

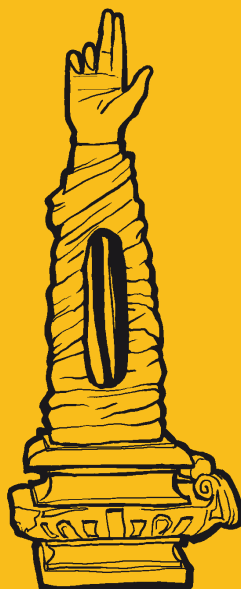
Fábrica de santos: España, siglos XVI-XVII

Guillermo Fatás, José Ignacio Gómez Zorraquino,
Cécile Vincent-Cassy, José Luis Betrán Moya
ELISEO SERRANO MARTÍN, Coord.

Miscelánea *Las instituciones medievales de los siglos XII-XIV*, Mario Ascheri
La azarosa venta de los Anales de Aragón en Sevilla, Natalia Maillard
Las constituciones de 1812 y 1869, Antonio Moliner Prada

Referencias *El ambiente alumbrado y sus consecuencias en la Compañía de Jesús*,
Enrique García Hernán
Rodrigo Álvarez, SJ (1523-1587), Fernando Javier Campese

Libros Geoff Eley, Evelyn Welch, Jesús Gascón, Carlos Forcadell, Ismael
Saz, Pilar Salomón, Toni Judt, Alison Sinclair, Antonio Manuel
Moral, Carme Molinero, Pere Ysàs, Idit Zertal



La versión original y completa de esta obra debe consultarse en:
<https://ifc.dpz.es/publicaciones/ebooks/id/3076>



Esta obra está sujeta a la licencia CC BY-NC-ND 4.0 Internacional de Creative Commons que determina lo siguiente:

- **BY (Reconocimiento):** Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciador o lo recibe por el uso que hace.
- **NC (No comercial):** La explotación de la obra queda limitada a usos no comerciales.
- **ND (Sin obras derivadas):** La autorización para explotar la obra no incluye la transformación para crear una obra derivada.

Para ver una copia de esta licencia, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Jerónimo Zurita

REVISTA DE HISTORIA

85

2 0 1 0

Publicación número 3.052
de la Institución «Fernando el Católico»
Organismo Autónomo de la Excm. Diputación de Zaragoza
Plaza de España, 2
50071 Zaragoza (España)
Tel. +34 976 28 88 78/79 - Fax +34 976 28 88 69
ifc@dpz.es

Toda la colección de la revista está accesible en formato electrónico en la dirección
<http://ifc.dpz.es/publicaciones/biblioteca2/id/8>

Diseño: Fernando Lasheras
Ilustración de cubierta: José Luis Cano
Maquetación: Virtual&Civán, s.l.u.
Impresión: Cometa, S.A. Zaragoza
I.S.S.N. 0044-5517
Depósito legal: Z. 281-1988
IMPRESO EN ESPAÑA • UNIÓN EUROPEA

Jerónimo Zurita

REVISTA DE HISTORIA

85

2 0 1 0



Institución «Fernando el Católico» (C.S.I.C.)
Excm. Diputación de Zaragoza
Zaragoza 2010

Jerónimo Zurita

REVISTA DE HISTORIA

CONSEJO DE REDACCIÓN

DIRECTOR: Pedro Rújula López

CONSEJEROS: Carlos Forcadell Álvarez, Carlos Laliena Corbera, José Manuel Latorre Ciria, Ignacio Peiró Martín, María Luz Rodrigo Estevan, Miguel Ángel Ruiz Carnicer, Esteban Sarasa Sánchez, Eliseo Serrano Martín.

SECRETARIO: Gustavo Alares López

CONSEJO ASESOR

Pere Anguera Nolla (U. Rovira i Virgili, Tarragona), Jordi Canal i Morell (EHES, París), Julián Casanova Ruiz (U. de Zaragoza), Salvador Claramunt Rodríguez (U. de Barcelona), Carlos Estepa Díez (C.S.I.C. Madrid), Eloy Fernández Clemente (U. de Zaragoza), Ricardo García Cárcel (U. Autónoma de Barcelona), Luis G. Germán Zubero (U. de Zaragoza), Nilada Guglielmi (C.O.N.I.C.E.T. Buenos Aires), Jesús Martínez Martín (U. Complutense de Madrid), Adriano Prosperi (U. degli Studi. Pisa), Guillermo Redondo Veintemillas (U. de Zaragoza), Adeline Roucquoi (C.N.R.S.), Pedro Ruiz Torres (U. de Valencia), José A. Salas Auséns (U. de Zaragoza), Jorge Uría González (U. de Oviedo), Julio Valdeón Baroque (U. de Valladolid), Bernad Vincent (U. de París VII).

SUMARIO

Presentación	7
--------------------	---

DOSSIER

La santidad y sus antecedentes. Santos antiguos y santos anómalos. GUILLERMO FATÁS	13
Los santos patronos y la identidad de las comunidades locales en la España de los siglos XVI y XVII. JOSÉ IGNACIO GÓMEZ ZORRAQUINO ..	39
Los santos, la poesía y la patria. Fiestas de beatificación y de canonización en España en el primer tercio del siglo XVII. CÉCILE VINCENT-CASSY	75
Culto y devoción en la Cataluña barroca. JOSÉ LUIS BETRÁN MOYA ...	95

MISCELÁNEA

Las instituciones medievales de los siglos XII-XIV. Una perspectiva italiana. MARIO ASCHERI	135
La azarosa venta de los <i>Anales de Aragón</i> en Sevilla: historia, negocio e Inquisición. NATALIA MAILLARD ÁLVAREZ	145
Liberalismo y democracia en la España del siglo XIX: las constituciones de 1812 y 1869. ANTONIO MOLINER PRADA.	167

REFERENCIAS

El ambiente alumbrado y sus consecuencias en la Compañía de Jesús según Jerónimo Nadal. ENRIQUE GARCÍA HERNÁN	193
Rodrigo Álvarez, SJ (1523-1587). El sucesor del profeta. FERNANDO JAVIER CAMPESE GALLEGO	207

LIBROS

Geoff Eley, <i>La línea torcida. De la historia cultural a la historia de la sociedad</i> , por MARIA JOSÉ SOLANAS BAGÜÉS	231
Evelyn Welch, <i>De compras en el Renacimiento. Culturas del consumo en Italia 1400-1600</i> , por JUAN POSTIGO VIDAL.	235

Jesús Gascón Pérez, <i>Alzar banderas contra su rey: la rebelión aragonesa de 1591 contra Felipe II</i> , por JOSÉ MANUEL LATORRE CIRIA	239
Carlos Forcadell, Ismael Saz y Pilar Salomón, <i>Discursos de España en el siglo XX</i> , por ANTONIO ALCUSÓN SARASA	243
Toni Judt, <i>Sobre el olvidado siglo XX</i> , por JAVIER RODRIGO	247
Alison Sinclair, <i>Trafficking Knowledge in Early Twentieth-Century Spain. Centres of Exchange and Cultural Imaginaries</i> , por LUIS G. MARTÍNEZ DEL CAMPO	252
Antonio Manuel Moral Roncal, <i>La cuestión religiosa en la Segunda República española. Iglesia y carlismo</i> , por JAVIER RAMÓN SOLANS	256
Carme Molinero y Pere Ysàs, <i>La anatomía del franquismo. De la supervivencia a la agonía, 1945-1977</i> , por GUSTAVO ALARÉS	258
Idtih Zertal, <i>La nación y la muerte. La Shoá en el discurso y la política de Israel</i> , por RAÚL MAYORAL TRIGO	262
RESÚMENES/ABSTRACTS	267

PRESENTACIÓN

En el ámbito de lo religioso, los modelos siempre han ocupado un papel relevante. Las circunstancias y las condiciones que llevaron al establecimiento de estos modelos han evolucionado con el tiempo, así como las características que los definían y los mecanismos que les dotaron de una aceptación amplia y duradera. La Reforma puso a prueba las prácticas devocionales del cristianismo y forzó una reconsideración que afectó no solo al fondo teológico de las mismas, sino también a la forma en que se verificaban los rituales. En esta coyuntura crítica, la Iglesia católica apostó por revitalizar aquellos referentes ejemplares que podían difundir y reforzar elementos doctrinales ante los ojos de toda la comunidad. Esta actitud de afirmación y expansión inauguró una etapa donde los santos se mostraron como instrumentos de enorme utilidad, ya que, en su polivalencia, podían aplicarse muy bien a distintos intereses y objetivos, ya fueran estos los de la iglesia, los de las autoridades políticas o los de individuos particulares.

El presente número de la revista de historia *Jerónimo Zurita* se hace eco de este fenómeno y del interés que revisten las nuevas interpretaciones que la investigación, fundamentalmente en Historia Moderna, está arrojando en este campo. El primero de los artículos, a cargo del profesor Guillermo Fatás, fija su mirada en la época romana donde identifica formas de veneración a los difuntos que se sitúan como claros precedentes del modelo cristiano de culto a los santos. También aborda el fenómeno de la santidad sobrevenida que recae en figuras de la antigüedad que fueron reinterpretadas con posterioridad, y no necesariamente en consonancia con la historia, en clave cristiana. A este sigue otro artículo en el que el profesor José Ignacio Gómez Zorraquino estudia el proceso de construcción hagiográfica de los santos y la forma en que se produce la identificación entre colectividad y advocación. Lo hace tanto desde la perspectiva nacional como desde la local, desentrañando los mecanismos que guían la elección de determinados santos y la

lógica que rige su influencia en la constelación del santoral de la época. En el mismo contexto, la contribución de la profesora Cécile Vincent-Cassy al dossier «Fábrica de Santos: España, siglos XVI-XVIII», se adentra en las formas literarias que contribuyeron a amplificar la imagen de un beato o un santo en un contexto geográfico o político concreto. Explora en él la dimensión poética del canto a los santos como una forma privilegiada de conectar al fiel con lo sagrado, y analiza su papel en los festejos que arropaban las celebraciones de los recién incorporados en la galería de santos españoles en el siglo XVII. La última de las aportaciones del dossier, la del profesor Betrán, centra su atención en el papel que jugaron los santos como instrumento de afirmación católica frente a la reforma protestante en el caso catalán, y cómo se convirtieron, en el contexto devocional de la época, en un importante elemento de acción cuyos efectos terminaron yendo mucho más allá del terreno propiamente religioso.

En la sección «Miscelánea» figuran dos aportaciones sobre historia política, la de el profesor Mario Ascheri a cerca de las instituciones medievales italianas entre los siglos XII al XIV, y la del profesor Emilio Moliner Prada que, con motivo del bicentenario de la reunión de cortes en Cádiz, analiza los principios de la Constitución española de 1812 y su reflejo, dentro de un proceso revolucionario de larga duración, en el texto constitucional de 1869. El tercero de los textos, a cargo de la investigadora Natalia Maillard, hace referencia a la fortuna historiográfica del historiador que presta su nombre a la cabecera de esta revista y a la evolución de sus *Anales de Aragón* en el mercado del libro sevillano.

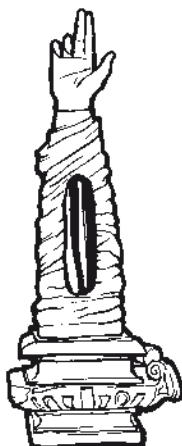
Completan esta vez el contenido de la revista, junto con las páginas de crítica bibliográfica, los dos artículos de la sección «Referencias» que tienen como denominador común la historia de los jesuitas. El del investigador Enrique García Hernán, que estudia, a partir de la obra de Jerónimo Nadal las relaciones entre los alumbrados y la compañía en el siglo XVI, y el del profesor Javier Campese donde se glosa la figura del P. Rodrigo Álvarez.

Pedro RÚJULA

DOSSIER

Fábrica de santos: España, siglos XVI-XVII

Coordinado por
ELISEO SERRANO MARTÍN



Guillermo Fatás, José Ignacio Gómez Zorraquino,
Cécile Vincent-Cassy y José Luis Betrán Moya

Los días 3 y 4 de diciembre de 1563, en la sesión XXV del Concilio de Trento se aprobó el decreto «De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum», en el que se afirmaba la doctrina católica de adoración de los santos frente a las acusaciones protestantes de idolatría, declarando 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: no porque se crea que hay en ellas divinidad, o virtud alguna por la que merezcan el culto [...] sino porque el honor que se da a las imágenes, se refiere a los originales representados en ellas».

Para normalizar la beatificación y la canonización de los nuevos santos, de estos «hombres a quien Dios a escogido para si, principalmente la Santísima Virgen María, los apóstoles, los mártires, los confesores y vírgenes [...] tenidos y admitidos en la Iglesia Católica», según definición de Covarrubias, se creó en 1587 la Sagrada Congregación de Ritos. Por ella pasaban los informes y expedientes formados para los procesos que llevarían a los altares, a lo largo del siglo XVII, a una pléyade de santos nuevos, muchos de ellos españoles. Y con ellos llegaron nuevos modelos, porque la vida del santo es un modelo a seguir, un camino de perfección. Al principio los santos más venerados fueron los mártires de la fe. Nunca perdieron vitalidad, antes al contrario, en la Edad Moderna habrá también nuevos mártires por la fe y el culto se revitalizará con el descubrimiento de las catacumbas de San Calixto en Roma, creándose una corriente de culto a los llamados santos catacumbales muy importante, unida a la proliferación de sus reliquias. A finales del siglo II, antes de que tuvieran lugar las mayores persecuciones, el culto a los mártires estaba muy extendido y con las narraciones de sus vidas se fueron construyendo colecciones muy leídas y bien conocidas. Estas irán creciendo

con la adición de otras vidas de santos más cercanas a los compiladores. Una de las más conocidas fue la *Leyenda dorada* de Jacobo o Santiago de la Vorágine cuya versión en romance fue pronto impresa. La Contrarreforma traerá una eclosión de este tipo de literatura; no sólo las vidas de los esforzados fundadores de las órdenes religiosas elevados a los altares en el siglo XVII sino también colecciones que lograron gran popularidad como el *Flos Sanctorum* de Villegas o las historias de santos de Rivadeneyra, sin olvidar que también se hicieron colecciones en Europa, escritas en latín, como la de L. Surius de 1576. Las vidas escritas, colecciones manuscritas e impresas después, van acompañadas, son auspiciadas o se acrecientan por devociones, rezos y fiestas y este rezo y calendario que toca al culto de los santos se van a ver afectados por los exámenes a los que se va a someter el santoral antiguo, al acomodo de los nuevos canonizados, a la introducción del calendario gregoriano, de los breviarios y misales con las festividades correspondientes que uniformaban los oficios y a las voces críticas que llegan de Roma en torno a algunas tradiciones.

En el mes de marzo de 2010, la Institución Fernando el Católico y el proyecto de investigación «Discurso religioso, poderes públicos y prácticas sociales en la España confesional» [HAR2008-06048-C03-01/HIST] del que soy investigador principal, organizaron el Curso «Fábrica de Santos. España, siglos XVI-XVII» con que se pretendía dar respuestas a algunos interrogantes en torno al mundo de la santidad, a la construcción de las hagiografías y al papel desempeñado en esta particular fabricación cultural por las órdenes religiosas y una elite municipal ávida de reivindicar pasados gloriosos y santificados. De aquellas ponencias se han escogido cuatro para formar parte de este Dossier que lleva el mismo título que el Curso. Corresponden a cuatro aspectos complementarios entre la variedad de temas que se introdujeron en el curso y que ofrecen una muy interesante perspectiva. Se presentan aquí los trabajos de Guillermo Fatás (Universidad de Zaragoza) «La santidad y sus antecedentes. Santos antiguos y santos anómalos», de Cécile Vicent-Cassy (Université Paris XIII) «Los santos, la poesía y la patria. Fiestas de canonización y beatificación en España en el primer tercio del siglo XVII», de José Ignacio Gómez Zorraquino (Universidad de Zaragoza) «Los santos patronos y la identidad de las comunidades locales en la España de los siglos XVI y XVII» y de José Luis Betrán (Universidad Autónoma de Barcelona) «Culto y devoción en la Cataluña barroca».

Eliseo SERRANO MARTÍN

LA SANTIDAD Y SUS ANTECEDENTES.

Santos antiguos y santos anómalos

Guillermo Fatás
Universidad de Zaragoza

Los propósitos de este texto son, por una parte, recordar la procedencia del vocablo «santo», rememorar que la Roma precristiana tenía sus propias formas de veneración ultraterrena a ciertas personas que habían vivido como mortales y resumir los procedimientos formales que el catolicismo fue adoptando para la declaración oficial de santidad de una persona extinta.

Por otra, mostrar algún caso de «santidad sobrevenida» a personajes coronados de la Antigüedad cuya fama se acomodaba, en apariencia, a los fines de la Iglesia. Sus arquetipos pueden ser, por orden cronológico, Trajano –enemigo de los cristianos–, Constantino –parricida y arriano–, Hermenegildo –un rebelde contra el poder legítimo– y Carlomagno –venerado sin canonización cabal–.

Subsidiariamente, dos notables ejemplos con valor general ayudarán a comprender cómo estos fenómenos sucedieron también tempranamente en tierras del Ebro, como prueba la poética de nuestro coterráneo Aurelio Prudencio Clemente, primer gran cantor latino del mártir como combatiente y exaltador de la Zaragoza cristiana. El segundo ejemplo es el de la poco conocida procedencia iconográfica de las representaciones caballerescas góticas del Señor San Jorge, patrono de la caballería del rey de Aragón y, más tarde, de Aragón mismo. Patrocinio que oficialmente llega hasta nuestros días.

Canonización

Se advierte mucho sobre los falsos amigos léxicos existentes en español y en inglés, para que los estudiantes no incurran en errores como traducir *bland* [= soso] por blando o *to stretch* [= estirar] por estrechar. Pero nadie repara en que, contra toda apariencia, hay asimismo muchos

falsos amigos entre el latín y nuestra lengua, de forma que, sin ningún óbice, se traduce *virtus* por virtud y *pietas* por piedad con independencia del siglo en que se empleen. Y lo mismo ocurre con la pareja *sanctus*-santo. Estas alteraciones, sobre todo de términos con significado moral, proceden casi todas de la cristianización de la lengua latina, muy vigorosamente ocurrida a partir del siglo IV.

Hoy, la santificación, entre nosotros, es fundamentalmente la cristiana y, más específicamente, la católica. Solamente el Papa puede hacer santos y en la actual etapa de la historia eclesiástica lo hace de forma masiva, si se tiene en cuenta el total de los últimos cuatrocientos años. Procede hacer la cuenta «moderna» desde 1588, fecha en que se crea la que ahora se llama Congregación para las Causas de los Santos. Hasta 2006, año de la entronización de Joseph Ratzinger como Benedicto XVI, el total de nuevos santos era de 778. Y seis de cada diez (esto es, 482) habían sido proclamados por Juan Pablo II que, además, beatificó a 1341 fieles.

La palabra *santo*

Solo desde cierto punto de vista significan lo mismo santo y *sanctus*. Como he dicho, el latín clásico está lleno de palabras cuyo significado posterior es una adulteración de la semántica inicial: *virtus* es algo ingénito en el *vir*, en el varón, y en origen más bien equivale por eso a «valor» que a otra cosa. Su otro gran significado es por evolución. Y la *pietas* romana clásica exige la venganza de sangre. Los significados actuales se afianzarán definitivamente cuando se produzca la simbiosis entre Roma y el cristianismo, acelerada en el siglo IV.

Formalmente, *sanctus* procede del verbo *sancio*. Está en la raíz de nuestro «sancionar», cuando lo usamos diciendo que se «sanciona» una ley, pues *sancire* es dar carácter inviolable, sacro, a algo o a alguien. La «sanción» pasa a significar «castigo» sin abandonar ese mismo campo semántico y ya en Roma se verifica la sucesiva acumulación de significados: se empieza en la proclamación de algo como *sanctus*, en el sentido de que es execrable (tabú, podría decirse), idea contigua a la de una prohibición solemne y, por ahí, se llega al castigo de la violación de lo *sanctus* con la máxima «sanción».¹

¹ Sigo y resumo a Alfred Ernout, Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, 4ª ed., reimpresión en 2001, París (ss. *sacer* y *sancio*), cuya revisión (1985) es posterior al importante H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Belles Lettres, París, 1963. No obstante, Javier Uría Varela en *Tabú y eufemismo en latín*, Hakkert, Amsterdam, 1997, pp. 45-46 recuerda cómo Fugier (*Enciclopedia Virgiliana*, s. v. *sacer*, Roma, 1987) discrepaba de Ernout y Meillet, defensores para *sacer* de un significado originario de «maldito» o «execrable», precisión esta que debo a la amabilidad de Ángel Escobar. Otro enfoque en Julien Ries, *Lo sagrado en la Historia de la Humanidad*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1989, pp. 153 y ss.

Más mediatamente (y este es matiz de interés), *sanctus* viene de *sacer*, que, a su vez, tiene una forma arcaica atestiguada *sakros*. Más aún, *sacer* carece históricamente de comparativo propio y por eso recurre al de *sanctus*, que es *sanctior*, tal es su parentesco profundo. Lo sacro, en la mentalidad de los antiguos romanos, es lo opuesto a lo profano y, en origen, no tiene que ver con la bondad o la maldad. Lo sacro queda fuera del alcance humano y ser «sacro», incluso, puede tener el significado de ser «execrado»: así, se declara *sacer* a alguien o algo cuando ha sido condenado a ser sacrificado a los dioses. Lo *sacer*, de donde procede por analogía y vecindad lo *sanctus*, no puede ser tocado sin mancilla, salvo por el *sacerdos* (*sacer-dos*). Una parte de su campo semántico pertenece a lo inviolable: según autores, si es *sanctus*, es que sustenta un tabú. Por eso –y pongo de intento el ejemplo de una calidad personal que se da en un cargo público– la persona del tribuno de la plebe posee la condición de la *sacrosanctitas* y es execrado y reo de muerte el transgresor. En el caso del tribunado plebeyo, la unión íntima de lo *sacer* y lo *sanctus* es evidente. En torno a ese concepto inicial se desarrolla el concepto de santidad en las lenguas derivadas del latín y en las que tomaron el concepto del latín cristianizado.

En fin, y de forma sucinta, puede decirse que, en su origen, *sacer* es una condición, una cualidad original, esencial o ínsita, mientras que *sanctus* es algo que ha sido adjudicado mediante una acción concreta, de carácter ritual.

La veneración de los santos

El concepto cristiano induce distancia y reverencia por lo santo y, en particular, por la persona santa, pero sobre bases ideológicas distintas. El origen de la canonización de ciertos difuntos en cuya vida se aprecian rasgos ejemplares reside en la doctrina de que los santos ejercen como intercesores ante Dios, con quien viven ya eternamente recibidos a modo de amigos selectos. Merecen la devoción de los mortales ya que han sido galardonados por Dios con dones morales relevantes.

A Dios se le adora (culto de latría, λατρεία, adoración) y a los santos, como a los ángeles, meramente se les venera con culto de dulía (δουλεία, servidumbre), que es un grado superior (hiperdulía) en el caso de María, madre de Dios. Por eso, bien mirados, los altares a los santos son, propiamente, altares a Dios, según la influyente ortodoxia agustiniana (*Quaestiones in Heptateuch.*, II 94; *Resp. Faust.* XX 21; *Civ. Dei*, XXII 10).

En la tradición cristiana, y con la salvedad del estatus especial que distingue a María como virgen y Teotoco (θεοτόκος, paridora de Dios), el santo por antonomasia es el mártir, que ha atestiguado su fe a costa de su vida (μάρτυς, υρος, mártir, quiere decir exactamente testigo; y «mar-

tirio» es el testimonio). La palabra toma su nuevo sentido en tiempo de Marco Aurelio (161-180; muy probablemente).²

El primer santo canonizado

Los inicios de las cosas siempre dicen algo sobre la naturaleza de las mismas. Si mi noticia es correcta, el primer proceso de canonización conservado y, por lo tanto, documentalmente atendible, es el de san Galgano, un amigo personal y paisano del papa Alejandro III y que murió en el mismo año que él (1181), tras haber hincado milagrosamente hasta la empuñadura su espada de caballero en una roca de la cima de la colina de Montesiepi.

No obstante hay alguna canonización anterior bien conocida. La primera de todas, en términos absolutos y salvo error mío, es la de san Ulrico (Uldarico, Udalrico u Odalrico), un germanohelvético del cantón zuriqués que fue activo obispo de Augsburgo en tiempos de Otón I y II. La proclamación fue obra del papa Juan XV, el 4 de julio del año 993, a los veinte años justos de su muerte. Ulrico, asediado en Augsburgo, hizo frente con denuedo a los magiares.³



San Ulrico en el escudo
de Zeismannsbrunn (Austria).

Con anterioridad, no se conoce que los santos estuvieran sujetos a un procedimiento pontificio. El acceso a la santidad oficial se producía por métodos menos formalizados. En Occidente, las vías no vaticanas pudieron darse por cerradas en 1153: en ese año Hugo de Boves, arzo-

² En el *Apocalipsis* todavía predomina el significado vinculado al testimonio. Ver un análisis afinado en Henri Grégoire, *Les persecutions dans l'Empire romain*, Bruselas, 1964. El término que acabó sirviendo para designar al confesor de la fe cristiana fue ὁμολογητής, una especialización nacida del verbo ὁμολογέω, hablar de acuerdo (convenir en algo, reconocer o confesar algo).

³ Se le representa con un gran pescado en la mano. Uno de sus milagros fue que una pata de oca regalada por él se convirtió en pescado al llegar el viernes, para que no resultase violada la prescrita abstinencia de comer carne. La imagen del obispo con báculo y pez es actualmente el escudo de Zeismannsbrunn (Austria).

bispo de Rouen, proclamó santo a Gualterio (Gaultier o Gaucher) de Pontoise y más tarde ya no se sabe que nadie, salvo el papa, canonizase sin suscitar conflicto canónico.

Así, pues, la horquilla cronológica de los casos rastreables, entre la primera noticia fehaciente y el primer procedimiento escrito conservado, cubre los siglos XI y XII, la época del románico, en la cual se fija gran parte del proceder ulterior en la cristiandad, y afecta a un obispo germano, a un abad francés y a un eremita italiano; tres variedades del estado clerical con el denominador común de que los tres santos son de origen noble.

San Carlomagno, un caso particular

Alguna canonización notoria dio pie a importantes querellas intestinas en la Iglesia y con ello voy a introducir al primero de los emperadores romanos que reclama nuestra atención. Una de estas santificaciones problemáticas se produjo, en efecto, a raíz de la canonización de Carlomagno, Emperador de Romanos desde la Navidad del año 800, autorizada el 29 de diciembre de 1165 por el «antipapa» Pascual III, a instancias de Federico Barbarroja, que lo había nombrado en sustitución del «antipapa» Víctor IV y en plena disputa por el *dominium mundi*.

Pero el pontífice que seguía la lista legítima, Alejandro III (1159-1181), no lo reconoció y desde 1170 se reservó en exclusiva tal potestad,⁴ sobre la que actuó obrando como canonista profesional que era; dispuesto a mostrar en qué consistían los arquetipos de santidad que preconizaba, los encarnó en tres brillantes personalidades recientes, incluso contemporáneas: Eduardo el Confesor, rey de Inglaterra a mitad del siglo XI, durante el breve resurgir sajón entre daneses y normandos; Bernardo de Claraval, muerto cuando Alejandro era cardenal; y un contemporáneo, Tomás Beckett, con quien había tenido relación personal, que sufrió martirio durante su pontificado y a quien canonizó a los tres años de su asesinato.

En ese pontificado se abrieron doce causas, pero solo se aprobaron cinco (entre ellas, las tres dichas). No obstante, tratándose de Carlomagno, Roma procedió con cautela y Alejandro III, quien excomulgó a Federico I Barbarroja y luego se reconcilió con él y que mantenía una relación de gran amistad con Luis VII de Francia, pasó de puntillas sobre el espinoso asunto: si bien Carlomagno no fue incluido en el Martirologio Romano oficial, pudo recibir culto legitimado en Alemania, Francia y Flandes. En Aquisgrán (Aix-la-Chapelle, Aachen) se le venera todavía y el papa Benedicto XIV (1740-1758) reconoció su condición bienaventurada.

⁴ W. Smith y S. Cheetham, *A Dictionary of Christian Antiquities*, Murray, Londres, 1875, p. 283.

Cómo canonizar

Los expertos anotan que la palabra «canonización» empleada en este sentido se documenta inicialmente en el siglo XI, en un documento de Benedicto VIII (1012-1024) en el que se declara santo a Simeón de Padolirón, también conocido como Simeón de Armenia, asceta y peregrino (que llegó a Compostela en 983). En todo caso, el IV Concilio de Letrán (1215) requirió a las iglesias un permiso papal para la veneración de reliquias.

Gregorio IX (1227-1241), el gran enemigo de Federico II Hohenstauffen, y que canonizó a Francisco de Asís, Antonio de Padua y Domingo de Guzmán, normalizó el procedimiento que, modernamente, alcanzó forma estable en 1634, con Urbano VIII, el gran Maffeo Barberini (1623-1644), el papa del Bernini y de Galileo, con el que se asienta jurídicamente la distinción entre beatificación y canonización. Su constitución *Caelestis Hierusalem* puso el proceso canonizador en manos de la *Sacra Rituum Congregatio*, creada por Sixto V en 1588. Benedicto XIV (1740-1758), el erudito papa boloñés, dispuso las actuaciones que fueron seguidas hasta que Pío XI, en 1930, creó la llamada Sección Histórica de la Congregación. Desdoblada en 1969 por Pablo VI en *Congregatio de Causis Sanctorum* y *Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum*, la primera mantiene esa función.⁵

⁵ Así resume Juan Pablo II la historia y sentido de los procesos de santificación en la parte no dispositiva de su constitución apostólica *Divinus perfectionis Magister. Sobre la nueva legislación relativa a las causas de los Santos*, de 25 de enero de 1983, que fue complementada el 7 de febrero con las *Normae Servandae in inquisitionibus ab episcopis faciendis in causis sanctorum*: «(...) La Iglesia, que desde los primeros tiempos del cristianismo siempre creyó que los Apóstoles y los Mártires en Cristo están unidos a nosotros más estrechamente, los ha venerado particularmente junto a la bienaventurada Virgen María y a los Santos Ángeles, y ha implorado devotamente el auxilio de su intercesión. A ellos se han unido también otros que imitaron más de cerca la virginidad y la pobreza de Cristo y además aquellos cuyo preclaro ejercicio de las virtudes cristianas y de los carismas divinos han suscitado la devoción y la imitación de los fieles. Mientras contemplamos la vida de aquellos que han seguido fielmente a Cristo, nos sentimos incitados con mayor fuerza a buscar la ciudad futura y se nos enseña con seguridad el camino a través del cual, entre las vicisitudes del mundo, según el estado y la condición de cada uno, podemos llegar a una perfecta unión con Cristo o a la santidad. (...) La Instrucción *Causarum canonizationis*, que nuestro predecesor Sixto V dio a la Congregación de los Sagrados Ritos fundada por él (*Const. Apost. Inmensa aeterni Dei*, día 22 enero de 1588. Cf. *Bullarium Romanum*, Ed. Taurinensis, t. VIII, págs. 985-999), ha ido desarrollándose a lo largo del tiempo a través de nuevas normas, sobre todo por obra de Urbano VIII (Carta Apostólica *Caelestis Hierusalem cives*, día 5 julio de 1634; Urbano VIII P. O. M. *Decreta servanda in canonizatione et beatificatione Sanctorum*, día 12 de marzo de 1642), normas que Próspero Lambertini (posteriormente Benedicto XIV) (...) legó a la posteridad en una obra titulada *De Servorum Dei beatificatione et de Beatorum canonizatione*; estas normas estuvieron vigentes durante casi dos siglos en la Sagrada Congregación de Ritos. Luego, pasaron sustancialmente al *Codex Iuris Canonici*, promulgado en 1917. El progreso experimentado por las disciplinas históricas en nuestro tiempo ha hecho ver la necesidad de dotar a la Congregación competente con un instrumento más adecuado de trabajo y que responda mejor a los postulados

Lo que se sabe de las primeras proclamaciones de santidad es muy poco. En el origen de la veneración está la fama, con gran cimienta si el cristiano a quien se venera ha muerto por serlo. La comunidad de pertenencia, con su supervisor (ἐπίσκοπος es guardián, vigilante, inspector) en cabeza, atestigua lo sucedido, conserva su relato y las pruebas de lo ocurrido y lo da a conocer. Cuando, tras alguna controversia, se estiman los hechos como bien sentados, el mártir se considera *vindicatus*. De este modo se expande, casi siempre poco a poco, como parece probar el hecho de que localmente no aparezcan referencias a mártires lejanos.

Menos intensa es la presencia de los santos «confesores», término inicialmente aplicado a quienes dieron testimonio de su fe corriendo riesgo importante, aunque no murieran por ello, y, más tarde, a los que, sencillamente, vivieron la virtud en sumo grado. Ya en el siglo III hay elogios sobre ese género de vida (los hace Cipriano de Cartago, *De zelo et livore*, Migne PL, col. 509), pero el culto no se atestigua hasta el siglo siguiente y poéticamente ya se habla de ellos como de mártires y se denomina *martyrium* al lugar en que están sus restos: *sine sanguine martyr* llama Paulino de Nola (355-431) a san Félix de Nola, presbítero de esa diócesis que sobrevivió a la persecución de Decio decretada en enero del 250)⁶ y algo similar hace Prudencio con Eucratis (Engracia) en su *Peristéfano*.⁷

de la crítica. Por eso nuestro predecesor, de feliz memoria, Pío XI, mediante la Carta Apostólica *Già de qualche tempo*, promulgada *Motu proprio* el 6 de febrero de 1930, creó en la Sagrada Congregación de Ritos la «Sección histórica», a la que confió el estudio de las causas «históricas» (AAS 22, 1930, pp. 87-88). El día 4 de enero de 1939 el mismo Pontífice mandó promulgar las *Normae servandae in construendis processibus ordinariis super causis historicis* (AAS 31, 1939, págs. 174-175), que hicieron superfluo en realidad el proceso «apostólico», de manera que quedó un proceso único de autoridad ordinaria para las causas «históricas». Pablo VI, con la Carta Apostólica *Sanctitas clarior*, promulgada *Motu proprio* el día 19 de marzo de 1969 (AAS 61, 1969, pp. 149-153), estableció que se hiciera también en las causas recientes un único proceso de investigación (*cognitionalis*) o de recogida de pruebas a cargo del obispo, previo permiso de la Santa Sede (ib. nn. 3-4). El mismo Pontífice, mediante la Constitución Apostólica *Sacra Rituum Congregatio* del 8 de mayo de 1969 (AAS 61, 1969, pp. 297-305), creó dos nuevos dicasterios en lugar de la Sagrada Congregación de Ritos: a uno le encomendó todo lo relativo al culto divino, y al otro el examen de la causa de los santos; en esta misma ocasión cambió algo el orden de proceder en dichas causas. Después de las más recientes experiencias, nos ha parecido oportuno revisar la forma y procedimiento de instrucción de las causas y estructurar la misma Congregación para las Causas de los Santos, de tal manera que queden satisfechas las exigencias de los peritos y los deseos de nuestros hermanos en el Episcopado, quienes varias veces solicitaron la simplificación de las normas, salvaguardando naturalmente la solidez de las investigaciones en un asunto de tanta importancia (...).

⁶ *Poemas*, XIV, *Carm.* III, V, 4.

⁷ IV: *Inuidus quamuis obitum supremum / persecutoris gladius negarit, / plena te, martyr, tamen ut peremptam / poena coronat.*

Romanos preternaturales

Sila

En Occidente, Alejandro III de Macedonia marcó un hito al asumir honores propios de seres sobrenaturales, más al modo de un faraón que de un caudillo macedonio de guerra. La condición heroica, por otra parte, había llevado por entonces a la creencia de que personajes como Aquiles o Hércules, pero también Pitágoras, pervivían en un ámbito superior. Hubo toda una corriente de pensamiento (el evemerismo) en relación con ello.⁸

Muchos soberanos helenísticos, descendientes de los generales de Alejandro Magno, recibían culto en vida e incluían en su nomenclatura oficial epítetos como Helios, Selene, Neo Dioniso, Sóter, Epífanos o directamente Teos. Esta costumbre influyó en la Roma expansionista de los dos últimos siglos anteriores a la Era y en este ambiente recibieron algunos generales romanos honores religiosos en las ciudades griegas desde el siglo II a. de C. de forma que, antes de las santificaciones cristianas, también el Estado romano había llevado a cabo algunas experiencias mediante las cuales ciertos seres humanos participaban por diversas vías de un estatuto preternatural o incluso sobrenatural.

En los años de la última crisis de la República, algunos grandes gobernantes, con mayor o menor acuerdo del Senado (en el que se sentaban los miembros del colegio de pontífices) blasonaron de ser objeto de la predilección divina. El caso más notorio es el de Lucio Cornelio Sula (Sila), que oficialmente se tituló *Felix*, favorecido por los dioses.⁹ La siguiente generación de romanos estaría en condiciones para atestiguar que uno de ellos se había convertido en *divus*, en un ser divinal, algo que por última vez había ocurrido casi siete siglos antes, cuando Rómulo se transmutó en el dios Quirino.

⁸ Evémero (h. 300-h. 250), en su perdida Ἱερὰ ἀναγραφὴ (*Inscripción sagrada*), de la que se conservan extractos, propuso considerar a los propios dioses como antiguos personajes históricos mitificados con el paso del tiempo. Voltaire escribió, en 1777, unos notables *Dialogues d'Évémère*, en los que habla de Alejandro, de su divinidad y de la divinidad en general, cuyo comienzo es tan prometedor como esto: «*Hé bien, sage Évémère, qu'avez-vous vu dans vos voyages? –Des sottises.*».

⁹ Al griego se vertió como Επαφρόδιτος, Epafrodito, que debe entender en su *interpretatio Romana* como «dilecto de Venus». La causa es aparentemente alambicada, pero comprensible en tanto que propaganda. Venus (cuyo nombre necesariamente se vierte al griego como Afrodita, perdiendo su matiz latino: no sucede como con Apolo, igual en las dos lenguas) es la divinidad tutelar de Troya y, sobre todo, cuna de los ancestros de Roma como madre de Eneas, de cuyo linaje nacen directamente Rómulo y Remo. La Venus romana está, pues, en el origen de la Urbe y de sus victorias militares. César y Augusto la reclamaron como ascendiente en su advocación de *Venus Genetrix*. Sila atribuyó agudamente sus grandes y laboriosos triunfos militares en Oriente (su *felicitas*) a la acción de la diosa, tan vinculada a Anatolia, a la que llamaba de intento *Venus Felix*, compartiendo con ella el sobrenombre. Cf. Plutarco, *Vida de Sila*, 34.



César como astro (*Sidus Iulium*) y el *Sidus Iulium* en el frontón de su templo en Roma, en sendas monedas.

César

Fue público y notorio, en efecto, que tras el asesinato de Cayo Julio César, en los idus de marzo del año 44 a. de C., y en los homenajes de Estado que en su honor se celebraron dos años más tarde, su alma se había transmutado en una entidad astral que pudo ser contemplada durante varios días por miles de personas y que recibió el nombre de *sidus Iulium*. Suetonio lo resume así: *Stella crinita per septem continuos dies fulsit exoriens*.¹⁰ Explica que «murió a los 56 años de edad y fue incluido entre los dioses, no solo por el decreto [del Senado] que ordenó su apoteosis [en el año 42 a. C.], sino también por la multitud, persuadida de su divinidad. Ocurrió durante los primeros juegos solemnes que ofreció por él, tras su apoteosis y conversión en *divus*, su heredero Augusto. El cometa (*stella crinita*), que se elevó sobre la hora undécima (17-18 h. en verano), «brilló siete días seguidos y se creyó que era el alma de César, recibida en el cielo. Por esa causa se le representa con una estrella (*stella*) sobre la cabeza (*in uertice*)».

«Dominus et deus»

La apoteosis de César, al igual que el meteoro que la reclamó desde el Elisio, trajo cola. No todos los emperadores romanos alcanzaron después esa condición que los había hecho nacer mortales y perdurar inmortales en el Más Allá, pero sí unos cuantos. A partir de un cierto momento, el emperador se hará tratar en vida de *dominus et deus* y, en una fecha crucial para la historia romana y europea, como es la que encabeza Diocleciano, el emperador llega a asumir una hipóstasis con

¹⁰ *Caes., 88. Perit sexto et quinquagesimo aetatis anno atque in deorum numerum relatus est, non ore modo decernentium, sed et persuasione uolgi. siquidem ludis, quos primo[s] consecrato[s] ei heres Augustus edebat, stella crinita per septem continuos dies fulsit exoriens circa undecimam horam, creditumque est animam esse Caesaris in caelum recepti; et hac de causa simulacro eius in uertice additur stella. Curiam, in qua occisus est, obstrui placuit Idusque Martias Parricidium nominari, ac ne unquam eo die senatus ageretur.*

el propio Júpiter, haciéndose llamar Jovio (y Herculio a su asociado: la pareja imperial asociaba así las funciones de la soberanía y de la fuerza). No se trata de un ejercicio de vanidad pomposa y huera, de soberbia superstitiosa e ignorante, sino más bien de un recurso que se prueba eficaz en la dura tarea de mantener en pie la grande y compleja arquitectura política del Imperio, aquejada de no pocos males. Pero hoy no debemos tratar esta cuestión.

Ocurre que la Iglesia Católica, finalmente triunfante con ese nombre, se llamará también Romana por su intensa simbiosis con el Imperio de la que, en efecto, y en algunos aspectos, llegará a ser un acabado sosias.

Emperadores santos

La erudición cristiana buscará enseguida nuncios y precursores «gentiles» del cristianismo, supuestos o reales. No es gratuito que en la Capilla Sixtina figuren, mezcladas con los profetas, cuatro de las grandes sibilas de la Antigüedad clásica. Una visión agustiniana de la Historia, que será durante siglos abrumadoramente dominante en Occidente, impulsará esa búsqueda. Pongamos un ejemplo: si el obispo de Hipona recomienda tener cuidado con el espíritu pagano que anida tras la tersa belleza del discurso ciceroniano, eso no impide que la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza pasen intactas desde los tratados del Arpinate a la catequesis cristiana.

Y si Dios rige la Historia y todo acaba ordenado a sus designios, es obvio que algunas criaturas humanas son sus instrumentos directos, tanto para poner a prueba al pueblo elegido como para conducirlo a su meta en la vida terrena. Si Lactancio, en el siglo II, describe con horripilante complacencia las terribles muertes de quienes persiguieron a los cristianos (y tampoco ahorra denuestos incluso para actitudes templadas, como las de Plinio el Joven, gobernador, y Trajano, su emperador y jefe directo), más tarde se creará el contramodelo, encarnado precisamente en el emperador tocado por la gracia divina. Si el inicuo perseguidor no merecía misericordia, el providencial defensor es inmune a la condena.

La Iglesia tardoantigua y altomedieval hará santos, a su modo, a dos emperadores de Romanos, Constantino y Carlomagno, distantes medio milenio. El culto a ambos perdura en nuestros días, en condiciones peculiares que ya hemos dicho para Carlomagno y que tendremos ocasión de examinar brevemente respecto de Constantino. Ambos fueron, lo mismo que otros soberanos cristianos, «católicos» y «cristianísimos», grandes exterminadores de hombres, en razón de su oficio. Pero, sin duda, pesó más que otra cosa en la consideración de su beatitud el hecho de haber enarbolado el lábaro y de haber dispensado protección eficaz, tangible y perdurable a la Iglesia. De ahí que hayan tenido y mantengan un nicho particular en las devociones oficiales del cristianismo.



Traiano y la mujer que le pidió justicia,
según Hans S. Beham (1537).

Por orden cronológico, corresponde tratar primero el caso de Traiano, sin duda el menos típico de los tres y, por eso, el más interesante.

La salvación eterna de Traiano

El resumen del caso es como sigue. Marco Ulpio Traiano (que reinó entre 98 y 117), condenado al infierno, fue salvado de las penas eternas gracias a las plegarias elevadas en el siglo VI por el papa Gregorio I (590-604), esto es, de san Gregorio Magno, conmovido por la bondad del emperador pagano.

Este, camino de sus importantes campañas y según un relato que ya parece circular en el siglo XII, fue interpelado por una viuda cuyo hijo había sido muerto inicuaamente. Reticente a atenderla, a causa de la perentoriedad de sus obligaciones de Estado, finalmente el emperador accedió a detenerse e impartir la justicia que la mujer buscaba.¹¹

¹¹ El relato consta en *Fiori e vita di filosofi e di altri savi ed imperatori*, de autoría incierta en el siglo XIII sobre un núcleo de fines del XII. En italiano levemente modernizado es así: «Traiano fue imperadore molto giusto, ed essendo uno die salito a cavallo per andare alia battaglia colla cavalleria sua, una femmina venne e preseli l'un piede, e piangendo molto teneramente domandavalo e richiedevalo che li facesse diritto di coloro, che l'aveano morto uno suo figliuolo, il quale era giustissimo, sanza cagione. E quegli rispuose e disse: Io ti sodisfaro quando io reddiro. E quella disse: E se tu non riedi? E que'rispuose: E s'io non reggio, e'ti sodisfara il successore mio. E quella disse: E io come il so? e pognamo ch'elli lo faccia, a te che fia se quell'altro fara bene? Tu mi se' debitore, e secondo l'opere tu sarai giudicato: frode e non volere reddere quelle che l'uomo dee; l'altrui giustizia non libera te, e ben sara al successore tuo s'elli liberra se medesimo. Per queste parole mosso l'imperadore scese da cavallo e fece la giustizia e console la vedova, e poscia salio a cavallo, e ando alia battaglia e sconfisse li nimici. Della giustizia di questo imperadore poscia a gran tempo sentendola San Grigorio, vide la statua sua, e fecelo dissopellire, e trovoe che tutto era tornato in terra se non che erano le ossa, e la lingua era siccome d'uomo vivo. E in cio cognobbe San Grigorio la giustizia sua, chè sempre l'avea parlata, si che allora pianse di pietà troppo pietosamente, pregando Domeneddio che traesse quest'anima di ninferno, sappiendo ch'era stato pagano. Allora Dio per li

Cinco siglos después, Gregorio medita sobre el triste destino de Trajano, *optimus princeps*, y ruega Dios un remedio, que el Todopoderoso concede a regañadientes, imponiendo al atrevido peticionario una amarga penitencia a cambio del favor. Con ello queda Trajano libre de la condenación eterna, aunque es cierto que no queda claro sobre qué fundamento y en qué modo, según hará notar con detalle Jacopo da Verrazze en su omnipresente *Leyenda Dorada* (que estuvo retocando hasta el final de su vida, en 1298), consciente de que el caso resultaba teológicamente complicado.

Las explicaciones que el beatificado dominico recoge para el milagro gregoriano comienzan por la advertencia divina al obispo de Roma, hecha mediante un emisario angélico: «En lo sucesivo, abstente por completo de orar por ningún condenado», como si quisiera evitarse suscitar otra vez un caso tan enredoso. Por un lado, aduce la contundencia de san Juan Damasceno (h. 676-h. 749, proclamado *doctor Ecclesiae* por León XIII), ya que le importa fijar la historicidad del hecho («San Juan Damasceno escribe en un sermón: «Estando Gregorio orando por Trajano oyó una voz procedente del cielo que decía: *He oído tu oración y perdono a Trajano*. Todo Oriente y todo Occidente saben que este suceso es verdadero»). Pero, obligado a concertar el caso con la ortodoxia, recopila hasta cinco soluciones para el mismo:

1) Dios da una nueva vida a Trajano para que haga penitencia y se salve. Lo cual fue posible porque la sentencia de su juicio particular no era definitiva y por eso no había entrado en el infierno.

2) O bien Dios no le levantó definitivamente la pena de condenación eterna que ya tenía impuesta, sino que la dejó aplazada hasta que fuese confirmada en el juicio final.

3) O la sentencia de Trajano fue provisional, de modo que podía modificarse si Gregorio rezaba por él, pero no en caso contrario. El hecho de que Gregorio, en efecto, decidiera orar fue lo que permitió cambiarla.

4) O, como quiere Juan el Diácono,¹² que cuenta asimismo este suceso, Gregorio no oró en realidad, sino que lloró amargamente, a sabiendas de que no podía rezar por Trajano, siendo esa aflicción la

suoi prieghi trasse la costui anima di pene, e misela a gloria. E di ciò parlò l'angelo a San Grigorio, e disse che mai non pregasse di sì fatto prego, e Dio l'impose penitenza o volesse istare due dì in purgatorio, o sempre mai malato di febbre e di male di fianco. Santo Grigorio per minore pena disse che volea stare sempre con male di febbre e di fianco». Cf. E. Grillo, *Early Italian Literature, vol. II, The Dawn of Italian Prose, with critical Introductions*, London-Glasgow-Bombay, Blackie and Sons Ltd., 1920, pp. 51-52.

¹² Juan Diácono es el origen conocido más antiguo de la tradición escrita sobre la *iustitia Traiani*, según mi entender. Figura en su *Vita Sancti Gregorii Magni*, escrita para el papa Juan VIII (872-882). Cf. A. Yelo, «*Traiani clarum saeculis exemplum* en la anécdota gregoriana», *Antig. Crist. VIII*, Murcia, 1991, pp. 257-262.

que conmovió a Dios, de forma que no llevó a Trajano al Cielo, pero lo liberó de sus tormentos eternos; lo cual está al alcance de Dios, quien puede hacer que «lo que de suyo tiene capacidad para atormentar no atormente».

5) O, en fin, Dios perdonó a Trajano la pena de sentido (el padecimiento físico), pero no la de daño (el sufrimiento espiritual por la consciencia de la no contemplación del ser divino).

La fama de Trajano estaba reducida, en estos ambientes con tanta afición a la taumaturgia, de forma que quedaba el recuerdo esencial del *optimus princeps*. Pero Trajano, aunque sin obcecación, fue positivamente hostil al cristianismo, como es patente en su correspondencia con Plinio el Joven, amigo y protegido suyo y enviado personal al frente de la provincia de Bitinia y Ponto, usualmente dependiente del Senado, para que resolviera excepcionalmente ciertos problemas enquistados.

No solo eso: su biógrafo Dión Casio (155-después de 229), sin regatearle la alabanza, señala claramente su afición al vino y a los muchachos: «Sé, por descontado, que se entregaba a los muchachos y al vino y si ello le hubiera llevado a hacer o a pasar por algún acto abyecto o infame, habría incurrido en censura; pero podía beber cuanto quería sin perder nada de juicio y en sus diversiones nunca dañó a nadie».¹³

Trajano es, desde luego, un arquetipo casi desde su muerte misma, pues, tras su deceso, el Senado hacía ritualmente votos por el nuevo príncipe con la expresión *Felicior Augusto, melior Traiano!* (más venturoso que Augusto, mejor que Trajano –que era oficialmente *Optimus*, como Júpiter Óptimo Máximo). En su *Panegírico*,¹⁴ ya había predicho Plinio que ese epíteto le estaría siempre asociado en boca de la posteridad. La Edad Media, en efecto, lo encumbró de forma que el cristianismo hubo de adueñarse de su figura.

Para la preservación de la «santidad» trajanea fue decisiva su inclusión por dos veces en la *Commedia* dantesca. El poeta situó a Trajano en el sexto cielo (canto XX del «Paraíso»), el ámbito jovio o cielo de la

¹³ *Historia romana*, LXVIII, 6: ἀλλ'εἰ μὲν τι ἐκ τούτων ἢ αἰσχρὸν ἢ κακὸν ἢ ἐδεδράκει ἢ ἐπεπόνθει, ἐπιγορίαν ἂν εἶχε, νῦν δὲ τοῦ τε οἴνου διακόρως ἔπινε καὶ νήφον ἦν, ἐν τε τοῖς παιδικοῖς οὐδένα ἐλύπησεν.

¹⁴ LXXXVIII. *Adoptavit te optimus princeps in suum, senatus in Optimi nomen. Hoc tibi tam proprium, quam paternum (...)* Etenim, ut nomine Augusti admonemur eius, cui primum dicatum est, ita haec Optimi appellatio nunquam memoriae hominum sine te recurret, quotiesque posteri nostri optimum aliquem vocare cogentur, toties recordabuntur, quis meruerit vocari. (Un príncipe óptimo [Nerva] te adoptó dándote su nombre, el Senado, dándote el de Óptimo. Ese nombre te es tan propio como el paterno (...)) Y así como tu nombre de Augusto nos recuerda a aquel a quien primero se le otorgó [Augusto], así este cognombre de Óptimo no acudirá nunca a la memoria de los hombres sin que te recuerden y cada vez que nuestros descendientes hayan de llamar Óptimo a alguien se acordarán de quién lo mereció [primero]).

Justicia (recuérdese que los cielos del Dante son nueve, más el Empíreo, donde reside Dios mismo). El César está, con otros cinco espíritus justos, formando parte del ojo del Águila mística, donde se lee el imperativo lema *Diligite iustitiam qui iudicatis terram* (amad la justicia quienes juzgáis al mundo) y se plantea el problema de lo inescrutable de la justicia de Dios, que condena, al menos en apariencia, a quienes no tuvieron ocasión de conocer a Cristo.¹⁵

La excepcionalidad de Trajano también afectó a Dante, que lo hace aparecer no una, sino dos veces en su escatología, y con intención, pues en la segunda comparecencia hay referencia a la primera «Purgatorio», canto X: recoge así el eco del milagro de Gregorio (Trajano penando, primero, y redimido, luego). En un verso de la escena celeste, indica al lector cómo Trajano había padecido ya en el Purgatorio, donde se sitúa el episodio de la mujer, a la que la leyenda ya ha añadido características apropiadas para mover a misericordia: no solo es mujer, sino pobre, viuda y acaba de perder a su hijo. En efecto, la gran Águila mística comienza su discurso y se describe a sí misma, llamando la atención sobre su ojo. El alma de David es la pupila y los demás están alrededor (Trajano, cerca del pico de la rapaz celeste):

*Dei cinque che mi fan cerchio per ciglio, / colui che più al becco mi s'accosta,
/ la vedovella consolò del figlio: / ora conosce quanto caro costa / non seguir
Cristo, per l'esperienza / di questa dolce vita e de l'opposta.*

Por otro lado, si, a diferencia de David, de Ezequías y de Constantino, que creyeron en el Dios único y verdadero, Rifeo y Trajano eran paganos, ¿por qué están en el Paraíso? El Águila responde que, en realidad, no murieron paganos, sino creyentes, en el Cristo por venir y en el Cristo venido, respectivamente. El papa Gregorio obtuvo de Dios un corto tiempo de retorno del Infierno para infundir la fe en Trajano y fue esta tan ardiente que quedó salvado tras su segunda muerte. En cuanto a Rifeo, amó tanto la Justicia que Dios le permitió conocer la Redención futura y, mil años antes de instituirse el bautismo, resultó bautizado por vía de la Fe, la Esperanza y la Caridad. Por ello el hombre no debe juzgar

¹⁵ En tal lugar, con Trajano, moran gentes caracterizadas por su don de gobierno: el rey David de Israel, autor de su grandeza y raíz de la estirpe del Mesías; el piadoso monarca Ezequías de Judá (como el anterior, ancestro también de Jesús, siglo VII a. C.), que obtuvo de Yahvéh quince años de vida para expiar sus pecados; el emperador Constantino *el Grande*, supuesto donante de Roma al papa Silvestre II; Guillermo II de Sicilia *el Bueno* (Dante era un güelfo florentino), a quien sustituyeron monarcas nada queridos (Carlos II de Anjou en Apulia y Federico II de Aragón en Sicilia), y el casi ignoto Rifeo, compañero de Eneas, la causa de cuya elección parece clara: aun sin ser afamado, pertenece a la ilustre estirpe de los fundadores de Roma, como troyano y compañero de Eneas, y es el único entre ellos a quien Virgilio define con el superlativo que se adecua mejor a esta parte del Paraíso: *iustissimus unus* (*Eneida*, 426).

apresuradamente (Mientras el Águila narra estos hechos prodigiosos, titilan las estrellas de Trajano y Rifeo).¹⁶

Con tan firmes anclajes en el pensamiento cristiano, al menos en el que refleja la literatura devota, Trajano fue sin cesar representado como paradigma de la justicia y la equidad y el Renacimiento no despejó del todo las dudas sobre la atractiva leyenda, que siguió formando parte de la didascalia general cristiana.¹⁷

Véanse, a título de muestras representativas, unos pocos grabados y pinturas dedicados al asunto: desde un anónimo italiano, de hacia 1480, que está en la National Gallery de Londres, hasta el característico grabado de Gustave Doré, en 1867, que muestra a Virgilio y Dante como testigos de la conducta imperial, pasando por una estampa germánica de Hans Sebald Beham, grabada en Fráncfort en 1537, por el amanerado óleo de Noël Hallé, datado en 1735, o por el magistral efectismo de Delacroix en 1840: siglos de persistencia en la construcción de este fenómeno de «parasantidad».

En nuestros días, también se ha defendido la historicidad verosímil del episodio, recurriendo a los argumentos de la oralidad. Pero acaso sea preferible rechazarla, toda vez que la anécdota, en su nódulo (una mujer que interpela al emperador, apremiado por ineludibles quehaceres, pero que, finalmente, decide atenderla), consta de antiguo y referida a un emperador del siglo II, pero que no es Trajano, sino su sucesor, Adriano.

Dión Casio la cuenta así.¹⁸ «Como una mujer le dirigiera una petición en una calle por la que pasaba, le respondió, primero, “No tengo tiempo”. Y como ella le replicase con tono elevado “Pues no seas emperador” [pues no reines, más literalmente], se detuvo y le dio audiencia». Aparte el tópico del rey justo, que es un lugar común del helenismo, parece claro que es este el episodio tan alabado en todo tiempo a partir de la mezcla operada en época medieval. Salvo que en Adriano no podían

¹⁶ *La prima vita del ciglio [Trajano] e la quinta [Rifeo] / ti fa maravigliar, perché ne vedi / la region de li angeli dipinta. / D'i corpi suoi non uscir, come credi, / gentili, ma cristiani, in ferma fede / quel d'i passuri e quel d'i passi piedi. / Ché l'una de lo 'nferno, u' non si riede / già mai a buon voler, tornó a l'ossa; / e ciò di viva spene fu mercede: / di viva spene, che mise la possa / ne' prieghi fatti a Dio per suscitarla, / sí che potesse sua voglia esser mossa. / L'anima gloriosa onde si parla, / tornata ne la carne [por los rezos de Gregorio], in che fu poco, / credette in lui che potea aiutarla; / e credendo s'accese in tanto foco / di vero amor, ch'a la morte seconda / fu degna di venire a questo gioco.*

¹⁷ A partir del siglo XVI menudean las retencencias, que acabarían triunfando, pero, por lo mismo, también resurgen los defensores de la veracidad de esta leyenda. España, dada la época y sus circunstancias, fue uno de los escenarios privilegiados de esta discusión. En tiempos de Felipe II, aún escribe el dominico de Baeza Alonso de Chacón un *Tractatus de liberatione animae Trajani a poenis inferni precibus S. Gregorii P(ontificis) M(agni)*.

¹⁸ Historia romana, LXIX, 6: Ἀμέλει γυναικὸς παριόντος αὐτοῦ ὁδῷ τινι δεομένης, τὸ μὲν πρῶτον εἶπεν αὐτῇ ὅτι «οὐ σχολάζω», ἔπειτα ὡς ἐκείνη ἀνακραγοῦσα ἔφη «καὶ μὴ βασιλεύει», ἐπεστράφη τε καὶ λόγον αὐτῇ ἔδωκεν.

ocultarse las aficiones homosexuales, exhibidas después de la trágica muerte de Antínoo en Egipto de forma tan arrebatada que causó –la desmesura *post mortem*, no el amor entre varones– escándalo en su propio (y tolerante) tiempo. Cómo se hizo la traslación de la *iustitia Hadriani* a la biografía de su antecesor es materia para otro estudio.

La santidad de Constantino (y de su madre)

Constantino y su madre, santa Elena (*Helena Augusta*, en la nomenclatura imperial), son una pareja de predilección en el cristianismo. La segunda, de origen oscuro (incluso tabernario, según las fuentes más atendibles, y probablemente esposa de Constancio más de facto que de iure), descubrió el Santo Sepulcro y el leño de la Cruz. Constantino hizo de Cristo su bandera, en forma literal, y es considerado en la Iglesia de Oriente equiparable a los Apóstoles: se le llama, en ocasiones, decimotercer apóstol y con frecuencia, lo mismo que a Elena, *ισαπόστολος, isoapóstol*.

La penetrante acidez de Voltaire dedicó líneas abrasadoras al emperador: «Si queréis conocer su carácter, preguntádselo a Juliano, a Zósimo, a Sozómeno y a Víctor. Ellos os contestarán que al principio fue un gran príncipe, después un ladrón público y en la última parte de su vida un hombre voluptuoso, afeminado y pródigo. Nos lo describen siempre ambicioso, cruel y sanguinario. Si preguntáis por el carácter de Constantino a Eusebio, a Gregorio Nacianceno o a Lactancio, os dirán en cambio que era un hombre perfecto. Entre esas dos opiniones contrarias, solo sus hechos pueden hacernos conocer la verdad. Constantino tuvo suegro [Maximiano] y le obligó a que se ahorcara. Tuvo un cuñado [Licinio] y mandó que lo estrangularan. Ordenó cortar la cabeza a su hijo primogénito [Crispo] y que ahogaran en un baño a su esposa [Fausta] (...)».¹⁹

¹⁹ S.v., cito por *Diccionario filosófico*, Valencia, Ed. Prometeo, s. a., ¿1920?. No se piense que el retrato es excepcional. La *Catholic Encyclopedia* (a partir de 1917) emplea estos términos (s. v.), apenas más suaves: *Even after his conversion he caused the execution of his brother-in-law Licinius, and of the latter's son, as well as of Crispus his own son by his first marriage, and of his wife Fausta. He quarrelled with his colleague Licinius about their religious policy, and in 323 defeated him in a bloody battle; Licinius surrendered on the promise of personal safety; notwithstanding this, half a year later he was strangled by order of Constantine. During the joint reign Licinianus, the son of Licinius, and Crispus, the son of Constantine, had been the two Caesars. Both were gradually set aside; Crispus was executed on the charge of immorality made against him by Constantine's second wife, Fausta. The charge was false, as Constantine learned from his mother, Helena, after the deed was done. In punishment Fausta was suffocated in a superheated bath. The young Licinianus was flogged to death. Because Licinianus was not the son of his sister, but of a slave-woman, Constantine treated him as a slave. In this way Constantine evaded his own law regarding the mutilation of slaves. After reading these cruelties it is hard to believe that the same emperor could at times have mild and tender impulses. Y concluye, comprensivamente: But human nature is full of contradictions.*

Pero Constantino dio paz y poder a la Iglesia, encauzó su primera ortodoxia y, mediante la famosa *Donación* (disposición que fue tenida por auténtica hasta 1440, durante más de medio milenio, hasta que Lorenzo Valla le aplicó los principios del método filológico *avant la lettre*), se supuso que había dotado al papado de una importante base material de subsistencia. Tan vasta que se superponía a lo que tradicionalmente se entendió por Estados Pontificios, con la Urbe incluida, si no toda la *pars Occidentis*, ejemplo empírico del ejercicio papal de la *plenitudo potestatis*.²⁰ En suma, Constantino fundó el poder de la Iglesia y presidió en Nicea (Iznik, Turquía), en el año 325, la primera reunión cristiana universal de la que saldría lo principal del *credo* y, paradójicamente, la condena del arrianismo al que Constantino estuvo siempre tan próximo.

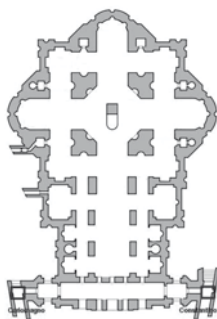
A partir de su acción, puede comenzar a hablarse del *Imperium Christianum*, que enseguida se vuelve beligerante no solamente contra los seguidores de la religión romana tradicional, sino contra el nuevo tipo de conducta reprochable que surge, inevitablemente, al mismo tiempo que se crea un *canon*: la *haeresis*. Las leyes imperiales, muy visiblemente desde el 381,²¹ promoverán explícitamente la exclusión social del hereje, al que se dedicará todo un título (el 5, con sesenta y seis leyes *De haereticis*) del *Codex Theodosianus* (Libro XVI) en el que el vocabulario no deja duda: lo que procede hacer con tal clase de *conspiratio* o *seditio* es *pellere*, *propellere*, *expellere*, *segregare*. Era la secuela más lógica de la política de Constantino, quien había calificado a la herejía de *thanásima phármaka* y *pestilentia* en los años 325 y 326. No era, pues, sorprendente que Teodosio I el Grande, medio siglo más tarde, tildase las propuestas de fotinianos, arrianos y eunomianos como *dementia*, *contaminatio*, *uenenum*, *crimen*, *nefandum prodigium*, *nomen monstruosum*, *eruptio factiosa* y *furor*. El Estado era beligerante.

Estas son las principales razones por las que puede comprenderse que las viejas Iglesias europeas lo veneren, si bien de distinta forma. La comunidad de los ortodoxos lo tiene, como a su madre, por gran santo e incluso hay Órdenes más o menos litúrgico-nobiliarias de perfil religioso que están bajo su amparo.

Los católicos no le rezan oficialmente, pero, como sucede con Carlomagno, le reservan un lugar particular en la Historia y, de añadidura,

²⁰ La *Donación* fue «hallada» en el pontificado de Esteban II (752-757). Dante, que la menciona en su *Comedia* («Infierno» 19; «Paraíso» 20), lo tiene por raíz de los males que dañaron la moralidad de la Iglesia.

²¹ La primera norma de esta clase es la *constitutio* XVI, 5, 6, de enero de 381. Un valioso estudio reciente de la aparición del fenómeno es el de María Victoria Escrivano, «The Social Exclusion of Heretics in Codex Theodosianus XVI», en Jean Jacques Aubert y Philippe Blanchard (dirs.), *Droit, religion et société dans le Code Théodosien*, Ginebra, Université de Neuchâtel, 2009, pp. 39-66.



Emplazamiento de las estatuas ecuestres de Constantino y Carlomagno en el atrio de San Pedro del Vaticano.

en la entrada misma de la basílica de San Pedro en el Vaticano, que es el expresivo dato anecdótico que quiero subrayar.

Pablo V (el sienés Camilo Borghese, papa entre 1605 y 1621) tuvo la feliz idea de encomendar a Carlo Maderno la conclusión de la traza de San Pedro, que el arquitecto llevó a cabo con extraordinario talento y un gran respeto por las ideas de Miguel Ángel, que por fuerza había de alterar. Una de sus aportaciones fue el gran atrio de entrada, que tiene la misma anchura que la gran y elegante fachada monumental y en el que cinco puertas dan acceso a las naves de la basílica propiamente dicha.

Maderno dispuso en ambos extremos del atrio dos lugares, a modo de grandes nichos o capillas, que fueron más tarde ocupados por sendas magníficas efigies ecuestres de Constantino (Este) y Carlomagno (Oeste). La primera es obra del Bernini (1670) y la segunda, a poco más de medio siglo de distancia, de Agostino Cornacchini (1725). Esta pareja imperial recibe, pues, al visitante en su entrada al templo central del catolicismo, con la venia de Clemente X (el romano Emilio Altieri) y de Benedicto XIII (un principesco Orsini dominico), que eran los pontífices reinantes en los dichos años.²²

Otra vez Carlomagno

Como hemos visto, el gran carolingio fue proclamado santo rey y santo confesor de la fe en el siglo XII, al que alguien denominó «el siglo de los santos gobernantes» por el número de reyes que fueron canonizados. Fue el 29 de diciembre de 1165. Sus reliquias fueron llevadas a Colonia, a la *Marienkirche*, desde su tumba en Aquisgrán, hacía poco

²² Benedicto XIII comenzó su pontificado como Benedicto XIV. Pero alguien de la curia se acordó de que al papa de Illueca, Pedro Martínez de Luna y Pérez de Gotor, se le tuvo por antipapa a partir de un cierto momento. Recordado lo cual, Orsini creyó prudente abdicar de un numeral para no dar lugar a malas interpretaciones.

milagrosamente revelada. Con la autorización del papa Pascual III y la aquiescencia del emperador Federico Barbarroja, ofició la liturgia el primado del Sacro Romano Imperio y canciller imperial, Reinaldo de Dassel, arzobispo de Colonia. El emperador formalizó el suceso unos días más tarde (el 8 de enero siguiente), mediante un decreto visiblemente atento a las formalidades canónicas.²³ Su efecto fue duradero, según hemos señalado, tanto en Aquisgrán como en Roma misma, y Carlomagno fue largamente presentado como un santo de especial relevancia. Acaso la muestra más probatoria de ello sea un precioso objeto de mediados del siglo XIV guardado en el Louvre. Es un espejo que perteneció a Luis de Anjou, en el que se ven tres figuras barbadas: en el centro, Dios Padre, con triple corona, diestra bendicente y un globo rematado por una larga cruz en la otra mano; san Juan Bautista, que sostiene en un brazo al *Agnus Dei*, y san Carlomagno, con corona imperial y halo de santidad, sosteniendo un pomo y con la espada al cinto. Es notable que sea este último quien se encuentre a la derecha de Dios Padre, con precedencia nada menos que sobre el Precursor.

Hermenegildo y otros santos coronados

Hermenegildo, hijo de Leovigildo y hermano de Recaredo, no fue emperador romano, como los anteriores, pero sí personaje con dignidad regia y cuya época está bajo la jurisdicción de los estudiosos de la Antigüedad Tardía, por lo que encaja bien en mi propósito.

El papa Sixto V (Felice Peretti) santificó a Hermenegildo por deseo de Felipe II (a quien el pontífice exigía acciones drásticas contra la impía Inglaterra de Isabel I, que cuajaron en la expedición de la «Grande y Felicísima Armada» de 1588) cuando se cumplieron mil años de la muerte del príncipe godo, es decir, en 1585.

San Hermenegildo fue, básicamente, un rebelde contra su padre, rey legítimo de Hispania. Este es el juicio que mereció contemporáneamente y, también, de persona tan católica y sapiente como Menéndez

²³ Se resumen sus virtudes y las razones por las que se halla entre los bienaventurados, incluido el sincero arrepentimiento por sus pecados, se mencionan los coincidentes deseos de Enrique II de Inglaterra, «queridísimo amigo nuestro», la venia del papa y el consenso general de los príncipes así seculares como eclesiales: *Nunc vero electum et sanctissimum confessorem eum confitemur et veneramur in terris, quem in sancta conversatione vixisse et pura confessione ac vera penitentia ad deum migrasse et inter sanctos confessores sanctum confessorem et verum confessorem credimus coronatum in celis. Inde est quod nos gloriosis factis et meritis tam sanctissimi imperatoris Karoli confidenter animati et sedula petitione carissimi amici nostri Heinrichi illustris regis Anglie inducti, assensu et auctoritate domini pape Paschalis et ex consilio principum universorum tam saecularium quam ecclesiasticorum pro revelatione, exaltatione atque canonizatione sanctissimi corporis eius sollempnem curiam in natali domini apud Aquisgranum celebravimus*. Salvo que Pablo III solo era papa para una parte de la cristiandad católica.



Gran Cruz actual de la Real Orden Militar de San Hermenegildo,
creada por Fernando VII.

Pelayo, muy claro en su juicio, que debe bastar para nuestro fin: el alzamiento fue una guerra «sediciosa» y «escandalosa» (además de prolongada, pues duró desde 581 a 584).²⁴ No hace, en último término, sino seguir a san Isidoro y a Juan de Biclario en su *Chronicon*, que coinciden en su juicio adverso sobre el sublevado.²⁵

Hermenegildo funge como patrono de los conversos, dada su primera condición arriana; y, con Fernando III *el Santo*, ejerce su alto patrocinio sobre la Monarquía española. Reinó, pues fue correñante con su padre, y, según una tradición no confirmable, lo hizo por negarse a colmulgar de manos de un clérigo arriano. A partir de Felipe II, su figura se une a la de los reyes españoles de forma ininterrumpida, empezando por su presencia en el propio monasterio de San Lorenzo de El Escorial.²⁶

Hermenegildo entró, si consideramos la fecha de su muerte, muy tarde en la destacada nómina del Martirologio Romano. Allí hay un gran número de reyes y reinas, de príncipes y princesas, que es más alto si se suman los canonizados católicos y los ortodoxos y aun alguno anglicano (que existe, contra la creencia más común; así sucede con Carlos I de

²⁴ *Historia de los heterodoxos españoles*. Cito por la versión de La Editorial Católica, Madrid, 1978. Trata don Marcelino el asunto en el Libro I, Capítulo III-VII, bajo el rótulo «El arrianismo en tiempo de Leovigildo. Postrera lucha».

²⁵ Así, el obispo, en su *Historia Gothorum: Hermenegildum deinde filium imperiis suis tyrannizantem, obsessum [Leovigildus] superavit*; y el cronista: *Leovigildus rex exercitum ad expugnandum tyrannum filium colligit*. Tiene en ambos tyrannus el sentido de gobernante ilegítimo. Los textos en Roberto Grosse, *Las fuentes de la época visigoda y bizantinas*, Barcelona, Bosch, 1947, p. 161 y ss. También los de Gregorio de Tours, asimismo severo con el rebelde, que había comprado con oro el apoyo militar de los bizantinos.

²⁶ La decena de piezas que presentamos en la versión oral de este trabajo fue una pequeña muestra de lo mucho existente. El boceto goyesco de 1802, que está en el madrileño Museo Lázaro Galdiano, tiene un interesante detalle de buscado anacronismo, pues muestra al santo visigodo luciendo el collar del Toisón de Oro.

Inglaterra). No podemos detenernos en su detalle, pero la consideración de su cuantía sirve para mostrar la atención que las Iglesias han mostrado históricamente por los gobernantes piadosos y que, en general, han unido las conductas virtuosas con la protección de los intereses de la religión y de sus servidores.²⁷

²⁷ Este listado alfabético, con expresión del siglo en que muere la persona regia declarada santa, reúne sesenta y tres nombres y dará una idea sobre el asunto. No es exhaustivo, pero creo que sí resulta representativo. En fechas recientes también han sido objeto de elevación a los altares el último monarca Habsburgo y el último zar Romanov, Carlos I de Austria y Nicolás II de Rusia, por las autoridades canónicas católica y ortodoxa rusa, respectivamente. El primero es el último káiser austrohúngaro, muerto en 1922, durante su exilio en Madeira. Fue declarado beato el 3 de octubre de 2004 por Juan Pablo II; el 31 de enero de 2008, Roma reconoció un milagro de Carlos en EE. UU., si bien la beneficiaria del mismo es una mujer que se confiesa baptista. Nicolás fue declarado mártir en 1981 por la Iglesia Ortodoxa Rusa fuera de Rusia y reconocido como santo por la Iglesia Ortodoxa Rusa en su sínodo de Moscú, el 14 de agosto de 2000.

Abgar de Edessa, rey de Osroene, s. I; Adelaida, emperatriz (esposa de Otón I), s. X; Alexander Nevsky, soberano de Novgorod, s. XIII; Amadeo IX, duque de Saboya, s. XV; Baltilde, reina de Francia (esposa de Clodoveo II), s. VII; Boris I de Bulgaria, s. IX; Canuto IV de Dinamarca, s. XI; Carlomagno (antipapa Pascual III, católico. Culto local autorizado), s. IX; Carlos I de Austria y Hungría (beato en 2004, católico), s. XIX; Carlos I de Inglaterra (único santo anglicano canonizado tras la Reforma), s. XVII; Carlos I, conde de Flandes, s. XII; Clotilde, reina de los francos (esposa de Clodoveo), s. VI; Constantino Brancoveanu, rey de Valaquia, s. XVIII; Constantino I *el Grande*, emperador de Roma, *Isoapóstol*, s. IV; Constantino rey de Dumnonia, s. VI; Constantino VI, emperador romano, s. VIII; Constantino XI Paleólogo, el Etnomártir, s. XV; Cunegunda de Luxemburgo (esposa de Enrique II), s. XI; Cunegunda de Polonia (esposa de Boleslao V de Polonia), s. XIII; David I de Escocia, s. XII; David IV de Georgia, el Constructor, s. XII; Edmundo de Estanglia, el Mártir, s. IX; Eduardo de Inglaterra, *el Mártir*, s. X; Eduino de Northumbria, s. VII; Eduvigis de Andechs (esposa de Enrique I de Polonia), s. XIII; Eduvigis [Yadviga], reina de Polonia, s. XIV; Elena, emperatriz (madre de Constantino I), s. IV; Emma de Hawai (anglicana, Iglesia Episcopaliana de EE. UU.), s. XIX; Enrique II, emperador de Romanos, *el Santo*, s. XI; Eric IX de Suecia, *el Mártir* (prohibido en 1172, pero venerado en Suecia), s. XII; Esteban de Moldavia, *el Grande*, s. XVI; Esteban I de Hungría, s. XI; Etelberto II de Estanglia, s. VIII; Etelberto, rey de Kent, s. VII; Eduardo de Inglaterra, *el Confesor*, s. XI; Fernando III de Castilla, *el Santo*, s. XIII; Hermenegildo, príncipe de Hispania, s. VI; Humberto III de Saboya, s. XII; Isabel de Aragón (esposa de Dionís I de Portugal), s. XIV; Isabel de Hungría (esposa de Luis IV de Turingia), s. XIII; Juana de Francia (esposa de Luis XII), s. XVI; Justiniano I, emperador, s. VI; Keteván de Georgia, la Mártir, s. XVII; Ladislao I de Hungría, s. XI; Lázaro Hrebeljanovi, zar de Serbia, s. XIV; Luis IV de Turingia (culto regional, no canonizado, católico), s. XIII; Luis IX de Francia, s. XIII; Mafalda de Portugal (esposa de Enrique I de Castilla), s. XIII; Marciano, emperador, s. V; Margarita de Escocia (esposa de Malcom III de Escocia), s. XI; Mirian (sic) III de Iberia, s. IV; Neağoe Basarab, rey de Valaquia, s. XVI; Nicolás II de Rusia, s. XX; Olaf II de Noruega, s. XI; Olga, regente de Kiev (madre de Esviatoslav I), s. X; Osvaldo de Northumbria, s. VII; Pedro I de Bulgaria, s. X; Segismundo de Borgoña, s. VI; Teresa de Portugal (esposa de Alfonso IX de León), s. XIII; Tiridates III de Armenia (Iglesia Armenia), s. IV; Vladimiro I de Kiev, *Isoapóstol*, s. XI; Wenceslao I de Bohemia, s. X; y Yolanda [Violante] de Polonia (esposa de Boleslao II de Polonia), s. XIII.

Parecen santos, pero no lo son

No siempre la absorción de los personajes interesantes, paganos o creyentes, se verifica por la vía del Derecho Canónico. Puede hacerse de modo oficioso, pero eficaz, lo que probaré con dos ejemplos.

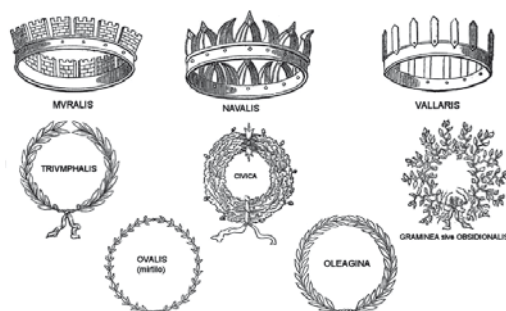
Uno puede verse en Zaragoza y está en la parte bien conservada de la fachada plateresca de la iglesia de Santa Engracia. Sean su programa y ejecución de Damián Forment o de los Morlanes, padre e hijo, se trata de un arco triunfal en el que imperan Dios (el Calvario y María, madre) y la Monarquía. Solo por debajo del Crucificado y a la altura de la Virgen, Fernando II de Aragón y V de Castilla (a la izquierda del espectador) e Isabel I, su esposa, se proponen a la veneración de los fieles, mientras ellos mismos, protegidos por santos de su predilección (Juan Bautista y Catalina) y orando ante los bustos de otros dos (Jerónimo y Paula, respectivamente), ruegan a María y adoran a Cristo. El programa iconográfico fue compuesto desde luego en vida de Fernando y, por la disposición en forma de retablo, la sugestión de identidad entre Dios, la Corona y la Iglesia es muy poderosa.²⁸

El segundo caso se parece más al de Trajano, porque concierne a dos paganos convencidos, lo que lo hace más atractivo. No en vano a Fernando e Isabel fueron por antonomasia las *Católicas Majestades*.

La catedral de Como, en Italia, dedicada a la Asunción de María, es la última de las que empezaron a construirse en ese país durante los tiempos góticos, pues data de 1385, aunque se concluyó mucho más tarde. La fachada se hizo entre 1447 y 1498 y en ella figuran, en sendas estatuas sedentes y bajo doseles, dos de los hijos más ilustres del lugar refundado por César como *Novum Comum*: Cayo Plinio Segundo, llamado *el Viejo*, fue el más ilustre y notorio de los enciclopedistas romanos (y, además, comandante de la flota de guerra de Miseno, la más importante del Imperio); y Cayo Plinio Cecilio Segundo, llamado *el Joven*, nacido de su hermana, de la que quedó huérfano, y adoptado como hijo, de quien ya dijimos algo al tratar de su amigo, el emperador Trajano.

Los dos ilustres escritores y políticos parecen seguir la regla no escrita aplicada en San Pedro a Constantino y Carlomagno y a los Reyes Católicos en Santa Engracia: están todos en el templo, pero no de forma plena. No hay, empero, ninguna tradición que yo conozca y que permita vincular milagrosamente a los Plinio con el Paraíso. Se trata, pues, de un caso de incorporación por razones de un civismo humanista que, por lo demás, pueden deducirse de las inscripciones en las que los comenses y su cuerpo político explicaron cumplidamente el porqué de tanto honor: su excelencia personal en el servicio a la *res publica*, sus luces, el ser-

²⁸ Vid. Javier Ibáñez, «La portada escultórica de Santa Engracia: Aproximación histórica y breve estudio artístico e iconográfico», *Cuadernos de Aragón*, 26, Zaragoza, 2000, pp. 269-338.

Recompensas (*coronae*) militares romanas.

vicio a los emperadores (los Flavios se mencionan como «Vespasianos») y, en el caso del sobrino, su esplendor y munificencia con el antiguo *municipium*, tan altas que no se habían olvidado siglos después y que nos constan de modo fidedigno por otras fuentes.

Los mártires, ¿atletas o soldados de Cristo?

Y ahora, un par de pinceladas sobre asuntos de santidad que nos traen, por caminos diversos, al solar aragonés. Uno se refiere a Prudencio, importante poeta nacido por estos lares, y otro, a san Jorge, actual patrono celestial de Aragón (y de otros muchos lugares en la cristiandad).

Vamos con el primero. La del mártir como atleta de Cristo es una imagen que evoca, a un tiempo, determinación, fuerza y belleza. Al mártir se le corona como al vencedor en la palestra, con laureles y palmas. Pero acaso sea más ajustado a los orígenes de estos tropos sacarlos del gimnasio y llevarlos hasta el campo de batalla.

Aurelio Prudencio Clemente (348-h. 413), que nació en tierras del Ebro, probablemente en *Calagurris*, es el mayor de los poetas latino-cristianos. Otros lo precedieron, pero ninguno lo igualó. Lo que interesa ahora conocer es su voluntad de presentar a los santos de las grandes persecuciones, desde mediados del siglo III hasta la de Diocleciano, como guerreros, transfiriéndoles el aprecio que por la milicia sintió siempre la tradición romana. No se trataba, pues, de alterarla, sino de insistir en ella, de apropiarse de un arquetipo bien asentado y convertirlo en materia cristiana. Lo hizo admirablemente y consiguió asentar un tópico cultural que ha perdurado prácticamente intacto durante más de milenio y medio.

De las obras de Prudencio, la más característica desde este punto de vista es su largo poemario *Peristéfano* (*Sobre las coronas*; στέφανος es corona), compuesto por catorce himnos (*carmina*) en los que canta con mucho brío el heroísmo de los muertos en las persecuciones. El IV está

dedicado a Caesaraugusta y a sus dieciocho sacrificados, además de a Vicente, que es mencionado como natural de la ciudad, a *Engratis* (Engracia) y a otros confesores. (De una de sus expresiones nació, probablemente, la leyenda de los «innumerables» mártires: *Sola in occursum numerosiore / martyrum turbas domino parasti*: «Tú sola al paso del Señor pusiste mártires sacros en legión inmensa», según la bella versión de Menéndez Pelayo).

Lo que necesito mostrar es que las coronas son la recompensa militar romana por antonomasia. Además de las recompensas menores (del tipo de las *phalerae*, *torques* y *armillae*, de los cuernecillos y otros premios más asequibles), las grandes distinciones legionarias tienen forma de corona: mural, naval, vallar, obsidional, triunfal, oval, oleagina, cívica... Con ellas se distingue al primero que supera la muralla de la ciudad enemiga, la empalizada del campamento contrario, a quien libra a un ejército romano de un asedio mortal, al general que logra del Senado el reconocimiento de su *triumphus* que casi lo diviniza, a quien salva con riesgo de la propia vida un conciudadano en combate...

La tesis implícita de Prudencio es épica y guerrera. El mártir es un combatiente: *Nec rudem crudi laboris ante uitam duxerant / milites, quos ad perenne cingulum Christus uocat, / sueta uirtus bello et armis nunc fidei militat (...) Ite, signorum magistri, et uos, tribuni, absistite, (...) / clara nos hinc angelorum iam uocant stipendia. / Christus illic candidatis praesidet cohortibus*.²⁹

San Jorge y lo que de veras se sabe de él

Las noticias sobre Jorge han sido siempre tan populares y admiradas como sospechosísimas. Se encuentra lo principal en la *Passio Georgii*, sin duda antigua, pero ya excluida en la Iglesia como indigna de confianza desde muy temprano por el llamado *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* (una compilación gala del siglo VI, con materiales acumulados desde la segunda mitad del IV, que se atribuye al papa Gelasio y que habría sido emitido en el año 496).³⁰

²⁹ *Perist.* I, 31-34 y 64-67: Y no habían llevado antes una vida ajena al duro trabajo / estos soldados a quienes llama Cristo a milicia perpetua, / su valor, hecho a la guerra y a las armas, milita para la fe. (...) Idos, jefes de estandartes, y vosotros, tribunos, alejaos (...) Ya nos llama de aquí la insigne milicia de los ángeles. / Cristo preside allí albas cohortes. Traduzco *cingulum* y *stipendia* por milicia, pues el cinturón del soldado y su paga son sinédoques usuales.

³⁰ La parte V es un listado en el que se enuncian, con apelación a decisiones del siglo IV (sínodo de Rímmini, bajo Constancio II) *cetera quae ab hereticis sive scismaticis conscripta vel praedicata sunt, nullatenus recipit catholica et apostolica Romana ecclesia; e quibus pauca, quae ad memoriam venerunt et a catholicis vitanda sunt, credidimus esse subdenda: item notitia librorum apocryphorum inprimis Ariminensem synodum a Constantio Caesare Constantini filio congregatum mediante Tauro praefecto ex tunc et nunc et in aeternum confitemur esse damnatam*. Se trata de ciento veinticinco obras,

Según la *Passio*, a la que surgieron luego muchas variantes, Jorge nació hacia el año 280 en Capadocia, de una palestina (Policronia) y un militar (Geronciano), cristianos ambos (Anastasio y Teobasta en otras fuentes). Destinado como soldado a Palestina, llegó a ser oficial de la guardia personal de Diocleciano. Confesarse cristiano le costó ser azotado, colgado, desgarrado y encarcelado. En prisión le reveló Dios que padecería siete años de martirios, tres muertes y tres resurrecciones. Cortado en dos por una rueda armada con clavos y espadas, resucita y convierte a Anatolio, general en jefe (*magister militum*) y a su ejército entero, que será pasado a cuchillo por los paganos.

Derribará de un soplo los ídolos paganos del templo, convertirá a la emperatriz (la cual sufrirá martirio por ello), resucitará a dos difuntos que llevaban muertos cuatrocientos sesenta años (para bautizarlos y darles así la posibilidad del Cielo) y, tras rogar a Dios el envío de su fuego sobre los perseguidores (que, según versiones, son romanos o persas), morirá decapitado ante las murallas de Nicomedia, por entonces capital imperial, encomendando a los fieles la custodia de sus reliquias en Lydda (la actual Lod, en Israel). No extrañará, pues, que el Oriente lo llamase «megalomártir» (μεγαλομάρτυρ).³¹

Lo que quería mostrar, no obstante, es la influencia poco conocida de cierta iconografía en la ulterior representación del santo que, de ser un soldado romano, pasó a convertirse en un jinete con lanza que atraviesa a un dragón.

Eso es, a poco más o menos, lo que se ve en una pieza en bajorrelieve que conserva el Louvre y en la que se identifica fácilmente, por su cabeza de halcón, a Horus, hijo y vengador de Osiris, dando muerte al malvado Seth, bajo la forma del animal más parecido al dragón que conocen nuestras latitudes y que es el cocodrilo nilótico. El atuendo de Horus y los avíos hípicas, ambos de tipo romano, facilitan una datación copta, del siglo IV (o quizá del V), que se acomoda bien con lo que aquí hemos tratado. Sobre todo si se tiene en cuenta que las representaciones más antiguas que se conocen de san Jorge, aunque no de esta guisa particular, son asimismo coptas (la del monasterio de Bawit es de hacia el año 361).³²

encabezadas por el *Itinerarium nomine Petri apostoli, quod appellatur sancti Clementis libri numero novem* y de las que es antepenúltima la *Passio Georgii*. Incluye nueve *Evangelia* y cuatro *Actus* atribuidos a los apóstoles Andrés, Tomás, Pedro y Felipe. Como hoy, se admitía la existencia del santo y se rechazaba el relato de la *Passio*.

³¹ El calendario católico ha ido variando (a menos) la categoría de su fiesta. Semidoble en el Tridentino, pasó a simple con Pío XII (1955) y a mera conmemoración con Juan XXIII (1960). Bajo Pablo VI (1969), figura como recordación facultativa. Así y todo, el santo, como en la *Passio*, es persistente: en 1996 asumió el patrocinio católico de los Guardas Jurados privados.

³² Para la historia y evolución de la figura de Jorge, véase F. Marco, A. Montaner y G. Redondo, *El Señor San Jorge, Patrón de Aragón*, Zaragoza, CAI, 1999. Francisco Marco trata este caso particular en las páginas 26 a 28.

LOS SANTOS PATRONOS Y LA IDENTIDAD DE LAS COMUNIDADES LOCALES

en la España de los siglos XVI y XVII*

José Ignacio Gómez Zorraquino
Universidad de Zaragoza

La «nueva España» que se creó tras la unión de las Coronas de Castilla y Aragón bajo los Reyes Católicos –y después de la conquista del Reino de Granada (en 1492), del Reino de Navarra (en 1512) y de los territorios americanos–, y tras el ascenso al trono de Carlos I, estaba obligada en la política europea a una necesaria renovación de las estructuras de poder, y a la creación de «nuevas imágenes del pasado que explicaran y ensalzaran la posición alcanzada. No hablamos solo de propaganda, sino de construir una idea de España como colectividad susceptible de dar un sentido de pertenencia general y, en particular, a esos nuevos grupos burocráticos o guerreros dispersos por los espacios dominados en los que representarán y proyectarán el poder real, y a la creciente cantidad de personas capaces de acceder como autores o como espectadores al disfrute y comprensión de la escritura, el teatro, otras producciones artísticas, los emblemas, los instrumentos o las fiestas públicas».¹

En este marco, era necesario contar con una historia general propia –lo contrario era un factor de demérito que podía ser reprochado y utilizado por los oponentes–, que ayudase a los españoles a definirse frente a otras naciones, y les proporcionase una herencia para mantenerse unidos. Esto, además, era necesario porque en Francia, Inglaterra y otros estados europeos ya existía una historia general o nacional. A pesar de estas circunstancias, solamente desde mediados del siglo XVI,

* Este trabajo forma parte de las investigaciones que lleva a cabo el Grupo Consolidado de Investigación Blancas, reconocido por el Gobierno de Aragón. El estudio también se ha beneficiado del proyecto HAR 2008-06-048-CO3-01 del Ministerio de Ciencia e Innovación.

