ANTHOLOGICA ANNUA

INSTITUTO ESPAÑOL DE HISTORIA ECLESIÁSTICA
IGLESIA NACIONAL ESPAÑOLA · ROMA

INVESTIGANDO EL PASADO PARA CONSTRUIR EL FUTURO
75º

VOLUMEN 71 (2024) · ROMA

Anual · ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309 · https://doi.org/10.59530/ANTHANN

Anuario del Instituto Español de Historia Eclesiástica · Roma

Dirección de contacto postal:
Instituto Español de Historia Eclesiástica
Via Giulia 151, 00186 Roma (Italia)
Tfno. +39 066889651
Correo-e: revista@ineroma.org
web: https://anthologicaannua.com

Consejo de Redacción

José Jaime Brosel Gavilá (director)
Instituto Español de Historia Eclesiástica (Italia)

Fermín Jesús González Melado
Instituto Español de Historia Eclesiástica (Italia)

Marta Pavón Ramírez
Instituto Español de Historia Eclesiástica (Italia)

Hernán Javier Godoy Rodríguez
Instituto Español de Historia Eclesiástica (Italia)

Rosamaria Di Costanzo
Instituto Español de Historia Eclesiástica (Italia)

Consejo Científico Asesor

Carmen José Alejos Grau
Universidad de Navarra (España)

Begoña Alonso Ruiz
Universidad de Cantabria (España)

Maximiliano Barrio Gozalo
Universidad de Valladolid (España)

Ottavio Bucarelli
Pontificia Università Gregoriana (Italia)

Émilie Corswarem
Fonds de la Recherche Scientifique-FNRS/Université de Liège (Bélgica)

Pablo González Tornel
Museo de Bellas Artes de Valencia (España)

Esteban Hernández Castelló
Universität Hamburg (Alemania)

Johan Ickx
Archivio Storico della Sezione per i Rapporti con gli Stati e le Organizzazioni Internazionali della Segreteria di Stato (Ciudad del Vaticano)

Juan María Laboa Gallego
Universidad Pontificia Comillas (España)

Adoración Moreno Martínez
Universitat Autònoma de Barcelona (España)

James W. Nelson Novoa
University of Ottawa (Canadá)

Anna Isabel Peirats Navarro
Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir (España)

Felipe Pereda Espeso
Harvard University (EE.UU.)

Pierantonio Piatti
Pontificio Comitato di Scienze Storiche (Ciudad del Vaticano)

Roberto Regoli
Pontificia Università Gregoriana (Italia)

Esther Tello Hernández
Institución Milá y Fontanals de investigación en Humanidades-CSIC (España)

José Ramón Urquijo Goitia
Instituto de Historia-CSIC (España)

Dries Vanysacker
Katholieke Universiteit Leuven (Bélgica)

Manuel Vaquero Piñeiro
Università degli studi di Perugia (Italia)

Derechos de autor (Copyright). Los trabajos publicados de forma impresa o electrónica en la revista ***Anthologica Annua*** son propiedad del Instituto Español de Historia Eclesiástica de Roma. Será necesario citar explícitamente la procedencia para cualquier reproducción parcial o total de los trabajos publicados en ella. Los trabajos de la edición electrónica de ***Anthologica Annua*** son editados bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObra-Derivada 4.0 (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/). Asimismo, la revista ***Anthologica Annua*** autoriza y anima a los autores a difundir electrónicamente la versión post-print (forma final, revisada, aceptada y maquetada) de los trabajos publicados en sus páginas webs o en cualquier repositorio de acceso abierto (Open Access), siempre que se incluya la mención de la revista y el enlace a la publicación original. Seguimos la política de auto-archivo Sherpa-RoMEO color azul.

Maquetación e impresión. walk[think]® (SBQMEDIA SL). 6-7ª. 46003 Valencia (España). Tfno.: +34 961104121; correo-e: hola@walkthink.es.

Distribución y venta. La revista ***Anthologica Annua*** se intercambia con publicaciones académicas sobre teología, filosofía, historia de la Iglesia y disciplinas afines de cualquier país y lengua. Los intercambios, suscripciones y adquisiciones en papel se realizarán mediante petición a la Secretaría de la revista.