¹ Fernando Wulff, *Las esencias patrias. Historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)*, Barcelona, Crítica, 2003, p. 18.

con Felipe II, encontraremos la realización de varias historias de «España» –en un esfuerzo similar al que se produce a mediados del siglo XIX para cubrir las necesidades del nuevo mundo burgués–, donde la parte contemporánea se silenciaba. Los autores fueron el canónigo zamorano Florián de Ocampo, el monje cordobés Ambrosio de Morales y el guipuzcoano Esteban de Garibay y Zamalloa. La obra que culminó toda esta tendencia fue la *Historia de España* del jesuita talaverano Juan de Mariana, publicada originalmente en latín en 1592 y en castellano en 1601, fruto de su esfuerzo personal, obra que se convierte en la historia de España por excelencia hasta mediados del siglo XIX –cuando aparece la historia liberal, unitaria y moderada de Modesto Lafuente y Zamalloa–.²

Estos autores trataban de resucitar en sus escritos los recuerdos de una *Hispania* romana, visigótica y la herencia de la Reconquista,³ y proponían una «España» restaurada, aunque la realidad nos sitúa en un «estado compuesto», donde Castilla, Aragón, Cataluña..., eran unidades de esa comunidad más amplia. La identidad de cada una de las partes de ese «estado compuesto» estaba formada por un conjunto de elementos (geográficos, históricos, institucionales y, en algunos casos, lingüísticos) a los que en el siglo XVI se unieron los cambios religiosos de la Reforma y Contrarreforma, que contribuyeron a avivar las identidades distintivas. Estamos hablando, en algún caso, como Castilla, de un agresivo nacionalismo religioso, pensando que ocupaba «un lugar excepcional en los designios providenciales de Dios».⁴

Además, debemos recordar que hasta mediados del siglo XV, en Europa, no se había institucionalizado la historia patrocinada por el Estado o «historia oficial». En España, los Reyes Católicos demostraron su deseo de tener una historia que respondiera a los intereses de la Corona cuando prescindieron de los cronistas nombrados por sus predecesores y nombraron especialistas de su elección, llegando a dotar con un salario fijo a las personas que detentaron el puesto de cronista del rey. Los sucesivos ocupantes del cargo tenían la finalidad de servir como

² De ello se ha ocupado recientemente Richard L. Kagan, *Los cronistas y la Corona. La política de la Historia en España en las Edades Media y Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica y Marcial Pons Historia, 2010, pp. 154-179. Sobre Modesto Lafuente es imprescindible la consulta de Juan Sisinio Pérez Garzón (ed. lit.) «Modesto Lafuente, artífice de la historia de España», en Modesto Lafuente y Zamalloa, *Historia general de España desde los tiempos más remotos hasta nuestros días. Discurso preliminar*, Pamplona, Urgoiti editores, 2002.

³ Debemos puntualizar que aunque la Reconquista tenía principios y objetivos cristianos, cada entidad política se apoyó en el relato de la «tradición» que más le interesaba.

⁴ Cuestiones que han sido tratadas por John H. Elliott en su ya clásico estudio «Una Europa de monarquías compuestas», publicado originalmente en *Past and Present*, n.º 137 (1992) [incluido en *España, Europa y el Mundo de Ultramar (1500-1800)*, Madrid, Taurus, 2009, pp. 29-54], y por un elenco de historiadores que se han ocupado de la Monarquía Hispánica.

propagandistas reales, pero además desempeñaban la función de censores que debían controlar las historias que antepusieran los intereses locales y regionales a los de la Monarquía, algo habitual en las historias «regionales» sobre el rey que se publicaban en los territorios de la Corona de Aragón –donde compartían parecidos problemas, ambiciones,... y donde se pretendía defender y reforzar, si era posible, el autogobierno–. Dichas historias regionales eran hechas por escritores al servicio de las instituciones regnícolas –los cronistas oficiales de cada reino–, por autores que escribían por encargo puntual de las instituciones regionales, de autores que estaban movidos por diversas motivaciones,...⁵

Por otra parte, también adquirió un fuerte impulso el género de la corografía, entendida –según Richard L. Kagan– como *historia particular* de un lugar o provincia con claro distingo de la historia general o universal; como género literario, la corografía era una mezcla de descripción topográfica y narrativa histórica.⁶ Esta opinión es matizable si seguimos a Alfredo Alvar Ezquerro, quien cree que la corografía es «la base del conocimiento histórico «nacional»: sobre ella se querría construir la historia de España». Añade: «[...] Hubo un mutuo y recíproco empleo de la historia general para ensalzar la local y viceversa».⁷

Lo que no ofrece dudas es que si la corografía experimentó un destacado desarrollo en los siglos XVI-XVII –especialmente en la primera mitad de esta segunda centuria citada– fue gracias al mecenazgo de los concejos de villas y ciudades, ya que sus gobernantes pensaron que estaban ante el medio ideal para hacer publicidad de las «hazañas» locales.⁸

⁵ Estos temas han sido tratados de forma extensa por Richard L. Kagan, en la obra ya citada *Los cronistas y la Corona...*

⁶ Richard L. Kagan, «La corografía en la Castilla Moderna. Género, Historia, Nación», *Studia Historica. Historia Moderna*, XIII (1995), p. 49. Este mismo autor dice de la corografía que «se orientaba a lo concreto, a las particularidades, a destacar detalles minúsculos de poblaciones pequeñas e incluso insignificantes. Por contraste, la monarquía, con sus pretensiones imperiales, perseguía la gloria en una escala mayor, casi universal [...]». En esencia, la corografía fue el contrapunto de la historia real, brindando a las ciudades un papel en la historia española que les era negado por los cronistas del rey». Richard L. Kagan «Clío y la Corona: escribir historia en la España de los Austrias», en Richard L. Kagan y Geoffrey Parker (eds.), *España, Europa y el mundo Atlántico. Homenaje a John H. Elliott*, Madrid, Marcial Pons-Junta de Castilla y León, 2001, p. 132.

⁷ Alfredo Alvar Ezquerro, «Corografía y exaltación de lo local en la época de Calderón», en José Alcalá-Zamora y Ernest Belenguer (coords.), *Calderón de la Barca y la España del Barroco*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales-Sociedad Estatal España Nuevo Milenio, 2001, p. 446.

⁸ Recordemos, por citar un caso, que Francisco Diego de Aínsa e Iriarte consiguió el mecenazgo de la ciudad de Huesca. Sus obras *Translación de las reliquias del glorioso pontífice san Orencio...* y *Fundación, excelencias, grandezas y cosas memorables de la antiquísima ciudad de Huesca...* fueron impresas en Huesca los años 1612 y 1619, respectivamente. José Ignacio Gómez Zorraquino, *Los santos Lorenzo y Orencio se ponen al servicio de las «tradiciones» (siglo XVII)*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2007, pp. 148-151.

Lógicamente, los autores de las obras corográficas estaban al servicio de los intereses históricos concretos que demandaban sus mecenas. En la mayoría de los casos, las excelencias cantadas se basaban en la descripción geográfica de la población estudiada, la etimología del nombre del núcleo poblacional, la narración de la fundación de la ciudad –suceso que normalmente se atribuía a Tubal, a Hércules o alguno de los reyes mitológicos inventados por Annio de Viterbo–, los privilegios en tiempo de los romanos, la conversión del municipio a la cristiandad –a ser posible de la mano del apóstol Santiago–, silenciando la época musulmana y las minorías (judíos, mudéjares,...) y resaltando las fidelidades que interesaban –la norma exigía que los corógrafos recogieran la perpetua lealtad de la ciudad al rey y silenciaban los momentos que ponían en duda la imagen de vasallaje– y cualquier elemento que contribuyese a mostrar la grandeza deseada.⁹

Lo que acabamos de decir sobre el mecenazgo concejil de las obras corográficas no descarta que la mayoría de los autores que escribieron estos libros fuesen eruditos locales que también lo hacían por orgullo a su tierra («obligación del amor del patria»), o para «conservar la memoria» de personajes o acontecimientos significativos del lugar. Otros escribían por motivos personales y, con frecuencia, por motivos políticos. Este trasfondo que hay detrás de las obras corográficas no es excusa para que tengan las siguientes características comunes: pocos historiadores locales dudaron a la hora de sustituir los hechos por la invención con el fin de defender el honor de su ciudad o asegurarle un papel destacado en la historia de España. Rara vez estamos ante descripciones objetivas o desinteresadas del pasado de la ciudad, ya que más bien nos encontramos ante obras patrióticas –que defendían, glorificaban, honraban y protegían– y polémicas.¹⁰ Eran obras donde había una tendencia a magnificar la importancia de la *patria* de cada uno, muchas veces a expensas de otra población cercana o rival.

De esta manera, las comunidades locales, como parte de unas comunidades mayores, también se veían inmersas en la búsqueda de sus propias identidades. Amén de que dichas unidades se vieron favorecidas porque la *patria* de los siglos XVI-XVII aparecía identificada como la comunidad natal –bien fuese una población, un reino o un país–.¹¹ Todo

⁹ Richard L. Kagan «La corografía en la Castilla moderna: género, historia, nación», en Ignacio Arellano, M.C. Pinillos, F. Serralta y M. Vitse, (eds.) *Studia Aurea. Actas del III Congreso de la AISO (Toulouse, 1993)*, Toulouse- Pamplona, 1996, 1, pp. 84-85. «La corografía...» (1995), *op. cit.*, pp. 52-53; «Clío y la Corona...», *op. cit.*, pp. 135-137.

¹⁰ Richard L. Kagan «Clío y la Corona...» *op. cit.*, pp. 140-141.

¹¹ Los conceptos de *patria* y *nación* en la España de los siglos XVI y XVII han sido estudiados, entre otros, por José Antonio Maravall, *Estado moderno y mentalidad social (Siglos XV a XVII)*, Madrid, Revista de Occidente, 1972, tomo I, pp. 457-525. Recientemente, Xavier Gil Pujol, «Un rey, una fe, muchas naciones. Patria y nación en la España

esto sin olvidar que «el sentido de identidad que una comunidad tiene de sí misma no es ni estático ni uniforme», y la lealtad a la comunidad natal no era incompatible con la ampliación de la lealtad a una comunidad mayor.¹² Esto nos conduce a plantear la existencia de un posible sentimiento de identidad colectiva, algo que no debemos asimilar con el concepto de *nación* –que no fue definido con claridad hasta la llegada del movimiento romántico–, aunque recientemente Mateo Ballester Rodríguez defiende «la existencia de identidades nacionales previas al mundo contemporáneo» y «una identidad nacional española previa a un siglo XIX considerado por muchos como fundacional».¹³ I.A.A. Thompson nos recuerda que «*patria* [...] en el siglo XVII seguía siendo en primer lugar una denominación de la ciudad», ya que esta –a pesar del avance administrativo legislativo y fiscal del Estado– no había perdido todo el sentido de ser una comunidad política semiautónoma.¹⁴

De una forma u otra, estamos hablando de un momento histórico en que hubo una gran floración de historias de ciudades y pueblos –la mayoría míticas, con héroes...–, lo que nos permite hablar de la *patria* como «una comunidad tan imaginada como idealizada»¹⁵ que convivía con la comunidad real. Todo ello acompañado de la Contrarreforma, lo que propició una necesaria convivencia de la antigüedad perdida en la memoria de los tiempos con la religiosidad más ortodoxa. Todos los pueblos y ciudades –al igual que los reinos y naciones– se disputaban en función de unos mismos valores –la antigüedad del poblamiento y de la fe, la fidelidad constante al rey y a la Iglesia, el valor, la nobleza originaria, los privilegios, etc...–, ocupar un lugar destacado en el mundo en que vivían, para reforzar su autogobierno y facilitar el progreso de sus naturales. Estamos hablando, pues, de la construcción de una *patria* que incluía un territorio físico, con sus leyes, con sus instituciones, con sus tradiciones, etc. que entraban en competencia por ocupar el lugar más honorable –gracias a sus glorias y virtudes únicas– ante los ojos de la Monarquía.

de los siglos XVI y XVII», en Antonio Álvarez-Ossorio Alvariño y Bernardo J. García García, *La Monarquía de las naciones. Patria, nación y naturaleza en la Monarquía de España*, Madrid, Fundación Carlos de Amberes, 2004, pp. 39-76. Sobre la evolución del concepto de *patria* también ha trabajado I.A.A. Thompson, «Castilla, España y la Monarquía: la comunidad política de la *patria natural* a la *patria nacional*», en Richard L. Kagan y Geoffrey Parker (eds.), *España, Europa y el mundo Atlántico. Homenaje a John H. Elliott*, Madrid, Marcial Pons/Junta de Castilla y León, 2001, pp. 177-249.

¹² John H. Elliott, *España, Europa y el mundo de ultramar (1500-1800)*, Madrid, Taurus, 2010, p. 40.

¹³ Mateo Ballester Rodríguez, *La identidad española en la Edad Moderna (1556-1665). Discursos, símbolos y mitos*, Madrid, Tecnos, 2010, p. 18.

¹⁴ I.A.A. Thompson, «Castilla, España...», *op. cit.*, p. 211.

¹⁵ John H. Elliott, *España, Europa...*, *op. cit.*, p. 245.

Para llevar a buen puerto todo este entramado no se dudó en echar mano de la falsificación, algo que se convirtió –en palabras de Mercedes García-Arenal– en un género «muy productivo en España entre los años 40 del siglo XVI y los principios del siglo XVIII». Estamos hablando «de la literatura en torno a los orígenes de España, una literatura que produce el «ensanchamiento imaginario» de los horizontes de la historia primitiva. Todas las falsificaciones cronísticas, arqueológicas, genealógicas, documentales, surgidas en ese lapso de tiempo, servían no solo para testimoniar la grandeza de un pasado antiguo (ya sea general de los españoles, ya, y más frecuentemente, particular de ciudades o regiones, o incluso de linajes familiares), sino para confirmar la autenticidad de un glorioso pasado sagrado. Existía una verdadera obsesión por los orígenes y por la asociación de estos orígenes a la Antigüedad prerromana y a los santos locales.¹⁶

En este complejo universo debemos situar todo lo que acontece con relación al patronazgo, la reivindicación de las reliquias, la publicación de hagiografías,... durante el Antiguo Régimen –aunque sin olvidar que antes de Trento las hagiografías, el culto a las reliquias,... tenían plena vigencia–. Estamos hablando de que los santos fueron convertidos en héroes dominantes, admirados y propuestos como el ideal humano, o interesadamente invocados como protectores o terapeutas. A la vez, funcionó a la perfección una poderosa publicidad y una extensa propaganda –sustentadas en el sermón panegírico y en la imprenta– que afianzaban y reproducían lo que acabamos de señalar. Puntualmente, las élites lectoras podían recurrir a los escritos y libros impresos y, por otra parte, los sermones panegíricos cumplían una función divulgadora en amplios ámbitos de la cultura y de la devoción popular.

Aunque no vamos a profundizar en el tema, debemos puntualizar que el Concilio de Trento marcó un antes y un después en el mundo de la hagiografía, del culto a las reliquias, de los enfrentamientos entre órdenes religiosas,... En el caso de la hagiografía –que era un género literario que narraba la vida de los santos y donde la veracidad de la información es distinta a la escritura histórica, en donde la individualidad contaba menos que el personaje y donde predominaban las precisiones de los lugares sobre la precisión del tiempo–, hubo cambios de acuerdo con el talante barroco y con los modelos de santidad que exigía la reacción antiprotestante –que negaba las capacidades intercesoras de los santos, su culto, sus reliquias, sus representaciones iconográficas–. Es en este marco donde la hagiografía cumplió con la do-

¹⁶ Mercedes García-Arenal, «El entorno de los Plomos: historiografía y linaje», en Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal, (eds.), *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, Valencia, Universitat de València/Universidad de Granada/Universidad de Zaragoza, 2006, p. 54.

ble función de satisfacer la demanda creciente de todo lo relacionado con las vidas de santos –atendiendo a los atributos contrarreformistas requeridos por Roma– y las cualidades maravillosas exigidas por las mentalidades colectivas –que pretendían contar con la presencia de los poderes divinos en la tierra, aunque solo fuera para luchar contra «los agentes del demonio»–.

Por todo ello, no es extraño que a finales del siglo XVI y durante el siglo XVII proliferasen las hagiografías y las vidas, virtudes y milagros de muchas personas –incluso se recopilaron materiales hagiográficos de individuos vivos–. Habitualmente, las hagiografías de tantos santos se solían adecuar más al modelo general que a la verdadera personalidad del hagiografiado. Ante esta circunstancia, no es raro encontrar que todos o casi todos los santos nacen igual, tienen una niñez semejante, viven lo mismo, mueren conforme a la muerte de los demás santos y hacen milagros de idéntica tipología en vida y, en mayor número, atendiendo a las beatificaciones, después de la muerte.¹⁷

Estamos, pues, ante las mismas fuentes de inspiración, con las mismas técnicas de elaboración, con una serie de recursos conocidos,... e incluso con personas especializadas en la creación hagiográfica.¹⁸ Tengamos en cuenta que la historia de la vida de los santos era un género alejado de la historia crítica –y eso que esta tomó impulso en 1643, cuando se publicó en Amberes el primer volumen del *Acta Sanctorum* de los jesuitas Jean Bolland y Godfried Henskens, y cuando sus seguidores los bolandistas incidieron en este asunto–,¹⁹ ya que hagiógrafos, lectores y oyentes no necesitaban distinguir entre la realidad y lo imaginado. Las hagiografías barrocas, basadas en la fantasía, estaban muy alejadas de la biografía histórica y el resultado era unos santos inventados que se adecuaban tanto a la realidad como a la mentalidad y a la imaginaria colectiva.

En cuanto a la veneración de los cuerpos y reliquias de los santos –que fue una constante desde el siglo IV, incluso durante la presencia musulmana–, Trento, como medio de reacción contra el protestantismo, sancionó la revitalización del culto a la virgen y los santos, el purgatorio y la realización de ceremonias como las romerías, procesiones,

¹⁷ La página electrónica de José Aragüés Aldaz, *Bibliografía de la hagiografía hispánica. Siglos XVI-XVIII*, es un buen ejemplo para conocer la importancia que adquirió la hagiografía.

¹⁸ Habitualmente, los cronistas de las diferentes órdenes religiosas eran especialistas en hacer hagiografías de los miembros de su familia clerical, tanto si se pretendía su canonización como por otros ocultos intereses. El licenciado Luis Muñoz era un verdadero profesional de la hagiografía y desde 1626 imprimió vidas de san Carlos Borromeo (en 1626), fray Luis de Granada (en 1639) y Juan de Ávila (en 1635).

¹⁹ Anteriormente, el jesuita flamenco Héribert Rosweyde publicó en 1615 las vidas de los padres del desierto, piedra fundamental de los *Acta Sanctorum* de los bolandistas. Rosweyde murió en 1629. En 1659 se unió al grupo Daniel van Papenbroeck.

el culto a las reliquias e imágenes,...²⁰ Sobre las reliquias se determinó que eran insígnies las del cuerpo entero del santo o la parte del mismo en la que este había sufrido el martirio, para su traslado de una iglesia a otra era necesario un indulto apostólico, debían ser expuestas en relicarios cerrados, no era lícito venderlas,... De la sesión vigésimo-quinta de dicho concilio (3-4 de diciembre de 1563) salió el dictamen, para los obispos y el resto del clero enseñante, que los santos –que reinaban junto con Cristo– intercedían a Dios por los hombres. Por ello, era bueno y útil invocar a los santos y recurrir a sus oraciones, intercesión y auxilio. Además, los milagros y las nuevas reliquias debían tener la aprobación de los obispos.²¹ Una consecuencia de todo ello fue el resurgimiento de las devociones religiosas y del culto a antiguos y nuevos santos, adquiriendo gran auge el culto a los santos terapeutas (san Sebastián, san Roque, san Blas,...) y a los protectores de las cosechas (san Gregorio, san Pantaleón, san Agustín,...), ya que con ello se pretendía remediar dos de las grandes preocupaciones de la población: la salud y la subsistencia.

En el caso español, el culto a los santos también se vio reforzado por una serie de acontecimientos que se sucedieron en la segunda mitad del siglo XVI. Estamos hablando del ejemplo que aportaba Felipe II con la colección de reliquias que reunió en El Escorial (7.422 reliquias recogidas de diferentes puntos de Europa),²² de la canonización de Diego de Alcalá en 1588, de la tercera edición del *Martyrologium romanum* de 1583, del descubrimiento accidental en 1578 de una antigua catacumba cristiana en Roma y de la bula de Gregorio XIII por la que en las iglesias españolas se podían venerar los santos naturales de

²⁰ Esto ocurría cuando la corriente de opinión de erasmistas y reformados rechazaban la milagrería y superchería popular, y cuestionaban la veracidad de la mayor parte de las reliquias de Cristo, la Virgen y los santos. Calvino, en 1543, denunciaba que solamente una ínfima parte de las reliquias que se exhibían merecían algún crédito, ya que el resto eran falsas. Llegó a decir que había tantos fragmentos de la verdadera cruz que con ellos podía cargarse un gran barco, ocurriendo algo parecido con las espinas de la corona o los clavos de la pasión.

²¹ Algunos obispos se convirtieron en unos perfectos teóricos de las reliquias y su veneración. Sirva como ejemplo el obispo y teólogo abulense don Sancho Dávila y Toledo (1546-1625), quien en 1611, siendo obispo de Jaén, publicó el tratado *De la veneración que se debe a los cuerpos de los Sanctos y a sus reliquias y de la singular con que se a de adorar el cuerpo de Iesu Christo [...] en el Sanctíssimo Sacramento*, Madrid, Luis Sánchez, 1611. Don Sancho, hijo primogénito del marqués de Velada, fue un significativo coleccionista de reliquias. Siendo obispo de Murcia –luego lo fue de Jaén, Segorbe y Plasencia– trasladó a dicha ciudad las reliquias de san Fulgencio y santa Florentina, que estaban siendo veneradas en la villa de Berzocana de San Fulgencio, en Plasencia, después de pedir la autorización a Felipe II, y pese a la oposición de los habitantes de la citada villa. José Luis Bouza Álvarez, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, pp. 71-79.

²² José Luis Bouza Álvarez, *Religiosidad contrarreformista...*, op. cit., pp. 34-38.

cada diócesis. Pero, no era todo ortodoxia, ya que dentro de la Iglesia católica existían voces discordantes como la del padre jesuita Juan de Mariana, quien a finales del siglo XVI mostró su repulsa contra el intenso tráfico de reliquias y su falta de legitimidad.²³

A pesar de las protestas, la Iglesia no escatimó en medios para ensalzar la importancia de las reliquias a través de diversas ceremonias, especialmente con las traslaciones, que se convertían en actos de marcado carácter teatral, en un espectáculo de poder barroco²⁴ –al igual que ocurría con otros acontecimientos como las procesiones del Corpus, las canonizaciones o las exequias reales–. Además, estos actos fueron aprovechados para celebrar grandes festejos, en los que lo sacro y profano se entremezclaban para crear un ideal de la grandeza de la Iglesia, encargada de la salvación de las almas. Estas fiestas de exaltación de la devoción popular, con las jerarquías religiosas y civiles como protagonistas principales, también servían para crear una mayor cohesión identitaria de la comunidad ciudadana. Sirvan como ejemplo de lo que decimos las celebraciones –procesiones, corrida de toros, concursos,...– que se organizaron con la traslación de reliquias de san Orencio, obispo de Auch, desde dicha ciudad gala a Huesca en 1609 (septiembre); hubo diez días de fiesta (27 septiembre-6 octubre), según relata el cronista Aínsa.²⁵ En Tarazona, según Gregorio de Argaiz, las celebraciones por la llegada de la reliquia de san Atilano [en 1644] desde la ciudad de Zamora se prolongaron durante veinte días –aunque no ha quedado testimonio puntual de las fiestas organizadas, ni de la ceremonia de la traslación de la reliquia a la Seo–.²⁶ Con ocasión del traslado en 1700 de una reliquia (el dedo) de san Julián, obispo de Cuenca, a la ciudad de Burgo, se organizaron numerosos festejos (procesión, misas y sermones, corridas de

²³ El tráfico internacional de reliquias catacumbales también fue criticado en el siglo XVII por los benedictinos de la Congregación de San Mauro. José Luis Bouza Álvarez, *Religiosidad contrarreformista...*, op. cit., pp. 59-79 y 87. Heather L. Echer, «Piedras árabes»: Rodrigo Caro y su traducción de las inscripciones árabes de Sevilla (1634)», en Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal (eds.) *Los plomos del Sacromonte...*, op. cit., pp. 250-252.

²⁴ Llama la atención que las traslaciones de santos catacumbales a Galicia durante el siglo XVII no dejaron ninguna huella en la iconografía, la literatura y la «tradición». Además, ningún santuario surgió en torno a estos nuevos santos romanos, ni celebraciones y festejos deslumbrantes. José Luis Bouza Álvarez, *Religiosidad contrarreformista...*, op. cit., p. 169.

²⁵ Francisco Diego de Aínsa e Iriarte, *Traslación de las reliquias del glorioso pontífice S. Orencio; hecha de la ciudad de Aux a la de Huesca, su cara y amada Patria...*, Huesca, Juan Pérez de Valdivielso, 1612 [el libro manuscrito, en Biblioteca Pública del Estado de Huesca, ms. 100].

²⁶ Gregorio de Argaiz, *La Soledad laureada por San Benito y sus hijos, en las iglesias de España*, tomo VII, Teatro monástico de la Santa Iglesia, Ciudad y Obispado de Tarazona, Madrid, Antonio Zafra, 1675, p. 473.

toros, máscaras, mojigangas, fuegos artificiales,...).²⁷ Antes, en Cuenca, en 1594, tras recibir el breve papal que reconocía el nuevo culto a san Julián, se pidió permiso a Felipe II para realizar una gran celebración, y esta se hizo en julio de 1595, con cohetes, toros, justas, un gran arco triunfal, procesiones.²⁸ También se celebraron diversas fiestas en Alcalá de Henares en 1568 para acoger las reliquias de sus patronos Justo y Pastor, trasladadas desde la ciudad de Huesca.²⁹ Significativas fueron las celebraciones en Toledo con la llegada de las reliquias de santa Leocadia –trasladadas desde Flandes el 26 de abril de 1587–³⁰ y las del cuerpo de san Eugenio –desplazadas desde la abadía de Saint-Denis, que el 18 de noviembre de 1565 entraron en Toledo a hombros del rey, del príncipe Carlos, de los archiduques Rodolfo y Ernesto de Austria y de los hijos del emperador Maximiliano II, sobrinos de Felipe II–.³¹ Lógicamente, la importancia de estas traslaciones es mucho mayor que la que se llevó a cabo el 25 de octubre de 1522 de las santas reliquias de los santos Fructos, Valentín y Engracia desde los Alcázares de Segovia a la iglesia de Santa Clara de dicha ciudad, donde solamente se llevó a cabo una procesión.³² Algo semejante ocurre, por citar otro de los muchos casos que hay, con la traslación –entre los días 11 y 19 de septiembre de 1594– de las reliquias de san Segundo desde la ermita bajo la advocación del santo en Ávila hasta la catedral de dicha ciudad.³³

Si profundizamos un poco más en el terreno de la santidad, hemos de decir que en el Barroco los modelos de santidad eran el resultado de un cúmulo de pervivencias y de novedades, ya que a los mártires –los santos por excelencia, los que no ofrecían ninguna duda

²⁷ Isabel Cofiño Fernández, «La devoción a los santos y sus reliquias en la iglesia postri-dentina: el traslado de la reliquia de San Julián a Burgos», *Studia historica. Historia moderna*, 25 (2003), pp. 374-377.

²⁸ María Cátedra, *Un santo para una ciudad. Ensayo de antropología urbana*, Barcelona, Ariel, 1997, pp. 84-85.

²⁹ Ambrosio de Morales, *La vida, el martirio, la invención, las grandezas, y las traslaciones de los gloriosos niños Mártires, San Justo y Pastor. Y el solemne triumpho con que fueron redevidas sus santas reliquias en Alcalá de Henares en su postrera traslación...*, Alcalá, Andrés de Angulo, 1568.

³⁰ Miguel Hernández, *Vida, martirio y traslación de la gloriosa virgen y mártir Santa Leocadia [...] con la relación de lo que pasó en la última traslación que se hizo de las santas reliquias de Flandes a Toledo*, Toledo, Pedro Rodríguez, 1591.

³¹ José Luis Bouza Álvarez, *Religiosidad contrarreformista...*, op. cit., p. 37.

³² Pablo Sánchez Ferro, «La ciudad en procesión: estudio sobre traslación de reliquias (Centrado en el ejemplo de San Fructos, patrón de Segovia)», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, Historia Moderna, tomo 12 (1999), pp. 47-65. Este autor sigue a Juan de Orche [Lorenzo Calvete], *Historia de la vida del glorioso S. Fructos, patrón de la ciudad de Segovia, y de sus hermanos San Valentín y Santa Engracia...*, Valladolid, Christóval Lasso Vaca, 1610.

³³ Antonio de Cianca, *Historia de la vida, invención y milagros y traslación de San Segundo, primero Obispo de Ávila...*, Madrid, Luis Sánchez, 1595, libro tercero, pp. 38r-71v.

de su condición– había que sumar en ese momento los anacoretas, los monjes, frailes y monjas, algunos pastores..., y donde los únicos que no tenían cabida eran los casados –salvo que hubiesen llevado una vida parecida a la conventual, especialmente en el tema de la castidad–.

Tampoco debemos olvidar que tras el Concilio de Trento las órdenes religiosas adquirieron un nuevo protagonismo. A los viejos enfrentamientos entre órdenes religiosas se unieron otros nuevos choques con las órdenes que iban naciendo. Las rivalidades por la precedencia en las diferentes representaciones, por la antigüedad, por los privilegios, por el monopolio de la verdad de la escuela teológica respectiva,... estaban acompañadas de asuntos mucho más importantes. Nos referimos al pugilato por el poder y por el prestigio –para ganarse al mayor número de fieles y su riqueza terrenal–, donde el contar con más y mejores santos era una baza decisiva, ya que las fiestas, las beatificaciones y las canonizaciones eran momentos apropiados para exhibir la riqueza de la santidad como arma de propaganda. En este contexto, resulta significativo que el cronista real padre bernardo fray Atanasio de Lobera –autor de una destacada hagiografía de los santos Froilán y Atilano– llegase a afirmar que la regla de san Benito de Nursia contó con 476 papas, 2.000 cardenales, 7.000 obispos, 15.000 arzobispos, 34.000 santos y 15.000 doctores.³⁴ Con estos datos en la mano, podemos explicar mejor que, de los conocidos siete «varones apostólicos» –de los que hablaremos más adelante–, los monjes benitos consiguieron «apropiarse» de los cuerpos de san Torcuato –obispo de Guadix (Granada), muerto y enterrado en dicha población, que los cristianos desenterraron y llevaron a Galicia, al monasterio benito de Celanova, cerca de Orense, durante la dominación musulmana–, de san Indalecio –cuyos restos, en una situación semejante a su compañero, fueron trasladados desde Almería al monasterio aragonés de san Juan de la Peña– y de san Eufrasio –cuyos restos fueron llevados a Galicia, a la iglesia de Valdemás y al monasterio benito de Samos–.

Esto no es todo. La veneración de las reliquias –aún atendiendo al momento contrarreformista que se estaba viviendo– era algo más que un culto religioso, ya que dicha devoción también servía para reivindicar la identidad de cada población en el seno de la Monarquía hispana –la gran valedora del catolicismo–. Además, la Monarquía –a través de las ya citadas reliquias que guardaba– convirtió a El Escorial en el «panteón» de todos los santos de las diferentes *patrias*, y con ello reforzó el culto a las reliquias, tanto de forma individual como colectiva. Tengamos en

³⁴ Atanasio de Lobera, *Historia e las grandezas de la muy antigua e insigne ciudad y Iglesia de León y de su Obispo y Patrón Sant Froylán, con las del glorioso San Atilano...*, Valladolid, Diego Fernández de Córdoba, 1596, f. 81v.

cuenta que para los católicos las reliquias permitían mostrar la antigüedad del culto, la autenticidad de la presencia de santos y, además, eran la expresión del favor divino que habían recibido los habitantes de una determinada población.³⁵ Por ello, la presencia de reliquias en iglesias y catedrales redundaba en la legitimación y grandeza de los templos, en la difusión de su culto y en el creciente prestigio de las ciudades y diócesis que las albergaban,³⁶ lo que, en ocasiones, provocaba disputas por la posesión de las reliquias. Sirvan como ejemplo de estos choques el enfrentamiento que mantuvieron desde el siglo XV las ciudades de Zamora y Toledo por la posesión de las reliquias del arzobispo san Ildefonso de Toledo, patrono de las dos ciudades.³⁷ También llama la atención las disputas de las ciudades de Huesca y Alcalá de Henares en el siglo XVI, por la posesión de las reliquias de los santos Justo y Pastor –patronos de Alcalá de Henares–, custodiadas en la capital oscense, cuyos habitantes se negaron durante años a entregarlas, hasta que aceptaron doblegarse a la voluntad del papa, del rey y del príncipe.³⁸

Con estos ingredientes, los santos patronos y sus restos y reliquias aparecían en escena como la solución perfecta para cumplir con los mandatos de Trento y para satisfacer las diversas demandas de las comunidades locales, regionales o de un país, necesitadas de una identidad

³⁵ Cécile Vincent-Cassy, «La propagande hagiographique des villes espagnole, au XVII^e e siècle. Le cas de sainte Juste et de sainte Rufine, patronnes de Séville», en *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, 33-2 (2003), p. 105.

³⁶ Un claro ejemplo de ello es la actitud del cabildo con respecto al culto a san Julián (obispo de Cuenca entre 1195 y 1208). El santo –cuyos restos se custodiaban en la catedral– fue tomado como el medio para dar prestigio al templo y atraer fieles. Isabel Cofiño Fernández, «La devoción a los santos...», *op. cit.*, p. 358.

³⁷ Ildefonso de Toledo (Toledo, 607-667), hijo de la orden de san Benito, fue arzobispo de Toledo durante los años 657-667. Tras su muerte en 667 fue sepultado en la iglesia de Santa Leocadia de Toledo. Cuenta la «tradición» que los restos del arzobispo llegaron a Zamora en torno al año 900, llevados por los mozárabes toledanos, pero a finales del siglo X se perdió su rastro. Más tarde, el 26 de mayo de 1260 fueron hallados y se colocaron junto a los de san Atilano –tras sacar los restos mortales del obispo Suero– en la iglesia de San Pedro y San Ildefonso de Zamora.

³⁸ Nos referimos, si seguimos a la «tradición», a dos niños hermanos sacrificados por Daciano a principios del siglo IV en Alcalá de Henares, también presunto lugar de su nacimiento. Las reliquias, tras la conquista musulmana, pasaron de Alcalá –por Burdeos– al valle oscense de Nocito y de esta estancia a la iglesia parroquial de San Pedro el Viejo de Huesca, donde permanecieron intactas unos setenta años. Luego, una parte significativa de las reliquias fueron trasladadas a Alcalá –en 1567 el papa Pío V dio permiso para realizar dicho traspaso–. Sobre este asunto se pueden consultar dos tratados significativos: uno de Ambrosio de Morales, cronista del emperador Carlos V y luego de Felipe II, quien le encargaría que relatase la traslación de las reliquias de Justo y Pastor a Alcalá en 1568. El resultado fue *La vida, el martirio...*, Alcalá, Andrés de Angulo, 1568. Otro, de Juan Francisco Andrés de Uztarroz, *Monumento de los santos mártires Justo y Pastor, en la ciudad de Huesca...*, Huesca, Juan Nogués, 1644 [hay una edición facsimilar del Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2005, con estudios introductorios de Fermín Gil Encabo y Claude Chauchadis].

propia y deseosas de que esta fuese lo mas prestigiosa posible. Para ello, la fábrica de sus santos patronos se convertía en algo imprescindible. Otra cosa diferente es el largo camino que debían recorrer dichas comunidades locales –en el caso que nos ocupa– para lograr «apropiarse» de un determinado patrón, ya que entraban en juego un gran conglomerado de intereses, defendidos por escrito por los hagiógrafos, cronistas oficiales (reales, de los diferentes reinos, de las órdenes religiosas,...), escritores al servicio de concejos o particulares,... Como consecuencia esta suma de intereses, encontramos enfrentamientos entre concejos, incluso en una misma comunidad local podían surgir conflictos entre los poderes laico y eclesiástico por hacerse con los santos patronos más prestigiosos. No olvidemos que las diócesis tenían sus patronos propios, que podían coincidir o no con los de las comunidades locales que tenían la capitalidad episcopal correspondiente. Pero, además, en ocasiones, en caso de disputas, se recurría a las voluntades del papa, de la Monarquía y de un gran número de poderes intermedios, lo que prolongaba todavía más el proceso y enmascaraba las intenciones de las partes.

Todo esto ocurría porque las hagiografías –en palabras de Santiago Castellanos– son «un producto ideológico al servicio de unos segmentos de posesión de medios culturales, religiosos y sociales que proyectan una serie de mensajes».³⁹ Tengamos en cuenta también que los autores de las obras corográficas –realizadas muchas de ellas por encargo– elaboraban el discurso que más les convenía a sus mecenas, sin importarles que se utilizasen los más diversos usos polémicos del pasado, se practicara la imitación, la emulación, la contraposición, etc., si la obra acabada cumplía con los deseos de los solicitantes. Cuando los escritores actuaban movidos por su interés personal, para recordar con agradecimiento a su *patria*, para señalar a un miembro destacado,... el resultado era semejante al ya señalado para los trabajos de encargo (tanto los hagiográficos como los corográficos).

Lógicamente, las comunidades locales buscaban que sus santos patronos cohesionasen al máximo a sus pobladores y que, a la vez, contasen, con respecto a sus posibles competidores, con la máxima preeminencia (siguiendo una gradación que pasaba por los apóstoles, los siete «varones apostólicos», los primeros mártires cristianos, los mártires en general, los arzobispos, los obispos,...),⁴⁰ con un gran prestigio personal, con un significativo atractivo de veneración, con capacidad taumatúrgica y milagrosa,... y, especialmente, que el natalicio del santo patrón

³⁹ Santiago Castellanos, *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*, Logroño, Fundación San Millán de la Cogolla, 2004, p. 50.

⁴⁰ A grandes rasgos, esta priorización ya la utilizó fray Martín Diest cuando en 1639 dedicó una estampa a la Virgen del Pilar y al Reino de Aragón. Ángel San Vicente, *Una cartela de tesis dedicada a la Virgen del Pilar; Reino de Aragón en 1639...*, Zaragoza, Centro de Documentación Bibliográfica Aragonesa, 1990.

se hubiese producido en la comunidad que lo reclamaba como tal. La importancia de esta última cuestión venía dada porque, tal como hemos señalado anteriormente, la *patria* de los siglos XVI y XVII aparecía identificada como la comunidad natal. Este marchamo era irrecuperable si no se poseía, algo que no ocurría con el lugar del reposo eterno del santo, ya que siempre existía la posibilidad de recurrir a la consecución de reliquias para sustituir tal carencia.⁴¹

Teniendo presentes todos estos aspectos, debemos indicar que no es casualidad que tras el primer patrón de «España», el apóstol Santiago, los santos más demandados por las comunidades locales para convertirlos en sus patronos fueran los conocidos siete «varones apostólicos» —que fueron discípulos de los apóstoles Pedro y Pablo y que llegaron a la Península Ibérica a predicar el Evangelio, conformando el origen apostólico de la Iglesia española—. ⁴² Buen ejemplo de lo que decimos es que de los señalados siete varones —llamados Eufasio, Segundo, Torcuato, Indalecio, Cecilio, Tesifonte y Hesiquio o Esicio—, obispos y mártires, tenemos constancia de que san Eufasio se convirtió en patrono de Andújar,⁴³ san Segundo fue nombrado patrón de Ávila,⁴⁴ san Torcuato fue acogido como patrono de Guadix, san Indalecio fue reconocido patrono de la ciudad y diócesis de Almería, al primer obispo de Granada san Cecilio —cuyos restos se encontraron en marzo de 1588— se le señaló patrono de dicha ciudad y san Esicio fue nombrado patrón de Cazorla.

Tras los siete «varones apostólicos» llama la atención el papel de la virgen y mártir santa Tecla [de Iconio], patrona de Tarragona, considerada la primera mártir cristiana, que fue quien, según alguna «tradición», viajó junto al apóstol san Pablo para cristianizar el mundo, llegando a visitar Tarragona. Otro santo muy apreciado fue el diácono y mártir san Lorenzo, patrono de la ciudad y diócesis de Huesca, cuya figura se vio inmersa en las disputas que durante el siglo XVII entablaron la capital altoaragonesa, Córdoba y Valencia para poderse apropiar

⁴¹ Algún autor como fray León Benito Martón llegó a hablar de dos nacimientos o natalicios para los santos —cuando se refería a santa Engracia y sus compañeros—, «uno del País que nacen y otro donde mueren». Añadía: «porque aquí nacieron espiritualmente, y volaron al Cielo desde Zaragoza; pero sin negar, que Portugal fue su Patria y que de allí vinieron a nuestras Catacumbas». León Benito Martón, *Origen y antigüedades de el subterráneo y celeberrimo santuario de Santa María de las Santas Massas, oy Real Monasterio de Santa Engracia de Zaragoza...*, Zaragoza, Juan Malo, 1737, p. 123. Citado en el libro de María del Carmen García Herrero, *Artesanas de vida. Mujeres de la Edad Media*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2009, p. 286, nota 55.

⁴² Bernardino Llorca, «Varones Apostólicos», en *Año Cristiano*, II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1959, pp. 257-260.

⁴³ También fue nombrado patrono de la diócesis de Jaén a comienzos del siglo XVII.

⁴⁴ En 1593 el cabildo de Ávila, con el apoyo de la corporación municipal y el rey, trasladó a la catedral abulense los restos del santo, convertido en patrono de la diócesis. Isabel Cofiño Fernández, «La devoción a los santos...», *op. cit.*, p. 360.

de la *patria* de dicho santo. El también diácono y mártir san Vicente aparece como patrono de Valencia y segundo patrono de Huesca. El obispo y mártir san Saturnino fue señalado patrono de Pamplona. El centurión y mártir san Marcelo fue conocido patrono de la ciudad de León. El mártir san Antolín fue elegido patrono de Palencia. La joven virgen y mártir santa Eulalia fue nombrada patrona de Barcelona. Las vírgenes y mártires santas Justa y Rufina fueron elegidas patronas de Sevilla.⁴⁵ También merecen destacarse como patronas de destacadas comunidades locales las siguientes vírgenes y mártires: santa Leocadia (de Toledo), santa Eulalia (de Mérida), santa Eufemia (de Antequera), santa Emerenciana (de Teruel),⁴⁶ santa Orosia (de Jaca y su diócesis) y santa Librada (de Sigüenza).⁴⁷ Los santos mártires Ciriaco y Paula fueron designados por los Reyes Católicos patronos de Málaga. Los santos mártires Servando y Germán fueron reconocidos santos patronos de Cádiz.

Un escalón por debajo de los mártires señalados debemos situar al arzobispo san Ildefonso de Toledo, quien fue elegido patrono de las ciudades de Toledo⁴⁸ y Zamora. Al eremita obispo san Froilán –compañero de fatigas de san Atilano–⁴⁹ se le reconoció como patrono de Lugo.⁵⁰ El obispo san Valero, maestro de san Vicente Mártir, aparece como patrono de la ciudad de Zaragoza. El obispo san Martín de Tours fue nombrado

⁴⁵ Sobre el patronazgo de estas santas en la ciudad de Sevilla, y otros asuntos relacionados con san Fernando III, canonizado en 1671 –quien también fue reconocido como patrono de Sevilla–, es imprescindible el trabajo de Cécile Vincent-Cassy, «La propagande hagiographique des villes espagnoles au XVII^e siècle...», *op. cit.*, pp. 97-130.

⁴⁶ En el siglo XVIII esta patrona de la ciudad y diócesis de Teruel tuvo que compartir patronazgo con los santos mártires Juan de Perusa y Pedro de Saxoferrato. Fue el papa Benedicto XIII quien concedió misa y oficio propio el 23 de julio de 1727. En 1735 la ciudad de Teruel hizo voto de celebrar como fiesta de obligación el día 29 de agosto, por la intercesión de los dos santos franciscanos en la peste de dicho año. *Los Santos Mártires de Teruel* [sl. sn. 1978], p. 41.

⁴⁷ No citamos a santa Engracia como patrona de Zaragoza porque aunque hay constancia de que el 26 de abril de 1480 se le citaba en la documentación del concejo zaragozano como «Patrona que es de aquesta Ciudad», es un «patronazgo oficial, más o menos difusamente declarado en la documentación». Manuel Laguéns Moliner, «El culto y devoción por los santos mártires patronos de Zaragoza, Engracia, compañeros y el Labrador Lamberto», en *Memoria Ecclesiae*, XXI (2002), [Actas del XVI Congreso de la Asociación de Archiveros de la Iglesia en España], p. 245. Tampoco incluimos –porque no tenemos referencias documentales que confirmen su patronazgo– a las santas Nunilón y Alodia, santa Casilda y santa Marina y santa Eufemia como patronas de Huesca, Burgos y Orense, respectivamente, tal como señaló en su momento Cécile Vincent-Cassy, «La propagande...», *op. cit.*, p. 97, nota 4.

⁴⁸ San Ildefonso compartía patronazgo con san Eugenio –trasladado desde Saint-Denis el 18 de noviembre de 1565– y con santa Leocadia –trasladada el 26 de abril de 1587 desde Flandes–.

⁴⁹ Este santo, del que hablaremos más adelante, también era el patrono de la diócesis de Zamora.

⁵⁰ Este santo era el patrono de la diócesis de León.

patrono de Orense. El obispo san Julián fue elegido patrón de la ciudad y diócesis de Cuenca.⁵¹ El obispo san Fructos se convirtió en patrón de la ciudad y diócesis de Segovia.

Debemos recordar que estos patronazgos se desarrollaron en el marco identitario y contrarreformista de los siglos XVI y XVII, cuando se utilizó la *invención* como mecanismo fundamental para llevar a buen puerto los objetivos propuestos. Pero, a la vez, no podemos olvidarnos de que, llegado el caso, se «desnudó a un santo para vestir a otro» –si seguimos al refranero popular– o, si se quiere, se fabricó un nuevo patrono y se retiró al que había hasta entonces. Todo ello, por la confluencia de una serie de intereses generales y otros más particulares que hay que descubrir en cada caso, ya que las autoridades laicas y eclesiásticas competían con las órdenes religiosas y con las élites sociales. Esto, contando con la supervisión de la Monarquía y del papado.

Sirva como ejemplo de lo que decimos la *invención* de san Segundo, un «varón apostólico», que se descubrió en 1519 en Ávila, justamente un año después de encontrarse restos de san Fructos en Segovia. Esto suponía que Segovia se había adelantado –en este caso y en otros– en la elaboración del origen mítico de Ávila y esta última ciudad tenía que dar un golpe de efecto. Para ello, presentó como aval al citado varón apostólico –que siguió al apóstol Santiago y que fue nombrado obispo por los apóstoles Pedro y Pablo– como su patrón. Luego, a finales de 1594 se llevó una reliquia del santo abulense a El Escorial y se envió a Roma el nuevo oficio de san Segundo, anteponiendo este en jerarquía a san Vicente y sus hermanas Sabina y Cristeta, los antiguos patronos de Ávila.⁵²

Así pues, la *invención* de san Segundo es un ejemplo claro de esa suma de intereses que hemos señalado anteriormente. Descubrirlos será una de las principales tareas que le corresponde al historiador, ya que con ello estaremos más cerca de conocer las posibles falsificaciones cronísticas, arqueológicas, genealógicas y documentales que muchas veces han quedado encubiertas como «tradiciones».⁵³ Además, en ocasiones,

⁵¹ La fábrica del patronazgo de san Julián se puede entender siguiendo a Isabel Cofiño Fernández, «La devoción a los santos...», *op. cit.*, pp. 362-365.

⁵² María Cátedra, *Un santo para una ciudad...*, *op. cit.*, p. 68. Esta autora también se ocupa de la «poca cosecha» (sic) de cuerpos de santos que había en Ávila a mitad del siglo XVII –según una relación hecha por Gil González Dávila entre 1645 y 1650–. María Cátedra *Un santo para una ciudad...*, *op. cit.*, pp. 87-95.

⁵³ También queremos señalar un ejemplo que ha sido estudiado recientemente. Es la historia de los santos Bonoso y Maximiano, santos desconocidos fuera de la diócesis de Jaén que fueron «inventados» en 1628 porque la villa de Arjona (Jaén) carecía de patronos y de historia sacra. Tengamos en cuenta que esto ocurrió después de que en 1612 el concejo de la citada villa intentó que se fundase un convento de frailes franciscanos, para honrar a una población de más de mil vecinos que no había tenido jamás convento alguno. Fue el 13 de octubre de 1628 cuando, tras descubrir unos huesos al pie del Alcázar de dicha población, se trató de justificar la autenticidad de dichos restos óseos. El primer

nos encontramos con situaciones difíciles de explicar –por su complejidad– a partir de las premisas que hemos aportado. Así, a priori, llama poderosamente la atención que la villa y corte de Madrid señalase a Isidro Labrador (ca. 1080-ca. 1130), beatificado en 1619 y canonizado el 12 de marzo de 1622, como su santo patrono –reconocido por el papado el 15 de mayo de 1620–.

Decimos esto porque cuesta entender que la primera ciudad –aunque estrictamente no lo era, por no ser sede episcopal– de la Monarquía –en Madrid estaba la corte desde que en 1561 la fijó Felipe II, con excepción de los años 1601-1606 que se trasladó a Valladolid– eligiera como patrón a Isidro, un santo labrador, cuando podía encontrar para el patronazgo a otros santos con más «categoría», aunque Isidro hubiese sufrido la presencia de los almorávides. Sin embargo, esta elección se puede explicar por las posibilidades que brindaba el santo labrador y su entorno para la construcción de las más diversas «tradiciones».⁵⁴ Decimos esto porque al campesino anónimo Isidro, con escasa biografía, se le podía construir una hagiografía a la medida del interés de los mentores y, a la vez, hacer los añadidos que reclamasen los tiempos.

No hay duda –si seguimos a María José del Río Barredo– de que si san Isidro acabó siendo el patrón principal de Madrid fue gracias a la voluntad de las autoridades concejiles. Estas echaron mano de «la conservación de su cuerpo incorrupto en una de las parroquias urbanas y de la existencia de un manuscrito medieval sobre su vida y milagros».⁵⁵ A partir de estos dos hechos, el ayuntamiento madrileño apoyó las aportaciones de los escritos del sacerdote toledano Alonso de Villegas (1592), de Lope de Vega Carpio (1599), de Jaime Bleda (1622) y, especialmente, del padre dominico fray Domingo de Mendoza, quien colaboró con dicho concejo en la promoción de la canonización del santo y en escribir su hagiografía.⁵⁶ Hay que puntualizar que la originalidad

eslabón de la cadena lo creó fray Francisco de Bivar, el cisterciense que hizo una edición del cronicón de Flavio Dextro, cuando anunció la localización del relato de la pasión de los santos Bonoso y Maximiliano, nada menos que en el Vaticano. Más tarde, varias publicaciones en los años 1630-1670 sirvieron para difundir la supuesta historia verdadera de Arjona a partir de la «invención» de los cuerpos de los santos. Cécile Vincent-Cassy, «Los santos re-fundadores. El caso de Arjona (Jaén) en el siglo XVII», en François Delpech, *L'imaginaire en territoire en Espagne et au Portugal (XVI^e-XVII^e siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 193-211.

⁵⁴ María José del Río Barredo, *Madrid, Urbs Regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica*, Madrid, Marcial Pons, 2000, pp. 95-98. Esta autora descarta las interpretaciones aportadas por Noël Salomón y Francisco Márquez Villanueva.

⁵⁵ María José del Río Barredo, *Madrid, Urbs Regia...*, op. cit., p. 96.

⁵⁶ De la beatificación y canonización del santo da cuenta Eliseo Serrano Martín, «*Annus mirabilis*. Fiestas en el mundo por la canonización de los jesuitas Ignacio y Francisco Javier en 1622», en José Luis Betrán (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Madrid, Sílex, 2010, pp. 307-309.

de los hallazgos principales correspondía a Villegas y a Lope de Vega, aunque Mendoza reelaboró la historia de Isidro, provocó la invención de las reliquias de Torrelaguna y reconstruyó todos los hallazgos en un conjunto coherente.⁵⁷

En la iniciativa municipal debió de pesar el que estuviese cuestionado el papel de Madrid como capital de la Monarquía, desde el momento que la corte se trasladó a Valladolid entre 1601-1606. Esta circunstancia debió de ser fundamental para que se pensase en crear un «panteón patronal» que relanzase la permanencia de la corte en Madrid. Estamos hablando de que a Isidro se le vinculó con Nuestra Señora de Atocha –una Virgen con predicamento dentro de la «tradición» rural del entorno madrileño, y que se le empezó a llamar patrona de Madrid en la década de 1590– y con María de la Cabeza –nombre asignado a la mujer de Isidro, inmersa en un proceso de canonización que se inició entre las décadas de 1590 y 1620 y que concluyó en 1752–, a quien se le identificó con la imagen venerada en la ermita de Nuestra Señora de la Cabeza.⁵⁸

Después de analizar las especiales circunstancias que propiciaron la elección de san Isidro Labrador como patrono de Madrid, a continuación nos proponemos estudiar el papel que jugó san Atilano en la configuración de la identidad de la ciudad de Tarazona y el porqué de su elección como santo patrono de dicha población en 1617. Por otra parte, también hablaremos de las disputas que libraron las ciudades de Córdoba, Huesca y Valencia –entre otras– por adjudicarse la *patria* de san Lorenzo. Finalmente, señalaremos algunas cuestiones relacionadas con las reivindicaciones en las que las poblaciones aragonesas de Berdejo y Torrelapaja y la riojana San Millán de la Cogolla se disputaban el protagonismo sobre la vida de Emiliano –conocido en la actualidad como san Millán de la Cogolla–. Estos tres ejemplos que trataremos –y que debemos situar en la España de los siglos XVI y XVII– solamente son un pequeño eslabón de una gran cadena de reivindicaciones, disputas, ..., donde los santos –antes o después de su canonización– aparecían como una «gran mercancía».⁵⁹ Esta –que era objeto de deseo de los par-

⁵⁷ María José del Río Barredo, *Madrid, Urbs Regia*, ..., op. cit., pp. 103-104.

⁵⁸ María José del Río Barredo, *Madrid, Urbs Regia*, ..., op. cit., pp. 97-98.

⁵⁹ Un ejemplo claro y significativo de lo que estamos hablando lo hallamos cuando, el 24 de octubre de 1617, el procurador general de las carmelitas descalzas solicitó a las Cortes de Castilla –y estas accedieron con un solo voto en contra– la adopción de Teresa de Jesús (1515-1582), beatificada el 24 de abril de 1614 y canonizada el 12 de marzo de 1622, como patrona de España, sin sustituir a Santiago y siendo ambos copatronos. Aunque después de varias disputas todo volvió al punto de partida, y Santiago continuó siendo en 1627 el santo patrón de España, las carmelitas descalzas habían logrado una rápida canonización de Teresa, con la ayuda de un patronazgo que también nació al amparo de los debates que enfrentaban a partidarios y detractores de la venida y predicación de Santiago en España. Ofelia Rey Castelao, *La Historiografía del Voto de Santiago. Recopilación crítica de una polémica histórica*, Santiago de Compostela, Universidad

ticulares e instituciones, y de ambos a la vez— podía estar «fabricada» por los propios demandantes —como es el caso de Madrid con san Isidro Labrador y su esposa santa María de la Cabeza— o podía ser «ofertada», tras la pertinente elaboración, por las órdenes religiosas, los cabildos,... En este «mercado» —al que llevaban su «mercancía» las órdenes religiosas, el clero secular, las comunidades locales y los particulares más destacados—, los demandantes más significativos fueron las comunidades locales, muy interesadas en apropiarse de un santo de prestigio, de asegurarse la *patria* de un determinado santo, de poder mostrar el poder taumatúrgico del santo seleccionado en la derrota de los musulmanes, de poder ofrecer su capacidad milagrosa con respecto a la salud y a la alimentación,..., ya que con ello configuraban un pasado y un presente míticos ante sus vecinos.

En cuanto al santo turiasonense, podemos empezar diciendo que el padre jesuita Pascual Ranzón, a principios del siglo XVIII,⁶⁰ decía de san Atilano —siguiendo a Tarafa, Morales, Lobera, Yepes, Tamayo, Argaiz, Surrio, Marieta y Villegas— que vio la primera luz el año 939 en el barrio del Cinto de Tarazona y que se convirtió en «Sol de Zamora» tras su paso por la prelatura.⁶¹ Esta vinculación de san Atilano con la capital del Queiles suponía que se estaba dando prestigio al origen cristiano de Tarazona y se ponía en contacto este pasado religioso con el pasado laico. Esto contribuía a la construcción de una memoria histórica colectiva con una «patria gloriosa», para disfrute de sus habitantes y envidia de sus competidores.

Esta última afirmación nos remite al 1 de diciembre de 1598, cuando hay constancia de que —por primera vez— el cabildo de la Catedral de Tarazona se interesó por una reliquia de san Atilano y, seguramente, la ciudad de Tarazona empezó a tener en consideración a dicho santo como posible patrono.⁶² Todo ello suponía un cambio significativo en el devenir de los turiasonenses, aunque debemos buscar los motivos que justifiquen tales iniciativas. Seguramente, la publicación en 1596 de la *Historia de las grandezas de la [...] Iglesia de León y de su Obispo y Patrón San Froylán, con las del glorioso San Atilano...*, obra del monje

de Santiago de Compostela, 1985, pp. 103-130. Francisco Márquez Villanueva, *Santiago: trayectoria de un mito*, Barcelona, Bellaterra, 2004. Una síntesis de la beatificación y canonización de Teresa de Jesús, y sobre la polémica de su patronazgo de España, podemos encontrarla en Eliseo Serrano Martín, «*Anmus mirabilis...*», *op. cit.*, pp. 310-311. I.A.A. Thompson también se ocupó de dicha polémica en su trabajo «Castilla, España...», *op. cit.*, pp. 198-199.

⁶⁰ [Pascual Ranzón], *Gloria de Tarazona, merecida en los siglos passados de la antigua naturaleza de sus hazañas. Aumentada en la edad presente, de la nueva gracia, valor y fidelidad...*, Madrid, José Rodríguez de Escobar, 1708, pp.123-126 y 137.

⁶¹ Atilano murió —según la «tradición»— el 5 de octubre de 1009, a los 70 años de edad, tras diez y nueve años como obispo.

⁶² Archivo de la Catedral de Tarazona, caja 149, libro III capitular (1587-1605), f. 112v. Información cedida amablemente por María Teresa Ainaga Andrés y Jesús Criado Mainar.

bernardo y cronista real Atanasio de Lobera,⁶³ donde se situaba el nacimiento de san Atilano en Tarazona, debió de tener mucha culpa de la reivindicación turiasonense. Poco importa que el hagiógrafo Lobera hubiese podido tomar esta información de la *Leyenda de los Santos*, publicada en 1520,⁶⁴ o del *Flos Sanctorum* de Alonso de Villegas,⁶⁵ que circuló desde 1578, ya que hasta 1596 los turiasonenses no habían tenido en consideración que Atilano era un santo de la orden de san Benito de Nursia, que nació y se crió en Tarazona y que posteriormente fue obispo –aunque ejerciese el cargo en Zamora–. Esto suponía que Tarazona era la *patria* de un santo prelado, algo que no cumplían los también monjes benitos santos Gaudioso y Prudencio, patronos de la diócesis, que habían sido obispos de la capital del Queiles pero no tenían a dicha ciudad como *patria*.

A priori, no hay grandes diferencias entre los tres patronos citados. Sin embargo, los esfuerzos de la Iglesia y de la ciudad de Tarazona por contar con san Atilano, junto a los patronos diocesanos san Prudencio y san Gaudioso –que recibían culto en el obispado desde época medieval–, puede justificarse como un acto de reafirmación de la preeminencia eclesiástica de Tarazona como sede episcopal, ante las tentativas de desmembración por parte de Calatayud y Tudela. Con ello, se pretendían atajar los pasos secesionistas y los continuos pleitos que se sucedieron mientras fue obispo don Juan González de Munébrega (1547-1567) y durante los años posteriores,⁶⁶ y anular cualquier posible gratificación de la Monarquía a la ciudad bilbiliana, por los servicios prestados.⁶⁷

⁶³ Atanasio de Lobera, *Historia de las grandezas de la muy antigua e insigne ciudad y Iglesia de León y de su Obispo y Patrón Sant Froylán, con las del glorioso San Atilano...*, Valladolid, Diego Fernández de Córdoba, 1596. Se puede encontrar una pequeña biografía de este autor en José Ignacio Gómez Zorraquino, «La familia benedictina «coloca» a tres de sus hijos santos patronos de Tarazona», en Rebeca Carretero Calvo y Jesús Criado Mainar, *Milenio. San Atilano y Tarazona (1009-2009)*, Tarazona, Fundación Tarazona Monumental, 2009, pp. 17-49.

⁶⁴ *Leyenda de los santos que vulgarmente flos sanctorum llaman*, Sevilla, Juan Varela de Salamanca, 1520, ff. 202r-203v

⁶⁵ Hemos consultado la edición de 1585, f. 413r. Juan M. Sánchez señalaba la edición de 1578 (Toledo, Diego de Ayala), otra que poseía de 1580 (Zaragoza, Domingo Portonariis) y las de 1583 (Toledo, Diego de Ayala) y 1585 (Zaragoza, Domingo de Portanonariis)... Juan M. Sánchez, *Bibliografía aragonesa del siglo XVI* (edición facsímil), Madrid, Arco Libros, 1991, tomo II, pp. 272-274.

⁶⁶ Hay una sucesión de «120 años de litigio» en determinados asuntos. Sirva como ejemplo la alegación que firmó don Luis de Exea y Descartín en ca. 1667. Biblioteca Universitaria de Zaragoza. G-73-33(6), G-74-25(17) y G-75-109(8). Ver también Manuel Tello Ortiz, «Episcopologio de Tarazona», *Aragonia Sacra*, XVI-XVII (2001-2003), pp. 171-179.

⁶⁷ En el caso de la rebelión aragonesa de 1591 y los posteriores Cortes de Tarazona de 1592 no están claros los apoyos del Concejo de Calatayud a la Corona. De estas cuestiones se han ocupado José Ángel Urzay Barrios, Antonio Sangüesa Garcés e Isabel Ibarra Castellano, *Calatayud a finales del siglo XVI y principios del XVII (1570-1610). La configuración de una sociedad barroca*, Calatayud, Centro de Estudios Bilbilitanos de

Tampoco podemos olvidar que en la vecina y rival ciudad de Calatayud en 1595 su síndico en la Corte Santo Zapata había concebido la idea de solicitar una reliquia del bilbilitano san Íñigo al monasterio de San Salvador de Oña (Burgos). Dicha propuesta se satisfizo en 1598, tras «redescubrirse» el 18 de enero de dicho año el sepulcro del santo y colocarse los restos en una urna de plata. Además, en 1598 fue cuando Miguel Martínez del Villar publicó el *Tratado del Patronado de Calatayud*, donde trató de demostrar que la ciudad de Calatayud merecía un obispado, y recordó el nacimiento de san Íñigo en Calatayud.⁶⁸ También en 1598 el Concejo de Calatayud envió una embajada –con el jurado preeminente Jerónimo López de Sisamón y fray Millán Brondat– al monasterio de Oña, para pedir una reliquia de san Íñigo para la capital del Jalón.⁶⁹

Esta situación descrita, de latente enfrentamiento entre las ciudades de Calatayud y Tarazona –aunque no llegó a ser como el que mantuvieron a principios del siglo XVII las ciudades sardas de Cállez y Sáser, por citar un ejemplo de este tipo de disputas–,⁷⁰ necesitaba un golpe

la Institución «Fernando el Católico», 2001 pp. 313-316. Jesús Gascón Pérez, *Alzar banderas contra su rey. La rebelión aragonesa de 1591 contra Felipe II*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza/Institución «Fernando el Católico», 2010, pp. 125-130.

⁶⁸ Miguel Martínez del Villar, *Tratado del Patronado, Antigüedades, Gobierno y Varones Ilustres de la Ciudad y Comunidad de Calatayud y su Arcedianado*, Zaragoza, Lorenzo de Robles, 1598, [hemos consultado la edición facsímil del Centro de Estudios Bilbilitanos de la Institución «Fernando el Católico», Zaragoza, 1980]. *Tratado de la Vida de S. Íñigo Abad de Oña y de las excellencias de Calataiud su Patria y solemne triumpho con que ha recibido su Sancta Reliquia*. Manuscrito que se halla depositado en la Biblioteca de las Cortes de Aragón (Ms. L-109), con el que estamos preparando un estudio.

⁶⁹ José Ángel Urzay Barrios, Antonio Sangüesa Garcés e Isabel Ibarra Castellano, *Calatayud a finales...*, op. cit., pp. 318-323. De la historiografía sobre san Íñigo y otras cuestiones se ocuparon Francisco Javier Lorenzo de la Mata y José María Sánchez Molledo, «En el primer milenio del nacimiento de San Íñigo», en la introducción a la obra del jesuita Juan Bautista Dameto, *Historia de San Íñigo, abad del Real Monasterio de San Salvador de Oña*, Calatayud, Ayuntamiento de Calatayud, 2000, pp. 5-32.

⁷⁰ La rivalidad de las ciudades-capital Cállez y Sáser (actuales Cagliari y Sassari) fue un amplio contencioso por el primado político eclesiástico y cultural. Cállez era la capital y Sáser aducía el derecho a ser reconocida como tal por ser sede temporal del virrey, de la Audiencia, sede para la celebración de Cortes, sede episcopal y lugar de residencia de la nobleza del norte de Italia. Paralelamente se dio la circunstancia de que la competencia económica entre ambas ciudades en el siglo XVI viró a favor de Cállez, a la par que Sáser se vio envuelta en una profunda crisis. La ciudad de Sáser se benefició del letrado y escritor Francisco Vico, quien quería hacer su patria «gloriosa» y para ello ilustró el pasado con los santos locales con la ininterrumpida fidelidad de los sassareses a la Monarquía y llegando a denigrar la historia de Cállez. Por otra parte, la ciudad de Cállez se apoyó en su arzobispo y en los gobernantes municipales para exaltar la cristiandad de la ciudad y la santidad de sus antiguos mártires de la época imperial romana, convirtiéndose la ciudad en un gran cementerio de mártires. Se añadió «calidad» a dichos mártires inventados falsificando la lápida de Lucifero, antiguo obispo de Cállez (siglo IV después de Cristo), atribuyéndole la dignidad de arzobispo y el título de primado de

de efecto que redundase en la construcción de una memoria histórica colectiva –donde fuesen de la mano el más inmediato y el más remoto pasado– que glorificase la historia propia y, si era necesario, denigrase de paso a la contraria. En el caso que nos ocupa, san Atilano servía claramente a los intereses turiasonenses para acallar a la «tradición» bilbilitana, ligada a san Íñigo.

Decimos esto porque san Íñigo, que nació en torno al año 1000 en el barrio mozárabe de Calatayud, fue un anacoreta –que se acogió a las reglas de san Benito bajo la reforma cluniacense en el monasterio altoaragonés de San Juan de la Peña– y llegó a ser segundo abad o prior del cenobio cluniacense de San Salvador de Oña (Burgos), donde murió el 1 de junio de 1068 o 1071. Con estos datos en la mano, Calatayud aparecía como la patria de un santo que había sido prior de un cenobio cluniacense.⁷¹

Por otra parte, Tarazona, con san Atilano, se convertía en la patria de un santo que había sido prior del monasterio cisterciense de Santa María de Moreruela, que tomó su primer hábito en un convento cercano a la ciudad de Tarazona y próximo a Los Fayos –según fray Atanasio de Lobera– y que llegó a ser obispo de Zamora –y patrono de la diócesis de dicha ciudad–. Esto suponía que la capital del Queiles tenía un santo que jerárquicamente estaba por encima del de la capital del Jalón, y por ello merecía que la sede episcopal del distrito que aglutinaba a dichas ciudades y otras debía mantenerse en Tarazona. Con ello se recordaba que el glorioso pasado sagrado de Tarazona era más relevante que el de Calatayud, lo que ayudaba a configurar una identidad claramente diferenciada y con marcados tintes de superioridad ante unos mismos valores. Fue el 27 de noviembre de 1617 cuando el Concejo de Tarazona acordó elegir a san Atilano como patrono de la ciudad, «buscando su intercesión»⁷². Dos años después, la festividad del santo se incorporó al calendario oficial de la ciudad –aunque con diferencias de protocolo entre el cabildo catedralicio y el concejo–⁷³.

Cerdeña y Córcega –algo que fue denunciado por los sassareses y por el padre bolandista Paperbroch–. Francesco Manconi, «El uso de la historia en las contiendas municipalistas de Cerdeña de la primera mitad del siglo XVII», *Pedralbes*, 27 (2007), pp. 83-96.

⁷¹ Juan Baptista Dameto, *Historia de San Íñigo, abad del real monasterio de San Salvador de Oña*, Zaragoza, Juan de Lanaja y Quartanet, 1612, pp. 5r y 36r. Francisco Javier Lorenzo de la Mata y José María Sánchez Molledo señalan el año 1068. «En el primer milenio...», *op. cit.*, p. 5.

⁷² Archivo Diocesano de Tarazona, caja 652, doc. 4, s.f. Esta información la hemos recibido amablemente de María Teresa Ainaga Andrés y Rebeca Carretero Calvo.

⁷³ Sobre la elección de san Atilano como patrón de Tarazona se debe consultar el trabajo de María Teresa Ainaga Andrés y Rebeca Carretero Calvo, «San Atilano, patrón de Tarazona. Historia de una devoción», en Rebeca Carretero Calvo y Jesús Criado Mainar, *Milenio. San Atilano y Tarazona (1009-2009)*, Tarazona, Fundación Tarazona Monumental, 2009, pp. 79-88.

Además de lo dicho, también llama poderosamente la atención que el cronista real y monje bernardo Atanasio de Lobera y los padres benitos fray Antonio de Yepes y fray Gregorio de Argáiz, como buenos cronistas de la orden benedictina, defendieron que el obispo san Atilano había estado vinculado significativamente a la orden de los sucesores de san Benito de Nursia.⁷⁴ Con ello, dichos hagiógrafos reforzaban el papel de la orden regular a la que pertenecían ante la competencia de otras órdenes religiosas.

Tampoco queremos dejar de apuntar una curiosidad que, a priori, podría entrar en contradicción con alguna de nuestras afirmaciones. Nos referimos a que san Atilano, obispo de Zamora, eremita en algún momento de su vida, fundador de conventos,... no tenía una existencia rodeada de acontecimientos legendarios, carecía de una santidad admirable, poseía méritos y hazañas morales con poco lustre, lo que le hacía perder prestigio sin anular su «ejemplaridad». Estamos pues, ante una figura «más familiar» de lo habitual, con escasas virtudes, con menos facultades para realizar milagros en vida o después de muerto. Todo esto le restaba ejemplaridad para los fieles que le profesaban devoción y buscaban en él cualidades extraordinarias y taumatúrgicas. Tengamos en cuenta que fray Atanasio de Lobera, el principal hagiógrafo de Atilano, solamente le otorgó el poder sobrenatural de que gracias a su reliquia la ciudad de Zamora superó las pestes de 1523, 1557 y 1580, y que la presencia del santo en Zamora permitió a la ciudad la «reformación de costumbres». Precisamente, el citado hagiógrafo cuando señalaba este escaso peso milagrero de san Atilano lo estaba relegando a un segundo plano dentro de la ciudad de Zamora, para que no pudiese «competir» con el arzobispo san Ildefonso, patrono de la urbe, cuyo cuerpo había sido trasladado desde Toledo por los «Christianos Mozárabes, quando entraron en aquella Ciudad los Moros»⁷⁵.

En el caso de las reivindicaciones laurentinas –nuestro segundo tema puntual que tratamos–, fue principalmente en el siglo XVII cuando se desarrollaron una serie de disputas entre diversos escritores para tratar de demostrar, cada uno en su caso, que san Lorenzo había nacido en Córdoba, Huesca, Valencia, Roma, Zaragoza y la pardina de Loreto, con la finalidad de que la ciudad o población «triunfadora» pasase a ser considerada como la *patria* de dicho santo, con el significado que ello tenía⁷⁶ –recordemos que la acepción de *patria* se refería al lugar de naci-

⁷⁴ Antonio de Yepes, *Coronica general de la Orden de San Benito...*, Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba, 1615, tomo V, [hay una edición de la Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, Ediciones Atlas, 1960]. Gregorio de Argáiz, *La soledad laureada por San Benito...*, Madrid, Antonio de Zafra, 1675, tomo VII.

⁷⁵ Atanasio de Lobera, *Historia de las grandezas...*, op. cit., ff. 7r, 159r-160v y 416r-417r.

⁷⁶ Estas reivindicaciones y otros asuntos los hemos tratado en José Ignacio Gómez Zorraquino, *Los santos Lorenzo y Orencio se ponen al servicio de las «tradiciones» (siglo XVII)*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2007.

miento o al suelo natal—. Estos enfrentamientos con la pluma, para dilucidar el natalicio de un santo, se trasladaron también a la reivindicación del lugar de la muerte-martirio, un escenario que, aunque de segunda fila en relación al lugar de nacimiento, también tenía importantes connotaciones.⁷⁷

Durante el siglo XVII la pretensión de la ciudad de Roma por convertirse en la patria natural de san Lorenzo no fue contundente. Solamente hay referencias escuetas de diversos autores (César Baronio, el padre Panníguerola y otros) que hacían alusión al santo y a su nacimiento en la Ciudad Eterna.

Las aspiraciones de Zaragoza de convertirse en la patria de san Lorenzo pasaron mayoritariamente por la argumentación que expuso el zaragozano Juan Francisco Andrés de Uztarroz, quien, aunque expresó que la «deseada» *patria* era Huesca, dejó la puerta abierta para que alguien vinculase al santo con la capital aragonesa. Uztarroz no puso reparos sobre la interpretación generalizada de que Lorenzo era hijo de los santos Orencio y Paciencia, nobilísimos ciudadanos de Huesca, su patria, que enviaron a su vástago a estudiar a Zaragoza, donde lo recogió Sixto, antes de ser papa. Por otra parte, Uztarroz también fue el responsable máximo para que la pardina de Loreto —próxima a Huesca— apareciese en la escena reivindicativa y pudiese convertirse en la patria laurentina por excelencia.⁷⁸

Más significativos fueron los movimientos sobre este asunto del clero valenciano, con el doctor Juan Francisco Ballester como el principal artífice de la reclamación de una *patria* valenciana para san Lorenzo, aunque antes ya había participado fray Felipe Guimerán, general de los mercedarios, fray Francisco Diago, Gaspar Escolano y otros. Además, contaron con el aliento del caballero don Lorenzo Mateu y Sanz, regente del Consejo de Aragón, entre otros.⁷⁹

Al referirnos a la ciudad de Córdoba, Martín de Roa, miembro de la Compañía de Jesús, estuvo preocupado por mostrar a Córdoba como la patria laurentina. En la segunda mitad del siglo XVII, Roa tuvo como continuadores a Francisco Carrillo de Córdoba, vecino y natural de dicha ciudad, y a fray Juan Félix Girón.⁸⁰

⁷⁷ Sirva como ejemplo las disputas de Huesca, Córdoba, Huéscar (Granada), Nájera (La Rioja) y otras poblaciones para adjudicarse el lugar donde padecieron el martirio las santas Nunila y Alodia. José Ignacio Gómez Zorraquino, *Los santos Lorenzo y Orencio...*, *op. cit.*, pp. 140-141.

⁷⁸ Juan Francisco Andrés de Uztarroz, *Defensa de la patria del invencible mártir san Laurencio*, Zaragoza, Hospital Real y General de Nuestra Señora de Gracia, 1638, pp.45, 47, 58-59, 64-65, 70-71, 84, 88, 121-127 y 141.

⁷⁹ José Ignacio Gómez Zorraquino, *Los santos Lorenzo y Orencio...*, *op. cit.*, pp. 45 y 59-67.

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 48-49, 81-88 y 93-94.

Hay que decir que la ciudad de Huesca como *patria* de san Lorenzo estaba presente en las propuestas de los escritores aragoneses que citaremos a continuación: estamos hablando de Francisco Diego de Aínsa en 1619 –en su *Fundación*–, del abad don Juan Briz Martínez en 1620 –en su historia de San Juan de la Peña–, de Juan Francisco Andrés de Uztarroz en 1638 –con la publicación de *Defensa de la patria del invencible mártir san Laurencio*–, del doctor oscense don Diego Vincencio de Vidania –quien en 1672 publicó *Disertación histórica de la patria del invencible mártir san Laurencio*–, del clérigo zaragozano Diego José Dormer –con su *San Laurencio defendido* (publicado en 1673)–, del canónigo Juan de Aguas –con *Discurso histórico-eclesiástico* (publicado en 1676)–, de la particular participación del prócer oscense Vincencio Juan de Lastanosa y, finalmente, de don Juan Agustín Carreras Ramírez –con su libro *Flores lauretanas* (publicado en 1698)–.

Si de forma rápida particularizamos en el asunto de las disputas ciudadanas por adjudicarse la *patria* de san Lorenzo, hemos de empezar hablando de los aragoneses Francisco Diego de Aínsa y don Juan Briz Martínez, quienes fueron dos de los primeros escritores que reivindicaron en el siglo XVII la *patria* aragonesa para dicho santo, contra los argumentos del valenciano Gaspar Escolano y algún otro autor que defendían que el nacimiento se produjo en Valencia. No importaba tanto si Huesca o Loreto debían adjudicarse el lugar exacto del natalicio y, mucho menos, si estudió en la capital altoaragonesa o en Zaragoza.⁸¹

A estas disputas se unió el padre jesuita Martín de Roa, en su libro *Antiguo principado de Córdoba* (publicado en latín en 1617 y en castellano en 1636), quien defendía en la edición castellana que Lorenzo había nacido en Córdoba, cuyos padres Orencio y Paciencia habían estado viviendo en alguna ocasión en Córdoba, reservando el origen del santo a la ciudad de Huesca y la *patria* para dicha ciudad andaluza.⁸²

Esta propuesta no gustó en Aragón y el doctor zaragozano Juan Francisco Andrés de Uztarroz salió al paso con su libro *Defensa de la patria*, donde criticaba los razonamientos del cordobés y no se molestaba

⁸¹ Francisco Diego de Aínsa e Iriarte, *Fundación, excelencias, grandezas y cosas memorables de la antiquísima ciudad de Huesca*, Huesca, Pedro Cabarte, 1619 [ed. facs., con introducción de Federico Balaguer Sánchez e índices de Elena Escar Hernández, Huesca, Ayuntamiento de Huesca, 1987], pp. 114-115 y 126-153. Juan Briz Martínez, *Historia de la fundación y antigüedades de San Juan de la Peña y de los reyes de Sobrarbe, Aragón y Navarra...*, Zaragoza, Juan de Lanaja y Quartanet [ed. facs. Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1998], pp. 218-229.

⁸² Martín de Roa, *Antiguo principado de Córdoba en España Ulterior o andaluza. Traducido dellatino y acrecentado [...] por su autor el P. Martín de Roa de la Compañía de Jesús*, Córdoba, Salvador de Cea Tesa, 1636 [ed. latina, Lyon, Horacio Cardon, 1617]; de la obra en castellano [ed. crítica de Francisco López Pozo, Córdoba, Tipografía Católica, 1998].

ba en responder los argumentos valencianos. Señalaba que san Lorenzo nació en Huesca y estudió en las «Escuelas» (sic) de Zaragoza, donde lo recogió Sixto y se lo llevó a Roma. Este argumento lo reforzaba con una larga lista de personajes ilustres que citaban a la ciudad de Huesca como *patria* laurentina. Se de la circunstancia de que Uztarroz en el capítulo octavo de su libro jugó con la posibilidad de que el santo hubiese nacido en Loreto, «lugar no diferente de Huesca», a dos millas de la ciudad, algo de lo que ya hemos hecho algún comentario.⁸³

El mismo año que se tradujo al castellano la obra de Roa apareció un pequeño trabajo, titulado *Vida y martirio del glorioso español san Laurencio*, escrito por el caballero valenciano Lorenzo Mateu y Sanz, aunque a la luz pública salió con el seudónimo de Buenaventura Ausina. En esta obra se reivindicaba que la ciudad de Valencia era la *patria* de san Lorenzo, aportando una lógica interpretativa que llama la atención por su originalidad, describiendo en dicha ciudad los dolores del parto de Paciencia, el paritorio, el parto, el bautizo del recién nacido y el porqué se llamó Laurencio. También relataba el traslado de la familia desde Valencia a Italia –a una aldea de la ciudad de Capua– y la estancia de Laurencio en dicho país hasta su martirio, el 10 de agosto del año 261.⁸⁴

Durante la segunda mitad del siglo XVII, la polémica sobre la *patria* de san Lorenzo alcanzó gran significación. El campo abierto por el padre Roa en su defensa de Córdoba como cuna del santo tuvo su continuidad. El punto de partida para que diversos escritos reivindicasen que dicha ciudad andaluza era la *patria* del santo estaba fundamentado en que había existido una ciudad llamada Osca, a seis leguas de Córdoba, distante menos de tres leguas de Castro del Río y a la misma distancia de Baena y Bujalance, cerca de la antigua Teba. Con ello, Córdoba podía entrar con claridad en la disputa por el nacimiento de Lorenzo, ya que los documentos donde se relacionaba al santo con Huesca sin situar dicha ciudad en Aragón abrían la puerta especulativa y reivindicativa para la ciudad andaluza.

Por otra parte, la mayoría de los escritores que defendían la ciudad de Valencia como *patria* de san Lorenzo no ponían en duda que los progenitores del santo fuesen oscenses. Solamente proponían que el parto se produjo a orillas del Mediterráneo, como consecuencia de que el matrimonio formado por Orencio y Paciencia, perseguido en Huesca, se desplazó a dicha ciudad levantina. Poco importaba si el parto fue doble o si la concepción tuvo lugar en la capital altoaragonesa. Lo significativo

⁸³ Juan Francisco Andrés de Uztarroz, *Defensa de la patria...*, Zaragoza, Hospital Real y General de Nuestra Señora de Gracia, 1638.

⁸⁴ [Lorenzo Mateu y Sanz], alias Buenaventura Ausina, *Vida y martirio del glorioso español san Laurencio. Sacados de unos antiquísimos escritos del celebrado abad Donato...*, Salamanca, Jacinto Taberniel, 1636.

era el nacimiento en Valencia, ya que de esta forma se convertía a dicha ciudad en la *patria* laurentina.

La publicación en 1672 del trabajo *Identidad de la imagen del Santo Cristo de San Salvador de Valencia*, del doctor Juan Bautista Ballester,⁸⁵ defendiendo la *patria* valenciana para el santo, propició que desde el Reino de Aragón respondiesen los doctores Diego Vincencio de Vidania, oscense, y Diego José Dormer, zaragozano, quienes publicaron *Disertación histórica de la patria del invencible mártir san Laurencio* (en 1672) y *San Laurencio defendido* (en 1673), respectivamente, reivindicando lo mismo para la ciudad de Huesca.⁸⁶ Ballester respondió nuevamente con *Piedra de toque de la verdad*, obra póstuma publicada en 1673.⁸⁷

En ese mismo año de 1673 don Francisco Carrillo de Córdoba publicó *Certamen histórico*, donde en un ejercicio de síntesis repasó buena parte de lo acontecido hasta ese momento en cuanto a las reivindicaciones de la patria de san Lorenzo llevadas a cabo en el siglo XVII. Este autor respondía a los escritos de los aragoneses Uztarroz, Dormer y Vidania, y al valenciano Ballester y defendía a la ciudad de Córdoba como patria laurentina.⁸⁸

El amplio análisis de Carrillo debió dejar a los cordobeses sin la necesidad de seguir –por un tiempo– con sus reclamaciones. No ocurrió lo mismo con respecto a la ciudad de Huesca, que por medio del canónigo Juan de Aguas con su *Discurso histórico-eclesiástico* (que vio la luz en 1676) salió al paso de los postulados de Ballester y, un año después, hizo una adición a su trabajo anterior para responder a Carrillo.⁸⁹ Además del canónigo Aguas, en 1679 el prócer Vincencio

⁸⁵ Juan Bautista Ballester, *Identidad de la imagen del S. Christo de S. Salvador de Valencia, con la sacrosanta [...] de Berito en la Tierra Santa...*, Valencia, Gerónimo Vilagrassa, 1672.

⁸⁶ Diego Vincencio de Vidania, *Disertación histórica de la patria del invencible mártir san Laurencio. Respondiendo al doctor Juan Bautista Ballester*, Zaragoza, Juan de Ibar, 1672. Diego José Dormer, *San Laurencio defendido en la siempre vencedora y nobilísima ciudad de Huesca. Contra el incierto dictamen con que le pretende de nuevo, por natural de la de Valencia, el doctor don Juan Bautista Ballester*, Zaragoza, Diego Dormer, 1673.

⁸⁷ Juan Bautista Ballester, *Piedra de toque de la verdad. Peso fiel de la razón, que examina el fundamento con que Valencia, y Huesca contienden, sobre cuál es la verdadera patria del invicto mártir san Lorenzo*, Barcelona, Sebastián de Cormellas, 1673.

⁸⁸ Francisco Carrillo de Córdoba, *Certamen histórico por la patria del esclarecido protomártir español san Laurencio: a donde responde Córdoba a diferentes escritos de hijos célebres de las insignes Coronas de Aragón y Valencia...*, Córdoba, s.n., 1673.

⁸⁹ Juan de Aguas, *Discurso histórico-eclesiástico en defensea de la tradición legítima, con que la Santa Iglesia Catedral de Huesca y del Reino de Aragón, privativamente venera y celebra por santo natural hijo suyo al glorioso archilevita mártir romano san Lorenzo...*, Zaragoza, Herederos de Juan de Ibar, 1676. Juan de Aguas, *Discurso histórico-eclesiástico [...] con notas a la obra [...] que escribió el Dr. Juan Bautista Ballester y adición, respuesta y notas a la que escribe a favor de Córdoba D. Francisco Carrillo de Córdoba [...]*, Zaragoza, Herederos de Juan de Ibar (segunda impresión), 1677.

Juan de Lastanosa⁹⁰ también llamó la atención sobre el asunto en una reunión del Concejo de Huesca, donde mostró su repulsa a las ofensas e injurias que había hecho Carrillo y, además, señaló que el lustre de «las ciudades y Provincias [...], que gloriosamente eternizan Su Memoria en los siglos», se basaba en el «culto religioso de la fee» y en «los créditos profanos»⁹¹. Por ello, en ese momento estaba en juego la identidad de la capital altoaragonesa y su «tradición».

Más tarde, en 1686, fray Juan Félix Girón en *Origen y primeras poblaciones de España* volvió a reivindicar que Córdoba era la *patria* laurentina.⁹² Doce años después, en 1698, un trabajo inconcluso de don Juan Agustín Carreras Ramírez, titulado *Flores lauretanas*, suponía una nueva aportación a la defensa de la ciudad de Huesca como el lugar de nacimiento de san Lorenzo.⁹³ Lógicamente, el trabajo de Carreras no ponía fin a las disputas laurentinas, que se prolongaron más allá del marco temporal de nuestro trabajo.

En tercer y último lugar, si nos referimos a las disputas aragonesas y riojanas por adjudicarse la patria de Emiliano, hemos de empezar diciendo que cuando Braulio, obispo de Cesaraugusta, luego elevado a la santidad, escribió *Vita Sancti Aemiliani* —entre los años 639 y 646—⁹⁴ no podía imaginar la polémica interpretativa y reivindicativa que a finales del siglo XVI y durante el siglo XVII iban a generar los topónimos *Vergegium*, *Bilibium* y *Distercium*, expuestos en su trabajo. Estamos hablando del momento en que varios escritores utilizaron dichos topónimos para reivindicar, entre otras cuestiones, que la *patria* de san Millán era la aragonesa población de Berdejo o la riojana de San Millán de la Cogolla, aunque sin cuestionar en ningún caso el trabajo del obispo zaragozano, lo que mostraba más claramente los intereses concretos de los participantes en la disputa y dejaba pocas puertas abiertas al acuerdo. Por ello, algunos autores adoptaron la solución poco conciliadora de que había dos santos con el mismo nombre, uno nacido en tierras aragonesas y otro en tierras riojanas.

⁹⁰ Nos ocupamos de este destacado oscense en José Ignacio Gómez Zorraquino, *Todo empezó bien. La familia del prócer Vincencio Juan de Lastanosa (siglos XVI-XVII)*, Zaragoza, Diputación Provincial de Zaragoza, 2004.

⁹¹ Archivo Municipal de Huesca, Actos comunes, doc. 172, s.f. José Ignacio Gómez Zorraquino, *Los santos Lorenzo y Orencio...*, op. cit., pp. 91-93.

⁹² Juan Félix Girón, *Origen y primeras poblaciones de España. Antigüedad de la ínclita patricia ciudad de Córdoba y región Obesketamia [...], país que dio naturaleza al glorioso príncipe de los levitas san Laurencio mártir...*, Córdoba, Diego Valverde y Leyva/Aciselo Cortés de Ribera, 1686.

⁹³ José Agustín Carreras Ramírez y Orta, *Flores lauretanas del pensil oscense y vida de san Laurencio mártir: tomo primero, que contiene diversas flores historiales y panegíricas...*, Zaragoza, Imprenta de Domingo Gascón, por Diego de Larumbe, 1698.

⁹⁴ Santiago Castellanos, *La hagiografía visigoda...*, op. cit., pp. 35-36.

Cuando en 1598 don Miguel Martínez del Villar publicó *Tratado del Patronado, Antigüedades...* y señaló a san Millán como natural de Berdejo –población aragonesa cercana a Calatayud–, lo estaba haciendo enfrentándose a fray Alonso Venero, al monje y cronista cordobés Ambrosio de Morales, al padre Juan de Mariana, a fray Juan de Marieta y a Alonso de Villegas, entre otros, partidarios de situar el natalicio del santo en La Rioja, en el obispado de Calahorra. Martínez del Villar, con siete escuetas páginas, creó una amplia polémica sobre la vida de Emiliano y con ello inició buena parte del juego interpretativo sobre el nacimiento, vida, muerte y milagros de san Millán.⁹⁵ En las disputas se veían involucradas –aunque no debieron de participar activamente– las poblaciones aragonesas de Berdejo y Torrelapaja y la riojana San Millán de la Cogolla, comunidades locales que, según quien lo reivindicase, eran reconocidas como la *patria* del santo y el lugar de su descanso final, amén de otros asuntos de la vida terrenal. Esto suponía que dichas comunidades tenían la posibilidad de configurar una distinguida historia local, con un glorioso pasado sagrado y, además, podían contar con la posesión de unas reliquias que darían lustre permanente y prestancia a la comunidad que las acogiese. Pero esto no es todo, ya que años después entraron en escena los padres benitos fray Prudencio de Sandoval –también cronista de Su Majestad–, fray Antonio de Yepes, fray Martín Martínez y fray Gregorio de Argáiz –cronistas de la orden a la que pertenecían–, quienes no desaprovecharon la oportunidad para reivindicar a san Millán como un santo miembro de su congregación, vinculado a los monasterios riojanos de Suso y Yuso. Además, iniciado el siglo XVII, san Millán «matamoros» apareció –junto al apóstol Santiago– como patrono de España, lo que supuso que entraba a formar parte de otra polémica, la del patronazgo de España, a la que también se unió santa Teresa de Jesús –como ya hemos señalado–.

Lógicamente, en este escenario, creado por los diversos escritos hagiográficos, confluían los intereses locales –de las poblaciones que podían convertirse en la tierra que vio nacer y morir a Emiliano–, regionales –de que san Millán apareciese vinculado a Aragón o, por el contrario, a Castilla–, nacionales –de que san Millán pudiese ser patrón de España, en sustitución del apóstol Santiago, o como mínimo copatrono– y de carácter religioso –de que el santo fuese un miembro de la orden de san Benito, vinculado a los monasterios riojanos de Suso y Yuso, o un vicario de la población aragonesa de Berdejo–. Esto suponía que la figura de san Millán aparecía como un buen «campo de batalla» para los hagiógrafos que participaron en la discusión, quienes sacaron a relucir acciones de «patriotismo», «clientelismo», «solidaridad»,... –según las circunstancias que les tocaba vivir a cada uno–. En este marco de disputas, cree-

⁹⁵ Miguel Martínez del Villar, *Tratado del Patronado Antigüedades...*, op. cit., pp. 467-469.

mos que los más interesados en la «invención» de san Millán eran los benedictinos, quienes querían vincular a Emiliano a su orden religiosa y, si era posible, elevarlo al patronazgo de España, lo que redundaría en un aumento del prestigio de la familia de san Benito de Nursia.

Si entramos en materia, hemos de decir que en 1598 el aragonés Martínez del Villar hablaba de Emiliano como natural de Berdejo, población de la Comunidad de Calatayud, hijo de padres de mediano estado –muy religiosos–, pastor de ovejas que iba acompañado de una cítara. Un día, nuestro protagonista, guiado del Espíritu Santo, siguió a «un santo varón», llamado Félix, que vivía en el castillo de Bilibis. Mas tarde, el obispo de Tarazona Didimo le ordenó en todas las sagradas órdenes –y «de pastor de ovejas lo hizo de almas»– y le confirió la cura de almas en la iglesia de Berdejo. De «ciento» años descansó en paz el 11 de noviembre de 560, y fue sepultado en su oratorio.⁹⁶

Tres años después de la publicación de Martínez del Villar, el valisoletano padre benito Prudencio de Sandoval, cronista del rey desde su nombramiento en 1599, publicó la traducción –del latín al castellano– del escrito del obispo Braulio sobre Emiliano, y aprovechó la oportunidad para dar la siguiente particular visión de san Millán: dicho santo era el que señaló san Braulio, estaba enterrado en el monasterio de San Millán de Suso en un arca de piedra, hasta que el rey don Sancho lo puso en un arca de plata. El santo vivió retirado en los montes Desiertos, donde estaba el citado monasterio de Valvanera. Tomó la regla de san Benito y tuvo a su cargo un convento de monjas. Llevó a cabo el milagro de agrandar una viga de madera en el monasterio de San Millán de Suso. El santo murió y fue enterrado, rodeado de religiosos, en el citado monasterio riojano. Paralelamente a esta interpretación, descartó a las poblaciones aragonesas de Berdejo y Torrelapaja, cercanas a Calatayud, como el escenario de las actuaciones de san Millán.⁹⁷ Finalmente, para desacreditar la visión que había aportado Martínez del Villar, Sandoval fabricó una información que huele a falsificación –y que no era una situación excepcional, ya que como hemos comentado anteriormente, las hagiografías barrocas, algunas basadas en la fantasía, estaban muy alejadas de la biografía histórica y el resultado era unos santos «inventados» que se adecuaban tanto a la realidad como a la mentalidad y a la imaginaria colectiva– cuando señaló lo siguiente: que fray Plácido de Alegría, abad del monasterio benito de San Millán, con la connivencia de varios frailes, otras personas y del escribano del rey Diego Miranda dieron fe y «verdadero testimonio» de

⁹⁶ Miguel Martínez del Villar, *Tratado del Patronado...*, op. cit. pp. 467-469.

⁹⁷ Prudencio de Sandoval, *Primera parte de las fundaciones de los monasterios del glorioso Padre San Benito...*, Madrid, Luis Sánchez, 1601, [Monasterio Santo y Real de San Millán de la Cogolla...], pp. 1-96.

que el 26 de marzo de 1601 en el monasterio de San Millán de Suso, donde estaba el sepulcro del santo, apareció «una piedra de alabastro ochavada, muy bien labrada, escrita por entrambas partes de letras antiquísimas Góticas», donde se decía que estaba enterrado el cuerpo de Emiliano –quien después de hacer vida eremítica había sido monje y abad benito–, muerto el año 612. Se añadía que Emiliano nació en Berceo y cuando cumplió veinte años abandonó las ovejas de su padre para ir al castillo de Bilibio, situado a quince millas de Berceo, con su maestro Félix. También se encontraron en el sepulcro algunos pedazos del ataúd en que fue sepultado el glorioso santo, dos cantoneras de bronce labradas y un pedazo de una costilla –como un dedo de larga– y otras reliquias. Curiosamente, este hallazgo había ocurrido el día de la festividad de San Braulio, el hagiógrafo de san Millán, dándose la circunstancia de que ninguno de los presentes era consciente de tal festividad.⁹⁸

Sandoval también dio cuenta de que el prior mayor de San Millán le había enviado en 1601 una prueba de que el castillo de Bilibio estaba en el término y jurisdicción de la villa de Haro. Además, unas glosas en «alabança del Santo» hacían referencia del nacimiento de Emiliano en Berceo, de que Bilibio estaba cerca de esta última población, de que Braulio fue cronista de Emiliano y de que el santo Millán fue monje profeso y abad del monasterio de San Millán de la Cogolla.

Esta posición interpretativa de Sandoval fue reforzada por el también padre benito fray Antonio de Yepes, quien, en su *Crónica general de la orden de San Benito*,⁹⁹ señalaba a san Millán de la Cogolla como confesor, clérigo, monje y abad de la orden de san Benito de Nursia, y fundador del convento que llevaba su mismo nombre. Llama la atención que Yepes no se decantó por señalar la patria de Emiliano y solamente afirmó que «[...] no está averiguado en qué provincia nació: tienen competencia sobre esto las de Aragón y Rioja».¹⁰⁰ Decimos esto porque el resto de la acción terrenal de Emiliano la situaba Yepes en La Rioja, y sobre ello decía lo siguiente: cuando el pastor Emiliano fue en busca del ermitaño Félix lo halló en Bilibio, castillo no muy lejos de la villa de Haro. Esta compañía se rompió cuando nuestro protagonista se fue a vivir cerca de la villa de Berceo, distante dos leguas de la ciudad de Nájera. Buscó la contemplación y el aislamiento en el cercano monte Distercio, donde pasó cuarenta años en soledad. Más tarde, el obispo de Tarazona Didimo le obligó a aceptar el curato de Berceo, cerca de donde

⁹⁸ Prudencio de Sandoval, *Primera parte de las fundaciones...*, op. cit., pp. 91r-96r.

⁹⁹ Antonio de Yepes, *Crónica general de la orden de San Benito*, Madrid, ed. de Pérez de Urbel y Fr. J., Atlas, 3 vols. [1ª ed. 1609-1621].

¹⁰⁰ Antonio de Yepes, *Crónica general...*, op. cit., tomo I, p. 44.

había vivido, y después –por la envidia de algunos eclesiásticos– fue apartado de dicho cargo y el santo buscó retiro cerca de Berceo.¹⁰¹

Yepes también señalaba un índice (sic) de los milagros, de las curaciones de enfermos y de la lucha con los demonios que llevó a cabo el santo. Después, Emiliano volvió a la vida eremítica y tras ello fundó dos monasterios –uno para religiosos y otro para religiosas– y profesó la vida cenobial viviendo con monjes de la regla de san Benito, siendo abad de su convento algunos años. A este santo le fue revelado, cuando tenía cien años, que iba a morir un año después, acontecimiento que ocurrió el año 574.

Para justificar la vida cenobial de san Millán, Yepes siguió al pie de la letra la «invención» que había realizado su hermano benito Prudencio de Sandoval: la conocida piedra escrita que había dentro del sepulcro del santo en San Millán de Suso. Además, Yepes añadió más leña al fuego interpretativo cuando señaló que en la capilla oscura y estrecha donde estaba el sepulcro de san Millán había una figura de un ángel que tenía un libro abierto en las manos, donde había grabadas con letras góticas muy menudas el siguiente epitafio: «Esto es San Millán, monje y abad debajo de la regla de San Benito; murió la era de seiscientos y doce». Para curarse en salud sobre esta afirmación, Yepes puntualizaba que «este letrado estaba por la parte de afuera en el sepulcro, y puede decir alguno que se escribió muchos años después de su muerte».

El fallecimiento de Emiliano no supuso ningún cambio en su capacidad taumatúrgica, ya que su participación «milagrosa» –en alguna ocasión en compañía del apóstol Santiago, como en la batalla de Simancas– encumbró más su imagen y llegó a ser tratado como patrón de España, por su ayuda en la lucha contra los infieles.

Una vez que Yepes dejó sentado que el monasterio de san Millán de la Cogolla era el depositario «de las santas y preciosas» reliquias del santo del mismo nombre, respondió –con argumentos expuestos– al doctor Miguel Martínez del Villar, porque era quien «contra la opinión de toda España, y contra la tradición antigua y contra el parecer de los historiadores» (sic) pretendía probar que el cuerpo y reliquias de san Millán estaban en Torrelapaja –arcedianato de Calatayud–, que el santo nació en Berdejo –población cercana a las anteriores– y que la vida eremítica la llevó a cabo en compañía de Félix en Bilibis. Esto suponía que el santo quedaba vinculado completamente a un rincón de Aragón perteneciente a la diócesis de Tarazona.¹⁰²

¹⁰¹ Antonio de Yepes, *Crónica general...*, op. cit., tomo I, pp. 44-46. Esta última información es contradictoria –como ya apuntaron varios hagiógrafos de san Millán– porque el obispo de Tarazona no tenía jurisdicción en la riojana población de Berceo.

¹⁰² Antonio de Yepes, *Crónica general...*, op. cit., pp. 61-63.

Unos años más tarde, en 1632, el también cronista de la orden de san Benito fray Martín Martínez, en *Apología de San Millán...*, obra dedicada al príncipe Baltasar Carlos, volvió a reivindicar a san Millán de la Cogolla como patrón de España, aunque no desaprovechó la oportunidad para recordar que fue un monje benito, y para situar a dicho santo al mismo nivel que el apóstol Santiago en cuanto a su vinculación milagrosa con las tropas cristianas, a las que ambos ayudaron para derrotar a los moros (sic) infieles. El trabajo de fray Martínez –que partía de que España se había olvidado de su patrón san Millán– quería reivindicar la figura de dicho santo como patrono de España y para ello hacía una apología de su vida siguiendo al obispo Braulio –aunque lo citaba como arzobispo de Zaragoza– y desarrollando ampliamente el tema puntual de su preocupación. Empezaba la disertación dejando bien claro que el cuerpo muerto del santo estaba en el Real Monasterio de San Millán de la Cogolla, en las «raíces» de los montes Distercios, monasterio que fue fundado por Emiliano en el año 525.¹⁰³

A finales del siglo XVII, el padre benedictino y cronista de la orden fray Gregorio de Argáiz, en *La soledad laureada*, defendió a san Millán como el «gran Patrón de las Españas», diferenciándolo del san Millán que murió en el año 562 –«el que llaman de Verdejo, natural de Torrelapaja, en el obispado de Tarazona»–. Todavía daba una vuelta de tuerca más cuando criticaba a los habitantes de Berdejo y Torrelapaja por ignorar que san Millán fue monje de san Benito, aunque los disculpaba porque desde la diócesis de Tarazona lo señalaban como sacerdote o presbítero secular, confundiéndolo en cuanto al rezo con san Millán de la Cogolla, por no saber el año ni el día de su muerte.¹⁰⁴

Argáiz señalaba dos santos diferentes con el nombre Millán: uno natural de Torrelapaja –no de Berdejo– que vivió y murió en el monasterio de san Millán de la Cogolla, donde fue abad y, tras ser enterrado, sus restos fueron llevados a Torrelapaja. El segundo era san Millán de la Cogolla, nacido el año 477 en Berceo y muerto el 19 de marzo de 578 con 101 años, que estuvo con el ermitaño Félix en el castillo de Bilibio, a una legua de Haro. El obispo Didimo –sucesor de san Gaudioso– lo nombró cura de Berceo¹⁰⁵ pero, tras dos años en el ejercicio del cargo, el mismo obispo lo destituyó, y tuvo que volver a hacer vida eremítica. Mientras tanto, Félix había tomado la regla de san Benito e introdujo a su discípulo Emiliano en dicha regla en el convento de Distercio, donde fueron abades Félix, Emiliano –el de Torrelapaja– y Millán –el de Ber-

¹⁰³ Martín Martínez, *Apología por San Millán de la Cogolla. Patrón de España*, Villa de Aro, Juan Mongastón, 1632. Hay una segunda edición, impresa en Madrid en 1643, con el título *Apología de San Millán de la Cogolla. Patrón de las Españas*.

¹⁰⁴ Gregorio de Argáiz, *La soledad laureada por San Benito...*

¹⁰⁵ Ya hemos dado cuenta en una nota anterior de que Berceo no pertenecía a la diócesis de Tarazona, donde ejercía como obispo Didimo.

ceo—. Finalmente, Argáiz señalaba a este último «varón de Dios» autor de muchos prodigios y milagros contra las enfermedades y demonios. Este cura de Berceo, luego monje y finalmente abad de Santa María de Suso —que luego, por respeto al santo, se llamó San Millán de Suso—, tenía un poder semejante a san Antonio abad con respecto a los demonios. En la gracia de curar ciegos, cojos y mancos era discípulo de Cristo.

Argáiz, tras exponer su visión hagiográfica de Millán de Torrelapaja y de Millán de la Cogolla, acusaba a don Miguel Martínez del Villar y al doctor Vincencio Blasco de Lanuza de haber tenido «por engañados a todos los Autores Castellanos, diciendo que San Millán, cuya vida escribió san Braulio, era San Millán de Torrelapaja y no este de los Montes Distercios [...]». Puntualmente acusaba a Martínez del Villar de no haber estado en el monasterio de San Millán, de no leer ningún privilegio ni libro gótico y de conocer solamente algunas palabras «mal entendidas de san Braulio». Al doctor Blasco de Lanuza lo señalaba como un defensor de Martínez del Villar.

Esta certera última reflexión de Argáiz sobre Blasco de Lanuza necesita algún añadido. Debemos decir que el canónigo doctor Vicencio Blasco de Lanuza en 1619, en su libro *Historias eclesiásticas y seculares de Aragón*,¹⁰⁶ además de seguir a san Braulio en su escrito sobre san Emiliano y la interpretación que de este trabajo hizo Martínez del Villar, también adjuntó algunas cuestiones de su propia cosecha. Era consciente de que había defensores de san Millán de la Cogolla —un abad de la orden de san Benito que murió en el año 562— y de san Millán de Berdejo —que situaban su muerte en el año 587, aunque Martínez del Villar señalaba que se produjo en el año 560—, lo que servía para pensar que en España coexistieron dos personas que fueron santos con el nombre de pila de Emiliano o Millán. Este dictamen, a priori poco conciliador, todavía lo emborronó más nuestro protagonista cuando, de forma premeditada, señaló que en Aragón hubo otro san Millán que vivió junto a Barbastro y sus reliquias estaban enterradas en el cercano lugar de Montesa, aunque no podía situarlo temporalmente.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Vicencio Blasco de Lanuza, *Historias eclesiásticas y seculares de Aragón en que se continúan los annales de Çurita desde el año 1556 hasta el de 1618*, Zaragoza, Juan de Lanaja y Quartanet, 1622, capítulo III, libro VI, tomo segundo [ed. facs., con introducción de Guillermo Redondo, Encarna Jarque y José Antonio Salas, Zaragoza, Cortes de Aragón, 1998].

¹⁰⁷ Vincencio Blasco de Lanuza, *Historias eclesiásticas...*, op. cit., tomo segundo, pp. 334-339. Blasco de Lanuza tuvo como seguidor de sus planteamientos al padre jesuita y catedrático de Teología de la Universidad de Salamanca Pedro Abarca. Este señaló en su obra *Los Reyes de Aragón...*, que parecía «indubitable» (sic) que había tres santos con el nombre Millán: el de la Cogolla, el de Berdejo (antiguo Vergeño) y «el de Montesa en tierra de Barbastro». Añadía: «Para nuestro instituto bastan las palabras del Martirologio Romano, que traducido con exacta puntualidad dize assí: *En Tarazona de España San Millán Presbytero, que resplandeció con innumerables milagros, cuya admirable vida*

Parece fuera de toda duda que la actitud última que acabamos de señalar de Blasco de Lanuza era interesada. Pues bien, no era menor el interés de los padres benitos Sandoval, Yepes, Martínez y Argáiz por hacer de la población de Berceo la patria de san Millán, por señalar al monasterio de San Millán de Suso como el lugar del reposo final del santo en la tierra y por convertir a san Millán de la Cogolla en abad del citado monasterio benedictino. Argáiz todavía fue más lejos cuando reconoció todo lo dicho y, además, señaló que san Millán de la Cogolla fue contemporáneo de san Millán de Torrelapaja (sic), santo este último a quien también lo hizo abad benito –como a su maestro Félix– que murió en el monasterio de San Millán de la Cogolla, donde recibió sepultura hasta que sus restos fueron trasladados a Torrelapaja.

Así pues, el triunfo de los postulados de los citados padres benitos suponía interpretar que san Braulio escribió la hagiografía del santo riojano Millán de la Cogolla, un destacado abad benedictino que debía convertirse en patrón de España. Con ello quedaba relegado a un segundo plano y al olvido el santo aragonés Millán de Berdejo, vicario de su pueblo natal. Esto suponía que a san Millán se le reconocía una *patria* riojana y un *estado* de miembro destacado de la comunidad regular de los herederos de san Benito de Nursia, amén de reivindicarlo como patrono de España, en compañía del apóstol Santiago. Así pues, habían triunfado unos postulados respaldados por una poderosa orden religiosa que tuvo a sus hijos el cronista de Su Majestad y obispo fray Prudencio de Sandoval como uno de los principales valedores,¹⁰⁸ y a los cronistas de la citada orden Yepes, Martínez y Argáiz como excelentes compañeros de viaje. Había prevalecido una estrategia –claramente diseñada por los padres benitos– que tenía muchas semejanzas con la actitud que mantuvieron el cronista real y monje bernardo Atanasio de Lobera y los ya citados cronistas benitos Yepes y Argáiz, con respecto a los santos patronos de Tarazona Atilano, Gaudioso y Prudencio. Por todo ello, con la interesada presencia de los benedictinos, queda diluida, y en un segundo plano, la interpretación –en el contexto de la historia local y regional– de que estemos ante un enfrentamiento de las historiografías aragonesa y

escribió S. Braulio Obispo de Zaragoza. Lo demás quedase para controversias Eclesiásticas». Pedro Abarca, *Los Reyes de Aragón en Anales históricos distribuidos en dos partes...*, Madrid, Imprenta Imperial, 1682, tomo I, cap. 4, pp. 171v-172r. [el tomo II, Salamanca, Lucas Pérez, 1684]. Para acercarnos a la biografía de Pedro Abarca, cronista del rey, se puede consultar el trabajo de Richard L. Kagan, *Los cronistas y la Corona...*, op. cit., pp. 368-371, donde encontramos algunos datos contradictorios, seguramente achacables a errores de imprenta.

¹⁰⁸ No olvidemos tampoco que fray Prudencio de Sandoval era pariente lejano de don Francisco Gómez de Sandoval, duque de Lerma, valido de Felipe III. Esta información y otras se pueden consultar en la edición y estudio preliminar que hizo Carlos Seco Serrano de la *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V...*, obra de fray Prudencio de Sandoval, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1955, pp. I-XLVIII.

castellana y, mucho menos, de que esta última triunfase sobre la primera e impusiese su punto de vista de un pasado de Castilla con más lustre que el de Aragón.¹⁰⁹

Para finalizar, hemos de decir que todas las reivindicaciones expuestas ocurrieron en el marco de las más diversas disputas de los pueblos, ciudades, reinos, naciones, ordenes religiosas,... para ocupar un lugar destacado en el mundo en que vivían, utilizando todos ellos las mismas «artes» –la antigüedad del poblamiento y de la fe, la fidelidad constante al rey y a la Iglesia, el valor, la nobleza originaria, los privilegios, etc...–, algo que creaba un ambiente propicio para la falsificación documental y de lápidas, para la mezcla de verdad y simulación, para la invención de reliquias, etc... cuando se quería certificar una identidad más relevante que la de los más directos rivales.

Pero, de todas formas, no debemos dudar de que el éxito de tan tamaña empresa fue posible porque había unos fieles, ciudadanos o vecinos que, al margen de la salvación, veían en sus santos patronos la solución de sus muchos problemas básicos –alimentación, salud,...–. Además, dichos santos aportaban a la comunidad el necesario tiempo festivo, porque estaban situados del lado del descanso y del ocio. No olvidemos que si los santos se hubiesen situado del lado del trabajo y del esfuerzo, posiblemente estaríamos hablando de otra forma.

¹⁰⁹ Estamos, pues, ante una situación algo diferente a la interpretación que hace Cécile Vincent-Cassy cuando se refiere a santa Orosia, patrona de Jaca, y analiza los puntos de vista del fraile aragonés Martín de la Cruz y de Juan Tamayo Salazar. Cécile Vincent-Cassy, «La propagande hagiographique...», *op. cit.*, p. 122.

LOS SANTOS, LA POESIA Y LA PATRIA.

Fiestas de beatificación y de canonización en España en el primer tercio del siglo XVII

Cécile Vincent-Cassy

Université Paris XIII

¿Cómo celebra España la canonización de los santos proclamados por Roma? Los estudios recientes sobre rituales de canonización en época moderna reconocen en el ritual romano de las celebraciones en la basílica de San Pedro una «máquina de producir ortodoxia»,¹ un ejercicio de normalización.² ¿Este propósito normalizador se reproduce de modo idéntico para la población local en todos los territorios del mundo católico?³ El caso de España es complejo. Es dudoso que el pueblo de los fieles se defina de manera similar en Madrid, Barcelona y Valencia, según se celebre a San Raimundo de Peñafort en 1601, a San Luis Beltrán en 1608, a San Isidro Labrador en 1622 o a San Pedro Nolasco en 1629. La historia de las fiestas de canonización –a la que asociaremos la de las beatificaciones– en España en el siglo XVII exige, pues, una pluralidad de miradas y de conocimientos. En vista de las *relaciones* editadas a lo largo de ese periodo, todas las ciudades importantes organizaron celebraciones con ocasión de la beatificación o canonización de un santo «español». Ahora bien, estén orquestadas por una orden religiosa o por

¹ La expresión es de Alessandra Anselmi en «Roma celebra la monarchia spagnola: il teatro per la canonizzazione di Isidoro Agricola, Ignazio di Loyola, Francesco Saverio, Teresa di Gesù e Filippo Neri (1622)», en José Luis Colomer (dir.), *Arte y diplomacia de la Monarquía hispánica en el siglo XVII*, Madrid, Fernando Villaverde Ediciones, 2003, pp. 211-246.

² Véase, entre otros, Martine Boiteux, «Le rituel romain de canonisation et ses représentations à l'époque moderne», en Gábor Klaniczay (dir.), *Procès de canonisation au Moyen Âge*, Roma, École Française de Rome, 2004, pp. 327-355 y Alessandra Anselmi, *op. cit.*

³ Bernadette Majorana plantea la cuestión del trato de la universalidad de las figuras santas fuera de Roma en «Entre étonnement et dévotion. Les fêtes universelles pour la canonisation des saints en Italie, au XVIIe et au début du XVIIIe siècle» en Bernard Dompnier (ed.), *Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2009, pp. 423-442.

autoridades municipales, estas fiestas presentan una constante: siempre son celebraciones poéticas. Precisemos que por «poesía» designamos aquí un modo de expresión que contempla dos formas: por una parte, las justas poéticas, promovidas por las instancias organizadoras de las festividades y que dan lugar a entregas de premios; y, por otra, las comedias de santos, obras de teatro hagiográfico representadas ante el pueblo, encargadas expresamente por esas mismas instancias en algunos de los casos examinados. Así pues, las celebraciones poéticas, que constituyen una página esencial de la historia de la literatura española del Siglo de Oro, son, al mismo tiempo, un eslabón de la historia religiosa y política de la Monarquía hispánica, compuesta, por si hiciera falta recordarlo, de numerosos territorios.⁴ Nos adentramos aquí en la peculiar historia de cada ciudad, de cada diócesis y de cada reino, al mismo tiempo que en la gran Historia de la potencia hispánica en la época moderna. En Valencia, Barcelona, Sevilla o Madrid, la realidad no es ni totalmente idéntica, ni del todo diferente. En este contexto, los poetas ponen su arte al servicio de la exaltación de sus propios santos o de los santos de toda la Monarquía. ¿Lo hacen en todas partes de la misma forma? El idioma de los poetas ¿es el de lo universal o de la comunidad? Además, mientras que la beatificación se convierte en hecho circunscrito a lo local, la canonización queda reservada para proclamar lo universal, ¿se puede apreciar una diferencia entre el ritual establecido para una y para otra?

Para entender los entresijos de los rituales de canonización y beatificación debe comenzarse con el análisis del primer tercio del siglo XVII, o sea, el periodo que abre lo que podemos llamar el Siglo de los santos españoles. Fue entonces cuando se establecieron estos mecanismos de celebración. Además de las festividades que evocaremos más adelante (las de 1601 para la canonización de San Raimundo de Peñafort en Barcelona y en Valencia, las de 1620 para la beatificación de Isidro Labrador, las de 1622 para la canonización de este y de Teresa de Ávila, Ignacio de Loyola y Francisco Javier y Felipe Neri, y las de 1629 para la de Pedro Nolasco), es también el momento de la beatificación de San Luis Beltrán, que dio lugar a festividades en Valencia, su ciudad de origen.⁵

⁴ Los estudios dedicados a la poesía religiosa del siglo XVII español siguen siendo escasos y se vuelven casi inexistentes cuando se trata de la poesía que versa sobre figuras de santidad. Se puede citar a Alain Bègue, «Las adaptaciones de las vidas de santo en la poesía de José Pérez de Montoro» en Marc Vitse (ed.), *Homenaje a Henri Guerreiro*, Pamplona Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert, 2005, pp. 291-310. No se ha escrito ningún trabajo sobre poesía religiosa de circunstancia, se remonte esta al principio o a finales del siglo XVII.

⁵ Estas celebraciones fueron estudiadas por Teresa Ferrer Vals en «Producción municipal, fiestas y comedia de santos: la canonización de San Luis Beltrán en Valencia (1608)», en Juan Oleza y José Luis Canet (coord.), *Teatro y prácticas escénicas II: la comedia*, Londres, Tamesis Books, 1986, pp. 156-186. Conviene notar que la autora del artículo confundió beatificación y canonización. Esta se proclamó en 1671.

También comprende las fiestas de 1614 con ocasión de la beatificación de Teresa de Ávila, celebrada en todo el territorio. Estas últimas demuestran una adhesión popular más amplia que la de los lugares donde vivió la beata, una superación del ámbito local. Finalmente, el periodo incluye la beatificación de Tomás de Villanueva en Valencia en 1618 y las festividades en honor del santo extranjero Andrés Corsini en Madrid en 1629. Es, pues, la época de un verdadero *boom* ceremonial. Además, las fiestas de beatificación y canonización del primer tercio del siglo XVII presentan todos los casos posibles: se celebra a las figuras en su lugar de origen, como Raimundo de Peñafort en Barcelona en 1601 o por todo el territorio hispánico, como en el caso de la beatificación de Teresa de Ávila; los santos extranjeros se festejan en Madrid, como lo ilustran los casos de Andrés Corsini o de Pedro Nolasco; la santificación de un personaje «nacional» se proclama en algunas ciudades, como la de Santa Isabel de Portugal, celebrada en Zaragoza, en Coimbra así como en Madrid, Villa y Corte, en tanto que capital de la Monarquía hispánica;⁶ o bien, como en 1622, un santo local, Isidro Labrador, patrón de Madrid, se asocia en las celebraciones de la Villa y Corte a San Ignacio de Loyola, San Francisco Javier, Santa Teresa de Ávila e incluso a San Felipe Neri – el único santo que no es español –, mientras en otras partes solo se alaba a Teresa, Ignacio y Francisco Javier, porque pertenecen a la «nación» entera, al contrario de las otras dos figuras.⁷

Después de haber puesto de relieve la constante presencia de la celebración poética en el ritual español «normalizado» por las instituciones, habrá que distinguir la expresión de la gloria de los santos en las justas poéticas y en la poesía para todos, la de las comedias.

El punto culminante del ritual de beatificación y canonización en España se alcanza en 1622, en Madrid. En efecto, se canoniza a cuatro santos españoles y, entre ellos, al patrón de la capital. Son festividades, por lo tanto, particularmente fastuosas y generalizadas. Por ello su forma, por no decir su fórmula, es todavía más visible. De ahí que hayan atraído la atención de los especialistas quienes, a pesar de ello, no fijaron

⁶ Remitimos aquí a nuestros trabajos sobre santa Isabel de Portugal: Cécile Vincent-Cassy, «Quand les reines étaient saintes. La canonisation de sainte Élisabeth de Portugal (1271-1336) et la Monarchie espagnole au XVII^e siècle», *Faces de Eva. Estudos sobre a Mulher*, 7 (2002), pp. 127-144 y Cécile Vincent-Cassy, «Coronada en la tierra y canonizada para el Cielo: Santa Isabel de Portugal y la reina Isabel de Borbón», en David González Cruz (ed.), *Virgenes, Reinas y Santas*, Universidad de Huelva, 2007, pp. 59-72.

⁷ Para el detalle de estas fiestas, remitimos a Jenaro Alenda y Mira, *Relaciones de solemnidades y fiestas públicas de España*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1903. Notemos, por otra parte, que entre 1629 y 1659, no hay beatificación o canonización alguna de personaje español. La canonización de Tomás de Villanueva en noviembre de 1658 señala el principio del segundo periodo de los Santos españoles.

su atención en la participación de los poetas.⁸ Lope de Vega ya conocido por entonces como el «Fénix de los poetas», es el encargado de organizar el certamen de poesía que tiene lugar en el Palacio Real el 19 de mayo de 1622, y también recibe el encargo de dos obras sobre la niñez y juventud de San Isidro.⁹ Dos años después de las ceremonias de beatificación en honor del mismo santo, durante las cuales los poetas madrileños ya compitieron en ingenio, la Villa de Madrid vuelve a ser el espectáculo. Acude de nuevo a Félix Lope de Vega para pedirle que proponga los temas del certamen y que dé cuenta del desarrollo de todas las celebraciones en una «relación». Aceptando la propuesta, el Fénix adjunta sus dos obras y la justa poética al relato de la procesión que, a diferencia de las de beatificación, no tiene a San Isidro como único tema de gloria. Esta relación, así como las celebraciones madrileñas de canonización de 1622, debe leerse como la prolongación de las que tuvieron lugar en 1620 para la beatificación de San Isidro Labrador.¹⁰ Es de todos sabido que, en 1622, fueron cinco los santos canonizados, de los cuales solo uno no era español. Aunque una parte del certamen estaba consagrada a cada uno de los demás santos, San Isidro Labrador es, lo mismo que en las celebraciones romanas, la figura central, la primera en las procesiones y el tema de la mayoría de los poemas en la relación de 1622. Se conocen menos las fiestas organizadas siete años después para la canonización del santo fundador de la Merced, San Pedro Nolasco. Los mercedarios del convento de Madrid se encargaron de organizar las festividades en la Villa y Corte. La relación redactada por el cronista de la orden, y también dramaturgo, Alonso Remón,¹¹ es muy instructiva sobre la realidad y las adaptacio-

⁸ Trinidad Antonio Sáenz, «Las canonizaciones de 1622 en Madrid: artistas y organización de los festejos», *Anales de Historia del Arte*, 4 (1993-1994), pp. 701-709; María José del Río, «Literatura y ritual en la creación de una identidad urbana: Isidro, patrón de Madrid», *Edad de Oro*, 17 (1998), pp. 149-168. También se puede mencionar el estudio de Ricardo Saez, «El culto a san Isidro Labrador o la invención y triunfo de una amplia operación político-religiosa (1580-1622)», en Marc Vitse (ed.), *Homenaje a Henri Gueireiro...*, op. cit., pp. 1033-1046.

⁹ Estas justas poéticas fueron objeto de un estudio de José Entrambasaguas, «Las justas poéticas en honor de San Isidro y su relación con Lope de Vega», *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, t. IV (196), pp. 23-134.

¹⁰ La problemática de la temporalidad muy específica de estas celebraciones topa aquí con una contradicción. En 1622 en Madrid, el público se acuerda de las fiestas de beatificación de 1620.

¹¹ Este fraile mercedario (1561-1632) redactó la *Historia general de la Orden de la Merced* (2 vols., 1618-1633), pero también habría escrito unas 200 obras de teatro, de las cuales nada más que 7 (piezas hagiográficas) han llegado hasta nosotros. Entre otros títulos, es autor de *Las tres mujeres en una*, *El santo sin nacer y mártir sin morir*, *que es San Ramon Nonat*, *El hijo pródigo*, *El sitio de Mons*, *La ventura en el engaño* y *El español entre todas las naciones y clérigo agradecido*. Entre los demás libros que publicó, se puede citar un manual de predicación, *La espada sagrada y arte para los nuevos predicadores* (1616), una hagiografía *Vida del Caballero de Gracia* (1620), un libro de moral cristiana *Entreteni-*

nes del ritual de canonización después de 1622. Permite apreciar lo que perdura más allá de esta fecha. La institución afectada, que se hace cargo de las celebraciones, le encomienda de nuevo una obra de teatro a Lope de Vega y convoca a los poetas de Madrid para un certamen: el santo, explica Remón, debe ser cantado en el idioma de los ciudadanos de la tierra que sacraliza.

En este tipo de fiestas, triunfa la ciudad. Esta noción de triunfo es central en el ritual. En los casos en que el santo ejerce su patronato en el territorio que lo solemniza, este desarrolla una acción de gracias por ser el lugar de origen del personaje canonizado; en todos los casos, también se hace eco de la fiesta celeste. El triunfo es, pues, de naturaleza doble: la fiesta terrenal está pensada y concebida como un reflejo de la que tiene lugar en el cielo en el momento en que se aboge al santo entre los elegidos.¹² Son numerosos los ejemplos que demuestran que las procesiones organizadas con ocasión de esas fiestas de canonización no solo son la convocatoria de los distintos cuerpos de la sociedad local, sino también la imagen de un estado glorioso. La ciudad se muestra como un jardín celeste. Citaremos la procesión de las niñas y las adolescentes que afluyen a la iglesia de los dominicos de Santa Catalina desde la parroquia de Santa María como una procesión de vírgenes y mártires al lado del cuerpo de San Raimundo de Peñafort, durante la semana de las fiestas de canonización en Barcelona en 1601.¹³ Recordaremos también que los labradores de los alrededores de Madrid construyeron una vid en la plaza de la Cebada en honor de su santo patrón labrador en 1622. La Villa de Madrid, que está celebrando a su santo, aparece como el jardín del Edén. La procesión de 1629 en Madrid, con sus «triumfos» llevados por jinetes, sus bailes de gigantes de la ciudad, su desfile de órdenes religiosas, sus bailes tradicionales aldeanos, sus cincuenta hijos de nobles con sus cirios blancos, sus imágenes de los santos mercedarios San Ramón Nonato y San Pedro Nolasco y, por fin, sus autoridades municipales, también pretende representar el cielo en la tierra, y demostrar que Madrid es una representación del paraíso.

mientos y juegos honestos (1623) o también un tratado político *Gobierno humano sacado del divino* (1624).

¹² «Daba muestras en la tierra de lo que gozava en el cielo, rasgos, y bosquejos de aquellas pinturas vivas, sombras humanas de soberanas luces, disminucion grande de tanta magnitud», en *idem*, fol. 14r.

¹³ «El orden, la devocion, el trage y compostura, con que siendo niñas las mas dellas vinieron, representando bien al vivo aquellas divinas Processiones que por los jardines del Cielo hazen las Santas vírgenes, siguiendo al cordero que pasce entre los lilios y açuénas del candor de su innocencia y pureza», en Jaime Rebullosa, *Relación de las grandes fiestas que en esta ciudad de Barcelona se han hecho, a la canonización de su hijo San Ramón de Peñafort, de la orden de Predicadores. Con un sumario de su vida, muerte y canonización, y siete sermones que los obispos han predicado en ellas. Dirigida a los consellers y consejo de la misma ciudad de Barcelona*, Barcelona, Imprenta de Jayme Cendrat, 1601, p. 74.

La «imagen» celeste no estaría completa sin la escenificación de los versos de los poetas. El santo triunfo que la ciudad entera enarbola a los ojos del mundo durante aproximadamente una semana significa primero la victoria de lo espiritual sobre las pasiones, pero reviste otro sentido más. La ciudad no solo reivindica la excelencia de su piedad. En efecto, Madrid, capital de España, es gloriosa en lo sagrado, pero también en el ámbito del ingenio, de la mente creadora. Los versos de los poetas son doblemente divinos: por su tema pero también por su forma. ¿Acaso no llamaban a Francisco de Herrera, poeta sevillano, «el divino»? La idea de la divinidad de la poesía, que se impuso desde el Renacimiento, es más que un tópico. En las fiestas de canonización, se hace consustancial a la celebración. Toda la comunidad de poetas reivindica esta denominación y, a través de ella, la ciudad que los escenifica. La divina suavidad de su verbo sube al cielo tanto como las oraciones de los fieles. En la excelencia creativa que implica la competencia entre los poetas, según la idea comúnmente aceptada, los versos se convierten incluso en una suerte de oración. Por eso Alonso Remón hace la apología de la poesía y justifica su presencia también en las celebraciones de San Pedro Nolasco, que no es un santo local.¹⁴ Tanto para él como para sus compañeros, la figura canonizada despierta el ingenio del poeta haciendo que eleven cantos sagrados. Sea local o extranjero el héroe canonizado, los versos son una prueba más de lo auténtico de la santificación. Además, se detalla el vínculo entre versos y música. En las distintas relaciones, los autores señalan que esta –calificada como «retrato del cielo» por uno de ellos– alterna con los versos en todas las ceremonias. Los músicos dejan de tocar para dar paso a los versos de los poetas y la música prepara las almas para escucharlos.¹⁵

¹⁴ «En estas fiestas tan solemnes que se hicieron a nuestro glorioso Padre y patriarca San Pedro Nolasco, no se llevaron en esta la menor parte de triunfo los versos, pues se convidó a los ingenios superiores desta Corte de España con este género de certamen en la forma siguiente: GIGANTOMACHIA IRINICHI o contienda pacífica de los ingenios gigantes desta Corte.

Aunque la devoción cristiana celebre las solemnidades de los días festivos de Dios, de su Madre, y de sus santos con las mayores muestras exteriores de ceremonias y adornos, ya posibles, ya imaginables, no parece que llega con fervor católico a conseguir el colmo de sus deseos, y a manifestar todo el júbilo interior de los corazones (hijos obedientes de la Iglesia Romana) si no pondera la pluma, y la lengua, aquella, o esta, o entrambas, las grandezas misteriosas, o los milagros prodigiosos de las misericordias y larguezas de Dios, y santas en sus vidas y muertes ejemplares [...] Dios maravilloso en sus Santos, ha honrado esta Religión real y militar de su Madre con la declaración de la Iglesia de la prodigiosa santidad de nuestro Padre y patriarca el glorioso San Pedro Nolasco. Celebra su fiesta, publica su gozo la Religión su hija, con la reverencia debida y el ornato que le ha sido posible, ni entre estas muestras de amor, ni desempeños de obligaciones, quiere carecer de lo que la podrán enriquecer las lenguas y argentar las plumas. Para aquellas, ya las consagró el púlpito, y a estas las dedica esta cartel poético», en Alonso Remón, *op. cit.*, fols. 58v.-59r.

¹⁵ Vicente Gómez, *Relación de las famosas fiestas que hizo la ciudad de Valencia a la canonización del bienaventurado S. Raymundo de Peñafort en el Convento de Predica-*

Esta idea se hace tanto más evidente cuando se trata de celebrar la canonización de un santo local: proclamando lo sagrado de la tierra de origen del santo, la santificación *diviniza* toda la República de las letras del territorio en cuestión. Los poetas solo tienen que confundir su voz con la de la naturaleza que engendró al santo. La canonización o la beatificación –no se aprecian diferencias entre los dos rituales– da forma, pues, a los poetas. Lope de Vega lo expresa claramente en un poema colocado al final de la recopilación que compuso tras las celebraciones de beatificación de San Isidro:

«*Romance para la conclusión de la justa poética celebrada con motivo de la beatificación de San Isidro*:

Quién pensara que en Madrid
tantos poetas hubiera?
Pero vos lo habéis causado,
labrador de nuestra tierra.
Porque con campos y ríos,
ángeles, arados, y ríos,
fuentes, cristales, milagros,
les dais tan fértil materia,
que vendrán a ser por vos
poetas hasta las piedras;
que para vuestra alabanza
ya no es mucho que hablan ellas.¹⁶

Por consiguiente, es doble el vínculo entre la poesía y el ritual de canonización: ante todo, los poetas, que dan renombre al territorio, son llamados para demostrar la excelencia de su arte con ocasión de las festividades y así unir su excelencia con la del territorio sacralizado. Por ejemplo, los ingenios alumbrados por la tierra de Valencia están invitados a dar una muestra de su talento durante las fiestas de santificación de San Raimundo de Peñafort en 1601.¹⁷ La santidad del hijo del terruño es creadora de poesía.

dores. *Dirigida a los jurados de la Ciudad de Valencia. Van aquí los sermones que en los días de las octavas se predicaron*, Valencia, Juan Chysostomo Garriz, 1602, p. 105.

¹⁶ Félix Lope de Vega Carpio, *Justa poetica y alabanzas justas que hizo la Insigne Villa de Madrid al bienaventurado San Isidro en las Fiestas de su Beatificación*, Madrid, Viuda de Alonso Martín, 1620, fol. 135v.

¹⁷ «La [...] poesía: de la qual por ser fruto de los ingenios, que el cielo cria en esta ciudad, y con que la haze famosa, nos podemos prometer, que con tales cosas, tanto se regalara un entendimiento piadoso, quanto un torpe», en Vicente Gómez, *Relación de las famosas fiestas que hizo la ciudad de Valencia a la canonización del bienaventurado S. Raimundo de Peñafort en el Convento de Predicadores. Dirigida a los jurados de la Ciudad de Valencia. Van aquí los sermones que en los días de las octavas se predicaron*, Valencia, Juan Chysostomo Garriz, 1602, *Prólogo al lector*, p. 7.

Así pues, practicadas con ocasión de todas estas celebraciones, las justas poéticas cobran un papel central cuando la canonización es la de un santo local o, para emplear el término más adecuado, un santo *natural*.¹⁸ Era natural el que había nacido en un lugar, aquel que tenía allí su origen. Tal era el caso de muchos santos, canonizados en el siglo XVII, como San Raimundo de Peñafort (canonizado en 1601), San Isidro Labrador (1622), Santa Teresa de Ávila (1622), San Ignacio de Loyola (1622), Santa Isabel de Portugal (1625), Santo Tomás de Villanueva (1658), San Fernando III (1671), San Pascual Bailón (1690), San Juan de Dios (1691). La enumeración no es exhaustiva. Todo era pretexto para captar para un territorio dado el poder taumatúrgico de un santo. Se comprueba ya en 1601, durante la campaña de canonización de San Raimundo de Peñafort, celebrada, no solo en Barcelona, su ciudad de origen, sino también en Valencia. Convocando a todas las glorias locales, las dos ciudades demuestran la gloria, el honor y el prestigio de que gozan. El idioma de los poetas es el primer lugar donde se expresa la reivindicación de la gloria territorial.

El idioma de los santos

Se sabe que la primera mitad del siglo XVII es el momento cuando la poesía, y también la práctica lingüística común, se castellaniza en los territorios no castellanos de la Monarquía. Sin embargo, en 1601, el dominico Jaime Rebullosa, autor de la relación de las fiestas barcelonesas, aún debe justificar el uso del castellano. A los patriotas catalanes que quisieran reprocharle el haber cedido a los cantos de sirena del centralismo lingüístico, responde de antemano en su *Prólogo al lector*:

dexo de disculparte el lenguaje, con dezir que soy Catalan, y que en mi vida vi a Castilla; [...] respondo de nuevo que è trabajado, escrito, e impresso, porque soy Catalan, Frayle de Santo Domingo, e hijo de la mesma casa que lo fue SAN RAMON.¹⁹

Se comprueba que en esta relación, el latín, el catalán y el castellano se utilizan en iguales proporciones en las tres secciones del certamen que Rebullosa transcribe. Además, al autor se esfuerza en que ninguna de las tres lenguas aparezca como superior a las otras. Seleccionó cuidadosamente el mismo número de piezas poéticas para cada una de las secciones. Sin embargo, para no herir las expresiones identitarias catalanas, en las normas de la justa, como en el cartel por el que se anuncia en la ciudad, se señala que la composición poética que gane el primer

¹⁸ «*Natural*: «el que ha nacido en algún pueblo o reino», en *Diccionario de Autoridades*, t. IV, p. 650.

¹⁹ Jaime Rebullosa, *op. cit.*, s.p.

premio será un poema en catalán. Pues, únicamente el catalán puede honrar del todo al santo catalán Raimundo de Penyafort;²⁰ esta elección traduce la reivindicación identitaria que acompaña las celebraciones de canonización a escala local. El examen de la relación de las fiestas de Valencia, que tuvieron lugar algunos meses después de la anterior para celebrar la canonización del mismo santo, confirma esta idea. El idioma valenciano, cercano al catalán, y afirmado como distinto por los valencianos, no se utiliza en los poemas reunidos por el dominico Vicente Gómez. Se puede evocar la castellanización de las prácticas lingüísticas en el reino de Valencia desde mediados del siglo XVI, pero también recordar que lo que está en juego en la «naturalidad» aquí no es lo mismo. San Raimundo de Peñafort es catalán. En eso, la «relación» valenciana, y las fiestas de las que se hace eco, constituyen un muestrario único, en este estudio de la primera mitad del siglo XVII, de celebración de un santo no local a instancias de las autoridades municipales en otra ciudad que no fuera Madrid. Esas festividades, y la «relación» que las prolongó, ponen en evidencia un vínculo de proximidad entre las dos ciudades, e incluso el sentimiento de pertenencia a una misma comunidad en el seno de la Monarquía. En realidad, las autoridades municipales de Valencia pagan de vuelta las fiestas organizadas con ocasión de la canonización de su santo patrón San Vicente Ferrer muchos siglos antes. Para convencer a los valencianos de que organizaran esas fiestas, las autoridades catalanas alegaron el vínculo del santo con la historia de la Corona aragonesa.²¹ Pero el uso del valenciano, relacionado con la afirmación identitaria, no se justifica. En definitiva, al estar percibido el santo celebrado como un santo aragonés, en Valencia, en 1601, el castellano se impone.

²⁰ Durante el acto final en que la municipalidad entrega los premios del certamen de poesía que convocó, los primeros versos que se leen son los catalanes. «Geronymo Pujadas Doctor y Ciudadano de Barcelona» gana. Se recita un soneto de Ausias March, porque es una gloria catalana. Luego, se leen los versos en latín y, al final, los versos castellanos. Véase Jaime Rebullosa, *op. cit.*, p. 340 y ss.

²¹ «Desseavan infinito los Religiosos, y el pueblo, que se diesse principio a las fiestas del santo viejo, y nuevo canonizado, quando llegó una carta de los Consejeros, y ciudad de Barcelona a esta ciudad de Valencia, dando aviso de la canonizacion del santo: y pidiendo a los Iurados, solenizassen fiesta del gloriosissimo S. Raymundo, hijo de Barcelona, en retorno de lo que alla se hizo, en la canonizacion de nuestro padre, y patron sant Vicente Ferrer, hijo desta ciudad, y deste Convento de Predicadores, y assi lo dezia el pregon publico. Luego por parte del padre Prior, y de todo el Convento, fue a las casas de la ciudad el padre maestro fray Vicente cathalan, Calificador del santo officio, y en la sala de su audiencia, en nombre del Convento, suplicó a los Iurados, se sirviessen a titulo de la ciudad, mandar hazer las fiestas de la canonizacion de nuestro S. Raymundo: pues de mas de la deuda que alegava Barcelona, era cosa muy justa, por aver sido el santo confessor del invictissimo Rey don Jayme, que con consejo, y por la persuasion del santo emprendio la conquista deste Reyno, y por aver sido Inquisidor general de España, especial desta Corona de Aragón.», en Vicente Gómez, *op. cit.*, pp. 14-15.

Ahora bien, el idioma, tema de primerísima importancia fuera de los límites de la Corona de Castilla, también lo es en su seno. En 1620 y 1622, Lope de Vega, poeta de la Villa de Madrid y de su patrón San Isidro desde finales del siglo XVII, está forjando su propio mito de poeta castellano y, por consiguiente, «nacional». Para ello, defiende cierto tipo de poesía, opuesta a la del grupo poético de los neorenacentistas o culteranos cuyo mayor exponente es Luis de Góngora.²² En los certámenes que le toca organizar para la beatificación y para la canonización de San Isidro, el Fénix solo reúne a sus amigos, es decir, a los partidarios de una lengua «popular», descendiente de las formas poéticas «castellanas», del romancero, y no de las formas importadas desde Italia, al contrario de los gongoristas. Las justas poéticas orquestadas por Lope de Vega son, pues, la escenificación del triunfo de su persona y de su poesía, cuya sencillez tiene como único parangón al santo cantado por los poetas, al santo labrador San Isidro. En un discurso que cierra la descripción de la tercera lid de la justa,²³ Lope de Vega expone su visión del castellano como un idioma humilde, claro, comprensible, asequible a todos los públicos.

Advierta pues con los demás que lo sienten así que yo no tengo por lengua pura castellana la de la Crónica y las leyes, ni la que tienen los versos del señor rey don Alfonso²⁴ a la imagen de los Reyes, que cita Argote, sino aquella lengua, que con toda perfección de su Gramática hablan los hombres que dejando su aspereza, usan la fácil hermosura de que está adornada [...]. Hablar puramente castellano es usar aquellas locuciones y términos que sufre su dialecto y no con cuatro frases andar toda su poesía en torno, diciendo siempre una misma cosa, con que parecen papagayos de su inventor o que se prestan los unos a los otros las mismas palabras. Ingenuamente lo digo, señores, sin malicia, sin arrogancia, sin ambición, sino con toda humildad y rendimiento; no queriendo que la poesía no tenga adorno, pues dije en el papel impreso que no se usase de voces bajas, pero que se levantase la sentencia en lengua puramente castellana a una locución heroica [...]. Esto es lo que siempre he dicho, que sea clara y no oscura, pero no humilde ni hinchada [...], mas ojalá que este solo fuera el daño, pues por levantar el estilo a locuciones altas, escriben desatinos bárbaros, quedando sus composiciones sin dulzura y sentencia, sin cuerpo y alma, dando a beber penado a los hombres doctos, confusión y desconfianza a los ignorantes. Yo confieso que lo soy, pero no tanto como a indio me engañen con cuentas azules y cascabeles de azófar, que es lo mismo que esta nueva

²² En la abundante literatura sobre el antagonismo entre Lope de Vega y Luis de Góngora, véase Emilio Orozco Díaz, *Lope y Góngora*, Madrid, Gredos, 1973.

²³ La tercera justa es una competición sobre cuatro décimas que describen «la mañana, en que nuestro labrador madrugaba para ir al campo, quedándose después en la capilla de Nuestra Señora de la Almudena oyendo misa», fol. 37v.

²⁴ Están en lengua gallega.

poesía, colores y ruidos, y cierto que he sabido de hombres doctos, que llevarán en paciencia la ofensa de nuestra lengua, si hallaran diferencia en sus escritos, pero como he dicho es tan miserable este linaje fantástico, que no tiene solo su *Diccionario* quince voces; llámense cisnes y a nosotros *palustres aves*, *turba lega*, que ignora el estilo ático y la erudición romana, perdónese a muchos años proposición tan fuera de propósito, para enseñar a escribir la lengua *castellana*.²⁵

Y Lope pone como ejemplo a las autoridades eclesiásticas y, en particular, al jesuita Mariana, historiador de la unidad hispánica, autor de la *Historia general de España*. El poeta, que aspira entonces a convertirse en cronista del rey, usa la lengua y la poesía como un instrumento de cierta visión de la nación española, enteramente protegida por el santo patrón de su capital, Isidro Labrador. Indudablemente, las celebraciones de los santos son una oportunidad para que la lengua de los poetas se utilice para afirmar, de múltiples maneras, el afán de gloria local, incluso nacional. ¿Es el mismo ritual que para los santos no «naturales»? San Pedro Nolasco, nacido en Francia hacia 1180, ofrecerá un punto de comparación adecuado: su canonización se celebró en Madrid solo siete años después de las de 1622. Ahora bien, fue presentado como un santo de la «nación» española, partiendo de la idea de que había fundado la orden de los mercedarios, en 1218, en Barcelona. En suma, ya que estaba vinculado con uno de los territorios de la Monarquía hispánica, podía servir para fomentar un sentimiento de cohesión «nacional» alrededor suyo.

Sin embargo, para poner en práctica la propaganda, no bastan las justas poéticas, ni tampoco la difusión de las relaciones. Porque en estos certámenes de talentos, los poemas solo se leen en espacios reducidos, cerrados al acceso de la mayoría: la iglesia de los dominicos de Barcelona cuando la canonización de San Raimundo de Peñafort; la de los dominicos de Valencia para la misma celebración; la iglesia de San Andrés, en que se encuentra la reliquia de San Isidro Labrador durante su beatificación en 1620; el Palacio Real cuando la canonización de 1622, en que los poemas están dedicados, no solo a San Isidro, sino también a los otros cuatro santos canonizados; y, finalmente, el convento de la Merced de Madrid en 1629, durante las celebraciones de la canonización de San Pedro Nolasco. Bien es verdad que la ceremonia que pone fin a las justas poéticas es pública. En la última tarde de las festividades, se instala un estrado en la nave, y los jueces oyen los poemas leídos por el organizador del certamen. Se reservan asientos para los nobles y las

²⁵ Félix Lope de Vega Carpio, *Relación de las fiestas que la insigne villa de Madrid hizo en la canonización de su bienaventurado hijo, y patron San Isidro, con las Comedias que se representaron, y los Versos que en la Justa Poetica se escribieron*, Madrid, Viudad de Alonso Martín, 1622, fol. 85-85v.

autoridades eclesiásticas y políticas de la ciudad. Vicente Gómez menciona la presencia de los condes de Benavente en la justa de 1601 para la canonización de San Raimundo en Valencia. Toda la nobleza del lugar se reúne para la ocasión. Indicando que la iglesia rebosa de público, el autor de la relación también evoca la presencia de «otra gente»: durante las justas poéticas, la concurrencia es, pues, heterogénea. Al pertenecer esta celebración a las festividades públicas, está destinada a revestir un carácter popular. A pesar de todo, no se puede negar el aspecto mayoritariamente aristocratizante de esas ceremonias poéticas, ya que los jueces, los secretarios, los poetas, los eclesiásticos que las constituyen directamente y acuden en masa, son miembros, todos, de la élite urbana. En cuanto al pueblo, está en la calle y la parte de poesía a la que mayor acceso tiene la abarcan las obras hagiográficas representadas al aire libre, en unos carros montados para la ocasión. Debe poder oír el himno del santo. La poesía dramática amplifica la propaganda realizada por la institución que se encarga de las celebraciones.

La poesía para el pueblo de los fieles

Ahora bien, precisamente por el aspecto popular de los oyentes, al final de su relación de 1629, Alonso Remón emite ciertas reservas en cuanto a la necesidad de la comedia en las fiestas de canonización.²⁶

²⁶ «La parte que le toca a este libro de la relacion de la comedia que fue la fiesta ultima desta solenidad.

Terribles dos gigantes son el vulgo, y la costumbre. El vulgo inexorable desbocado, y si se remite a él, y no a otro mejor juyzio, qualquiera disposicion, y accion publica: no ay disuadirle de aquello que una vez apreció, y estimó, y le dio nombre de bueno y loable, y quadrale maravillosamente la difinicion que le aplicó Cornelio Tacito en el lib. 20 de sus Anales: «*Sine rectore est praeceps pavidum socors vulgus*»: Remitido a la cabeça, y juyzio del vulgo que de su voto no ay sino dar por perdido el successo, por que ya se muestra muy furioso, ya cobarde, ya se despeña, ya se amilana, y sabido de donde le nace esta confussion de malas elecciones todo se origina de ser el vulgo, y la plebe tan grande ydolatra del usso y costumbre, ora sea bueno, ora malo. Y llegarle a tocar en este punto, es romper con todo, porque si en todos, como enseñó Aristoteles en sus Problemas en la seccion 28 *consuetudo rationem habet naturae*, o en la otra version: *iam enim in naturae habitum, ferme absolutur*, que la costumbre viene a tener fuerza de naturaleza, y querer atropellarla, y rendirla, es querer quitar la vida a quien se vale della. *Organtum more pugnare, cum diis naturae repugnare*.

No le parece a lo comun del pueblo, que ay fiesta, si no ay Comedia y representacion, y al fin salio el vulgo con la suya que huvo de aver Comedia, que aviendo de averla se procuró la escribiesse, como la escribió, Lope de Vega Carpio, monstruoso ingenio, peregrino en la facilidad, galante en la dulçura, unico maestro en este arte, primero en ella, sin que se puedan prometer las plumas poetas, y teatros españoles otro segundo. Compuso una comedia de la vida de N. glorioso Padre, y de parte de su triunfante vida, tambien argéntada, y hermoçada de tantas farsas, y saynetes comicos, y aun de adornos enfaticos, y apariencias misteriosas; que demas de tener lo que confesso Horacio, mezclando a lo util lo dulce, remató las fiestas con nueva sazon, dando mucho y bueno que oir, y ver a quien avia oydo y visto tanto en todo el discurso desta solenidad.», en Alonso Remón, *op. cit.*, fol. 113v.

El vulgo, el *vulgus* latín, dice Remón, toma por costumbre lo que es la naturaleza de las cosas. Declara haber sido hostil al encargo de una obra para ese pueblo de pasiones incontrolables con ocasión de la canonización del santo fundador de su orden. En efecto, aunque dramaturgo, es de los que recelan del teatro hagiográfico, al considerar que este género poético, fundamentalmente contrario a la moral cristiana, es un lugar de depravación. Pero he aquí que el pueblo al que se destinan estas celebraciones no puede pasarse de una obra de teatro. «No ay fiesta si no hay comedia». Remón debe admitir que el teatro es un ingrediente indispensable del ritual de canonización.

Si disponemos de muy escasas informaciones sobre los lugares exactos de representación de las obras en 1622, se sabe sin embargo que las dos obras escritas por Lope de Vega para la canonización de 1622, *La niñez de San Isidro* y *La juventud de San Isidro*, no se ponen en escena en un teatro cerrado sino al aire libre sobre carros decorados expresamente, dos para cada obra, y en tablados contruidos en la plaza del Palacio. Las obras están representadas por las compañías teatrales de Vallejo y de Avendaño. El público, pues, lo compone toda la población de la Villa reunida, pero también los mismos rey y reina, quienes presencian la función desde los balcones más bajos del palacio. A ellos, hay que añadir los religiosos. A propósito de las celebraciones de 1629, Alonso Remón nos proporciona valiosos datos sobre una organización ligeramente distinta. Resulta que la obra *La vida de san Pedro Nolasco*, cuyo autor es, una vez más, Lope de Vega, cuyas aptitudes plasmaron las anteriores fiestas de canonización, se representa varias veces en carros móviles: en el Palacio Real, ante el rey y la reina, y luego, sucesivamente, en casa del cardenal Gabriel Trejo Paniagua, presidente del Consejo de Castilla, en casa del obispo de Cuenca Enrique Pimentel, presidente del de Aragón, ante el Consejo de Castilla y el de Aragón luego y, finalmente, en el convento de la Merced calzada para los religiosos. Por el camino, entre los distintos lugares de poder institucional, en las calles, los cómicos también actúan.²⁷

La comedia, teatro para todos, es pues un instrumento fundamental de construcción de la cohesión social alrededor de la figura del santo. Y la meta declarada es «mover los afectos», como declara Lope en su «relación». Por eso, en la escritura de las obras hagiográficas encargadas con ocasión de tales fiestas, se comprueba muy a menudo una construcción en abismo de las celebraciones. En el primer acto de *La niñez de San Isidro*, encontramos el relato de una procesión en honor de San Isidro por Inés, la madre, embarazada del futuro Isidro labrador. Esta escena, al principio de la trama, se cierra con la promesa de llamar a su hijo Isidro, como el santo de Sevilla llamado «Isidro»

²⁷ *Idem*, fol. 114v.

por una licencia lingüística. La referencia a esta procesión, a la que se disponen a participar todos los personajes masculinos, recuerda la que se produjera en los días anteriores a la representación de esta obra en mayo de 1622 y obliga al público a considerar la realidad del momento histórico que está viviendo.²⁸ El nombre establecerá el vínculo con el niño por nacer. Isidro es escogido como patrón y abogado por Pedro e Inés pero Isidro también será el nombre del hijo. Por fin, este también será un santo y un patrón para los madrileños reunidos para las celebraciones de canonización. El bautismo constituirá el momento culminante de esta primera parte dramática. Se comprueba que desde el primer acto de la obra, el público madrileño participa del nombramiento de su santo patrón y se regocija al festejarle. Pedro, el padre

²⁸ INÉS

Yo hubiera venido a tiempo
que a buen ora de la villa
sali al campo que cubierto
de gente a pie, y a caballo,
por la parte de Toledo,
me detuvo a preguntar
quien era, pues desde lejos
se divisaban colores,
y en efecto me dixerón
que aquella gente llevaba
del divino Isidro el cuerpo [¼]:
yo pues zagales con esto
guio el pollino a la puente
desde las cuevas y veo
la devota procession,
y de los Christianos pueblos,
las danças y los pendones,
y que rompiendo el silencio
de los campos le cantavan
Hymnos motetes, y versos,
adoro el cuerpo de Isidro
que de un brocado cubierto
venia entre algunas luzes
Clerigos, y Cavalleros,
y con devota piedad
de rodillas le prometo
si Dios me diere varon
llamarle Isidro.

PEDRO

Tu has echo
Ines, lo que se esperaba
de tu buen entendimiento:
avra entrado en Madrid.

INÉS

No, que sale al recibimiento
nuestro Obispo, y le aguarda.

BARTOLO

Desde el alva lo dixerón
las lenguas de las campanas,
y yo vi cruces, y credos,
que yvan a Santa Maria.

PEDRO

Zagales a Dios, que quiero
yr a ver al santo Isidro.

ANTÓN

Pardiez, despues comeremos,
y vamos todos allà.

HELIPE

Por mi vamos.

BARTOLO

Pues yo Pedro
tambien quiero ver a Isidro.

INÉS

Pues yd a la puente presto,
que puesta la olla al sol,
yo asseguro que primero
bolvays que se aya enfriado.

BARTOLO

O que se ven por los cerros
de Canonigos, y cruces.

PEDRO

Santo Isidro yo os aceto
por mi abogado desde oy.

INÉS

Y yo por padre, y por dueño
del hijo que en vuestro nombre
labrador del cielo espero, en Félix Lope
de Vega Carpio, *La niñez de San Isidro*,
en *Relación de las fiestas que la insigne
villa de Madrid hizo en la canonización
de su bienaventurado hijo*, op. cit., fols.
8-8v.

del niño, desarrolla el papel del primero de los fieles. El público puede tomarlo como modelo. Así, presencia también su propia celebración, lo que facilita la sensación de formar parte de una comunidad, reunida alrededor del santo canonizado. De modo aún más profundo, en este tipo de festividades, el vínculo entre teatro hagiográfico y propaganda patriótica es una constante. La comunidad de los fieles es, ante todo, una comunidad geográfica.

La propaganda «nacional» llega a su apogeo en *La vida de San Pedro Nolasco*. La obra defiende la idea de que el santo fundador de la Merced fue adoptado de verdad por España, y recíprocamente. Para subrayarlo, como solía hacerse a menudo, el dramaturgo utiliza la voz del gracioso de la comedia, aquí criado del personaje principal, y que se llama Pierres. Este personaje es francés ya que acompaña a su señor Pedro (Pedro Nolasco) desde que salió de Francia. Lo sigue siendo hasta el final de la obra. Como pasaba muchas veces en las comedias, la verdad sale de la boca del gracioso. En el tercer acto, ya al final de la intriga, Pierres y su señor Pedro están en Argel, encadenados por los moros. Pedro declara que está dispuesto a morir como mártir. Pierres le confirma que corren mucho peligro y que, tal y como se están poniendo de las cosas, él y su señor volverán a Barcelona bajo forma de «relaciones», es decir, como relatos de vida de santos vendidos en pliegos por los ciegos. Pero, dice, nadie comprará la relación de su martirio porque su nombre es extranjero: nadie querrá implorar su protección. Dirigiéndose a Pedro, al que llama *Padre*, dice:

Esta vez a Barcelona,
Padre en relación volvemos.
Paréceme que nos cantan
ciegos por la calle en verso.
No tengo nombre de santo,
¡qué desdicha!, irán diciendo
el martirio de San Pierres
los ciegos por todo el reino,
y nadie querrá comprarle,
que en Córdoba es buen ejemplo
el mártir San Cucufate,
que pensando que es guineo
nadie se encomienda a él.²⁹

Pierres, pues, nos da a entender la problemática fundamental del carácter extranjero del santo. El sentimiento de apropiación, fomentado

²⁹ Félix Lope de Vega Carpio, *La vida de San Pedro Nolasco*, en *Veintidos parte perfeta de las Comedias del Fénix de España Fray Lope de Vega Carpio*, Madrid, Viuda de Juan González, 1635, acto III, fol 81v., vv. 550 y ss.

por la propaganda de 1629, nunca puede darse por sentado. Esta no pone de realce la universalidad del santo. Procura tejer un vínculo entre el santo y el territorio. Dicho de otro modo, no se diferencia de las de las ceremonias de beatificación. Lope de Vega, como dramaturgo y experto en el vulgo, basa la trama de *La vida de San Pedro Nolasco* en este vínculo. En efecto, manda intervenir a las figuras alegóricas de España, Francia e Italia, y construye la acción en la idea de que un santo puede haber nacido en otra parte sin ser, a pesar de ello, extranjero. Mientras que el personaje de Francia rehúsa aceptar que San Pedro Nolasco pueda tener un destino español, y proclama que es hijo suyo, el personaje de España no deja de darse importancia.³⁰

Así, Pedro está presentado como el árbol francés sembrado en tierra española y regado por el agua del cielo español. Es el carácter divino de España, son las aguas de su gracia, lo que transforma el destino de Pedro, lo santifica y, en definitiva, le da su nombre. La obra le da al rey Jaime el Conquistador, así como al catalán Raimundo de Peñafort, un papel de primera categoría. En el contexto de la guerra contra los moros, Pedro le declara al rey:

Hizo en vos, señor, el cielo
un ángel de Aragón.³¹

³⁰ ESPAÑA

¿Pensarás, Francia, salir
con tu intento?

FRANCIA

Advierte, España,
que es Pedro mi hijo, y tiene
sangre de reyes de Francia.
¿Quítote yo a ti los tuyos?

ESPAÑA

Por vuestras ciudades anda
fray Domingo de Guzmán,
que con celo santo trata
limpiar del trigo de Cristo
esta pertinaz cizaña.
Las reliquias de mi Eugenio
aún están depositadas
en ti, pues ¿de qué te quejas?

FRANCIA

Fundaba yo mi esperanza
en lo que ha de hacer en ti.

ESPAÑA

Amor de madre te engaña.
No porque Francisco agora
venga a España, pierde Italia.
Los Apóstoles partieron
entre sí para enseñarlas
las cuatro partes del mundo,

y yo para gloria tanta
de Diego tengo la fe;
Diego, que en tantas batallas
me ha defendido y defiende,
y no por eso su patria
está quejosa de mí.

FRANCIA

Es diferente la traza
con que mi Pedro se ausenta,
pues viendo que de su casa
echan al Conde su tío,
me olvida y me desampara
para vivir y morir
en ti.

ESPAÑA

¿Pues no es justa causa?

FRANCIA

No, pues que deja la propia
por honrar la tierra estraña.

ESPAÑA

La orden y el instituto
que Pedro Nolasco aguarda
fundar en mí, verás presto
como por ti se propaga, en Félix Lope
de Vega Carpio, *La vida de San Pedro
Nolasco*, op. cit., 1635, fols. 69-69v.

³¹ Félix Lope de Vega Carpio, *La vida de San Pedro Nolasco*, op. cit., 1635, fol. 70r.

Esta obra ilustra perfectamente la idea de que, en Madrid, las celebraciones «patrióticas» siempre acaban adoptando la forma de la apología monárquica. Se exalta la figura de Felipe IV como descendiente de los reyes que escribieron las más bellas páginas de la historia del Mundo católico. Así, encontramos ecos de la situación política contemporánea de la canonización en *La vida de San Pedro Nolasco*: por una parte, la alianza con Francia mediante el matrimonio de Felipe IV y la hija de Enrique IV, Isabel de Borbón, y por otra parte, muy reciente aún en la memoria de todos, la expulsión de los moriscos en 1611. El personaje de España recuerda que Felipe III, decretando esta expulsión de los moriscos, finiquitó la obra del rey del siglo XII, Jaime el Conquistador. De manera muy natural en la obra, la idea de España es la de una *nación*, a pesar de ser este un concepto nada evidente para la época. La Virgen se les aparece al rey y a su confesor San Raimundo de Peñafort para, insiste Pierres, decirle al eclesiástico que funde una orden que sea «defensa y muro / de la española nación». Al final, en su último parlamento, el personaje del rey Jaime le ofrece la obra a «Filipe Quarto el Magno». Los mercedarios de Madrid, quienes organizan las festividades mientras que parece que lo más lógico hubiera sido que se desarrollasen en Barcelona donde se fundó la orden, defienden aquí el argumento de la hispanidad de la Merced. La obra hace que culmine la canonización en la figura de Felipe IV. Los mercedarios de Madrid se presentan, pues, en este texto como los religiosos del centro de la Monarquía hispánica y se inscriben en un discurso nacionalista en sentido lato. Los paralelismos particularmente evidentes que Lope de Vega elabora con el contexto contemporáneo atestiguan esta idea: San Pedro Nolasco aparece allí como un santo nacional, pero también como el santo de la Monarquía. ¡Lo uno es indisociable de lo otro!

El teatro de circunstancia resulta ser un instrumento de propaganda identitaria que varía según el lugar de celebración, el héroe cristiano festejado y la institución que realiza el encargo. En 1608, cuando le habían confiado a la gloria valenciana Gaspar Mercader la redacción de la obra sobre la figura de Valencia, Luis Beltrán, recién beatificado, aquel no lo había presentado para nada como una figura nacional, sino que, muy al contrario, había resaltado el vínculo con la ciudad. En 1622, Lope de Vega presentaba a San Isidro como el santo patrón de Madrid, adorando a la Virgen de Atocha. Pero no se olvidaba de hacer el elogio de Felipe IV, insertando, entre otros fragmentos, una escena en la que uno de los personajes principales tiene una visión profética de la canonización de los cuatro santos españoles. En el ritual orquestado por la orden de la Merced en Madrid en 1629, San Pedro Nolasco está representado como un santo «español» porque estuvo y está adscrito a España por intervención real. El discurso apologético celebra al monarca Felipe IV y sus antepa-

sados. Por consiguiente, antes que cualquier otro lenguaje ceremonial, el teatro revela las formas de la relación entre lo local y lo universal en los rituales de canonización en el interior de la península, y su evolución.

En consecuencia, se puede afirmar que en el primer tercio del siglo XVII, la poesía de las justas y la de las obras de teatro se impone como el lenguaje indispensable de las ceremonias, sean estas de beatificación o de canonización. También es el lugar donde se citan todas las rivalidades patrióticas. Es, ante todo, la expresión del ingenio engendrado por el territorio sobre el que atrae la fama. Por otra parte, la vitalidad de la creación versificada tampoco se puede separar de la vitalidad devocional del lugar. Sin duda menos visible que el fasto de las procesiones y de los arcos de triunfo, la poesía es tanto como ellos el teatro de la lucha identitaria. En las justas, no puede ser el instrumento de representación de la hispanidad de los santos ya que, por definición, éstas son espejo de la gloria local. Pero tampoco encuentra en el teatro un medio de expresión nacional. Lo cierto es que se pone al servicio de una verdadera promoción de la idea de la «patria» de los santos locales desde las diversas instancias del gobierno local. En efecto, la organización del mismo ritual que hemos revisado, su lenguaje, se vuelve uniforme y sigue el mismo marco a partir de 1622. Mientras que en 1601, los poemas primero surgían de la iniciativa privada y aparecían colgados en las puertas de la iglesia de los dominicos cada mañana durante toda la semana que precedía las justas poéticas organizadas por la ciudad y por la orden, en una competencia anónima de alabanzas, después de esta fecha solo encontramos certámenes orquestados por las autoridades locales. De ahí en adelante, son las autoridades municipales o religiosas las que proponen la justa poética y organizan la palabra poética. Parece ser que durante la beatificación de Santa Teresa en 1614, presenciamos la superación de la historia singular de una diócesis, de una ciudad y de una orden en favor de la escala de la historia española. En 1614, numerosas ciudades celebraron la beatificación de la santa de Ávila. Entonces, la fiesta cobra un carácter nacional y las ciudades manifiestan su deseo de sumarse desde la periferia a la difusión de una ideología centrípeta que cancelaría las variantes culturales autóctonas. En el juego entre lo local y lo nacional en estas festividades, es el momento cuando parece imponerse de verdad la lógica del segundo. Sin embargo, queda constancia de una política voluntarista que busca incluir a todas las regiones españolas en un mismo movimiento de celebración de los santos impuestos como nacionales. Las celebraciones de la canonización de 1629 lo corroboran. Después de esta fecha, la lógica de las celebraciones nacionales y la lógica local coexistirán pero la cohesión está promovida alrededor de la idea de comunidad de los súbditos del monarca. En 1671, celebrarían a San Fernando en todas partes como al santo de toda la Monarquía y también

de los sevillanos. Podemos, pues, precisar la terminología. Como puede verse en las obras que Lope de Vega consagra a Isidro Labrador por una parte, y a Pedro Nolasco por otra, la apología monárquica con la que la poesía dramática adscribe a los santos a España niega que esté construyendo verdaderamente la idea de una santidad «nacional». Este modo de expresión, al estar destinado a todos los súbditos españoles, porque es el de la mayoría, hubiera sido el lugar ideal para imponer la idea de la hispanidad. Pero no lo lleva hasta el final. En *La vida de San Pedro Nolasco*, la propaganda puesta al servicio de Jaime el Conquistador y Felipe IV obliga a preguntarse si el santo monárquico, del que Fernando III acabaría siendo la expresión más lograda, no es la figura que crea la mayor cohesión entre todos los fieles del territorio peninsular, y también el único que se pudiera ofrecer a los súbditos «españoles». Dicho de otro modo, la «nación» no sería sino la Monarquía. En todo caso, intente ser nacional o simplemente patriótica, únicamente la poesía escrita por los mejores ingenios del momento, compitiendo en las justas o encarnados por las glorias literarias del lugar –Gaspar Mercader, Lope de Vega–, puede difundir la participación de los fieles valencianos, barceloneses o madrileños en el triunfo de la Iglesia. Es la única que expresa la excelencia y la superioridad de esta adhesión. En definitiva, la poesía del ritual de beatificación y de canonización en la España del primer tercio del siglo XVII sirve tanto para la apología de los santos como para la de los lugares cuya voz está transmitiendo.

CULTO Y DEVOCIÓN

en la Cataluña barroca*

José Luis Betrán Moya

Grup de Recerca d'Història Cultural (GREHC)
Universitat Autònoma de Barcelona

El estudio de las manifestaciones religiosas ha sido uno de los temas que ha atraído la atención de los historiadores en los últimos años, y en especial ha sido objeto de investigación desde el terreno de la llamada nueva historia cultural, tanto dentro como fuera de nuestras fronteras.¹ Como es sabido, al iniciarse la Edad Moderna la reforma protestante suprimió la casi totalidad de las devociones populares tradicionales. Procesiones, peregrinajes, romerías, plegarias por los difuntos y demás manifestaciones rituales ligadas a la religiosidad popular anterior, en mayor o menor medida barnizadas por el tamiz cristiano durante los siglos medievales, fueron objeto especial de una severa reglamentación represora.

La idea de personajes sagrados mediadores entre el mundo terreno y Dios chocaba frontalmente con la concepción luterana de una religión más interior e individual, pues el individuo no podía alcanzar la salvación más que por la creencia personal en Cristo, único mediador y salvador de todos los hombres. Esta doctrina inició un proceso de reeducación religiosa sobre las poblaciones que pasaron a partir de entonces a su militancia confesional, nutriéndolas espiritualmente a partir de tres

* El presente artículo forma parte del proyecto de investigación I+D HAR2008-06048-CO3-03/HIST, con el título «La construcción de la memoria histórica de la Compañía de Jesús en el Mundo Hispánico durante la Edad Moderna: de la imagen heroica al antijesuitismo».

¹ Para un buen conocimiento de la problemática, véase algunas de estas obras: Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1978; Carlos Álvarez Santaló, M. J. Buxo Rey, S. Rodríguez Becerra (eds.), *La religiosidad popular en España*, 2 volms, Barcelona, 1989; W. Christian, *La religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, 1991; J. Saugnieux, *Cultures populaires et cultures savantes en Espagne (Du Moyen-Âge aux Lumières)*, París, 1982; Eliseo Serrano Martín (ed), *Muerte, religiosidad y cultura popular, siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, 1993.

elementos como serían la plegaria, el canto y la lectura personal de la Biblia. La reforma católica, muy al contrario, restringió el acceso de los laicos a los textos sagrados y privilegió los aspectos emocionales que la exteriorización religiosa popular conllevaba, al mismo tiempo que continuó estimulando el rol de las devociones hacia los intercesores celestes. La iglesia romana intentó, de esta manera, conciliar la ortodoxia de su propia doctrina con el ansia de protección esperada por los fieles, eso sí, intentando hacerlo de una manera más controlada por la jerarquía de lo que lo había sido hasta entonces. Así, en 1588 se creó la Sagrada Congregación de Ritos para aumentar la piedad de los fieles a través de la supervisión que debía realizar del complejo proceso por el que debía conducirse la canonización de los nuevos santos, pasando por los pasos previos de una declaración de sus «virtudes heroicas», refrendadas en acciones que pudieran ser calificadas de indudablemente milagrosas, y su posterior beatificación o canonización bajo la última aprobación papal. La Congregación del Santo Oficio sería la encargada de reprimir los abusos que en estas materias pudieran producirse.

La Iglesia Romana continuó, por tanto, corroborando el valor práctico que tenía el culto a los santos, y lo ratificó frente al entredicho de los protestantes en el XVI. En la legislación emanada del Concilio de Trento en su sesión XXV, de 3 y 4 de diciembre de 1563, fijaba claramente estos límites doctrinales:

Es bueno y útil invocar a los Santos, que juntamente con Cristo, dominan y ofrecen a Dios sus plegarias a favor de los hombres y recabar de ellos en sus oraciones su poder y ayuda con objeto de conseguir de Dios beneficios de intercesión de su hijo Jesucristo, nuestro Señor, nuestro único Salvador y Redentor.²

Como ha señalado acertadamente el profesor Ricardo García Cárcel,³ la Iglesia católica triunfante y contrarreformista se convirtió en una nueva «fabrica de santos», convirtiéndose ellos mismos, y sus restos sacralizados (las famosas reliquias), en una bandera de reafirmación frente a la Reforma protestante. Este proceso benefició en general al mundo hispánico, especial valedor de las consignas surgidas de Trento

² Las actas del Concilio de Trento y demás concilios celebrados en España fueron publicadas por Juan Tejada y Ramiro, *Colección de todos los concilios de España y América*, Impr. De José María Alonso, Madrid, 1869, 5 vols. Sobre el significado histórico del Concilio de Trento en la religiosidad católica resulta imprescindible la lectura de Adriano Prosperi, *El Concilio de Trento. Una introducción histórica*, Valladolid, 2008.

³ Ricardo García Cárcel, «La religiosidad popular i la història», *L'Avenç*, 137 (Mayo de 1990), pp. 20-27. La expresión proviene del artículo de J. Cl. Schmidt, «La fabrique des saints», *Annales*, 2 (1984), pp. 286-297.

frente a las herejías protestantes, como han apuntado diversos autores.⁴ Su eficacia en el momento de insertarse en la mentalidad de las gentes de la época también radicó en el éxito con el que algunos de los miembros de la Iglesia supieron emplear los instrumentos comunicativos propios de la misma.

El culto a los santos en Cataluña

La obra del jesuita Juan Botero, *Descripción de todas las provincias y reynos del mundo sacada de las Relaciones toscanas*, fue traducida al castellano por el dominico Jaime Rebullosa, e impresa en Barcelona en el taller de Gabriell Graells en 1603. Su éxito fue notorio y pocos años después, en 1610, volvió a ser impresa en la capital catalana en la imprenta de Jeroni Margarit. El libro era un alegato triunfalista de los éxitos de la extensión del catolicismo por todo el orbe, como réplica a la extensión de la herejía protestante en los años precedentes. De hecho, la *Descripción* se dividía en cinco libros, cada uno de ellos dedicados a los continentes conocidos hasta aquella fecha.⁵

Curiosamente, en ese afán reivindicador de la fuerza del catolicismo en el orbe desde la descripción geográfica, Botero comenzaba su obra con la descripción de la península ibérica y en concreto del Principado de Cataluña, tierra, por aquel entonces, fronteriza con la herejía hugonota que se extendía por el sur de Francia. Tras describir la fertilidad de su geografía y la industria de sus gentes, Botero dedicaba su atención a los aspectos antropológicos y religiosos de los catalanes, destacando de éstos no sólo su administración eclesiástica, de la que dirá que constaba de «un Metropolitano, ocho obispados; y veynte y ocho Abadias, muchas dellas de tanta jurisdicción y renta que hazen ventaja en esso a muchos Obispados de otros Reynos»,⁶ sino el elevado carácter religioso de sus gentes pues «son religiosos, y píos, como lo muestra su entereza en la fe estando tan vezinos de hereges, las hermosas cruces levantadas por las encrucijadas, y caminos, los muchos lugares píos, y de devoción que ay por todas partes, la magnificencia de sus templos, y el particular gusto con que acuden a ellos para oyr la palabra de Dios; y es assi, que no ay Reyno (osaría dezir) en toda la cristiandad, donde mas de ordinario se predique, pues en sola Barcelona se predicán cada año, diez cuaresmas de cada dia, y con mucha frecuencia de auditores en todas».⁷ De la ciudad de Girona dirá que es

⁴ Thomas Dandeleit, *La Roma española (1500-1700)*, Barcelona, 2001, pp. 211-229; Bartolomé Bennassar y Bernard Vincent, *Los Siglos de Oro*, Barcelona, 2000, pp. 166-180.

⁵ J. Botero, *Descripción de todas las provincias y reynos del mundo sacadas de las Relaciones Toscanas de Iuan Botero Benes*. Girona, Jayme Bro, 1748.

⁶ *Ibidem*, p. 9.

⁷ *Ibidem*.

ciudad de obispos.⁸ Y de las imágenes santas que contiene su geografía recordará en especial las del Santo Cristo de Balaguer y la de la Virgen de Montserrat. De esta última escribe que se encuentra en un monasterio que pertenece a la diócesis de Vic, en un «monte de increíble devoción, por una milagrosa imagen de la Virgen Maria que ay en él; y aun la figura del mismo monte es lo más particular del mundo, y no lo es menos por su jaspe la piedra de todos sus peñascos.⁹»

La realidad devocional catalana durante los siglos de la Edad Moderna no parece haber diferido de la que era corriente en otros ámbitos de la catolicidad meridional,¹⁰ y de la que nos dan cuenta numerosos relatos de viajeros extranjeros que la recorrieron por entonces. Por ejemplo, la condesa de Aulnoy afirmaba a finales del siglo XVII que en España «casi no hay hombre que no lleve un escapulario o alguna imagen bordada o que no haya tocado alguna de las que tiene por milagrosas; y aunque por otra parte, no llevan una vida muy regular, no dejan de rezarle como aquella que los protege y los preserva de los mayores males». ¹¹

Con sus raíces en la antigüedad de la Roma cristiana, Cataluña compartía con el resto de la Europa occidental la invasión del culto de los santos que se había vivido en el periodo medieval. Al llegar a los siglos XVI y XVII puede afirmarse que el grueso de los santos locales catalanes provenía de un remoto y mítico pasado, en gran medida ubicado en los tiempos del bajo Imperio: diferentes relatos hagiográficos narraban el sacrificio con el que algunos de los primeros cristianos habían dado su vida en la lucha contra el paganismo. De todas ellas, una de las más célebres era la historia que había dado vida a la devoción por Santa Eulàlia, la patrona de la ciudad de Barcelona. Según la tradición cristiana, esta muchacha de 13 años había vivido cerca de Barcino, en los tiempos de las persecuciones contra los cristianos emprendidas por el emperador Diocleciano (284-305 d. de C). Presa, había sido víctima de diferentes tormentos, entre ellos el ecúleo, y había muerto en la cruz, si bien existían serias dudas sobre la historicidad de la narración completa sobre su martirio. De acuerdo con la tradición, uno de estos tormentos había consistido en lanzarla rodando dentro de un tonel lleno de vidrios rotos por una de las calles de Barcelona (actualmente conocida como *Baixada de Santa Eulàlia* –Bajada de Santa Eulalia–), en donde hoy se conserva una imagen de la santa en una pequeña capilla. Según la leyenda fue

⁸ *Ibidem*, p. 11.

⁹ *Ibidem*, p. 13.

¹⁰ Martín Gelabertó Vilagrán «Culto de los santos y sociedad en la Cataluña del Antiguo Régimen (s. XVI-XVIII)», en *Historia Social*, 13 (1992), pp. 3-20 y del mismo autor su libro *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII-XVIII)*, Lleida, 2005, pp. 173-224.

¹¹ José María Díez Borque, *La Sociedad Española en el Siglo de Oro según los extranjeros*, Barcelona, 1990, p. 96.

clavada desnuda en una cruz de forma de 'X' (forma conocida como cruz de Santa Eulalia). En aquel momento, para preservar su intimidad, le crecieron los cabellos y comenzó a nevar. Al final de su oración, en que rogaba al Señor la tomara en su Reino, la historia dice que la gente vio volar hacia el cielo de su boca una paloma blanca. Fue canonizada en el año 633 y sus restos fueron localizados en el año 878 por el obispo Frodonio, quien los trasladó solemnemente a la catedral de la capital del Principado.¹² Además de Barcelona también fue patrona de Perpiñán y de Riudecols. Un caso parecido fue el de San Eulogio, en la diócesis de Tarragona. Este clérigo cristiano hispanorromano murió en el año 259. Siendo diácono fue martirizado junto con el obispo Fructuoso y el también diácono Augurio. Murió quemado vivo en el anfiteatro de Tarraco, durante la persecución decretada por los emperadores romanos Valeriano y Galerio. Fueron posiblemente los primeros mártires de los que hay constancia documental en la Historia del Cristianismo en España.¹³ Y también formaban parte de este panteón antiguo romano adorado por los catalanes algunos obispos que habían ocupado la mitra de Barcelona, como era el caso de San Paciano, obispo de la ciudad en el siglo IV, considerado entre los primeros teólogos de la Iglesia por su defensa ante el paganismo y su defensa de la confesión, al igual que hiciera San Ambrosio, de la potestad que la Iglesia tenía para absolver todo tipo de pecados, incluidos los mortales, aspecto que lo enfrentó a la herejía norteafricana de los novacianos. Su culto se mantenía en la parroquia de San Just y Pastor de la capital catalana.

Ciertamente, al decir de los contemporáneos, Cataluña era en aquel entonces una tierra pródiga en santos, bien porque los diera la tierra, bien porque fueran atraídos por ella. El franciscano catalán Joseph Dulac afirmaba en 1680 en su libro *Marial de España*, que el humanista y cronista Marineo Siculo contaba «passados cien Santos en diversas partes de España. No cuidándose mas que de los más principales; pues solo en el nuestro principado de Cataluña se refieren noventa y seys santos naturales, y de cuerpos santos alienígenas, quatrocientos veinte y seys».¹⁴ La cifra dada para el Principado queda confirmada básicamente por otras fuentes. Entre las más autorizadas encontramos, a comienzos del siglo XVII, las del jesuita Pere Gil y las del dominico Antonio Vicente Doménech, convertidos en los primeros auténticos recopiladores

¹² *Entre los alborozos comunes, passa una devota y obsequiosa pluma à cantar glorias y rendir gracias à la prothomartyr de España y patrona de Barcelona, la invictissima virgen Santa Eulàlia*, Barcelona, 1706. Rosa Ribas Garriga, *Culte i iconografia de Santa Eulàlia i Sant Oleguer a Catalunya: una proposta didàctica*, Barcelona, 2009.

¹³ Joan Gernes, *Historia dels gloriosos martyrs Sant Maurici, Santa Agnes y Sant Fructuos, ab sos dos diacas, Auguri y Eulogi y de la trasllacio dels seus cossos sants à la ciutat de Manresa*, Barcelona, 1696.

¹⁴ Joseph Dulac, *Marial de España*, Barcelona, 1680, p. 153.

de información sobre las devociones catalanas. Sus obras nos permiten acercarnos a la elaboración de un primer mapa geográfico del culto a los santos y las reliquias en vigor en la Cataluña de la Alta Edad Moderna. La primera, es una obra que lleva por título *Vidas dels Sants de Catalunya que foren naturals o visqueren en ella, o las reliquias principias dels quals se troba en Cathaluña extensament referidas*, y cuyo manuscrito inédito se conserva en la Biblioteca Episcopal de Barcelona. La actividad de su autor, el jesuita Pere Gil, muerto en 1622, fue muy fecunda en el campo de la hagiografía. El obispo de Barcelona Juan Dimas Loris (1575-1598), impulsor de la introducción de los decretos tridentinos en la diócesis, le encomendó la misión de que restaurara e impulsara el culto de los santos barceloneses. Para Gil, cuyo criterio científico de veracidad le impedía dejarse arrastrar por engaños que la piedad exaltada podía provocar, el hagiógrafo sólo podía apoyarse en testimonios fidedignos y de autoridad indiscutible, ya que los que actuaban de otro modo «cometen gran pecado y gran sacrilegio y hacen más daño a la Iglesia de lo que ellos creen».¹⁵

El segundo trabajo es un libro impreso en Barcelona en 1602, titulado *Historia General de los Santos y varones ilustres en Santidad del principado de Catalunya*, que fue escrito por el dominico Antonio Vicente Doménech. La obra conoció una segunda impresión en Girona en 1630. En sus páginas se recoge el resultado de su recorrido de siete años por la geografía catalana en busca de las advocaciones preferidas por los habitantes del Principado. Sus averiguaciones son realmente rigurosas:

Por enterarme de la verdad abre padecido en siete años casi continuos, dando vueltas una, y muchas veces por todo este Principado, porque no se me pasase cosa por alto inquiriendo escrituras antiguas de mano por los Archivos de las Iglesias, monasterios, ciudades, villas y lugares, autos de datación de monasterios, de Catedrales, Episcopologio deste Principado, y muy particulares escrituras antiguas del Archivo Real de Barcelona, de todo lo cual he sacado gran parte de mi Historia, sin fiarme sino de sólo lo que desta suerte he visto por mis ojos.¹⁶

Doménech elaboró cuidadosamente una lista de todos los santos, catalanes o de fuera, cuyos restos quedaban en la provincia, y en la compilación incluyó a algunos cuya huella había desaparecido:

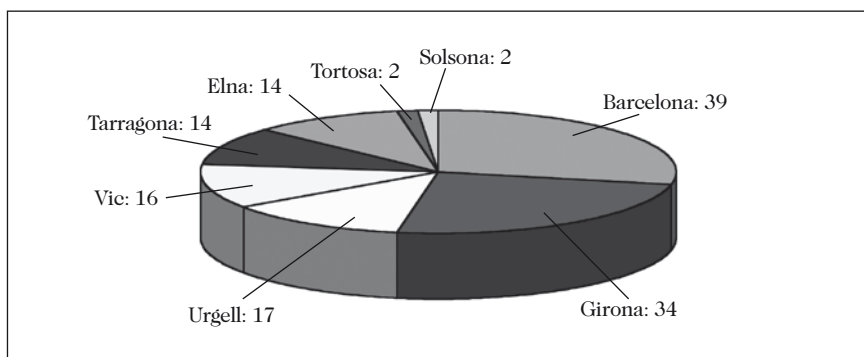
¹⁵ A. Fabrega Grau, «El P. Pedro Gil y su colección de vidas de santos», en *Analecta Sacra Tarraconensia*, XXX (1958), pp. 5-25.

¹⁶ A. Vicente Doménech, Prólogo a la *Historia de los Santos y varones ilustres en Santidad del principado de Catalunya*, Barcelona, 1602.

En solas las iglesias donde tenían los Santos Ibáñez acabando de perder su poco a poco, y digo acabando, por lo que me a mostrado la experiencia han ya perdido algunas [historias], y aun en parte donde nadie lo sabía ni pensara, he hallado acaso sin buscarlo cosa de algunos Santos, que todos las tenían perdidas, y assí pienso aver hecho no pequeño servicio a mi patria en buscarlas [es decir, historias] y dárselas aquí impresas.¹⁷

Ambos anuncian, con su obsesión por recopilar datos sobre santos inmemoriales, cambios en el panteón de las devociones populares que por aquellas fechas se estaban produciendo en Cataluña, razón por la que pretendían preservar en la memoria de los tiempos las antiguas devociones. Y qué mejor manera que hacerlo a través del libro impreso, como haría Doménech. A los santos de tiempos de los romanos Doménech añadió un gran número de antiguos prelados y, finalmente, un buen número (44 en total) de las órdenes religiosas; la cifra total de su lista de santos, 145, fue distribuida por diócesis: Barcelona, 39, Girona, 34, Urgell 17, Vic, 16, Tarragona, 14, Elna, 14, Tortosa 2 y Solsona 2 (Gráfico n.º 1).