Identificación. ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309 · https://doi.org/10.59530/ANTHANN

Depósito Legal. BU-383-1993

Título clave. Anthologica Annua. Anuario del Instituto Español de Historia Eclesiástica de Roma

Título abreviado. Anthologica Annua

Identidad. ***Anthologica Annua*** es la revista científica publicada por el Instituto Español de Historia Eclesiástica, con sede en la Iglesia Nacional Española de Roma. El primer volumen de la revista se publicó el año 1953, con el fin de recoger los trabajos desarrollados durante los tres primeros años de este centro de investigación (fundado el 24 de diciembre de 1949). Si bien en los primeros años tuvo un carácter de miscelánea por los temas tratados, a partir de 1958 la revista se especializó en estudios de historia eclesiástica.

Las publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica se complementan con la colección *Monografías*, la serie *Monumenta Hispaniae Vaticana* (edición sistemática de la documentación pontificia referente a España) y los Subsidia (catálogos e inventarios de fondos de archivos y bibliotecas romanos con documentación referente a España). A ello se une las publicaciones que se están editando con otras instituciones.

Desde 1953 la revista se ha editado ininterrumpidamente. Actualmente realiza intercambios con más de 150 revistas de ámbito nacional e internacional.

Desde el número 66 (2019), la revista impresa en papel ha sido sustituida por la edición online en formato PDF, disponible en la dirección web: https://anthologicaannua.com

Cobertura temática. La revista ***Anthologica Annua*** publica trabajos de investigación sobre historia eclesiástica de España, privilegiando aquellos basados en la documentación recogida en los archivos y bibliotecas vaticanos y romanos, entre los que se encuentran los fondos documentales conservados en esta institución. Entre estos estudios tienen un lugar preponderante las relaciones entre la Iglesia en España y la Santa Sede, las relaciones Iglesia-Estado o la presencia española en Roma y en la curia pontificia, también desde la perspectiva de la historia del arte.

Así mismo aborda temas relacionados con la historia eclesiástica de Hispanoamérica en su relación con la Santa Sede, singularmente en el periodo de presencia española.

Números publicados. 71 (2024).

Frecuencia de publicación. Periodicidad anual (diciembre).

Secciones. La revista puede iniciarse, por razones institucionales, con una ***editorial*** o un ***documento conmemorativo.*** En la sección ***Estudios*** se incluyen artículos de investigación, que deberán ser originales y no estar pendientes de su publicación en otro medio. En cuanto a la forma, estos deben ajustarse a nuestras normas de publicación, no superar las 15.000 palabras, y podrán ser remitidos en castellano, inglés, francés, alemán, italiano o portugués. La sección ***Notas y documentos*** contiene estudios inéditos breves, que tengan una especial relevancia en el ámbito histórico. En cuanto a la forma, los estudios deben ajustarse a nuestras normas de publicación y no superar las 7.500 palabras. Finalmente, cada número podrá ser cerrado con ***Recensiones y bibliografía*** de interés, de no más de 2.000 palabras.

Normas de estilo. La revista ha adoptado el *Manual de estilo Chicago-Deusto* (edición 2013). En referencia a las citas bibliográficas, este propone dos sistemas: (1) notas y bibliografía y (2) autor-fecha. La revista ha optado por el sistema 1, denominado ***notas y bibliografía,*** considerando que es preferido por su utilidad y adaptación a la metodología en humanidades.

Sistema de evaluación. Los artículos serán revisados por, al menos, dos evaluadores expertos en la materia de forma anónima. Siempre que sea posible, se incluirán en el proceso de revisión especialistas que no estén vinculados con el Instituto Español de Historia Eclesiástica de Roma. Los evaluadores no solo darán su veredicto positivo o negativo, sino que también ofrecerán propuestas de mejora, en caso de que el artículo sea aceptado. En el supuesto de que los evaluadores discrepen en su juicio, el manuscrito se enviará a un tercer evaluador. La respuesta será enviada al autor en un plazo inferior a tres meses desde la fecha de la recepción del artículo.