Gráfico n.º 1. Los santos catalanes distribuidos por diócesis



Fuente: Elaboración propia.

¹⁷ *Ibidem*. También, entre los años 1600 y 1603 recorrió las tierras de Cataluña un prestigioso franciscano observante de origen cagliarés, el padre Dimes Serpi, ministro provincial de su orden en Cerdeña, comisario apostólico desplazado a Cataluña con un encargo de excepción: recoger testimonios sobre la vida y milagros del fraile lego conocido como Salvador de Horta, traspasado a Cagliari, capital de Cerdeña, en 1567 y objeto de una intensa devoción. Dimes Serpi aprovechó su estancia en el Principado para publicar en la capital catalana su recopilatorio hagiográfico *Crónica de los santos de Cerdeña*, redactada en castellano e impresa en el taller de Sebastián de Comellas el año de 1600. Serpi se dirigió primero a Barcelona, el año 1600, luego pasó a Girona en 1602, y todavía hubo de pasar en 1603 a Tortosa, Horta y Tarragona, lugares que fueron frecuentados por aquel beato, para recoger la información que habría de ser enviada a Roma.

Todos estos santos, nos informa, estaban canonizados simplemente por la tradición popular. La única excepción era el caso de Ramón de Penyafort, canonizado en 1601 de acuerdo con el nuevo rito introducido por Roma. El listado de los más principales, junto al lugar en el que se conservaban algunas de sus reliquias y la función práctica que cumplían aparece en el cuadro siguiente (Cuadro n.º 1), distribuido por diócesis:

Cuadro n.º 1. Distribución de santos e invocaciones por diócesis

DIÓCESIS DE BARCELONA		
Ubicación	Santos	Invocación
Monasterio dominico de Sta. Caterina de Barcelona	S. Raimundo de Peñaafort	Parálisis, dolores, estados febriles
Catedral	Santa Eulàlia Cuerpo de un Santo Inocente San Severo	Abogada de la lluvia
Monasterio de Montjuich de los capuchinos de Barcelona	Santa Madrona S. Fructuoso S. Augurio S. Eulogio	Abogados de la lluvia
Monasterio de Nuestra Señora de la Merced de Barcelona	Santa Marina Santa Cordula	
Monasterio benedictino de Sant Cugat del Vallés	Santa Juliana Santa Semproniana S. Cugat Santa Fe S. Candido	
Monasterio de religiosas de Santa Maria de Junqueras de Barcelona, orden militar de S. Jaime	Dos mártires de la legión tebea	
DIÓCESIS DE TARRAGONA		
Ubicación	Santos	Invocación
Catedral	Santa. Tecla	
Iglesia parroquial de Rocamora, baronia de La Llacuna	S. Magin	
Monasterio cisterciense de Poblet	Santa Columbina	

DIÓCESIS DE VIC		
Ubicación	Santos	Invocación
Iglesia colegiada de S. Jaime del decanato dicocesano de Calaf. Monasterio de canónigos biceglares de S. Agustín	Santa Calamanda	Auxiliadora contra la sequía
Monasterio benedictino de S. Benito del Bages	S. Valentín	
Iglesia parroquial rural de Viladrau	S. Segismundo	Patrón contra todo tipo de infecciones
Iglesia de San Juan de las Abadesas, monasterio de canónigos reglars de S. Agustín	S. Simplicio S. Ambrosio	
Catedral de Vic	S. Justo S. Luciano S. Marciano	Protectores especiales contra terremotos
Monasterio benedictino de S. Pedro de Camprodon	S. Paladio	Infecciones oculares
Iglesia parroquial del decanato diocesano de Torelló	S. Fortian	
Catedral de Manresa	Santa Inés S. Mauricio S. Fructuoso S. Augurio S. Eulogio	Abogados de la lluvia
Iglesia de Ripio	S. Eudaldo	Abogado contra las infecciones

DIÓCESIS DE GIRONA		
Ubicación	Santos	Invocación
Catedral	S. Germán S. Paulino S. Justo S. Scicio S. Félix S. Narciso S. Víctor S. Vicencio S. Oroncio	
Monasterio benedictino de religiosas de S. Daniel	S. Daniel	
Iglesia colegiada de S. Félix	S. Trobat	Abogado contra las infecciones

Monasterio benedictino de Besalú	S. Concordia S. Evidio S. Marino S. Patrón	
Monasterio benedictino de Bañolas	S. Tirso S. Martiriano	
Iglesia parroquial de Celrà	S. Gualdo S. Sixto	
Iglesia rural de Martorell	S. Isidro	
Iglesia colegiada de S. Felix de Girona	S. Dionisio S. Afro S. Hilarión Santa Digna Santa Eunomia Santa Eutropia	
Iglesia parroquial de Besalú	S. Vicente S. Ferriol	Abogado contra las tempestades Jaquecas, dolores de muelas y apaciguadores de tempestades
Iglesia colegiada de Nuestra Señora de Lledó. Monasterio de canónigos regulares de S. Agustín	S. Lamberto	
Monasterio benedictino de S. Salvador de Breda y en la Iglesia parroquial de Vidreres	S. Aciselo Santa Victoria	
Iglesia parroquial de Gualbes	S. Emerio	
Iglesia de S. Dalmay	S. Dalmacio	

DIÓCESIS DE URGEL		
Ubicación	Santos	Invocación
Catedral de la Seo de Urgell	S. Ermengol	
Iglesia parroquial de Cardona	S. Emeterio S. Celedonio	Protección contra tempestades
Monasterio dominico de Puigcerdà	S. Enrique	
Monasterio benedictino de Serratx	S. Víctor S. Zenon Santa Felicula S. Urbicio	
Iglesia de S. Pedro de Àger. Monasterio de canónigos regulares de San Agustín	Santa Sabina	
Iglesia parroquial de Portell	S. Ramón Nonato	Favorecedor de partos

DIOCESIS DE TORTOSA		
Ubicación	Santos	Invocación
Catedral	Santa Cordula Santa Cándida	

Fuente: Martí Gilabertó, «Culto de los santos y sociedad en la Cataluña del Antiguo Régimen», art. cit., pp. 10-13.

En total, el número de santos masculinos ascendía a 59 y el de santas femeninas a 19. Según la relación que nos da este dominico en 1602, la mayor concentración de reliquias se producía en monasterios y en mucho menor grado en iglesias parroquiales.

Como es conocido, la veneración de los santos tuvo entre sus más fuertes elementos devocionales el culto de vestigios sagrados. Conceptualmente eran una parte de los restos corporales u objetos que hubieran estado en contacto con el santo y que conservaban la virtud taumátúrgica que habían poseído en vida. El Concilio de Trento también se encargó de debatir este importante punto en su sesión XXV:

Manda el Santo Concilio a todos los Obispos y demás personas que tienen el cargo y obligación de enseñar, que instruyan con exactitud a los fieles ante todas las cosas, sobre todo la intercesión e invocación de los Santos, honro de las reliquias y uso legítimo de las imágenes... Instruyan también a los fieles en como deben venerar los Santos cuerpos de los Santos mártires y de otros que viven con Cristo por los cuales concede Dios muchos beneficios a los hombres.¹⁸

A pesar de las críticas de los reformados, el clima de exaltación religiosa que siguió al Concilio de Trento, así como de la nueva piedad barroca, realimentó la pasión por las reliquias de los santos y su acaparamiento, cuyo ejemplo más notorio sería la célebre lipsanoteca escuraliense de Felipe II. De nuevo, las catacumbas romanas fueron redescubiertas en 1578 y el hallazgo mismo de los subterráneos fue interpretado como una manifestación divina a favor de la doctrina conciliar de la veneración debida a imágenes y reliquias. Cataluña no quedó al margen de esta nueva fiebre. Barcelona fue puerto de entrada de numerosas reliquias llegadas desde Italia y la Europa central. En 1623, cuando Gastón de Montcada, marqués de Aitona, volvió de su estancia como embajador del Imperio, trajo consigo, según relata el cronista catalán Jeroni Pujades «un gran números de reliquias de Santos, las cuales (tales como cabezas, huesos, brazos, costillas y otras) tuvo algunos años depositadas en la sacristía del Pi, y allí algunas fiestas anuales las sacaban al público y eran adoradas» (entre ellos por el mismo Pujades). Como ha señalado Henry Kamen, la acumulación de reliquias o el carácter benefactor

¹⁸ *Supra*, nota 2.

que pudiera atribuírsele a alguna de ellas se convirtieron en un factor frecuente de rivalidad entre poblaciones. Así, en 1612-13, uno de los ejemplos más sobresalientes de la *mà armada* (literalmente, la «mano armada»), es decir, el derecho de los habitantes de Perpinyà a coger las armas, se produjo cuando la ciudad envió a algunos funcionarios al monasterio de Sant Martí de Canigó para pedir prestadas las reliquias de San Galderico para ser utilizadas en una procesión para atraer la lluvia. Los funcionarios fueron detenidos en Vilafranca de Conflent, que no estaba de acuerdo con la salida de las reliquias de su territorio, por lo que Perpinyà proclamó la *mà armada*, envió una fuerza armada a asediar Vilafranca y liberar a sus funcionarios, volviendo triunfante con las reliquias. Las reliquias no sólo provocaron el conflicto, sino que ellas mismas eran símbolos de guerra, y también de todas las demás expresiones de la voluntad de la comunidad. De nuevo Perpinyà movilizó a la *mà armada* en febrero de 1629, aunque esta vez contra Barcelona; los ciudadanos barceloneses cayeron en un febril estado de excitación y amenazaron con «sacar la bandera de Santa Eulalia contra Perpiñán». Los santos se convirtieron pues, en armas del poder, blandidas por una comunidad contra otra, por una ciudad contra otra y el cambio de las reliquias –como en el caso de San Galderico– implicaba un traslado, una sustracción de poder que no podía ser tolerada por sus habitantes.¹⁹

No obstante, no siempre era posible adquirir una reliquia importante o conseguir algo todavía más difícil como era que cada fiel tuviera un pedazo de santo en su casa. La muerte de alguien que hubiera tenido fama de santo podía paliar en parte este problema. Los religiosos muertos en fama de santidad que habían estado regularmente en contacto personal con los campesinos o personas humildes solían adquirir semejante categoría, que perduraba mucho tiempo en el recuerdo por medio de la transmisión oral. No era inhabitual contemplar escenas de tumultos populares desbordados cuando se producía el fallecimiento de alguno de estos religiosos. La gente quería entonces apoderarse como fuera de una parte de su cuerpo (cabellos, pelo de la barba, uñas de las manos y de los pies) o de sus hábitos mortuorios como reliquias, degenerando casi siempre en situaciones violentas que precisaban la intervención de las autoridades civiles. Botón de muestra fue el funeral por el fraile capuchino Hermenegildo de Barcelona, que tras conocerse su muerte

...fue muy numeroso el concurso de toda la ciudad, y no obstante que avia muerto de tal enfermedad, se le llevaron mucha parte del hábito, y le arrancaron también los cabellos de la barba, y cabeza, y aun con todo eso no se podía satisfacer la devoción de los muchos que anhelaban tener reliquias de

¹⁹ Citado por Henry Kamen, *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla*, siglos XVI y XVII, Madrid, 1998, pp. 127-128.

él, y quando lo llevaban a enterrar fue preciso mientras estuvo el cuerpo en la iglesia para hacerle los oficios, rodear su cuerpo de soldados, que embió el Capitán General, para que estuviesen de centinela e impediessen que la gente no lo maltractasse, pero el exceso de devoción, que le tenían, y aun con esta diligencia era harto trabajo llevarle a la sepultura finitos los oficios.²⁰

Similar caso sucedió a la muerte de fray Mariano de Sant Hilari en el convento capuchino de Arenys, religioso con reconocida fama de santidad entre el pueblo al que «posat en publich, comensaren ab estiores, ganivets y del modo que podian a tallarli lo habit, las unglas, lo cerquillo, de manera, y ab tal tropell que los Religiosos se miravan apurats y fatigats». ²¹ La publicidad milagrosa alcanzada por ciertos frailes, en este caso capuchinos, fallecidos en fama de santidad, representaba una popularidad inmensa para las casas de religiosos donde habían profesado en vida. La gente sencilla estaba convencida de que al menos un importante contingente del clero capuchino poseía capacidades sobrenaturales, con unas facultades terapéuticas fuera de toda duda. Louis Châtellier señala que esta función era, en el fondo, la imagen que los clérigos misioneros deseaban dar de ellos mismos: enviados de Dios cuyos poderes taumatúrgicos se manifestaban en beneficio de todos, como en tiempos de Cristo, por la vía del milagro. ²² Sin embargo, muchas veces la jerarquía diocesana expresaba su malestar por estos desbordamientos del fervor popular fomentados desde las mismas congregaciones religiosas y que consideraban cercanos a la superstición, y exigía pruebas de santidad probadas frente a los milágrs que la gente atribuía a los frailes muertos como condición para iniciar cualquier proceso de canonización.

Santos e iglesias

El culto a los santos tenía como principal escenario los edificios religiosos en que se conservaba alguna de su reliquias o se habían puesto bajo su principal advocación. Es difícil evaluar el número total de los lugares de culto existentes en la Cataluña barroca. Según los datos que se desprenden de las visitas pastorales realizadas a la diócesis de Barcelona para el periodo 1511-1728, en la diócesis existían 212 iglesias parroquiales y 268 capillas rurales o de peregrinaje, lo que daba una media de 2,26 lugares de culto por parroquia. Según los datos que arrojan las visitas pastorales de la diócesis de Vic para el periodo 1473-1693 (con un complemento de las visitas pastorales de la diócesis de Vic creada más

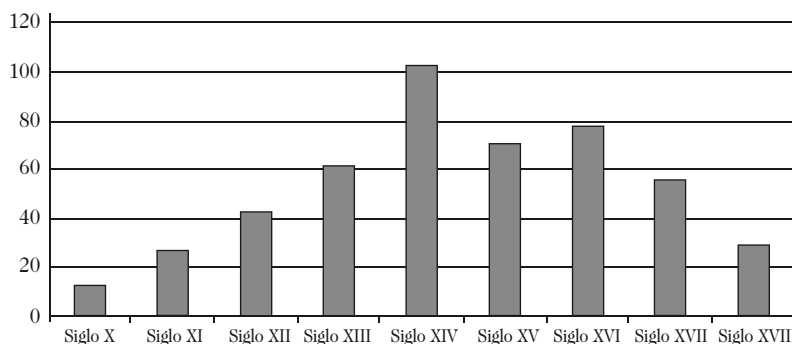
²⁰ Citado por Martí Gelabertó, *La palabra del predicador...*, op. cit., p. 260.

²¹ *Ibidem*.

²² Louis Chatellier, *La religion des pauvres. Les sources du chrestianisme moderne, XVI-XIX siècles*, Paris, 1993, p. 140.

tardíamente, en el reinado de Felipe II y aquí incluidas), existían 144 parroquias y 242 capillas, lo que daba una media de 2,68 lugares de culto por parroquia. La diócesis de Elna tenía 220 parroquias y 241 capillas, lo que daba una media de 2,09 lugares de culto por parroquia. La diócesis de Girona, para el periodo 1478-1705 contaba con 294 parroquias y 242 capillas, lo que daba una media de 1,8 lugares de culto por parroquia.

Gráfico n.º 2. Fundación de capillas, ermitas y santuarios en la diócesis de Girona. Siglos X-XVIII



Fuente: Elaboración propia.

Del conjunto de estas cuatro diócesis catalanas se sustrae una media de 2,14 lugares de culto por parroquia (correspondiente a las 870 iglesias parroquiales y a las 993 capillas rurales y de peregrinaje esparcidas por su geografía), media que resulta menos elevada que la de la región de la Provenza francesa (3,9 lugares de culto) pero mayor que las de las diócesis de Montpellier o del Languedoc (1,4 lugares de culto). Del estudio de Josep Maria Marquès para la antigua diócesis de Girona (Gráfico n.º 2) y de Salvador Palomar y Montserrat Solà para la comarca tarragonesa del Priorat,²³ se extraen las siguientes conclusiones: en total se contabilizan 483 fundaciones de santuarios y capillas en el conjunto de la diócesis gerundense entre los siglos X y XVIII. Las más antiguas arrancan a partir de los siglos X y XI, cuando se estabilizan las fronteras militares con el sur musulmán y el asentamiento agrícola se consolida paulatinamente sobre el territorio catalán. No obstante, fueron en los siglos XIV y XV en los que se erigieron más ermitas (174, lo que equivale a un 36%, tantas como las edificadas en los siglos XVI al XVII, que suponen un 33%, teniendo en cuenta que una buena parte de las del XVI lo fueron antes del

²³ Josep M. Marquès, *Ermites i santuaris de la diocesi de Girona*, Girona, 2000. Salvador Palomar i Abadía y Montserrat Solà, *Puix en alt lloc sou posada: ermita i santuaris; indrets de devoció popular al Priorat*, Barcelona, 2001.

Concilio de Trento) una parte importante promovidas por anacoretas que crecieron simultáneamente junto a santuarios propiciatorios, para rogar auxilio frente a las pestes (ermitas elevadas a San Sebastián, San Llop y San Roque, muy frecuentes) y otras adversidades como las tormentas de granizo (San Jacinto, Sants Abó i Senén, Santa Barbara...).

Antes y después de Trento continuó el impulso del siglo XV, aunque tendió a reducirse el número de nuevas fundaciones; más bien se vitalizó y amplió el número de devociones dentro de los propios santuarios existentes, ampliándose las iglesias, recibiendo encargo de suntuosos retablos (algunos posteriormente destruidos durante las guerras de mediados y finales de siglo, al convertirse el Principado en frontera de guerra con Francia), a la vez que es frecuente durante esta época el establecimiento de religiosos o de grupos de sacerdotes en los santuarios, que señalan un deseo expreso de no dejar sin control las prácticas devocionales ejercidas en ellos desde antaño. En ocasiones santos nuevos desplazaron a los antiguos aparentemente por su pérdida de eficacia, aunque también aprendieron a convivir en los altares de las iglesias catalanas del barroco. La de San Isidro, por ejemplo, fue una historia exitosa, que gradualmente fue eliminando la veneración de Abdón y Senén, de Medin y de Galderico en los ritos agrícolas. Cuando San Isidro fue canonizado en marzo de 1622 hubo una precipitada carrera de dedicaciones en Cataluña, que se explica más en términos de novedad que en términos de influencia castellana.²⁴ En 1624, en la diócesis de Barcelona sólo había cofradías de San Isidro fundadas en Granollers, Arbós y en la parroquia de Santa María del Mar. Muchas comunidades rurales pronto aceptaron su devoción: en la zona del Vallés, según nos muestran las vistas pastorales de la época, pronto hubo altares en Lliça d'Amunt en 1626, en Sanalú en 1628, en Canovelles en 1626, en la Roca del Vallés en 1627, en Malanyanes en 1627, en Llerona en 1630: en estos años de crisis agrícola el terreno estuvo abonado para la adopción de un nuevo santo campesino que compensase las deficiencias de los anteriores protectores del medio rural. Pero en la práctica, el arraigo de los antiguos santos en la conciencia popular era demasiado profundo como para ser destruido, y muchas parroquias, simplemente conservaron lo nuevo junto a lo antiguo: en la iglesia del Pi en Barcelona la cofradía de Abdón y Senén añadió a Isidro a su devoción, y la misma combinación podemos encontrar en 1635 en las iglesias de Argentona, Vilamajor y Vilassar.²⁵

²⁴ En 1623 fue editada en Barcelona por el impresor Esteve Liberós la obra de Juan Basilio Santoro, *Historia de la vida y milagros del glorioso labrador San Isidro de Madrid... sacada de la manuscrita por Iuan Diacono... y unos gozos en alabança del glorioso labrador San Isidro*.

²⁵ Henry Kamen, *Cambio cultural...*, op. cit., p. 125.

Santa María fue predominante entre los santos como titular de santuarios e iglesias desde el siglo XI. La novedad más interesante del culto mariano bajomedieval consistió en la aparición de las advocaciones como la Esperanza, la Consolación, la Gracia, las Dolores y la Piedad, todas ellas introducidas en el siglo XV. Este movimiento de culto marial no quedó detenido con el final de la Edad Media, sino que se revitalizó tras el Concilio de Trento, provocando un notable aumento de la devoción a la Virgen María, que surgió por todas partes como patrona e intercesora universal.²⁶ Más que mediante periódicas apariciones, en Cataluña la Virgen se dio a conocer mediante el milagroso descubrimiento de sus imágenes, muchas de ellas en lugares inhóspitos y de difícil acceso (bajo tierra, en cuevas, entre la maleza), mostrando la función inevitablemente mágica de la imagen como propiciadora de las fuerzas de la naturaleza.²⁷ Uno de los cultos marianos que más éxito alcanzarían en la Cataluña Moderna sería el dedicado a la Virgen del Rosario y de las cofradías que nacieron asociadas a la misma. Las primeras cofradías del Rosario hasta el siglo XV se erigían en iglesias de los propios conventos de dominicos, y especialmente desde 1571 (tras el éxito asociado a la victoria contra los turcos en Lepanto) se extenderían a las parroquias, con el beneplácito de los obispos. Su aprobación, no obstante, dependía del provincial de los Dominicos de Aragón desde que el Capítulo General de la Orden en Roma en 1601 la había otorgado poderes en este sentido, y éste, a su vez, desde entonces, delegaba en los priores de los conventos, que no desaprovechaban la ocasión para prever en estas fundaciones futuras fuentes de ingresos para sus casas, como parece mostrar en el caso de la población de Barbera como el prior del convento de Sant Doménech de Tarragona, en 1570, concedió a los mayores y jurados de la villa permiso para edificar capilla, oratorio y retablo del Roser con la condición de que si con el tiempo se edificara en dicha villa o termino monasterio de la orden, «retaula y vestiments, ornaments, casullas, vasos de or o de plata, presentalles, renda, diners, heretats, possessions y qualsevol modo altres coses donades, oferides y presen-

²⁶ El crecimiento de su culto fue quizá uno de los más impresionantes logros de la Contrarreforma en Cataluña, y puede seguirse con detalle gracias a la rigurosa erudición de un dominico contemporáneo, Narcís Camós, cuyo trabajo, de 1657, *el Jardín de María*, se basaba en sus largos viajes a través de la provincia en busca de santuarios de la Virgen: «Visité sus santuarios y capillas en los años 1651, 1652 y 1653, en los cuales padeció esta provincia tantos trabajos de hambre, pestilencia, guerra», nos dice; y pese a las fatigas padecidas por el extremado calor y el mal tiempo «no desfallecí por esto [...]. Y siete años me costó desde que lo empecé a buscar, hasta que lo ví impreso». En el curso de sus visitas a prácticamente todos los santuarios de María en Cataluña, calculó que la provincia tenía siete catedrales, 468 iglesias parroquiales, 112 casas religiosas, y 441 capillas dedicadas a la Virgen.

²⁷ William A. Christian, Jr., *Apariciones en Castilla y Cataluña (Siglos XIV-XVI)*, Madrid, 1990.

tades en qualsevol modo taments a la sobredita capella, hagin de ésser transferides y dades ab ple domini al monestir de predicadors». También obligaban a pedir predicador al convento de Tarragona cada vez que se hiciera la fiesta y por tanto a retribuirle.

Como ha señalado acertadamente Joaquim M.^a Puigvert, se ha podido observar cómo las cofradías creadas de la mano de la devoción del Roser tuvieron una fase de expansión importante entre 1610 y 1640, aunque también tenía precedentes estables en el periodo medieval. Se consolidaron en el mundo rural catalán de los siglos XVI y XVII de la mano de grupos sociales intermedios de la sociedad civil (pequeña y mediana nobleza, ciudadanos honrados, payesía enriquecida, regidores y obreros parroquiales) y de la eclesiástica (canónigos y rectores), que hicieron de puente entre el campo y la ciudad de donde partió su difusión de la mano de los frailes predicadores.²⁸ Se trató de una acción combinada entre la tarea propagandística de los dominicos, el empuje de los obispos y la piedad de los notables que estaban al frente de las localidades. Como sucedía en la diócesis milanesa de Carlo Borromeo (el obispo *quiniententista* por excelencia de la Contrarreforma), la Iglesia se apoyó en la jerarquización social de la sociedad para consolidarlas, por aquello de que las elites sociales en régimen de cristiandad habían de dar ejemplo a las inferiores y promover con su eficaz cooperación la prosperidad de la religión: La Contrarreforma ofreció a la nueva élite social rural, la payesía de las masías, la posibilidad de expresar ritualizadamente su propio prestigio económico y social.

Las devociones del Rosario y otras, como la del Santísimo, por ejemplo, se generalizaron en el contexto postridentino de uniformización litúrgica y devocional y en un esfuerzo eclesiástico de transformar el tipo de religiosidad campesina, muy utilitaria y nada especulativa, íntimamente imbricada en las preocupaciones materiales de la gente del campo (la cosecha, el ganado, la familia), y con muchas conexiones con el mundo de las supersticiones y la brujería, por una religiosidad más institucional y encuadrada: a cambio de indulgencias, gracias y privilegios se pretendía extender la práctica sacramental de la confesión y la comunión entre la población y también otros actos de culto como eran las procesiones, rosarios y exposiciones eucarísticas –reglamentadas e impuestas por las ordenaciones y estatutos de cada cofradía que tenían, no lo olvidemos, al rector como prior–, intentando que ganase terreno la preocupación por la salvación personal, asegurada con el detallado cumplimiento de los preceptos eclesiásticos en vida y con el encargo de cuantas más misas y aniversarios mejor, una vez muerto (de lo cual dan fe los testamentos catalanes de la época). De esta manera no se introdu-

²⁸ Joaquim M. Puigvert Solà, «Guerra i Contrarreforma a la Catalunya rural del segle XVII», en VV.AA. *La Revolución catalana de 1640*, Barcelona, 1991, pp. 120-132.

cía sólo una religiosidad renovada sino que se aseguraban nuevas fuentes de extracción de rentas por parte de los eclesiásticos, en la medida que se incrementaba la demanda de nuevos servicios ya fueran privados o colectivos (cofradías, obrerías, universidades). Sería interesante realizar un estudio –con precisión cronológica y geográfica– del incremento y el ritmo de creación de beneficios eclesiásticos y fundaciones a lo largo de la época del barroco en Cataluña y relacionarlo con el asentamiento de nuevas órdenes religiosas y cofradías.

En conclusión, del estudio realizado sobre los cultos presentes en las cuatro diócesis catalanas antes mencionadas, se desprenden los siguientes datos que reflejan el *ranking* de preferencias de los catalanes de dichas diócesis durante la Edad Moderna (Cuadros 2 y 3).

Cuadro n.º 2. Patronos de parroquias catalanas (ss. XVI-XVIII)

Diócesis de Barcelona (48 devociones)	María (42), Pedro (26), Esteban (14) Martín (9), Andrés, Eulalia, Juan (8 cada uno), Félix, Julián, Vicente (7 cada uno), Cristóbal, Miguel, (6 cada uno), Genis, Sadurní (5 cada uno), Lorenzo, Magdalena (4), Bartolomé, Colon, Pablo, Sever (3 cada uno), Santa Cruz, Cugat, Cipriano, Santiago o Jaume (2 cada uno), y luego una larga retahíla con 1: Victoria, Adrián, Inés, Baudilio, Clemente, Cornelio, Justo, Marsal...
Diócesis de Vic (38 devociones)	María (32), Pedro (16), Martín (12), Andrés (8), Jaime, Vicente (6), Cristóbal, Félix (5), Colon, Esteban, Eulalia, Juan Evangelista, Julián (4), San Salvador (3), Bartolomé, Eugenia, Fructuoso, Genis, Miguel (2)
Diócesis de Girona (55 devociones)	María (55), Martín (34), Esteban y Pedro (20), Felix, Vicente, Andrés, (12), Miguel (11), Cipriano, Juan (8), Cristóbal (7), Eulalia, Julián (4)...
Diócesis de Elna (52 devociones)	María (39), Martín (20), Pedro (15), Esteban (13), Andrés, Vicente (10), Eulalia, Félix (9), Jaime, Julián (7), Miguel (6)...

Fuente: Dominique de Courcelles, *L'écriture dans la pensée de la mort en Catalogne: les joies, goûts des saints, de la Vierge et du Christ de la fin de Moyen Âge au XVIII siècle*, Paris, 1992, pp. 37-45.

Cuadro n.º 3. Patronos de capillas rurales o de centros de peregrinaje catalanes (ss. XVI-XVIII)

Diócesis de Barcelona (65 devociones)	María (41), Pedro (19), Miguel (14), Jaime (13), Magdalena (12), Juan evangelista (12), Salvador (10), Antonio abad (9), Cristóbal, Margarita, Martín (8), Bartolomé, Sebastián (7), Eulalia, Lorenzo, Nicolás, Pablo, Vicente (5), Ana, Juan Bautista, Andrés, Cecilia, Santa Cruz, Saturnino, Simeón, Trinidad (3), Bárbara, Cipriano, Gervasio, Hilario, Llop, Mateo, Susana (2)...
Diócesis de Vic (70 devociones)	María (55), Magdalena, Miguel (13), Jaime (12), Margarita (10), Severo (8), Martín, Pedro (7), Andrés, Sebastián (6), Juan Bautista (5), Ana, Esteban, Ramón de Penyafort, Vicente (4), Antonio Abad (3)...
Diócesis de Girona (73 devociones)	María (59), Sebastián (26), Miguel (11), Magdalena (9), Jaime, Antonio abad (7), Juan evangelista, Margarita, Ramón de Peñafort, Roque, Andrés (5), Ana, Lucia, Bartolomé (4), Lorenzo, Pedro, Julián (3), Abdón y Sennen, Baudilio, Benito... (2).
Diócesis de Elna (75 devociones)	María (55), Pedro (11), Miguel (10), Magdalena, Martín, Juan evangelista, Sebastián (8), Ana, Catalina mártir, Jaime, Juan Bautista, Pablo, Vicente (5), Esteban, Margarita, Roque, Antonio abad, Santa Cruz, Lázaro, Pasión de Jesucristo, Sever (3), Bartolomé, Cecilia, Cosme y Damián, Galderico, Jorge, Sangre de Cristo, Todos los Santos, Trinidad, Valentín (2).

Fuente: *Ibidem*.

Los datos numéricos quedan reflejados en los siguientes cuadros (n.º 4, 5 y 6), en los que se exceptúan los dedicados a la Virgen María:

Cuadro n.º 4. Santos titulares de las Iglesias parroquiales de las diócesis de Barcelona, Vic, Gerona y Elna

	IGLESIAS DEDICADAS A SANTOS	SANTOS DE LA ESCRITURA	SANTOS DEL PRIMER MILENIO	SANTOS RECIENTES
Barcelona	165	78	87	
Vic	108	44	64	
Gerona	236	83	153	
Elna	179	68	110	
4 diócesis	688	273	414	1
% de iglesias	79%	39,5%	60,3%	0,2%

Fuente: *Ibidem*.

Cuadro n.º 5. Santos titulares de capillas rurales y de peregrinaje de las diócesis de Barcelona, Vic, Gerona y Elna

	IGLESIAS DEDICADAS A SANTOS	SANTOS DE LA ESCRITURA	SANTOS DEL PRIMER MILENIO	SANTOS RECIENTES
Barcelona	208	101	106	1
Vic	174	174	82	9
Gerona	175	64	98	13
Elna	168	74	84	10
4 diócesis	725	321	371	33
% de iglesias	73%	44,3%	51,1%	4,6%

Fuente: *Ibidem*.

Cuadro n.º 6. Reparto por categoría de santos titulares de las capillas rurales en Cataluña

CAPILLAS	Nº GLOBAL PARA LAS CUATRO DIÓCESIS	BARCELONA	VIC	GERONA	ELNA
Personajes divinos	53 5,3%	19	12	7	15
Virgen	210 21,1%	41	55	59	55
Santos de las Escrituras	321 32,4%	101	82	64	74
Santos del primer milenio y de estos los santos hispanolanguedocianos	371 37,4% 104 28%	106 28	83 28	98 26	84 22
Santos recientes	33 3,3%	1	9	13	10
Y de estos los santos hispano-catalanes	13 39,3%		4	6	3
Otros	5 0,5%		1	1	3

Fuente: *Ibidem*.

Cataluña estaba pues, bien protegida por esta legión de santos, y en especial por la Virgen María que ocupaba el *ranking* de las cuatro diócesis con prácticamente una de cada cinco parroquias o capillas dedicadas a su culto. Los santos recepcionados desde el periodo tardorromano siguieron teniendo un protagonismo destacado al igual que los extraídos de las Santas Escrituras. Por contra, la incorporación de los nuevos

santos tuvo una presencia ínfima, y solo un 40% escaso eran hispanos o catalanes. Para los 1863 lugares de culto que hemos repertoriado de las cuatro diócesis (870 iglesias parroquiales y 993 capillas rurales o de peregrinaje), hay 157 vocablos diferentes de santos, lo que da una media de 11,8 lugares de culto por santo. Esta media revela, comparándolo con otras regiones vecinas, que la diversidad de santos catalanes está lejos de ser extraordinaria pero es algo superior (9 lugares de culto por santo en Provenza, 7 en la diócesis de Charentres, 4,5 en Bâle, 4 en Embrun). Lo novedoso es que los titulares de parroquias y de capillas rurales no parecen haber tenido el mismo valor administrativo: se constata que hay 89 invocaciones diferentes para las 870 iglesias parroquiales de las 4 diócesis, (lo que da una media de 9,7 iglesias parroquiales por santo y 134 invocaciones diferentes para las 993 capillas, lo que da una media de 7,4 capillas por santo).

Santos e imprenta

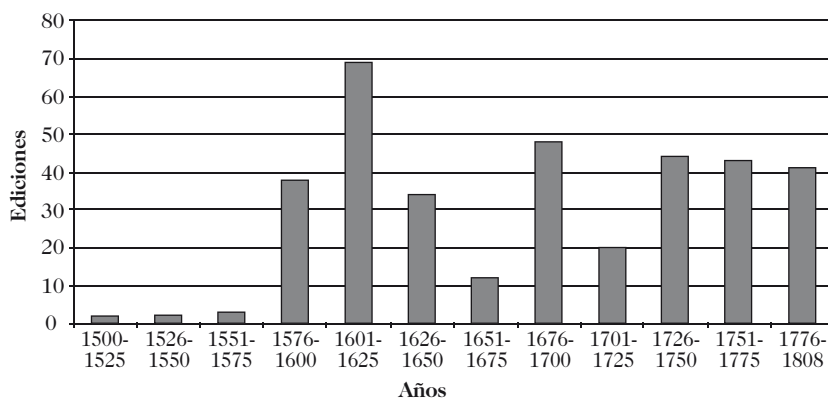
Estudiar el desarrollo de un culto significa inicialmente intentar definir el modo en que éste se difunde en un determinado territorio. En una población de alfabetización limitada el vehículo principal correspondió a la palabra a través de las múltiples formas de enseñanza oral que representaban la predicación, la catequización, o la dirección espiritual de los confesores sobre sus penitentes en el secreto del confesonario o en el interior de las congregaciones. Estrechamente ligado a la transmisión oral en una sociedad como la barroca que hace de la representación figurada su modo de expresión más original es preciso recordar el rol fundamental desarrollado por la imagen, fuera esta en el retablo, o más modestamente en el exvoto: la imagen puesta al servicio de la enseñanza oral de los misioneros o de la palabra impresa con el grabado, tan presente en libros o en los llamados «gozos». Para las personas privadas de medios directos de acceso a la escritura, la imagen era una pieza fundamental para fijar la creencia en lo cotidiano.

No es posible en este estudio dedicar a todos estos medios el análisis que requerirían de forma particular. No obstante, de entre todos ellos, la imprenta tuvo un papel destacado en la difusión y fijación de estos cultos en el escenario catalán fuera a través de una importante corriente de ediciones hagiográficas, como por la marea de impresiones de hojas volantes de contenido religioso, conocidas como «goigs» o «gozos», que circularon entre los diferentes niveles sociales.

No es exagerado pensar, que tres de cada cuatro productos tipográficos en el Antiguo Régimen tuvieron relación con el hecho religioso. La imprenta catalana, y especialmente la barcelonesa, no escaparon a esta lógica. En el interior de esta última, y por lo que hace a Cataluña, un cinco por ciento, al menos, correspondió al género hagiográfico y

su evolución puede ser observada en el Gráfico n.º 3, que nos muestra, sobre un total de 377 registros para los tres siglos, el reparto siguiente: siglo XVI, 11,98% de lo editado en este tipo de obras; siglo XVII, 45,23%, y siglo XVIII, 39,23%. Solo de un 3,54% no hemos podido constatar el año de edición. Teniendo presente que la edición media suponía una tirada de 1500 ejemplares, no menos de medio millón de ejemplares hagiográficos fueron impresos en las tipografías catalanas durante la Edad Moderna para satisfacer las necesidades del culto, tanto de su mercado interno como externo.

Gráfico n.º 3. Producción impresa de obras hagiográficas. Barcelona 1500-1808



Fuente: Elaboración propia.

Las conclusiones son evidentes: entre 1570 (final del Concilio Tridentino) y 1700 la progresión es continua, salvando la gravedad de las crisis de mediados del XVII (por el conflicto bélico ya sabido) y del inicio del XVIII (también marcado por la Guerra de Sucesión), lo que viene a subrayar la importancia que tuvo la literatura hagiográfica como instrumento de la Contrarreforma y como vehículo de nuevos modelos devocionales. El número de ediciones y títulos alcanza su máximo en los primeros veinticinco años del siglo XVII, sin duda alimentado, además de por el redescubrimiento de santos protectores de raíz antigua, por el masivo ingreso de nuevos santos de la Reforma Católica. Las órdenes religiosas hicieron todo tipo de presiones para promover a sus héroes, y la reforma canónica promulgada por Urbano VIII solo puso un poco de orden en esta anárquica proliferación al ordenar que no pudiera iniciarse proceso de canonización con personas muertas en los últimos cincuenta años, ni proponer más de cuatro santos juntos.

Posiblemente este elemento, el de una cierta rediscusión dentro de la Iglesia católica sobre la proliferación de peticiones de canonización (al margen de la crisis económica, social y política de mediados del XVII), sea la explicación de esa inflexión a la baja que se apunta en los años centrales del Seiscientos. El renacimiento de la producción hagiográfica se produjo a partir del año 1670 (canonización de Francisco de Borja) y se mantiene durante el XVIII dentro de unos límites más equilibrados, más como resultado de reediciones que de nuevos títulos, en un ambiente marcado por las críticas de la Ilustración en general.

De estas 377 ediciones, 180 corresponden a títulos y las restantes (270) a reediciones. La lengua de impresión también en un aspecto a tener muy presente: 347 son ediciones en castellano (92%), 20 en catalán (5,30%) y sólo 10 en latín (2,70%), lo que parece apuntar más que hacia la idea de un cierto consumo interno dentro de la sociedad catalana, la de una estrategia editorial de mercado más amplio que el que ofrecía el escenario del Principado. El gran centro impresor fue Barcelona, con un 87% del total de ediciones. El resto de centros tuvo un papel menor: Tarragona (2,17%), Lleida (1,63%), Girona (4,08%), Tortosa (0,54%), Reus (0,27%), Perpinyà (1,08%), Cervera (1,63%), Vic (1,08%), y sin lugar (0,27%). Aunque son numerosos los impresores que editan obras hagiográficas, solo algunos aprovecharon de manera más decidida las ventajas de negocio que este género planteaba, tal y como puede observarse en el siguiente cuadro (n.º 7) en el que se destacan aquellos impresores o linajes de impresores que hicieron más de cuatro ediciones a lo largo del periodo de nuestro estudio. Fueron éstos, los que podríamos calificar de auténticos técnicos de la política cultural y religiosa de la Iglesia católica catalana en la época moderna.

Cuadro n.º 7. Principales impresores barceloneses de ediciones hagiográficas 1500-1808

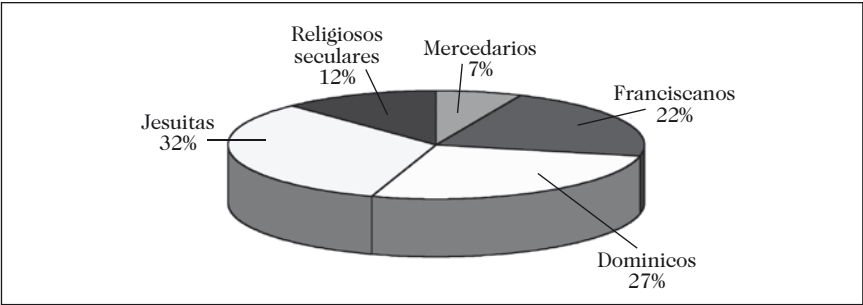
SIGLO XVI		SIGLO XVII		SIGLO XVIII	
Impresor	Ediciones	Impresor	Ediciones	Impresor	Ediciones
Cendrat, Jaume	11	Cormellas (Andreu, Jacint; Francesc, Sebastian)	34	Campins, Pau	4
Gotard, Hubert	8	Giralt Dotil y Gabriel Graells	7	Figueró, Rafael	13
Malo, (Pedro y Pablo)	4	Gelabert, Martí	7	Giralt, (Bartolomé, José y M ^a Ángela)	12

		Jolis, Juan	7	Guasch, (Francesc e Ignacio)	5
		Lacavalleria, Antoni, Pere	9	Martí, (Joan Pau, Mauro y Maria Ángela)	14
		Liberos, Esteve	21	Nadal (Joan, Pablo)	6
		Margarit, Jerónimo	4	Piferrer (Tomas, Juan, Teresa, Eulalia)	13
		Matheval (Caterina, Jaume, Sebastián)	22	Pla, Bernardo	9
				Sapera, Carlos	6
				Sierra, Martí	4
				Suria, (Jaime, Francisco)	20
				Teixidó, José	4

Fuente: Elaboración propia.

Fueron las órdenes religiosas las que llevaron el protagonismo de las ediciones encargadas (Gráfico n.º 4), y en este sentido, el primer elemento que debemos destacar es que, con independencia de algunas obras que pudieron dedicarse a santos tradicionales, en su inmensa mayoría las obras impresas fueron redactadas por autores pertenecientes a las mismas, respondiendo a los intereses proselitistas de aquéllas.

Gráfico n.º 4. Distribución de la producción hagiográfica por órdenes religiosas. Barcelona 1500-1808



Fuente: Elaboración propia.

Así, a la cabeza encontramos a los jesuitas con un 32% de la producción hagiográfica. Junto al éxito editorial que supuso el *Flos Sanctorum* del padre Ribadeneira (12 ediciones catalanas entre los siglos XVI y XVII),²⁹ los discípulos de Ignacio de Loyola desplegaron una importante campaña editorial en torno a sus santos fundadores. Fue el caso de Ignacio de Loyola, con las ediciones ya tempranas de la biografía oficial de Maffei, publicada por primera vez en 1589 en Barcelona,³⁰ o la que hizo el padre Juan Pablo Fons, en 1622, coincidiendo con la noticia de la canonización del santo.³¹ En el siglo XVIII destaca también la biografía realizada por Francisco Javier Fluvà. Junto a la figura de Ignacio destaca el interés mostrado por los jesuitas por la promoción de la figura de Francisco Javier, expresión éste del ideal misionero jesuita. Destacan aquí las obras del propio Fons o del madrileño Francisco García, quien también dedicó, junto a las biografías de Ignacio y Francisco Javier una biografía en 1672 a Francisco de Borja, dibujado como el ejemplo de desprendimiento de lo terrenal en favor de lo espiritual.³² Más tardíamente, en 1754, también sería publicada en Barcelona la biografía de Álvaro Cienfuegos sobre Borja.³³ Le siguen en importancia, las ediciones sobre las vidas de los jóvenes estudiantes jesuitas canonizados Luis Gonzaga y Stanislao Kotska: obras de Cassany, Cepari en 1622 y Giovanni Capelluchi (1737), así como la del santo jesuita francés Francisco de Regis, de Guillermo Dauberton, ésta en 1738.³⁴

Por detrás de los discípulos de San Ignacio vienen inmediatamente sus más directos rivales, los dominicos, cuyos autores copan el 27% de las obras impresas de contenido hagiográfico. Aparte de centrar su atención en algunas obras dedicadas a Santo Domingo y a Tomás de Aquino, los dominicos centraron su atención en personajes arraigados en la Corona

²⁹ El otro gran *Flos sanctorum* editado por las prensas catalanas en sus cinco partes será el Alonso de Villegas, con 33 ediciones a lo largo de los siglos XVI al XVIII.

³⁰ Giovanni Pietro Masfiei, *Ignatii Loiolae vita que societatem Iesu fundavit*, Barcelona, 1589.

³¹ Juan Pablo Fons, *Compendio de las vidas de San Ignacio y San Francisco Xavier*, Barcelona, 1622.

³² Francisco García, *Epitome de la admirable y prodigiosa vida de San Francisco de Borja*, Barcelona, 1671; *Epitome breve de las excelencias de S. Ignacio de Loyola, fundador de la compañía de Jesus*, Barcelona, 1681; *Vida y milagros de San Francisco Xavier, de la Compañía de Jesus*, Barcelona, 1683.

³³ Álvaro Cienfuegos, *La heroica vida, virtudes y milagros del grande S. Francisco de Borja antes duque Quarto de Gandía y después Tercero General de la Cia. De Jesús*, Barcelona, 1754.

³⁴ Josep Cassany, *Breve compendio de la vida de San Estanislao de Kostka, novicio de la Compañía de Jesús*; Barcelona 1622; *Compendio de la vida, virtudes y milagros de S. Luis Gonzaga de la Cia de Jesús*, Barcelona, 1622; Virgilio Cepari, *Vida del Bienaventurado S. Luis Gonzaga de la Compañía de Jesús*, Barcelona 1622 y 1737; Giovanni Capelluchi, *El Angélico joven San Luis Gonzaga: propuesto por modelo de un ejemplar y santa vida en algunas consideraciones practicas de virtud y ejemplos*, Barcelona, 1737; Guillermo Daubenton, *Compendio de la vida de el bienaventurado San Juan Francisco de Regis de la Cia de Jesus*, Barcelona, 1738.

de Aragón. Tal fue el caso de San Ramón de Peñafort, cuya canonización en 1601 supuso tanto dar satisfacción a los intereses locales de las élites gobernantes del Principado como recordar el ascendente que los predicadores tenían sobre uno de los instrumentos fundamentales del disciplinamiento religioso como era el Santo Oficio. Las fiestas en honor de dicha canonización, realizadas en el verano (julio-agosto de 1601), se prolongaron durante varias semanas y quedaron immortalizadas literariamente en la ya mencionada obra del dominico catalán Jaume Rebullosa. También se preocuparon los dominicos de exaltar la figura de Vicente Ferrer, como imagen del predicador por excelencia de la orden, tal y como lo hacen en sus obras los dominicos Francisco Micó o Andrés Ferrer (1718).³⁵ Este último, llamaría a Vicente Ferrer, el segundo *Pablo de España*. Asimismo, se imprimieron en Cataluña hagiografías de algunos miembros relevantes de la orden como el caso de Domingo de Guzmán (obras de Baltasar Oliver en 1695, Francisco de Posadas en 1749, Pius Pla en 1665 o de Juan Gil en 1717) o se recordaron sus lazos con el Santo Oficio (obra biografía sobre Tomás de Rocaberti, arzobispo de Valencia e Inquisidor General por Baltasar Oliver, en 1695).

Siguen a la orden de predicadores los franciscanos (22%), que también demostraron su fuerte proselitismo a la hora de ordenar imprimir las vidas de San Antonio de Padua, el franciscano portugués, predicador contra la herejía catara en el siglo XIII y uno de los santos más rápidamente canonizados tras su muerte, apenas un año más tarde. De especial relevancia por el número de ediciones realizadas, 10 en total, encontramos la obra sobre su vida que escribió el franciscano Miquel Mestre.³⁶ También destacan las obras dedicadas a San Francisco de Asís y a San Diego de Alcalá, canonizado en 1588, o las dedicadas a los santos autóctonos como el beato Salvador de la Huerta (obras de Rafael Bosch y de Francesch Marca).³⁷

Por su parte los mercedarios (7% del total) dedicaron especial atención a San Ramón Nonato, el santo catalán del siglo XIII que llegó a ser cardenal y que estaba emparentado con una de las familias más importantes de la nobleza catalana, los Cardona (obras de Francisco Miguel de Echeverz),³⁸ o la recopilación de santos favorecedores de la redención de cautivos (obras de Manuel María de Ribera).³⁹

³⁵ Andrés Ferrer de Valdecebro, *Historia de la vida maravillosa y admirable del segundo Pablo de España, el Apóstol valenciano S. Vicente Ferrer*, Barcelona, 1718.

³⁶ Miquel Mestre, *Vida y milagros del Glorioso S. Antonio de Padua*, Barcelona, 1688.

³⁷ Rafael Bosch, *Vida y milagros del Beato Salvador de Horta de la Orden del glorioso P-S. Francisco. Recopilada de sus proceso y de otros autores*, Barcelona, 1639; Francesch Marca, *Vida del Beato Salvador de Horta*; Barcelona, 1778.

³⁸ Francisco Miguel Echeverz, *Compendio de la vida y milagros del glorioso cardenal S. Ramon Nonat, del Real y Militar Orden de Nuestra Señora de la Merced Redención de Cautivos*, Barcelona, 1748.

³⁹ Manuel María de Ribera, *Redención de cautivos. Breve compendio de los trabajos de aquellos y Catálogo de la Santos que los favorecieron*, Barcelona, 1735.

En menor medida participan otras órdenes. Los carmelitas exaltaron la imagen de San José (Jerónimo Gracián de la Madre de Dios),⁴⁰ de Santa Teresa (Salvador Serra)⁴¹ o de San Juan de la Cruz (Alonso de la Madre de Dios).⁴² Los capuchinos se limitaron a algunas figuras propias como el padre fray Gabriel Maciá de Canet (biografía a cargo de Atanasio de Barcelona);⁴³ la orden de los Mínimos a la del beato barcelonés, miembro de la misma, Gaspar de Bono (Pietro Agostino Miloni)⁴⁴ y sobre todo a la figura de su fundador, el calabrés San Francisco de Paula (obras de Mateo Pinedo, Joan Gaspar Roig y Jalpi, José Gómez de la Cruz).⁴⁵ Destaca, asimismo, la obra de Pedro Jaime Tristany Burges que pretendía ser una crónica de los varones ilustres por su santidad de la orden.⁴⁶ Por su parte los agustinos imprimieron obras sobre Tomás de Villanueva, agustino y arzobispo de Valencia (Jerónimo Cantón),⁴⁷ del agustino medieval Nicolás de Tolentino, asceta y protector de las almas del purgatorio, la maternidad o la infancia (obra del agustino Bernardo Navarro),⁴⁸ y de algunos beatos catalanes de la orden como fuera el caso de Antonio Pablo Centena (Agustí Antoni Minuart).⁴⁹ El clero secular sólo fue el responsable de la autoría del 12% de la producción hagiográfica impresa en Cataluña durante estos tres siglos.

La tipología de los santos presentes en estas obras hagiográficas impresas resulta diferente y se nota el empuje dado por las órdenes

⁴⁰ Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, *Summario de las excelencias del glorioso San Joseph esposo de la Virgen María*, Barcelona, 1605.

⁴¹ Salvador Serra, *Relación sumaria de la vida de la Virgen Santa Teresa de Jesús sacada de los libros que escribió... don Fray Diego de Yepes*, Barcelona, 1622.

⁴² Alonso de la Madre de Dios, *Epítome histórico penegyrico, vida, virtudes y milagros del... Doctor S. Juan de la Cruz...*, Barcelona, 1728.

⁴³ Atanasio de Barcelona, *Vida y virtudes del Venerable P. Fray Gabriel Macià de Canet, religioso capuchino de la provincia de Cataluña*, Barcelona, 1721.

⁴⁴ Pietro Agostino Miloni, *Compendio de la vida del Besato Gaspar de Bono sacerdote profeso en el sagrado Orden de Mínimos y Corrector que fue del Convento de Barcelona*, Barcelona, finales s. XVIII.

⁴⁵ Mateo Pinedo, *Compendio de la vida y milagros del Glorioso Patriarcha San Francisco de Paula fundador de la Sagrada religión de los Minimos*, Barcelona (s.d); Joan Gaspar Roig i Jalpi, *Aliento en la adversidad: el taumaturgo de Paula San Francisco, fundador de la Religión de Mínimos*, Barcelona, 1662; *Breu resum en vers de la maravillosa vida, senyalats prodigis i preciosa mort del glorios patriarca San Francisco de Paula, fundador de la sagrada Ordre de Religiosos Mínims*, Barcelona, 1738. José Gómez de la Cruz, *Prodigiosa vida y admirable muerte de... San Francisco de Paula, portento maravilloso de la gracia, escogido plenipotenciario de Dios para hacer milagros y unico fundador y patriarca del orden de los mínimos*, Barcelona, 1736.

⁴⁶ Pedro Jaime Tristany Burges, *Enchyridion o breve crónica de varones illustres en Santidad de la Sagrada Religión de los padres Mínimos*, Barcelona 1618.

⁴⁷ Jerónimo Cantón, *Vida y milagros del B. P. y Señor don Thomas de Villanueva Religioso de la orden de San Agustín y Arçobispo de Valencia*, Barcelona, 1623.

⁴⁸ Bernardo Navarro, *Vida y milagros de s. Nicolás de Tolentino*, Barcelona, 1612.

⁴⁹ Agustí Antoni Minuart i Parets, *El solitario en el poblado. Vida del Venerable e ilustre Doctor Antonio Pablo Centena, Déan de la Santa Iglesia de Barcelona*, Barcelona, 1744.

religiosas en la difusión de sus santos particulares. No obstante, no se descuidaron los cultos locales. En Tarragona los jesuitas se dedicaron a conservar la memoria del culto a Santa Tecla, patrona de la ciudad y titular de la catedral, mientras que otros autores como el dominico Reginaldo Poc hacían obras glosando a San Magín, co-patrón de la ciudad y que a su vez lo era de la villa de Cervera donde los predicadores tenían un pequeño convento en su eremitorio de San Martí de la Brufaganya. En el caso de Girona, los jesuitas mimaron el culto de San Narciso, especialmente a través de la obra de Onofre Relles,⁵⁰ mientras que los dominicos realizaban biografías sobre algunos santos locales más vinculados al martirologio, como San Paulino, San Justo o San Germán. En Barcelona, los jesuitas trataron de promocionar las devociones que estuvieran próximas a la montaña mágica de Montserrat. Incluso, y con la colaboración de algunos de los virreyes de la época, fomentaron la devoción como lugar de culto de la cueva de Manresa, donde Ignacio había realizado sus Ejercicios: en 1609, de duque de Monteleón, virrey de Cataluña, junto con su mujer y familia visitaron la cueva que había sido acondicionada como lugar de devoción por la marquesa de Aytona.⁵¹ Por el contrario, los dominicos continuaron siendo más fieles a los santos tradicionales de los barceloneses y dedicaron varias obras a Santa Eulalia, Santa Madrona (obras de Salvador Pons), la ya mencionada de Antonio Vicente Doménech (santos catalanes, a la que hay que unir una del propio Doménech sobre la vida y martirios de San Germán, Paulino y Scicio, catalanes del Ampurdán, cuyos restos se conservaban en la catedral de Girona). Para contrarrestar la influencia del jesuita Juan Garin sobre el culto manresano,⁵² los dominicos elaboraran la obra de Juan Germes sobre la historia de los gloriosos mártires San Mauricio, Santa Inés y San Fructuoso, cuyos cuerpos santos se conservaban en Manresa.⁵³

El 16% de las obras hagiográficas impresas en Cataluña durante este periodo correspondieron a mujeres. Las órdenes que más se centraron fueron las ya mencionadas de jesuitas, mercedarios, franciscanos y dominicos. Los franciscanos lo hicieron de algunas monjas de su rama femenina como Sor Juana de la Cruz (obra de Alonso Daza).⁵⁴ Los

⁵⁰ Onofre Relles, *Historia apologetica de la vida y martirio de S. Narciso patrón de la Ciudad de Girona*, Barcelona, 1679.

⁵¹ *Crónica del Colegio de Nuestra Señora de Belén de la Compañía de Jesús (1545-1700)* Mss. del Arxiu Històric de la Companyia de Jesús en Catalunya. (A.H.S.I.C), fol. 50r.

⁵² Este también fue autor de una obra en que se describía el descubrimiento de la imagen de la Virgen de Montserrat.

⁵³ Joan Germes, *Historia dels glorios Martirs Sant Maurici, Sancta Agnés, y Sant Fructuos y de la traslacio dels seus cossos sants, a la ciutat de Manresa*, Barcelona, 1607.

⁵⁴ Antonio Daza, *Historia, vida y milagros, extasis de la bienaventurada virgen Sor Juana de la Cruz*, Lleida, 1613.

carmelitas añadieron a Santa Teresa de Jesús, la figura de Magdalena de Pazzis, la monja florentina, ambas figuras del misticismo femenino de la orden y por las fechas de la edición de sus obras, muy relacionadas con los procesos de sus canonizaciones. De entre todas las hagiografías femeninas destaca el gran éxito de la obra del jesuita francés Cerisiers sobre la santa francesa del siglo V Santa Genoveva, patrona de París, en el último cuarto del siglo XVIII, curiosamente cuando se había producido la expulsión de la Compañía.⁵⁵

Pero las imprentas catalanas no solo imprimieron libros extensos sobre santos. También lo hicieron de hojas volantes que tuvieron una extraordinaria acogida entre los sectores más populares: son los llamados *goïgs*, bien conocidos a través de los excelentes trabajos de Dominique de Courcelles, a los que remitimos.⁵⁶ La persistencia de la piedad local se vio poderosamente ayudada por el progreso de la imprenta, que permitió que los fieles pudiesen preservar para siempre muchas tradiciones orales que si no habrían desaparecido o habrían sido distorsionadas. Las vidas de santos de Cataluña de la Baja Edad Media fueron recogidas en la *Flos Sanctorum*, que desde fines del siglo XV salió en numerosas ediciones impresas en catalán, tal y como mencionábamos anteriormente. El material recogido en la *Flos* se utilizó con frecuencia en las parroquias de forma dramatizada, y los versos adoptaron un estilo estándar cuando invocaban a los santos. Las parroquias rurales comenzaron a seguir a las parroquias urbanas en la producción de los llamados *goïgs* (alegrías, gozos), hojillas que consistían en alabanzas versificadas de un santo. Los *goïgs* tienen su origen en la Baja Edad Media en tierras catalano-provenzales, bajo formas de baladas religiosas dirigidas a la Virgen, cuyos «gozos» en Cristo se fijaban en versos vernáculos. En el siglo XVI cuando la Contrarreforma modificó el contexto religioso de los *goïgs*, las alabanzas a la Virgen se vieron complementadas por las alabanzas de todo el conjunto de santos.

Algunos folletos no tenían ilustraciones y tuvieron escasa acogida popular, pero a lo largo del siglo hubo un aumento del interés y en el siglo XVII salió en tierras catalanas un extraordinario número de ellos. Hasta el siglo XIX jugaron un importante papel en la piedad rural, fueron conservados y venerados como si fueran iconos y a veces incluso se les suponía efectos mágicos. Es posible que en los últimos años del siglo XVII cada parroquia de Cataluña hubiese producido al menos uno, y la mayoría había producido varios; la impresión se realizaba en la imprenta de la ciudad más próxima (generalmente, menor calidad

⁵⁵ René de Cerisiers, *Vida de Santa Genoveva, princesa de Bravante*, Barcelona, 1772.

⁵⁶ Dominique de Courcelles, *Les Histories des Saints, la prière et la mort en Catalogne*, París, 1990 y *L'Écriture dans la pensée de la mort en Catalogne: les joies, goïgs, des saints, de la vierge et du Christ de la fin du Moyen Âge au XVIII siècle*, París, 1992.

de papel y empleo de tipos ya desgastados, definen las características formales de estas impresiones de precio de venta más barato), y con mucha frecuencia eran las propias cofradías de cada parroquia las que solían hacer los encargos más que las propias órdenes religiosas. El *goig* fue un testigo de la devoción local, congelada generación tras generación como bien ha señalado el profesor Henry Kamen:⁵⁷ a lo largo del tiempo podían verse reimpresos sin alteraciones de su contenido. Los temas están en relación con las propias devociones de las que hemos hablado al hacer referencia al mundo de las iglesias y las capillas rurales.

La apoteosis de los santos

De toda esta profusión de santos se esperaba la protección y el milagro. Y a fe que no defraudaron. Las relaciones de milagros, de manera independiente o inmersas en las numerosas vidas de santos y religiosos, florecen en libros impresos, manuscritos o gozos. El erudito barcelonés Pere Serra i Postius, un tendero de ropas nacido hacia 1670 y que vivió en primer plano los avatares de la guerra de Sucesión, comenzó hacia 1708 la redacción de su obra *Historia Eclesiástica de Cataluña*, obra manuscrita e inacabada, en 12 volúmenes, que pretendía, siguiendo la distribución por meses, convertirse en una auténtica enciclopedia de la milagrería catalana.⁵⁸ A lo largo de sus páginas asistimos a una verdadera inflación de reliquias, santos y milagros que hacen sentir su acción providencial sobre la tierra del Principado. De su análisis se desprende el claro protagonismo de la Virgen en los milagros. El 58% de los milagros tienen lugar en los medios rurales, el 20% en ciudades y un 15% en el mar, ante acciones corsarias. El 70% de las acciones milagrosas tienen como beneficiarios a hombres, y solo un 15% tienen un protagonismo claramente femenino. Nobleza, mercaderes y oficios liberales reciben el 24,13% de los milagros; los campesinos resultan los más beneficiados (34,48%); los desarraigados (minorías étnico-religiosas y vagabundos) solo un 6%. En cuanto a la tipología de sus acciones benéficas, esta es diversa, siendo mayoritarias las acciones para salvar contra la tentación del demonio a los penitentes; las acciones que implicaban la justicia divina contra el pecador y, la parte más importante, se relacionaba con

⁵⁷ H. Kamen, *Cambio cultural...*, op. cit., p. 130.

⁵⁸ Pere Serra i Postius, *Història Eclesiàstica de Catalunya*, Mss. 186 a 197 de la Biblioteca Universitaria de Barcelona. Serra i Postius fue autor prolífico de numerosas obras impresas dedicadas a la hagiografía catalana a principios del siglo XVIII. Entre estas destacan su *Índice de los Santos y de los Varones y de las Mujeres insignes en Santidad del Principado de Cataluña*, Barcelona, 1746; *Prodigios y finezas de los santos ángeles hechas en el Principado de Cataluña*, Barcelona, 1726 o su *Resumen de la vida de santa Eulalia de Barcelona*, Barcelona, 1746.

la taumaturgia (enfermedades, malos partos, curación milagrosa de heridas, alguna resurrección...).⁵⁹

Muchos de estos milagros fueron llevados a la imprenta, en textos que en muchas ocasiones no pasaban de tres o cuatro hojas en los que se resaltaba una acción milagrosa o bien en obras más complejas convertidas en auténticos recopilatorios. En total, nuestra base de datos contiene un centenar de ediciones, mayoritariamente repartidas entre los siglos XVII y XVIII. Apenas un 13 % hacen referencia a acciones milagrosas ocasionadas por santos catalanes en Cataluña. El resto responde al perfil difusor de acciones milagrosas de santos de una u otra congregación religiosa o de devociones mariales defendidas por éstas. Aunque muchas permanecen anónimas respecto a la autoría de sus autores, en otros destaca el claro protagonismo de las plumas de algunos religiosos catalanes. De nuevo jesuitas y dominicos rivalizaron en este terreno a favor de la exaltación de sus santos particulares. Por el número de ediciones, 21 en total, repartidas a lo largo de los tres siglos (3 ediciones en el siglo XVI, 8 en el XVII y 10 en el XVIII), destaca el *Llibre dels miracles de N. S. del Roser* del dominico catalán del convento de predicadores de Barcelona Jeroni Taix, publicado por primera vez en 1556 en catalán. Su popularidad creció al compás de la extensión de esta devoción, hasta el punto de que la universidad de Cervera en el siglo XVIII llegó a pedir el privilegio exclusivo de su edición. De enorme éxito fue también la obra que el presbítero Francesc Marès dedicó a la *Història i miracles de la Sagrada Imatge de Nostra Senyora de Nuria*, editada por primera vez en Barcelona en 1666 por Antoni Lacavalleria. Hasta finalizar el siglo XVIII contó, al menos, con cinco ediciones catalanas más. La gran obra sobre la devoción a la virgen de Montserrat sería obra del benedictino Pedro Alfonso de Burgos, que conoció no menos de nueve ediciones en el siglo XVI.

Junto a la imprenta, otro de los mecanismos fundamentales de reforzamiento de las señas de identidad en torno a nuevos cultos, lo constituyó la exaltación procesional. Las procesiones eran fórmulas habituales de representación sociorreligiosa realizadas en días de festividad de santos o fiestas solemnes de la iglesia (en Barcelona adquirió un gran relieve desde el periodo medieval la del Corpus) o en apremiantes circunstancias asociadas a calamidades epidémicas o climatológicas: la traslación de las reliquias de Santa Madrona desde su capilla en Montjuich al interior de la catedral de Barcelona en época de sequías, sería un buen testimonio de ello. Lo de sacar el santo no era un eufemismo. Perea Simón, en su estudio sobre la archidiócesis

⁵⁹ José Luis Betrán, Antonio Espino y Lluís Ferrán Toledano, «Els miracles a la Catalunya de l'Antic Règim», en *L'Avenç*, 137 (mayo de 1990), pp. 33-34.

de Tarragona durante el siglo XVIII, señala que prácticamente había una de media por semana.⁶⁰

Pero en el siglo XVII, y a caballo de los diversos procesos de canonización de los santos de las diferentes órdenes, la exaltación del triunfo de estos santos por las calles y plazas de las ciudades católicas (y también en las catalanas) alcanzó su punto culminante, convirtiendo a las urbes en un enorme escenario donde se representaban las excelencias de los santos canonizados y de las órdenes a las que pertenecían ante un público heterogéneo al que llegaban diferentes niveles de mensajes en función de su capacitación para descifrar los códigos simbólicos de los mismos.

Por supuesto, casi todas las órdenes participaron de estas dramatizaciones callejeras, aunque fueron los jesuitas sus maestros por excelencia durante el barroco. La recepción de la noticia de la canonización llevaba a la preparación de unos festejos en los que se buscaba la complicidad de patronos privados y autoridades. Las iglesias se engalanaban, se realizaban sermones en las iglesias de las comunidades religiosas correspondientes a las que acudían miembros de las otras órdenes para testimoniar su respeto y admiración por el nuevo canonizado e incluso se realizaban concursos y disputas literarias en torno al acontecimiento, justas de caballeros, gran ruido de pólvora por toda la ciudad y de repique de campanas; teatralizaciones en los colegios de la Compañía y otros actos siempre encaminados a exaltar las glorias del santo y sus compañeros de orden.

La apoteosis llegaba, sin duda, con la festividad callejera de los triunfos. Estos tenían una larga tradición en Europa que el Renacimiento había contribuido a recuperar: se trataba de la vieja *pompa triumphalis* de las entradas de los generales romanos, con todas sus figuraciones, a la que los humanistas sumaron su gusto por la emblemática. Los jesuitas los emplearon especialmente para testimoniar su concepto de *militia christiana* (con sus modelos sobre su singular concepto universalista de proyección sobre todo el orbe) y su singular victoria sobre el mal (la herejía). Pero en general, en todos ellos destaca por encima de cualquier otro elemento la idea del cortejo ordenado en torno a los iconos establecidos (en este caso las imágenes de los santos triunfadores), la cascada de la autoridad que desciende desde el icono y va empapando, según orden establecido y propuesto, a los distintos sectores sociales representados en el cortejo: su presencia y proximidad a la fuente del poder legitima su posición en la escala de la jerarquía social y política de la comunidad urbana o rural.

⁶⁰ Eugeni Perea Simón, *Església i Societat a l'arxidiòcesi de Tarragona durant el segle XVIII. Un estudi a través de les visites pastorals*, Tarragona, 2000, pp. 331-335.

En Barcelona fueron muy destacadas las que se celebraron en honor de San Ramón de Peñafort, en 1601, relatadas por el dominico Jaume de Rebollosa;⁶¹ o las celebradas con motivo de las canonizaciones de Ignacio y Francisco Javier en la capital catalana y en Girona, bien conocida esta última gracias a la relación festiva impresa del jesuita Francisco Ruiz.⁶² En el caso de esta última, la apoteosis de la fiesta llegó con el desfile procesional del triunfo de los santos por las calles gerundenses, el martes día de Santa Ana. En el cortejo desfilaron cuatro carros alegóricos a modo de tarascas que representaban los cuatro elementos. Iba primero el carro que representaba la Tierra: en él se representa uno de los temas preferidos de la Compañía como era la defensa universal de la fe sobre las cuatro partes conocidas por entonces del orbe:

Era el carro curiosamente labrado con varios follajes, i flores artificiales en campo verde, listado de oro, i plata. La proa se remataba en dos bellísimos Cornucopios fajados de listas de oro, i de otros vistosos colores. Ivan llenos de frutas, i flores naturales. Ocupávala una Dominación con su propia divisa de corona texida de flores en la mano, como jardinera de aquel terrestre Paraíso, la qual declarava en un culto Romance Castellano el intento del carro. En el medio estavan assentadas las quatro partes de la tierra con sus propios trajes, ricos i vistosos. La Europa traía ramillete de flores, i en tan gran canción Catalana se reconocía, i declarava por deudora a la Compañía, a cuió cultivo atribuía la lozanía, i verdor de Fe, flores de ciencias, i frutos de virtudes, de que se ve arreada. La África con un manojo de espigas le rendía las gracias, por ver a tantos de sus Etiópes lavados, i blanqueados con el agua del Bautismo, i sustentados con el trigo del Cielo a puros sudores de sus Hijos. La América con un ramo de oro en Soneto castellano agradecía a la Ninfa el aver descubierto en sus tierras las minas de oro de la Fe Evangélica, i margarita preciosa de la gracia. La Asia en Oda fásica con consonantes castellanos, confessava el bien, i ajuda de costa, que en tan peligrosas Misiones le envia la Compañía. Remataba la popa en forma de un jardinero artificial, sembra-

⁶¹ Fray Jaime Rebollosa, *Relación de las grandes fiestas que en esta ciudad de barcelona se han echo a la canonización de su hijo San Ramón de Peñafort..., con un sumario de su vida, muerte y canonización, y siete sermones que los obispos han predicado en ellas*, Barcelona, 1601.

⁶² Francisco Ruiz, S.I. *Relación de las fiestas que hizo el Colegio de la Compañía de Iesus de Girona en la canonización de su Patriarca San Ignacio i del Apóstol de la India San Francisco Xavier i beatificación del Angélico Luis Gonzaga con el torneo poético mantenido i premiado por Don Martín de Agullana cavallero del ábito de Santiago, señor de las baronías de Ligerre i Mipanas, en el Reino de Aragón*, Barcelona, 1623. Sobre las fiestas jesuitas por la canonización de estos dos santos resulta imprescindible la lectura del trabajo de Eliseo Serrano Martín, «Annus Mirabilis. Fiestas en el mundo por la canonización de los jesuitas Ignacio y Francisco Javier en 1622», en José Luis Betrán (ed), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Madrid, 2010, pp. 297-343.

do de verdes arraines, pintadas flores, i apazibles ierezuelas, de cuió centro entre tres claveles aun en capullos medio abiertos, que ivan ostentando su púrpura, se levantava otro imitado en tamaño, i artificio extraordinario, que ofrecía la Tierra en retorno de los beneficios, con que se sentía obligada a la Compañía. Era tan capaz su esfera, que en el centro de sus encarnadas ojas matizadas de oro en una bien labrada sillica ofrecía asiento al Niño, que representava la Compañía. Corrían a las parejas el psalmo, i el deleite de verle bello como un Ángel, en figura de Ninfa, con igual donaire, i riqueza dentro de una flor, derramando mil flores de dulces metros de su salada boca. Imitava en el traje a Palas, Diosa de las armas, i ciencias: porque vestía vaquerillo carmesí, listado de franjones, i síguillos de varias sedas, sembrado de botones de oro, matizados de perlas, cristales, i otras riquísimas joyas. Encaxava en su rubio cabello morrionzillo plateado, con lineaduras de oro, de cuiá cimera bolavan por el aire finas garçotas, i tras ellas la diadema labrada i de ricas pieças, que encerravan un Iesus, con raios, cruz, i clavos delineados de aljofar, con remates de preciosas piedras. Empuñava con la diestra un lançon plateado, i con la siniestra embraçava un proporcionado escudo, en cuió campo se veía la cabeça de la Eregia brotando culebras enlaçadas, en figura de Medusa; i por mote lo del Genesis capt. 2. Ipsa conteret caputtuum, i baxo, esta explicación.

Con la buena COMPAÑÍA
De IESUS Sacro Perseo,
El cuello cortado veo
De la monstruosa Heregia.

En los troncos verdes de los capullos, i clavel estava ensartado un retulo de letra gótica, en que se leía por mote los del cap. 2 de los Cantares. Flores apparuerunt in terra nostra i baxo, sobre unas peñuelas imitadas, una bien pintada tarja con esta declaración.

Pues aparecen a pares
Las flores, que Iesus cria
Qual sol, i en su Compañía
Tu qual Madre a pares pares;
Tierra, de parir no pares.

Si el primer carro testimoniaba el universalismo de la Compañía y su lucha contra la herejía, los siguientes demostraban las virtudes de cada uno de los tres personajes canonizados o beatificados. El del aire, que simbolizaba a Luis Gonzaga y el que correspondía a San Francisco Javier, como no podía ser de otro modo, respondía a la alegoría del agua en forma de Galera, e incluía también el fuego del Ave Fénix que

resucitaba de sus cenizas, símbolo asociado a San Ignacio, representado por un niño que llevaba entre sus manos la imagen del Niño Jesús en el centro de toda la escena que «con esta bizzarria iba corriendo la costa de San Martín [el Colegio era visto como la costa segura hacia la que se dirigían los carros en forma de barcos en el mar que simulaba ser toda la ciudad de Gerona en el recorrido de los triunfos] la Galera de S. Francisco (que assí la podemos llamar) llevando al Santo en medio de la popa triunfante».

En Cataluña, los miembros de la Compañía habían realizado una importante labor de promoción del culto hacia Ignacio en las dos décadas anteriores a su canonización. Por un lado, hacían correr en la ciudad las noticias sobre la devoción que el beato alcanzaba en Roma, tratando de favorecer una cierta imagen taumatúrgica del mismo que allanara la piedad de los barceloneses y de paso la inclinación hacia los jesuitas, resultado del cual sería el mecenazgo que recibió su iglesia de Belén con un retablo de la Santísima Trinidad en la que aparecía el propio Ignacio.⁶³

La década de 1620 aún se cerró con nuevas favorables a la Compañía de Jesús. En noviembre de 1624 Urbano VIII beatificó a Francisco de Borja, lo que volvió a servir de excusa para que se volvieran a realizar nuevos festejos en algunos lugares del país, pero sin la efusión que habían tenido las canonizaciones de Ignacio y Francisco Javier tres años antes. A pesar de que en Barcelona la llegada de la noticia causó un incidente entre la ciudad y los miembros del Colegio de Belén por cuestiones de precedencia en el *Te Deum* oficiado,⁶⁴ la organización de

⁶³ «A la fin deste año de 1600 y por todo el año 1601 se despertó en gran manera la devoción de N. B. Padre Ignacio en Barcelona y Manresa por razón de la nueva que había venido de Roma como estaba en nuestra casa profesa de Roma sobre su santo sepulcro puesta su imagen con título de Beato y que había grande concurso de gentes a su sepulcro y se ofrecían votos y se hacían por merecimientos del dicho B. P. Ignacio muchos milagros. Y así con limosnas que dieron muchos en especial Magí Flequer, mercader y Antonio Fuster calderero se izo un retablo intitulado de la Santissima Trinidad con la imagen de Jesucristo con la cruz en medio a la parte derecha y N. B. P. Ignacio con sus compañeros a la siniestra y Dios Padre Arriba, y Dios Espíritu santo arriba en forma de paloma como en medio de Dios padre y Dios hijo, con algunas otras imágenes de algunos padres Beatos de la Compañía el qual retablo salió muy hermoso y fue acabado por el año 1601 y el mismo año fue colocado en la capilla honda y ancha que está en la parte diestra de la Iglesia en respeto al Altar Mayor». *Crónica del Colegio de Nuestra Señora de Belén...*, mss. cit., fol. 24r.

⁶⁴ «A 7 del mes de Octubre llegó a esta ciudad la deseada noticia de la beatificación de nuestro B.P. Francisco de Borja: y el siguiente dia se cantó el *Te Deum laudamus* con grande solemnidad y concurso. Asistió el Virrey; y por que hubo algunas diferencias entre el Sr. Canciller y Consellers, sin poderlo prevenir los nuestros, se fueron los consellers sentidos; los cuales pocos días después juntaron Concejo de Ciento, y cargándonos la culpa pidieron se decretase que no volviesen mas a nuestra casa: pero habiendo en el Consejo algunas personas devotas que sabían muy bien que no la teníamos, la mayor parte del Consejo decretó lo contrario, muy a favor de la Compañía». *Crónica del Colegio de Nuestra Señora de Belén*, mss. cit., fol 119 r.

la fiesta en junio del siguiente año aún contó con el apoyo entusiasta de las autoridades y de lo más selecto de la nobleza barcelonesa que el último día de las fiestas organizó un torneo a pie delante de la Iglesia de los jesuitas, «ahuyentando las tinieblas de la noche muchas encendidas hachas.» En 1627 la exposición de los valores misionales de la Compañía vendría favorecida por la canonización, junto a otros miembros de la orden franciscana, de algunos de los mártires jesuitas en el Japón. En Barcelona, una cierta tensión entre franciscanos y jesuitas presidió las ceremonias. Mientras los franciscanos celebraban con alegre procesión por toda la ciudad (exhibiendo imágenes de sus mártires crucificados) los jesuitas no pasaron de una reservada ceremonia a la que acudieron los *consellers* de Barcelona en su iglesia de Belén en Barcelona, tal y como atestigua el Dietari de la ciudad y la propia crónica del colegio, donde se resalta que los de la Compañía trataron de rehuir la polémica de acusaciones cruzadas durante los sermones que se prodigaron en diferentes iglesias de la ciudad durante aquellos días, adoptando una aparente imagen de humildad, con la que defenderse de los ataques que les dirigían los predicadores franciscanos que lanzaban sutiles insinuaciones sobre la responsabilidad de los de la Compañía en la muerte de sus correligionarios.⁶⁵

Habrían de pasar cuatro décadas hasta que un nuevo miembro de la Compañía fuera elevado a los altares. En abril de 1671 Clemente X ordenó la canonización de Francisco de Borja, sin duda, un santo para la grandeza española.⁶⁶ En la capital catalana los festejos duraron una semana, culminando con la procesión solemne que permitió sacar a exposición pública todos los santos de la Compañía, según testimonio recogido en el dietario de la ciudad:

Primerament anaven los tabals, trompetes, drachs, gegants, diablots y cavalls cotoners de la Ciutat, après lo vadell ab sa porra e massa en lo coll, alta la bandera de Santa Eulària, la qual aportave un capellà a peu, los gánfanons de la Seu y demás parrochias, totas las banderas de las cofrarias, acompanyant aquelles los cofreres de quiscuna confraria respective; després los licenciados de lleys ab un pendó carmsí que aportaven, al que acompanyaven molts de dits licenciados, ab sa atxa quiscun, apres los doctors en philosophia ab altre pendó, aiximateix acompanyagts de molts de dits doctors; apres los doctors en medicina ab altre pendó, així mateix acompanyats de molts de dits doctors; apres los doctors en drets, los quals aportaven altre

⁶⁵ *Ibidem*, fols. 123v-125r.

⁶⁶ Sobre las celebraciones festivas por la canonización de Francisco de Borja véase nuestro trabajo en colaboración con Doris Moreno, «Un santo para la grandeza: fiestas jesuitas por la canonización de Francisco de Borja», comunicación presentada a la *XI Reunión científica organizada por la Fundación Española de Historia Moderna*, Granada, junio de 2010 (en prensa).

pendó aiximatiex acompanyayts de molts de dits doctors; apres los doctors en theologia, los quals també aportaven altre pendó acompanyat de molts de aquells, anant tots los dits doctors tants uns com altres, de tots quatre graus, ab sos capirots y borlas y atxas en les mans; apres següien totes les creus de les parròquies y la del convent de Servitas per anar aquells en dita professó tan solament, apres següian altra certa part de doctors en dretes, los auals aportaven un pendonet, y a mitja filera aportaven un tabernacle ab lo Ninyo Jesús; apres següian los congregants de la Companya de Jesús aportant altre pendó, y a mitja filera un tabernacle de la Anunciata de Nostra Senyora apres los congregants seculars ab altre pendó, y a mitja filera aportaven un tabernacle de San Ignasi, y següian los collegials del col·legi de Cordelles ab altre pendó, aportant mitja filera lo tabernacle de Sant Stenislao, y apres lo guió lo qual aportaven alguns minyonets fills de cavallers; apres següien les parrochias e capellans de aquelles, aportant entre mitg los tabenacles de San Diego Nisay, Sant Francisco Xavier, Sant Joan de Gotto, Sant Paulo Micho, el beato Luys Gonsaga, y devant dits tabernacles, y a quiscum de aquells respective, anaven vuyt o deu religiosos de dit col·legi de Bethelém ab sos sobrepellis aportant una atxe quiscum de aquelles, après següien los religiosos servitas ab un altre tabernacle, y tras ells la àguila ab a cobla de ministrils, seguía lo clero de la Seu y après lo pendó, lo qual aportave lo senyor don Felix, fill del senyor duc de Cessa, virrey y loctinent en lo present Principat, anant acompanyat de una gran multitud de cavallers; y après ells, anave lo clero dels illustres Capitulars, y entre miç de ells anaven molts cavallers de diferents hàbits vestits, e revestits, ab aquells; a res de ells seguía la capella de cant de la Seu y apres alguns religiosos de dit col·legi axí mateix revestits ab sobrepellís y atxa en les mans; après los prohombres, verguers y tàlem (lo qual aportaven los senyors concellers, de debaix del qual portaven un tabernacle ab la imatge de Sant Francesc de Borja molt ricament adornats; y apres los seyors del gremial. La qual professó feu la mateixa ronda acostuma fer la de Corpus, lo qual camí, y en certs llocs de aquell hi havia alguns altars parats uns ricament, altres curiosament adornats, y en la plassa devant la casa de la present Ciutat, la matinada fins a les vuyt ores de la nit, cosa que havia molt temps no se havia vist en la present Ciutat; y al que fou tornada dita professó en la Seu los senyors consellers pujaren al prebisteri y se acabà dita professó la qual acabada se'n tornaren a sant Jaume y se disgregaren.⁶⁷

Como estos, muchos otros ejemplos podríamos traer a colación. En estas ceremonias, la Iglesia introducía unas formas de comunicación multimodal, publicitando y enfatizando unos determinados mensajes que pretendían estimular el fomento de nuevas devociones. Se producía un desarrollo sinestésico, lo que hacía que la organización de las fiestas

⁶⁷ *Dietari del Antic Consell de Cent*, Vol. XIX, Barcelona, 1965, pp. 36-37.

se convirtiese en una auténtica sinfonía artística: visual, verbal, musical, gestual... la fiesta era voluntad de aparato, exhibición de lujo, escaparate de riquezas exóticas. Los desfiles procesionales eran la apoteosis de la fiesta, la ocasión favorable para vehicular un contenido doctrinal al que se prestaba aquiescencia no por vía de razonamiento sino de la adhesión afectiva, por la pasión que arrastraba la voluntad de los habitantes del Principado hacia el complejo mundo de la devociones religiosas del Barroco, a que sus gentes vivieran todo el tiempo en el límite, en el borde entre lo terrenal y lo celestial.

MISCELÁNEA

Las instituciones medievales de los
siglos XII-XIV. Una perspectiva italiana

MARIO ASCHERI



La azarosa venta de los *Anales de Aragón*
en Sevilla: historia, negocio e Inquisición

NATALIA MAILLARD ÁLVAREZ



Liberalismo y democracia en la España
del siglo XIX: las constituciones de 1812 y 1869

ANTONIO MOLINER PRADA



LAS INSTITUCIONES MEDIEVALES DE LOS SIGLOS XII-XIV.

Una perspectiva italiana¹

Mario Ascheri

Università di Roma Tre

¿Cómo podría analizar en unas breves líneas las instituciones medievales entre los siglos XII y XIV, desde una perspectiva italiana? ¿Qué podría resultar más interesante, reseñable o específico? A este fin, procuraré condensar –seguramente relegando alguna cuestión importante, lo que he dejado escrito en la monografía *Medioevo del potere. Le istituzioni laiche ed ecclesiastiche* (Bologna, il Mulino 2009), que desarrolla algunos aspectos apuntados en mi manual sobre instituciones medievales y que, según tengo entendido, es uno de los textos de referencia para los estudiantes de Historia Medieval de la Facultad de Filosofía y Letras de Zaragoza.² Circunstancia de la que, como pueden imaginarse, me encuentro muy honrado.

Creo que el primer elemento a subrayar es aquel al que nosotros tendemos a caracterizar como un *cambio* constatado en torno al año 1100. Y de ello tenemos sobrados ejemplos: la aparición del Papado y del Imperio, las cruzadas, las ciudades, los feudos, etc. Resulta evidente que el país entero entró en una nueva fase. Todas las anteriormente citadas fueron instituciones de nuevo cuño, y resultaría suficiente pensar en los concilios eclesiásticos occidentales dominados por los Papas, en los municipios (*comuni*) y sus formas asociativas como la Liga lombarda, en la creación del reino normando de Sicilia (1130), en la Universidad,

¹ Traducción de la conferencia ofrecida por el profesor Mario Ascheri en el Departamento de Historia Medieval de la Universidad de Zaragoza, en febrero de 2010.

² El autor se refiere a la monografía, *Istituzioni medievali*, Bologna, Il Mulino, 1999. Otros trabajos del mismo autor sobre el tema que nos ocupa, *I diritti del Medioevo italiano. Secoli XI-XV*, Roma, Carocci, 2000; *Le città-Stato. Radici del municipalismo e del repubblicanesimo italiani*, Bologna, il Mulino, 2006; *Introduzione storica al diritto medievale*, Torino, Giappichelli, 2007. N.T.

o en las asociaciones de mercaderes y artesanos, para percatarse de este nuevo tiempo.

Se constató la aparición de un mundo nuevo que, animado por la recuperación económica, social y cultural del siglo XI, se dotó de nuevas formas e instituciones. No cabe duda de que todas estas novedades hundían sus raíces en los inicios del siglo XI. Pensemos por ejemplo en las ciudades marítimas y su capacidad organizativa: como la ciudad de Pisa, particularmente activa en el sostenimiento de la «limpieza» del Mediterráneo occidental frente a los musulmanes; o en las ciudades de Pisa y Pavía, convertidas ambas en destacados centros en el fomento de disciplinas como el Derecho; o el amplio desarrollo de los estudios médicos en una ciudad como Salerno.

Respecto al Papado baste recordar la significación de Gregorio VII, antes de convertirse en Papa y después de hacerlo. Su programa estremeció al mundo eclesiástico europeo, otorgando una nueva centralidad al Papado tras el cisma de la iglesia de Bizancio. Y, siendo un hecho que no se limitó únicamente a Italia, suscitó problemas inéditos en las monarquías europeas. Desde ese momento el Papado pretendió intervenir políticamente, y no solo legitimando a los soberanos. Lo hizo también interviniendo en las relaciones entre el rey y sus obispos. El Papado obligó a pensar de nuevo, como en tiempo de los reyes carolingios, tanto las relaciones Iglesia-Estado como la propia identidad política de rey: ¿cuáles fueron los poderes de los monarcas en estas cuestiones? ¿Hasta qué punto tuvieron libertad de decisión?

Respecto a las ciudades, ya en el siglo XI –e incluso antes–, y aunque no existiera el concepto de municipio (*comune*), se consolidaron unas ciudades fuertemente autónomas respecto a los poderes superiores, y esta circunstancia afectó tanto al norte como al sur de la península italiana. Los amplios poderes y privilegios que los pretendientes a la corona italiana se vieron obligados a conceder a los obispos de las ciudades, fueron de hecho ejercidos por los habitantes laicos de la ciudad, miembros de las elites que gravitaban en torno a las sedes episcopales. Y fueron privilegios diferentes entre ciudad y ciudad, tanto formal como sustancialmente. Todo ello supuso que la ciudad llegara al siglo XII con una herencia ya importante: en el sentido de haber madurado la conciencia de una relación de tipo contractual con el poder superior; de haberse establecido un deber de obediencia condicionado al respecto de unos privilegios –obtenidos o arrancados–, pero entendidos como consuetudinarios; y finalmente, en el sentido de que aquellos poderes autónomos quedaron establecidos de manera distinta entre las ciudades, e incluso en competencia entre ellas.

Reseñadas las continuidades y herencias procedentes del siglo XI, no pueden obviarse las múltiples discontinuidades que sacudieron el si-

glo. Las que afectaron al Papado en primer lugar. A lo largo del siglo XII el Papado alcanzó una primacía que anteriormente únicamente había pretendido de palabra. Los primeros Concilios Lateranenses celebrados antes del año 1200, y especialmente el III, favorecieron la nueva situación predominante del Papado. De la misma manera, el papa Alejandro III logró, con sus «epistolae decretales», convertir Roma en el centro del Derecho Canónico frente al policentrismo previo. Y lo consiguió en el mismo año en el que comenzaba a circular el *Decretum Gratiani* de Bolonia (1140), obra que se convirtió en texto único del Derecho Canónico, y que siendo ampliamente favorable al Papa, limitó la anterior pluralidad y competencia entre diversas colecciones jurídicas.

Esta centralidad del Papado constituyó una de las discontinuidades más profundas en relación al siglo XI. El Papado se convirtió en el gran centro de una nueva Europa, que también incluyó a Polonia, Hungría, y los países escandinavos. Entre estos países y al margen de la religión, el único elemento en común fue el lenguaje oficial del poder (basado en un latín normalizado), y una organización eclesiástica regida desde Roma por un Derecho y unos tribunales homogéneos a lo largo de toda Europa.

Durante este periodo y hasta la Reforma protestante, Europa disfrutó de una unidad de poderes y de Derecho sin precedentes. En la actualidad nos resulta difícil entender lo que pudo llegar a representar la existencia de textos comunes entre los universitarios de toda Europa, o lo que significó el IV Concilio de Letrán, el de Inocencio III en 1215, o la celebración del primer jubileo establecida por Bonifacio VIII en 1300, o posteriormente los concilios de Constanza y Basilea, erigidos en grandes lugares de encuentro entre los intelectuales del momento. Los problemas que tuvieron que encarar fueron de extraordinaria importancia, y no solo religiosa. En los diferentes concilios convocados –especialmente en los celebrados durante el siglo XIV–, se debatió también sobre la estructura política e institucional europea, incluyendo una variedad de perspectivas y posibilidades que ni siquiera la actual Asamblea europea posee.

Desde el punto de vista italiano, el triunfo del Papado en Italia resultó un acontecimiento decisivo para el futuro en múltiples aspectos, equiparable a la Reconquista desde una perspectiva española. Fue el Papado el que constituyó el Reino de Sicilia, y de esta manera creó la única monarquía italiana que sería considerada feudo papal hasta el siglo XVIII. Pero el Papado encomendó el reino a dinastías extranjeras, que en siglos sucesivos y de manera recurrente propiciarían la intervención extranjera en territorio itálico.

De la misma manera, es bien conocido lo que significó que Federico II aunara en una misma persona las figuras de rey de Sicilia y emperador, así como lo que representó para la historia italiana las

llamadas Vísperas Sicilianas (1282) y la posterior división del Reino de Sicilia en dos partes: una situada en territorio insular (*citra Pharum*), con capital en Palermo y bajo el gobierno del rey Pedro III de Aragón (esposo de Constanza, hija a su vez del gibelino Manfredo); y otra en territorio peninsular (*ultra Pharum*), con capital en Nápoles y bajo poder angevino.

En segundo lugar, aquel Papado de carácter internacional y europeo, para reforzar su presencia en Italia intervino en política de manera decidida. Y no solo a través de la creación de los reinos de Sicilia y Cerdeña, sino también prestando su apoyo a las ciudades contrarias a la política imperial, fortaleciendo a su vez la autonomía de estas. Desde Gregorio VII en adelante se asistió al despliegue de una política diseñada inicialmente por la Iglesia y a partir del siglo XIII por los güelfos que –desde entonces y hasta hoy–, insertó de manera definitiva al Papado en la historia política italiana. En las siguientes centurias, la intención prioritaria del Papado fue la de impedir un Imperio poderoso que, en unión del Reino de Sicilia y las poderosas ciudades italianas, pudiera condicionar la libertad de movimientos del Papa y de su diseño de poder teocrático.

Para Italia, esto significó aquello que tanto Maquiavelo como Guicciardini expresaron con meridiana claridad a comienzos del siglo XVI: el hecho de que el Papado impidió históricamente la formación de un estado nacional, tal y como en esos momentos se estaba configurando en Inglaterra, Francia y España. Algunas ciudades pudieron ser militarmente muy poderosas, como Milán, Génova y Venecia. Otras, –como las ciudades de la Toscana– fueron durante muchos años centros privilegiados para el arte, para la libertad política e institucional y para la creatividad del pensamiento político europeo. Pero todas ellas construyeron sus destinos sobre el particularismo, sobre la tutela de los intereses locales, sobre la «patria» ciudadana. Y de esta manera se convirtieron en elementos orgánicos dentro del proyecto político del Papado: aquel que aspiraba a tener una Italia dividida y políticamente débil como garantía de su propia libertad.

Un tercer elemento, lo constituye el hecho de que el Papado se erigió en centro de Europa, de manera que también convirtió a Italia en centro de la atención europea. Hacia Roma afluyeron eclesiásticos y jóvenes estudiantes de toda Europa –ningún país dispuso en aquel siglo de tantos universitarios– y las ciudades pudieron beneficiarse de un enriquecimiento cultural inusual en relación a otras ciudades europeas, adquiriendo así un *hábito cultural internacional*, que por otra parte contribuyó a mantener a la ciudad alejada de cualquier tipo de conciencia nacional.

Un ejemplo muy ilustrativo lo encontramos en las soluciones que surgieron tras la muerte de Federico II en el año 1250, cuando se abrió

un periodo de vacancia en el trono imperial. En ese momento, ante la imposibilidad de hallar una solución adecuada para la sucesión de la corona del Sacro Imperio Romano entre los diversos príncipes alemanes, y no encontrándola a su vez los papas, se pensó que fueran las ciudades las que solventaran la cuestión sucesoria. De esta manera, no resultó extraño que una ciudad como Pisa, –con una poderosa presencia en el Mediterráneo a raíz de la posesión de Cerdeña–, propusiera oficialmente al rey de Castilla como pretendiente a la corona, amparándose en el «*negotiorum gestio*» del Derecho Romano. Evidentemente esta propuesta se enmarcó dentro de las coordenadas de la política mediterránea de Pisa –en ese momento en sintonía con los intereses políticos de Castilla–, que consideraba valioso poder contar con un poderoso aliado al otro lado del mar Tirreno. Como veremos, las ciudades establecieron unos horizontes políticos europeos, no únicamente italianos.

Y de la misma manera, cabe señalar la actuación del Papado cuando reclamó la ayuda de los angevinos –como anteriormente había reclamado la de Carlomagno contra los Lombardos– en el momento en que *sus* güelfos fueron derrotados en la gran batalla de Montaperti en 1260. El objetivo final fue el de impedir una victoria gibelina, que hubiera supuesto la conexión de las ciudades del centro y norte de Italia con el reino de Sicilia, regentado por el rey Manfredo, hijo ilegítimo del emperador Federico II.

Así, la presencia francesa en Italia se convirtió en fundamental para el Papado, que recurrió habitualmente a ella para utilizarla contra el Imperio. Y de la misma manera, el Papado utilizaría posteriormente Florencia contra los poderosos Visconti, convertidos en señores de Milán, y también en los inspiradores de una posible unidad nacional que partiera desde el norte.

Como puede verse, fueron siglos de fuerte presencia de la Iglesia de Roma en Italia. Incluso cuando el Papado se retiró a Aviñón bajo a protección del rey de Francia, los «legados» papales como Gil de Albornoz supieron salvaguardar los intereses temporales del Papado.

No obstante, esos intereses temporales del Papado supusieron un obstáculo para la unidad nacional italiana, aunque también cabría preguntarse si de la misma manera resultaron negativos para la propia Iglesia. Habida cuenta la importante presencia del Papado en Italia, ¿En qué grado esta presencia ayudó a la expansión de la religiosidad en la sociedad? Esta fuerte presencia del Papado en la política y sus relaciones con el poder, ¿En qué grado favorecieron los objetivos religiosos de la Iglesia? La Iglesia bizantina, menos poderosa políticamente al operar dentro del Imperio bizantino, ¿No pudo defender su mensaje más profundamente? No deja de ser esta una duda legítima, sobre todo, habida

cuenta del gran poder del Papado en la actualidad, incluso sin poseer un poder temporal destacado...

Y sin embargo, la Italia de aquellos siglos, con unas ciudades en gran medida aliadas políticas del Papado, fue el país que sostuvo un mayor número de conflictos con la Iglesia por motivos concretos, como los relacionados con la tasación de los bienes eclesiásticos, o por motivos jurisdiccionales, especialmente los vinculados a la amplitud con la que la Iglesia quiso interpretar el «privilegio del foro». Las ciudades permanecieron durante años bajo *interdicto papal*, impidiendo la celebración de misas en sus iglesias y desafiando abiertamente la autoridad del Papa.

Si se estudia la Iglesia y la religiosidad a través de una perspectiva europea comparada —tal y como ha hecho Denis Hay, por ejemplo— se advierte cómo en Italia el clero fue entre los más odiados y despreciados, y cómo frente al poder de la iglesia emergió una irreligiosidad que se expresó, por ejemplo, en la desafección hacia las estructuras parroquiales y en la predilección popular por las órdenes mendicantes, como franciscanos y dominicos. Circunstancia evidenciada a su vez por la propagación de diversos movimientos religiosos de carácter alternativo, juzgados heréticos por la Iglesia.

En las monarquías nacionales europeas también se produjeron conflictos ocasionales —aunque profundos— entre el Estado y la Iglesia, ejemplificados en la figura de Thomas Beckett para Inglaterra o en los conflictos de Felipe IV el Hermoso en Francia. Aunque habitualmente las relaciones se caracterizaron por la colaboración entre la autoridad laica y eclesiástica, y esta simbiosis se filtró por todos los poros del Estado y de la sociedad, convirtiéndose en un elemento destacado dentro de la «nación», en un elemento identitario más, como la lengua. En contraposición, en el ámbito italiano se consolidó el conflicto como elemento endémico y característico. En Italia Iglesia y Estado fueron dos poderes *siempre diferenciados*, unas veces en conflicto y otras no, pero generalmente *nunca compenetrados*, nunca capaces de impulsar la unificación cultural e ideológica de la sociedad. En este contexto, incluso una ciudad güelfa, como Florencia, pudo declarar la guerra al Papado.

Estas peculiaridades italianas pueden ejemplificarse con una circunstancia peculiar que no debe ser ignorada: el dinamismo cultural italiano no fue correspondido con un dinamismo del pensamiento teológico. Es cierto que el enorme desarrollo asociativo de las ciudades orientó en cierto sentido el pensamiento aristotélico de Santo Tomás, pero este encontró su desarrollo en París. Y en esta misma ciudad, fue donde elaboró sus teorías un teólogo como Marsilio de Padua, partidario del Imperio, pero deudor de las experiencias culturales e institucionales adquiridas de las ciudades italianas. Así, la cultura italiana fue más jurídica y político-institucional, más atenta al poder, a sus instituciones y a su

forma. Pudo ser que esta peculiaridad fuera consecuencia de la cercana presencia del Papado, de la fuerte herencia romana o de la propia manera de ser del Papado. En el contexto italiano se generó una «Iglesia del Derecho» más que de la fe, destacando por la maestría en la administración y creación de complejos aparatos burocráticos, pero no tanto en el cumplimiento de los deberes evangélicos. A este respecto, Harold Berman ha podido defender que el *verdadero estado* medieval europeo tuvo su origen en la Iglesia gregoriana...

En Italia, *Papado, poder, política y Derecho* se encontraron inextricablemente unidos, mucho más que en otros lugares, constituyendo un único proceso circular, con sus aspectos positivos y negativos, con sus características de modernidad estatal, pero también con una religiosidad superficial que reflejaba la falta de hegemonía real de la Iglesia sobre las conciencias. No queremos decir que la irreligiosidad fuera la nota dominante, pero puede constatarse un sentimiento religioso de carácter genérico, evidenciado por ejemplo en el dinamismo de las hermandades y de las órdenes religiosas, las cuales no ostentaban la hegemonía cultural del clero: tanto por su incapacidad y falta de instrucción, como por la escasa credibilidad de las prácticas religiosas tanto de las altas como de las bajas jerarquías eclesiásticas, dedicadas a otros asuntos (y a este respecto esulta suficientemente explicativo el ejemplo Boccaccio).

En este punto creo oportuno introducir el tema del pluralismo cultural e institucional. Una característica típicamente italiana que se afianzó durante estos siglos, frente a la trayectoria de Inglaterra, Francia o España empeñadas en la construcción de una monarquía unitaria y de un sistema parlamentario de características modernas. Por el contrario, en relación con el caso italiano se puede hablar de un fuerte proceso de experimentación inicial, que enseguida fue sustituido por la fuerte involución representada por el denominado «Estado del Renacimiento». Entre el siglo XII y XIV se asistió en toda Italia a la emergencia de un pluralismo institucional y cultural representado por las repúblicas de Florencia, Génova, Venecia, y por los principados como Milán, Nápoles, etc., sin solución de continuidad y sin posibilidades de éxito, más allá del *equilibrio entre los Estados* y la cultura del Renacimiento.

En otras palabras, los siglos XII y XIII asistieron a una prosperidad económica excepcional en Italia, influenciada por el papel desempeñado por los banqueros italianos como banqueros de un Papado de dimensiones europeas e intermediario en las diferentes Cruzadas. Con un volumen de riqueza excepcional, las universidades aumentaron su importancia. Pero la doctrina universitaria no constituyó una representación completa de la cultura del momento, no era un *espejo* de la realidad tal y como podemos creer. Lo fue solo parcialmente, ya que pese a que la Universidad disponía de sus propios estatutos, esta fue anquilosándose

con el tiempo bajo la influencia del método escolástico, rígido, autorreferencial.

No solo quedó fuera de la Universidad el amplio mundo de la herejía, sino también las elaboraciones culturales ligadas al mundo ciudadano, que también incluyó algunos movimientos religiosos, y en cierto sentido incluso a ciertas órdenes mendicantes como los franciscanos. De la cultura oficial quedó también excluido el mundo de los negocios y de la política *alternativa*.

Así, el mundo de los mercaderes fue visto con suspicacia por la cultura oficial, sobre todo la eclesiástica, porque representaba el mundo de la usura y de la avaricia anticristiana. Sin embargo, fue este el que permitió el aumento de la riqueza en las ciudades y facilitó la gran concentración de riquezas que, procedentes de toda Europa, arribaron a la ciudad de Roma. El mundo de los mercaderes era el mundo de la lengua vernácula, no del latín; el mundo de las organizaciones gremiales, del trabajo, del igualitarismo como el representado por las órdenes mendicantes. Un mundo que procuró otorgarse una justicia alternativa a la oficial, dominada por la cultura universitaria. Frente a esta última, emergió una cultura práctica que dio origen a la «Mercanzia» y a las diferentes instituciones locales que gestionaron el mundo de la producción, y que generaron sus propios tribunales en competencia con los de la ciudad, como los tribunales consulares constituidos en los puertos.

El mundo de los municipios (*comuni*), el de la política *alternativa*, era un mundo en gran medida antifeudal, antiaristocrático y antimonárquico; *horizontal*, no vertical-jerárquico, y que había recuperado la cultura de la Roma republicana en gran medida para reconstruir el patrón de la lucha sostenida entre patricios y plebeyos. Ahora los enfrentamientos populares en los municipios, desde Bolonia a Perugia y Parma; desde Florencia a Pisa, Lucca y Siena; y hasta la Roma de Cola di Rienzo (con el Papa de Avignon), se desarrollaron entre los «populus» y los «magnates»; entre las fuerzas la producción y los señores; entre unas bases populares inspiradas en la «aequitas» y la «aequalitas» y el mundo de los «milites» compuesto por los caballeros y los señores feudales propietarios de castillos y de hombres. Pese a estas tensiones, la centuria comprendida entre mediados de 1200 y mediados de 1300, fue el momento del gobierno del «pueblo» en la ciudad. Después de 1348, con la gran peste, sobrevino una grave crisis institucional que concluyó en el siglo XV con la supervivencia de tan solo unas pocas repúblicas «populares», siendo Florencia la más característica de todas ellas y de donde salió el genio de Maquiavelo, junto con grandes artistas como Leonardo y Miguel Ángel. Pero entre 1250 y 1350 aconteció una explosión urbana increíble, y de hecho las ciudades italianas todavía conservan los signos evidentes de ese pasado. Las consideradas

«ciudades del arte» «fueron sobre todo “ciudades-estado” y centros de acción y reflexión política». Mientras que los eruditos universitarios se referían en su tratadística al Papado y al Imperio –o a lo sumo, a «reyes que no reconocían al emperador y por tanto soberanos» como cuando se referían a Francia o España– la ciudad generó escasa teoría, pero «mucho Estado» *di facto*.

El Derecho fue utilizado en las ciudades para subvertir el marco tradicional, de la misma manera que se aplicó en los *chubs* políticos durante las revoluciones de los siglos XVIII y XX. No me refiero únicamente a las leyes sobre el lujo, que en los municipios «populares» resultaron una medida muy significativa de cara a limitar la arrogancia de los poderosos. A través de la legislación contra los grandes magnates, los grandes potentados fueron colocados fuera del gobierno ciudadano y sometidos a un estricto control bajo medidas de carácter revolucionario. Incluso cuando las proclamas pudieron ser reformuladas siguiendo criterios de utilidad política, los magnates vieron disminuidos sus derechos como ciudadanos, con el objetivo de afianzar la «aequalitas» entre los ciudadanos: *positive actions*, a la americana, podríamos decir. Y mientras, la doctrina universitaria estaba construyendo el ideal de la excelencia de la nobleza...

Como puede verse, y aunque el contraste entre *teoría* y *práctica* se encuentre en todos los países, parece ser especialmente relevante en el caso italiano, como ha quedado constatado en relación a la Iglesia, atravesada por contradicciones claramente visibles. La construcción de elegantes y «modernos» edificios institucionales fue un hecho típicamente italiano, amparado por unos grandes ideales y unas prácticas políticas que no obstante, en muchas ocasiones resultaron discordes con dichos ideales. El particularismo de la ciudad se expresó en múltiples maneras: en su debilidad militar a raíz del interminable conflicto entre güelfos y gibelinos, y por ejemplo, en su incapacidad para construir una política de resistencia a las invasiones de ejércitos extranjeros. Por esas razones persistió el universalismo del Papado y el Imperio, como otra cara del particularismo.

La excelencia cultural de estas ciudades no tuvo rival y despertó admiración e imitadores: es bien sabido cómo el Renacimiento fue producto de esta situación. Pero mientras que la ciudad proclamó los ideales republicanos de libertad e igualdad, ni tan siquiera fue capaz de unificar política y jurídicamente sus territorios. Y de la misma manera, tampoco logró unificar militarmente la población bajo una misma dirección política. Los nobles humillados por las leyes «antimagnates», así como los campesinos de los territorios circundantes no fueron integrados en la comunidad como ciudadanos.

Esta contradicción resultó incluso más llamativa en Florencia, la ciudad que asumió el liderazgo entre los municipios populares («comuni

popolari»), y que mantuvo bajo su gobierno dos tercios de la Toscana (el otro tercio quedó bajo el dominio de Siena, inmersa en las mismas contradicciones). Pese a todo, entre finales del siglo XIV y principios del XV, los ideales «ciudadanos» representados por el «comune» fueron defendidos por la ciudad florentina y por sus intelectuales durante las polémicas –y finalmente la guerra– contra Milán, la ciudad del duque Visconti. Dentro de este discurso popular, el duque de Milán fue presentado como un tirano contra el que luchaba «la ciudad de la libertad». Fue esta una lucha de carácter moderno, incluso ideológica. Porque si por parte milanesa se argumentaba de la misma manera que hacían los reyes de toda Europa, en el sentido de defender el gobierno del príncipe con carácter homogeneizador y por encima de las divisiones, Florencia se presentó como la defensora «democrática». Aparentemente en manos de hombres del común, aunque en realidad se encontrara regida por una oligarquía instruida. En estos conflictos los debates políticos no incluyeron contenido religioso de ningún tipo, pero sí un alto contenido ideológico y propagandístico, muchos nobles ideales y también deseos de poder personal.

En este contexto, la *separación entre política y moral* se puso en práctica mucho antes de Maquiavelo, que únicamente teorizó lo que se venía aplicando desde algún tiempo en los estados italianos, en aquel siglo XIV en el que realmente comenzó el declive italiano. No es el artístico y literario, por supuesto. En su lugar, se inició una decadencia política e institucional, lenta pero imparable, relacionada con el ideal del Papado, que cuanto más construía su propio Estado territorial y se convertía en «italiano», más dificultades encontraba para percibir y entender lo que sucedía fuera de Italia y cómo la Iglesia era percibida por el resto de la Europa cristiana. La tragedia de la Reforma protestante andaba en camino.

Pero el periodo de los siglos XII y XIV, el más importante para Italia después del Imperio Romano, dejó numerosos vestigios, y no solo artísticos y arquitectónicos. También grandes cualidades como la comprensión pragmática y la creatividad que desde entonces han venido acompañadas por un escepticismo profundo, en ocasiones por un cinismo e individualismo antisocial, antiestatal, que regularmente se intenta poner entre paréntesis, casi como por necesidad psicológica, con programas generosos, de grandes miras, con proclamaciones solemnes –nobles pero abstractas– y habitualmente sin medios suficientes.

Por eso las instituciones de aquella edad de oro las contemplamos como próximas. Un momento grandioso que se lee incluso en los monumentos. Para concitar la nostalgia y... la historia.

LA AZAROSA VENTA DE LOS ANALES DE ARAGÓN EN SEVILLA: historia, negocio e Inquisición

Natalia Maillard Álvarez

Marie Curie Fellow. Instituto Universitario Europeo de Florencia

En la Real Academia de la Historia (RAH) se conservan varias cartas escritas desde Sevilla a Jerónimo Zurita y su hijo Jerónimo Zurita de Oliván entre 1573 y 1581. Estas cartas se enmarcan dentro de la abundante correspondencia que el historiador aragonés mantuvo con distintos personajes de su tiempo, en buena medida hombres de letras como él, aunque no solo.¹ En el caso que nos interesa, los remitentes son el banquero Pedro de Morgá, el noble y humanista Gonzalo Argote de Molina y una tercera persona casi desconocida, Robles de Guevara. No es la primera vez, ni mucho menos, que esta correspondencia ha llamado la atención de los investigadores: como ejemplo de correspondencia entre eruditos, las cartas que Gonzalo Argote de Molina escribiera a Zurita han sido objeto de estudio desde el siglo XVII, cuando Dormer publicara una parte de las mismas,² y a principios del siglo XX Celestino López Martínez se valía de ellas en varios trabajos dedicados al humanista sevillano, reproduciéndolas completas o en parte.³ Sin

¹ Un buen ejemplo serían las cartas intercambiadas con el eclesiástico y humanista Antonio Agustín. Silvia Iriso y Montse Urbano, «Disquisiciones filológicas en el epistolario de Antonio Agustín y Jerónimo Zurita», en J. M. Maestre, J. Pascual y L. Charlo (eds.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al profesor Luis Gil*, II. 2, Cádiz, 1997, pp. 509-518.

² Diego José Dormer, *Progresos de la Historia del reyno de Aragón, y elogios de Gerónimo Zurita, su primer coronista*, Zaragoza, 1680 (RAH, 5/1518). La obra se compone de cuatro libros, estando el último dedicado a las cartas recibidas por Zurita de distintas personalidades de su época. Las de Argote de Molina están en el capítulo XVII, pp. 525-526, aunque no reproduce los párrafos referidos a la venta de los *Anales*.

³ En sus «Autógrafos de Argote de Molina», *Asociación Española para el Progreso de las Ciencias. Congreso de Bilbao*, Madrid, 1919, pp. 67-76, reproduce nueve de estas cartas. Resulta especialmente útil la copia de la carta remitida en 3 de febrero de 1575 (RAH, Leg. 9-112, fol. 593-594), que en la actualidad presenta un estado de conservación

embargo, la perspectiva desde la que han sido estudiadas resulta muy diferente a la que aquí nos interesa.

En concreto, el presente artículo se basa en veintiún cartas y dos listados de cuentas que tienen como núcleo vertebrador el envío de varios ejemplares de los *Anales de Aragón* a Sevilla para su venta.⁴ De esta forma, la correspondencia enviada a Jerónimo de Zurita desde Sevilla nos permitirá conocer el recorrido y las vicisitudes por las que pasó su libro para llegar desde el autor hasta los lectores (junto a detalles de otras obras claves en la historiografía y la literatura española). Las cartas no solo ofrecen información muy interesante sobre cómo se preparaba la venta de un libro en el Siglo de Oro, sino también datos fundamentales para conocer el funcionamiento del comercio de libros en Sevilla.⁵

La primera parte de los *Anales*, compuesta por diez libros publicados en dos volúmenes, se imprimió en 1562 en Zaragoza por Pedro Bermuz,⁶ mientras que la segunda no vio la luz hasta 1579.⁷ Las cartas que aquí analizaremos se refieren, por tanto, a la primera parte, puesto que los libros llegaron a Sevilla a más tardar en abril de 1573, fecha de la primera misiva, remitida por Pedro de Morga. Los *Anales*, enviados directamente por su autor, llegan a Sevilla con notable retraso con respecto a su publicación, aunque solo un año después de que su autor

lamentable, de forma que solo se puede leer con propiedad acudiendo a la transcripción de Celestino López. En *Algunos documentos para la biografía de Argote de Molina*, Sevilla, imprenta y librería de Eulogio de las Heras, 1921, pp. 66-80, se encuentra un extracto, bastante completo, de las mismas cartas. Por otro lado, en el tomo IX de *Índice de la colección de don Luis de Salazar y Castro*, Madrid, 1953, pp. 222-225, 268-269, 279-283 y 290, se encuentra un listado de todas estas cartas, que incluye un brevísimos extracto de las mismas.

⁴ En las cartas se tratan muchos otros temas, algunos de los cuales se irán desglosando en las próximas páginas. Sí quiero dejar aquí constancia de que el principal tema en la correspondencia entre Robles de Guevara y Jerónimo de Zurita (y después el hijo de este) no serán los *Anales*, sino el cobro de un juro que el aragonés tenía situado sobre el almojarifazgo mayor de la ciudad y que le reportaba 40.000 maravedíes al año. Las cartas referentes al juro se encuentran en el libro 9-113 de la Colección Salazar y Castro. También quiero señalar que, para la transcripción de los textos, he optado por el criterio de respetar la ortografía original, desarrollando las abreviaturas y añadiendo los signos de acentuación y puntuación, necesarios para facilitar la lectura de los mismos.

⁵ El estudio en conjunto de esta correspondencia tiene, por lo tanto, un valor especial, pues como ha señalado Robert Darton, «los historiadores saben muy poco acerca de cómo se escribía, imprimía, distribuía y leía la literatura autorizada por el Antiguo Régimen». Robert Darton, *Edición y subversión. Literatura clandestina en el Antiguo Régimen*, Madrid, Turner-F.C.E., 2003, p. 10.

⁶ *Los cinco libros primeros de la primera parte de los Anales de la Corona de Aragón y Los cinco libros postreros de la primera parte de los Anales de la Corona de Aragón*, Antonio Palau y Dulcet, *Manual del librero Hispanoamericano*, Tomo XXVIII, Barcelona, 1977, n.º 381753 y n.º 381754 respectivamente.

⁷ Se publicó, de nuevo, en dos volúmenes: *Segunda parte de los Anales de la Corona de Aragón*, Zaragoza, por Domingo de Portonariis y Ursino, 1580, Biblioteca Nacional (BNE), R/30354, vol. 1 y 2.

obtuviera la necesaria licencia real para introducir y vender los libros en la corona de Castilla (por supuesto, no podemos descartar que el libro llegara a la ciudad en fechas anteriores, pero no hemos encontrado en las distintas fuentes manejadas noticias sobre un envío previo de estas dimensiones).⁸ Al ser una obra de obvio carácter aragonés,⁹ es probable que el autor hubiera desestimado en un principio su consumo fuera de la propia Corona de Aragón, de la Corte y de reducidos círculos eruditos.¹⁰ Por otro lado, en función de las primeras cartas escritas desde Sevilla, parece que el destino final que tenía en mente Zurita no era tanto la capital andaluza y su poblado hinterland, como el más rentable mercado americano. Así lo confirma otra carta remitida desde México por el arzobispo de la ciudad, el doctor Moya Contreras, solo un mes antes de la primera misiva sevillana, donde el prelado da a entender que Zurita le había pedido ayuda para colocar bien sus libros en Nueva España:

En la que vuestra merced me dize de los libros me pareçe bien, y bendrán bien encaminados por la bía de Pedro de Morgá, y entiendo que se benderán bien, porque en esta tierra son afçionados a ystorias y ternán poca neçesidad de tan flaco abono como el mío, siendo tan afamado y acreditado su autor...¹¹

⁸ Antonio Palau y Dulcet, *Manual del librero Hispanoamericano*, Tomo XXVIII, p. 473.

⁹ Diego Navarro realiza un completo análisis sobre la forja de la segunda edición de esta primera parte en 1585 y su utilización como elemento de propaganda y reforzamiento de la imagen del reino de Aragón. Diego Navarro, «Noticias históricas en torno a la segunda edición de la primera parte de los *Anales* de Zurita (Juan Bautista de Negro-Simón de Portonariis, 1585)», en *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 74, (2009), pp. 101-131.

¹⁰ En la misma colección de cartas se conservan otras dirigidas a Zurita desde distintos puntos de España en las que no es difícil encontrar alabanzas a su obra: En 1563, por ejemplo, Gonzalo Pérez, secretario de Felipe II, le escribe Madrid diciéndole que «En el libro de vuestra merced leo algunos ratos, y me parece muy bien empleado trabajo, lo mismo parece al doctor Velasco, que es mi vecino, y en la Cámara del rey leen mucho y muchos en él, y señaladamente el prior don Antonio de Toledo. De todo esto auiso a vuestra merced porque, pues non tiene hasta agora otro premio de su trabajo, goze a lo menos deste contentamiento de auer salido bien con él y que contenta a naturales y a estrangeros de cuyo juyzio podría ser que me fiasse yo más que de los nuestros». RAH, Colección Salazar y Castro, 9-111, f. 345. La simple lectura del mencionado *Índice de la Colección del señor D. Luis de Salazar y Castro* nos permite encontrar varios ejemplos similares, ofreciéndonos una idea de quienes fueron los lectores de los *Anales*: el maestro Alonso García de Matamoros, canónigo de Sevilla (9-112, ff. 219-220); Pedro Ponce de León, obispo de Plasencia (9-112, f. 412); Pedro de Frago, obispo de Arlés, Jaca y Huesca (9-112, f. 418); Ambrosio de Morales, cronista de Felipe II (9-112, f. 437); Juan Ginés de Sepúlveda, cronista de Carlos V (9-112, f. 628); o Guerau de Espés (9-112, ff. 692-693); además, en 1563, Honorato de Juan, discípulo de Vives y maestro del príncipe Carlos, solicitaba a Zurita el envío de su libro para este (9-112, f. 429), en cuyas lecturas escolares se aprecia «un notable interés por la historia de la Corona de Aragón», José Luis Gonzalo, «Lectura y bibliofilia en el príncipe don Carlos (1554-1568), o la alucinada búsqueda de la 'sabiduría' en, *La memoria de los libros. Estudios sobre la historia del escrito y de la lectura en Europa y América*, Vol. I, Salamanca, IHLL, 2004, pp. 705-734.

¹¹ RAH, Colección Salazar y Castro, 9-112, f. 410r.

Pero, ¿por qué confiaría Zurita la venta de su magna obra a un banquero y no a un profesional del comercio de libros? Creo que la respuesta se halla en la relación que tanto los remitentes como el destinatario de estas cartas tuvieron con la Inquisición, la cual, como vínculo entre todos ellos, se convierte en insospechado vehículo de circulación y comercialización de la cultura escrita en general, y del libro en particular, al más alto nivel.

Zurita, nacido en 1512, desempeñó desde muy pronto diversos cargos públicos. En 1537 contrajo matrimonio con Juana García de Castro, hija de Juan García, secretario de la Inquisición. Desde ese momento, la biografía de Jerónimo Zurita estuvo vinculada al Santo Oficio, institución de la que fue secretario, primero como coadjutor y después como propietario, además de ocupar el cargo de contador general de las Inquisiciones de la Corona de Aragón desde 1548, el mismo año en que fue nombrado cronista oficial del reino de Aragón.¹² La relación de un historiador de la talla de Zurita con la Inquisición no es tan extraña como a primera vista podría parecer. Junto a los autores perseguidos por el Santo Oficio, hubo otros muchos (más de un centenar en el Siglo de Oro según Antonio Márquez) que se implicaron con más o menos ahínco en el engranaje del Tribunal.¹³ En palabras de Luis Gil, los miembros del Santo Oficio «se reclutaban entre estamentos hostiles por naturaleza a los humanistas»;¹⁴ sin embargo, la relación con la Inquisición ha demostrado ser muy estrecha, e incluso fructífera, para una serie de autores y, sin duda, para muchos impresores y libreros, que debían contar con ella en el desarrollo de su actividad profesional.¹⁵

El primer remitente de estas cartas, Pedro de Morgia, es conocido sobre todo como banquero, profesión que ejerció desde 1553 a 1575, cuando se produjo su ruina definitiva tras la segunda bancarrota de Felipe II.¹⁶ Pero Morgia fue también receptor del Santo Oficio en Sevilla en la década de los Sesenta¹⁷ y seguía siéndolo a principios de la siguiente,

¹² Fernando Solano, «La Escuela de Jerónimo Zurita», en VV.AA., *Jerónimo Zurita. Su época y su escuela. Congreso Nacional*, Zaragoza, 1986, pp. 23-53. También se ofrece una panorámica general sobre la vida y obra del historiador aragonés en Carlos Riba, *Jerónimo Zurita. Primer cronista de Aragón*, Zaragoza, 1946.

¹³ Antonio Márquez, *Literatura e Inquisición en España. 1478-1834*, Madrid, Taurus, 1980, pp. 120-121.

¹⁴ Luis Gil, *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, Madrid, Alhambra, 1981, p. 430.

¹⁵ Un claro ejemplo se cita en la misma obra de Luis Gil, cuando en 1503 el impresor Juan Luschnier sacó a la luz en Barcelona el *Directorium Inquisitorium*, libro que todos los tribunales del Santo Oficio debieron comprar a instancias del inquisidor general Diego de Deza, sin duda, un verdadero negocio, Luis Gil, *Panorama social...*, op. cit., p. 571.

¹⁶ Ramón Carande, *Carlos V y sus banqueros*, Barcelona, Crítica, 2000, p. 137.

¹⁷ En agosto de 1560, el inquisidor General y Arzobispo de Sevilla, Fernando de Valdés, toma medidas para que Morgia reciba una compensación económica por su trabajo: «... por quanto su magestad ha cometido la administración de la receptoría del oficio de

pese a su avanzada edad,¹⁸ de hecho, en 1574 fue nombrado contador del tribunal sevillano.¹⁹ En vista del conjunto de emisores de las cartas que vamos a analizar, considero que no fue fruto de la casualidad el que Zurita confiara en el receptor del Santo Oficio en Sevilla para vender su obra. Sin embargo, pronto la elección del banquero demostró ser un error. En la RAH se conservan un total de tres cartas enviadas por Pedro de Morgá a Jerónimo de Zurita, todas escritas en 1573 (22 de abril, 27 de junio y 25 de agosto). En la primera ya se deja claro el descontento del autor, que a través de su homólogo en la Inquisición de la Corona de Castilla, el secretario Alonso de Dóriga,²⁰ hizo saber a Morgá que consideraba que no había hecho «lo que vuestra merced me tiene mandado en la expedición de sus libros».

La intención inicial de enviar los libros a América se frustró porque, como se justificaba el banquero, al llegar los libros la flota a Indias ya había partido, de forma que tocaba esperar. Mientras tanto los tenía en su casa, aguardando instrucciones del autor sobre «si se enbían o se venderán aquí y [...] otra relación muy particular del número y valor y lo que es seruido que haga».

Mientras Morgá custodiaba los libros, estos debieron llamar la atención de algunos libreros sevillanos, pues uno de los más importantes del momento, Francisco de Aguilar, le hizo una oferta a Zurita cuyo contenido desconocemos, pero que no contentó al aragonés, de forma que en junio de 1572 los libros seguían guardados en casa de Morgá («pues a vuestra merced le parece que no se den los libros por le preçio que él [Francisco de Aguilar] escriuió a vuestra merced, quedaranse asy fasta que les venga su coyuntura, y en el entretanto ellos quedan a recaudo

la Santa Inquisición de la çiudad y arçobispado de Seuilla y su partido a vos, Pedro de Morgá, vezino de la çiudad de Seuilla en lugar de Domingo de Azpitia, receptor que fue ya defunto, entre tanto que otra cosa se prouea çerca dello, y es justo que por razón del dicho cargo se orde (sic) y señale salario durante el dicho tiempo por la presente os mandamos que de quales quier maravedíes que vinieren a vuestro poder perteneçientes a la dicha receptoría retengais en vos sesenta mill maravedíes en cada vn año...», Archivo Histórico Nacional (AHN), *Sección Inquisición*, Libro 575, fol. 781r.

¹⁸ «Sevilla. Reverendos señores: Avida consideración a las ocupaciones que Pedro de Morgá, reçetor desa Inquisición tiene en la administración y cobrança del hazienda del fisco questá a su cargo, para que en ella aya el recaudo que combiene, y a los muchos años que a seruido al Santo Oficio y a su hedad, haviendo platicado en ello a pareçido que de aquí adelante todas las vezes que el dicho Pedro de Morgá se quisiere excussar de yr acompañando al Santo Oficio con vosotros señores y ofiçiales en las salidas que hiçiere des en forma de oficio le ayáis por excusado y no le compelaís ni apremiéis que vaya al dicho acompañamiento...», AHN, *Sección Inquisición*, Libro 577, fol. 281v, 2 de mayo de 1571.

¹⁹ 9 de junio de 1574, AHN, *Inquisición*, Libro 578, fol. 183v.

²⁰ Dóriga ocupaba este puesto desde 1566. José Antonio Escudero, «Conflictos en el régimen funcional del Santo Oficio: los secretarios del Consejo» en, *Historia, Instituciones y Documentos*, No. 14, (1987), pp. 75-84.

y guardados»). En agosto, Morgá aún no había logrado colocar el conjunto de los libros, cuyo precio Zurita se negaba a rebajar, así que optó por entregar (no vender, como veremos) varios a Francisco de Aguilar. Gracias al testamento de este último, realizado en 1574, sabemos que tenía cuenta abierta en el banco de Pedro de Morgá, para cuyos hijos encuadernó libros. Además Francisco García, vecino de Granada, le debía cuatro ducados por unos *Anales de Aragón* que le había enviado para que los diese al alcalde Bonifacio.²¹

Sin embargo, la elección de Francisco de Aguilar para la venta de los libros también se demostró un error, dado que justo en esas fechas el librero fue apresado por «cierto negocio en que le yncrepan auer recibido çiertos libros o brebiarios, que no se qué cosa es esto, mas de henterder que stán proybidos que nadie los puede bender ni rezeuir, si no la persona que tiene licencia de su magestad». El asunto que Morgá ignora (o pretende ignorar) es nada menos que uno de los más jugosos negocios librarios del siglo: la venta de los libros que debían acompañar a la liturgia postridentina (Breviario, Misal, Horas y Oficios), conocidos en España como el Nuevo Rezado. En 1569, Felipe II había prohibido tanto la introducción como la producción en Castilla de estos libros litúrgicos sin la correspondiente licencia del Consejo Real y desde julio de 1573 la exclusiva de la distribución y venta del Nuevo Rezado correspondería al Monasterio del Escorial.²² Pero el negocio era demasiado tentador, y qui-

²¹ Archivo Histórico Provincial de Sevilla (AHPSe), Leg. 3468, s.f. Posiblemente este Francisco García fuera un librero granadino que tuvo frecuentes tratos con los sevillanos, aunque en ninguno de los dos inventarios realizados de su librería (en 1583 y 1601) aparecen los *Anales*, M.^a José Osorio, M.^a Amparo Trujillo, Juan M.^a de la Obra, *Trastiendas de la cultura: librerías y libreros en la Granada del siglo XVI*, Granada, Universidad de Granada, 2001, pp. 286-492.

²² Fermín de los Reyes, *El libro en España y América. Legislación y censura (siglos XV-XVIII)*, Madrid, Arco/Libros, 2000, pp. 211-227. Sobre el mismo tema, Francisco Javier Fernández, «Felipe II, el monasterio del Escorial y el Nuevo Rezado (1573-1598) en, *Felipe II y su época. Actas del Simposium (II)*, Madrid, Estudios Superiores del Escorial, 1998, pp. 505-548. El monasterio concertó la ejecución del privilegio a nivel local con distintos individuos. Sabemos que en Sevilla el encargado de la venta del Nuevo Rezado desde 1575 fue el librero Alonso Montero (Carmen Álvarez, *La impresión y el comercio de libros en Sevilla. Siglo XVI*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2007, pp.316-322), mientras que a partir de 1588 la tarea correspondió a su compañero Diego Mexía, de quien hablaremos más adelante. Aquí encontramos, por cierto, otro nexo de unión entre la Inquisición y los libreros: Alonso Montero fue familiar del Santo Oficio en Sevilla durante muchos años. Al respecto, Natalia Maillard, *Difusión y circulación de la cultura escrita en Sevilla (1550-1600)*, Tesis doctoral inédita, defendida en la Universidad de Sevilla, Noviembre 2007. Idéntico cargo, pero en la Inquisición de Granada, desempeñó el librero Francisco García, quien también tuviera la licencia para vender los libros del Nuevo Rezado en su ciudad ¿sería el mismo a quien Aguilar había enviado los *Anales*? M.^a José Osorio, M.^a Amparo Trujillo, Juan M.^a de la Obra, *Trastiendas de la cultura...*, op. cit., p. 110. En el caso de Murcia, el secretario de la Inquisición estuvo implicado en la venta del Nuevo Rezado (José García, M.^a José Portela, *Felipe II y los libreros. Actas de las visitas a las librerías del Reino de Castilla en 1572*, Madrid, Cisneros, 1997, p. 17). Parece ser

zás Aguilar intentó burlar la estricta normativa regia, dando con sus huesos en la cárcel.²³ De hecho, solo un año antes de escribirse estas cartas, Felipe II había ordenado una gran campaña de visitas a las librerías de Castilla con el fin de comprobar cómo marchaba la venta de estos libros, aunque por desgracia no conservamos los resultados de la inspección en Sevilla.²⁴ En su misiva, Morgá suplica a Zurita que interceda a favor del librero, especialmente ante el obispo de Segorbe,²⁵ porque «es muy onbre de bien e yo le quiero mucho y dessea servir a vuestra merced», y quizás sus ruegos tuvieron efecto, pues sabemos que el librero estaba libre en noviembre de 1573, dispuesto a establecer una ambiciosa compañía para comerciar con Indias.²⁶

A pesar de esto, en los meses siguientes, Zurita decidió prescindir de los servicios del banquero, en vista de lo poco fructíferos que habían sido, y encargó la venta de sus *Anales* al noble y humanista sevillano Gonzalo Argote de Molina. Las cartas de Argote, además de ser las más extensas, están cuajadas de interesantísimas noticias sobre historia y literatura, que son las que hasta ahora más han merecido la atención de los estudiosos, por encima del motivo principal que las había originado, que no es otro que la venta de los *Anales*. Argote de Molina, veinticuatro de Sevilla, alférez mayor de Andalucía y provincial de la Santa Hermandad, además de comisario de la Inquisición²⁷ y destacado humanista,²⁸ es uno de los personajes más curiosos de la abigarrada Sevilla del Quinientos. El pintor Francisco Pacheco (sobrino del canónigo homónimo, quien fuera uno de los miembros más destacados del círculo humanista sevillano,

que en el reino de Navarra también hubo algún miembro de la Inquisición implicado en la comercialización del Nuevo Rezado. Al respecto, M^a Isabel Ostolaza *Impresores y libreros en Navarra durante los siglos XV y XVI*, Pamplona, Universidad Pública de Navarra, 2004, pp. 83-90.

²³ En la carta no se dice en qué cárcel se hallaba Aguilar, aunque con seguridad no se trata de la prisión inquisitorial, dado que no se le acusa de la venta de libros prohibidos (jurisdicción del Santo Oficio), sino de la venta ilegal de libros permitidos.

²⁴ José García, M.^a José Portela, *Felipe II y los libreros...*, op. cit., p. 13. Lo que sí sabemos, en cambio, es que no solo los ejemplares del Nuevo Rezado destinados al mercado castellano (o al americano) pasaron por el área sevillana. En 1570 los florentinos Neroso del Nero y Lucas de Junta (Giunti) acordaban ante un escribano público de la ciudad el envío de Cádiz a Lisboa de seis balas de brebiarios nuevos que Junta vendería en la capital portuguesa, AHPSe, Leg. 10679, fol. 1063v-1066v.

²⁵ Entre 1571 y 1576 ocupó la sede de Segorbe Francisco de Soto Salazar, inquisidor y Comisario general de la Cruzada, quien además dirigió la comisión encargada de regular la impresión y circulación de los libros del Nuevo Rezado.

²⁶ AHPSe, Leg. 3461, s.f.

²⁷ Según declaraba en una memoria autobiográfica dedicada a su hijo Agustín. Al respecto, Antonio Palma, *El historiador Gonzalo Argote de Molina*, Las Palmas, Ayuntamiento de Las Palmas, 1973, pp. 19-20.

²⁸ Para un panorama general del humanismo sevillano del Quinientos, véase Juan Montero, *Herrera y el humanismo sevillano en tiempos de Felipe II*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 1998, pp. 13-33.

además de maestro y suegro de Velázquez), en su *Libro de descripción de verdaderos retratos de ilustres y memorables varones*,²⁹ lo dibuja como un caballero joven de ojos claros, trazando una breve biografía, que ha sido ampliada y mejorada por varios investigadores en el pasado siglo. Según Pacheco, Argote de Molina nació en Sevilla en 1548, aunque Celestino López Martínez retrasa su nacimiento tres años basándose en documentación notarial.³⁰ Hijo de un jurado de la ciudad (Francisco de Molina Zatico, según Celestino López)³¹ y señor de la Torre de Gil de Olid, en la ciudad de Baeza, desde muy joven se dedicó tanto a las armas (con solo 18 años participó en la guerra de Granada) como a las letras, creando, según Pacheco, en «sus casas de cal de Francos (con buena elección a mucha costa suya) un famoso museo, juntando raros i peregrinos libros e istorias impresas i de mano luzidos i extraordinarios cavallos, de linda raça i vario pelo; i una gran copia de armas antiguas i modernas, que entre diferentes cabeças de animales, i famosas pinturas de fabulas, i retratos de insígenes ombres, de mano de Alonso Sánchez Coello, hazían maravillosa correspondencia». Contrajo matrimonio en 1586 con la hija y heredera del conde de Lanzarote, Constanza de Herrera y Rojas, y se trasladó a las islas Canarias, donde falleció en 1596.

Su producción escrita, publicada o inédita, deja clara su pasión por la historia («se dispuso a escribir lo que la Antigüedad tenía ya borrado de la memoria» en palabras de Pacheco),³² la cual le unía a Jerónimo de Zurita,

²⁹ Francisco Pacheco, *Libro de descripción de verdaderos retratos de ilustres y memorables varones*, Sevilla, Diputación Provincial, 1985, pp. 271-275. No fue Pacheco el único escritor que, admirado por el museo de Argote, nos ha dejado un testimonio sobre el mismo. Por ejemplo, el impresor y librero Andrea Pescioni, de quien tendremos que hablar mucho más en este trabajo, dedicó a Argote de Molina la edición *De las cosas maravillosas del mundo*, de Julio Solino, traducida por Cristóbal de las Casas e impresa a costa del mismo Pescioni por Alonso García Escribano en 1573. En esta dedicatoria elogia a Gonzalo Argote porque «...era razón que todos los trabajos virtuosos y obras de letras se consagrasen en el Museo que dellas v.m. haze, recogiendo con tanta curiosidad y diligencia, los libros más extraños, y más raras curiosidades que se pueden auer, yguando en esto a grandes Príncipes, que ya otro tiempo por esta grandeza, ganaron inmortal nombre, y fueron patronos y fauorescedores como v.m. lo es de las buenas letras, no haziendo en esto cosa aína a su virtud y generoso ánimo...».

³⁰ Celestino López, *Gonzalo Argote de Molina, historiador y bibliófilo*, Sevilla, Imprenta Provincial, 1953. También puede encontrarse una síntesis de su biografía y obras en Manuel González, «Gonzalo Argote de Molina. Vida y obra de un historiador sevillano del siglo XVI», introducción a Gonzalo Argote, *Elogio de los Conquistadores de Sevilla*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 1998.

³¹ Argote firmará algunas de sus cartas a Zurita como Gonzalo Zatico. Al parecer este fue el nombre que prefirió usar en su juventud, aunque no lo volvió a emplear tras la publicación del *Conde Lucanor*, de la que habla precisamente en estas cartas. Al respecto, Antonio Palma, *El historiador Gonzalo Argote...*, op. cit., pp.22-23.

³² En 1588 Argote publicó su *Nobleza de Andalucía* en casa del impresor Hernando Díaz. Al respecto, Francisco Escudero, *Tipografía Hispalense. Anales bibliográficos de la ciudad de Sevilla*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1999, n.º 760. Además preparó la edición de la *Historia del Gran Tamorlán* de Rui González de Clavijo, que se imprimió en el

como se refleja en las cartas que le envió a este y en las alabanzas que se dedican en sus obras. En los preliminares de la *Nobleza de Andalucía* de Argote encontramos el parecer de Jerónimo Zurita, para quien la obra del sevillano era «muy buena y de curiosa diligencia» y animaría a otros a «ilustrar y honrar sus patrias» (igual que hiciera él con el reino de Aragón) «como él lo ha hecho con gran cuidado de reconocer diversos Archivos del Reino, y recoger a su mano muchos instrumentos y libros originales antiguos». La obra, en definitiva, sería de utilidad para el buen gobierno y «mucha noticia y honra de los linajes nobles».³³ Por su parte, Argote se muestra agradecido con el historiador aragonés (al cual alaba como el mejor de su tiempo), «por haber sido vista [la *Nobleza*] por sus ojos y enmendada por sus manos».³⁴ En las mismas cartas se habla también de literatura. Aunque Argote no destacara en su faceta literaria, tuvo un papel decisivo en la constitución del canon clásico de la literatura castellana a través de su labor como editor y crítico. Gracias a los manuscritos que reunió en su extraordinario museo y al intercambio con otros eruditos (entre ellos el propio Zurita, que según consta en el discurso al lector le proporcionó un ejemplar) pudo preparar la primera edición impresa de *El Conde Lucanor*, que viera la luz en Sevilla en 1575 en la imprenta de Hernando Díaz y de la que se habla en varias ocasiones en estas cartas. En el mismo libro incluyó un muy interesante *Discurso sobre la poesía castellana*.

Podría pensarse que les unían fundamentalmente sus inquietudes intelectuales, pero, como hemos visto, a los dos les unía también su común vínculo con la Inquisición, que parece ser además una vía de comunicación abierta entre ellos, aunque no se hasta qué punto efectiva: en la carta de Argote a Zurita de 18 de mayo de 1575 el primero dice «Vuestra merced escriue que por vía de la Inquisición me a escrito, yo no he visto ninguna otra carta». La primera de sus misivas tiene fecha del 13 de septiembre de 1574 e informaba de cómo «di la carta de vuestra merced a Pedro de Morgá, y él se ofreció a hazer luego el entrego de los libros, y así los recibiré esta semana».³⁵ El sevillano se mostraba optimista, y aprovechaba para enviarle unas inscripciones que el canónigo Pacheco había preparado para la recién concluida Alameda de Hércules.³⁶ Pese

taller de Andrea Pescioni en 1582, al igual que el *Libro de montería que mandó escrevir el muy alto y muy poderoso rey Don Alonso*, *Ibidem*, n.º 716 y n.º 726. Su *Elogio de los conquistadores de Sevilla* no vio la luz, en cambio, hasta 1998, mientras que otras obras suyas solo se conocen por noticias indirectas.

³³ Gonzalo Argote, *Nobleza del Andalucía*, Jaén, Riquelme y Vargas Ed., 1991, p. 4.

³⁴ *Ibidem*, p. 6.

³⁵ RAH, *Colección Salazar y Castro*, 9-112, f. 591.

³⁶ Esta Alameda es una de las más importantes obras del urbanismo sevillano del siglo XVI, donde se recreaba para la ciudad «la imagen de su grandeza y aspiraciones mitológicas». Esto último en, Antonio José Albardonedo, *El urbanismo en Sevilla durante el reinado de Felipe II*, Sevilla, Guadalquivir, 2002. El proceso general de construcción se estudia en las pp. 191-208.

al tono de inicio, el optimismo se vio pronto frustrado por los hechos: casi cinco meses tardó Argote en escribir una segunda carta dando relación de la marcha del negocio, y las cosas no habían ido tan bien como se esperaba en un principio:³⁷ de todos los libros enviados por Zurita, Morga conservaba dos cajones que entregó a Argote, pero los había tenido guardados hasta entonces en «vn aposento baxo humedísimo sin auerlos mudado», pudriéndose parte de ellos, así que Argote enviaba varios cuadernos al autor para que se los remitiera nuevos. El resto de los libros los había recibido Francisco de Aguilar, como dijera Morga, pero en estos meses el librero había fallecido. Sabemos que en el inventario de su librería (realizado el 22 de enero de 1575 y en el que Argote estuvo presente), donde se reunían 4.306 libros repartidos en 512 títulos, no se encuentran ejemplares de los *Anales*,³⁸ aunque como queda dicho, vendió algunos antes de su muerte. Creo que no estaban allí porque Aguilar no había adquirido realmente estos libros, sino que simplemente estaba actuando de intermediario en su venta, de ahí que Argote los reclamara, aunque no quiso recibir los dañados.

Zurita había comisionado a Argote para vender cada volumen a dos ducados (cuatro ducados por el libro completo), y para que los diese fiados si fuera necesario, y así lo hizo, entregando varias partidas a los libreros Diego Núñez, Andrea Pecioni y Diego Mexía, que pagarían en distintos plazos, así como a un mercader de Indias que prometió pagar al contado. Cada librero adquiere doce libros, mientras que el mercader compró solo dos, a seis ducados cada uno, lo que supondría (una vez cobrados) un total de 228 ducados (85.500 maravedíes). Argote se propone colocar otra media docena de libros entre mercaderes, pero en la misma carta le advierte que en Sevilla es imposible venderlos, y que él incluso ha tenido que presionar a los libreros para que los tomaran («que en verdad que les hize vna buena amistad en vn negocio que tienen con el Cabildo porque me tomasen estos libros»).

Durante la primera mitad del siglo XVI, Sevilla había sido el principal centro de producción y comercialización del libro en España,³⁹ sin

³⁷ RAH, *Colección Salazar y Castro*, 9-112, ff. 593-594.

³⁸ La transcripción completa de los libros (tanto de los que estaban en la librería como de los que Aguilar tenía almacenados en su casa) se encuentra en Carlos Alberto González, Natalia Maillard, *Orbe tipográfico. El mercado del libro en la Sevilla de la segunda mitad del siglo XVI*, Gijón, Trea, 2003, pp. 124-196.

³⁹ Anastasio Rojo, «Los grandes libreros españoles del siglo XVI y América» en, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 500 (1992), pp. 115-132. Sobre la potencia de la imprenta sevillana en la primera mitad del Quinientos existen varios trabajos, Aurora Domínguez, *El libro sevillano durante la primera mitad del siglo XVI*, Sevilla, Diputación de Sevilla, 1975; Clive Griffin, *Los Cromberger: la historia de una imprenta del siglo XVI en Sevilla y Méjico*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispana, 1991; Klaus Wagner, *Martín de Montedoca y su prensa*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1982; más recientemente encontramos Carmen Álvarez, *La impresión y el comercio de libros en Sevilla...*, op.

embargo, para cuando se escribieron las cartas que aquí analizamos, el panorama había cambiado: las imprentas de la ciudad habían perdido la primacía, mientras que en el comercio de libros el protagonismo se había trasladado a Medina del Campo, centro de acción de una serie de poderosos libreros extranjeros,⁴⁰ aunque Sevilla y sus libreros siguieran jugando un importante papel. García Oro describe la existencia durante el reinado de Felipe II de unas «borrosas *provincias librarias*» en las que estaría organizada la producción y comercialización de los libros en Castilla.⁴¹ Entre ellas, el área andaluza destaca no solo por la importancia de sus ciudades como consumidoras de libros, principalmente Sevilla y Granada, sino también por la centralización en la primera de ellas del tráfico con el Nuevo Mundo a través de la Casa de la Contratación.⁴²

El del comercio de libros durante el Quinientos en Sevilla es, en principio, un mundo sin especializaciones ni exclusividad. No existía un gremio de libreros o impresores y las tiendas de libros (librería era la palabra usada en esta época para las bibliotecas) ofrecían todo tipo de obras. Las más importantes de ellas se ubicaban en la calle Génova (actual avenida de la Constitución),⁴³ donde tenían sus negocios los libreros escogidos por Argote para vender los *Anales*. Los tres se encontraban en esos momentos entre la élite de su oficio. Se trata de mercaderes bien situados, que se podrían encargar tanto de la redistribución del libro en otras ciudades andaluzas y en América, como de su venta al por menor dentro de Sevilla.

Andrea Pescioni, que se comprometía a pagar en año y medio, nació en Florencia, y su presencia en Castilla se remonta a 1555, cuando actuó en Medina del Campo como testigo en un concierto entre el librero portugués Leonel Suero y Juan María de Terranova.⁴⁴ Su llegada a España se situó probablemente dentro del gran proceso de expansión que conoce en el siglo XVI la familia Giunti, editores, impresores y mercaderes de libros italianos, conocidos en España como los Junta.⁴⁵ Pescioni aparece

cit., y de la misma autora, *Impresores, libreros y mercaderes de libros en la Sevilla del Quinientos*, 3 vols., Zaragoza, Libros Pórtico, 2009.

⁴⁰ Anastasio Rojo, «El negocio del libro en Medina del Campo, siglos XVI y XVII», en *Investigaciones Históricas*, 7, (1987), pp. 17-26.

⁴¹ José García, M^a José Portela, *La monarquía y los libros en el Siglo de Oro...*, op. cit., p. 79.

⁴² *Ibidem*, pp. 90-92.

⁴³ «Y si se hubiera de hacer mención de otras notables excelencias que se ven por toda la ciudad, no fueran de pasar en silencio las muy ricas librerías de calle Génova», Alonso Morgado, *Historia de Sevilla*, tomo I, Barcelona, Ediciones Libanó, 2001, p. 142.

⁴⁴ Carlos Alberto González, Natalia Maillard, *Orbe tipográfico...*, op. cit., p. 55.

⁴⁵ Sobre la llegada y establecimiento de los Giunti en España pueden consultarse William Pettas, *A history and bibliography of the Giunti (Junta) printing family in Spain. 1514-1628*, New Castle, Oak Knoll Press, 2004, y Marta de la Mano, *Mercaderes e impresores de libros en la Salamanca del siglo XVI*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1998. A pesar de encontrarse la casa matriz en Venecia, los Junta parecen preferir Florencia a la hora de elegir sus agentes en Castilla.

en Sevilla a partir de 1560 de la mano de Leonardo Nicolozi, factor de esta compañía en España. En sus primeras dos décadas en la ciudad centrará sus actividades en el comercio de libros y, de forma más esporádica, en la edición.⁴⁶ Con frecuencia colaboró con Francisco de Aguilar, y fue el encargado de realizar el inventario y venta de su librería tras la muerte de este. En 1580 creó con su cuñada, Beatriz de Santa Ana, una compañía para imprimir libros en su casa de la calle Génova, que estuvo en funcionamiento durante cinco años.⁴⁷ Desde 1585 hasta 1587 seguirá imprimiendo, pero asociado con el impresor Juan de León. La última noticia de una obra impresa por él es de 1589,⁴⁸ y en 1590 aparece ya con una nueva profesión ajena al mundo del libro, la de vista en la Real Audiencia de Sevilla,⁴⁹ aunque las prensas con las que su antiguo compañero, Juan de León, continuaba trabajando fueron aún de su propiedad hasta 1600, cuando él y su mujer se las vendieron definitivamente.⁵⁰

En Diego Mexía (debía pagar los libros en dos años) encontramos a una de las principales figuras del comercio de libros sevillanos del último tercio del Quinientos, y al iniciador de una dinastía no muy longeva, pero sí de gran importancia en el comercio de libros transatlántico.⁵¹ Su labor como librero en Sevilla comenzó también en la década de los Sesenta, siendo aún joven, y desde muy pronto lo encontramos aupado a la élite de su profesión. Pescioni fue uno de sus principales abastecedores de libros dentro de la ciudad, pero sus contactos se extienden también a Medina del Campo, Salamanca, Granada, Alcalá de Henares, o incluso a Lyon. Al menos desde los años Setenta se involucró en la Carrera de In-

⁴⁶ Entre 1569 y 1573 se localizan varias obras realizadas a su costa en casa de los impresores sevillanos Alonso Escibano (*De Arte Rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicerone & Quintiliano praecipue de prompti*, del jesuita Cipriano Suárez, en 1569 y *De las cosas maravillosas del mundo*, de Julio Solino, en 1573) y de Juan Gutiérrez (*Flos Sanctorum* de Gonzalo Millán, en 1572).

⁴⁷ La relación profesional de Pescioni con Argote de Molina no se limitó a la compra de los *Anales*; el florentino imprimió en 1582 la *Historia del Gran Tamorlán* y *El libro de la Montería*, ambas ediciones preparadas por Argote.

⁴⁸ Pescioni fue, además, un hombre de perfil renacentista que tradujo del francés al castellano las *Historias prodigiosas y maravillosas de diversos sucesos acaecidos en el mundo*, publicada en Madrid en 1603. Se trata de una colección de portentos escritos por Pierre Boaistuau, a los que Pescioni añade otros tres de su propia pluma, Catálogo colectivo de Patrimonio Bibliográfico (CCPB000035114-8). Esta traducción debió realizarla antes de 1586, cuando vendió al librero medinense Benito Boyer los derechos de impresión que había obtenido sobre la misma (AHPSe, leg. 3523, fol. 434r).

⁴⁹ AHPSe, leg. 3550, fol. 864 y 796.

⁵⁰ AHPSe, leg. 3564, fol. 482r-486v.

⁵¹ Quien más se ha dedicado a esta familia de mercaderes de libros ha sido Pedro Rueda, «Los libreros Mexía en el comercio de libros con América en los últimos años del reinado de Felipe II», en *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica*, Vol. 4, Madrid, Parteluz, 1998, pp. 477-496; Pedro Rueda, *Negocio e intercambio cultural: El comercio de libros con América en la Carrera de Indias (siglo XVII)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005.

días, donde va a estar activo hasta 1605, poco antes de su fallecimiento; además de ser el encargado de tasar los libros que se enviaban a América para el cobro del avería (impuesto destinado a sufragar los preparativos de las flotas con destino a América y del que los libros, a diferencia del almojarifazgo de Indias, no estaban exentos). Desde 1588 fue el encargado de administrar y vender los libros del Nuevo Rezado, base de la liturgia postridentina, siendo su trabajo y cuentas minuciosamente detallados ante notario en 1592 y 1593.⁵² Fue además, padre del humanista Diego Mexía de Fernangil, otro buen ejemplo de colaboración entre los intelectuales y el Santo Oficio.⁵³ En el mismo ambiente se mueve Diego Núñez (pagaría los *Anales* en dos años), quien empezara su carrera a principios de los Setenta como comisionado de otros libreros sevillanos para vender libros en Osuna. Desde esa misma década, sin embargo, lo encontramos instalado por cuenta propia en Sevilla y llevando adelante un negocio que incluía tratos con otras ciudades españolas y europeas, así como con América, al menos hasta 1590.

Con su siguiente carta (escrita en 18 de mayo de 1575, después de pasar dos meses en Úbeda y Baeza recopilando información para su propia obra histórica), Argote envía a Zurita tres obligaciones de 67.500 maravedíes, aunque vuelve a mostrarse pesimista con respecto a la venta: Diego Mexía ha decidido quedarse solo con la mitad del pedido, de forma que le quedan ocho libros más por vender, y «no pienso que será fácil, porque este libro de vuestra merced no es para neçios, y así se despacha de espacio». Por otro lado, varios libros siguen en poder de Pedro de Morgá. Poco después entrará en acción el tercer corresponsal de Zurita en Sevilla, Robles de Guevara.

Al nombramiento de Morgá como contador de la Inquisición sevillana siguió la designación para el cargo de receptor de Robles de Guevara, para lo cual ofreció una fianza de 4.000 ducados.⁵⁴ La primera carta escrita por Guevara, de 26 de octubre de 1575, se refiere al juro que Zurita tenía en Sevilla, del que hasta entonces parece haberse encargado Argote. Este escribe al día siguiente una extensa carta donde le pone al día de las cuentas y de la marcha del negocio:

valieron dos libros de contado 12 ducados__cxxii reales
-pagó vuestra merced por mi carta__ccc reales

⁵² AHPSe, leg. 3538, fol. 297r-302v; AHPSe, leg. 3544, fol. 587r-595v.

⁵³ M.^a Carmen Álvarez, *Impresores, libreros y mercaderes de libros...*, op. cit., Vol. 3, p. 85. Diego Mexía de Fernangil, quien desarrolló su carrera en Perú, tuvo a su cargo las visitas de las bibliotecas en la ciudad de Potosí, considerada especialmente peligrosa por los inquisidores, por la presencia en ella de «muchos portugueses y gente ynfecta». Pedro Guivobich, *Censura, libros e Inquisición en el Perú colonial, 1570-1754*, Sevilla, CSIC, 2003, p. 94.

⁵⁴ 7 de julio de 1574, AHN, *Inquisición*, Libro 578, fol. 190r.

–cobré de Diego Núñez, librero, 18 ducados__cxviii reales
 _____dcxx reales
 –pagué a Pedro de Morgá de costas que dixo hizo en los libros por carta de pago de sus criados__[-] reales
 –de las tres obligaciones de libreros, registros y sacas__vi reales
 –que di por carta de vuestra merced a Pedro de Chaves__c reales
 –y así queda ajustada esta cuenta y buelue con esta la obligación de Diego Núñez__dcxxx reales

En la misma carta, Argote da su parecer sobre la marcha del negocio y aconseja a Zurita:

yo haría en estos libros, si fueran míos, era procurar de bender para esta flota entre cargadores media dozena o vna dellos [...], y los demás si hallase [...] librero que nos diese a quatro ducados por cada libro (quiero decir dos bolúmenes), fiado por quatro años tomándolos todos que se le diesen. Yo doy mi palabra a vuestra merced que holgaría mucho escriuiese vuestra merced al señor Robres de Guevara sobre esto, y que me obligo que no sea poderoso a bender dos libros dellos al precio que yo los vendí, ni a la mitad todos juntos, y yo no quise sacarlos de poder de los herederos de Aguilar, librero, a quien los entregó Morgá, por el daño que tenían, que quiero que sea a cargo dellos [...]. Vuestra merced me ymbíe de auisar su voluntad, mandándome que me junte con el señor Robres de Guevara para ello, porque esto no se acabe de perder.

Ante la lentitud y dificultades que encontraba la venta de los *Anales* en Sevilla, parece que Zurita dio carta blanca a Argote para venderlos, así en su siguiente misiva (12 de abril de 1576) le escribe:

En los libros de vuestra merced, pues vuestra merced me a mandado que disponga dellos a mi voluntad, yo e vendido doze dellos a cinco ducados para fin del año de setenta y ocho a escogida dita. A este precio tengo de repartir los que quedaren, dexando seis dellos para vender de contado para estas naos de Nueva España. Y lo mejor es echar cosas aparte, porque aquí se bendieron al principio a quatro ducados, y como es libro de preçio y los seuillanos no son muy curiosos, ay poco despacho, que por bender están buena parte de los que yo vendí a los libreros. Y no se le de a vuestra merced cosa alguna del tiempo, que si antes fuere menester el dinero yo lo daré, cada y quando que vuestra merced lo librare sobre mi.

La «escogida dita» no es otra que, de nuevo, el florentino Andrea Pescioni, quien en mayo de ese año otorgó carta de adeudo por 60 ducados a favor de Jerónimo Zurita en concepto de 12 ejemplares de los

Anales, recibidos de manos de Argote.⁵⁵ Pese a que seguían existiendo malas perspectivas, algo de optimismo regresaba a Argote: «Dentro de tres meses, con ayuda de Nuestro Señor, yo doy palabra a vuestra merced que no quede libro por vender, y así desto se descuyde [...]; si yo puedo servirle en otra cosa, vuestra merced lo mande, que estoy corrido que aviendo recebido de vuestra merced tanta merced, no le he hecho ningún servicio». En esta carta, Argote aprovecha además para avisar a Zurita del fin de la impresión del *Conde Lucanor*, del cual le envía un ejemplar, y sobre los progresos de su investigación en los archivos andaluces.

En su siguiente misiva, escrita apenas un mes después, Gonzalo Argote de Molina hace balance de las cuentas habidas hasta el momento: Zurita envió a Morgá 84 libros (en seis paquetes de 14 libros cada uno), aunque a poder de Argote no llegaron más que 76, de los cuales, a estas alturas, había vendido 44 a diversos librereros: dos a Aguilar, seis a Diego Mexía, doce a Diego Núñez y veinticuatro a Pescione (el «más abonado librero de Seuilla», acababa de aceptar 12 libros más, como hemos visto, que pagaría a fines de diciembre de 1578, aunque «los tomó contra su voluntad»). Quedan, por lo tanto, 32 libros por vender, además de reclamar a Morgá el pago de, al menos el 50% del valor de la mercancía estropeada. En las cartas sucesivas, se sigue expresando la dificultad del negocio, aunque parece que, poco a poco, los libros van teniendo salida: «con esta va vna obligación de 8 libros que se bendieron a 5 ducados a vna muy buena dita, y otro se bendió al contado, que va aquí el conocimiento; 6 fueron a la Nueva España. Los demás que quedan, dexaua concertados en Seuilla a 4 ducados fiados para fin del año 78, si fuese vuestra merced dello contento [...], quel que los toma más lo haze por hazerme amistad, porque se la hago yo en otras cosas, que por el despacho que ay dellos» (25 de agosto de 1576); «No he respondido a la de vuestra merced hasta ymbiar la quenta y razón destos libros [...]: doze que se dieron a Andrea Piscione por quarenta ducados [i.e. 3'3 ducados el libro], porque, aunque los tenía concertados a quatro ducados, era tanto el daño que fue razón hazer nuevo conçierto [...]. Quedaron de ocho dellos quadernos de poco provecho. [...] A la quenta que yo tenía destos libros me vienen a faltar tres, que Andrea Pescioni me dixo que aunque creya que eran 76 no halló más que 73, vuestra merced me auise cuantos eran estos libros porque estoy con ciudadano y se pueden cobrar de Pedro de Morgá [...]. Y por amor de Dios, vuestra merced perdone la dilación que a auido en la venta destos libros, que realmente no a sido más en mi mano, y no me a quedado diligencia ni inuención por hazer para el despacho dellos» (26 de marzo de 1577).

⁵⁵ AHPSe, leg. 12433, f. 775, citado por M^a Carmen Álvarez, *Impresores, librereros y mercaderes de libros...*, op. cit., vol. I. Impresores, p. 190.

En mayo del mismo año vuelve a escribir Robles de Guevara, quien desde su privilegiada posición de receptor de la Inquisición, informa que «aquí an andado los libreros alterados vn poco, de parte de hauérseles cerrado sus tiendas de parte del Sancto Oficio».⁵⁶ Este hecho debió dificultar el cobro de los libros: Diego Núñez pagaría en dos meses y medio, tras la venida de las flotas de América (tendría que haber terminado su pago hacía un año); a Diego Mexía le habían dado tres primeros tomos por tres segundos, y decidió no pagar hasta que le dieran los libros correctos (debía haber terminado de pagar a fines del año anterior); mientras que Pescione se compromete a pagar en el mismo mes. El siete de julio de 1577 las cosas siguen más o menos igual: «Las armadas se esperan breuemente, y en viniendo se proueerá lo de los libreros, digo que se cobrará dellos»; aunque no será hasta enero de 1578 cuando Robles de Guevara envíe a Zurita 126 reales y 21 maravedíes procedentes de la venta de los libros, junto a la cuenta de los mismos (apéndice II). En sus siguientes cartas, el receptor sevillano solicitará a Zurita que le envíe carta de pago del dinero recibido, además de que «me auise quando me scriuiere de todo lo que vuiere que escreuir ay de nueuo, y en Roma y en Flandes y en qualquiera otra parte».

Jerónimo Zurita falleció en 1580, sin que el cargamento de libros que envió a Sevilla siete años antes estuviera vendido por completo. Ese mismo año, Gonzalo Argote de Molina entregó al librero Diego Núñez ciertos libros valorados en 33.456 maravedíes, entre los cuales se encontraban seis ejemplares de los *Anales de Aragón*, a 70 reales cada uno, es decir, 6,36 ducados.⁵⁷ En esa época, sus relaciones con los libreros e impresores de la ciudad eran especialmente intensas: estos, en una de sus acciones más audaces y ambiciosas frente a la Corona, habían comisionado a Argote para que en su nombre y el de sus compañeros de Andalucía, se enfrentara al poderoso corrector de libros Vázquez de Mármol, con dos objetivos, en primer lugar conseguir un corrector propio para la ciudad, y en segundo, ver perdonados sus desmanes y desobediencias de las pragmáticas sobre tasa y corrección de libros. No lograron ninguno de sus objetivos.⁵⁸

Las siguientes dos cartas de Argote de Molina en las que informa del negocio están fechadas en 1581 e iban dirigidas a Jerónimo Zurita Oliván, hijo del historiador: «Aquí tengo vnos libros de los *Annales de Aragón*, no se benden por ser caros, algunos voy fiando. Vuestra merced mande lo que se a de hazer dellos, porque el señor secretario no haze

⁵⁶ La escasa documentación que tenemos sobre el tribunal sevillano, hace que este tipo de noticias sean especialmente valiosas.

⁵⁷ AHPSe, leg. 14288, fol. 1412.

⁵⁸ José García, M.^a José Portela, *La monarquía y los libros en el Siglo de Oro...op. cit.*, pp. 86-88.

memoria dellos en su testamento» (8 de noviembre de 1581). Poco después remitirá otra carta Robles de Guevara, aunque en ella no se menciona el negocio de los libros,⁵⁹ por lo que no conocemos si esos últimos ejemplares llegaron a venderse.

Las cartas que se analizan en este trabajo demuestran las dificultades por las que tuvo que pasar la obra de Zurita para encontrarse con su público en Andalucía y América. Los *Anales de Aragón* supusieron un hito en la historiografía española, pero no era un libro de consumo fácil: su contenido, su estilo, su formato y, por supuesto, su precio, lo alejaban de los lectores menos preparados o con menos posibilidades.

A diferencia de otras naciones, durante el siglo XVI una buena parte de la población española participó en el comercio atlántico, permitiendo una redistribución más amplia de los beneficios.⁶⁰ Los mercaderes profesionales con frecuencia hicieron negocio con particulares que se implicaron en la Carrera de Indias de forma más o menos esporádica. Zurita quiso ser uno de estos, y para conseguirlo necesitó desplegar una red de intermediarios, mejor informados que él en cuanto al mercado sevillano y americano, que le pusiera en contacto con los profesionales adecuados para vender sus libros. El recurso a personas vinculadas con la Inquisición (sin descartar también la importancia de lazos de carácter más intelectual en el caso de Argote de Molina) nos permite observar un rol del tribunal en el comercio de libros muy distinto al que habitualmente se ha tenido en cuenta.⁶¹ Aquí el Santo Oficio no es el perseguidor de la cultura, sino que sirve para formar la red por la cual esta ha de circular. Debemos poner, sin embargo, el éxito del negocio en entredicho: si Zurita pretendía vender rápidamente su obra en América, no fue eso lo que obtuvo. La incertidumbre de las flotas, la dejadez de algunos (parece el caso de Morgá), o la poca predisposición que demuestran los libreros a adquirir una obra con escaso público potencial, se unieron para dificultar el negocio, de forma que menos de un centenar de libros tardaron casi una década en venderse.

Queda una pregunta básica por contestar: ¿llegaron estos libros a su destino? Con respecto al propósito original de enviarlos a América, donde la historia era un tema muy demandado en función de los envíos que

⁵⁹ RAH, 9-113, fol. 327.

⁶⁰ Montserrat Cachero, *Should we Trust? Explaining Trade Expansion in Early Modern Spain. Sevilla, 1500-1600*, Tesis defendida en el Instituto Europeo de Florencia, 28 de mayo de 2010, p.22.

⁶¹ En un reciente libro sobre la Inquisición en Italia, Christopher Black advierte contra el mito según el cual «the Inquisition forced Italian scholars [...] out of the forefront of philosophical and scientific knowledge [...] while the Spanish Inquisition prevented Spaniards from entering the field at all», Christopher Black, *The Italian Inquisition*, London, Yale University Press, 2009, p.158.

se realizaban,⁶² los *Anales* no aparecen ni en las listas de libros remitidos a Indias, ni entre los libros de los autos de bienes de difuntos que transcribe González Sánchez,⁶³ aunque se encuentra en la remesa de libros enviados en 1582 a Antonio Dávalos, tesorero de Nueva Castilla.⁶⁴ Entre los años 1606 y 1621 se encuentran en siete memorias de títulos enviadas a América, suponiendo un total de siete ejemplares.⁶⁵ En cuanto a su público en Andalucía, en las cuentas entre Jerónimo Zurita y Argote se menciona al licenciado Miguel de la Cueva, quien habría pagado cinco ducados por un ejemplar, y hemos visto como el libro llegó también a Granada. Podemos decir, por otro lado, que en las bibliotecas sevillanas de fines del Quinientos no es un libro común, aunque se encuentra en la rica colección (174 ejemplares) de don Jerónimo Manrique, arcediano de Écija y canónigo de Sevilla, en 1580.⁶⁶ En definitiva, parece que finalmente los *Anales* encontraron a sus (pocos) lectores entre altos funcionarios, profesionales liberales y miembros de la jerarquía eclesiástica.

⁶² Según Pedro Rueda, «la Historia está ampliamente representada en los envíos a América en toda la gama posible de intereses geográficos o cronológicos». Pedro Rueda, *Negocio e intercambio cultural: el comercio de libros con América...*, op. cit., p. 283.

⁶³ Carlos Alberto González, *Los mundos del libro. Medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2001, pp. 213-256.

⁶⁴ Teodoro, Hampe, «El eco de los ingenios: literatura española del Siglo de Oro en las bibliotecas y librerías del Perú colonial», en *Historicam*, vol. XVI, 2 (1992), pp. 177-201.

⁶⁵ Pedro Rueda, *Negocio e intercambio cultural...*, op. cit., p. 286.

⁶⁶ AHPSe, Leg. 12459, fol. 83r-99v. Por otro lado, en la biblioteca del licenciado Gonzalo de las Casas, del mismo tamaño e inventariada en 1583, encontramos una «ystoria del rey don gerónimo de aragón», que posiblemente sea la *Historia del Rey Don Hernando el Católico: de las empresas y ligas de Italia*, de Jerónimo de Zurita (de ahí debe venir el lapsus del escribano) publicada en Zaragoza en 1580, AHPSe, Leg. 3509, fol. 550r-557v.

APÉNDICE I:
Cartas enviadas desde Sevilla a Jerónimo de Zurita referidas a los
Anales

REMITENTE	FECHA	SIGNATURA
Pedro de Morga	22/04/1573	9-113, f.199r
Pedro de Morga	27/06/1573	9-113, f.201r
Pedro de Morga	25/08/1573	9-113, f.203
Argote de Molina	13/09/1574	9-112, f.591
Argote de Molina	03/02/1575	9-112, ff.593-594
Argote de Molina	18/05/1575	9-112, f.595
Robles de Guevara	26/10/1575	9-113, f.293
Argote de Molina	27/10/1575	9-112, f.584r-585v
Robles de Guevara	14/01/1576	9-113, f.301
Argote de Molina	12/04/1576	9-112, f.587
Argote de Molina	13/05/1576	9-112, f.597r
Argote de Molina	25/08/1576	9-112, f.599
Argote de Molina	26/03/1577	9-112, f.601
Robles de Guevara	26/05/1577	9-113, f.307
Robles de Guevara	05/06/1577	9-113, f.309
Robles de Guevara	07/07/1577	9-113, f.311
Robles de Guevara	12/01/1578	9-113, f.305
Robles de Guevara	01/02/1578	9-113, f.315
Robles de Guevara	01/03/1578	9-113, f.319
Argote de Molina	27/03/1581	9-112, f.603
Argote de Molina	08/11/1581	9-112, f.605

APÉNDICE II:
Cuentas de Jerónimo de Zurita por la venta de sus *Anales*

1) «Cuenta con el señor Gerónimo Çurita:⁶⁷

El señor Gerónimo de Çurita deue quatrocientos reales que se embiaron al señor Gerónimo Çurita con Gerónimo López, harriero, en xxii de agosto de lxxvii, que los auía pagado por su quenta Andrea Piscioni.

Yten vn real de un pliego que se le embió en postrero de mayo de lxxvii.

Yten tres reales que se pagaron de vn pliego de cartas que se recibió en xxi de agosto de este año de lxxvii, en que venían ciertas obligaciones de ciertos libreros y vn traslado de vn preuilegio de su juro.

Yten vn real de porte de vna carta que se recibió en vi de septiembre deste año de lxxvii.

Yten medio real de porte de vnas cartas que se recibieron en xxix de otubre de lxxvii.

⁶⁷ RAH, *Colección Salazar y Castro*, 9-113. Fol. 325.

Yten en v de enero de lxxviii diez y ocho mil quinientos y sesenta y quatro maravedíes por el precio de xiiii onças de aljofar a xxx reales cada onça que en este día compraron para el dicho Geróniomo Çurita.

Yten vn real de porte de vna carta que se recibió en v de enero de lxxviii.

Yten diez y nueue mil quatro cientos y ochenta y dos maravedíes que costaron cincuenta y ocho onças y media de oro netas, quitada la tara de las cañas con tres reales que costó la caja en que va.

El señor Geróniomo de Çurita ha de auer quatrocientos reales que pagó por él Andrea Pescioni, librero, en xxi de junio de lxxvii.

Yten trezientos y noventa y dos reales que pagó el dicho cumplimiento a setenta y dos ducados en reales que devía, y pagolos en v de diziembre del dicho año.

Yten veinte mil dozientos y sesenta y ocho maravedíes que pagó Diego Núñez, librero, en iii^o de diziembre de lxxvii, en quenta de sesenta y dos ducados en reales que deuía, lo demás dize ha pagado a Gonçalo de Molina.

Yten veinte y quatro ducados en reales que pagó Diego Mexía, librero, en quantas de tres mil y quinientos mrs que deue el resto dize que se le ha de descontar de ciertos libros que faltan, será bien que Gonçalo de Molina lo auerigüe, que fue el que le dio los libros y pagó esta partida en vi de diziembre de lxxvii.

El aljofar y hilo de oro se dio al señor protonotario de Aragón deue el dinero y un ducado del porte.

Ha de auer el señor Geróniomo Çurita según esta quenta quatro mil trezientos y cinco maravedíes, que se le embiaron con ella en ciento y veinte y seis reales y veinte y vn maravedíes en doze de enero de setenta y ocho En geróniomo López, harriero... iiiiUcccv»

2) «Quenta de los libros Annales de la Historia de Aragón [-] Gonçalo de Molina recibió en Seuilla por [-] del muy ilustre señor Jeróniomo Çurita, secretario de su magestad y de la santa general Inquisición de España⁶⁸:

Vendieronse a Aguilar, librero, dos libros de contado a seis ducados__iiii^oUd.

A Andrea Pescioni, librero, vecino de Seuilla xii libros a vi ducados por obligación para fin de junio de 78__xxviiU.

A Diego Núñez, librero vecino de Seuilla, xii libros a vi ducados por obligación para los años de 76 y 77.

A Diego Mexía, librero vecino de Seuilla, vi libros a vi ducados por obligación para fin de diziembre de 76.

A Andrea Pescioni, librero vecino de Seuilla, otros xii libros a v ducados de que embié a su merced la obligación.

⁶⁸ RAH, *Colección Salazar y Castro*, 9-113. Fol. 417r.

Al licenciado Miguel de la Cueva vn libro por cinco ducados de que embié a su merced la cédula.

Ymbié con Joan Gómez, harriero vecino de Fonseca, quadernos de ocho libros faltos y perdidos.

Por Andrea Pescioni quarenta ducados por obligación que ha de hazer por fin del año de 78, de 12 libros dañados que recibió 6 que auía recibido antes de agora para Yndias y 6 agora todos en todos _____ cxxvi U ixceclxxv.

3) Cuenta de Jerónimo de Zurita con un librero de la Corona de Aragón⁶⁹:

Debe el señor Hieronimo Çurita por los derechos de la mercadería de deziseis tomos que se an uendido hasta la presente iornada en veinte y nueue libras, seis sueldos, seis dineros, a razón de quatro dineros y media por libra de dineros.

Deue más que por su carta echa en Madrid a catorze de otubre MD-LXIII di a Mauriçio de la Quadra en çiento y quatorze reales castellanos

Deue más en çinco de nouiembre MDLXV recibió en ciento ochenta seis reales y dineros.

Es le deuïdo por deziseis tomos que se an uendido los quatorze a razón de dezinueue reales y los dos postreros a ueinte, que sube todo tresientos y seis reales castellanos monta D[-].

⁶⁹ Incluimos también, por su interés, esta cuenta de Zurita con un librero anónimo, aunque sin duda del ámbito aragonés, en los años 1564 y 1565. RAH, *Colección Salazar y Castro*, 9-113, ff. 415v-416r.

LIBERALISMO Y DEMOCRACIA EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XIX: las constituciones de 1812 y 1869*

Antonio Moliner Prada
Universitat Autònoma de Barcelona

El liberalismo español y los liberalismos europeos

La doctrina del liberalismo tiende a identificarse con la del progreso técnico y es uno de los elementos originarios de la ideología burguesa. Es a partir de finales del siglo XVIII cuando la doctrina liberal se aplica desde el poder en los distintos ámbitos y cuando aparecen sus principales contradicciones. El liberalismo político se opone al despotismo; es el fundamento doctrinal del gobierno representativo y de la democracia parlamentaria. El económico, basado en los principios de riqueza y propiedad, es la base del capitalismo. El liberalismo intelectual es la expresión y defensa de la tolerancia y de la conciliación. En realidad, el liberalismo ofrece aspectos muy diversos, según las épocas, los países y las tendencias de cada momento histórico y dentro de un mismo país, liberalismo radical o moderado, liberalismo progresista o conservador.¹

El liberalismo inglés se proyecta en las 13 colonias que se enfrentaron a la metrópoli a finales del siglo XVIII y consiguieron su independencia, formando los Estados Unidos de América. Después se proyecta también sobre Canadá, Australia, África del Sur y otras colonias. En todos estos países se introdujo la ideología y los partidos liberales, el gradualismo, un bipartidismo que refleja los *Whigs* y los *Tories* de la metrópoli y un pragmatismo ajeno a grandes controversias ideológicas. Existe, pues, un liberalismo anglosajón.

* Este trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación HAR2009-13529 de la Secretaría de Estado e Investigación.

¹ JeanTouchard, *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 1975 (4ª ed.), pp. 401-403.

El liberalismo francés, de matriz jacobina y revolucionaria, tras la Revolución Francesa y el Imperio napoleónico, tiene una proyección en el continente europeo y en América latina. En sus orígenes el liberalismo francés y el liberalismo inglés se entrecruzan. Voltaire y Montesquieu visitaron Inglaterra, Rousseau lo hizo en 1767; Payne y Bentham se trasladaron a Francia cuando estalla la Revolución Francesa de 1789. A lo largo del siglo XIX el liberalismo triunfa en la Europa occidental, en Alemania y en Italia, donde el movimiento liberal está ligado estrechamente al movimiento nacional; gana la Europa oriental; penetra en los países del Extremo Oriente, que se abren al comercio occidental; y las repúblicas latinoamericanas separadas de la metrópoli se otorgan constituciones liberales, inspiradas en la Constitución de los EEUU.²

El liberalismo europeo del primer tercio del siglo XIX está influenciado por el modelo español gaditano. En la Europa posnapoleónica la Constitución liberal española de 1812 se presenta como eje central de las aspiraciones al cambio político. Este modelo, puesto de nuevo en vigor en el Trienio Liberal, consigue su difusión principal en Europa en los años veinte y treinta.

El liberalismo español decimonónico presenta muchos paralelismos con los otros liberalismos europeos y es el resultado de la adaptación y de la lectura selectiva de los principales pensadores de la Europa ilustrada (Rousseau, Montesquieu, junto a Locke, Adam Smith y otros autores), a la luz de la tradición neoescolástica española (Santo Tomás, Suárez, Vitoria, Marina). Si bien confluyen las corrientes europeas del iusnaturalismo y del utilitarismo, se acomoda de alguna manera a la cultura católica hispana.

La Constitución de Cádiz de 1812

En el Antiguo Régimen se utiliza el concepto de Constituciones para referirse a las distintas leyes fundamentales, costumbres o usos que regulaban la organización y funcionamiento del Estado. El término Constitución, en su sentido actual, comenzó a utilizarse a partir de la formación de los Estados Unidos de América (Constitución de 1787) y de las Constituciones surgidas en medio de la Revolución Francesa (1791, 1793, 1795). En el proceso de gestación de las distintas constituciones españolas, los políticos de distintas ideologías apelan siempre a esas «leyes fundamentales» históricas.³

La Constitución es la norma o ley suprema que regula todo el ordenamiento jurídico de un Estado, a la que están sometidos los ciudadanos y los órganos del Estado. Forma parte de un texto unitario, más o menos

² *Ibidem*, p. 401.

³ Francisco Tomás y Valiente, «Génesis de la Constitución de 1812», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 65 (1995), p. 16.

extenso, sistematizado y con coherencia, que regula los poderes del Estado y garantiza la libertad de los ciudadanos. Como señala el artículo 16 de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789, «Toda sociedad en donde la garantía de los derechos no se halle asegurada, ni determinada la división de poderes, no tiene Constitución».

Toda Constitución cumple una serie de funciones: 1.^a) legitimadora, al establecer un orden nacional estable, basado en una estructura jurídica que se opone a la arbitrariedad; 2.^a) política, establece a quien corresponde la soberanía de la nación, asegura los derechos a los ciudadanos, marca los cauces para el acceso al poder, establece unos límites de poder a los gobernantes, la forma de Estado, etc.; 3.^a) económica y social, establece las líneas fundamentales del orden económico, regula el ejercicio de las relaciones laborales, etc. y 4.^a) transformadora, señala el procedimiento para su reforma. Como afirma el artículo 28 de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, «Una generación no puede sujetar a las generaciones futuras a sus leyes».⁴

La historia del constitucionalismo español es muy extensa. Pocos países de Europa han hecho y rehecho tantas constituciones a lo largo de su historia: Carta de Bayona (1808), Constitución de 1812, Estatuto Real de 1834, Constituciones de 1837, 1845, 1856 (non nata), 1869, 1873, 1931 y 1978. Demasiados retrocesos en la historia contemporánea de España, máxime si tenemos en cuenta el potencial que presenta la primera Constitución liberal de 1812 o la primera democrática de 1869.

La crisis política sobrevenida en España en 1808 por la invasión napoleónica produjo un vacío de poder, capitalizado por las juntas supremas provinciales que se convirtieron en la primera arquitectura de la «revolución». El proceso político abierto fue, sin lugar a dudas, complejo, tortuoso y lleno de tensiones. Los hitos fueron la creación de la Junta Central (septiembre de 1808), que emitió un decreto de convocatoria de Cortes (1 enero 1810). En la Consulta al País que había realizado la Central a las instituciones y organismos ya se evidencia la necesidad de limitar el poder al monarca, racionalizar la administración y eliminar el anacrónico régimen estamental basado en el privilegio. El Consejo de Regencia ordenó el 18 de junio de 1810 la inmediata celebración de elecciones a diputados y al estar los territorios ocupados fueron designados en su mayoría personas residentes en Cádiz. Lo cual fue muy criticado por la prensa antiliberal, los defensores del absolutismo y los mismos afrancesados. En el *Diccionario de la revolución*, que publica la «Gaceta de Madrid», define el término Cortes del siguiente modo:

Farsa en que se figura una reunión nacional, compuesta de entes estafalarios, de todos colores, que no se entienden entre sí; un congreso a imitación de la

⁴ Jorge de Esteban, *Constituciones españolas y extranjeras*, Madrid, Taurus, 1979, p. 31.

torre de Babel; los diputados de estas cómicas asambleas se dicen depositarios de un poder nacional, que ellos mismos se han arrogado, y ejercen una soberanía subordinada al capricho de las heces del populacho, conducido y mandado por sus caros ingleses.⁵

La convocatoria de Cortes se hizo el 20 septiembre de 1810, presionado el Consejo de Regencia por la Junta de Cádiz que exigió que no se convocasen según los estamentos como quería Jovellanos. El cerco sobre la ciudad gaditana (diciembre 1810-agosto 1812) desencadenó una fiebre patriótica indudable entre la población que inflamó a los diputados electos y favoreció las opiniones más radicales. Así, el ideario liberal adquirió la solidez de un programa político bien definido.⁶

Tendencias políticas

Las Cortes Generales y Extraordinarias se reunieron el 24 de septiembre de 1810 en la ciudad de Cádiz. Las elecciones no se realizaron en la mayoría de los casos y los diputados eran suplentes. En total fueron elegidos unos trescientos, un tercio eran eclesiásticos, otro tercio nobles y el otro de profesiones liberales. El número exacto no lo sabemos. Fueron ciento cuatro los diputados que firmaron el Acta de apertura de las sesiones, ciento ochenta y cuatro los que firmaron la aprobación de la Constitución el 19 de marzo de 1812 y doscientos veinte los que consta en el Acta de disolución de las Cortes (14 de septiembre de 1813).

Un tercio de los miembros de las Cortes pertenecía al alto clero, unos setenta eran juristas y entre los funcionarios públicos dieciséis eran catedráticos, treinta eran militares y ocho títulos del reino. Quince eran propietarios, cinco comerciantes, cuatro escritores, dos médicos y cinco marinos. En cierto modo era una asamblea de notables.⁷

Como señala J. Varela Suanzes-Carpegna, en estas Cortes no se puede hablar todavía de partidos políticos, sí en cambio de «tendencias constitucionales», es decir, de grupos de diputados unidos entre sí por una común filiación doctrinal. En este sentido distingue este autor tres grupos. Los diputados realistas, cuya filiación doctrinal se basaba en una mezcla de escolasticismo e historicismo nacionalista, que se concretó en la defensa de la doctrina suareziana de la *translatio imperii* y de la soberanía compartida entre el Rey y las Cortes, y el respeto de las leyes fundamentales de la monarquía o Constitución histórica de España. Estos diputados criticaron tanto el pensamiento revolucionario francés

⁵ *Gaceta de Madrid*, sábado 28 de septiembre de 1811, p. 1125.

⁶ Juan Sisinio Pérez Garzón, *Las Cortes de Cádiz. el nacimiento de la nación liberal (1808-1814)*, Madrid, Síntesis, 2007, p. 209.

⁷ Joaquín Varela Suanzes-Carpegna, «La Cortes de Cádiz y la Constitución de 1812», en Antonio Moliner (ed.), *La Guerra de la Independencia en España (1808-1814)*, Naba Ediciones, Barcelona, 2007, pp. 390-391.

como las doctrinas absolutistas: ni revolución ni reacción, reforma de lo existente.⁸

Los diputados liberales, defensores de la soberanía nacional y de la división de poderes, principios justificados con la teoría del iusnaturalismo racionalista y el ejemplo francés de la Constitución de 1791, aunque la mayoría de los diputados entroncaron sus tesis acudiendo a un supuesto liberalismo medieval español. Claude Morange señala que la reforma política se redescubre en la tradición de los antiguos reinos medievales, haciendo una lectura forzada de los textos legislativos e introduciendo numerosas inexactitudes. Hecho que obedece a un posicionamiento estratégico, determinado por la situación concreta de 1808, con el fin de demostrar la continuidad institucional. De este modo se afirma la voluntad de articular la tradición y la reforma institucional, que es una manera de rechazar la vía revolucionaria «a la francesa».⁹

Por su parte los diputados americanos (en torno a 60) formaban la tercera tendencia. Frente a la insurgencia, una parte de las elites criollas seguía apostando por mantener los lazos con la metrópoli, aunque a través de una Constitución que aceptase el autogobierno de las provincias de ultramar y la representación proporcional a su población.¹⁰

Los diputados realistas mostraron sus simpatías por el constitucionalismo inglés y por la organización de su Parlamento, sobre todo la cámara alta, bastión de la aristocracia y del clero. Los diputados liberales estimaban algunos aspectos del constitucionalismo británico, como el Jurado y la libertad de Imprenta, pero desestimaban la extensión de la prerrogativa regia y el carácter aristocrático de la Cámara de los Lores.¹¹

Sin duda el modelo constitucional más influyente entre los liberales doceañistas fue el francés a partir de la Declaración de Derechos de 1789 y de la Constitución de 1791, aunque entre ambos códigos hay notables diferencias. A los diputados americanos no les satisfacía ni el modelo constitucional británico ni el francés de 1791. El primero era incompatible con su mentalidad antiaristocrática; el segundo, inspirado en el dogma jacobino de la soberanía nacional, no les agradaba por su radical uniformismo político y administrativo. Por ello estos diputados pensaban más en la monarquía cuasi-federal de los Habsburgos o en el modelo de los Estados Unidos que en otros modelos constitucionales vigentes.¹²

⁸ *Ibidem*, op. cit., p. 391.

⁹ Claude Morange, «Sur la «révolution» de 1808-1814. Pour une vision dynamique et dialectique du processus», en *Actores de la Guerra de la Independencia*, Mélanges de la Casa de Velázquez, 38-1 (2008), pp. 166-167.

¹⁰ Joaquín Varela Suanzes-Carpegna, «La Cortes de Cádiz y la Constitución de 1812», op. cit., p. 391.

¹¹ *Ibidem*, pp. 292-393.

¹² *Ibidem*, p. 393.

Soberanía nacional, división de poderes, derechos y libertades

La Constitución de 1812 es, tras la de Bayona de 1808, la primera constitución escrita de España, y está considerada técnicamente como uno de los mejores modelos de constitucionalismo occidental. Introduce en el discurso político los elementos legitimadores del Estado moderno que la Revolución Francesa había generalizado: la nación y la soberanía.¹³ Se caracteriza por ser una Constitución extensa (384 artículos); rígida, no puede modificarse en ocho años y para hacerlo se establece un largo proceso, la celebración de tres Cortes; y se basa en la soberanía nacional (las Cortes son las que elaboran la Constitución). Sus principios básicos son además de la soberanía nacional, la separación de poderes, la representación política (proporcional) y la unidad jurídica (supresión de fueros). El texto fue aprobado el 19 de marzo de 1812 y de ahí la denominación de la «Pepa».

El principio de la soberanía nacional se convierte en el fundamento del sistema político de Cádiz y origen del régimen liberal. Frente a la titularidad del poder político, que en el Antiguo Régimen encarna el Rey, se postula un cambio radical al afirmar el principio de la soberanía nacional.¹⁴ El primer decreto del 24 de septiembre de 1810 declara la legítima constitución de las Cortes Generales y Extraordinarias, que representan a la nación y en ellas reside la soberanía; reconoce a Fernando VII como «único y legítimo» Rey de España, y anula su renuncia a la Corona (abdicación de Bayona impuesta por Napoleón). Este decreto está en la base de la Constitución de 1812 y aparece en el Preámbulo y en el artículo tercero.

El segundo principio que aparece en este decreto es el de la división de poderes: «No conviniendo queden reunidos el poder legislativo, el ejecutivo y el judicial», las Cortes se reservaban el poder legislativo y el ejecutivo se subordinaba a ellas.¹⁵ Lo cual fue una fuente continua de conflictos con la Regencia. Hay una cierta desconfianza hacia el ejecutivo y se aleja del modelo inglés, acercándose al francés, un gobierno de asamblea en la línea francesa de 1791. Llama la atención que en el decreto se estipula el tratamiento de Majestad para las Cortes generales y extraordinarias y el de Alteza para el poder ejecutivo durante la cautividad del Rey.

La palabra nación adquiere en las Cortes gaditanas una nueva acepción. Si en la Edad Media dicho término expresa la idea de pertenencia a una región o a un pueblo (deriva del latín *nascere*), ahora tiene un

¹³ Xavier Arbós Marín, «1808-1814, crisi i refundació constitucional: la Constitució de Cadis», *L'Avenç* 290 (2004), p. 13.

¹⁴ *Ibidem*, p. 13.

¹⁵ Juan Ignacio Marcuello Benedicto, «Las Cortes Generales y Extraordinarias: organización y poderes para un gobierno de Asamblea», en *Las Cortes de Cádiz* (M. Artola, ed.), Madrid, Marcial Pons, 2003, p. 82 y s.

significado jurídico-político. La nación podía ser entendida en un triple sentido: social, cuerpo de ciudadanos iguales ante la ley; jurídico, poder constituyente; e histórico, colectivo de hombres unidos por lazos de lengua y cultura.¹⁶

En 1810 podemos establecer cuatro posturas doctrinales en torno a la cuestión de la soberanía: 1) la defensa de la soberanía real y negación de la soberanía nacional (postura del obispo Quevedo y Orense, Regencia y diputados realistas); 2) soberanía compartida (tesis de Jovellanos, soberanía real y supremacía nacional); 3) soberanía nacional en su origen, en el momento del pacto que transfirió históricamente el poder al monarca, pero retornada a la nación en un período de vacío de autoridad (posición liberal moderada); 4) soberanía nacional por esencia de la que nunca la nación puede abdicar (posición liberal radical). Esta última es la que defendieron los diputados Diego Muñoz Torrero y Agustín de Argüelles y triunfó en Cádiz.¹⁷

En el Preámbulo de la Constitución de Bayona de julio de 1808 se recoge «Hemos decretado (José I) y decretamos la presente Constitución»; en la de Cádiz se afirma como autor del código a las Cortes: «Las Cortes generales y extraordinarias de la nación española...decretan la siguiente constitución política».¹⁸ En el Título I (De la Nación española y de los españoles) se establece que la Nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios (art. 1); se declara de forma explícita la libertad e independencia de la nación «que no es ni puede ser patrimonio de ninguna familia ni persona» (art. 2.º) (lo que constituye una crítica al poder absoluto del Monarca) y el artículo 3.º remarca que la soberanía reside esencialmente en la nación, como dijo Toreno, que no se puede partir: «La soberanía reside esencialmente en la Nación, y por lo mismo pertenece a esta exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales».¹⁹

En la sesión de 27 de marzo de 1811 la Comisión constitucional presidida por Muñoz Torrero había propuesto la siguiente redacción de este artículo tercero: «La soberanía reside esencialmente en la Nación, y por lo mismo le pertenece exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales». En la sesión del 29 se añadió «y de adoptar la forma de gobierno que más le convenga». Coletilla que desapareció al final. Aner, diputado por Cataluña, manifestó que el país no estaba para variar la forma de gobierno. Para los realistas asomaba la amenaza republicana. El adverbio «esencialmente» recuerda a la formulación de la Declaración

¹⁶ Antonio Fernández García, «La cuestión de la soberanía nacional», *Cuadernos de Historia contemporánea*, 24 (2002), p. 43.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 53-58.

¹⁸ Pedro Farias, *Breve historia del constitucionalismo de España*, Madrid, Doncel, 1975, pp. 121, 145 y 146.

¹⁹ *Ibidem*, p. 146.

de los derechos del hombre y del ciudadano (26 agosto 1789), en cuyo artículo tercero se dice, «el origen de toda soberanía reside esencialmente en la Nación». La Constitución francesa de 1791 dice que la «soberanía pertenece a la Nación». Suprimida la frase final, intervinieron en el debate del artículo tercero quince oradores, ocho de ellos defendieron la soberanía de la nación (Argüelles, Muñoz Torrero, Gallego, Terrero...) y se opusieron entre otros los realistas Borrull, Llamas, Lera. Borrull habló de los derechos históricos del Trono, aunque por la ausencia del Rey recaían de donde habían salido antes, en el pueblo. Se trata de la teoría tradicional del pactismo suareciano, una vez instalada la monarquía mediante el pacto ya no se podía cambiar la forma de gobierno. El diputado americano Alcocer planteó cambiar «esencialmente» por radicalmente u originariamente. Zanjó la discusión Toreno: «esencialmente» expresa la idea que ese derecho siempre coexiste, ha coexistido y coexistirá siempre con la Nación.²⁰

El fruto máspreciado de las Cortes de Cádiz es sin duda la Constitución, porque reafirma la soberanía nacional, concebida de forma radical, indivisible, inalienable, imprescriptible e ilegislable. Contempla la división de poderes en los arts. 15, 16 y 17. La potestad de hacer las leyes reside en las Cortes con el Rey. Las atribuciones de las Cortes son: proponer, decretar e interpretar las leyes, fijar los gastos de la administración, establecer contribuciones e impuestos, aprobar los tratados de alianza, establecer el plan general de enseñanza pública, tomar el juramento al Rey, controlar al Gobierno, amparar la libertad de imprenta, etc. La facultad de ejecutar las leyes reside en el Rey (arts. 168 al 171): tiene iniciativa legislativa, sanciona las leyes, nombra y separa los secretarios de Estado y de despacho, manda el ejército, dirige relaciones diplomáticas, etc. Pero impone unos límites al poder real (art. 172): no puede impedir la celebración de Cortes, ausentarse del Reino sin su permiso o contraer matrimonio, enajenar el territorio, firmar tratados sin su permiso, etc., y tiene el derecho de veto suspensivo en dos Cortes sucesivas (art. 147, 148). El objeto del gobierno es «la felicidad de la nación» (art. 13) y la forma de gobierno establecida es la monarquía moderada hereditaria (art. 14).

La Constitución gaditana introduce los principios de unicameralidad (art. 27), la responsabilidad ministerial (secretarios de despacho) y la inviolabilidad de los diputados. La representación de la nación se establece en las Cortes mediante la elección en cuatro grados (vecinos, electores de parroquia, de partido y diputados de provincia): sufragio universal masculino y directo el primero, indirecto los restantes (arts. 45,75 y 91). Se excluye a quienes no tengan una determinada posición económica para ser diputado (art. 92). La duración de la legislatura es de

²⁰ Antonio Fernández García, «La cuestión de la soberanía nacional», *op. cit.*, p. 48.

dos años. En la representación se excluye a la mujer, castas americanas y sirvientes domésticos (arts. 29 al 92).

La Constitución garantiza los derechos individuales y las libertades políticas básicas: entre ellas la libertad civil, la igualdad ante la ley (art. 247), la inviolabilidad del domicilio y el «habeas corpus» (art. 306), garantías penales y procesales (arts. 302, 303), el derecho de propiedad (art. 4), de petición, libertad de imprenta (art. 371) y educación elemental. En este sentido, siguiendo el ideal de los ilustrados españoles que ven en la educación y enseñanza el fundamento del progreso de la sociedad, el art. 366 dice, «En todos los pueblos se establecerán escuelas de primeras letras». Y también establece un plan general de enseñanza uniforme en las universidades.²¹ Pero no reconoce, como la Constitución francesa de 1791, el derecho de asociación.

También contempla la racionalización de la administración del Estado. El ayuntamiento, formado por alcalde, regidores y procurador síndico, recibe amplias atribuciones (arts. 309-323) que abarcan toda la administración civil del término correspondiente, la principal la recaudación de contribuciones. La Diputación provincial está presidida por un jefe político nombrado por el Rey y supervisa la actividad de los ayuntamientos. Los legisladores niegan al ayuntamiento que tenga carácter representativo, solo lo tiene la nación. Ayuntamientos y diputaciones son elegidos por sufragio indirecto. La Constitución Introduce la igualdad contributiva, proporcional y directa (art. 8) y el control de los ingresos y gastos a través de la Contaduría Mayor. En cuanto al Ejército, frente el Ejército Real del Antiguo Régimen, se establece por primera vez el Ejército Nacional, la nacionalización del ejército (Art. 356) y la obligación del servicio militar (Art. 361: «Ningún español podrá excusarse del servicio militar cuando y en la forma que fuere llamado por ley»²²). Las Cortes fijan los efectivos del Ejército regular por periodos anuales. Al mismo tiempo se crea la Milicia Nacional, formada por civiles, para cuando las circunstancias lo requieran (arts. 362-365). Y al hablar de las obligaciones de los españoles insiste una vez más en la defensa de la patria con las armas (Art. 9.º) y como máximo deber, su amor a la patria, además de ser justos y benéficos. (Art. 6.º).

La cultura política que refleja el primer liberalismo y constitucionalismo español tiene la originalidad que le imprimió el momento histórico en que se desarrolló. Es la nación, y no el individuo, la preocupación primera de la Constitución de 1812, pues solo las leyes sabias y justas podían proteger los derechos de las personas (art. 4). No encontramos una declaración de derechos completa como contienen

²¹ Juan Sisinio Pérez Garzón, *Las Cortes de Cádiz. el nacimiento de la nación liberal (1808-1814)*, op. cit., p. 281.

²² Pedro Fariás, *Breve historia del constitucionalismo de España*, op. cit., p. 204.

en el Preámbulo las constituciones francesas de 1791 o 1793, entre otros motivos para que no se identificara con ellas. El control nacional de la religión en detrimento de la libertad confesional se considera liberador al jugar un papel de cohesión nacional en el seno de una Monarquía católica. Así por ejemplo en el Preámbulo hay una advocación a la Trinidad, como solicitó el diputado catalán y canónigo Jaime Creus. Y el art. 12 dice de forma taxativa: «La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera».²³ Hay, es cierto, una intolerancia religiosa. No se aceptan otras religiones. Lo religioso, como realidad social se acepta, pero se critica a la Iglesia como institución que había que reformar. Se debe recordar que la participación del clero en las Cortes fue muy numerosa, más de noventa clérigos. Incluso las Cortes se plantearon la reforma religiosa (disminución de conventos) y convocar un Concilio Nacional. Se impuso ante todo el realismo político, respetando el sentido religioso de la mayoría de españoles.

Toda la legislación de las Cortes gaditanas profundiza en los ideales revolucionarios: frente a la arbitrariedad y el despotismo del Rey se impone la libertad y la igualdad ante la ley. La libertad de imprenta se convierte en la base y el fundamento de todos los demás derechos fijados en la Constitución y el medio más idóneo para transformar la sociedad (decreto 10 nov. 1810). Los hombres son iguales cuando desaparecen los privilegios y las exclusiones, cuando cada hombre es medido según sus capacidades y méritos (sociedad meritocrática). Aunque todos los ciudadanos tienen igualdad jurídica, no todos la tienen política. De los ciudadanos en la Constitución gaditana se excluye, como se ha dicho, a los esclavos y a las castas.²⁴

Al reafirmar la carta magna la idea de «soberanía nacional» era incompatible la existencia de otras jurisdicciones señoriales. Por eso se abolieron los señoríos jurisdiccionales y los derechos privativos y exclusivos, así como la expresión vasallo y vasallaje (decreto de agosto de 1811)²⁵ y el Tribunal de la Inquisición (febrero 1813), que era incompatible con la Constitución.

²³ *Ibidem*, p. 148.

²⁴ El republicano Rafael María de Labra censuró el olvido y temor de los diputados peninsulares y las vacilaciones de los americanos en las Cortes de Cádiz al no haber abolido la esclavitud. El grave error lo intenta atenuar al recordar que también otros países europeos retardaron dicha abolición (Inglaterra en 1833, Portugal en 1875, Dinamarca, Suecia y Holanda en 1846 y Estados Unidos en 1863). Cf. *La Constitución de Cádiz de 1812*, Madrid, Imprenta de Alfredo Alonso, 1907, pp. 31-41. Citado en María Dolores Domingo Acebrón, «Rafael María de Labra y la Constitución de 1812», en *Hacia los bicentenarios de las independencias de América y la Constitución de 1812* (M.^a D. Domingo Acebrón, coord.), Madrid, 2007, p. 62.

²⁵ Manuel Pérez Ledesma, «Las Cortes de Cádiz y la sociedad española», en *Las Cortes de Cádiz* (M. Artola ed.), op. cit., p. 190 y s.

Y aunque se reafirma el derecho de propiedad, había que desamortizar las tierras vinculadas. Las Cortes iniciaron el debate sobre la desamortización eclesiástica y la parcelación de los bienes de propios, realengos y baldíos. La ley que tiene un mayor contenido social es el decreto de 4 de enero de 1813 que convierte los baldíos y propios de los pueblos en propiedad particular entre los defensores de la patria (los que han participado en la guerra contra los franceses).

Otros trascendentales decretos de las Cortes fueron la proclamación de la igualdad de derechos entre los españoles y los americanos (decreto 15 oct. 1810); la libertad de industria, comercio y trabajo; la abolición de las pruebas de nobleza para acceder al ejército; la supresión de la tortura en los procesos judiciales y el comercio de esclavos; y la supresión del llamado «voto de Santiago».²⁶

La nueva cultura política

El juramento y proclamación de la Constitución de 1812 inauguró un tiempo histórico nuevo que introdujo una nueva cultura política ordenada según los principios de la razón, de la libertad y de la igualdad. Los parlamentarios aprobaron el 15 de marzo de 1813 una solemne conmemoración festiva, como garante de la soberanía nacional, que se realizó en los meses posteriores en numerosos pueblos y ciudades libres del dominio francés. Dicha fiesta trataba de inculcar en la conciencia popular los principios constitucionales que garantizaban la igualdad jurídica y los derechos individuales y revistió formulaciones bien diferenciadas según el territorio peninsular, insular o americano.²⁷

Nos fijamos en la ciudad de Teruel, cuyos festejos tuvieron lugar el 17, 18 y 19 de agosto de 1813, como expresión «de su carácter y del excelente espíritu que les ha animado constantemente durante la revolución».²⁸ Tras la llegada a la ciudad del nuevo juez de primera instancia don Joaquín Fernández Company, el Ayuntamiento turolense acordó repartir entre los vecinos el texto de algunos artículos de la Constitución para que los colocaran en las fachadas de sus casas con letras legibles y todo el pueblo pudiera percatarse de la ley fundamental que buscaba la felicidad de la nación. El 17, a la hora convenida, partió

²⁶ Joaquín Varela Suanzes-Carpegna, «La Cortes de Cádiz y la Constitución de 1812», *op. cit.*, p. 395.

²⁷ Manuel Hernández González, «La fiesta patriótica. La jura de la Constitución de Cádiz en los territorios no ocupados (Canarias y América) 1812-1814», en *1808-1812: los emblemas de la libertad* (A. Ramos y A. Romero, eds.), Cádiz, Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones, 2009, pp. 89-90.

²⁸ *Relación de las demostraciones de regocijo público, que hicieron los habitantes de la muy ilustra ciudad de Teruel, con motivo de publicarse y jurarse en ella la Constitución Política de la Monarquía*. Zaragoza, en la imprenta de Andrés Sebastián, 1813. Archivo Histórico Nacional, Consejos, 11415, EXP 142.

el Ayuntamiento de las Casas Consistoriales, acompañado el gobernador, provisor y vicario general, de una diputación del Cabildo y Capítulo Eclesiástico, de dos individuos de cada gremio nombrados por los mismos, de los empleados de la hacienda pública y de otros representantes de los pueblos vecinos. La comitiva se dirigió por la calle del Corpus a la Plaza del Mercado. Un regidor, designado al efecto, llevaba el ejemplar de la Constitución en una bandeja de plata, cubierta con un paño de tisú, adornado con rosas, flores y palmas, flanqueado por cuatro soldados que habían sufrido heridas en el campo de batalla. A su paso sonaban las campanas y desde las ventanas se esparcían flores, demostrando el júbilo popular. Las calles estaban adornadas con plantas y en la plaza del Mercado se levantó un dosel en el que se colocó el retrato de Fernando VII. Al entrar la comitiva en la plaza, las músicas de las Capillas catedrales de Albarracín y Teruel cantaron letras alusivas al texto constitucional. A continuación tuvo lugar el acto de juramento y de lectura de la Constitución. El acto estuvo muy concurrido de público y al finalizar los mayordomos de los gremios fijaron en las docenas esquinas de la plaza la inscripción de «Plaza de la Constitución». Después la comitiva se trasladó a las Casas Consistoriales y allí tuvo lugar un refrigerio ofrecido a las diputaciones. En aquella noche y las dos siguientes hubo iluminación general y permanecieron en las fachadas de las casas los artículos escritos de la Constitución. Es interesante observar el lugar donde se colocaron los distintos artículos, que se relacionan con su contenido: debajo del retrato del Rey se puso el artículo 179; en la casa del jefe político de la provincia el 324; en el Palacio Episcopal en 12; en la del ministro de la Audiencia territorial el 25; en la cárcel los artículos 287 y 297; en la escuela de primera letras el párrafo sexto del artículo 25; en la Casa Consistorial el artículo primero, etc. Todo un esfuerzo pedagógico para escenificar y visualizar el nuevo marco legal que introducía la Constitución para el bien de los ciudadanos.

El día 18 tuvo lugar el acto religioso celebrado en la catedral. Tras el ofertorio de la misa se leyó la Constitución y el canónigo magistral don Joaquín López pronunció un breve discurso en el que manifestó las ventajas que introducía el Código inmortal en los distintos ámbitos para todos los españoles. Ese día hubo abundante comida para los presos, enfermos y menesterosos. Los gremios desplegaron por las calles los símbolos de sus artes y oficios, con mucha imaginación: labradores, pelaires, tejedores, carpinteros, albañiles, zapateros, herreros, sogueros, alpargateros, alfareros, sastres... También la juventud, representada por diversas parejas vestidas a la antigua usanza o con traje de cuáqueros, participó con sus bailes en el acto. Cerraba la comitiva una carroza con alegorías a la libertad, trabajo, artes, ciencias y letras, representada por una Diosa sostenida por la Gran Bretaña con la siguiente inscripción:

«Viva la libertad constitucional, que abatiendo el despotismo hace florecer las ciencias y las artes útiles».²⁹

Al día siguiente, 19, tuvo lugar una corrida de toros y por la noche finalizaron las fiestas y regocijos públicos con fuegos artificiales pagados por los comerciantes. Frente a las desgracias sobrevenidas desde el inicio de la contienda, la fiesta en honor de la Constitución sirvió para olvidar los días amargos, cicatrizar las heridas y olvidar los resentimientos. Los turolenses, unidos bajo la hégira del nuevo código, como símbolo de la modernidad, «solo respiraron alegría, fraternidad y amor a su Nación, a su Religión, a su Ley, y a su Monarca».³⁰

La Constitución gaditana puso el punto y final al Antiguo Régimen, basado en el absolutismo real y la estructura estamental de la sociedad, iniciándose el régimen liberal a través de un programa de gobierno pensado para transformar y modernizar la sociedad española, superando el proyecto reformador de los ilustrados. Se trataba de un proyecto utópico, proyectado a largo plazo, que los liberales diseñaron en unas circunstancias especiales y no pudieron experimentar en medio de la contienda, y fue destruido por el golpe de Estado de mayo de 1814.

En el nuevo marco político europeo impuesto por el Congreso de Viena de 1815, la Constitución gaditana sirvió como modelo de lucha contra el absolutismo. Tras la restauración monárquica en Francia en 1816 (Luis XVIII), el régimen de Carta otorgada y el triunfo de la Santa Alianza en la Europa de la Restauración, de nuevo la Constitución gaditana proclamada en 1820 aparece como el triunfo sobre la monarquía absoluta al tener que jurarla Fernando VII. El ejemplo español tuvo repercusiones en Portugal (Constitución de 1822), Las Dos Sicilias, Luca, Isla de Elba, Piamonte, Bélgica, Hispanoamérica (en Brasil se promulgó por decreto de 21 de abril de 1821 la Constitución de Cádiz, aunque se revocó al día siguiente), Rusia (1825), etc.³¹

Ciertamente, las ideas de la Revolución Francesa pasaron en este período a Europa a través del ejemplo español, de su liberalismo radical. El romanticismo liberal se inspiró en el ejemplo del pueblo español. El mismo término «liberal», de honda raigambre española, que en castellano es sinónimo de «generoso», a partir de las Cortes gaditanas se incorporó como nuevo concepto político al vocabulario de otras lenguas. Liberal se relaciona con libertad, reformas y aun con revolución, más que con orden, autoridad y seguridad. En definitiva, la Constitución gaditana se convirtió en mito y símbolo del liberalismo europeo de la época y en

²⁹ *Ibidem*, p. 14.

³⁰ *Ibidem*, p. 15.

³¹ Juan Ferrando Badía, «Proyección exterior de la Constitución de 1812», en *Las Cortes de Cádiz* (M. Artola ed.), op. cit., pp. 207-248.

el referente de las libertades a lo largo de la historia contemporánea de España.³²

La Constitución de 1869 y la construcción de la Democracia

Liberalismo y democracia son dos ideologías distintas. El liberalismo pone límites al poder y preserva la libertad individual. La democracia afirma que el origen del poder viene del pueblo. Liberalismo y democracia son compatibles. El primero sustenta el Estado de Derecho; el segundo el Estado democrático. El credo democrático se resume en las ideas de libertad e igualdad sin exclusiones. Los demócratas intentaron llevar hasta sus últimas consecuencias el principio de la soberanía nacional que arranca del liberalismo gaditano y se explicita mediante el sufragio universal y la declaración de los derechos individuales y sociales.

El germen del espíritu democrático hunde sus raíces en la misma Constitución de Cádiz³³ y en los liberales exaltados del Trienio Liberal, como Moreno Guerra, Romero Alpuente y Díez Morales, que desarrollaron su práctica revolucionaria a través de las Sociedades Patrióticas y en las Sociedades Secretas de corte republicano.³⁴ Los derechos de reunión y de asociación, no recogidos por la Constitución de Cádiz, fueron objetos de debate en las Cortes del Trienio y en algunos periódicos. Los exilios de los liberales en el extranjero sirvieron también para que algunos de ellos entraran en contacto con socialistas utópicos y más tarde con Proudhon y Krause. Se debe destacar que el catalán Ramon Xauradó i Fàbregas publicó en Limoges, en 1832, «Bases de una Constitución o principios fundamentales de un sistema republicano».³⁵

La experiencia revolucionaria del bienio 1835-36 fue fundamental para delimitar sus objetivos y separación de la familia liberal, moderada o progresista. La escisión en las filas progresistas, tras la proclamación de la Constitución de 1837, llevó a algunos liberales radicales, como Calvo de Rozas, el Conde de las Navas, Patricio Olavarría y José María Orense, a iniciar un giro que conduciría a la formulación de los princi-

³² Juan Marichal, «Liberal: su cambio semántico en las Cortes de Cádiz», en *El secreto de España. Ensayos de historia intelectual y política*, Madrid, Taurus, 1995, pp. 29-46.

³³ Para el historiador eldense Juan Rico y Amat el mismo moviendo juntero de 1808, de espíritu federal, introdujo de hecho el espíritu democrático en España: «Allí nació la democracia de hecho, que ha ido luego transformándose paulatinamente en democracia de teoría. La consecuencia era por demás natural y necesaria». Cf. *Historia política y parlamentaria de España (desde los tiempos primitivos hasta nuestros días, escrita y dedicada a S.M. la Reina Doña Isabel II, por (...))*. Tomo I. Madrid, imprenta de las Escuelas Pías, 1860, pp. 154-155.

³⁴ La más importante es La Confederación de Comuneros Españoles. Cf. Antonio Eiras Roel, «Sociedades secretas republicanas en el reinado de Isabel II», *Hispania*, LXXXVI (1962), pp. 5-18.

³⁵ Joaquín Varela Suanzes-Carpegna, «La Constitución de Cádiz y el Liberalismo español del s. XIX», Biblioteca virtual Miguel Cervantes.

pios democráticos. Algunos disidentes del progresismo se convirtieron en republicanos declarados, como Víctor Pruneda, fundador en 1837 del periódico *Centinela de Aragón*, decano del republicanismo español.³⁶

Cuando estalló el movimiento revolucionario de 1840, ya existía un pequeño núcleo republicano en Madrid (Pedro Méndez Vigo, Espronceda), en Barcelona (Terrades y Cuello) y en Valencia (Reverter, Sorní, Ayguals de Izco). Sus ideas se difunden a través de la prensa: *El Republicano* de Barcelona, bajo la dirección de Abdó Terrades, *La Revolución*, *El Huracán* y *El Peninsular* de Madrid. La diferencia entre ambos núcleos radica en que el republicanismo barcelonés tiene un claro componente interclasista, al estar conectado con el movimiento popular urbano y obrero (motines populares, bullangas y lucha obrera); en cambio el madrileño al carecer de una sociedad industrial sus núcleos son más minoritarios y su base son los periodistas que tienen como objetivo la incorporación de las capas populares al movimiento revolucionario. Así por ejemplo, para Ayguals de Izco, las barricadas conducían de forma inexorable a la democracia y a la conquista del sufragio universal³⁷.

Frente a la nación de propietarios, como explicita la Ley Electoral de 1837, los demócratas y republicanos oponen la nación de ciudadanos, basada en la soberanía popular, manifestada a través el sufragio universal. Querían también una transformación de la realidad política, social y económica de España. Por ello rechazaron la política desamortizadora de Mendizábal, como propugnó Álvaro Flórez Estrada en el Parlamento y en el artículo que publicó en *El Español* el 28 de febrero de 1836.³⁸ Algunos demócratas y republicanos aún soñaban con implantar la Cons-

³⁶ Para este autor la experiencia de los liberales exilados durante 1823-1833 fue vital para consolidar la revolución liberal en España. Los cambios constitucionales que se habían producido en Europa en esos años, la nueva Carta Constitución francesa de agosto de 1830, la Constitución belga de 1831 y la aprobación de la *Reform Act* en Gran Bretaña en 1832, pusieron de relieve que la restauración de la libertad en España exigía una vía constitucional muy distinta a la de Cádiz de 1812. Se trataba de una vía conciliadora y pragmática que representara tanto los derechos de la nación como los del trono. Era imprescindible para obtener el apoyo internacional liquidar el absolutismo y emprender una vía de transición hacia la monarquía constitucional. El proceso se inició con el Estatuto Real de 1834, que no agradó al progresismo liberal y desembocó en un proceso revolucionario abierto en 1835-1836, que culminó con la proclamación por tercera vez y última de la Constitución de 1812. Después en 1837 se aprobó una nueva Constitución, fruto del pacto entre los dos partidos políticos de entonces, el progresista y el moderado. Cf. «El pensamiento constitucional español en el exilio. El abandono del modelo doceañista (1823-1833)», *Revista de Estudios Políticos*, 38 (1995), p. 85. José Ramón Villanueva Herrero, *El republicanismo turolense. El siglo XIX (1840-1898)*, Zaragoza, Mira, 1993.

³⁷ Antonio Elorza, «La cultura de la revuelta en el siglo XIX español», en *La modernización política en España (Ensayos de Historia del Pensamiento Político)*, Madrid, Endymion, D.L. 1990, pp. 237-256.

³⁸ Francisco Tomás y Valiente, *El marco político de la desamortización en España*, Barcelona, Ariel, 1972, p. 89.

titución de Cádiz. Así por ejemplo el Centro Directivo Republicano de Barcelona en una circular de 1842 manifestaba que la Constitución de Cádiz era la más conforme con los principios republicanos y con unas Cortes verdaderamente democráticas «puede hacer la felicidad de ese desgraciado país».³⁹

En 1849 se fundó el partido demócrata español, herencia del liberalismo más radical de los años treinta y cuarenta.⁴⁰ En las décadas siguientes ya no satisfacía el referente de la Constitución de Cádiz, a pesar de ser todavía un mito, se pensaba introducir un código nuevo.

La crisis de la monarquía isabelina y la Revolución de 1868

La crisis de la monarquía isabelina entre 1863 y 1868 se debió por la imposibilidad de ensanchar la participación política y vencer los llamados obstáculos tradicionales que impedían cualquier cambio que supusiera pérdida de poder. A la marginación política de carlistas y demócratas hay que añadir la de los progresistas a partir de 1863, que practicaron el retraimiento político como respuesta a la desnaturalización del sistema electoral por parte de los gobiernos de la Unión Liberal. Por su parte el partido demócrata acentuó en los años sesenta sus críticas al régimen y reafirmó sus principios básicos, el sufragio universal y las libertades individuales, así como su carácter antidinástico.

Desde 1864 el país se vio sometido a una inestabilidad permanente por las reiteradas conspiraciones y tentativas militares encabezadas en su mayor parte por Prim, que obligaron al Gobierno a practicar una política represiva. En 1865 se produjeron los graves sucesos de la «noche de San Daniel», el primer alboroto estudiantil universitario en España como protesta a la destitución de Castelar de su cátedra de la Universidad de Madrid por su artículo «El rasgo», en el que criticaba duramente a la Reina. En enero de 1866 fracasó el pronunciamiento de Prim en Villarejo de Salvanés y en junio el de los sargentos de Cuartel de San Gil (Madrid) que provocó el fusilamiento de 66 insurrectos por orden de O'Donell.

La crisis económica bursátil de 1866 y la de subsistencias de 1867-68 ayudaron a incrementar el descontento social y ensancharon las bases de la oposición al régimen. Progresistas y demócratas crearon un centro revolucionario permanente alrededor de Prim, con el único objetivo de derribar a los Borbones (Pacto de Ostende, ratificado en Bruselas). El proceso revolucionario se aceleró al morir O'Donell (nov. de 1867), cuando su sucesor el general Serrano pasó del retraimiento político a la colaboración en el proceso de conspiración. La dictadura

³⁹ Joaquín Varela Suanzes-Carpegna, «La Constitución de Cádiz y el Liberalismo español del s. XIX», *op. cit.*

⁴⁰ Eiras Roel, Antonio, *El partido demócrata español, 1849-1868*, Madrid, 1961.

practicada por el Gobierno de González Bravo (abril 1868), sucesor de Narváez, precipitó definitivamente la situación.⁴¹

La Revolución del 68 («la Gloriosa») significa una clara ruptura, política, social y cultural con la etapa anterior; se pretende una profunda revisión de todo lo existente y la ansiada libertad introduce nuevos aires de renovación en todos los órdenes. Ahora los sectores sociales que durante la Revolución liberal habían sido en gran manera subalternos y subordinados adquieren un especial protagonismo. Al mismo tiempo, la experiencia democrática permite también que salgan a la luz las tensiones, las contradicciones y los conflictos sociales.

El liberalismo doceañista se había caracterizado por su impulso ético, idealista, generoso, herencia de la ilustración. El sexenio revolucionario se situó en la misma onda: se abolieron la esclavitud y la pena de muerte y se tomaron medidas para mejorar la situación de la clase trabajadora y del sistema penitenciario, inspirándose en las corrientes ideológicas y prácticas políticas de la Revolución de 1848. También los demócratas del sesenta y ocho son románticos como los liberales. Sus tesis se plasmaron por primera vez en la Constitución de 1869.

En septiembre de 1868 se inició en Cádiz la revolución impulsada por unionistas, progresistas y demócratas que acabó con la monarquía isabelina. Tras el pronunciamiento de la escuadra gaditana, se suscribió un manifiesto, redactado por A. López de Ayala, en el que con el lema de *¡Viva España con honra!* se explican los motivos de la insurrección y se ofrece la alternativa de la creación de un gobierno provisional, encargado de velar por el orden, y la elección de unas Cortes Constituyentes mediante sufragio universal.

La revolución se extendió con prontitud por todo el país, formándose juntas revolucionarias provisionales, que en sus proclamas reproducen en gran parte las peticiones democráticas que habían inspirado el pronunciamiento militar gaditano y copian la proclama de la Junta de Sevilla, redactada por el periodista F. Rubio: afirmación de las libertades fundamentales (imprensa, enseñanza, asociación y reunión, separación de la Iglesia del Estado, abolición de las quintas, de los derechos de puertas y consumos y de la pena de muerte) y elección de unas Cortes Constituyentes que redactasen una Constitución.

Tras la formación del Gobierno provisional en octubre encabezado por Serrano, del que no formaron parte los demócratas, se disolvieron las juntas y en un manifiesto a la nación del 25 de este mes se acepta el destronamiento y expulsión de la dinastía borbónica y los principios democráticos que fueron regulados mediante decretos. Aprobado el decreto que regulaba el sufragio universal (9 de noviembre) se abrió el

⁴¹ Antonio Moliner, «La crisis de la monarquía isabelina (1863-1868)», *Trienio*, 17 (1991), pp. 35-67.

periodo electoral y se pasó a la elección de ayuntamientos, diputaciones y jueces de paz. Por decreto del 6 de diciembre se fijaron las fechas de los comicios en los días 15 al 18 de enero de 1869 y la apertura de las Cortes el 11 de febrero.

Por primera vez en la historia de España se celebraron elecciones municipales por medio del sufragio universal masculino. Los republicanos triunfaron en 20 capitales de provincia, lo que supuso una derrota para el gobierno provisional y una victoria para el republicanismo. En Cataluña, Andalucía, País Valenciano y parte de Galicia (Ferrol y Coruña) triunfó el federalismo republicano. Ante estos resultados, el Gobierno tuvo que plantearse la campaña electoral para diputados a Cortes, en enero de 1869, a fin de conseguir una mayoría de diputados monárquicos. Por eso, Sagasta, que era ministro de la Gobernación, actuó desde su ministerio sin excesivos escrúpulos en la preparación y desarrollo de las elecciones. La campaña electoral estuvo muy animada por la libertad de prensa, recién estrenada, que jugó un papel importante en la propaganda política y en la opinión pública. En las elecciones triunfó una mayoría monárquica, representada por los partidos progresista, unionista y demócrata. En las ciudades de Barcelona, Gerona, Lérida, Huesca, Zaragoza, Valencia, Alicante, Sevilla, Cádiz y Málaga ganaron los republicanos. La excepción entre las grandes ciudades fue Madrid.

Las Cortes constituyentes y la Constitución de 1869

El 11 de febrero de 1869 se abrieron las Cortes con el ceremonial acostumbrado y quedaron constituidas el 22, bajo la presidencia de Nicolás María Rivero, que confirmó de nuevo los poderes a Serrano. El 30 de marzo, la Comisión de Cortes, presidida por Salustiano Olózaga (partido progresista), presentó el proyecto constitucional (una monarquía democrática y parlamentaria) para que se debatiera en Cortes. Los miembros de la comisión eran por la Unión Liberal, Posada Herrera, Ríos Rosas, Silvela, Ulloa Castañón y Vega Armijo; por el Partido Progresista, Montero Ríos, Olózaga y Juan Valera; y por el Partido Demócrata, Cristino Martos, Segismundo Moret y Romero Girón. El texto constitucional se elaboró en poco tiempo, los artículos referidos a las relaciones Iglesia-Estado fueron los que ofrecieron una mayor dificultad. En las Cortes constituyentes podemos señalar tres grupos bien diferenciados desde el punto de vista ideológico:

- 1) La Derecha conformada por 37 diputados: 20 carlistas, entre estos Aparisi y Guijarro, 14 unionistas y el pequeño grupo liberal-conservador dirigido por Cánovas del Castillo, impulsor de la restauración alfoncina.

- 2) El Centro, formado por 216 diputados: el ala izquierda de los unionistas (Ríos Rosas) 69 diputados; 126 progresistas (del sector de Prim y Sagasta) y 21 demócratas (grupo de Rivero).

3) La Izquierda en torno a la minoría republicana: 75 diputados (los principales Emilio Castelar, Francisco Pi y Margáll, Estanislao Figueras y Nicolás Salmerón que cuatro años después presidirían la República, y otros republicanos como Ruiz Zorrilla).

Los Carlistas y Tradicionalistas negaban la soberanía nacional, defendían los intereses y privilegios de los grupos sociales de los que procedían (nobleza, ricos propietarios, grandes terratenientes). Los Unionistas eran liberales conservadores y participaron en el tema de debate de la cuestión religiosa y la monarquía como forma de gobierno. Los Progresistas, necesitaron formar coalición con otros partidos para ganar las elecciones. Por ello se unieron a los unionistas y a los demócratas, formando la mayoría monárquica democrática. Entendían la soberanía nacional como opuesta al derecho divino de los reyes (tradicionalistas). Defendían la libertad del individuo, apoyaban el cambio paulatino, no revolucionario. Formaban parte de la burguesía de clase media. Los Demócratas defendían la monarquía porque no era incompatible con el principio de los derechos individuales. Por su parte, los Republicanos participaron en el debate de las Cortes y dieron la batalla en las cuestiones religiosas, defensa de la libertad religiosa y separación de la Iglesia y del Estado y en el tema de la monarquía.

La discusión del proyecto constitucional comenzó el 6 de abril. Muchos diputados manifestaron su apoyo a la totalidad del proyecto, entre ellos Olózaga, Moret, Ríos Rosas y Gil Sanz. Otros, como Figueras, Pi y Margáll, Cánovas o Sánchez Ramos, se pronunciaron contrarios por motivos diversos. Los puntos más conflictivos fueron la libertad de culto, la forma de gobierno y el sufragio universal.

Derechos individuales. La Constitución de 1869, rica en principios doctrinales, al igual que la de Cádiz, ha sido considerada como la Constitución española más democrática y liberal del siglo XIX, superando los principios del liberalismo doctrinario. Así la calificó el presidente de las Cortes Nicolás María Rivero. Su título primero es prácticamente una declaración de los derechos y libertades individuales, imprescriptibles e «ilegislables», a los que se supeditan después todos los poderes públicos. Por primera vez aparecen juntos todos los derechos y se reconocen también todas las libertades: seguridad personas (art. 2); inviolabilidad del domicilio (art. 5) y de correspondencia (art. 7); sufragio universal (art. 16); derecho de libertad de expresión, asociación y reunión (arts. 17 y 18). El artículo 24 establece la libertad de enseñanza y la creación de centros de instrucción. Los 31 artículos del título primero regulan minuciosamente todas las garantías para impedir que puedan ser recordadas por leyes posteriores. Contempla también las sanciones para los funcionarios que infrinjan estos derechos, así como la indemnización a los ciudadanos perjudicados (arts. 9 y 10). Se admite, sin embargo, la

posibilidad de suspender estas garantías por medio de una ley específica cuando así lo exija la seguridad del Estado.⁴²

El sufragio universal y el derecho de asociación constituyen las piezas fundamentales del funcionamiento político democrático. Se supera así el marco oligárquico que tenían los partidos políticos isabelinos, configurados como partidos de notables. Se abre paso a la formación de asociaciones obreras y sindicatos. La libertad de imprenta propicia la proliferación de periódicos y se consolida la prensa libre. El Gobierno ya no frena los derechos individuales sino que se convierte desde ahora en su mejor garante.⁴³

El artículo 21, que establece la libertad de cultos, motivó los debates más importantes de toda la discusión sobre el articulado de la Constitución: «La nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica. El ejercicio público o privado de cualquiera otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas de la moral y del derecho».⁴⁴

La sesión del 12 de abril revistió mucho interés y tuvo gran repercusión en el pueblo. Se produjeron grandes enfrentamientos entre los líderes republicanos y los eclesiásticos y carlistas, que lucharon a la desesperada en favor de la unidad religiosa, que identifican con la unidad de España. Manterola llegó a decir: «Este proyecto no es bastante católico, y el pueblo español ¡oh! El pueblo español es el más católico del mundo».⁴⁵ Por su parte Castelar resaltó la religión del amor frente a la religión del poder, y en nombre de ella pidió la libertad religiosa.⁴⁶

Estos hechos y discursos movilizaron a grandes masas de opinión que enviaron a las Cortes unas nueve mil exposiciones en defensa de la unidad católica, y se recogieron más de tres millones de firmas. El mayor número de ellas corresponden a las provincias de Alicante, Baleares, Burgos, Coruña, Lugo, León, Navarra, Zaragoza y Teruel; el menor a las de Málaga, Canarias y Albacete. Los obispos ordenaron oraciones expiatorias en las iglesias. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado se deterioraron. Solo un grupo del clero liberal aceptó como bueno la tolerancia religiosa.

Forma de gobierno. El título segundo establece que la soberanía nacional, como origen de todo poder, reside esencialmente en la nación,

⁴² Xavier Paniagua, Dolores Sánchez, Pascual Masiá y otros, *El proceso histórico del constitucionalismo español (1808-1874). La revolución de 1868* (5), Barcelona, Teide, 1984, pp. 34-35.

⁴³ Ángel Bahamonde y Jesús, A. Martínez, *Historia de España. Siglo XIX*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 555.

⁴⁴ Pedro Fariás, *Breve historia del constitucionalismo de España*, op. cit., p. 272.

⁴⁵ *Diario Sesiones Cortes*, 12 de abril de 1869. T. II, p. 977.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 991. Los representantes del clero, entre ellos el canónigo de Vitoria, Manterota, el cardenal-arzobispo de Santiago García Cuesta, y Monescillo, obispo de Jaén, defendieron el criterio de la Iglesia católica. Sus intervenciones fueron muy cuidadas, conscientes de lo que se jugaba la Iglesia.

de la cual emanan todo los poderes (art. 32) y define como forma de gobierno la monarquía (art. 33). Exactamente igual que lo que afirma la Constitución de Cádiz, en contraste con la Constitución de 1837 cuando los progresistas habían relegado este principio al preámbulo. Los dos artículos eran tan inseparables que se debatieron juntos, se aprobaron en mayo, el resto del proyecto constitucional apenas se debatió.⁴⁷ Este artículo obtuvo 214 votos a favor y 71 en contra y su discusión fue muy polémica. Prim en el discurso de la sesión inaugural pronunció la famosa frase de: «¡Jamás! ¡jamás! ¡jamás! Un nuevo Borbón». El líder del partido monárquico, Cánovas, fue el principal defensor de la restauración borbónica y de la vuelta del hijo de Isabel II, Alfonso. Los republicanos se opusieron radicalmente a los monárquicos. De acuerdo con el principio de soberanía nacional, el monarca se configura como un poder constituido, no constituyente, a diferencia del Estatuto Real de 1834, la Constitución de 1837 y de 1845.⁴⁸

Se debe remarcar que aunque la mayoría de las Cortes apoyó la monarquía, la alternativa republicana no se desechó totalmente, sino con importantes matices, principalmente por aceptarse el principio de soberanía nacional, que llevaba implícito la posibilidad de que la nación estableciese la forma de gobierno que mejor le conviniese.⁴⁹

El gobierno provisional ya había insistido en el Manifiesto de 11 de enero de 1869 que la estabilidad monárquica era la mejor garantía para conjurar los peligros de la democracia. Para Cánovas la monarquía hereditaria era la que garantizaba mejor la defensa de la propiedad y la más vinculada a la historia de España. Los tres partidos que apoyaron la revolución de septiembre (progresistas, demócratas y el ala radical de la Unión Liberal), concebían al Rey como un poder moderador, armónico y neutral, por encima de los partidos políticos. Para ello la monarquía debía de ser hereditaria y vitalicia, como en Gran Bretaña y Bélgica.

División de poderes. Los artículos 34 a 37, regulan la división de poderes; el legislativo lo ostenta las Cortes (el Rey sanciona y promulga las leyes); el ejecutivo, el Rey, que lo ejerce por medio de sus ministros (nombra y separa ministros, disuelve las Cortes); y el judicial, los tribunales. Al monarca, la Constitución de 1869 le atribuye la iniciativa legislativa, que compartía con el Congreso y el Senado, y la de sanción de las leyes (art. 34). Pero el monarca carece de veto, incluso el suspensivo, como reconocía la Constitución de Cádiz o la non nata de 1856. La facultad de disolver las Cortes es una prerrogativa del monarca que la ejerce por sí mismo y no a través de los ministros.

⁴⁷ Joaquín Valera Suanzes-Carpegna, «La monarquía en las Cortes y en la Constitución de 1869», *Revista electrónica de Historia Constitucional*, 7 (2006), p. 213.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 214.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 215.

El centro de poder reside en las Cortes, formadas por el Congreso de los diputados y el Senado. El Congreso se elige por sufragio universal directo (un representante por cada 40.000 personas, frente a las 70.000 de la Constitución de 1812). Se suprime la distinción entre los electores y elegibles. El Senado se elige por sufragio universal pero indirecto de segundo grado: los candidatos deben tener 40 años, haber desempeñado funciones públicas importantes, poseer titulación superior o ser un gran industrial o terrateniente. Se eligen cuatro por provincia, dotando a la cámara de un cierto carácter de representación territorial. Cortes y Senado tienen iguales facultades, excepto en las cuestiones de contribuciones, crédito y fuerza militar, sobre las que tiene primacía el Congreso. Las Cortes no pueden ser coartadas por el gobierno o por el Rey. El artículo 47 prohíbe la deliberación conjunta del Congreso y del Senado.⁵⁰

El Rey aparece en la Constitución de 1869 como un monarca constitucional, cuyos poderes son ejecutados por los ministros. Estos necesitan ser miembros de las cámaras para asistir a sus sesiones y son responsables ante ellas de los delitos que cometan en el ejercicio de sus funciones. Al Congreso corresponde acusarlos y al Senado juzgarlos.

Del poder judicial. La independencia judicial había sido proclamada en casi todas las Constituciones anteriores, pero en esta por primera vez se regulan todos los medios para conseguirlo. Los jueces se emancipan del poder gubernamental a través del sistema de oposición para ingresar en la carrera judicial. Se crea el Consejo de Estado para los traslados y funcionamiento del cuerpo judicial. Otra innovación importante es el establecimiento de los juicios por jurados.

Los títulos VIII, IX y X regulan con criterio democrático las diputaciones y ayuntamientos (art. 99) (presupuestos, impuestos), la hacienda (arts. 100-105) y el ejército (arts. 106-107); también prevé una futura reforma del régimen colonial (arts. 108 y 109). La Constitución de 1869 es breve, tan solo tiene 112 artículos y es menos rígida que la de 1812. La reforma constitucional se podía abordar en las próximas Cortes, convocadas a los tres meses de su disolución.

El debate constitucional finalizó el 1 de junio pasando a su votación. La mayoría de votos fue favorable, 214 frente a 55 en contra. El domingo 6 se proclamó la Constitución, pero se suprimió el acto religioso por gestiones del nuncio del Vaticano, Franchi, porque el código era contrario a los intereses de la Iglesia. Una vez aprobada, quedaba por solucionar quién sería el nuevo monarca. Ínterin se buscaba se nombró una Regencia el 15 de junio. Las Cortes votaron como regente al general Serrano, por 144 votos a favor y 45 en contra. Recibió las atribuciones de Regente y el título de Alteza. Prim fue nombrado jefe de gobierno.

⁵⁰ Ángel Bahamonde y Jesús, A. Martínez, *Historia de España. Siglo XIX, op. cit.*, p. 556.

Entre los candidatos al trono (duque de Montpensier, Fernando II de Sajonia-Coburgo, Leopoldo de Hohenzollern y Espartero), fue designado el duque de Aosta, Amadeo de Saboya, hijo del Rey de Italia Víctor Manuel II. Pocos días después del asesinato de Prim, su auténtico valedor, Amadeo de Saboya entraba en Madrid (2 enero 1871), pero su reinado iba a ser efímero, abdicó el 11 de febrero de 1873 tras el detonante de la cuestión «artillera». Entonces, el Congreso y el Senado, en sesión conjunta, violando la Constitución de 1869, proclamaron la República que duró once meses.

Las rivalidades entre los dirigentes políticos amadeístas provocó la división de los progresistas en dos tendencias, los zorrillistas, seguidores de Ruiz Zorrilla, defensores de los contenidos más democráticos de la revolución que configuraron el partido radical, y los sagastianos, seguidores de Sagasta y del partido constitucionalista, dispuestos a colaborar con los sectores más conservadores de la coalición septembrina. A la inestabilidad política creciente, fruto de tales personalismos, hay que añadir la resistencia a la nueva monarquía tanto por parte de las elites tradicionales (nobleza de sangre, mundo industrial y financiero), como de la Iglesia. Las fuerzas de la oposición (carlistas y republicanos federales) alternaron la estrategia parlamentaria con la lucha armada, mientras prosiguió la guerra de Cuba sin perspectiva de finalizar.

La Constitución de 1869 se basa en gran parte en la obra legislativa del Gobierno Provisional de octubre de 1868 a enero de 1869 y está muy influida por la Constitución belga de 1831 y la norteamericana de 1787. De esta última tiene algunos artículos traducidos literalmente, como el 17, 21, 22 y 27.⁵¹ En cierta manera consolida los principios de la «revolución», pero no satisfizo a los republicanos por ser monárquica, a los católicos por la libertad religiosa proclamada y a los librepensadores por el mantenimiento del culto. Demasiado avanzada para unos y demasiado tímida para otros. Tampoco alteró las bases socioeconómicas y no satisfizo a las aspiraciones de los obreros. Fue un ensayo de liberalismo democrático.

Como se ha dicho, el liberalismo doceañista y la Constitución de Cádiz tuvieron una notable influencia en el liberalismo democrático posterior. Tanto la Constitución de 1869, como las posteriores de 1931 o la actual de 1978, se han servido de ella como referencia ineludible de la conquista de la libertad. Todas ellas parten de la supremacía del orden constitucional como máxima expresión y garantía de un Estado Democrático de Derecho. Esta supremacía de la Constitución, concebida como auténtica norma jurídica, superior a todas las demás, representa sin duda la aportación más importante del constitucionalismo doceañista y de la Constitución de 1869.⁵²

⁵¹ María Victoria López Cordon, *La revolución de 1868 y la I República*, Madrid, Siglo XXI, 1976, p. 35.

⁵² Joaquín Valera Suanzes-Carpegna, «La Constitución de Cádiz y el Liberalismo español del siglo XIX», *op. cit.*

REFERENCIAS

**El ambiente alumbrado y sus consecuencias
en la Compañía de Jesús según Jerónimo Nadal**

ENRIQUE GARCÍA HERNÁN



**Rodrigo Álvarez, SJ (1523-1587).
El sucesor del profeta**

FERNANDO JAVIER CAMPESE GALLEG0



EL AMBIENTE ALUMBRADO Y SUS CONSECUENCIAS EN LA COMPAÑÍA DE JESÚS

según Jerónimo Nadal

Enrique García Hernán
Instituto de Historia CSIC

El profesor de Historia de la Espiritualidad de la Universidad Gregoriana de Roma Manuel Ruiz Jurado, ha designado al padre Jerónimo Nadal en el *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* como «uno de los jesuitas que más ha contribuido a establecer y divulgar el espíritu ignaciano en la Compañía de Jesús», afirmación sostenida por todos sus biógrafos y por cuantos se acercan a su impresionante figura, posiblemente por el trato cercano y de confianza que Ignacio le dispensó y también por su buena formación humanista.

Ante las primeras acusaciones contra Ignacio, y en especial contra sus *Ejercicios Espirituales*, como tendente al alumbradismo, podemos ver la opinión de Jerónimo Nadal a través de su *Apología Exercitiorum* (1554-56), en la que pinta un cuadro de las preocupaciones en toda España contra los alumbrados. Allí dice que era necesario escribir una biografía de Ignacio con el fin de poner de relieve que desde el principio buscó los estudios y ordenó todo su Instituto contra los luteranos y contra los que buscan la devoción sin la Escritura, y de los que aman las letras sin devoción, porque Ignacio en su vida unió las dos cosas. También en su *Diario espiritual* insiste en la necesidad de una biografía de Ignacio, en concreto pedía que el propio Ignacio escribiera su vida «como la cosa más útil que pueda hacer ahora para nosotros y para la Compañía».¹ Estaba convencido de que la biografía de Ignacio se encerraba el modelo de la Compañía porque la vida de Ignacio era el fundamento de la Compañía.

Nadal despliega en su *Apología* sus conocimientos sobre los dejados toledanos y en especial de Magdalena de la Cruz (abadesa de las clarisas de Santa Isabel de Córdoba, condenada en 1546), por cuya causa los verdaderos ejercicios espirituales se había vuelto odiosos para muchos.

¹ Hieronymi Nadal, *Orationis observationes*, 157.

Dice que Ignacio antes de publicar los *Ejercicios* consultó todo el sistema teológico y usó diversos libros. La única concesión que Nadal hace en la *Apología* es respecto a la traducción latina de los *Ejercicios*, pues prefiere acudir a la versión castellana, menos controvertida, especialmente en el número 184.

Pero también podemos acudir a la biografía ignaciana que emerge de sus *Pláticas y Exhortaciones en la Península Ibérica* (1554), aspecto recientemente estudiado. En general Nadal tiende a poner de relieve la coincidencia de los tiempos de la apostasía de Lutero y la conversión de Ignacio en 1522. Esta idea no es solo de Nadal, sino también del dominico Domingo de Baltanás, circunstancia que menciona en la vida de Lutero (Sevilla 1555). Fue hacia 1555 cuando las críticas de Constantino Ponce de La Fuente arreciaban contra la Compañía, pues «calificaba nuestro Instituto por secta de herejes alumbrados». Quien salió en su defensa fue precisamente fray Domingo de Baltanás por medio de su *Apología de la Compañía de Jesús*, publicada en 1556.

Es en las *Orationis observationes* (1557), y sobre todo en el libro de *Ordinationes* de los primeros generales, que se encuentra en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús, donde podemos ver la reacción ante estas acusaciones, todavía más por cuanto algunas disposiciones de Nadal fueran asumidas por Laínez y Borja. Se trata de un documento de 1556 titulado *Breves avisos para el modo de hablar de cosas teología en estos tiempos* sobre la prevención del alumbradismo. Estos avisos son el objeto de este artículo, y se pueden ver en el apéndice documental. Fueron publicados en la versión castellana en *Monumenta Paedegógica* en 1901 (vol. I, 676-680), y en edición latina también en *Monumenta Paedagogia* en 1974 (vol. II, 128-133). Estos avisos guardan cierta relación con unos avisos parecidos del padre Baltasar Álvarez.

El primero que hace una referencia a estos Avisos, aunque de modo muy rápido, fue Miguel Nicolau, en su *Jerónimo Nadal (1507-1580). Obras y doctrinas espirituales* (Madrid, 1949); luego, bastantes años más tarde, podemos ver otra alusión en Melquíades Andrés, en un interesante estudio titulado *El Misterio de los alumbrados de Toledo, desvelado por los contemporáneos (1523-1560)*², donde recoge testimonios contra los alumbrados de Melchor Cano, Bartolomé de Carranza, Juan de la Peña, Capítulo General de los Franciscanos de Toledo de 1524, Francisco de Osuna, Alfonso de Valdés (hermano de Juan de Valdés), doctor Vélez, Juan de Maldonado, Alonso de Santa Cruz, Juan de Ávila, Jerónimo Nadal y Baltasar Álvarez, etc. Los principios fundamentales de los alumbrados son: vida espiritual nueva, no armoniza acción con contemplación, práctica de la caridad no universal sino de grupo, mala

² Melquíades Andrés, *El Misterio de los alumbrados de Toledo, desvelado por los contemporáneos (1523-1560)*, Burgos, Facultad de Teología de Burgos, 1976.

inteligencia de la doctrina. Recientemente Guido Mongini ha retomado el tema siguiendo la instrucción latina editada en *Monumenta Paedagogia*, posiblemente porque *Los breves avisos para el modo de hablar de cosas de teología en estos tiempos* han sido poco difundidos.

Los primeros biógrafos de Ignacio, como Laínez (1547), Polanco (1549-1551) y Ribadeneira (1572), no hacen referencia expresa al contacto de Ignacio con alumbrados, aunque sí a los procesos inquisitoriales. Ignacio habla de alumbradismo en carta escrita en 1545 a Juan III, pero para negar todo contacto con ellos; y en la *Autobiografía*, escrita por el padre Cámara, que abraza los años 1522 a 1543, simplemente dice que le inquirieron en Alcalá acusado de ensayalador o alumbrado. Lo primero que hay que señalar es el vacío documental con que nos encontramos respecto a los ocho procesos que padeció Ignacio. El de Alcalá parece estar incompleto (1526) y faltan los de Salamanca (1527), París (1536), Venecia (1537) y las acusaciones del de Roma (1538). Curiosamente, Nadal dice en su *Apología en defensa de los Ejercicios* que disponía de las actas de los procesos de Alcalá y de Salamanca, lo cual nos muestra que siguió de cerca las vicisitudes de Ignacio en España.

Por otro lado, había una ambiente enrarecido entre los que querían avanzar por el camino espiritual y los que velaban por la ortodoxia. Uno de los casos más llamativos es el de la inclusión de las *Obras del Christiano* que el Índice inquisitorial de 1559 atribuía a Borja, que contenían, entre otros, los *Seis tratados* borgianos. Se debe tener en cuenta que en esas *Obras* iban la *Meditación de la Pasión* y la *Doctrina* del agustino Luis de Montoya (amigo de Ignacio y de Borja). Sabemos que en 1550 Juan de Brocar publicó en Valencia los *Seis tratados* de Borja junto con la *Meditación* y la *Doctrina* de Montoya. Por tanto, se incluían las obras de Borja y las de Montoya; y lo mismo pasó con la edición de 1552 de Guillermo de Millis en Medina del Campo. Además, iban en las *Obras del Christiano de la Vita Christi* de Baltanás, la *Escala del Paraíso* de fray Juan de Cazalla.

La cuestión era determinar el trasfondo ideológico y político que se escondía tras el concepto amplio de alumbrado. Parece que los alumbrados se mostraron favorables a los comuneros no tanto por una visión nueva de la Monarquía cuanto que por esas guerras se acabaría con la Inquisición. Así, por ejemplo, Pedro Cazalla decía a su mujer Leonor de Vivero: «que duraran las comunidades para que destruyeran la Inquisición». Nadal aconsejaba a los jesuitas «tener respeto al tiempo que corre y a sus circunstancias, que son de herejes, no solo de luteranos, mas alumbrados, que poco ha fueron en España». Habla de ellos como una cosa pasada, pero que podrían rebrotar si no se tenía especial cuidado en la forma de hablar, de ahí que insistiera: «en el hablar nos guardaremos de decir cosa que sepa en manera alguna al modo de hablar de

los alumbrados, los cuales tuvieron la herejía que tuvo Lutero, negando el libero arbitrio con sus dejamientos y rendimientos, negando la obediencia eclesiástica con sus alumbramientos y diabólicas persuasiones». Y continúa: «Para guardarse de los luteranos, es menester tener gran circunspección y recato, y hablar con toda veneración y observación del papa y de la Sede Apostólica y del Santo Concilio y del collegio de cardenales. Hablar con gran recato y observación del Santo Oficio de la Inquisición...». No sorprende, según esto, prevenciones respecto a la Inquisición, como cuando Ignacio comisionó a Nadal para que en 1554 presentar a Valdés una carta de Ignacio en la que renunciaba en España al privilegio de absolver *in foro conscientiae* de casos de herejía. Disposición igualmente repetida en otra Ordinatio de 1589 donde se dice que «encargá NP con muchas veras se tenga mucho respecto, reverencia y obediencia al Santo Oficio de la Inquisición por lo mucho que importa al servicio de Dios y buen nombre de la Compañía. Y el privilegio de absolver a los nuestros *ab haeresi* y tener libros prohibidos se suspende y quita en los reinos de España». En las Ordinationes de 1582, se había pedido que «los nuestros no sean consultores ni calificadores del Santo Oficio sin particular licencia de NP».

Nadal, por su parte, ya en las *Exhortaciones* comenta las persecuciones que recibió la Compañía en Roma, aunque no las de Ignacio antes de la fundación, si bien el tema estaba en la mente de todos, y pocos tenían claro la conexión con el erasmismo y el luteranismo. Surgió en ambientes devotos y no letrados, formados en buena parte por conversos –de ahí las mayores prevenciones de Nadal, que conocía ese ambiente perfectamente-, atraídos por un ideal de amor puro. Fue un camino de perfección que discurrió paralelamente al de los recogidos franciscanos; estos lo rechazaron abiertamente en el capítulo provincial de 1524. La condena de la Inquisición se formuló en el «Edicto contra los alumbrados del Reino de Toledo», de 1525, por el Inquisidor Alonso Manrique.

Ignacio en sus años cortesanos de Arévalo y Nájera (1506-1521), un período largo del que tenemos muy pocos datos, conoció y se relacionó con personas, que más tarde serían acusadas de alumbradismo o simpatizantes de esa tendencia. Podemos mencionar a Francisca Hernández (protegida por el contador Velázquez), Antonio de Medrano (protegido por el duque de Nájera) y los hermanos Pedro y Francisco Ortiz.

Cuando llegó a Alcalá (noviembre 1526 –mayo 1527) llevaba tras de sí una estela de contactos sospechosos y suscitó forzosamente dudas de alumbradismo por su género de vida y su dedicación a pláticas espirituales, sin haber estudiado teología, con grupos reducidos de mujeres devotas, y lo mismo le sucedió en Salamanca (1527), si bien aquí las acusaciones iban orientadas hacia el erasmismo. Cuando escribe (1545) a Juan III de Portugal para prevenirle contra los informes sesgados que

podían llegarle sobre su vida anterior, afirma taxativamente a propósito de los alumbrados, «que a estos nunca conversé ni los conocí»; sin duda hay que entenderlo referido a aquel tiempo en el que no eran tenidos y juzgados como tales.

La polémica de los años 1540-1570 se centraba en los *Ejercicios espirituales*, como método sospechoso al promover la oración mental, la insistencia en la «indiferencia», que algunos relacionaban con el «no hacer nada» de los alumbrados; la discreción de los varios espíritus que actuaban en el hombre interior y el consejo de dejar obrar directamente al Creador con su creatura. La interiorización de la vida espiritual, la religión personal como motor de una vida evangélica bajo el impulso de la gracia, temas centrales de la espiritualidad ignaciana, tenían puntos de comparación. Pero a la hora de rechazar los *Ejercicios*, el punto central radicaba en que era mejor acudir directamente a los Evangelios. Así se entiende la respuesta de Nadal a Ignacio en 1535 en París ante su insistencia de hacer los *Ejercicios*: «este libro [los Evangelios] es el que yo quiero seguir. Vosotros no sé en qué parareis: no vuelvas a tratar más conmigo de estas cosas, ni te preocupes de mí». O la carta de Cano a Juan Reglá, confesor de Carlos V, en 1557, en que se congratula de que el emperador no quiera hacer los *Ejercicios*, pues para eso ya está el Evangelio.

Algunas ideas pudieron ser interpretadas como similares a los alumbrados en Antonio de Cordeses y sobre otras lecturas espirituales. Incluso se habló de iluminismo en algunos jesuitas. La Compañía de Jesús mantuvo una actitud vigilante respecto a los alumbrados para evitar cualquier porosidad, de ahí los avisos de Nadal. No querían confundirse con ellos, por eso su propia especificidad; la de evitar ciertas formas lingüísticas confusas, lo cual nos indica que se daba ese parecido. Existía un Modo de proceder, un Modo de escribir, un Modo de leer, y un Modo de hablar, y a este es al que se refiere Nadal. Lo que está por determinar es hasta qué punto Nadal llevó el primitivo modo de proceder ignaciano forzado por las circunstancias inquisitoriales. Es decir, no parece que el Instituto fuera creado para responder a Lutero, ni tampoco era su misión colaborar con la Inquisición para terminar con la herejía, de ahí que pongamos en cuarentena la afirmación de Nadal en los breves avisos sobre que la vocación del Instituto «es principalmente contra los herejes, en defender la Iglesia y convertir los infieles y ayudar a todos». En cuanto a las lecturas, ya Nadal, que había conseguido licencia del cardenal Alejandrino para leer libros prohibidos, pone freno al ambiente alumbrado cerrando la puerta a lecturas como los Sermones de Savonarola (Ignacio los prohibió en 1550, pero parece que se seguían leyendo), el *Abecedario* de Osuna (que se podía leer con licencia del superior), las obras completas de Raimundo Llull y el *In Apocalipsim* de Joaquín de

Fiore. Sin embargo, sí era partidario de que se siguiera leyendo a Erasmo, una vez enmendado y quitado el nombre del autor.

Previsiones de Nadal

Nadal había estudiado en Alcalá junto con Laínez, allí coincidió con Ignacio de la primavera de 1526 al verano de 1527, cuando el mallorquín tenía 19 años y el vasco 35. Entonces estaban en boca de todos los alumbrados del reino de Toledo (1512-1530). Mantuvo un cierto recelo, todavía mayor en París de 1532 a 1535, pues le creía sospechoso de alumbradismo. Dejó París en 1536 tras el edicto real de expulsión de los españoles y se refugió en la ciudad papal de Avignon. La colonia hebrea de Avignon llegó a proponerle hacerlo su gran rabino, admirados de sus excelentes cualidades y de cómo hablaba en hebreo. Despechados por su negativa rotunda, lo denunciaron como español ante las autoridades francesas y, por ello, pusieron en grave peligro su vida. Cambiada la situación política, se ordenó y obtuvo el doctorado en teología. Vuelto a Palma de Mallorca en 1538 permaneció allí hasta 1544. La excusa para ir a Italia fue la de haber sido llamado por Jaime Pou, auditor de la Rota romana, para acompañarlo a Roma. En los Ejercicios, hechos en Roma (noviembre 1545) bajo la dirección de Jerónimo Domènech decide su vocación. En enero 1546 hizo sus votos privadamente, y unos tres meses más tarde le nombró Ignacio ministro de la casa.

Las ideas y explicaciones de Nadal influyeron en la Compañía de Jesús y se difundieron manuscritas, mucho antes de imprimirse. Se percibe tal influjo especialmente en Baltasar Álvarez, Luis de La Puente, Gil González Dávila, Alonso Rodríguez (que lo cita en su *Ejercicio de perfección*), Pedro de Ribadeneira, Francisco Suárez a través de Ribadeneira, en los PP. Generales Claudio Aquaviva y Wlodimiro Ledóchowski, así como en los principales comentadores recientes del Instituto como Aicardo y Antonio de Aldama. Guido Mongini en su artículo «per un profilo dell'eresia gesuitica. La Compagnia di Gesù sotto processo», (pp.26-63), lanza la idea de que los procesos de alumbradismos forman una cuestión abierta y recalca el papel de Nadal.

Posiblemente la raíz de la polémica hay que situarla en la tensión habida entre Cano e Ignacio, en concreto con ocasión del episodio inquisitorial de Salamanca en julio-septiembre de 1527, del que no poseemos las actas. Consideramos este episodio clave en su vida por cuanto motivó su marcha a París. Cano estaba entonces en el convento de San Esteban y participó en el encuentro de los dominicos con Ignacio. El inquisidor que llevó el proceso fue el bachiller Martín Frías, uno de los que examinaron las obras de Erasmo en Valladolid el año anterior. En 1542 Cano, elegido por su provincia para asistir al Capítulo General en Roma, se entrevistó varias veces con Ignacio a petición propia, y de hecho Ignacio le

invitó varias veces a comer a su mesa. Cano, en carta a Alejo de Vanegas dice claramente que «de Íñigo sé cierto que se fue huyendo de España y le había comenzado a hacer proceso cuando a los alumbrados». Esta carta ha sido la clave interpretativa de Miguel Mir para vestir de nuevo a Ignacio de alumbrado, idea que también acaricia actualmente Mongoni. En cuanto a que huyó a París, los primeros biógrafos no lo niegan, es más dicen que se fue porque no podía seguir por más tiempo en España, como hizo Araoz a las críticas de biografía de Ribadeneira. Laínez señala: «acabada esta sentencia de Salamanca, della tomó ocasión de irse a estudiar a París, donde por no saber la lengua ni tener así el modo de praticar, podía ser menos impedido y más ayudado de la comunidad de los estudios». Polanco, por su parte, dice: «tomó ocasión de ir a París, bien que a esto era también movido por poderse más enteramente dar al estudio, no teniendo la lengua francesa para comunicarse al prójimo, teniendo también por principal intención el coher gente en aquella universidad». No era el único caso, sabemos que, una vez disuelta la comunidad alumbrada de Alcalá en 1530, algunos de sus componentes se dirigieron a Roma y París. Juan de Valdés, Pedro Hernández, y Mateo Pascual, rector del colegio de San Ildefonso de Alcalá, fueron a Roma; Juan del Castillo, Manuel de Miona (confesor de Ignacio en Alcalá) y Miguel de Torres fueron a París, y los dos terminaron siendo jesuitas.

Desde el principio la Compañía quiere poner prevenciones en cuanto a la predicación. Podemos citar, por ejemplo, la carta de Francisco Gómez a Borja: «que ninguno de los nuestros tomase oficio de predicar públicamente sin ser para ello muy suficiente, pues según los negocios que agora penden de nosotros y nos miran como dicen a las manos, tenemos necesidad que los que entendiesen en algún ministerio, fuesen muy suficientes para él, y no vengamos en la opinión que algunos han venido por no guardarse este documento».

Nadal evoluciona en su idea del nacimiento de la Compañía, y no la sitúa tanto en los Ejercicios Espirituales o en el voto de Montmatre cuanto en la Formula del Instituto en el sentido de propagación de la fe y colaboración con la Inquisición, así en la Plática 3ª de Alcalá, en 1561, dice: «Sabía NS que estos herejes se habían de levantar y créese que en gran parte contra ellos ha sido la providencia de Dios NS fundada la Compañía, que al mismo tiempo que comenzó Lutero movió a nuestro padre a tomar la vida que tomó, y así ha hecho la Compañía mucho en esta parte, a donde en Alemania han faltado las religiones, *etiam* en las tierras de los católicos, que no se hallaba quien quisiese entrar en ellas...». Parece que esta religión es más odiosa a los herejes, según cuentan, que todas las demás... por la gracia de Dios hasta agora ninguno de la Compañía que haya sido tomado de la Inquisición, habiéndose tomado della... todo esto muestra haber sido elegida esta mínima Com-

pañía del Señor para esta empresa particularmente de la defensa de la fe». Y más adelante añade: «Tenemos particular obligación de ayudar al Santo Oficio pues es instituto para la defensa de la fe y contra los herejes, y es este nuestro ministerio y oficio y debemos de serle afectados particularmente y ayudarle en todo».

También, en las *Exhortaciones* de 1554 sublima las persecuciones y quisiera salir al paso precisamente afirmando que la Compañía había sido providencialmente fundada para contrarrestar el luteranismo. Así señala: «tuvo también la Compañía persecuciones y grandes, de las cuales solamente diré dos: la primera fue en Roma de tres españoles, de los cuales dos son ya muertos [Pascual y Barrera], y el uno está en la inquisición [Mudarra] ahora en Roma. Fue la persecución desta manera: que como la Compañía entre otras cosas tenga gran cuenta de observar si hay en las partes a donde está algún luterano o de doctrina sospechosa (y esto tienen de Instituto y así se lo encomienda mucho y manda el papa) y predicase entonces uno en Roma luterano y amigo destos tres españoles, y predicasen los nuestros contra él, esta fue la causa porque nos comenzaron a perseguir y acusar *in moribus* etc, y no había quien nos ayudase praeter Deum y decían estos, entre otras cosas, que de España y París y Venecia nos habían echado y huidos habíamos ido a Roma».

El contexto eral el caso del célebre instructor de Felipe II, Juan Martínez Silíceo, quien en 1555 fue nombrado cardenal. Estudió en París y Salamanca por indicación de un fraile valenciano amigo suyo; en 1540 fue nombrado obispo de Cartagena, y cuando en 1545 murió el cardenal Tavera consiguió el príncipe de su padre que fuese presentado para la mitra primada. Mantuvo siempre gran antipatía hacia la Compañía, acaso influido por el impugnador Melchor Cano. En una carta de Araoz a Borja, podemos leer lo siguiente: «Quanto al libro de Silicio, no podría juzgar dél sin verle, mas el título parece que ofende, y en lo particular de la Compañía habla de manera (ultra de lo que della dice como tan mal informado) en el Sumo Pontífice que solo eso aun fuera destos tiempos era bastante causa para no le dejar sacar a luz, y pienso que procurar esto sería *obsequium praestare Deo*».

En 1553 el arzobispo Silíceo había comenzado a impugnar implacablemente los *Ejercicios Espirituales*, y los entregó para que fueran examinados al dominico Tomás de Pedroche, profesor de teología en el colegio de San Pedro Mártir, el cual escribió una censura abiertamente contraria, cuya copia conservamos gracias a los jesuitas. Araoz avisó a Nadal, entonces visitador en España, y este propuso hacer una defensa. Posiblemente escribió su *Apología* en 1556. Pedroche no criticaba tanto los *Ejercicios* cuanto a Ignacio, por ignorante y hereje: «Este Ignacio o Iñigo de Loyola, según es fama, fue notado en la Inquisición por hereje, uno de los dejados y alumbrados. El cual Iñigo o Ignacio se fue huyendo

a Roma para escaparse de la Inquisición e inquisidores... Este Ignacio o Iñigo de Loyola fue español y fue de tan pocas letras que no supo ni fue bastante para escribir estos ejercicios y documentos en latín, sino en romance y lengua española. *Item*, más se ha de notar y ponderar que más de la experiencia interior de su pecho y de la interior unción del Espíritu Santo que no de los libros, sacó y compuso el dicho Ignacio o Iñigo estos ejercicios y documentos espirituales. Lo qual sabe y no poco a la fuente de los dejados y alumbrados. La respuesta de Nadal va en la línea anteriormente citada, es decir: «totumque institutum suum ordinasse contra lutheranos».

En cualquier caso, todo parece indicar que Ignacio y los primeros jesuitas tenían apariencia de alumbrados, y quizá lo que más vino al caso fue la afirmación de la Autobiografía sobre la Iluminación del Cardoner de 1522 en Manresa: «Estas cosas que ha visto le confirmaron entonces, y le dieron tanta confirmación siempre de la fe, que muchas veces ha pensado consigo: Si no hubiese Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe, él se determinaría a morir por ellas, solamente por lo que ha visto». Con la sola iluminación, sin necesidad de la Escritura, podría tener fe hasta morir.

Araoz hizo constar en sus censuras a la biografía de Ribadeneira: «lo que pasó en Alcalá cuando le soltó Figueroa, la noche que llegó la nueva del nascimiento del rey, del que dijo, mal fuego me queme, etc.

También dice: «resta, pues, decir la verdad de la venida de NP a España y de la causa que a ello le movió... era era volver a España públicamente, porque habiendo sido preso en ella y dado por libre, habiendo estado algunos años fuera del reino y en Francia, y habiendo ya comenzado en España el error de los alumbrados, y en Alemania la herejía de Martín Lutero, quiso, como quien da razón de sí, dar una vuelta por lo principal de España, aparejado a dar cuenta de sí, porque no dijese que no osaba volver a España, pues aun con haberle dado por libre por sentencias públicas, no faltaron malévolos que en París dijese que había sido fugitivo de España, como también después lo dijeron en Roma y Venecia, cuando se averiguó por justicias ser malidad. Y porque de París para venir a Castilla era el camino por su naturaleza, quiso pasar por ella por satisfacer en parte a los ignorancias de la juventud.

Le descubrió un clérigo navarro que le había visto en París.

ARSI Ordinationes.

Breves avisos para el modo de hablar de cosas de teología en estos tiempos

Ténganse las reglas últimas de los Ejercicios que enseñan *quomodo sentiendum sit cum Ecclesia hierarchica*, porque son útiles para este propósito. Téngase toda advertencia en tener la inteligencia en todas cosas de teología qual tiene la Iglesia Cathólica Romana. Mírese con grande diligencia en no tener opiniones nuevas. *Etiam* en las cosas que son de fide sino adherir a la común opinión fácilmente y así no ser en los estudios curioso ni temerario ni tenaz de su propia opinión.

En los positivo seguir los doctores aprobados por la Iglesia y por el uso de las universidades y doctores de la edad presente y los libros de doctores modernos leerlos con mucho miramiento que la doctrina sea sana.

En lo escolástico por disputar y argumentar se pueden leer otros, por estudiar y seguir comúnmente a Santo Tomás.

Tratar de oración con humildad, simplicidad y puridad, con humildad de modo que el aprovechamiento interior o del entendimiento o de la voluntad y los propósitos buenos y deseos sean con humildad, sometidos a la Iglesia, a la Compañía y a su superior con suavidad y dulzura, con simplicidad, echando de sí toda curiosidad y doblez, como un niño y una vejezuela. Con sencillez tratar de su aprovechamiento con todos los medios convenientes y útiles a tal ejercicio con puridad y modestia no se envenesciendo con la consolación no haciendo más quenta della de lo que conviene della sin siendo medio ni quietándose en ella finalmente sino en lo para que la dan.

Con esto es menester ser muy comedido y mirado en el hablar muy reservado, muy prudente, muy cauto, muy circunspecto, y ansí en todas las cosas que se hayan de hablar se ha de seguir no modo de hablar singular o exquisito o nuevo, o difícil o dubio o amphibolo, que se pueda entender lo que se dice bien y mal y hase de advertir en todo lo que se habla en cosas de teología o dentro o fuera de casa o *privatim* o *publice* tener respeto al tiempo que corre y sus circunstancias que son herejes no solo lutheranos y más alumbrados que poco ha fueron en España. Tener advertencia a los que tienen ilusión en el modo de tratar oración y del modo de hablar de gramáticos y puros humanistas y también del modo de hablar de profanos e indevotos.

Y también no hablar por hipérboles, mirar mucho en usar comparaciones y otras figuras, mirar cómo se usa de exclusiones y semejantes modos de hablar que traen consigo inmoralidad y dificultad en todos particulares. Y hase de advertir en el modo de hablar que en cosas en las quales y eran los herejes yerran los herejes y en que hay otras ilusiones que habemos de ser cautísimos por no encontrar ni de palabra en ninguna manera con los herejes o ilusos.

Y así en el modo de hablar de los tales se ha esquivar con toda advertencia. Y no solo esto, se ha de advertir más aun los lugares de la Escritura y de los doctores que los herejes pervierten y interpretan maliciosamente y erróneamente se han de llegar con mucha circunspección o declarando en sentido católico las autoridades expresamente o haciendo que en el modo de hablar por palabras precedentes y siguientes se entienda el verdadero sentido del lugar y por decir algunos particulares.

De la Compañía y cosas de ella hablaremos con humildad y simplicidad no solo no la prefiriendo a religión alguna mas etiam sometiéndola a todas según el modo de NP Ignacio que solía llamar la mínima Compañía.

No ampliaremos nuestras cosas sino con llaneza alabar al Señor por la gracia que nos ha dado confundiéndonos por nuestra indignidad y por responder a ella con nuestro concurso.

No tenemos modo de hablar particular de nosotros, sino nuestras cosas y ejercicios hablaremos según el modo común de hablar de la Iglesia y de los doctores con toda llaneza y simplicidad y así no decía NP Ignacio el espíritu de la Compañía sino el modo de proceder, podemos decir nuestro instituto, nuestra religión.

No decimos Dios me ha dado a sentir esto, sino esto me ocurre, esto me parece. Breviter, todo lo que toca a nuestro particular modo de proceder explicamos por palabras y frases comunes y rescibidas y eclesiásticas.

Y para esto y para todo hablar de oración y cosas interiores se ha de advertir que qualquiera cosa de estas se ha de reducir con discreción e industria a la virtud o beatitud o don del Espíritu Santo o fruto del espíritu a quien pertenece o generales vocablos como consolación, especial ayuda de Dios NS, gracia de Dios o otros modos de hablar rescibidos comunes y eclesiásticos.

Y así hablando de las consolaciones y gracias que NS hace en la oración se ha de advertir que algunas de estas puede ser que Dios NS las de para que se digan *ad edificationem* y estas se pueden decir con consejo del confesor y aprobación del superior, a los cuales ninguna consolación se debe tener encubierta, las otras por consejo de los mismos se deben tener secretas y solo ayudarse de la eficacia, virtud, industria espiritual que dellas quede para el aprovechamiento propio y del próximo. Y quanto al particular los afectos de la voluntad que Dios NS da en la oración y con modo claro y común eclesiástico guardándose que el afecto y consolación o gracia no lleve la persona a extraordinarios modos de decir.

El aprovechamiento que da Dios NS en el entendimiento asimismo por sus términos y modos de hablar comunes se declare todo con toda verdad, humildad y simplicidad.

Quanto en lo demás en el hablar nos guardaremos de decir cosa que sepa en manera alguna al modo de hablar de los alumbrados, los quales tuvieron la herejía que tuvo Lutero negando el libero arbitrio con sus dejamientos y rendimientos y negando la obediencia eclesiástica con sus alumbramientos y diabólicas persuasiones. Para guardarse del modo de hablar de los luteranos es menester tener gran circunspección y recato y hablar con toda veneración y observancia del papa y de la Sede Apostólica y del santo Concilio y del colegio de cardenales. Hablar con gran recato y observancia del santo oficio de la Inquisición, hablar con gran recato y observancia de los preladados eclesiásticos y religiones y religiosos. Ver siempre que se hable de fide que se hable con gran miramiento que no parezca dar a la fe lo que no es suyo y le dan los luteranos excluyendo nuestras obras.

Quando se ha de hablar de fiducia y confianza que no parezca que ella es la fe y sola justifica. Quando a la pasión y sangre de Xto NS y méritos y satisfacción suya no parezca que por ella se quita nuestro mérito y satisfacción y buenas obras que podemos hacer por virtud del mérito de Xto con su divina gracia.

Quando se citan lugares de la Escritura de justificación, redemptión, confianza, fe, etc., que pervierten los herejes, téngase particular advertencia que se entienda la autoridad en sentido católico. Adviértase en común que por engrandecer una virtud o lugar de la Escritura o por bien declarar el dogma y doctrina católica no parezca que se deroga a la autoridad y verdad y virtud de otro según lugar de la Escritura o verdad o dogma. Y así habemos de tener grande discreción, tiento y juicio en decir esto es única cosa, es solo, esto basta, no hay tal cosa, es mejor de todo, y semejantes modos de hablar.

Breviter es menester ser muy recatados y providentes y circunspectos en todo interior y exteriormente y tener sumo cuidado que ni dentro ni de fuera haya curiosidad de donde se pueda seguir alguna libertad no debida o en lo interior o en lo exterior y siempre se tenga ante los ojos la doctrina cathólica y se ponga fuerte y constante aversión de herejías, especialmente de las de nuestros tiempos, y miramiento que no se comuniquen con los herejes ninguna cosa del mundo. Y tengan los nuestros siempre firme unión y subjeción y devoción a la Sede Apostólica y al Sumo Pontífice con la qual Dios NS nos ha unido con tan especial privilegio de voto solemne y sean siempre muy de veras en ayudar a la autoridad de la Sede Apostólica y del Papa y juntamente se animen con la gracia del Señor y en su vocación y institución que es principalmente para contra los herejes en defender la Iglesia y convertir los infieles y ayudar a todos. De lo dicho se han de ayudar los predicadores y lectores, especialmente los quales han de ser muy circunspectos y mirados en todo con la gracia del Señor.

Bibliografía Complementaria

- DE LETURIA, Pedro, «Cordeses, Mercuriano, Colegio Romano y lecturas espirituales de los jesuitas en el siglo XVI», en *Estudios ignacianos*, 2 vols., Roma, 1957, 2, pp. 333-78.
- DE LETURIA, Pedro, «Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI», en *Estudios ignacianos*, 2 vols., Roma, 1957, 2, pp. 269-331
- O'MALLEY, John, *Praise and Blame in Renaissance Rome: Rhetoric, Doctrine and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court c. 1450-1521*, Durham, Duke University Press, 1979.
- MANCIA, Anita, «La controversia con i protestanti e I programmi degli studi teologici nella Compagnia di Gesù, 1547-1599», en *AHS*, 54, 1985, pp. 3-43.
- FOIS, Mario, «Il contesto ecclesiastico ed ecclesiale italiano alla nascita dei Chierici Regolari» en *AHP*, 27, 1989, pp. 401-418.
- V. BANGERT, William, M. McCOOG, Thomas, *Jerome Nadal, S.J. 1507-1580. Tracking the First Generation of Jesuits*, Chicago, Loyola University Press, 1992.
- LEWIS, Mark, «The first jesuits as Reformed Priest», *AHSI*, 65, 1996, pp. 111-127.
- PASTORE, Stefania, *Il Vangelo e la Spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma, 2003.
- PASTORE, Stefania, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbra-dismo e Inquisizione (1544-1559)*, Firenze, 2004.
- MONGINI, G., «Censura e identità nella prima storiografia gesuitica (1547-1572)», en M. Firpo (ed), *Nunc alia tempora, alii mores. Storici et storia in età postridentina*, Firenze 2005, pp.169-188.
- MORENO MARTÍNEZ, Doris, «Las sombras de la Compañía de Jesús en la España Moderna, siglos XVI-XVII», en J.L. Betrán (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Madrid, 2010, pp. 77-144

RODRIGO ÁLVAREZ, SJ (1523-1587).

El sucesor del profeta¹

Fernando Javier Campese Gallego
Universidad de Sevilla

Un día del verano de 1566 se presentó ante el padre provincial de los jesuitas de Andalucía, en la Casa Profesa de Sevilla, un «hombre entrado en edad, tuerto de un ojo, mal afeitado y de semblante feo, y desagradable en la manera de hablar», con una propuesta singular. Reconociendo todas las faltas de su persona, rogó que, sin embargo, le admitiesen en la Compañía «por servicio de JesuCristo N.S.», a menos que esto provocase escándalo. Algo debieron de ver los jesuitas en él, pues fue admitido y profesó el 12 de agosto de 1566.² Y tenían razón, pues Rodrigo Álvarez mereció ser incluido entre los varones ilustres de la Compañía por parte de los PP. Roa, Santibáñez y Nieremberg.³

Su principal mérito para ser así considerado fue su condición de maestro espiritual, a través de la confesión, las pláticas y el consejo, formando a su alrededor una verdadera congregación de seguidores y discípulos. Esto no tendría mucho de singular, pues otros sacerdotes –jesuitas o no–, tuvieron sus fieles devotos, si no fuera porque Rodrigo

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación+Desarrollo+innovación «La ciudad letrada», del Ministerio de Educación y Ciencia. Subdirección General de Proyectos de Investigación HUM2005-07069-C05-05.

² Martín de Roa, *Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús*, Biblioteca de la Universidad de Sevilla, Ms. 331/23; ff. 194-195, publicado como, Antonio Martín Pradas, Inmaculada Carrasco Gómez (eds.), *Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús (1553-1602)*, Écija, 2005.

³ Martín de Roa, *op. cit.*, ff. 193r-207v., Juan de Santibáñez, *Centuria II. Elogios de varones ilustres de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús*, núm. 54, ff. 70-71. Ms. Facultad de Teología. Universidad de Granada. Juan Eusebio Nieremberg, *Honor del gran Patriarca San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, en que se propone su vida y la de su Discípulo el Apóstol de las Indias S. Francisco Xavier. Con la milagrosa Historia del admirable Padre Marcelo Mastrilli, y las noticias de gran multitud de Hijos del mismo S. Ignacio, varones clarísimos en santidad, doctrina, trabajos y obras maravillosas en servicio de la Iglesia*, Madrid, 1645.

Álvarez siempre se consideró el sucesor de un venerable maestro y cabeza temporal de una congregación destinada a perdurar más allá de su vida. Precisamente esta comunicación pretende ser un avance de la investigación que el autor está realizando sobre la dicha congregación, denominada años más tarde como de la Granada, y una continuación de uno anterior dedicado a la intrigante figura del maestro de Álvarez, el profeta seglar Gómez Camacho.⁴

Rodrigo Álvarez ya tenía 43 años (edad algo avanzada para la época) en el momento de su profesión, puesto que había nacido en 1523, pero nunca había sido un hombre atractivo. La austeridad de su vida, en la que concuerdan todas las fuentes, pero, sobre todo, la pérdida total de visión de un ojo y parcial en el otro debieron conferirle un aspecto muy poco agraciado. El retrato que Francisco Pacheco incluyó de él en su *Libro de Retratos*, tomado del que pintara Vasco Pereira poco antes de su muerte, le representa misericordiosamente con los ojos cerrados, y aun así, sus rasgos secos transmiten una impresión de dureza. También, no obstante, muestran fortaleza y dignidad, lo que se confirma cuando se conocen sus circunstancias personales, ya que llevaba por entonces unos tres años postrado en cama, con grandes dolores, por la grave enfermedad (cálculos) que terminaría con él en 1587.⁵

Los orígenes de Rodrigo Álvarez han sido objeto de cierto debate. Mientras que, basándose en el testimonio de su penitente Juan del Salto, quien conocería su partida de bautismo, y en los catálogos de la Compañía,⁶ se le considera nacido en Lebrija, el P. Roa cuenta una historia diferente y bastante curiosa.⁷ Roa señala que estudió las

⁴ Fernando Javier Campese Gallego, «Un profeta singular y sus revelaciones desaparecidas: una tradición centenaria en el Siglo de Oro», en *Ciudad y cultura gráfica en el mundo ibérico de la Edad Moderna: discursos, imágenes y representaciones*, Sevilla, 2007, en prensa.

⁵ Francisco Pacheco, *Libro de descripción de verdaderos retratos de ilustres y memorables varones*, edición de Pedro Piñero y Rogelio Reyes Cano, Sevilla, 1985, pp. 377-383.

⁶ Así lo asegura Francisco de Borja Medina, en la voz «Álvarez, Rodrigo», en Charles E. O'Neill, y Joaquín M.^a Domínguez (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*. Roma-Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2001, I, pp. 93-94 (p. 93). También José Bellido Ahumada, *La patria de Nebrija. (Noticia histórica)*. s.l., 1985, pp. 401-402; Francisco Pacheco, *op. cit.*, p. 379, y Juan de Santibáñez, *op. cit.*, f. 70, dicen que nació en Lebrija.

⁷ Según él, el padre de Rodrigo era portugués (y su madre palentina), y el niño habría nacido en Arcila o Azamor o Safim, todas tres plazas norteafricanas de soberanía portuguesa. El P. Santibáñez, en su versión corregida de la *Historia* de Roa, precisa que el padre de Rodrigo se llamaba también Rodrigo Álvarez y era un médico portugués doctorado en Salamanca, que, ejerciendo en Palencia, se casó con una *señora principal* de la ciudad, y que luego optó por establecerse en Azamor, donde habría nacido Rodrigo en septiembre de 1523. Martín de Roa y Juan de Santibáñez (corrector), *Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús*. Ms. C-179. Archivo Provincial de Toledo, Compañía de Jesús; ff. 276-277.

primeras letras y la gramática en Lebrija, donde se había establecido su familia. Lo más probable, con todo, es que Álvarez naciera en Lebrija.⁸

Según el relato de Roa y Santibáñez, el pequeño Rodrigo habría recibido clases en Lebrija de un sacerdote, cuyo hermano sería decisivo para el resto de su vida, pues era el peculiar profeta cerrajero Gómez Camacho, de quien sería devoto hasta su muerte. Camacho enseñaba virtud a los alumnos de su hermano y su favorito pronto sería Rodrigo. Esta historia señala a Camacho con pretensiones de maestro espiritual ya a principios de los años 1530, lo que no aparece en ninguna de las fuentes, como tampoco hay trazas de su hermano sacerdote.⁹ Sin embargo, no se puede descartar del todo la narración, pues el mismo Rodrigo Álvarez reclutaría a su discípulo Fernando de Mata, sucesor suyo a la cabeza de su congregación, siendo niño en el colegio de los jesuitas, lo que podría indicar una práctica heredada (o la traslación de la historia de Mata a la infancia de su maestro).¹⁰

Admitiendo la versión de Roa y Santibáñez, el papel de Camacho es esencial en la vida del muchacho, pues sería él quien arregló con sus padres el que le enviasen a estudiar a la universidad de Alcalá de Henares donde cursó estudios de Artes y Teología a partir de 1537 o 1538, hasta su vuelta a Lebrija.¹¹ No aparece en los registros de títulos de la Universidad de esos años, pero según parece se graduó de bachiller en Teología.¹² Probablemente sus problemas de visión tuvieron que ver con que no prosiguiera sus estudios, pero es importante señalar dos cuestiones. Primera, que estudiara y llegara a la Universidad indica un nivel socioeconómico acomodado, lo que concuerda con las otras noticias acerca de su familia. Era «de padres honrados», dice Santibáñez; mientras que Roa cuenta que recibió una herencia considerable de sus padres.¹³ Ninguno le atribuye orígenes nobiliarios (salvo por parte de su madre), lo que podría confirmar las afirmaciones de Bellido, que sugiere (en contra de Roa y Santibáñez) que su padre era el comerciante Enrique González, y asegura que sus hermanos eran el doctor Tomás Álvarez, famoso médico llamado por el rey don Sebastián para atajar la epidemia de Lisboa de 1569, y el calcetero Francisco González (discípulo).

⁸ *Ibidem*.

⁹ Martín de Roa y Juan de Santibáñez, *op. cit.*, f. 277.

¹⁰ La historia de Álvarez y su discípulo Mata aparece en la obra del jesuita Gabriel de Aranda, *Vida del Siervo de Dios el Venerable Padre Fernando de Contreras*, Sevilla, 1692, pp. 852-853.

¹¹ Según Juan de Santibáñez, *Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús*. Ms. C-181. Archivo Provincial de Toledo, Compañía de Jesús. Parte II, L. III, f. 428, Álvarez habría partido a estudiar con 14 o 15 años.

¹² Archivo Histórico Nacional (A.H.N.). Universidad, libro 397. 1540-1544. Francisco de Borja Medina, *op. cit.*, p. 94, da la noticia de su bachillerato.

¹³ Juan de Santibáñez, *Centurias...* *op. cit.*, f. 70. Martín de Roa, *op. cit.*, f. 194.

pulo muy cercano de Camacho), es decir una familia de comerciantes, fabricantes y profesionales.¹⁴

También Rodrigo Álvarez, a su vuelta de Alcalá en 1543 o 1544, ya un hombre de 20 años, volvería a ponerse bajo la autoridad de Camacho, a quien desde entonces consideró «su padre espiritual».¹⁵ Esto significa que estaba ausente cuando este sufrió su proceso inquisitorial en 1541, del cual solo pudo tener noticias indirectas. Con 21 años, por consejo de Camacho, Álvarez se ordenó de menores.¹⁶

Parece que es poco después cuando se encuentra a Álvarez junto con Camacho con ocasión de la conversión de sor Ana de Vera, la hermana de la Madre Francisca de Vera, futura abadesa del convento de la Purísima Concepción de Lebrija e íntima amiga de Gómez Camacho. En este episodio, relatado en la *Vida* manuscrita de la Madre Vera, solo está presente, pero no interviene, lo que puede deberse a su juventud, pues el incidente se sitúa entre 1543 y 1547, y Francisco González y Francisca de Vera, que sí intervienen, llevaban más años como discípulos del cerrajero. Pero debió de impresionarle especialmente cuando Camacho dijo a la última: «el espíritu de Jesucristo es el que te habla».¹⁷ Muchos años más tarde, se acusará a los hijos espirituales de Rodríguez y Mata de atribuir la posesión de este espíritu a Camacho, y a sus sucesores.

Sea como fuere, Rodrigo Álvarez repartió la herencia de sus padres entre los pobres, «siguiendo a Jesu Christo», quedándose sin casa, y abrió una escuela de gramática en Lebrija para mantenerse.¹⁸ En esta escuela, Rodrigo conoció como alumno a quien después sería capellán de las Concepcionistas, Bartolomé Rodríguez del Ojo, discípulo suyo, confesor de la Madre Vera y miembro de la

¹⁴ José Bellido Ahumada, *op. cit.*, pp. 401-402. Quizá Bellido esté equivocado y los González no estaban emparentados con los Álvarez (aunque Francisco de Borja Medina, *op. cit.*, p. 94 da por buenas sus afirmaciones). Que el médico portugués Rodrigo Álvarez tuviese un hijo médico, que llegase a ejercer en la epidemia de Lisboa, entra dentro de lo muy probable. Tomás Álvarez y su colega García de Salcedo publicaron una *Recopilação das cousas que conuen guardarse no modo de preservar a cidade de Lisboa*. Lisboa, 1569. La información sobre Tomás Álvarez en, *Enciclopedia Universal ilustrada Europeo-Americana*, T. IV, p. 1.041, Madrid, Espasa; y en Manuel Ferreira de Mira, *História da medicina portuguesa*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1947, pp. 124-125.

¹⁵ Martín de Roa, *op. cit.*, f. 193v.

¹⁶ Juan de Santibáñez, *Historia... op. cit.*, II, L. III, f. 428.

¹⁷ *Libro de la vida y milagros de nra. santa madre Doña Francisca de Vera digníssima abadesa de este religioso convento de la immaculada concepción de nra. sra. de la villa de Lebrija, sacada de diversos escritos que se hallaron en el archivo del mesmo convento y de testigos de vista como fueron algunas religiosas que la vieron y trataron, por una indigna monja de su mesmo convento*. Ms. Archivo del Convento de la Purísima Concepción, Lebrija., f. 35.

¹⁸ Martín de Roa, *op. cit.*, f. 194. Francisco Pacheco, *op. cit.*, pp. 378-380.

Cofradía de las Santísimas Misericordias (que rendía culto secreto a Camacho).¹⁹

En esta situación económicamente comprometida recibió la ayuda de las monjas de la Concepción, por orden de la Madre Vera, que sería abadesa desde 1547.²⁰ Por ese mismo año sitúa el P. Aranda un encuentro de Álvarez con el famoso predicador del púlpito de la Granada Fernando Contreras, a quien habría expuesto su intención de ordenarse sacerdote, y este lo habría animado a entrevistarse con el provisor de la diócesis.²¹ Sin embargo, no se animó hasta más tarde, o bien la dificultad de su falta de visión, que hubo de ser dispensada, y la de medios, que tuvo que ser resuelta, retrasaron mucho los trámites, porque, según Roa, no se ordenó hasta 1552. De acuerdo con esta versión, el vicario de Lebrija le proporcionó una capellanía modesta para mantenerse, en el propio convento de las concepcionistas, dice Bellido, lo que sería muy coherente.²² Otra versión, no incompatible, es que sus padres, poco antes de morir, habrían fundado una capellanía para su uso, por consejo de Camacho.²³ Teniendo en cuenta el escaso rendimiento de muchas pequeñas capellanías en aquella época, no sería de extrañar que procurase simultanear los ingresos de ambas.

Sea como fuere, Camacho insistió y finalmente, en 1552 Álvarez se ordenó sucesivamente de todas las órdenes mayores y, el 18 de diciembre, cantó su primera misa en «la iglesia» parroquial de Lebrija. Como su maestro se encontraba enfermo en cama, Álvarez fue a decirle la misa de Navidad a su casa, dos meses antes de que falleciera, el Miércoles de Ceniza del año 1553.²⁴

Algún tiempo después de la muerte de su maestro, se encuentra Álvarez en Sevilla, ejerciendo de cura en el Hospital del Amor de Dios, sin dejar de impartir clases de gramática.²⁵ En todo caso, no cortó sus lazos con su vida anterior, ya que en 1566, cuando tomó la decisión de pedir el ingreso en la Compañía de Jesús, tuvo que venir para ello desde Jerez, donde aún vivía la viuda de Camacho, la Madre Catalina Jiménez, y su familia, a la que seguía favoreciendo.²⁶

En cuanto a entrar en los jesuitas, el P. Bernardo de Toro, discípulo del P. Mata, atribuyó esta decisión al consejo de Gómez Camacho, mien-

¹⁹ Otros alumnos suyos fueron los presbíteros y licenciados Pedro Sánchez Vidal, Benito Jiménez e Íñigo de Aponte, administrador del Hospital del Amor de Dios, quien testificó que cuando Álvarez salía de su oración, resplandecía su rostro *como una espada bien acicalada*. Juan de Santibáñez, *Historia...op. cit.*, II, L. III, ff. 429-430.

²⁰ *Libro de la vida...*, ff. 178-179.

²¹ Gabriel de Aranda, *op. cit.*, pp. 850-851.

²² Martín de Roa, *op. cit.*, f. 194v. José Bellido Ahumada, *op. cit.*, pp. 401-402.

²³ Martín de Roa y Juan de Santibáñez, *op. cit.*, f. 277.

²⁴ Juan de Santibáñez, *Historia...op. cit.*, II, L. III, f. 428.

²⁵ Martín de Roa, *op. cit.*, f. 194v.

²⁶ José Bellido Ahumada, *op. cit.*, p. 423.

tras que Roa hace intervenir una revelación de la Virgen (a la que Álvarez tenía especial devoción) cuando le pidió aclaración sobre cómo seguir mejor a su Hijo.²⁷ Siendo extraño que el sacerdote esperase 13 años tras la muerte de su maestro para decidirse a seguir su consejo, se podría buscar otra influencia detrás de la decisión, y resulta muy notoria. La Madre Francisca de Vera era muy afecta a la Compañía, como dejó claro acogiendo para el cuidado espiritual de sus monjas a los primeros jesuitas que llegaron a Lebrija (1550), a pesar de la oposición del clero local y de los problemas que esto le acarreó, pues fue incluso suspendida temporalmente como abadesa por el visitador del Arzobispado.²⁸ No sería de extrañar que fuera ella quien inclinara a Rodrigo Álvarez hacia la vocación jesuítica.

También es necesario comprender que, para alguien inclinado hacia la oración interior y próximo a la mística, la Compañía de Jesús aparecía como un refugio en esos años difíciles. En efecto, por una parte, la mística tenía ardientes seguidores en algunos jesuitas, como Francisco de Borja, uno de los primeros mentores y protectores de Teresa de Jesús unos años antes, su confesor el P. Baltasar Álvarez, o el P. Antonio Cordeses, a quien Rodrigo Álvarez conoció personalmente durante su estancia en el colegio de Córdoba.²⁹ Por otra, tras los años de la represión antiluterana en Sevilla y Valladolid, en que los jesuitas fueron empleados para recatolizar a la población,³⁰ pertenecer a su orden era una garantía

²⁷ A.H.N. Inquisición, leg. 2.957/2. *Memorial de Bernardo de Toro*.

²⁸ *Libro de la vida...*, ff. 99-100. Francisco de Borja Medina, «El proceso fundacional de la Provincia de Andalucía (1545-1554)», en Wenceslao Soto (ed.), *Los jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la Provincia*, Granada, Universidad de Granada, 2007, pp. 49-162 (p. 107).

²⁹ José Luis Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988, pp. 210-211. José Martínez Millán, «Corrientes espirituales y facciones políticas en el servicio del emperador Carlos V», en Wim Blockmans, Nicolette Mout (eds.), *The World of Emperor Charles V*, Amsterdam, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 2004; pp. 97-126 (pp. 124-125), y «Transformación y crisis de la Compañía de Jesús (1578-1594)», en *I religiosi a Corte. Teología, politica e Diplomazia in Antico Regime. Atti del seminario di studi Georgetown University a Villa Le Balze. Fiesole, 20 ottobre 199.*, Roma, 1998, pp. 101-129. Miguel Nicolau, «Espiritualidad de la Compañía de Jesús en la España del siglo XVI», en *Corrientes espirituales en la España del siglo XVI. Trabajos del II Congreso de Espiritualidad*, Barcelona, Juan Flors, 1963; pp. 341-361. Tanto Baltasar Álvarez como Antonio Cordeses son mencionados en la obra del P. Álvarez que se tratará más abajo. Sobre Baltasar Álvarez, ver Scott Lewis, «Balthasar Alvarez and The Prayer of Silence», en *Spirituality today*, Vol.41, No. 2, 1989, pp. 112-132. Irónicamente, cuando la jerarquía de la Compañía decidió reprimir las corrientes místicas en su seno por los años de 1577-79, como reacción a las acusaciones de alumbradismo, el encargado fue el visitador de Castilla Diego de Avellaneda, quien, siendo provincial, había aceptado la profesión de Rodrigo Álvarez en 1566.

³⁰ Como ejemplo, hay que recordar que los jesuitas hicieron una misión en el monasterio de San Isidoro del Campo, tan tocado por la heterodoxia. Juan de Santibáñez, *Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús*. I, Libro II, ff. 114-117. Ms BHR-B048, B049, B050. Ms Biblioteca de la Universidad de Granada.

de ortodoxia, lo que resultaba esencial en esos *tiempos recios*, en que el Índice (1559) del Inquisidor General Fernando de Valdés prohibía prácticamente toda la literatura mística en España.

Sin embargo, unos años después, se cambiarían las tornas y la Compañía se enfrentaría a una gran crisis de credibilidad por las insistentes acusaciones de alumbradismo contenidas en los Memoriales del dominico fray Alonso de la Fuente, a partir de 1573.³¹ Este fraile extremeño, en su estancia en la comarca de Zafra y otros pueblos de la zona, se había alarmado ante la efervescencia mística de grupos de beatas dirigidos por clérigos, que superaban ampliamente los márgenes de la doctrina aceptada por la Iglesia. Aparte de denunciar a estos grupos de alumbrados a la Inquisición, fray Alonso buscó los orígenes del mal, e imparcialmente los encontró en los escritos de su hermano de orden fray Luis de Granada, los del Maestro Juan de Ávila y, sobre todo, los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola, que propagaban los jesuitas. Esto le llevó a considerar a la Compañía en conjunto como una organización maléfica dedicada a la destrucción de la Iglesia, una verdadera conspiración del Anticristo.

Los jesuitas reaccionaron de diversas maneras. Las autoridades de la orden, amparadas en su influencia política, especialmente cerca del infante Enrique de Portugal, Arzobispo de Lisboa e Inquisidor Mayor del Reino (y tío de Felipe II), pretendieron y consiguieron el castigo de fray Alonso, que fue confinado en un convento de su orden por algunos años. Por otro lado, reprimieron a los sectores más místicos de la Compañía, siempre incómodos, y prohibieron la enseñanza de ninguna práctica de oración que no se atuviese estrictamente a los Ejercicios. Otros jesuitas se ocuparon de refutar los memoriales del dominico frase por frase.³²

Pero hubo uno que le dio la razón. No, por supuesto, en lo que pensaba de los jesuitas, sino en cuanto a la denuncia de los alumbrados como secta contraria a la fe católica. Extractó los memoriales de fray Alonso (omitiendo los ataques contra la Compañía y escritores místicos) y los ilustró con ejemplos de su experiencia personal y casos que habían sido tratados por otros jesuitas o le eran conocidos. El resultado fue la

³¹ Sobre Alonso de la Fuente, Luis de Sala Balust, «En torno al grupo de alumbrados de Llerena», en *Corrientes espirituales en la España del siglo XVI. Trabajos del II Congreso de Espiritualidad*. Barcelona, 1963; pp. 509-563; y Álvaro Huerga, *Historia de los alumbrados (1570-1630)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978, que publica sus Memoriales en pp. 329-471. Sobre la implicación de la Compañía en el tema de los alumbrados extremeños, Antonio González Polvillo, «El papel de la Compañía de Jesús en el episodio de los Alumbrados de Extremadura (1566-1582)», en *Iberismo. Las Relaciones entre España y Portugal. Historia y tiempo actual, y otros estudios sobre Extremadura*, Llerena, Sociedad Extremeña de Historia, 2007, pp. 309-322.

³² Scott Lewis, *op. cit.*, Álvaro Huerga, *op. cit.*, y Luis de Sala Balust, *op. cit.*

Summa de los solícitos engaños que el demonio haze en estos miserables tiempos, cuyo autor sería el P. Rodrigo Álvarez.³³

Esta *Summa* es, ante todo, una recopilación de apuntes sobre casos que conoció Álvarez de personas que él consideraba endemoniadas. Casi exclusivamente se trata de personas tenidas por muy espirituales, que en determinados momentos muestran una conducta bastante extravagante, por no decir desquiciada, y que parecen corresponder más que nada a casos clínicos. Pero el P. Álvarez es totalmente contrario a esta interpretación. Como hace notar Lisón Tolosana, el autor parece convencido de que la causa de los desvaríos de estas gentes no es «melancolía o fuerte imaginación, o ramo de locura... sino demonio claro», y Huerúa lo considera paradigma de la mentalidad de la época que achacaba todo tipo de males a la intervención directa del demonio, lo que lo hacía conectar tan bien con Alonso de la Fuente.³⁴ Es decir, no era solamente una obsesión personal, sino el producto de un ambiente social, cargado de tensiones e inseguridades, con unas ciudades que crecen (como Sevilla) mientras las pequeñas comunidades tradicionales se desintegran, una Iglesia atacada en sus estructuras por los protestantes y la humanidad en desamparo general ante las epidemias, hambrunas y guerras. No hay que olvidar, en un plano más personal, que su propio maestro Gómez Camacho había dudado sobre sus revelaciones e incluso había considerado que al menos una de ellas era de origen diabólico.

En algunos de los casos que cita Álvarez, son conocidas las personas que los sufrieron, por haber intervenido la Inquisición. Así ocurrió con María de Alfaro, de Fregenal, que fue exorcizada por el inquisidor Fabián López de Saldaña, o con la nonagenaria beata Francisca de Guzmán, penitenciada en el auto de fe de 10 de febrero de 1577, a quien el autor de la *Summa* advirtió en contra de sus ilusiones.³⁵ Se hace notoria la gran

³³ Enrique Llamas Martínez, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid, CSIC, 1972, p. 110, cita el testimonio del teólogo jesuita Enrique Enríquez, a quien el propio P. Álvarez habría mostrado por 1576 un libro que tenía escrito de muchos engaños e ilusiones del demonio. Actualmente se conserva una copia en la biblioteca de la Real Academia de la Historia, Ms. 9-29-2 5793, que se utilizará aquí. Otros ejemplares fueron localizados por Domínguez Ortiz en Granada y Salamanca, copias de uno que perteneció al misionero jesuita Pedro de León, quien confirmó la autoría del P. Álvarez. Antonio Domínguez Ortiz, «Delitos y suplicios en la Sevilla imperial. (La crónica negra de un misionero jesuita)», en A. Domínguez, *Crisis y decadencia de la España de los Austrias*, Barcelona, Ariel, 1969, pp. 11-71 (pp. 69-71).

³⁴ Carmelo Lisón Tolosana, *La España Mental I. Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro*. Madrid, 1990, pp. 130-131. Álvaro Huerúa, *Historia de los alumbrados (1570-1630)*. IV *Los alumbrados de Sevilla (1605-1630)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988, pp. 226-227.

³⁵ *Summa de los solícitos engaños que el demonio haze en estos miserables tiempos*, ff. 32-36, 53-64. Martín de Roa, *op.cit.*, f. 202. Álvaro Huerúa, *Los Alumbrados de Sevilla*, pp. 102-106, trata del auto de fe de 1577, y de María de Alfaro. El asunto de Francisca de Guzmán es especialmente triste, por su avanzada edad, y la naturaleza de su ilusión, pues creía tener en brazos permanentemente al Niño Jesús.

importancia que Roa da a la lucha contra los demonios de Álvarez, en plena sintonía con la *Summa*.³⁶

Los casos que se relatan en la *Summa* demuestran la gran credulidad de la época en estos asuntos, ya que incluso se relatan casos de preñez diabólica e hijos luciferinos, aceptados como verdaderos no solo por el autor, sino por otros confesores y sacerdotes de quienes toma estas noticias. Por otra parte, son muy variados, ya que van desde las visiones celestiales, con beatas que subían al Cielo y recibían cuentas de rosario bendecidas de Cristo y la Virgen, e incluso comida, que repartían entre sus amigos religiosos, hasta los encuentros sexuales con los demonios, en figura de padres, hermanos, hermanas y vecinas, o del propio Cristo.³⁷

La intervención de Álvarez en algunos de estos casos es personal, sobre todo intentando persuadir a las víctimas de que sus visiones y revelaciones no eran divinas, sino diabólicas. Se habla de algún exorcismo en el que habría participado el autor, con otros jesuitas (el de María de Alfaro), pero Álvarez reconoce su inexperiencia en aquel tiempo y achaca a esto su fracaso y las burlas del demonio por ello.³⁸

Sin embargo, para la biografía de Roa, Álvarez era un experto luchador contra los demonios, que había expulsado muchos de ellos de los cuerpos de los endemoniados, con cierto riesgo personal, pues se relatan dos intentos de matarle de forma brutal, en medio de ataques de furia e insultos, por parte de dos endemoniados.³⁹ Seguramente hay exageración en la historia de Roa, muy dada a las maravillas, como buena hagiografía (y además barroca), pero la fama de Álvarez como exorcista debía de ser cierta, pues Roa escribió su historia apenas 15 años después de la muerte del P. Álvarez, cuando todavía vivían muchos que le habían conocido, él mismo incluido,⁴⁰ y, además, es evidente la preocupación común por la demonología del P. Álvarez de la biografía y el autor de la *Summa*.

La consideración de las ideas de Álvarez sobre la inspiración demoníaca de los alumbrados y sus revelaciones conduce a exponer la relación amistosa del autor con el Santo Oficio. La *Summa* relata una con-

³⁶ Martín de Roa, *op. cit.*, f. 201. *Summa*, ff. 55-56.

³⁷ *Summa*, ff. 36-38 (en estos folios probablemente se trata de Francisca Hernández, también penitenciada en el auto de 1577), 45-46, donde se nota la fuerza de la imaginación, pues otra beata veía su propia alma como una hermosa doncella y a Cristo como su galán y amante, y 47-48, en que se desboca en otro caso de una devota, con fantasías incestuosas y homosexuales.

³⁸ *Summa*, ff. 62-63.

³⁹ Un ejemplo, «El otro demonio que lanzó de una mujer a quien tenía sin habla, se fue tras él a su aposento y allí arremetió con él y le maltrató hasta sacarle un bocado del pecho, diciendo: perro tuerto, ¿por qué me persigues?», en Martín de Roa, *op. cit.*, f. 203r.

⁴⁰ Martín de Roa (1561-1637) residió en Sevilla durante sus estudios de Artes y Filosofía. Antonio Martín Pradas, Inmaculada Carrasco Gómez, «Introducción» a Martín de Roa, *op. cit.*, pp. 24-29.

versación con el inquisidor Miguel del Carpio, quien confiaba al jesuita su enojo con aquellos religiosos que habían alentado a la mencionada beata famosa por sus viajes celestiales, y que habían escrito y esparcido sus revelaciones como si fueran *los Actos de los Apóstoles*. Según Carpio, habrían merecido tantos azotes secretos como la beata había recibido en público.⁴¹ Esta familiaridad, aparte de la conocida colaboración entre los jesuitas y los inquisidores de Sevilla desde los tiempos del arresto de Constantino, de lo que da fe Santibáñez,⁴² muestra la proximidad personal de Álvarez con el Tribunal de la Fe.

Por el testimonio de un contemporáneo, el pintor Francisco Pacheco, se sabe que el P. Álvarez

Reduxo i sacó del poder del demonio muchas almas, descubriendo sus ilusiones falsas, con el admirable don de distinguir espíritus, i así innumerables gentes i el Santo Oficio de la Inquisición le llamaron muchas vezes en casos tan graves que para su declaración era menester luz más que la común.⁴³

Esto hace probable la hipótesis de Llamas de que fuera encargado por el Santo Oficio de examinar a la Madre Teresa de Jesús en 1576.⁴⁴ Este asunto es el que ha atraído hasta ahora más atención sobre Rodrigo Álvarez por parte de los historiadores. En diciembre de 1575 o enero de 1576, la Inquisición sevillana recibió una serie de denuncias contra la comunidad de carmelitas descalzas del convento de San José, fundada unos meses antes, y especialmente contra su fundadora, la Madre Teresa de Jesús, y una monja en particular, sor Isabel de San Jerónimo. Estas acusaciones, comenzadas por una novicia que abandonó el convento, se resumían en un cargo: alumbradismo. Esto era muy grave, teniendo en cuenta que ya había estallado el escándalo de los alumbrados de Extremadura.

El tribunal sevillano recogió las denuncias y pidió instrucciones e información al Consejo de la Inquisición, que ordenó que se interrogase a las imputadas y los testigos, siguiendo el procedimiento ordinario. La situación de la Madre Teresa se presentaba difícil, por el ambiente antialumbrado del momento y por la actitud de los inquisidores, quienes en su carta al Consejo la tachaban abiertamente de embaucadora, y su doctrina de alumbrada, prejuzgando la causa.⁴⁵ Además, el escándalo de

⁴¹ *Summa*, ff. 37-38.

⁴² Juan de Santibáñez, *Historia*, I, L. II, ff. 11-109.

⁴³ Francisco Pacheco, *op. cit.*, pp. 380-381.

⁴⁴ Enrique Llamas, *op. cit.*, pp. 110-112. Ya en el siglo XVII lo afirmó Francisco de Santa María, *Reforma de los Descalços de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia, hecha por Santa Teresa de Jesús en la antiquísima Religión fundada por el Gran Profeta Elías*. I. Madrid, 1644, pp. 546-47.

⁴⁵ A.H.N. Inquisición, leg. 2.946. Esta carta, publicada por Enrique Llamas, *op. cit.*, p. 78, está firmada por Miguel del Carpio y Rodrigo Gutiérrez del Páramo.

los inquisidores entrando y saliendo del convento un día y otro estaba perjudicando gravemente a la nueva comunidad. En esos momentos es cuando la Madre Teresa hace confesión general con Rodrigo Álvarez, por orden de su prelado, Jerónimo Gracián, como visitador de los descalzos de Andalucía, quien tenía una gran opinión del jesuita.⁴⁶ Después la Madre escribirá dos relaciones (o más), para el P. Álvarez, explicando su vida y su espiritualidad, declarando los fenómenos extraordinarios que ha experimentado como dones de Dios.⁴⁷

El relato de estos hechos lo realiza el P. Enrique Enríquez, que había confesado a la Madre Teresa y tenía relación de amistad con sus hermanos. La causa de todo esto no la aclara, limitándose a decir que fue «para cierto fin importante y desengaño». En aquellos días el fin más importante para los amigos de la Reformadora debía ser precisamente desengañar a los inquisidores de su prejuicio contra la Madre Teresa. Y Rodrigo Álvarez, por su fama en cuanto al discernimiento de espíritus y su actitud abiertamente antialumbrada, siempre presto a ver la garra de Satanás en cualquier fenómeno místico, y con muy buenas relaciones con la Inquisición, era la persona adecuada para realizar este desengaño.

No consta que el examen del espíritu de la Madre Teresa se hiciera por encargo de la Inquisición, pero, aunque no fuera Álvarez calificador del Santo Oficio, como sostiene Llamas, sí actuó siguiendo un procedimiento inquisitorial, con repreguntas sobre las relaciones y ratificación de las declaraciones de Teresa. Esto es inexplicable a menos que actuase para la Inquisición, aunque fuera oficiosamente. Por otra parte, ¿para qué se iba a someter Teresa de Jesús a este examen detallado y comprometido, salvo para convencer a la Inquisición de su ortodoxia?

Aunque en un principio Rodrigo Álvarez era muy desconfiado de los dones espirituales de la carmelita, opinando que se trataba de ilusiones del demonio (y no era el único), finalmente se pronunció a favor de la Madre Teresa y se convirtió en un devoto admirador suyo. Esto debe tener algo que ver con la rapidez con que la Madre Teresa se vio libre de las pesquisas inquisitoriales, ya en mayo de 1576. No consta que hubiera un proceso en forma, por lo que probablemente la Inquisición simplemente decidió suspender las actuaciones. Habría otras causas para esto, como la actitud favorable a Teresa del Inquisidor General Gaspar de Quiroga, pero la opinión del famoso confesor y consultor Rodrigo Álvarez debió de pesar, y mucho, en esta decisión.

En un principio, la admiración fue mutua, y la Madre Teresa no escatimaba elogios en sus cartas para el jesuita. Sin embargo, en octubre

⁴⁶ Así lo dice en su *Dilucidario del verdadero espíritu*. Burgos, 1932 (1ª ed. 1604), p. 10, donde lo compara con los mejores confesores jesuitas de España.

⁴⁷ Teresa de Jesús, *Obras*, Madrid, 1851. III, pp. 70-100, donde se publican las relaciones a Rodrigo Álvarez.

de 1576, cuando Teresa ya no estaba en Sevilla, escribió a la priora de San José ordenándole que no tratase con Álvarez, sino con su correligionario Diego de Acosta.⁴⁸ No parece que se tratase de una medida general, sino para un caso muy concreto. Dos monjas, la ya conocida Isabel de San Jerónimo y la novicia Beatriz de la Madre de Dios, estaban empezando a dar señales de extravagancia mística (otra vez), alarmando a la comunidad.

Probablemente la Madre Teresa temió un nuevo episodio inquisitorial, y decidió tratar este asunto con la máxima discreción, evitando que se entrometiera en él un cazador de demonios tan relacionado con el Santo Oficio como el P. Álvarez. Ella ya no estaba en Sevilla, y el jesuita se iba a encontrar con dos monjas inestables a quienes quizá terminara denunciando. Sor Isabel ya había tenido sospechas de posesión diabólica en años anteriores (y se había recurrido para exorcizarla nada menos que a fray Juan de la Cruz, que la consideró más bien una enferma). En cuanto a la hermana Beatriz, era una monja visionaria y ambiciosa a quien su confesor había «sorbido el seso», y que en 1578 aprovechó la ocasión de la lucha recrudecida entre calzados y descalzos para conseguir la deposición de la priora y su nombramiento como vicaria y superiora. Además, hizo una serie de denuncias contra la Madre Teresa y otras monjas de nuevo ante la Inquisición. Como se trataba de los mismos cargos de alumbradismo, y no se adujeron nuevas pruebas convincentes, el Tribunal no actuó. En 1579 la priora fue repuesta al recuperar los descalzos la autonomía y Beatriz y otras monjas se retrataron de sus acusaciones.

Restablecida la calma, y desengañada del P. Acosta, que había alentado las ambiciones de la hermana Beatriz, la Madre Teresa accedió en 1580 a que Isabel de San Jerónimo tuviese como confesor a Rodrigo Álvarez.⁴⁹ Dos años más tarde, siguiendo correspondencia con él, y ante sus insistentes peticiones de información sobre su estado espiritual, porque «le tengo gran obligación por lo bien que lo ha hecho en esa casa», dejó que le leyeran el último capítulo de su libro de *Las Moradas*, aún inédito, recibiendo su aprobación entusiasta:

La madre priora de este convento de Sevilla me leyó esta séptima morada o habitación donde llega un espíritu en esta vida: alaben todos los santos a la bondad infinita de Dios que tanto se comunica aquellas criaturas que de veras buscan su mayor gloria y la salvación de sus prójimos. Lo que siento y juzgo de ello es que todo esto que me leyó son verdades católicas según las divinas letras y doctrinas de los santos. Quien fuere leído en la doctrina de los santos,

⁴⁸ Diego de Acosta fue rector del Colegio de la Compañía y comentador de Platón.

⁴⁹ En este asunto se sigue el relato de los hechos de Enrique Llamas, *op. cit.*, pp. 55-219, y Álvaro Huerfía, *op. cit.*, pp. 112-136.

como es el libro de santa Jertrudis, y en las obras de santa Catirina de Sena, y santa Bríxida y otros santos y libros espirituales, entenderá claramente ser este espíritu de la madre Teresa de Jesús muy verdadero, pues que pasan en él los mismos efectos que pasaron en los santos. Y porque es verdad que esto así siento y entiendo, lo firmo de mi nombre hoy, 22 de febrero de 1582. El P. Rodrigo Alvarez.

Sin embargo de esta confianza, la Madre Teresa prohibió expresamente a la priora que le diese el manuscrito, seguramente por temor a la Inquisición («Si no fuere leído ahí, en ninguna manera lo dé allá, que podría suceder algo»).⁵⁰ Así pues, la Madre mantuvo siempre una actitud ambivalente ante Rodrigo Álvarez: valoraba su opinión (como para dejarle que conociera parte de su obra más importante), pero le tenía miedo por sus conexiones inquisitoriales.

En cuanto a Álvarez, el caso de la Madre Teresa había puesto a prueba su buen juicio en cuanto a la discreción de espíritus, y el prestigio de su figura como santa mística y reformadora, alcanzado incluso antes de su muerte, fue un triunfo para él, como confirmación de sus dones.⁵¹ Además, la posición de Álvarez como confesor en el convento de San José sería el inicio de una larga relación de amistad con esta comunidad carmelita, incluyendo el hecho de que algunas de sus monjas fueron hijas espirituales de Álvarez y sus sucesores.

Pero la *Summa* no solo trataba de poseídos, endemoniados y falsos visionarios. Teniendo en cuenta las aspiraciones reformistas de Camacho, es interesante destacar que entre las prácticas que denunciaba la obra de Álvarez estaba la que se refiere a aquel engaño del demonio que inspiraba a hombres letrados y piadosos a considerarse los reformadores de la Iglesia, e incluso aspirar al papel del Pastor Angélico anunciado en las profecías desde el siglo XIII:

⁵⁰ Teresa de Jesús, *op. cit.*, III, pp. 70-100; y *El Castillo interior o Tratado de las Moradas. Edición autografiada e impresa según el texto original propiedad de sus hijas las religiosas carmelitas descalzas del Convento de San José de esta ciudad*. Sevilla, 1882, que publica la aprobación de Álvarez en p. 141.

⁵¹ Fue también una confirmación, en el otro sentido, la caída pública de la Monja de Lisboa, la dominica Madre María de la Visitación, por haberla profetizado antes de su muerte, ya que ocurrió en 1588. Al respecto, Fr. Pedro de Jesús María, *Vida, virtudes y dones soberanos del Venerable y Apostólico Padre Hernando de Mata, con elogios de sus principales discípulos*, Málaga, 1663, f. 7. Rodrigo Álvarez habría incluso aconsejado a la madre María de San José, priora descalza de Sevilla, cuando marchó a fundar el Carmelo de Lisboa en 1584 acerca de cómo tratar el asunto de la Monja de las Llagas, puesto que las carmelitas se iban a alojar provisionalmente en su convento (Juan Santibáñez, *Historia...op. cit.*, II, L.III, ff. 453-454). Acerca de la priora dominica, visionaria y sebastianista, Álvaro Huerúa, *Fray Luis de Granada, una vida al servicio de la Iglesia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, pp. 293-304; y Richard L. Kagan, «Politics, Prophecy, and the Inquisition in Late Sixteenth-Century Spain», en M.E. Perry, A.J. Cruz, (eds.), *Cultural Encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, Berkeley, University of California, 1991, pp. 105-120 (pp. 118-119).

como la sobervia sea amor de Propia excellencia, la qual nos haze dessear ser nosotros únicos en el mundo y aventajarnos a todos de manera que todos tengán los ojos en nosotros solos puestos, y a nosotros solos estimen y ya questa excelencia no la vusquen en las honrras y dignidades y riquezas búscanlas en las cosas spirituales y assí los tales se quieren señalar en la pobreza en el vestir y comer mortificaciones extraordinarias, y assí sintiendo el demonio que tiene algún desseo de su propia excelencia, tiéntalos luego y dales a entender que las obras que hazen son muy Perfectas y agradables a dios y que, por tanto tiene dios puestos los ojos en ellos como en particulares amigos y si acaso con descuydo admiten esta tentación dízeles que los quiere dios para cosas muy grandes en su yglesia y para que crean esto encaréseles la grande nezesidad que ay en estos tiempos de semejantes personas para reformatiōn de los estados de la yglessia y para que vean ellos esta nescessidad píntales muy a lo vivo las faltas de todos los estados y muébeles una falsa compassiōn la qual les da a entender que es charidad y como ellos tienen grande estima de sus personas y de sus Buenas obras, todas las demás que ven hazer les parese ser nada en comparaciōn de las suyas, y las faltas ajenas por pequeñas que sean les paresen muy grandes y assí poco a poco lo trae a esta sobervia que conbiene a la yglesia de Dios y a la Reformatiōn la yglesia que sean summos Pontífices y como esto no puede ser por vía común porque carecen de partes conbenientes para el trabajo como son sabiduría y las demás promételes luego saviduría infussa y como el demonio sepa tan bien las escripturas héchales por la ymaginaciōn tan unas razones en declaraciōn de la escriptura y tantas y tan en vrebbe tiempo que parese cossa milágrossa, y assí caussa admiraciōn a los que le veen después dízeles más que demás de la saviduría es menester don de hazer milágrs y assí les da a entender que an de hazer muchos milágrs con los quales compellidos los hombres los an de subir [a] aquella dignidad para confirmallos en esta vanidad tráeles algunas Prophesías que hazen a este propósito y dales a entender que aquellas Prophesías se dixeran por ellos.⁵²

Álvarez pone ejemplos muy significativos de esta ilusión y tentación demoníacas. El primero parece referirse a fray Francisco de la Cruz, el fraile dominico jefe de un círculo de religiosos de Lima que recibían profecías y revelaciones de los ángeles, y que en 1578 fue quemado por la Inquisición por haber profetizado que había de ser Papa y Rey de las Indias, tras la caída de la Cristiandad europea en poder del Turco, cuyo caso había explícitamente mencionado en páginas anteriores.⁵³

⁵² *Summa*, ff. 76-79.

⁵³ *Summa*, f. 79, y antes, en ff. 30-31, donde se refiere al auto de Lima de 1578. Sobre Francisco de la Cruz, Marcel Bataillon, «La herejía de fray Francisco de la Cruz y la reacción antilascasiana», en *Études sur Bartolomé de las Casas*. París, 1965; pp. 309-324; Vidal Abril Castelló, *Francisco de la Cruz, Inquisición, Actas. I. Anatomía y biopsia del Dios y del Derecho Judeo-Cristiano-Musulmán de la conquista de América*, Madrid, 1992; Vidal Abril Castelló y Miguel J. Abril Stoffels, *Francisco de la Cruz, Inquisición, Actas*.

El siguiente es más importante:

yo conocí a otro cavallero el qual dexadas todas las cosas desta vida se dio al serbicio de dios y a la oración y contemplación el qual vino a tanto crédito delante de los hombres que con ser Hombre lego que antes avía sido casado era tan oydo de todos y señaladamente de Letrados y seguido su parecer que era admiración tenía composissión exterior y modestia y moderación en todas sus aciones que no se hechava de ver ningún desorden y assí era exemplo a todo el mundo Pero por la sobervia escondida lo vino a engañar el demonio por Rebelaciones y Visiones de manera que le dio a entender que era Apóstol embiado por dios a esta europa para reformatión de la yglesia diole a entender la Divina Scriptura y assí Letrados señalados lo venían a oyr como quien oyera un apóstol y aunque Lego Predicava públicamente y dezía que aquella sabiduría que tenía era infundida pues que todos sabían que no avía estudiado en Bolonia ni en parís ni en otra Universidad y para confirmación desto traya muchos Lugares del evangelio non estis vos qui loquimini etc y al cabo lo vino a traer el demonio en errores y heregías gravíssimas y por tal fue castigado⁵⁴

Este caballero lego que se dedica a la religión y a la predicación, y termina castigado por haber caído en herejía, se parece muchísimo a un paisano de Rodrigo Álvarez, el predicador seglar Rodrigo de Valer, compañero y rival de Gómez Camacho. La proximidad física y la notoriedad de Valer durante la infancia y juventud de Álvarez hacen casi seguro que ambos lebrrijanos se conocieran, aunque fueran de distintas generaciones, ya que Álvarez tenía 17 años cuando el caballero predicador fue detenido en 1540. La condena de Valer por el jesuita está bastante cerca de la actitud de su maestro hacia su antiguo compañero después de su arresto.

Sin embargo, la denuncia general de estas ilusiones de reforma de la Iglesia resulta chocante en el discípulo de Gómez Camacho. En esta cuestión hay que profundizar más, estudiando más aspectos de la *Summa*. Primero, hay que comprender cuál era el objetivo de la obra. Se trataba de reunir materiales que sirvieran para construir una especie de manual para confesores de gente espiritual. En todo momento, se detallan las artimañas del Enemigo para engañar a los espirituales y a sus

II-1. *Del mito bíblico a la utopía indiana y andina (¿Papa Emperador de Israel y de las Indias y del Universo Mundo?)*. Madrid, 1996; II-2. *Derecho y moral, teología y política en el trasplante a Iberoamérica del Santo Oficio español (la Junta Magna de 1568 y la política indiana de Felipe II)*. Madrid, 1997; y Ana de Zaballa Beascoechea, «La Declaración del Apocalipsi de Francisco de la Cruz (1529-1578), según el proceso inquisitorial», en Roberto Rusconi (ed.), *Storia e figure dell'Apocalisse fra '500 e '600. Atti del 4º Congresso internazionale di studi gioachimiti. San Giovanni in Fiore-14-17 settembre 1994*, Roma, 1996, pp. 241-257.

⁵⁴ *Summa*, ff. 79-80.

confesores, mediante la ocultación de los dones supuestamente divinos, o su camuflaje para que el confesor no descubra su verdadera naturaleza. El autor trata de que los confesores no se dejen engañar, y que actúen a tiempo para prevenir mayores males. Esto concuerda admirablemente con las funciones de Rodrigo Álvarez en la Compañía. Su reino era el de la confesión, las pláticas y el consejo espiritual, donde podía ejercer su más ponderado carisma, el del discernimiento de espíritus, una de las cualidades más apreciadas y discutidas en la Iglesia tridentina.⁵⁵

También habría que destacar que lo que refuta Álvarez son las ilusiones individuales de convertirse en el Pastor Angélico y restaurar la Iglesia en su primitiva pureza. No hay ni una palabra en la *Summa* en contra de las pretensiones de ciertos religiosos de que los miembros de sus respectivas órdenes serían los Hombres Espirituales que, según el abad Joaquín de Fiore, traerían una nueva era en la historia de la Iglesia. Los franciscanos fueron quienes más tempranamente se identificaron con ellos, pero en el siglo XVI algunos jesuitas opinaban que era la Compañía la que realizaba esa profecía (y no era opinión aislada).⁵⁶

En todo caso, si se denuncian en la *Summa* las ilusiones de reforma de la Iglesia, no ocurre lo mismo con el profetismo y la escatología. Es verdad que se advierte del peligro de los falsos profetas, pero, sobre todo, se procura dar normas para distinguir a los verdaderos, puesto que se subraya y reitera que en todo tiempo puede haber profetas en la Iglesia.⁵⁷ Los criterios para distinguir el verdadero espíritu profético se atienen a la más estricta ortodoxia, ya que se basan en un famoso decreto (*Supernae maiestatis praesidio*) del V Concilio de Letrán (1516),⁵⁸ que, a su vez, reproduce la tradición eclesiástica del tema, autorizada por una conocida carta de Inocencio III (1199), recogida en las Decretales de Gregorio IX (1234). Álvarez expone que:

⁵⁵ Carmelo Lisón Tolosana, *op. cit.*, p. 133, que considera los numerosos libros publicados sobre el tema como uno de los factores en la creación del tema de la posesión diabólica como problema social.

⁵⁶ En un concilio en 1602, se pidió la canonización de Ignacio de Loyola, declarando que era el Quinto Ángel del Apocalipsis, venido a la tierra para luchar contra Martín Lutero, la estrella caída del cielo. Ramón Mújica Pinilla, *Ángeles apócrifos en la América Virreinal*, Lima-México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 102, donde cita al P. Nieremberg, que utiliza la autoridad del abad Joaquín en este asunto. Efectivamente, Juan Eusebio Nieremberg, *op. cit.*, pp. 2-4, habla de las profecías sobre la llegada de la Compañía: *El abad Joaquín dice que aquel que estaba sentado sobre una nube blanca, semejante al hijo del hombre, fue la Religión que él profetiza, dando las señas de la Compañía de Jesús.*

⁵⁷ *Summa*, ff. 87-88.

⁵⁸ Nelson H. Minnich, «Prophecy and the Fifth Lateran Council (1512-1517)» en Marjorie Reeves (ed.), *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 63-87.

Las Partes que a de tener el Propheta para ser Recibido son dos señaladamente. La primera que a de hazer milagros en testimonio de que es verdadero Propheta, o a de dar testimonio expreso de la Divina Scriptura por el qual claramente y de fee se entienda ser la tal Persona verdadero propheta.⁵⁹

Pone como ejemplo a Juan Bautista, de quien no se conocen milagros, pero que supo aplicarse a sí mismo las palabras de Isaías, «Una voz que clama en el desierto: preparad el camino del Señor» (Jn, 1, 23; paráfrasis de Is, 40, 3).⁶⁰ La reiteración del tema de la profecía y los profetas y las abundantes citas, que no son solo del Evangelio, sino que implican también al profeta Amós, San Pablo, las Decretales, Vicente Ferrer, el Tostado, y el clásico del discernimiento del espíritu profético, Juan Gerson,⁶¹ indican la importancia que este asunto tenía para Álvarez. Por otra parte, también es significativo lo que omite del decreto lateranense: la prohibición de predecir en público la fecha del fin del mundo o la llegada del Anticristo, ni reclamar la autoridad de una revelación divina para profetizar el futuro.⁶²

Con respecto a esto, en la *Summa*, es abordado expresamente el tema escatológico. En un pasaje, el jesuita expresa que,

se ve por efectos aver benido a los últimos tiempos en los quales según siente el tostado en el tomo quarto sobre sanct Matheo foli. V a de soltar dios el demonio y suelto a de hazer más espantossos efectos que más hizo, lo qual dize por estas palabras, circa finem saeculi vel diebus antichristi soluetur antichristus et un poterit nimis nocere si adpotuit antichristum imo forte gravis quoniam erum dies illi quales non fuerum ad principio creaturi.⁶³

Esto lo dice ponderando el aumento de los engaños del demonio y las posesiones demoníacas, y las grandes caídas de personas espirituales, los desvaríos y las grandes herejías de su época. Esta idea de la proximidad de las Postrimerías y el Anticristo se refuerza con citas de la *Breue dichiarazione sopra l'Apocalipse de Giovanni* (Milán, 1538) del canónico lateranense Serafino da Fermo, autor espiritual muy difundido en Italia y España. Este religioso consideraba inminente la venida del Anticristo, dando como signos de ello el descubrimiento de América, por el cual la Palabra de Dios se extendería por todo el mundo, y «la multitud

⁵⁹ *Summa*, ff. 91-92.

⁶⁰ *Summa*, ff. 87-88, 91-93.

⁶¹ El famoso teólogo medieval preparó dos tratados sobre esta materia para el concilio de Constanza (1415), al respecto Richard L. Kagan., *op. cit.*, pp. 109-110.

⁶² Nelson H. Minnich, *op. cit.*, p. 63.

⁶³ *Summa*, f. 72. Alfonso Fernández de Madrigal, el Tostado, obispo de Ávila, escribió extensos comentarios a diversos libros de la Biblia, que fueron publicados en Venecia entre 1506 y 1531.

de espirituales, o mejor poseídos, [que] se deleitan en sueños, visiones, profecías y milagros». ⁶⁴

Está claro que esta reiterada mención del Anticristo y su próxima llegada, conectando con la tradición hispánica bajomedieval, tiene que ver con las posteriores acusaciones a los discípulos de Álvarez sobre sus creencias respecto al Enemigo Final y su victoria sobre él. En efecto, según memoriales preparados por los dominicos ayudantes de la Inquisición en 1625-27, creían que sus cofrades vivos serían martirizados por el Anticristo, para resucitar después todos juntos para participar en la lucha apocalíptica contra la Bestia. Es también la primera prueba que se tiene de las preocupaciones escatológicas de los sucesores de Camacho, pues nada hay sobre esto en lo que se sabe del maestro fundador. ⁶⁵

Este tema obliga lógicamente a considerar otro más amplio, el del papel de Rodrigo Álvarez en la formación de la congregación de los seguidores de Camacho, luego llamada de la Granada. Antes de Álvarez, en Lebrija y quizá en Jerez había ciertamente discípulos de Gómez Camacho, y se había formado una especie de culto secreto en el convento de la Purísima a los dones de Camacho y Catalina Jiménez, pero no pasaba de ser un conventículo de monjas, junto con algunos devotos. Álvarez pondrá en pie algo más organizado, incluso desde sus primeros tiempos como sacerdote en Lebrija. En efecto, ya en esa época se dedicaba a confesar los días de fiesta, sobre todo a los hombres, a los que creía más expuestos al pecado que las mujeres, y que servían más como ejemplo: «se veían en aquella villa hombres de mucho concierto, que continuando en confesarse con este exemplar sacerdote servían a todo el lugar de exemplo». ⁶⁶

En Sevilla, antes de entrar en la Compañía, Álvarez ya era «gran maestro de espíritu, guía de los que seguían sus pasos, y se gobernaban por sus Consejos, tan ilustrado en los Divinos Misterios como enriquecida su alma con ilustraciones Divinas». ⁶⁷ A través de lo que mejor sabía hacer, es decir, confesar y aconsejar, Rodrigo Álvarez va a erigir una congregación, en principio de penitentes, pero después de discípulos, como los llama el P. Roa, quien dice en 1602: «las ventajas de santidad que se vieron en sus discípulos, de que hoy día permanecen testigos fieles en las palabras y obras». ⁶⁸ El sacramento de la penitencia se convierte así en el factor fundamental en la creación y el mantenimiento de la Congregación. Álvarez ejercerá durante años, tanto en Sevilla como en Córdoba y

⁶⁴ *Summa*, ff. 70-71.

⁶⁵ *Memorial de la secta de alumbrados de Sevilla...* en A.H.N. Inquisición, leg. 2.962, s.f., publicado por Álvaro Huerfía, *Los Alumbrados de Sevilla...* op. cit., pp. 471-472.

⁶⁶ Martín de Roa y Juan Santibáñez, op. cit., p. 278.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 280.

⁶⁸ Martín de Roa, op. cit., f. 198r, y hay más menciones de sus discípulos, que le acompañaban a visitar a los enfermos de los hospitales (f. 199v.).

Granada, el oficio de confesor de estudiantes, donde lógicamente encontraría la cantera de su congregación, al menos al principio.⁶⁹

Al contrario que Álvarez, quien habría dicho al P. Avellaneda que tenía «torpe la lengua y ansí pronuncio mal»,⁷⁰ sus sucesores Fernando de Mata y Bernardo de Toro serán famosos predicadores, pero el pilar principal de su congregación seguirá siendo la confesión. Esto es lógico por varias razones. Primero, una doctrina secreta, si la hubo, e incluso una tradición particular no se vocea en público, en una iglesia abarrotada. Por supuesto, se transmite en la intimidad, como un preciado tesoro, de cuya honrosa posesión quien lo recibe debe hacerse merecedor, como de un depósito sagrado.

Esto debía de ser especialmente cierto en lo que se refiere a la transmisión del supuesto secreto de Gómez Camacho, que, según el proceso inquisitorial de la Congregación, Rodrigo Álvarez habría revelado a seis congregados. Estos individuos estaban predestinados para ello, de acuerdo con una especial revelación que habría sido concedida al P. Álvarez, y su elección estaba confirmada por la aplicación de un pasaje de la Escritura a sus personas. Los documentos inquisitoriales recogen los nombres de Hernando de Mata, su sucesor, los plateros Juan del Salto (quien, al parecer, custodiaba papeles suyos) y Alonso Pérez de Vargas, y Blasco de Perea, identificado como el pintor portugués Vasco Pereira, que solía firmar de esta manera, pero no identifican a los otros dos.⁷¹ El número de seis es, por otra parte, significativo, pues es la mitad de los apóstoles, lo que relacionaría a la Congregación con otros intentos de restaurar el Colegio Apostólico, los Doce franciscanos evangelizadores de Nueva España, o el colegio toledano de doce sacerdotes y doce religiosas de la beata Francisca de los Apóstoles en los años 1570, que está especialmente relacionado por sus afanes de renovación de la Iglesia.⁷² Además, esto presta relativa credibilidad a la acusación de que la Congregación creía que su jefe poseía el espíritu de Cristo y los seis el de los Apóstoles.⁷³

Segundo, después de la tradición, lo primordial de la Congregación es la obediencia, obediencia que solo podían requerir los directores espirituales a sus penitentes, ya que no eran ni representantes del Rey

⁶⁹ Francisco de Borja Medina, «Álvarez, Rodrigo», p. 94.

⁷⁰ Martín de Roa y Juan de Santibáñez, *op. cit.*, p. 279.

⁷¹ Memorial de fray Domingo Farfán al Consejo de la Inquisición 4 de mayo 1626, en A.H.N. Inquisición, leg. 2.963, n.º 1. Está publicado en Álvaro Huerúa, *Los Alumbrados de Sevilla...op. cit.*, pp. 488-495.

⁷² Sobre el asunto de Francisca de los Apóstoles, Álvaro Huerúa, *Los alumbrados de Extremadura...op. cit.*, p. 306, y Maria Laura Giordano, «Proyecto político y aspiraciones reformadoras en las cartas de una beata del siglo XVI en España», en *Manuscripts*, 17, 1999, pp. 57-68.

⁷³ V. nota 64.

ni sus señores seculares ni sus superiores eclesiásticos. Es la manera de formar no un grupo vasto e inconexo como el de los feligreses de una parroquia, sino un conjunto de hombres y mujeres motivados por un objetivo común y estrechamente unidos por creencias compartidas, y una dirección, como aparece en la declaración que Álvarez ordenaba decir con firmeza a sus penitentes con dudas de fe: «creo y tengo lo que cree y tiene la Sancta Iglesia Cathólica Romana, y sigo en esto la creencia de mi confesor y Padre espiritual, que como hijo de la Santa Iglesia Cathólica Romana ni cree ni tiene más que lo que ella cree y tiene».⁷⁴ En tal declaración destacan, además de la adhesión total a la doctrina católica, la certificación de ortodoxia del padre confesor, afirmada por quienes no tenían potestad para hacerla y, que, suficientemente repetida, la convertiría en convicción personal de los penitentes, y la, por ende, reforzada ligazón a su obediencia, similar a la debida al propio Sumo Pontífice en materia de fe.

Por otra parte, conectando con las preocupaciones que expresó en la *Summa*, Álvarez afirmaba que había cuatro peligros espirituales: acostumbrarse a las dulzuras de los dones de Dios; huir de la sequedad producida por la retirada de estos dones en las cosas exteriores; creerse un maestro espiritual, sin sujetarse a nadie; y la codicia de visiones y revelaciones. Para prevenirlos, especialmente el penúltimo, la solución era la sumisión al padre espiritual, como un niño.⁷⁵

Esta descripción se basa en la actividad principal del P. Álvarez, pero también en la imagen de la Congregación que emerge de la Instrucción que en 1619 emitió desde Roma su sucesor Bernardo de Toro. En ella se vislumbra una congregación con muchos seculares, y monjas, *súbditos* de sus padres confesores, quienes conforman la elite del grupo (al menos la que es pública), a quienes se les debe obediencia, siempre, claro está, bajo la suprema autoridad de la cabeza de la Congregación, que también es un confesor.⁷⁶

En cuanto a Rodrigo Álvarez, Toro cita varios de sus consejos, al parecer recopilados y numerados por la Congregación, entre ellos el n° 32: «no se tiene nadie contra su Padre espiritual ni sienta mal de él ni de sus próximos sino de sí mismo»,⁷⁷ lo que parece confirmar que esta estructura congregacional basada en los padres confesores es la misma que funcionaba en su época, es decir, la que él estableció, siendo así el verdadero fundador de la Congregación de Sevilla, aunque nunca perdiera el contacto con los discípulos de Lebrija, especialmente la Madre Vera

⁷⁴ Martín de Roa y Juan Santibáñez, *op. cit.*, pp. 282-283.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 290-291.

⁷⁶ Instrucción del P. Bernardo de Toro para el buen gobierno de su congregación, por el tiempo que él estubiere ausente de ella. (1619). Códice 440; ff. 464-466. Biblioteca de la Embajada Española ante la Santa Sede (depositada en la Iglesia de Montserrat, Roma).

⁷⁷ Instrucción, f. 465r.

y sus cofrades, ya que se hizo enterrar en la iglesia del convento de la Purísima Concepción, junto con su maestro Gómez Camacho.⁷⁸

Evidentemente, Rodrigo Álvarez debió de compensar su aspecto físico con inteligencia, sagacidad y, claro, discernimiento de espíritus, para adquirir la reputación que tuvo como confesor y consultor espiritual.⁷⁹ Esto no lo consiguió sin dificultad, pues sus biógrafos reseñan sus años de noviciado como de retirada de sus dones espirituales y de sus luces.⁸⁰ Pero tras esta época difícil, se recuperó hasta el punto de que, aprovechando su experiencia docente, la Compañía le encargó el puesto de maestro de novicios de la Casa Profesa.⁸¹ Esta capacidad pedagógica debió de darle facilidad de palabra y habilidad para convencer a sus oyentes, para impresionarlos con su discurso, característica que Roa presenta como uno de sus dones:

Ardía el amor de Dios en su corazón y tenía el de Jesucristo Nuestro Señor, tan entrañado en el alma, que parece no le cabía en ella y le salía por la boca en palabras tan vivas y encendidas que prendía fuego en los ánimos de los que lo oían. De aquí nacía la milagrosa eficacia que en ellas tenía para atraer a todos a la virtud y aficionarlos al servicio de su criador.⁸²

Este don debió de emplearlo a fondo en las pláticas espirituales que complementaban su dedicación a la confesión. En efecto, sus hijos espirituales, *hombres de toda edad y condición*, concurrían a la iglesia los domingos y festivos, confesaban y comulgaban, y después acudían a la plática.⁸³ El P. Álvarez daba las pláticas con libros de devoción (cuyos nombres, lamentablemente, no constan), pero solo se conoce una descripción poética de ellas. Uno de sus discípulos dijo que «del cielo se derramaban sobre la cabeza del Padre unos hilos de agua más resplandecientes y puros que el cristal, y que el buen padre los recogía en un vaso grande que en sus manos tenía y llegaban unos y otros a beber del precioso licor».⁸⁴

Por tanto, hasta pocos años antes de su muerte, en que la enfermedad le postró⁸⁵ y le obligó a delegar cada vez más en su sucesor designa-

⁷⁸ José Bellido Ahumada, *op. cit.*, p. 291.

⁷⁹ Una muestra de esto es la anécdota que relata Marín de Roa, *op. cit.*, f. 205v, cuando adivinó y replicó con antelación a las reservas que su aspecto físico les producía a unos hombres que fueron a consultarle.

⁸⁰ Martín de Roa y Juan Santibáñez, *op. cit.*, pp. 280-281.

⁸¹ Así lo afirma Gabriel de Aranda, *op. cit.*, p. 851.

⁸² Martín de Roa, *op. cit.*, f. 198r. Pacheco testimonió por experiencia personal esta capacidad de Álvarez de impresionar y convencer en su *Libro de descripción...*, p. 380.

⁸³ Juan Santibáñez, *Historia...*, II, L. III, f. 447.

⁸⁴ *Ibidem*, II, L. III, f. 446.

⁸⁵ Los cálculos le producían tan acerbos dolores, que le hicieron incluso redactar un acta donde aceptaba la enfermedad como conmutación del *don de martirio* que había pedido

do, Fernando de Mata, Álvarez siguió ejerciendo como maestro espiritual de una congregación unida por su prestigio espiritual, su ministerio sacramental y su capacidad de fascinación sobre sus seguidores. Pero su probada continuada lealtad a la memoria de Camacho, que sus sucesores mantendrían, y que se evidenciaría abiertamente con su entierro junto al maestro, en Lebrija, demuestran que esta no era meramente una congregación de devotos de un confesor carismático, como otras de la época, sino algo más.

Que la Compañía admitiese y mantuviese en su seno a quien reclamaba, sin ambages, ser representante de una tradición particular, cuyo fundador fue un profeta seglar procesado por la Inquisición, y le permitiese edificar y dirigir una congregación propia, que no iba a legar ni a la Compañía ni a ningún hermano de orden, demuestra que los jesuitas del siglo XVI no eran todavía la organización monolítica y unitaria en que se iban a convertir, que todavía había lugar dentro de ella para místicos más o menos independientes, para tradiciones proféticas y escatológicas no específicas de la propia orden, o para la propagación de enseñanzas y la creación de jerarquías espirituales no directamente creadas y sancionadas por sus superiores. Quizá Rodrigo Álvarez fuera uno de los últimos supervivientes de una orden menos estructuradamente rígida y pragmática, como sería la Compañía de Jesús del siglo siguiente, que ya se estaba construyendo desde 1577-78.⁸⁶

Por algo Álvarez no permitió a su sucesor Mata que profesase en la Compañía.

insistentemente a Dios, y desautorizaba y anulaba cualquier expresión de desesperación o ira que se le escapase a causa de ellos. ROA, op. cit., f. 196r.

⁸⁶ José Martínez Millán, «Transformación y crisis...», *op. cit.*

LIBROS

La línea torcida. De la historia cultural a la historia de la sociedad,
de Geoff Eley



*De compras en el Renacimiento. Culturas del consumo
en Italia 1400-1600,* de Evelyn Welch



*Alzar banderas contra su rey: la rebelión aragonesa de 1591
contra Felipe II,* de Jesús Gascón Pérez



Discursos de España en el siglo XX,
de Carlos Forcadell, Ismael Saz y Pilar Salomón



Sobre el olvidado siglo XX,
de Toni Judt



*Trafficking Knowledge in Early Twentieth-Century Spain.
Centres of Exchange and Cultural Imaginaries,*
de Alison Sinclair



*La cuestión religiosa en la Segunda República española.
Iglesia y carlismo,* de Antonio Manuel Moral Roncal



*La anatomía del franquismo. De la supervivencia a la agonía,
1945-1977,* de Carme Molinero y Pere Ysàs



La nación y la muerte. La Shoá en el discurso y la política de Israel,
de Idit Zertal



Reseñas de:

María José Solanas Bagüés, Juan Postigo Vidal,
José Manuel Latorre Ciria, Antonio Alcusón Sarasa, Javier Rodrigo,
Luis G. Martínez del Campo, Javier Ramón Solans,
Gustavo Alarés y Raúl Mayoral Trigo

Reflexiones sobre el viaje hacia la historia cultural

Geoff Eley, *La línea torcida. De la historia cultural a la historia de la sociedad*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2008, 313 pp. (297 pp. + Índice). Traducción de Ferrán Archilés Cardona [1ª edición: *A Crooked Line. From Cultural History to the History of Society*, The University of Michigan Press, 2005].

Alejado de la furia que filias y fobias han enfrentado a los historiadores ante la cuestión del *giro lingüístico*, nos encontramos con la reflexión personal de uno de sus actores que, con un discurso directo, nos introduce en la complejidad del proceso que lleva a un profesional de la historia a adoptar sus puntos de vista y elegir su propio método. Por si esto fuera poco, al hilo de su meditación, Geoff Eley nos propone un imprescindible recorrido por las múltiples transformaciones y cambios que han afectado a la historiografía desde los años sesenta, analizando cómo el tránsito de la historia social triunfante en la década de los setenta hacia el *giro cultural* de los noventa fue algo más complejo que una simple mudanza secuencial.

Y lo hace de una manera original, efectiva y heterodoxa, utilizando una combinación de análisis historiográfico —con la crítica política como contrapunto—, autobiografía intelectual y biografía. La relectura de su propio viaje intelectual sirve como guía para entender los sinuosos caminos recorridos desde el ascenso y consolida-

ción de la historia social hasta su radical cuestionamiento. Sin embargo, como nos advierte en el «Prefacio», el libro se inspira en lo biográfico, pero haciendo «uso de la voz personal solo con moderación y de manera estratégica» (p. 16). Desde luego, no estamos ante una autobiografía al uso, sino ante un posicionamiento personal frente a los debates historiográficos que ha presenciado y en los que ha participado, sin perder de vista en ningún momento otra de sus intenciones: la relación de la historia con la política.

De hecho, la trayectoria de Geoff Eley lo sitúa como un testigo activo de los cambios acaecidos en diferentes focos de la geografía académica occidental (Inglaterra, Alemania, EEUU), experiencias que utiliza para situar su narración en los momentos clave de la metamorfosis. Especialista en historia contemporánea de Alemania, ha investigado el papel y el proceso constructivo de la clase obrera y la izquierda europea, la historia social y cultural, el fascismo o los estados nación.

Como otras personas de su generación que han protagonizado en mayor o menor medida el conocido como *giro* hacia la historia cultural o postmodernismo, el autor participa de una serie de dudas o incertidumbres que se siente obligado a analizar. Su anclaje en la historia social (el propio subtítulo es una referencia al artículo de E. J. Hobsbawm: «De la historia social a la historia de la sociedad»)¹ le ha permitido conocer desde un principio las críticas y respuestas a esta de la historia cultural, pero se resiste a desechar totalmente los logros de sus

maestros pese a su convicción de que la historia social tal como la conocíamos ha sido invalidada.

En España se había tenido la oportunidad de conocer varios de sus textos en castellano y en catalán: el optimista *Un mundo que ganar. Historia de la izquierda en Europa 1850-2000* (2006),² su texto sobre E. P. Thompson³ o sus reflexiones vertidas en la revistas *Zona Abierta*, *Historia Social* y *Afers*.⁴ Ahora, la estupenda traducción realizada por el profesor Ferrán Archilés para las Publicacions de la Universitat de València certifica la interesantísima labor de esta editorial publicando textos sobre historiografía, y confirma la atención hacia el autor del Departamento de Historia Contemporánea de dicha Universidad, quien ya contó con su colaboración en el volumen coordinado por María Cruz Romeo e Ismael Saz: *El siglo XX: historiografía e historia* (2002), fruto del V Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea en 2000.⁵

En cuanto al presente libro, su propuesta está estructurada en cinco capítulos: tras un breve prefacio y los obligados agradecimientos, el primero lleva como título «Convirtiéndome en historiador: Un prefacio personal». Los otros cuatro aparecen bajo los significativos epígrafes emotivos «Optimismo», «Desilusión», «Reflexión» y «Desafío». A lo largo de todos ellos asistimos al desmenuzamiento de los logros y límites de la historia social y las respuestas ofrecidas para su superación, no exclusivamente desde el campo de la historia, ya que Eley resalta en todo momento la interdisciplinariedad de las nuevas corrientes

y sus orígenes en los márgenes de la profesión de los historiadores.

1. «Convirtiéndome en historiador: Un prefacio personal». Como indica su título, centrado en los años de aprendizaje: las primeras lecturas, las elecciones que comienzan a componer el perfil del historiador. Este breve capítulo rememora la búsqueda de referentes intelectuales y éticos fuera de la muy conservadora Universidad de Oxford de 1967 en la que comenzó su formación. Entendemos así lo que es una constante en su trayectoria: la búsqueda en los márgenes, la atención a las iniciativas menos formales que ofrece la historiografía. De igual manera, incluye interesantes reflexiones más generales sobre los diferentes caminos que llevan a una persona a convertirse en historiador o historiadora, o sobre el «progreso» en la disciplina histórica que detecta al examinar este viaje desde sus inicios.

2. «Optimismo». Corresponde a la eclosión de la historia social en Gran Bretaña, un ilusionante periodo que coincide con sus años de juventud. Los historiadores marxistas británicos, los *Annales* franceses y la ciencia social norteamericana posterior a 1945 —en especial la obra de Charles Tilly— serían los tres ejes que confluyeron en las décadas de los sesenta y setenta haciendo posible la expansión de la historia social. G. Eley resalta el entusiasmo, la colaboración entre marxistas y no marxistas y la posibilidad de que surja desde los márgenes, todo lo que configuraría el optimismo del que habla el autor. De las tres fuentes destaca como la más influyente la de los marxistas británicos y *Past and Pre-*

sent, revista desde la que integraron en el proyecto a historiadores de todo el mundo y promovieron la interdisciplinariedad, la historia comparada y la historia social entendida como historia total. Entre otros, fija su atención en las siempre interesantes y juiciosas aportaciones de Eric Hobsbawm, la novedosa interpretación del concepto de cultura acuñado por Raymond Williams lejos de los grandes centros académicos, y sobre todo la influencia de *La formación de la clase obrera* de E. P. Thompson, quien merece además un subapartado donde analiza sus aportaciones. Debido a los debates e iniciativas que genera y propone desde su «radicalismo intelectual», la teoría, el temprano sesgo culturalista y complejo de sus propuestas materialistas, su ética y manera de entender la historia –desde la «marginalidad profesional»–, así como su «integridad pública» consecuente desde posiciones de izquierda en el horizonte que supuso 1968, Thompson se convierte en un referente fundamental para el autor.⁶

3. «Desilusión». Alemania encarna el sombrío título de este tercer capítulo; en 1970 su interés por especializarse en historia contemporánea alemana le llevó a la Universidad de Sussex. Desde allí pudo conocer de primera mano las controversias de los historiadores germánicos, y el esfuerzo modernizador impulsado por Hans-Ulrich Wehler y discípulos como J. Kocka o Ritter para convertir la rezagada disciplina en una «ciencia social histórica» a la altura de Francia y Gran Bretaña. Eley detalla de qué manera la pujante nueva ciencia

social –promoviendo el uso explícito de la teoría (con todos los métodos cuantitativos necesarios) y el comparativismo– sirvió para demostrar la idea de la excepcionalidad de la historia alemana (*Sonderweg*). Y cómo, a la vez que el riguroso modelo alemán de «historia societal» afianzaba su posición (revistas, centros, tesis, publicaciones), mostraba los límites que llevaba implícitos –argumentación teleológica, o el problemático concepto de «modernización»– desde un punto de vista comprometido con la «historia desde abajo» que arrojaba resultados muy diferentes. Se llegó así a mediados de los ochenta, cuando se oyeron voces que recurrían a nuevas formas (*Alltageschichte*, feminismo) buscando algunas respuestas al hasta ahora sólido –quizás demasiado– enfoque totalizante de la historia social, que ya provocaba dudas y síntomas de desilusión en paralelo a las creadas por la decepcionante situación política. En definitiva, la clase se desmoronaba como herramienta explicativa, un cambio encarnado en la trágica evolución intelectual y vital del historiador británico especializado en el nazismo Tim Mason.

4. «Reflexión». Cuando en 1979 G. Eley viaja a la Universidad de Michigan, epicentro de los cambios que desgajarán la historia cultural de la social, todavía el proceso de institucionalización de esta última goza de una espléndida salud. Desde EEUU nuestro protagonista asiste a los primeros intentos por fortalecer una historia social que presenta síntomas de agotamiento, y que sin embargo derivarán en el cambio discursivo co-

nocido como *giro lingüístico*. El fruto de las influencias de Foucault, Clifford Geertz y Hayden White, los comienzos de la historia de género y los revolucionarios textos de Joan Scott, el fluido diálogo con la antropología, el colonialismo, postcolonialismo y los *estudios subalternos*, la raza, y todo el elenco de hitos que jalonaron la aparición y consolidación de la historia cultural son referidos en el texto. También hay sitio para la reflexión sobre la reciente preeminencia de la «memoria» y para todos los cambios significativos constitutivos de ese cambio radical que ha permeabilizado las fronteras de la historia. En este capítulo, las transformaciones historiográficas las ejemplifica en la obra y figura de la investigadora Carolyn Steedman, de cuyas propuestas extrae G. Eley una significativa lección: «entre la historia social y la historia cultural, en realidad, no hay necesidad de elegir» (p. 269).

5. «Desafío. Historia en tiempo presente». Como buen capítulo de conclusión, se sintetizan aquí las ideas principales del libro: cómo llegó el fin de las explicaciones causales y materialistas que situaban los acontecimientos en el marco de una historia total tachadas ahora de «reduccionistas», para centrarse en las percepciones y los significados, en la interpretación de los «textos» que son las pistas del pasado que el historiador encuentra. Y cómo, bajo un clima político dominado en EEUU y Gran Bretaña por el conservadurismo, se sucedieron los debates y las polémicas entre las diferentes opciones. El fracaso de la izquierda invalidaba las

metanarrativas socialistas, había llegado la hora de la fragmentación y la diversidad. En los dos últimos subcapítulos se hace las preguntas que laten en todo el libro: «¿Qué tipo de historia?» y «¿De la historia cultural a la historia de la sociedad?»; en sus respuestas, entre otras cosas, aboga por las «nuevas historias de la sociedad» y critica el supuesto «fin de la historia», en otro canto final al optimismo con el que comenzaba el texto.

Como colofón, solamente confirmaremos lo que en este resumen se ha podido intuir: que nos encontramos ante un texto imprescindible para todos aquellos interesados en la historiografía, apoyado en una abundante y precisa bibliografía en las notas a pie de página para quienes deseen profundizar en el tema. De su interés puede ser una muestra el debate que ha generado su publicación en la *American Historical Review*, traducido íntegramente en la revista argentina *Entrepasados*.⁷ Además de un sensacional recorrido por la historiografía de las últimas décadas (quizás quede desmerecido el apartado relativo a la historiografía francesa, que no está a la altura del resto) G. Eley nos ofrece una verdadera apología del oficio de historiador aún quizás sin proponérselo, además de alternativas metodológicas ciertamente abiertas. No propone una vuelta a la explicación materialista, sino que reivindica las viejas aspiraciones de Hobsbawm, es decir: ya sea desde la perspectiva de la historia social, cultural o cualquier otra, relacionar el estudio de cualquier tema específico con el cuadro general de la sociedad. Como el pro-

pio autor escribe: «...mantener todos los logros de la nueva historia cultural sin tener que abandonar todo lo que hemos aprendido de los historiadores sociales» (p. 39).

Maria José SOLANAS BAGÜÉS

de a sus críticas. Traducido en *Entrepasados. Revista de Historia*, 35 (2009). Dicho debate fue reseñado en Clionauta, el blog del historiador Anacleto Pons (entrada del día 8 de mayo de 2008). También puede consultarse la reseña de José Miguel Hernández Barral en *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 31 (2009), pp. 397-399.

Notas

- ¹ Eric J. Hobsbawm, «From Social History to the History of Society», *Daedalus*, No. 100, 1971, pp. 20-45 («De la historia social a la historia de la sociedad», *Historia Social*, 10 (1991).
- ² *Un mundo que ganar. Historia de la izquierda en Europa 1850-2000*, Barcelona, Crítica, 2006.
- ³ «Edward Thompson, historia social y cultura política: la formación de un espacio público de la clase obrera, 1780-1850», en Perry Anderson (coord.), *E. P. Thompson: diálogos y controversias*, Historia Social, 2008, pp. 19-72.
- ⁴ Geoff Eley y Keith Nield «Volver a empezar: el presente, lo postmoderno y el momento de historia social», *Historia social*, 50 (2004), ejemplar dedicado a: Ficción, verdad, historia, pp. 47-58; David Blackbourn, Geoff Eley, «Peculiaridades de la historia alemana: la sociedad burguesa y la política en la Alemania del siglo XIX», *Zona abierta*, 53 (1989), pp. 35-76; «Nazisme, política i la imatge del passat: Idees al voltant de la Historikerstreit d'Alemanya Occidental, 1986-1987», *Afers: fulls de recerca i pensament*, 11, 25 (1996), pp. 585-621.
- ⁵ Geoff Eley, «Democracia, cultura de masas y ciudadanía», María Cruz Romeo Mateo, Ismael Saz Campos (coord.), *El siglo XX: historiografía e historia*, Valencia, PUV, 2002, pp. 117-136.
- ⁶ Todos los entrecomillados de este párrafo en la p. 91.
- ⁷ «AHR Forum. Geoff Eley's *A Crooked Line*», *American Historical Review* (april 2008), pp. 391-437. Participan Gabriele Spiegel, William H. Sewell y Manu Goswami, y el propio Geoff Eley respon-

El Renacimiento italiano o la primera gran era del consumo occidental

Evelyn Welch, *De compras en el Renacimiento. Culturas del consumo en Italia 1400-1600*, Universitat de València, 2009, 403 pp., traducción de Juan Vicente García Marsilla.

La acción de comprar, el hecho de intercambiar dinero por objetos consumibles, es una realidad tan propia de nuestro tiempo que cualquiera diría que fuimos nosotros mismos quienes colocaron los cimientos de la mastodóntica cultura del consumo. De hecho, en los últimos tiempos tanto los antropólogos y los sociólogos, preocupados por un fenómeno característico de las gentes del mundo actual, como los economistas, quienes han rastreado los fundamentos racionales de este comportamiento capitalista, o incluso la psicología, que ya ha detectado ciertas patologías que se derivan de este desenfrenado mundo de las compras, han subrayado la importancia que supone el consumo para el mundo del siglo XXI. En lo que a la

historia se refiere, en cambio, parece que el momento inicial de este hecho cultural habría que ubicarlo lejos de la industrialización contemporánea. Esta es la idea de la que parte precisamente el libro de Evelyn Welch, quien nos ilustra la época del Renacimiento italiano como un momento en el cual algunos de los elementos fundamentales ligados a la idea actual de «consumo» fueron desarrollándose con una fuerza hasta ahora desconocida.

En un tiempo histórico caracterizado por la incipiente economía-mundo y en un lugar fragmentado políticamente en el que la diversidad de productos y la difusión de las novedades por la geografía eran objetivos más accesibles, debemos situar las coordenadas básicas trazadas por esta historiadora del arte en su última obra. Y una buena forma de conocer el alcance que en aquella época y en aquel lugar tuvo el auge de la nueva cultura del consumo, es atendiendo a las manifestaciones artísticas y literarias que las propias gentes del Renacimiento hacían de esta realidad. Plagadas de metáforas visuales, las representaciones gráficas del mercado, como la que se muestra en el ciclo de frescos pintados por Ambrogio Lorenzetti en la sala del Consejo de los Nueve del Palacio Comunal de Siena, son por una parte intentos desde el poder por proyectar una imagen de abundancia de alimentos y de limpieza y orden en las grandes ciudades; por otra parte, sin embargo, religiosos y moralistas advertían hasta la saciedad de los innumerables peligros y tentaciones que acechaban en esos núcleos urbanos. El alcohol, la violencia y la

prostitución, pero también la abundancia, el orden y la limpieza, eran por ello diferentes caras de una misma moneda, componentes igualmente válidos que nunca se mezclaban. Los mercados renacentistas, como marca Welch, «solo podían ser vistos desde los extremos».

Asimismo, independientemente de la intencionalidad que estos documentos visuales y escritos pudiesen tener, también resultan ser en ocasiones vívidas descripciones del agitado panorama del mercado urbano, de las diversas formas de compraventa callejeras, y de la naturaleza y disposición de las gentes que frecuentaban estos ambientes. Los frescos pintados en el patio del castillo de Chalcott en Issogne, al norte de Italia, ofrecen en este sentido al espectador un completo catálogo de las formas diferentes de entender el comercio en el siglo XVI. Se presentan así plasmados en los muros de este castillo un mercado de frutas y verduras en el cual los cestones repletos de alimentos interfieren en el paso de los viandantes, una tienda de comestibles con montones de quesos apilados encima de una mesa y con embutidos y carnes varias pendiendo de unos ganchos colocados en la pared, o también una farmacia con infinidad de recipientes y tarros de diferentes tamaños colocados en varias baldas de madera, cada uno con su correspondiente cartelito. La tienda aparece representada en estas imágenes tanto en habitaciones interiores como al aire libre, y los productos puestos a la venta, unas veces están expuestos y clasificados para que el cliente pueda observarlos, y otras en

cambio, permanecen ocultos en el interior de toneles apartados en rincones oscuros. Solo una cosa es común a todos estos puestos comerciales, sea cual sea el género de su venta: entre el vendedor y el cliente hay un obstáculo físico, un mostrador que simbólicamente marca una distancia y que protege el producto de posibles robos y delitos. Efectivamente, la seguridad y la vigilancia eran factores básicos que había que garantizar si quería transmitirse esa idea de orden social, con lo que las instituciones civiles y eclesiásticas, e incluso los diferentes gremios en ocasiones, se esforzaron por ofrecer a la ciudadanía este servicio fundamental. La *Giustizia Vecchia* en Venecia, la *guardia segreta* en Siena, o el *magistrado dei collegi* boloñés, eran organismos que si bien comenzaron a funcionar ya en los siglos medievales, fue sobre todo a la llegada del Renacimiento cuando cobraron una importancia significativa.

Pero la sola presencia del mercado en el centro neurálgico de la ciudad podía acarrear problemas añadidos al de la propia seguridad. El patriciado urbano, plenamente consciente del importante papel simbólico que empezaba a cobrar, no estaba dispuesto a tolerar que las zonas más transitadas y que servían como escaparate público se caracterizaran por los intensos olores de los animales, los desechos, la suciedad, y la sangre. Por ello, los profesionales que ponían a la venta artículos de consumo tan importantes como eran la carne, el pescado, el queso, o las verduras, estaban en competencia directa con la elite ciudadana, al manejar diferentes con-

cepciones ideológicas de un mismo espacio físico. Cercana por lo general a los principales núcleos de poder y rodeada de los mejores inmuebles de la población, la plaza tenía además una clara función representativa que debía combinarse con la del mercado; por ello, una solución frecuente fue la de colocar en ella puestos de venta sencillos y portátiles, contruidos a base de carros, postes y sábanas, para que en un momento dado se pudiese recoger todo fácilmente y reutilizar el mismo espacio para otras actividades. El mismo lugar que albergaba al mercado, era entonces aquel que servía para la celebración de las fiestas, y lo hacía siguiendo el orden pausado y periódico del calendario, el repique de las campanas de la iglesia, la lógica divina, en definitiva, que marcaba el ritmo universal de los acontecimientos.

También celebradas periódicamente, las ferias en las ciudades eran vistas popularmente como acontecimientos menos frecuentes y especiales en los cuales la oportunidad y el deseo eran los componentes más significativos. A lo largo de los días de su duración, en ocasiones hasta un mes entero, se trascendía de lo cotidiano cuando a la llegada de compradores y vendedores procedentes de lugares lejanos se sumaba el repertorio de productos exóticos, raros y especiales que todos podían observar pero muy pocos adquirir. Sin embargo, un acontecimiento de estas características implicaba al mismo tiempo el afloramiento de miedos y precauciones, surgidas ante la expectativa de una movilización de gentes y dinero de proporciones espectaculares. Se

temía que ante la llegada de los extranjeros y de los productos extraños, enfermedades peligrosas pudiesen amenazar a la población; y se temía también a las aglomeraciones humanas, que al concentrarse de esa forma durante unos días concretos, corrían el riesgo de transformarse en una masa enloquecida e irracional. Por ello, la planificación de esta clase de eventos debía realizarse con un plazo de tiempo amplio, atendiendo tanto al acondicionamiento y seguridad de los caminos que llevaban a la población, como a la vigilancia de los accesos a la misma, o incluso al alojamiento y a los víveres que se necesitarían ante la inminente visita de cientos de personas. La celebración de ferias no era, en definitiva, esa sucesión de acontecimientos de naturaleza carnavalesca que podría suponerse a partir de la observación de las representaciones de los hermanos Bassano o de Jacques Callot, sino eventos que requerían un control y un orden para poder festejarse con normalidad.

El hecho de acudir al mercado, por otra parte, implicaba la adopción de un rol específico que muchas veces tenía que ver con la condición social a la que pertenecía el comprador, con la naturaleza del producto requerido, o con la categoría del puesto de la venta. Así pues, la universal práctica del regateo estaba reservada casi exclusivamente a las compras menores y a las gentes de baja condición, y cuando las familias de elite decidían recurrir a estos métodos populares, era por medio de intermediarios, «chicos de mercado» o *cestaroli*, que compraban y transportaban los productos básicos

hasta la casa de su amo. Sin embargo, comprar a través de terceros era una tarea complicada, pues la persona con este cargo tenía la responsabilidad de contentar a quien servía y de adelantarse a sus gustos y necesidades. Evelyn Welch nos desvela en este sentido el interesante mundo de las compras de Isabella d'Este, cuñada de Ludovico Maria Sforza de Milán, y aludiendo a estas formas de adquisición a distancia propias de las clases privilegiadas, dice lo siguiente: «[...] la relación entre Isabella, sus intermediarios y el mercado, era compleja y tenía tanto en cuenta el mutuo honor como el mutuo provecho. Llevaba mucho tiempo y esfuerzo satisfacer los entendidos gustos de Isabella, y sus amigos trabajaban duro para complacerla [...] Isabella veía a sus agentes como extensiones de ella misma, como hombres que eran capaces de ver sus necesidades, deseos y anhelos, y de asegurar que serían satisfechos».

El universo del consumo italiano durante los siglos XV y XVI era en definitiva extenso y complicado, pues implicaba tanto la realización de prácticas relacionadas con la libertad y el deseo individual, como la necesidad de recurrir a mecanismos de control que posibilitasen la seguridad ciudadana. Al margen de la realidad, además, los órganos de poder utilizaban la idea del mercado como vía para alcanzar los ideales del buen gobierno. Más abajo, sin embargo, las gentes de toda condición recurrían a formas distintas de adquisición de bienes, según acudiesen a uno u otro lugar, o según también estuviesen en una época del año o en otra. El libro de Evelyn Welch

al que nos hemos estado refiriendo es por todo ello la exitosa consecución de un proyecto muy ambicioso y novedoso: el mundo de las compras del Renacimiento visto desde una perspectiva global; y para ello, la autora ha recurrido a fuentes de la más variada naturaleza, tanto a textos literarios o correspondencias personales, como a documentación notarial, o incluso a una gama amplísima de representaciones gráficas de la época, muchas de ellas reproducidas además con esmero en el propio libro, dotándolo de una belleza que conecta perfectamente con los tiempos y los lugares a los que se refiere.

Juan POSTIGO VIDAL
Universidad de Zaragoza

La rebelión de 1591 en Aragón

Jesús Gascón Pérez, *Alzar banderas contra su rey: la rebelión aragonesa de 1591 contra Felipe II*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza/Institución «Fernando el Católico», 2010, 687 p.

La historia de la rebelión de 1591 se ha basado en lo escrito por Argensola, el marqués de Pidal y Marañón, sin que la investigación de las últimas décadas hubiera abordado esta cuestión, que por fin Gascón emprende con determinación y rigor científico. Los focos, con frecuencia, se han centrado en la figura de Antonio Pérez, quedando oscurecido todo el movimiento de fondo y el papel de la multitud.

Como expresa al comienzo Joseph Pérez, el libro tiene dos aportaciones fundamentales: distinguir las fases del conflicto y poner rostro y nombres a las personas que protagonizaron los acontecimientos.

En la primera parte se ocupa del contexto general, de la situación de Aragón y de la monarquía de Felipe II a fines del quinientos, pues en los años que preceden a 1591 se encuentran las razones que llevaron al levantamiento. La última parte del reinado de Felipe II se caracteriza por la presencia activa de numerosos problemas. Las tensiones con otras potencias y las internas en cada uno de los territorios, sometidos a los esfuerzos centralizadores de la monarquía, se agudizan hacia finales del XVI.

En Aragón, las tensiones entre absolutismo y pactismo son patentes, pero también la inoperancia de algunos ministros y el intervencionismo de la monarquía en las instituciones del Reino que, en algunos casos, como los de Teruel y Albarracín, llega al uso de la fuerza militar. Durante los años ochenta llegan a su cénit una serie de conflictos que venían de antes y que tardarán en resolverse; estos problemas ayudarán a la formación de un grupo sensibilizado con la defensa del régimen político aragonés frente a las injerencias de la Monarquía.

Entre estos litigios destaca el vivido en tierras de Teruel y Albarracín o el conflicto de Ribagorza, donde la Monarquía jugó un activo papel por el interés en someter el territorio a su jurisdicción. Importante es también la llamada guerra entre montañeses y moriscos, que tiñó de sangre las loca-

lidades de Codo y Pina. En otro orden de cosas, por estos años se desarrolla el pleito del Virrey extranjero, instado por el rey ante el Justicia con el objetivo de que este le reconociese el derecho de nombrar virreyes sin atender a su lugar de nacimiento. Otro motivo de tensión era la actuación de Zaragoza, que usaba y abusaba del Privilegio de Veinte para defender sus intereses, a veces con la aquiescencia del rey, como ocurrió con su actuación contra Martón y Blasco, activos participantes en la guerra entre montañeses y moriscos.

Todo este ambiente de conflicto entre el Reino y la Monarquía contribuyó a consolidar un núcleo de oposición a la política de esta última, el cual, según el autor, está «formado fundamentalmente por miembros de la alta y baja nobleza, cuya cabeza visible acabaron siendo los que una parte de la historiografía ha dado en denominar «caballeros de la libertad» (p. 113).

La segunda parte del libro se ocupa de todo el proceso de la rebelión, desmenuzada en sus distintas fases. Para el autor se puede hablar de cuatro periodos en el desarrollo del conflicto. En la fase procesal el litigio se canaliza a través de los tribunales y en ella participan gentes de todo el espectro social. Esta primera fase se inicia con la llegada de Antonio Pérez y finaliza con la muerte del marqués de Almenara tras el motín del 24 de mayo de 1591. La monarquía buscó el castigo de Antonio Pérez por los medios ordinarios de la justicia, pero una vez comprobado el fracaso de ese camino ordenó la intervención de

la Inquisición. Naturalmente, Pérez exprimió hasta donde le fue posible los procedimientos legales para defenderse. Agotado el camino legal, el motín de mayo perseguía dos objetivos: devolver a Pérez a la cárcel de los manifestados y castigar a Almenara, considerado el responsable de la intervención de la Inquisición.

A partir de allí se desarrolla la fase coactiva, donde se mezclan recursos jurídicos y medidas de fuerza para parar las presiones de los agentes reales; los miembros de los estamentos superiores se van apartando y aumenta el protagonismo de caballeros, infanzones y gentes de extracción popular, lo que se advierte en el motín del 24 de septiembre. Tras el motín de mayo la tensión se acrecentó y fueron frecuentes las amenazas a los inquisidores, autoridades y nobles afectos a la monarquía. Para el día 24 de septiembre, el virrey dispuso el traslado de Pérez a la cárcel inquisitorial, a pesar de saber que los amigos del reo habían reunido gente armada. El motín fue un éxito, lo que reforzó la posición de los amigos de Antonio Pérez «el cual escapó de la justicia real» y supuso un incremento del protagonismo de labradores y artesanos en el conflicto. El papel del pueblo llano radicalizó el enfrentamiento y propició la retirada de los notables, que valoraron como prioritario la defensa del orden público y del rey.

A partir de allí se abre la fase radical, donde pierden protagonismo los nobles de título, aunque no totalmente, y lo ganan los caballeros, artesanos y labradores, a la vez que se incrementan las acciones violentas.

Los preparativos militares del rey propiciaron distintas reacciones en los zaragozanos, que van desde la comunicación con Vargas para ponerse a su servicio, la petición a la corte de medidas menos drásticas, el abandono de la ciudad por parte de algunos nobles y oficiales reales, los intentos de asesinato de los cabecillas y, finalmente, la grave decisión de la Diputación y el Justicia de proclamar la resistencia a las tropas del rey.

La fase militar, brevísima, comienza con la declaración de resistencia del 31 de octubre y el intento de formar un ejército y finaliza con la derrota a manos de las tropas de Alonso de Vargas en la segunda semana de noviembre. Se trataba de aplicar, por parte de las autoridades aragonesas, el derecho de resistencia, con la tibia colaboración de una parte de la sociedad.

Finalmente, cabe mencionar, a modo de epílogo, la llamada jornada de los bearneses, en febrero de 1592. Durante once días, tropas procedentes de Francia, pero con una parte de los soldados de origen aragonés, dominaron el valle de Tena. Los móviles de la expedición fueron diversos y, entre ellos, los personales, al menos entre algunos de los jefes de la tropa.

La tercera parte se dedica al análisis de la represión que siguió a la ocupación militar. Desde un principio, los consejeros de Felipe II se mostraron partidarios de medidas rigurosas, la primera de las cuales fue la ejecución del Justicia. Las embajadas para implorar el perdón no surtieron efecto. Será con Felipe III cuando llegue la calma y la revisión de sentencias.

La cuarta parte del libro está dedicada a la interpretación de la rebelión, manifestando que se trata de un movimiento de naturaleza política en el que no existen móviles económicos. Por otra parte, el autor plantea una visión alternativa a la interpretación aristocrática de la rebelión, predominante durante mucho tiempo. Comienza su análisis dando cuenta de las personas que se relacionaron con Pérez durante su estancia en Aragón, constatando que contó con un amplio elenco de colaboradores y amigos, entre ellos clérigos. Durante su estancia en la cárcel disfrutó de una amplia libertad de movimientos y siempre estuvo bien comunicado con el exterior, recibiendo numerosas visitas.

El autor dedica también atención a la oposición política aragonesa con el objetivo de identificar a sus promotores y sus móviles, pues apenas se sabía nada de la trayectoria vital de los protagonistas del levantamiento. En la rebelión participó la nobleza aragonesa «caballeros, infanzones y miembros de las grandes casas nobles», pero también gentes de otros estamentos, por lo que no es solo una revuelta aristocrática. Importa también destacar que quienes propiciaron la resistencia ante Felipe II compartían una formulación pactista del poder.

Los nobles más comprometidos fueron el duque de Villahermosa y el conde de Aranda, de cuya biografía y entorno político, clientelar y familiar se ocupa el autor extensamente, haciendo desfilar a un nutrido grupo de personajes de la pequeña nobleza que fueron partícipes de la rebelión.

Junto a miembros de la nobleza, en la rebelión participaron también caballeros, clérigos, ciudadanos y gentes del común. Varios canónigos de Zaragoza y el deán de Teruel se implicaron en el conflicto, otros clérigos anónimos desarrollaron una labor de movilización con sus predicaciones, otros recaudando fondos para Antonio Pérez. Algunos clérigos mantuvieron lazos clientelares con sediciosos.

Una parte de los ciudadanos de Zaragoza participaron en la rebelión, siendo algunos de ellos juristas que dieron soporte legal a la resistencia; también participó un sector de los mercaderes, pequeños comerciantes y tenderos.

Por último, hay una activa implicación del llamado por algunos autores el «vulgo ciego», es decir labradores, artesanos y población marginal.

El autor también dedica un espacio al análisis del grupo de personas «nobles, juristas» que se mostraron fieles en la defensa de la Monarquía, vinculándolos con uno de los grupos influyentes de la corte.

Jesús Gascón ha dedicado mucho tiempo al tema y a lo largo de un grueso volumen desgana, desmenuza minuciosamente todos los pormenores de la rebelión de 1591, un tema que era necesario estudiar y sacarlo del mundo de la penumbra o de interpretaciones sesgadas. En este sentido, muestra el camino a seguir con otras temáticas de la historia aragonesa de la modernidad, faltas todavía de análisis documentados y rigurosos.

El autor es puntilloso, hecho que a veces le traiciona y le conduce a

excesos de minuciosidad y también a un uso abusivo de citas textuales, a hablar en demasía por medio de los textos de la época, hecho que resta agilidad y frescura a un libro bien redactado.

La investigación se centra en Zaragoza, aunque el título se refiera a Aragón, pues en ningún momento se nos habla de la extensión de la rebelión a otras áreas geográficas del Reino dado que el mismo autor reconoce que no hay estudios sobre una eventual irradiación fuera de la capital.

Por las páginas del libro desfilan un importante número de personas de todas las condiciones sociales, de las cuales se ofrece, en la medida de lo posible, datos biográficos interesantes y, con frecuencia, desconocidos. Estamos ante una rebelión de marcado carácter político, más importante de lo que se había venido considerando, en la que participaron no solo algunos relevantes miembros de la alta nobleza sino también caballeros, ciudadanos y personas del común. Es uno de los méritos de este libro, señalar esta participación social amplia desde la información suministrada por una documentación y una bibliografía exhaustivamente analizada. Así, la figura de Antonio Pérez, siendo importantísima, ya no es el centro de la rebelión, que va más allá de este personaje.

La investigación de Gascón sobre la rebelión de 1591 será, sin duda, un libro de referencia inexcusable durante mucho tiempo, aunque, como todos los buenos trabajos de investigación, deja sugerencias importantes para futuras investigaciones. En este sentido, me parece especialmente im-

portante seguir profundizando sobre la penetración ideológica del pactismo en el entramado social aragonés del quinientos, es decir sobre el grado de conciencia que sobre ello tenían los cuadros de la sociedad aragonesa.

Por otra parte, se descartan los móviles económicos en la rebelión afirmando que es un acontecimiento de tipo político, cosa que parece clara, pero no es inverosímil plantear la hipótesis de que el «vulgo ciego» pudiera estar predispuesto a la revuelta por un empobrecimiento derivado de la coyuntura económica de finales del quinientos, marcada por el momento final del ciclo de expansión económica. Solo una investigación tan rigurosa como la de Gascón aplicada al objetivo de conocer los niveles de vida de los caballeros, artesanos, labradores y capas inferiores de la sociedad podría dar una respuesta satisfactoria a esta cuestión.

José Manuel LATORRE CIRIA
Universidad de Zaragoza

Discursos de nación, discursos de España

Carlos Forcadell, Ismael Saz, Pilar Salomón (eds.), *Discursos de España en el siglo XX*, Valencia, Prensas Universitarias de Valencia-Institución Fernando el Católico, 2009, 281 pp.

Nunca es fácil comenzar una reseña, y más si se trata de un libro colectivo nacido de un congreso en el que varios especialistas destacados suelen

convertir una obra en una especie de «cajón de sastre» en el que encontrar un hilo argumental claro entre todos los textos se antoja algo cuanto menos complicado. No es este, sin embargo, el caso del libro que reseñamos y ese es su primer y más claro valor intelectual. Efectivamente, esta obra coordinada por tres historiadores contemporaneístas de prestigio de las universidades de Valencia y Zaragoza, nació fruto de unas interesantes ponencias realizadas en la Universidad de Valencia en noviembre de 2006, y que reflejaron el notable grado de colaboración intelectual y personal entre ambas entidades a lo largo de los últimos años. En este orden de cosas, el principal hilo argumental del libro es la importancia que han tenido las diferentes visiones de España como nación a lo largo del siglo XX por los discursos de las fuerzas políticas más representativas, desde el socialismo hasta el «nuevo» patriotismo constitucional actual, pasando por el republicanismo, el pensamiento de Ortega y Gasset, los diferentes discursos nacionalistas franquistas, etc. Todo ello a pesar de las variadas trayectorias de los autores, pero en todas encontramos la continuidad de la fortaleza del discurso de nación española clave para comprender, al fin y al cabo, la historia de este país en el siglo pasado y cuyas consecuencias siguen reflejándose en la actualidad.

Veamos a continuación, un breve resumen del argumento y la tesis fundamental de cada una de las ponencias del congreso recogidas en el libro en forma de artículo. En primer lugar, tenemos el texto de Carlos Forcadell

Álvarez, Catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Zaragoza y experto, entre otros temas, en el socialismo finisecular. En este texto titulado muy acertadamente «Los socialistas y la nación» Forcadell hace un recorrido por la visión que de la nación española tuvo el socialismo español desde sus orígenes hasta la Transición; haciendo especial hincapié en el primer tercio del siglo XX con la Restauración, y, sobre todo, la II República y la Guerra Civil, con sus primeras responsabilidades de gobierno y las dinámicas (re)nacionalizadoras en ambos bandos contendientes. A lo largo de este recorrido, vemos la evolución del inicial internacionalismo socialista, «los obreros no tienen patria» –en consonancia con la evolución de la socialdemocracia europea por la I Guerra Mundial– hasta la confluencia del PSOE con el republicanismo en un españolismo de corte laico, democrático y progresista (p.16) que tratará de recuperar en la actualidad, conectando el artículo con el reciente libro de Sebastián Balfour y Alejandro Quiroga, *España Reinventada: Nación e identidad desde la Transición* (2007).

En segundo lugar, tenemos el texto de Pilar Salomón Chéliz, Profesora Titular de la Universidad de Zaragoza y experta en anticlericalismo y republicanismo en el primer tercio del siglo XX con su texto «Republicanismo e identidad nacional española: La República como ideal integrador y salvífico de la Nación». Importante trabajo sobre la cultura política del republicanismo español en clave nacionalizadora española entre 1898 y 1931. Y en el

que destacamos la idea de que a pesar de no estar en el poder político nacional, su contribución desde el panorama local y regional a la construcción de una movilización política nacionalizadora alternativa a la del Régimen Restauracionista, fue clave a la hora de entender sus discursos de nación laica, democrática y progresista, también, en cierto modo, alternativo a los nacionalismos subestatales que comenzaban a tomar cuerpo (véase en especial, pp.45-50) pero no exenta de compartir unos mitos comunes con el nacionalismo españolista llamémoslo más «étnico» de algunos pensadores regeneracionistas españoles; así como de los intelectuales y políticos más progresivos del Partido Liberal.

En tercer lugar, el texto de Ferran Archilés, profesor de la Universidad de Valencia, y a pesar de su juventud, uno de los mejores especialistas españoles en el estudio de los nacionalismos y principal responsable del desmontaje de las *tesis de la débil nacionalización española*. Su artículo titulado «La Nación de las *mocedades* de Ortega y Gasset y el discurso del Nacionalismo español (c.1906-c.1914)», es un recorrido del pensamiento sobre la nación española del más reputado pensador español de la época a partir de tres textos que el autor considera básicos. De las interesantísimas tesis que se comentan a través de sus páginas, destacamos que Ortega, para Archilés, estuvo plenamente inmerso en la *cultura nacional* española que la Restauración dio forma en un proyecto nacionalizador claro y uniforme, desmintiendo de nuevo, la existencia de este proyec-

to por las tesis de la débil nacionalización (p.70) y explicando este plan a través de su magnífica lectura de Ortega como un nacionalista que se negaba a reconocerlo –étnico no solo cívico–¹ pero que estaba claramente inmerso en esa cultura nacional de cuya inexistencia siempre negaron los regeneracionistas de 1898 y que los partidarios de la débil nacionalización aplicaron sin la necesaria revisión crítica, que la nueva historiografía, como releja este texto, si está realizando.

En cuarto lugar, el artículo de Javier Moreno Luzón de la Universidad Complutense de Madrid, experto en la historia política de la Restauración –sobre todo en el Partido Liberal– y que actualmente está trabajando el nacionalismo español y sus conmemoraciones en el mismo periodo, se titula de forma sumamente sugerente «Mitos de la España inmortal. Conmemoraciones y nacionalismo español en el siglo XX» y es un recorrido por las diferentes conmemoraciones y ceremonias cívicas que los distintos nacionalismos españoles tuvieron en común. Mitos de la España inmortal, como llama el autor, tales como el 2 de mayo, 12 de octubre, etc. Con especial hincapié en la Restauración –como es lógico por otra parte– pasando por la escasa eficacia nacionalizadora de la Dictadura de Franco y llegando hasta la actualidad, a través de un notable conocimiento de la reciente historiografía sobre el particular.

En quinto lugar, encontramos el texto de otro de los coordinadores de las ponencias, el Catedrático de la Universidad de Valencia y experto en la dictadura franquista, Ismael

Saz, autor de una monografía *España contra España. Los nacionalismos franquistas* (2003) destinada a convertirse en un clásico –si no lo ha hecho ya– sobre los dos principales visiones de la nación española y sus querellas internas culturales durante el franquismo. En este artículo «Las Españas del Franquismo: Ascenso y declive del discurso de Nación», Saz vuelve a insistir en la existencia en el bando vencedor del 18 de julio, de dos tradiciones culturales con su respectiva visión de la nación española. La nacional-católica de *Acción Española* y heredera de Menéndez Pelayo y el pensamiento tradicionalista y reaccionario español; frente a la visión falangista, o puramente fascista, dispuesta a abrirse a los postulados de la generación del 98 y a salvar lo salvable de la vieja cultura liberal española. En definitiva, esta confrontación cultural acabará determinando el desprestigio no solo de estos nacionalismos, sino de una idea secular y liberal española al final de la Dictadura.

A continuación, tenemos el texto del Profesor Titular de la Universidad de Zaragoza, Ignacio Peiró Martín, uno de los máximos especialistas nacionales en historia de la historiografía, y que en este texto «Políticas del pasado. La Guerra de Independencia en el Franquismo» realiza una magnífica visión sobre la manipulación erudita a la que esta fue sometida por parte de la *intelligentsia* franquista, en especial en los actos conmemorativos de 1958. Y muy acertadamente, nos alerta ante la actual fiebre conmemorativa que puede rescatar del olvido –si es que alguna vez fueron

olvidados en los mundos de la erudición local— las tesis que estos historiadores difundieron.

Por último, tenemos el texto de un experto en filosofía del derecho, el profesor de la Universidad de Oviedo, Xacobe Bastida, el cual en su tan provocativo como sugerente texto «Nación y democracia. El nacionalismo constitucional español» comienza defendiendo su tesis con las siguientes palabras: «A partir de la constitución de 1978 se ha desarrollado un discurso nacionalista español que, paradójicamente reclama para sí la vitola del pluralismo, la tolerancia y el espíritu democrático al tiempo que se constituye en una ideología constitutivamente ajena a estas características. La relación entre la nación española y la democracia es el asunto de este trabajo, y la constatación de una ausencia de relación entre ambos conceptos es el resultado de la indagación» (p. 255). Sin duda, una tesis interesante y que entronca con las nuevas —y necesarias— visiones historiográficas que tienden a desmitificar muy acertadamente la Transición española —como ha hecho recientemente Ferran Gallego, *El Mito de la transición. La crisis del Franquismo y los orígenes de la democracia*, (2008).

En definitiva, nos encontramos con una obra sumamente interesante, plural e innovadora, que a pesar de estar destinada preferentemente a un público universitario, puede interesar a un destinatario culto interesado por un tema como es el nacionalismo español que sigue siendo de la más completa actualidad. No

obstante, me gustaría finalizar realizando un par de breves matizaciones a dos ideas que me han resultado, cuando menos controvertidas en el texto. En primer lugar, en el artículo del profesor Moreno Luzón, en la página 159: «Una de las debilidades del republicanismo español residía precisamente en la fuerza de esa identificación entre patria y monarquía, que dificultó en los años treinta, bajo la Segunda República, el asentamiento de un imaginario nacionalista alternativo». Más bien, considero lo contrario, es decir, como han demostrado los estudios sobre la capacidad nacionalizadora del republicanismo español —y en este libro tenemos un excelente ejemplo en el trabajo de Pilar Salomón— más bien fue la fortaleza de ese imaginario frente a la debilidad de uno liberal ligado a la Monarquía, que si bien existió, no pudo sobreponerse a la Dictadura de Primo de Rivera y por tanto, fue absorbido por el imaginario republicano con el que compartió en muchos aspectos una misma cultura política. En otro orden de cosas, y en cuanto a la apreciación del profesor Bastida de que España no es actualmente una nación cívica por la ausencia del derecho de autodeterminación (p. 279), convendría aclararla más suficientemente de lo que está implícito en el texto. Sin embargo, estas apreciaciones enriquecen el texto ya que el debate debe ser clave en la profesión historiográfica, y más en uno de los temas más polémicos de los últimos veinte años. Por todo ello esta obra es claramente recomendable y está destina-

da a convertirse en referencia para los investigadores.

Antonio ALCUSÓN SARASA
Universidad de Zaragoza

Notas

- ¹ Para aclarar estos aspectos, recomendamos la lectura del artículo de Alejandro Quiroga y Diego Muro, «Spanish nationalism. Ethnic or civic?», *Ethnicities*, 5, 9 (2005), pp. 8-29.

Reevaluaciones: Tony Judt

Tony Judt, *Sobre el olvidado siglo XX*, Madrid, Taurus, 2008, 489 pp., ISBN 978-84-306-0674-0

Tony JUDT, Artículos en *The New York Review of Books*, febrero-agosto de 2010, <http://www.nybooks.com/contributors/judt-tony/>

Judío londinense de padre belga y familia de ascendencia rusa por parte materna, experto en historia de Francia que rechazaba la etiqueta de «intelectual francés», catedrático en la New York University, Tony Judt consiguió con un solo libro, *Posguerra*, lo que muchos no consiguen con bibliotecas completas: ser considerado internacionalmente como uno de los historiadores más brillantes e influyentes de nuestros días. Hoy, tras su reciente fallecimiento, puede considerársele además uno de los intelectuales más importantes de lo que llevamos de siglo XXI: por si sus libros no fueran suficiente, el impacto que tuvieron en

todo el mundo sus artículos autobiográficos –gracias, fundamentalmente, a su difusión *on line*– publicados íntegramente en la revista *The New York Review of Books* y en los que trazaba las líneas maestras de su vida, lo convirtieron para su desgracia en una celebridad global. Judt logró, además, dictar un último libro recién traducido al castellano, *Ill fares the land* –para cuya promoción ya se ha empezado a meter la pata: el libro no es póstumo, póstumas son sus ediciones en castellano y catalán– que reflexiona sobre el presente y sus políticas, sobre liberalismo y socialdemocracia, a ambos lados del océano Atlántico. Hasta el último aliento fue historiador, intelectual, crítico.

Seguramente sea cierto que *Posguerra* se deba incluir entre los libros de historia más importantes de los últimos tiempos. Para mí, desde luego, es el más importante de la literatura histórica reciente, aunque reconozco que mi radio de acción es por fuerza limitado –leo con fluidez solamente cuatro idiomas, y con dificultad otros dos–. Aunque puede que sea suficiente como para darse cuenta de la enormidad de la empresa realizada, de la inigualable altura de sus análisis, de su envidiable amplitud de miras. Pero si 2005, con *Postwar*, Judt se situó entre los historiadores internacionalmente más conocidos para lectores de los pomposamente llamados no especializados (esto es: lectores no académicos de historia, alumnado y en algunos casos, y por increíble que parezca, cierto profesorado universitario, cuya «especialidad» es no leer nada), el director y fundador del

Instituto Remarque no era, ni mucho menos, un desconocido. Su trabajo sobre la intelectualidad francesa de postguerra, sobre todo, pero también su labor de crítico político y reseñador historiográfico le habían valido la justa fama de independiente, mordaz, libertario, e injustamente de antisemita y antimarxista converso. Por si cabía alguna duda, hace no demasiado recopiló en *Reappraisals* (literalmente, «reevaluaciones», traducido al castellano a partir de su subtítulo como *Sobre el olvido siglo XX*), parte del trabajo por el que fue célebre en los territorios culturales anglosajones y franceses: el de las reseñas históricas. Al poco, supo de la enfermedad que finalmente acabó con su vida, y postrado en su cama dictó sus últimos artículos, la mayoría autobiográficos, todos de una importancia capital para entender al posiblemente más importante historiador europeo en lo que va de siglo. Estos artículos aparecieron en su totalidad, entre febrero y agosto de 2010, en la NYRB. Las reseñas, además, en *The New Republic* y otros medios. Reseñas, y artículos, que abordan temáticas dispares, desde los intelectuales del siglo XX hasta la historia reciente norteamericana, desde el pasado inmediato y poscomunista de Rumania hasta la indigestión francesa del colaboracionismo y de su pasado reciente, desde la vida académica inglesa y norteamericana a una de las pasiones de Judt: los trenes. El resultado es desigual, qué obviedad, y brillante, deslumbrante: una colección de artículos donde el historiador recientemente fallecido aborda sin miramientos cuestiones del pasado y

el presente, de historia social y cultural, historias humanas e historias de (la) humanidad. Incluyéndose a sí mismo.

Sobre el olvido... es un ejercicio de extrema e irrenunciable libertad. Sería pues un error leer este libro como una sucesión de reseñas, formato que, sin embargo, manejaba Judt a la perfección y le permitía entrar a saco a cuestionar supuestas verdades, desmitificar paradigmas, y hasta reírse de los lugares comunes de las culturas y las políticas de nuestro tiempo, con particular gana de los intelectuales y sus «compromisos». En este libro sus balas son divertidas, originales, corrosivas, abrumadoras. Así, Blair habría sido el gnomio en el jardín del olvido, el líder de la nada en la Inglaterra post-tatcheriana, Hobsbawm un gran historiador con un enorme esqueleto en el armario (el de la legitimación por omisión de los crímenes de masa del estalinismo), Camus un incomprendido o Althusser, un pobre demente de minúscula estatura intelectual. Todo perfectamente opinable, como lo son sus miradas a Israel (con sus ojos o con los de Edward Said), Bélgica o los Estados Unidos: sus análisis de la Guerra Fría desde la perspectiva estadounidense le acercaban a través del tiempo de posguerra fría a observar sus continuidades y discontinuidades, así como las estaturas políticas y morales de políticos e intelectuales, en el tiempo de la «amenaza global» y la «guerra contra el terror». Pero se trataba precisamente de eso, interpretación. La misma con la que destacaba la altura moral de Primo Levi o las acertadas intuiciones de

una Hannah Arendt denostada en exceso por la historiografía, o con la que ponía en tela de juicio la centralidad de Wojtyła en el pudrimiento y derrumbe de los regímenes comunistas en la Europa oriental.

Un tema, este, central: su crítica al funcionamiento de los regímenes comunistas en Europa del Este (ámbito que conoció en primera persona) es tan patente en muchas de las páginas de este libro que llega a convertirse en un hilo, un nexo común que también alcanzará a sus textos finales. Desde sus orígenes intelectuales marxistas, Judt criticaba ácidamente la esfericidad del pensamiento y la identidad comunista, su repertorio de pensamiento y creencias cerrados, pero sobre todo el daño que al socaire de las palabras y las ideas se ha hecho contra las personas, así como los desequilibrios en su denuncia. Y puede que sea lo que a algunos más les cueste digerir de este libro, pues se muestra férreo y contundente y, además, no deja resquicios para la duda: con su insistencia en un análisis no solamente basado en los hechos (algo que en Europa tiende a hacerse, y mucho, en el análisis del fascismo), sino también en las ideas, los pensamientos, las aspiraciones legítimas de los actores y sujetos históricos, su mirada al comunismo político e intelectual en el siglo XX europeo es arrasadora. El marxismo le parece un conjunto de teorías válidas solamente para la Inglaterra victoriana en la que escribió el filósofo alemán, y el comunismo una inutilidad que debe ser mandada al «basurero» de la historia. Y opina que deba ser visto como una cosmovisión inte-

gral y coherente que incluya los crímenes, crueldades y derramamientos de sangre y nos los valore como desviaciones, errores o mentiras. Ciertamente no considera que la identidad y el pensamiento comunistas no son exactamente ni significan lo mismo en la Unión Soviética o Rumania que en Italia o España. Pero, a la luz actual, no suena excesivamente duro cuando expresa que, desde su punto de vista, «setenta años de «socialismo real» no aportaron nada a la suma del bienestar humano. Nada».

En su brillante texto «Revolutionaries» ofrece algunas de las claves vitales que explican los porqués de esa crítica. Judt nació a la política activa continental en los Sesenta, se movilizó contra la guerra de Vietnam —«like so many of my contemporaries I was most readily mobilized against injustice committed many thousands of miles away»— y jugó a la utopía en 1968. Pero no en Praga, ni en Polonia, sino en París. Años después fueron precisamente Praga y los checos quienes le sacaron de un cierto ensimismamiento político y teórico («Saved by the Czech»). Pero el recuerdo de sus particulares años rojos no es precisamente grato. Poco sincero es el epíteto más suave que se dedica a sí mismo y a los intelectuales marxistas de su época, tan poco proclives a integrar el estalinismo en una historia integral del comunismo soviético como incapaces de denunciar la represión política en Rumania, Checoslovaquia, Estonia o Polonia. Judt no hablaba del GULAG, se refería más bien a la represión de la Primavera de Praga. En el libro se veía más claramente: Judt

no solo aprovechaba muchas ocasiones para hacer análisis de la situación historiográfica, los excesos teóricos (y retóricos) del postmodernismo o los complejos equilibrios entre la historia y la memoria, sino que, en su crítica a los sistemas interpretativos cerrados, realizaba una visión muy dura, excesiva si se quiere, de los historiadores marxistas británicos. En pocas líneas, pero muy dura. El artículo dedicado a Hobsbawm es comedido a ratos, elogioso a otros, pero abiertamente hostil cuando a su juicio el alejandrino no asume la realidad de los crímenes cometidos por la revolución y por la liberación del proletariado y desvincula los asesinatos de masas, los trabajos forzosos o genocidios como la hambruna de Ucrania de la teoría y el proyecto comunistas. Su única referencia a E.P. Thompson, que aparecerá después en sus textos como el acicate para ponerse a estudiar checo y conocer mejor el presente y el pasado de los países del socialismo real, es durísima. Pero sirve para preguntarse los porqués de su éxito, no solo en el Reino Unido. Al hilo de lo dicho en estas mismas páginas por Carlos Forcadell (*Jerónimo Zurita* n.º 84), falta por hacer una historia de la recepción historiográfica en España de las corrientes europeas en el tardofranquismo y durante los años de democratización universitaria que nos ayude a entender el porqué de tanta traducción al castellano de los Rudé, Hobsbawm y Thompson, y de tan poca de los historiadores alemanes o italianos. A juzgar por las apreciaciones de Judt, la respuesta podría residir en la fascinación que despertaban el materialismo

histórico y el marxismo historiográfico, metodologías que no solamente podrían servir para la explicación casi total del pasado, sino que además esta sería coherente con una determinada idea del presente y del futuro, de una cierta idea de progreso y de bienestar humano.

Ni progreso ni bienestar en el marxismo, y ni lo uno ni lo otro tampoco, con la perspectiva del tiempo, en su otra gran causa política de juventud, el sionismo. Central es en este libro la historia de Israel, el sueño de la nación libre judía en Oriente Medio, para comprender las mutaciones ideológicas de alguien que vivió en una colonia israelí y que participó en una Guerra de los Seis Días en 1967 que le expulsó del sionismo militante. Lo cuenta en su escrito «Kibbutz»: el sueño, alimentado según Judt sobre todo por el laborismo israelí, terminó ese año con las violentas sacudidas de una horrible pesadilla. Judt vio cómo la condición de víctimas ahora recae fundamentalmente en la población civil palestina, y a causa en buena medida de las políticas israelíes. El historiador que además era una voz pública y respetada sufrió, a buen seguro, un fuerte desengaño: con la política, pero también (y quién sabe si sobre todo) con la utilización del Holocausto como su continuo vector legitimador. Judt, que recibió su nombre por Toni Avegael, la prima hermana de su padre gaseada en Auschwitz en 1942, defendió siempre la complejidad frente a la manipulación y abuso de la memoria del Holocausto. Algunos de sus artículos más impactantes, como precisamente el titulado «Toni»

en la NYRB, fueron precisamente en esa línea, la que tantos problemas le causaría en los últimos años con quienes consideraron su postura contraria a la política de Israel como antisemita. Un judío sionista considerado antiseemita: no extraña que a Judt se le quedasen pequeñas las identidades.

De hecho, si se trata de observar la interacción entre relato histórico y vivencia subjetiva, hay que mencionar los artículos publicados en *The New York Review of Books* desde febrero de 2010 hasta su muerte en agosto de este año. Algunos no van mucho más allá de la anécdota y la vivencia personal, como el hilarante «Food» (aunque finalice con la reivindicación de una identidad inglesa abierta, desprejuiciada y más bien poco identitaria) o el extraño «Magic Mountains», una declaración de amor a Suiza. Pero otros, desde el relato personal, muestran todo un modo de ver la vida que sirve para comprender el trabajo historiográfico del autor. «Words» relata un mundo de palabras antaño para él de retórica y comunicación, convertidas en elementos de su confinamiento antes de morir —«Translating being into thought, thought into words, and words into communication will soon be beyond me and I shall be confined to the rhetorical landscape of my interior reflections». «In love with trains», horriblemente traducido en *El País* como «Trenes que nunca volveré a coger» y, posiblemente, el texto más hermoso, acerca al Judt más brillante. Tras tantas páginas de lectura, tras tantas vivencias, concluye que los trenes «inventaron las clases sociales en su variante moderna». Sublime metáfora, materialismo histórico sin

metáforas liberatorias: el tren, y la estación de trenes (Waterloo en Londres, La Gare de l'Est de París, Milano Centrale: quién sabe qué pensaría sobre las maravillosas estaciones de Atocha o de Francia, en Barcelona), como expresión vital, como inspiración, como fines en sí mismos. Sería interesante profundizar algún día en la fascinación que en casi todos los casos ejercen los trenes, sus horarios, sus rutas y sus máquinas sobre los historiadores. Tenemos ejemplos muy cercanos en espacio y afectos.

Como gran historiador, hubo más cosas que lo emparentaron sin saberlo con otros grandes historiadores. Una, la creencia, llevada a la praxis, en una profesión crítica alejada de moralismos donde cupiese la acción política y no solamente un compromiso «ético», como recuerda en *Ill fares the Land*, casi siempre predecible y, además, con escasa alternativa ética equiparable. Para entendernos: la cuestión de las víctimas, los verdugos y las memorias. Y dos, el rechazo al enclaustramiento identitario. Su artículo «Edge people» debería figurar entre las lecturas de cuantos sientan alguna vez el picor de la identidad cerrada, encapsulada, homogeneizadora. Y no solo por denunciar que, a su juicio, antes o después «Intolerant demagogues in established democracies will demand “tests” —of knowledge, of language, of attitude— to determine whether desperate newcomers are deserving of British or Dutch or French “identity”». Supuestamente en hacer una reseña va implícita una crítica o un cuestionamiento a las ideas del autor, que ni puede ser tan bueno ni

sus ideas tan brillantes. Esta no sería, pues, una reseña: me identifico plenamente con la radicatísima y riquísima no-identidad de Judt.

Con las reseñas bibliográficas o con los relatos memorialísticos breves como eje, columna vertebral o, las más de las veces, excusa, Judt ofrecía píldoras de interpretación histórica: como *Posguerra*, pero en pequeñas dosis a las que hubiera quitado los frenos interpretativos y subjetivos. Tanto *Sobre el olvidado siglo XX* como sus últimos artículos, así como lo que ha podido leerse hasta ahora de *Ill fares the land* ofrecen, leídos hoy, a uno de los más importantes historiadores de los últimos tiempos, y aquí sirve el tópico, en estado puro: con sus filias, sus fobias y sus obsesiones. Una de estas últimas está en el mismo título del libro reseñado: para Judt, vivimos una época de olvido, de desprecio por el pasado (o de recuperación de uno desactivado e inocuo, estereotipado y tranquilizador, a la medida del consumidor). Una era de rememoración sin conocimiento y de invención de historias, memorias y tradiciones que, de hecho, condena el pasado y sus complejidades al olvido. Un tiempo de marcha a toda máquina hacia delante, quemando páginas del pasado en la locomotora del progreso. El precio es el sacrificio del pasado, y en particular el siglo XX, en el altar del menosprecio. Frente a ese olvido que condena irremisiblemente a la vacuidad cultural e intelectual se erigen la historia, el recuerdo, la palabra. Como no se olvidan a los grandes historiadores, Tony Judt es ya inolvidable.

Javier RODRIGO
Universidad Autónoma de Barcelona

Traficantes de ideas

Alison Sinclair: *Trafficking Knowledge in Early Twentieth-Century Spain. Centres of Exchange and Cultural Imaginaries*, Woodbridge, Tamesis, 2009.

En los últimos 30 años, la historiografía dedicada al análisis de las relaciones entre países ha centrado su atención en los aspectos culturales derivados de las mismas, los cuales habían sido, con frecuencia, relegados a un segundo plano. A nadie se le escapa que, independientemente de su validez, la popularidad adquirida por las propuestas de Samuel Huntington («*clash of civilizations*») o Joseph Nye («*soft power*») han propiciado este viraje, que ha renovado la polvorienta historia diplomática. Esta transformación ha tenido cierto eco en España, gracias a autores de sobrada solvencia como Manuel Espadas Burgos, Antonio Niño, Lorenzo Delgado Gómez-Escalonilla o Jesús de la Hera Martínez.

El libro que aquí presentamos supone un paso más en este proceso de renovación. De hecho, esta obra aporta una nueva interpretación sobre las relaciones intelectuales entre España y Europa a principios del siglo XX. Pero, además, señala los derroteros a seguir por aquellos estudios que analizan la construcción de la cultura nacional española.

La autora es la doctora Alison Sinclair, quien está al frente del *Department of Spanish and Portuguese* de la *University of Cambridge*. A lo largo de su dilatada carrera académi-

ca, esta hispanista ha tratado un amplio abanico de temas desde distintos enfoques. Así, entre sus obras se encuentran trabajos que re-contextualizan a eminentes escritores españoles (*Uncovering the Mind: Unamuno, the Unknown, and the Vicissitudes of Self*, Manchester, Manchester University Press, 2001) o abordan el estudio de su producción literaria desde una perspectiva cercana al psicoanálisis (*Dislocations of Desire: Gender, Identity and Strategy in «La Regenta»*, Chapel Hill, University of North Carolina, 1998). Su interés por la literatura española no ha sido óbice para la realización de otro tipo de proyectos más propios de la historia de género (*Sex and Society in early twentieth-century Spain: Hildegart Rodríguez and the World League for Sexual Reform*, Cardiff, University of Wales Press, 2007). En cualquier caso, este envidiable currículum vitae le ha permitido convertirse en una de las más destacadas especialistas sobre la vida intelectual y cultural de la España del primer tercio del siglo XX.

En esta ocasión, la profesora Sinclair ha reconstruido las principales redes de comunicación que la intelectualidad española estableció con sus homólogos europeos a principios de la centuria pasada. En este entramado, diversos «centros de intercambio» (casas editoriales, revistas e instituciones educativas) fueron los responsables de un tráfico de ideas que estuvo mediatizado por un imaginario cultural concreto. En este proceso, la elite intelectual castellana adoptará y, en teoría, transmitirá esas transacciones al conjunto de la sociedad y a las

distintas partes del territorio nacional. No obstante y como se reconoce a lo largo del texto, la narración se circunscribe a Madrid casi de forma exclusiva. Esta referencia constante a la capital política y administrativa parece un requisito inevitable para una obra cuyo principal objetivo consiste en explicar las razones que generaron esas transferencias de conocimiento.

La autora, que en su exposición demuestra un orden y una claridad propios de la mejor tradición inglesa, llega a conclusiones similares a las ofrecidas por otros investigadores dedicados al análisis de la circulación de ideas. De hecho, su descripción del caso español recuerda a los trabajos que Michel Espagne o Michael Werner han realizado sobre las transferencias culturales entre otros países como Francia y Alemania.

El libro se divide en cinco partes. En la primera de ellas se presenta el argumento que preside toda la obra y que ya hemos adelantado. Así, se deja claro que, tal y como sucede en las relaciones personales, la comunicación entre países no es objetiva. El deseo, los prejuicios, las idealizaciones están detrás de estos «idilios» internacionales. En ese sentido, las transferencias de conocimientos que se derivan de estos encuentros están determinadas por un imaginario colectivo al que vienen a modificar. A grandes rasgos, esta es la base sobre la que se apoya la autora para reinterpretar la actividad y las motivaciones de una serie de instituciones (la Junta para Ampliación Estudios, la Residencia de Estudiantes, etc.) que ejercieron como mediadores de ese tráfico con el extranje-

ro. No obstante, la profesora Sinclair pretende ir más allá del contenido de esas transacciones. De hecho, aspira a establecer las condiciones que facilitaron o impidieron dichas importaciones. A su vez, se interesará por las áreas de intercambio mixtas o *mixed* (tales como la prensa, editoriales, etc.), en donde se producen los contactos entre la elite y los sectores populares de la sociedad.

Después de trazar los límites argumentales del libro, este apartado introductorio finaliza con un análisis de las impresiones que Ortega y Unamuno tuvieron sobre Europa. Según relata la autora, en un principio, estos personajes observaron esa entidad como algo ajeno al carácter patrio. Tras la Gran Guerra, esta situación se alteró y España llegó tanto a encarnar como a preservar el espíritu europeo. En efecto, una parte de intelectualidad española, sumida en un sentimiento de inferioridad con respecto al extranjero, encontró la solución a los males del país en las principales naciones del viejo continente. Por ello, la elite española anheló sentirse parte de esa comunidad supranacional.

En el segundo bloque temático, la profesora Sinclair analiza la producción de tres editoriales españolas (Revista de Occidente, Espasa-Calpe y Biblioteca Nueva) y su labor en el ámbito de las traducciones. Según afirma, estas instituciones contribuyeron a la propagación de un canon literario dentro de una «*imagined community*» (siguiendo a B. Anderson) o nación de lectores y productores. De hecho, la actividad de estas casas no fue neutral, sino que respondía a una

variedad de impulsos e intereses (económicos, educativos, etc.). De esta manera, la autora consigue trasladar una visión general de la cultura impresa existente en España en aquella época. No obstante, el panorama descrito podría haber sido completado con un acercamiento a la barcelonesa Editorial Labor, que fue responsable de la mayoría de las traducciones que se produjeron en territorio nacional a partir de 1915.

Asimismo, en esta segunda parte se caracteriza a la elite intelectual española de principios de siglo XX. Se describen sus intereses, sus conexiones con Europa y, sobre todo, sus órganos de expresión. Con ese fin, la autora recurre a cuatro publicaciones periódicas: *Residencia*, *Revista de Occidente*, *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* y el *Boletín del Instituto de Reformas Sociales*. Ahora bien, la atención prestada a cada una es desigual. En efecto, las dos últimas, que fueron revistas profesionales destinadas a un público específico, servirán para corregir significativamente las impresiones que sobre la intelectualidad española proporcionan las primeras.

Por su parte, el análisis del órgano de expresión de la «Colina de los Chopos» sigue los parámetros que la autora estableció en un artículo que está en la génesis de este libro: «Telling it like it was? The “Residencia de Estudiantes” and its image», *Bulletin of Spanish Studies*, Vol. LXXXI, 6 (2004), pp. 739-763. Según la profesora Sinclair, *Residencia* fue el principal medio que utilizó el centro madrileño para su autodefinición. Es decir, sirvió

para crear y difundir la identidad colectiva de esa minoría selecta y conservadora que paseaba por los Altos del Hipódromo de Madrid. Sea como fuere, lo cierto es que tanto esta publicación como la *Revista de Occidente* estuvieron entre los primeros canales de comunicación cultural que permitieron a España acercarse a lo que se hacía en el mundo exterior.

El tercer capítulo de este libro está dedicado a la intensificación de las relaciones culturales de España con Inglaterra y Rusia en la primera parte del siglo XX. En gran medida, estos dos «*love-affairs*» fueron fruto del «deseo» de la elite española de «identificarse» con esos territorios, pero también tuvieron como telón de fondo una percepción estereotipada e idealizada del otro. La primera de estas historias de amor versa sobre el interés del enamorado (el pedagogo e intelectual español) por crear y cultivar una personalidad que se correspondiese con una representación ideal del *gentleman* inglés. Más allá de las cualidades que reformadores como José Castillejo vieron en la mecánica educativa inglesa, el ejemplo anglosajón se mostró muy útil para un país cuyo imperio se hundió definitivamente en 1898.

De forma paralela, los españoles observaron en Rusia a ese hermano exótico, erótico, primitivo y, en definitiva, deseado que, tras 1917, se convirtió en un icono político. Esa hermandad se explica por la percepción del amante (España), quien vio al gigante ruso situado en los mismos márgenes de Europa. Esta marginalidad y el carácter oriental del amado

están detrás de la imagen romántica que se le atribuyó. Sin embargo, este caso fue muy diferente a la aventura amorosa establecida con Inglaterra. Y es que cuanto mayor es la distancia, más fácil es caer en la idealización. La profesora Sinclair profundiza en estas metáforas y considera que la actitud española en este última relación estuvo cercana al «*infatuation*» (encaprichamiento), llegando a fluctuar entre la identificación y la diferenciación.

De todos estos amoríos subyace el deseo que la intelectualidad española tuvo de equipararse a su homóloga europea. Esa elite ejerció de mediador de los intercambios entre países, pero también fue el intermediario que debía hacer accesible la importación cultural a la masa. A esta última fase del proceso se dedica la parte final de la obra. Así, se presta atención a dos fenómenos: las bibliotecas populares y las misiones pedagógicas.

La narración termina con una recapitulación y valoración de lo dicho anteriormente. Así, la profesora Sinclair considera innegable que ese tráfico de conocimiento enriqueció la vida de muchos españoles, pero, al mismo tiempo, afirma que no conllevó una elevación del nivel cultural de la totalidad de la población. Los intentos de la intelectualidad española por expandir la educación entre sus compatriotas quedaron en deseos. Al igual que el libro, estos anhelos concluyeron con el comienzo de una guerra fratricida que precedió a la larga y «oscura noche» del franquismo.

En definitiva, estamos ante una obra que ayuda al lector a comprender la complejidad de la historia de las

ideas en la España del primer tercio de siglo XX. Y es que Alison Sinclair ha reconstruido las redes internacionales que intelectuales e instituciones fueron tejiendo para establecer una comunicación cultural fluida entre las elites europeas. Por esa razón y, sobre todo, porque analiza el papel que los españoles desempeñaron en ese tráfico de conocimiento, este libro es ya una referencia fundamental para los historiadores dedicados al estudio de este periodo.

Luis G. MARTÍNEZ DEL CAMPO
Becario de la Institución
«Fernando el Católico»

Política y religión en la II República

Antonio Manuel Moral Roncal, *La cuestión religiosa en la Segunda República española. Iglesia y carlismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.

Desde hace algunos años, la II República española ha sido objeto de un renovado interés historiográfico gracias a estudios interdisciplinarios como *En el nombre del pueblo* (2006) de Rafael Cruz. La cuestión religiosa como no podía ser de otra manera ocupa uno de los aspectos centrales del debate y, en este sentido, Antonio Manuel Moral ofrece una aproximación del fraccionado universo católico a través de la óptica del carlismo. Después de haber consagrado varios ensayos a este movimiento contrarrevolucionario de tan larga duración, in-

cluida una biografía del pretendiente Carlos V, el autor presenta un estudio sintético de las relaciones del tradicionalismo con el universo religioso durante el período republicano.

Tras una breve introducción, el autor consagra el primer capítulo a poner en antecedentes al lector y mostrar los principales puntos de fricción provocados por la legislación republicana y los ataques anticlericales. Muchos percibieron como un fracaso la opción posibilista de la jerarquía eclesiástica y se lanzaron en brazos de un carlismo que estaba en proceso de modernización para convertirse en una opción política de masas. El segundo apartado mostraría como el carlismo se benefició de las tensiones internas entre la coalición de la CEDA y el Partido Radical, una alianza que no satisfacía ni a católicos ni a laicos. Además, el carlismo presionó a la Santa Sede para presentarse como una opción de gobierno y desterrar los fantasmas de la condena papal de Acción francesa.

El siguiente capítulo desarrolla las conflictivas relaciones que mantuvo el carlismo con una Acción Católica orientada por la Asociación Católica Nacional de Propagandistas hacia líneas más posibilistas. Frente a esta opción, el carlismo movilizó a sus bases y para ello, recurrió entre otras a la agrupación femenina las «margaritas». El apartado cuarto, quizás el mejor del libro, está dedicado a observar como se construye la identidad política carlista a través de un culto religioso como el del Sagrado Corazón. El último capítulo, que podría ser de conclusión, subraya las principales lí-

neas del carlismo en materia religiosa, su ausencia de apoyos en la jerarquía eclesiástica y su orientación hacia la guerra.

Uno de los aspectos más notables de este libro sería la comparación que realiza entre 1868 y 1931 ya que son dos momentos en los que se pone en cuestión la identidad católica de la nación. No en vano, la comparación se podría contextualizar en el *Kulturkampf* de la Europa de fin de siglo y hacerse extensible a los períodos también conflictivos de 1900-1913 y 1917-1923. Otra comparación que realiza el autor y de la que se puede sacar mucho jugo es la del movimiento carlista con los cristeros mejicanos como ya quedó en evidencia en el congreso *El Carlismo en su tiempo: geografías de la contrarrevolución* (2008). En otro sentido, resulta sugerente el estudio que realiza del culto al sagrado corazón aunque una lectura más en profundidad de la obra de William A. J. Christian tal vez le hubiera permitido incorporar la interesante campaña política en torno a las falsificadas predicciones de la Madre Rafols. Por último, habría que destacar un muy interesante anexo documental con un borrador de exposición al cardenal Pacelli y una carta de la esposa de Alfonso Carlos I de Borbón a Pío XI.

Tres serían fundamentalmente las líneas apuntadas en este trabajo. La primera defendería que el carlismo es un movimiento moderno que se moviliza a través de rituales, símbolos o de pequeños gestos cotidianos. La segunda línea de investigación plantea las conflictivas relaciones que existieron en primer lugar entre tradicionalistas

y alfonsinos. Ambos grupos estarían enfrentados con la línea accidentalista defendida por la CEDA, sectores de Acción Católica y una parte importante de la jerarquía católica. Por último, sostiene que «la falta de tacto y los propios errores de las autoridades republicanas a la hora de resolver las cuestiones relacionadas con la Iglesia católica, en cierto modo, aumentó los apoyos a la causa carlista» (p. 41) y «confirmaron las sospechas católica ante la República» (p. 48).

Este último punto quizás sea uno de los más problemáticos ya que se adentra en el terreno de las valoraciones, con el uso de expresiones como «persecución oficial» (p. 65) o «manifestación injusticia» (p. 74). Para evitarlo, habría que distinguir entre la política laica de la república, su aplicación local y los ataques anticlericales. La simple acumulación de ejemplos de manifestaciones anticlericales de muy diversa índole por la geografía española puede contribuir a sobredimensionar este fenómeno, volverlo más confuso y generar en el lector la sensación de una persecución orquestada por el gobierno. En este sentido, el texto participa de cierto determinismo marcado por unos acontecimientos que llevarían inexorablemente a la guerra, «ya no cabía otra opción: se había ensayado ya la unión electoral con los cedistas y con los alfonsinos, se había “modernizado” la organización al máximo, lográndose una cierta presencia parlamentaria y una importante red de prensa (...) y se habían movilizad las masas carlistas contra la secularización forzosa y el republicanismo» (p. 225).

La idea de la modernización del carlismo no hace sino seguir las líneas brillantemente esbozadas por Jordi Canal en sus *Banderas blancas, boinas rojas*. En este sentido, el libro que aquí se reseña podría haberse beneficiado de otras reflexiones elaboradas por este mismo autor en otros libros y artículos. Asimismo, la aproximación de Antonio Manuel Moral al movimiento de las margaritas hubiera resultado más enriquecedora a partir de las consideraciones realizadas por Régine Illion para el caso de Aragón o por Inmaculada Blasco para la Acción Católica de la Mujer.

Con respecto a la cuestión religiosa durante la Segunda República, las obras de Hilari Raguer (2001), William J. Callahan (2002), Mary Vincent (1996) o Rafael Cruz (2006) le hubiera permitido ahondar en el análisis de una realidad tan conflictiva y poliédrica. En primer lugar, *La pólvora y el incienso* de Hilari Raguer le hubiera podido servir para acercarse al rol que desempeñó una jerarquía religiosa formada durante la dictadura de Primo de Rivera y esencialmente hostil al nuevo régimen republicano. Asimismo, aportaciones como las de Rafael Cruz o Mary Vincent hubieran ayudado a profundizar en el conflicto ritual que se vivió en la España republicana. Estudios de conjunto como el de Callahan hubieran permitido contextualizar el conflicto en el seno de un catolicismo que se debatía desde finales de siglo XIX entre la intervención política y el carácter que esta debía tener. Las consideraciones sobre los orígenes culturales de los nacionalismos franquistas en

España contra España (2003) de Ismael Saz hubieran podido servir al autor para adentrarse en el proyecto alfonsino de Renovación española como referente comparativo para su análisis del carlismo. Finalmente, el autor se sirve de un concepto como «cosmos católico» sin extenderse en su definición y sin explicar el porqué de su elección frente a otras opciones más solventes provenientes de la antropología cultural (p. ej. «cosmovisión» de Clifford Geertz) o de la sociología (p. ej. «universo simbólico» de Peter L. Berger).

En definitiva, nos encontramos con un libro de síntesis cuya lectura puede ser muy sugerente a la hora de situar nuevos horizontes en el análisis del carlismo y del fenómeno religioso durante la república.

Javier RAMÓN SOLANS
Universidad de Zaragoza

De las entrañas del franquismo

Carme Molinero, Pere Ysàs, *La anatomía del franquismo. De la supervivencia a la agonía, 1945-1977*, Barcelona, Crítica, 2008, 320 pp.

Durante los últimos años han aparecido un significativo número de estudios dedicados al franquismo, entre los que inevitablemente concurren títulos más o menos oportunistas buscando satisfacer las urgencias de un mercado siempre ávido y de un público en ocasiones excesivamente complaciente.

Alejados de estas dinámicas, los profesores de Historia Contemporánea de la Universidad Autónoma de Barcelona Carme Molinero y Pere Ysàs, ofrecieron recientemente el título *Anatomía del franquismo* (Barcelona, Crítica, 2008). Se trata de dos historiadores de prestigio que han fundamentado sus carreras en una voluminosa obra centrada en el estudio del período. Al respecto, merece la pena recordar el libro de Carme Molinero *La captación de las masas. Política social y propaganda en el régimen franquista* y la edición de *Una inmensa prisión. Los campos de concentración y las prisiones durante la guerra civil y el franquismo*. Pere Ysàs, por su parte, es autor de títulos como *Disidencia y subversión. La lucha del régimen franquista por su supervivencia 1960-1975* (Crítica, Barcelona, 2004). En colaboración, han escrito *Catalunya durant el franquisme* (Empúries, Barcelona, 1999) o *Productores disciplinados y minorías subversivas. Clase obrera y conflictividad laboral en la España franquista* (Siglo XXI, Madrid, 1998). También, conviene señalar el esfuerzo realizado por este matrimonio de historiadores por dotar a los estudios sobre el franquismo de un espacio institucional: el Centre d'Estudis sobre les Èpoques Franquista i Democràtica, dirigido a la sazón por Pere Ysàs.

El libro que nos ocupa se encuentra precedido por un título ambicioso y sugerente, que recoge los ecos de la magnífica *Anatomía del fascismo* de Robert Paxton.¹ No obstante, aquí la profundidad teórica que amasaba la obra del estadounidense cede ante

otras necesidades más perentorias. Así, *Anatomía del franquismo* presenta una crónica de los esfuerzos del régimen por asegurar su supervivencia: desde la travesía del desierto de finales de los cuarenta, hasta el descalabro interno de la dictadura a finales de los setenta. Porque si algo puso en evidencia la crisis final del franquismo fue la obcecación de sus elites por conservar un régimen insalvable, empeñadas hasta el final en salvar los muebles de un sistema carcomido. Frente a ciertas interpretaciones edulcoradas –y sobre todo distorsionadas– que dan validez a la existencia de un reformismo político dentro del régimen y en última instancia premonitorio del establecimiento de la democracia, Carme Molinero y Pere Ysàs, a través de una rica documentación de carácter interno, aciertan a caracterizar la actuación de unas elites franquistas que, entre la estupefacción y el continuo rigor represivo, se enfrentaron a los últimos años del régimen. Y lo hacen evitando los no siempre recomendables juicios suscritos por una memorialística muchas veces aficionada a la reinvenición personal y a la proyección hacia el pasado de la carga sentimental y circunstancial contenida en el presente.²

Anatomía del franquismo se articula en torno a dos partes claramente diferenciadas, la primera de ellas firmada por Carme Molinero. En una magnífico ejercicio de síntesis (treinta y siete páginas se dedican al período de 1945 hasta 1960), la historiadora desgrana las pugnas por el poder sostenidas entre los diferentes sectores del franquismo –fundamentalmente

católicos y falangistas– entre 1945 y 1970. También, rastrea el progresivo agotamiento del régimen y la búsqueda de nuevas soluciones político-institucionales que se reflejaron en la década de los sesenta en el programa de «desarrollo político» del franquismo. Un «desarrollo» impuesto por las circunstancias de creciente agitación y descontento, y ejemplificado por diferentes medidas legislativas e institucionales como la Ley de Asociaciones, la Ley de Prensa, la Ley Sindical, la Ley Orgánica del Estado, o la Ley Orgánica del Movimiento y la reactivación del Consejo Nacional del Movimiento. Iniciativas encaminadas a dotar de un nuevo aparato institucional a la dictadura que permitiera su perpetuación, y en el que no se encontró ajena la pugna interna por la asunción de respectivas cuotas de poder. Y esta última etapa lindante con el advenimiento de la democracia (1970-1977) constituye en esencia el grueso de la obra, que encuentra en Pere Ysàs un excepcional narrador.

No obstante –y al margen de esta síntesis inicial– lo que se anuncia como anatomía, acaba reducido progresivamente a una mera fisiología del Consejo Nacional del Movimiento. Eso sí, extremadamente densa y con abundante material documental diseccionado con praxis forense. Así, las deudas contraídas con el excepcional material relativo al Consejo Nacional del Movimiento no dejan de generar ciertas dependencias narrativas. El lector puede apreciar una evidente descompensación en la planificación general de la obra. Las algo más de cien páginas que ocupa la primera

parte de la monografía –correspondientes al periodo comprendido entre 1945 y 1970– se complementan con el otro centenar dedicado a los siete años que median entre 1970 y 1977. A este sobredimensionamiento del tardofranquismo se añade la escasa atención prestada a los inicios del régimen. Y es que una «anatomía» como la proyectada no resultaría completa sin aludir a los años fundacionales del franquismo, ya que gran parte de las dinámicas y desencuentros internos que caracterizaron toda la dictadura tuvieron su fragua en 1936, en la propia génesis de la *coalición reaccionaria* que tan solo encontró una *unificación* con visos de consenso en torno a la figura del Caudillo. Los diferentes proyectos políticos para la España triunfadora de la guerra civil debieron así pugnar entre sí, bajo el arbitraje definitorio (y siempre definitivo) del dictador. Una circunstancia ampliamente analizada por diversos autores como Javier Tusell, Josep Fontana o Manuel Tuñón de Lara, entre otros, y más recientemente por Ismael Saz. No obstante, este proceder centrado en el análisis del Consejo Nacional del Movimiento esconde algunas virtudes: por de pronto presenta un material documental de indiscutible valor, no siempre tomado en cuenta en investigaciones anteriores.

Claro que este interés por diseccionar las vísceras del régimen atendiendo al desarrollo de alguna de sus instituciones más representativas no ha resultado ajeno a la historiografía española. Desde finales de los setenta los trabajos de Rafael Bañón, Carlos Viver Pi-Sunyer, el politólogo Manuel

Ramírez o Encarna Nicolás, encontraron en el análisis de las elites políticas y las instituciones del régimen un fructífero campo de estudio.³ Un interés que progresivamente ha ido desplazándose hacia el estudio de otras instituciones como el sindicalismo vertical y el Sindicato Español Universitario, o hacia el análisis del personal político responsable de la política agraria franquista.⁴

En relación al material empírico sobre el que se fundamenta la obra –y que constituye una de sus mayores virtudes– el propio Pere Ysàs ya se había percatado en *Disidencia y subversión* del valor de la documentación generada por el Consejo Nacional y la Secretaría General del Movimiento, y su importancia a la hora de testar la temperatura política del franquismo. Pero si en *Disidencia y subversión* las fuentes se orientaban hacia el exterior, buscando alumbrar las reacciones del régimen ante la creciente y variada conflictividad social, en *Anatomía del franquismo* se repliegan hábilmente para indagar sobre los infructuosos intentos del régimen por articular una estructura duradera y, sobre todo, por establecer un entramado institucional que permitiera su supervivencia, incluso más allá de la muerte del dictador. Un verdadero *tour du force* contra el tiempo y contra una sociedad sumida en un profundo proceso de cambio. De esta manera, las –por otro lado casi siempre escasamente prácticas– deliberaciones del Consejo Nacional explicitan la inútil obcecación de las jerarquías franquistas ante una realidad cambiante y adversa, y sus infructuosos intentos de mante-

ner los cada vez más débiles consensos fraguados en torno al 18 de julio. Pragmáticos unos, más rígidos otros, y a su vez todos franquistas, 1977 sorprendió a los miembros del Consejo Nacional debatiendo sobre unos diagnósticos equivocados y aplicando unas terapias ineficaces ante unos problemas imposibles de solventar dentro de los costurones del régimen.

Pero tratándose de un análisis eminentemente institucional, no podemos sino señalar algunas insuficiencias. Así, la fidelidad hacia el testimonio y la implacable sujeción al devenir temporal se traduce en una rigidez expositiva lastrada por un descriptivismo extremadamente minucioso, y en ocasiones difícilmente justificable. Por otro lado, entre la maraña de integrantes del Consejo Nacional difícilmente podemos identificar su significación individual y trayectoria política. La ausencia de un mínimo aparato biográfico –más allá de la adscripción política y lugar de origen de los consejeros– reduce enormemente las posibilidades de análisis. Así, entre la sucesión de testimonios –juugos casi todos ellos– se echa en falta una caracterización socio-política de los miembros del Consejo, o un esclarecimiento de la función del propio Consejo dentro del *cursus honorum* de las estructuras del Movimiento y del régimen. En definitiva, resultaría deseable un análisis más sosegado y profundo de una institución tan significativa como el Consejo Nacional del Movimiento, trascendiendo los propios discursos que fueron gestados en su seno. Igualmente, una perspectiva comparada –y ahí está el caso de

Portugal como posible referencia– sin duda hubiera enriquecido el análisis, planteando las equivalencias entre unas dictaduras terminales y desubicadas temporalmente, y que por diferentes circunstancias recorrieron senderos políticos diferentes.

Así, el material empírico sobre el que se asienta *Anatomía del franquismo* –las intervenciones y debates en el Consejo Nacional del Movimiento– se erige en protagonista destacado de la obra, constituyendo por un lado su principal interés, pero imponiendo a su vez unos límites explicativos y teóricos que convendría rebasar en próximos análisis.

Gustavo ALARÉS

European University Institut

Notas

- ¹ Robert O. Paxton, *The Anatomy of Fascism*, New York, Alfred A. Knopf, 2004 (traducción española en Barcelona, Península, 2005).
- ² A este respecto, Santos Juliá, «Lo que a los reformistas debe la democracia española», *Revista de libros*, 139-140 (julio-agosto 2008), versión digital on line.
- ³ Rafael Bañón, *Poder de la burocracia y cortes franquistas*, Madrid, Instituto Nacional de la Administración Pública, 1978. Carlos Viver Pi-Sunyer, *El personal político de Franco (1936-1945). Contribución empírica a una teoría del régimen franquista*, Barcelona, Vicens Vives, 1978. A este respecto también cabría destacar, entre otros, Ecarina Nicolás, *Instituciones murcianas en el franquismo (1939-1962)*, Murcia, Editora Regional, 1982 y más recientemente, Glicerio Sánchez, *Los cuadros políticos intermedios del régimen franquista, 1936-1959*, Valencia, Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», 1996.
- ⁴ Al respecto, Miguel Ángel Aparicio, *El sindicalismo vertical y a formación del Estado franquista*, Barcelona, Eunibar, 1980, Miguel Ángel Ruiz, *El Sindicato*

Español Universitario (SEU), 1939-1965, Madrid, Siglo XXI, 1996, Cristóbal Gómez, *Políticos, burócratas y expertos*, Madrid, Siglo XXI, 1995.

El pasado y la memoria nacional

Idit Zertal. *La nación y la muerte. La Shoá en el discurso y la política de Israel*. Madrid, Gredos, 2010.

El doce de agosto del año 2006 el carro de combate dirigido por el sargento primero Uri Grossman, de veinte años, estallaba a consecuencia del impacto de un misil anticarro disparado por las fuerzas de Hezbollah. Aunque la explosión provocó el fallecimiento del propio sargento es muy probable que esta muerte, como las cotidianas de tantos palestinos, hubiera acabado mediáticamente arrinconada de no ser porque Uri era hijo del escritor David Grossman quien, a su vez, se había postulado poco tiempo antes en contra de la invasión israelí del Líbano. En un conmovedor artículo publicado algunos días después de este acontecimiento, David Grossman señalaba que los israelíes como él debían «proteger nuestra alma, empeñarnos en protegerla de la tentación de la fuerza y las ideas simplistas, la distorsión del cinismo, la contaminación del corazón y el desprecio del individuo que constituyen la auténtica y gran maldición de quienes viven en una zona de tragedia como la nuestra».¹

De esto mismo, y de la manera en la que la muerte acaba convirtiéndose en una cuestionable justificación de la vida, nos habla también Idith Zertal en *La nación y la muerte*, que ahora reseñamos. Situado a medio camino entre el texto historiográfico y el ensayo, el libro es, como tal, una ambivalente combinación de erudición histórica y opinión apasionada pero, sobre todo, una muestra más que evidente de ese cúmulo de incertidumbres que parecen haberse apropiado de una parte de la sociedad israelí, como implícitamente apuntaba también Grossman.

A nivel general, ciertos factores estructurales vienen a confluír en *La nación y la muerte*, comenzando la incardinación de su autora entre los que se ha calificado como «nuevos historiadores» israelíes. Mediatizados por la primera invasión del Líbano en 1982 (aquella a la que el entonces ministro de Defensa, Ariel Sharon, llamó eufemísticamente «Operación Paz para Galilea»), además de por los sucesivos brotes de la Intifada palestina o por la deriva fundamentalista que parece campar a sus anchas en su país, estos «nuevos historiadores» se propusieron desde los años ochenta revisar en profundidad el traumático pasado de su nación. Algo que, como es fácil suponer, les acarreó no solo enfrentamientos con otros historiadores, mucho más institucionalizados en su labor de creadores de la historia como soporte identitario sino, demasiado a menudo, el ostracismo, amenazas de muerte y, para algunos, el exilio.²

En segundo término el libro bebe sin tapujos del auge de la «industria

de la memoria» entre la historiografía y, por extensión, de sus implicaciones en la metodología de la profesión.³ A pesar de la ubicuidad del concepto, Zertal teje su relato a partir del carácter colectivo y creacionista de las políticas de la memoria o, si se prefiere, de los mecanismos mediante los cuales se trenzan redes de filiación desde arriba hacia abajo, desde las elites encaramadas al poder político hacia las bases sociales de la nación.

A partir de estos mimbres, la filósofa e historiadora israelí nos cuenta la forma en la que memoria y la conmemoración de la Shoá fueron asumidos por su país como un espejo deformante de su propio pasado y, en concreto, como una autopercepción que permitió transmutar a la comunidad nacional en objeto y víctima de un trauma eterno. A partir de aquí, la nacionalización del Holocausto contribuyó tanto a la construcción identitaria del moderno Israel como a la legitimación de las decisiones más controvertidas adoptadas por su poder político y militar. De esta manera, el permanente y obsesivo recurso a los muertos del ayer acabó justificando, en nombre del bien común y de los intereses nacionales, a todos los muertos del hoy.

Esta relación con el pasado reciente del pueblo judío no solo penetró la construcción memorística del joven Estado sino que, de forma paralela, hizo que la violencia y su justificación fueran un elemento consustancial a Israel desde su fundación, incluyendo su evidente militarismo y una obsesiva preocupación por la seguridad. Ahora bien, el peaje que hay que pa-

gar por la codificación del trauma es la prostitución del hecho conmemorado a favor del acto conmemorativo mediante la construcción de un ritual identitario dotado, como tal, de un aura de sacralidad y transformado tanto en un modelo de combate heroico como en un mito de renacimiento que redunde en la unidad colectiva. Así el recuerdo de la muerte es un crisol metamítico hacia el que confluyen las aspiraciones sociales y culturales de los sectores conmemorativos y en torno al cual la historia se reacomoda para justificar el presente. Como certeramente señala la propia Zertal, la muerte se convierte en el sustento que otorga entidad a la comunidad nacional de los vivos.⁴

Por supuesto, esta construcción de la relaciones entre el pasado y la memoria nacional nunca careció de ambigüedades. De hecho, si la Shoá se convertía en la piedra angular sobre la que se levantaba Israel, su memoria favoreció también la construcción de una idiosincrasia nacional opuesta por naturaleza al comportamiento supuestamente vergonzoso y claudicante de los judíos europeos de la Diáspora. Por otro lado, las relaciones entre la Shoá y el discurso nacional atravesaron etapas diferentes que, no obstante, entraron en una dinámica especialmente distinta a partir de los años cincuenta, sobre todo tras el juicio contra Adolf Eichmann. Sin embargo, fue la guerra de los Seis Días (1967) la que acomodó definitivamente el discurso sobre la Shoá al contexto geoestratégico regional, mezclándolo con los intereses norteamericanos en la zona y, en definitiva, asentando la

creación del «muro de hierro» israelí como odiada fortaleza occidental dentro del convulso Próximo Oriente.⁵

Pero esa política de permanente redención y muerte acabó generando un incremento del nacionalismo interno y de una ultraderecha religiosa especialmente activa entre los colonos de los territorios ocupados. En última instancia, este clima de odio culminó en el asesinato del primer ministro Isaac Rabin el cuatro de noviembre del año 1995. Es evidente que las palabras no matan pero, como reconoce la propia autora, sí contribuyen a crear estados de ánimo, moldean las opiniones y, en muchos casos, condicionan las acciones de los individuos, tal y como ocurrió en el período anterior al magnicidio.

Ahora bien, quizás lo más preocupante es que, aunque el asesinato puso en evidencia algunas de las deficiencias estructurales a las que ya hemos hecho referencia y, por ende, debería haber abierto las puertas a un debate en profundidad sobre los mecanismos de construcción de la sociedad israelí, acabó generando para Zertal exactamente lo contrario: una autoafirmación de esta misma comunidad, incapaz de desprenderse de aquellos lastres identitarios que imposibilitan cualquier atisbo de paz en la región. Para la autora el magnicidio político fue, en efecto, la obra material de un individuo pero el producto indirecto de toda la estructura imaginaria nacional.⁶

En definitiva, Zertal analiza con lucidez y franqueza cómo al instrumentalizar la memoria de la Shoá en beneficio del proyecto nacional sio-

nista el nuevo Israel acabó malversando la misma esencia del objeto rememorado puesto que, en lugar de hacer de aquella un mecanismo de construcción de la paz, la convirtió en el justificante que encubría las acciones bélicas de su Estado. El mismo maximalismo de la Shoá contribuyó a ello por su inaprensibilidad, su carácter excesivo y sus motivaciones incomprensibles para la mayoría: cualquier acción emprendida con el fin de evitar su teórica repetición acabó siendo asumida como justa y necesaria por los israelíes, aunque encubriera nuevas limpiezas étnicas.⁷

Por último, aunque es de agradecer el esfuerzo editorial por dar a conocer la obra de Zertal en el marco español, lo cierto es que existen elementos de la traducción difícilmente comprensibles en una editorial como Gredos. No podemos entender la ausencia de componentes que, en cambio, sí están presentes en otras ediciones europeas del libro, como el apéndice biográfico o la bibliografía, y que creemos deberían ser de obligada presencia en toda edición historiográfica que se precie. No obstante, este extraño error es la única laguna que enturbia una bienvenida novedad editorial.

Raúl MAYORAL TRIGO
Universidad de Zaragoza

Notas

- ¹ Véase el artículo del propio David Grossman traducido por *El País* con fecha 21/08/2006.
- ² Por evidentes razones de espacio no es este el lugar adecuado para valorar a estos «nuevos historiadores». No obstante, existe en castellano una buena aproximación inicial en Mar Gijón Mendigü-

tia, «Los nuevos historiadores israelíes. Mitos fundacionales y desmitificación», en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 5 (mayo-agosto 2008), pp. 27-41. Por ser implicados directos en esta nueva generación resultan especialmente clarificadores los artículos de Avi Shlaim, «La guerre des historiens israéliens»; Shlomo Sand, «Post-sionisme: un bilan provisoire. A propos des historiens agréés et non agréés»; y Derek, J. Penslar, «Nouvelles orientations de l'historiographie israélienne. Au delà du révisionnisme», los tres en *Annales*, 59-1 (enero-febrero 2004), pp. 143-194.

- ³ El entrecomillado inicial procede de Kerwin Lee Klein, «On the emergence of *Memory* in Historical Discourse», en *Representations*, 69 (Winter, 2000), pp. 127-150. De la pluralidad de aplicaciones del concepto de «memoria», nos habla Alon Confino, «Collective Memory and Cultural History: Problems of Method», en *Germany as a culture of remembrance: promises and limits of writing history*, North Carolina, University of North Carolina Chapel Hill, 2006, pp. 170-187.
- ⁴ Las relaciones entre el Holocausto y la memoria judío-israelí cuentan con una muy abundante literatura. Cualquier interesado en la materia encontrará sugerentes lecturas en Norman Finkelstein, *La industria del Holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*, Madrid, Siglo XXI, 2002. Coincidiendo prácticamente con la traducción al castellano del libro de Zertal, se publicó también en nuestro país Arno J. Mayer, *El arado y la espada. Del sionismo al estado de Israel*, Barcelona, Península, 2010. Por último, una excelente aproximación a las relaciones entre Israel y los Estados Unidos, y la forma en la que ambos malversaron el recuerdo del Holocausto, en Peter Novick, *Judíos, ¿vergüenza o victimismo? El Holocausto en la vida americana*, Madrid, Marcial Pons, 2007.
- ⁵ Tomamos prestada la idea del «muro de hierro» del Avi Shlaim, *El muro de hierro: Israel y el mundo árabe*, Granada, Almed ediciones, 2003.

- ⁶ En los últimos años un sector creciente de la izquierda y la intelectualidad israelí ha apostado por la vía constitutiva de «dos naciones y un Estado» como única fórmula de aplacar la violencia en la región próximoriental, como apunta Virginia Tiiley, *Palestina/Israel. Una solución audaz para la paz*. Barcelona, Akal, 2007. No obstante, para una crítica constructiva a las limitaciones de esta propuesta, puede leerse Yoav Peled, «Realidades sionistas. El debate sobre Israel/Palestina», en *New Left Review*, 38 (2006), pp. 19-32.
- ⁷ Para el desarrollo de la limpieza étnica practicada por Israel en contra de los palestinos resulta imprescindible la lectura de Ilan Pappé, *La limpieza étnica de Palestina*, Barcelona, Crítica, 2009.

RESÚMENES/ABSTRACTS

GUILLERMO FATÁS

La santidad y sus antecedentes. Santos antiguos y santos anómalos

El propósito de este trabajo es, en primer lugar, explicar la etimología de la palabra santo (*sanctus*) y recordar que los habitantes de la Roma precristiana tenían sus propias formas de culto *post mortem* a ciertas personas que habían vivido entre ellos como mortales. También se resumen los procedimientos formales que gradualmente adoptó el catolicismo para declarar oficialmente santa a una persona fallecida. En segundo lugar, se revisan algunos casos de «santidad sobrevenida» a emperadores y reyes de la antigüedad cuya fama era, en apariencia, coherente con los fines de la Iglesia. Como arquetipos pueden señalarse Trajano (hostil a los cristianos), Constantino (parricida y arriano), Hermenegildo (príncipe rebelde contra su padre, el rey legítimo) y Carlomagno (venerado sin canonización cabal).

Palabras clave: *sanctus*, canonización, santos monarcas, Trajano, Constantino, Carlomagno, san Hermenegildo, Prudencio, san Jorge.

Holiness and Its history. Ancient and Anomalous Saints

The purpose of this paper is, first, to detail the etymology of the word holy (sanctus) and to recall that the denizens of pre-Christian Rome had their own forms of afterlife worship of certain people who had lived among them as mortals. I will also summarize formal procedures that Catholicism gradually embraced in order to officially declare a deceased person to be holy. Second, I review some cases of 'unforeseen holiness' among emperors and kings of antiquity whose fame, apparently, was consistent with the purposes of the Church. Archetypical examples can be found in Trajan (hostil to Christians), Constantine (parricide and Arian), Hermenegild (prince who rebelled against his father, the legitimate king) and Charlemagne (revered without true canonization).

Keywords: *sanctus*, canonization, saint monarchs, Trajan, Constantine, Charlemagne, Saint Hermenegild, Prudentius, Saint George.

JOSÉ IGNACIO GÓMEZ ZORRAQUINO

Los santos patronos y la identidad de las comunidades locales en la España de los siglos XVI y XVII

En la España de los siglos XVI y XVII –cuando se difundieron varias historias de «España», diversos trabajos corográficos y muchas hagiografías–, los santos patronos jugaron un papel fundamental en la configuración de la identidad de las comunidades locales. Esto, sin olvidar que dichos santos y sus restos y

reliquias se convertían en la solución perfecta para cumplir con los mandatos de Trento. En este contexto, las comunidades locales trataron de convertirse en la «patria» de unos santos que reportasen el máximo «prestigio» (por predicar junto a los apóstoles, por ser mártires, por su capacidad para hacer milagros,...), para poder presentarlos como distinguido ante poblaciones amigas o competidoras.

Palabras clave: santo, santo patrono, comunidad local, «patria», hagiografía, corografía, historia local.

Patron saints and identity in the local communities during the 16th and 17th centuries in Spain

The article analyses the role played by patron saints in building local identities during the 16th and 17th centuries in Spain. In fact, these local saints cults and relics veneration were a way to comply with Trento requirements. The article underlines how the local communities became the home of their respective saints, increasing the prestige of their patron saints as distinctive elements against friendly and opponent cities.

Keywords: Saint, Patron saint, local community, Fatherland, Hagiography, corography, local history.

CÉCILE VINCENT-CASSY

Los santos, la poesía y la patria. Fiestas de beatificación y de canonización en España en el primer tercio del siglo XVII

¿Cómo España celebró a sus santos en la primera edad moderna? Para entender los rituales de beatificación o de canonización, se debe analizar ante todo las festividades del primer tercio del siglo XVII, con el que se abre el Siglo de los Santos españoles. Fue el momento de un auténtico *boom* ceremonial, que obligó a las instituciones a definir los dispositivos de celebración. En aquellas festividades, las ciudades celebraban el triunfo de sus santos. Tras evidenciar la presencia constante de la celebración poética, donde se citaban todas las rivalidades patrióticas, el artículo distingue entre las justas poéticas y las comedias hagiográficas. La poesía dramática ampliaba la propaganda llevada por la institución pues las representaciones teatrales tenían lugar al aire libre, ante el pueblo.

Palabras clave: fiestas de santos, beatificación, canonización, justas poéticas, comedias de santos, santos españoles.

Saints, Poetry and Patriotic Rivalry. The fiestas de santos in Spain at the Beginning of the 17th century

How did Spain celebrate its Saints in early modern times? To understand the stakes involved in the rituals of canonization and beatification, one must privilege the study of the first 30 years of the 17th century, also known as the beginning of what may be called the "Century of the Spanish saints." This is a time during which the rules of celebration are established, time of a veritable ceremonial boom. This article claims that poetry, which is the lingua franca of the canonization or beatification ceremony, is also the site of patriotic rivalry. It distinguishes the expression of saintly glory in poetic jousts

from that of the comedias. Verse drama magnified the propaganda executed by the institutions carrying out the celebrations, as the spectacles took place outdoors in front of a live audience.

Keywords: *fiestas de santos, beatification, canonisation, poetic jousts, hagiographic theater, spanish saints.*

JOSÉ LUIS BETRÁN

Culto y devoción en la Cataluña barroca

La realidad religiosa catalana en los siglos XVI al XVIII estuvo marcada por una encrucijada de devociones antiguas entremezcladas con las nuevas surgidas a partir de la reforma católica tridentina. Todas ellas fueron impulsadas en la sociedad de su tiempo a través de los diferentes medios comunicativos de la época (iconografía, tipografía, ceremonial barroco) hábilmente empleados por los miembros de las diversas órdenes religiosas, de entre las que destacaron los jesuitas, hasta quedar interiorizadas en el culto y la devoción de sus habitantes.

Palabras clave: Cataluña, Barroco, siglo XVI, catolicismo, Trento, órdenes religiosas, hagiografía.

Cult and devotion in Catalonia baroque

The religious Catalan reality in the 16th to 18th century was marked by a crossroads of ancient devotions intermingled with the new ones arisen from the catholic reform emerged of the Council of Trento. All of them were stimulated in the society of that time across the different medias of the period (iconography, typography, baroque ceremonial) skilfully used by the members of the diverse religious orders, where the Jesuits stood out, up to remaining internalized in the worship and the devotion of his inhabitants.

Keywords: *Catalonia, baroque, XVI century, catholicism, Trento, religious orders, hagiography.*

MARIO ASCHERI

Instituciones medievales de los siglos XI-XIV. Una perspectiva italiana

El artículo subraya la importancia de los siglos XII y XIV para la historia italiana. Durante ese periodo se produjo la aparición del Papado como poder europeo centralizado, junto a la emergencia de las ricas ciudades del norte y de la Italia central. Mientras, en el sur se estableció el reino de Sicilia bajo el dominio de dinastías extranjeras. Italia se convirtió en la capital de las instituciones religiosas, pero también en un poderoso país comercial con una cultura laica y numerosas universidades con su propia sofisticación cultural. Todo ello se tradujo en la presencia de una cultura de carácter universalista y una confluencia de intereses, que entorpecieron los esfuerzos orientados hacia una unificación política, generando un importante brecha entre la teoría política y las prácticas de gobierno.

Palabras clave: Italia, instituciones medievales, ciudades-estado, Papado, Europa.

Medieval institutions, centuries XII-XIV: an Italian perspective

The author highlights the importance for the Italian history of the centuries XII-XIV. At that time there was the speed growing of the powerful Papacy as European centralized power and of the rich towns in north and central Italy – while in the south the adventure of the Kingdom of Sicily under foreign dynasties began. Italy was capital of the religious institutions but also a great commercial country with a lay culture and many universities with their own sophisticated culture. That meant an universal culture and interests which stopped the efforts for the political unification and produced a strong gap between the theories and the practices of government.

Keywords: Italy, medieval institutions, state-cities, Papacy, Europe.

NATALIA MAILLARD

La azarosa venta de los *Anales de Aragón* en Sevilla: historia, negocio e Inquisición

El presente artículo analiza el envío por parte de Jerónimo Zurita de casi un centenar de ejemplares de la primera parte de sus *Anales* a Sevilla en 1573 con el objetivo de venderlos, principalmente en Indias. Para ello, el historiador se sirvió de tres intermediarios en la ciudad que no eran libreros profesionales, pero que, al igual que él, estaban vinculados a la Inquisición. La correspondencia que esos intermediarios le enviaron, conservadas en la Real Academia de la Historia, junto a documentación procedente de otros archivos, permite trazar el camino desde el autor de los *Anales* hasta su público.

Palabras clave: Historia, Autoría, Comercio de libros, Inquisición, Lectores.

The Arduous Sale of the Anales de Aragón in Seville: History, Business and Inquisition

This article seeks to analyze the consignment by Jerónimo Zurita of nearly one hundred of the first part of his Anales to Seville in 1573. His aim was to sell the books, mainly in the Americas. For that purpose, Zurita used three intermediaries who were not professional booksellers, but who, as himself, were linked with the Inquisition. The letters from these intermediaries, preserved in the Real Academia de Historia, together with documents from other archives, make possible to trace the way from the author of the Anales to its public.

Keywords: History, Authorship, Booktrade, Inquisition, Readers.

ANTONIO MOLINER PRADA

Liberalismo y democracia en la España del siglo XIX: las constituciones de 1812 y 1869

El artículo sitúa el liberalismo español en el contexto de los liberalismos europeos y analiza las constituciones más importantes del siglo XIX. La Constitución de Cádiz de 1812, como referente de la nueva cultura política y baluarte frente al Antiguo Régimen, y su proyección exterior en los años veinte. La

Constitución de 1869, como expresión más genuina de la democracia liberal, que supera el liberalismo doctrinario. La aportación más importante de ambas constituciones es su supremacía sobre las demás normas jurídicas.

Palabras clave: Liberalismo, Constitución, Democracia, España, siglo XIX.

Liberalism and democracy in the nineteenth century: the constitutions of 1812 and 1869

This article places the Spanish liberalism in the context of European liberalisms and it analyzes the most important constitutions of the nineteenth century. The Constitution of Cadiz of 1812 is seen as a referent for the new political culture and as a bastion against the old regime with a strong repercussion in the twenties. The Constitution of 1869, which goes further than doctrinaire liberalism, is the most genuine expression of liberal democracy. The main contribution of both constitutions is their supremacy over the other legal norms.

Keywords: Liberalism, Constitution, Democracy, Spain, nineteenth century.

ENRIQUE GARCÍA

El ambiente alumbrado y sus consecuencias en la Compañía de Jesús según Jerónimo Nadal

Ante las críticas contra los *Ejercicios Espirituales* y contra Ignacio de Loyola, el padre Jerónimo Nadal previene a los jesuitas en 1556 de un tipo de lenguaje que podría ser sospecho de alumbradismo, para evitar mayores males contra la Compañía de Jesús, les propone una serie de avisos sobre el modo de hablar en teología. Nadal recomienda que no se predique «al modo de hablar de los alumbrados».

Palabras clave: Compañía de Jesús, alumbrados, Iluminismo, Jerónimo Nadal, España.

The Illuminism/alumbradism and its impact on the Society of Jesus according Jerome Nadal

Due the criticism against the Spiritual Exercises and Ignatius of Loyola, Jerome Nadal warns the Jesuits in 1556 for a style of language that might be suspect of Illuminism or Alumbradismo, to avoid greater disappointments against the Society of Jesus, he offers some warnings in order to talk about theology, particularly not to preach in the same way of the alumbrados.

Keywords: Society of Jesus, Alumbradism, Illuminism, Jerome Nadal, Spain.

FERNANDO J. CAMPESE GALLEG0

Rodrigo Álvarez, SJ (1523-1587). El sucesor del profeta

En este artículo se pretende mostrar un resumen de la carrera de un jesuita bastante atípico, que, sin embargo, fue propuesto como modelo de santidad por los hagiógrafos de la Compañía, como los PP Roa y Nieremberg. Su prestigio fue tal que llegó a ser llamado para investigar el espíritu de Teresa de Jesús por la Inquisición sevillana. A través de su don de gentes, su discernimiento de

espíritus y su celo, el P. Álvarez superó sus defectos físicos (era tuerto), hasta convertirse en carismático dirigente de una congregación de devotos. Pero lo más inquietante del personaje es su condición de discípulo y sucesor de un profeta seglar, el cerrajero Gómez Camacho, y haber dejado su congregación en herencia a su propio discípulo, el sacerdote secular Fernando de Mata, continuando una sucesión espiritual desconectada de la propia Compañía.

Palabras clave: Compañía de Jesús, confesión, congregaciones religiosas, profetas, Teresa de Jesús.

Rodrigo Álvarez, SJ (1523-1587). *The successor of the prophet*

In this article there is a synthetic view of the career of a fairly atypical Jesuit who was, nonetheless, proposed as a model of saintly virtue by hagiographers of the Society of Jesus, like Frs. Roa and Nieremberg. His fame was such that he was called to search the quality of Teresa of Avila's spirituality by the Sevillian Inquisition. Through his sympathy, his sound judgement of people and his religious zeal, Fr. Álvarez overcame his physical shortcomings (he was one-eyed) to become the charismatic leader of a devout congregation. But this was very intriguing as he really was the disciple and successor of a lay prophet, locksmith Gómez Camacho, and left his congregation to his own disciple, secular priest Fernando de Mata, following a spiritual succession unrelated to the Society itself.

Keywords: Confession, Prophets, Religious congregations, Society of Jesus, Theresa of Avila.

JERÓNIMO ZURITA es una revista de Historia que se propone reflejar los fenómenos que tienen lugar en el territorio de la disciplina. La amplitud del espacio cronológico al que dedica sus páginas –desde la época Medieval hasta la Contemporánea–, propicia la elevación de sus contenidos por encima de lo concreto y orienta su interés hacia el intercambio intelectual en el plano de los problemas, de los métodos, de los modelos o de los nuevos territorios historiográficos. Esta es la vocación que guía la publicación, servir como territorio de intercambio para las propuestas y preocupaciones que ocupan actualmente a los historiadores.

Normas para la presentación de originales

1. Los textos enviados para su publicación en la revista JERÓNIMO ZURITA deberán de ser originales e inéditos, no pudiendo estar en periodo de consideración por otras publicaciones.
2. Los artículos remitidos para su publicación no deberán superar los 60.000 caracteres, incluyendo las notas, cuadros, gráficos y anexos.
3. En cuanto al sistema de citas, las notas irán a pie de página, ateniéndose a los siguientes ejemplos.

Libros:

François Dosse, *La apuesta biográfica*, Valencia, Universitat de València, 2007.

Artículos de revista:

Miquel Á. Marín Gelabert, «Subtilitas Applicandi. El mito en la historiografía española del Franquismo», *Alcores*, 1 (2006), pp. 119-144.

Artículos de libro:

Juan José Carreras Ares, «Edad Media, instrucciones de uso», en E. Nicolás y J.A. Gómez (coords.), *Miradas a la Historia. Reflexiones historiográficas en recuerdo de Miguel Rodríguez Llopis*, Murcia, Universidad de Murcia, 2004, p. 26.

Las referencias sucesivas a obras ya citadas con anterioridad se harán de forma abreviada siguiendo los ejemplos que se muestran a continuación:

En el caso de libros:

Georg G. Iggers, *The German Conception of History...*, *op. cit.*, pp. 265-266.

En el caso de artículos:

José María Jover, «Sobre la situación actual del historiador», *op. cit.*, pp. 233-234.

Para las repeticiones inmediatas de la misma obra o fuente:

Ibidem, p/pp.

4. Los autores remitirán tres copias en papel, a doble espacio, junto al texto en formato informático (preferiblemente Word). Del mismo modo se remitirán dos resúmenes de 100 palabras, uno en español y el otro en inglés, junto a

una serie de palabras clave (entre 5 y 10) también en ambos idiomas, y una breve nota curricular del autor.

5. Los textos irán acompañados del nombre, dirección, teléfono, correo electrónico y centro donde desarrolle su actividad el autor. Los artículos se enviarán a la siguiente dirección postal:

Revista Jerónimo Zurita
Institución «Fernando el Católico»
Diputación Provincial de Zaragoza
Plaza España, 2
50071 Zaragoza (Spain)

6. Los artículos serán informados por dos evaluadores externos a los órganos de la revista, y aprobados por el Consejo de Redacción, estableciéndose un periodo máximo de seis meses desde su recepción para contestar sobre la admisión de los originales.
7. La revista JERÓNIMO ZURITA no se compromete a mantener correspondencia con los autores, siendo el correo electrónico la vía preferente de comunicación.



INSTITUCIÓN «FERNANDO EL CATÓLICO»

Excma. Diputación de Zaragoza
Plaza España, 2
50071 Zaragoza (España)
<http://ifc.dpz.es>

REVISTA DE HISTORIA JERÓNIMO ZURITA

Acuerdo de intercambio

Área: Historia y Ciencias Historiográficas

Director: Pedro Rújula

Secretario: Gustavo Alares

Año de fundación: 1951

Periodicidad: Anual

Formato: 17 x 24 cm

Editor: Institución «Fernando el Católico»
Zaragoza (Spain)
ISSN 0044-5517
94(460-22)

Intercambio de Publicaciones: Tels. [34] 976 28 88 78 / 79 - Fax [34] 976 28 88 69

E-mail: interch@ifc.dpz.es

Correspondencia: Institución «Fernando el Católico», Excma. Diputación de Zaragoza,
Intercambio de Revistas. Plaza de España, 2 - 50071 Zaragoza (España)

Rogamos remitan este impreso cumplimentado

Revista o colección:

ISSN o ISBN Periodicidad:

Materia: Formato:

Entidad:

Dirección:

.....

CP: Ciudad: País:

Teléfono: Fax:

Referencia: E-mail:

Fecha: Firma

Fdo.:

Institución «Fernando el Católico»

Excma. Diputación de Zaragoza

Plaza de España, 2

50071 Zaragoza (España)



Tels.: [34] 976 28 88 78/79

Fax: [34] 976 28 88 69

E-mail: ventas@ifc.dpz.es

<http://ifc.dpz.es>**BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN A PUBLICACIONES PERIÓDICAS DE LA IFC**

- | | |
|---|---|
| ☐ Anuario Aragonés de Gobierno Local | ☐ Ius Fugit |
| ☐ Archivo de Filología Aragonesa | ☐ Jerónimo Zurita, Revista de Historia |
| ☐ Caesaraugusta | ☐ Nassarre |
| ☐ Ciencia Forense | ☐ Palaeohispánica |
| ☐ Emblemata | ☐ Revista de Derecho Civil Aragonés |

DATOS PERSONALES DE ENVÍO

D./Dña./Entidad:

NIF/CIF:

Domicilio:

Código Postal: Ciudad:

Provincia/País: Teléfono:

E-mail:

Forma de pago:Domiciliación bancaria ☐Tarjeta de crédito ☐*En caso de domiciliación bancaria*

Titular de la cuenta:

Banco/Caja:

Agencia:

Domicilio:

Población:

CP: Provincia/País:

Cta./Libreta n.º (20 DÍGITOS) |

*En caso de tarjeta de crédito*VISA ☐ Master Card ☐ 4B ☐ Tarjeta 6000 ☐ Otra ☐

Titular de la tarjeta:

N.º de tarjeta (16 DÍGITOS) | | | | | | | | | | | | | | | |

Fecha de caducidad:

Ruego sirvan aceptar con cargo a nuestra cuenta corriente/tarjeta de crédito las facturas presentadas por Logi, Organización Editorial, S.L., distribuidor de la revista indicada, a cambio de la entrega domiciliaria de los próximos números que reciba y hasta nueva orden, todo ello con un descuento del 25% sobre precio de venta al público.

Firma:



C. S. I. C.



Jerónimo Zurita

R E V I S T A D E H I S T O R I A

Fábrica de santos: España, siglos XVI-XVII.

Los días 3 y 4 de diciembre de 1563, en la sesión XXV del Concilio de Trento se aprobó el decreto «De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum», en el que se afirmaba la doctrina católica de adoración de los santos frente a las acusaciones protestantes de idolatría, declarando 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: no porque se crea que hay en ellas divinidad, o virtud alguna por la que merezcan el culto [...] sino porque el honor que se da a las imágenes, se refiere a los originales representados en ellas».