Compromiso ético. La revista ***Anthologica Annua*** publica ordinariamente trabajos inéditos y de calidad científica contrastada por nuestros evaluadores. Los autores se comprometen a garantizar que sus trabajos son originales, no incurren en malas prácticas editoriales (deformación o invención de datos, plagio, duplicidad, etc.), poseen los permisos necesarios (reproducción de imágenes, etc.) y cumplen con la legalidad vigente. Excepcionalmente, el consejo editorial podrá publicar trabajos no inéditos por razones de interés, siempre que se reciba el consentimiento de la edición original. Asimismo, el equipo editorial de la revista velará por evitar el plagio. A tal fin, el artículo pasará tres filtros: la primera supervisión del consejo de redacción, la revisión por pares de los dos evaluadores y la búsqueda aleatoria de posibles secciones plagiadas con la herramienta *Crossref Similarity Check*, a través del software *iThenticate*. Los manuscritos en los que se evidencie que textos significativos han sido plagiados serán eliminados del proceso de evaluación. Las afirmaciones y evidencias expuestas en cada trabajo son de exclusiva responsabilidad de sus autores. La revista no asume los puntos de vista expuestos por sus colaboradores. ***Anthologica Annua*** se adhiere e intenta cumplir los criterios éticos del ***Committee on Publication Ethics*** (Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journals Editors, COPE). Por último, la publicación escrita es editada en papel ecológico libre de cloro, como medida de respeto al medio ambiente.

Declaración de privacidad. Los nombres, direcciones de correo-e y cualquier otro dato de índole personal que aparecen en la revista impresa y/o en la web serán usados exclusivamente para los fines de la revista y no serán utilizados para ningún otro propósito.

La versión completa de las políticas editoriales y de la normativa metodológica se encuentra disponible en la web de la revista: https://anthologicaannua.com

ANTHOLOGICA ANNUA

Anuario del Instituto Español de Historia Eclesiástica · Roma

VOLUMEN 71 (2024)
ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.0
Instituto Español de Historia Eclesiástica de Roma

Sumario / Contents

75 años investigando 11
75 Years of Research
José Jaime Brosel Gavilá

Artículos / Articles

Bernardo de Toro (1570-1643), la Inmaculada Concepción y la memoria de la Congregación de la Granada 17
Bernardo de Toro (1570-1643), the Immaculate Conception and the memory of the Congregation of la Granada
Pablo González Tornel

El canónigo Bartolomé Llorente (1540-1614) y su defensa de El Pilar como primera catedral de Zaragoza 57
Canon Bartolomé Llorente (1540-1614) and his defence of El Pilar as the first cathedral of Zaragoza
Eliseo Serrano Martín

Un 'rinfresco' veneciano del marqués de Castromonte, primer embajador de las Dos Sicilias: la celebración de las bodas de Carlos de Borbón y María Amalia de Sajonia 77
A Venetian 'rinfresco' by the Marquis of Castromonte, First Ambassador of the Two Sicilies: The Celebration of the Wedding of Charles of Bourbon and Maria Amalia of Saxony
Pilar Diez del Corral Corredoira y Marta Isabel Sánchez Vasco

Memoria y ficción en el legado de la capilla de la Resurrección (1583-1881) 107
Memory and Fiction in the Legacy of the Chapel of the Resurrection (1583-1881)
James W. Nelson Novoa

Las obligaciones espirituales y materiales de la archicofradía de la Resurrección, de Roma (1579-1808), en 1603 137
The spiritual and material responsibilities of the archconfraternity of the Resurrection, of Rome (1579-1808), in 1603
José Antonio Calvo Gómez

Aproximación al contexto histórico de la persecución religiosa en España en las primeras décadas del siglo XX 169
Approach to the Historical Context of Religious Persecution in Spain in the Early Decades of the 20th Century
José Jaime Brosel Gavilá

The bells of Santa Maria in Monserrato degli Spagnoli 213
Las campanas de Santa Maria in Monserrato degli Spagnoli
Alex Rodriguez Suarez

Una obra pía nacional: la fundación de Pedro Marco Martínez en la Iglesia de santa María de Montserrat de Roma (ss. XVI-XVII) 257
A national chaplaincy: the foundation of Pedro Marco Martínez in the Church of Santa María de Montserrat in Rome (XVIth and XVIIth centuries)
Daniel Ochoa Rudi

La collezione delle 'Partituras Antiguas' dell'Archivio Musicale della Chiesa Nazionale Spagnola di Roma 275
The collection of the 'Partituras Antiguas' from the Musical Archive of the Spanish National Church in Rome
Gloria Nicole Marchetti

El cardenal Francisco Javier Zelada y la devoción a San Campio en Galicia (siglos XVIII-XIX) 287
Cardinal Francisco Javier Zelada and the Devotion to Saint Campio in Galicia (18th-19th centuries)
Anxo Rodríguez Lemos

Los volúmenes en París del proceso de canonización de san Juan de Ávila 325
The volumes in Paris of the canonization process of Saint John of Avila
Juan Miguel Corral Cano

Gaietà Barraquer i Roviralta, canónigo barcelonés e historiador de la Iglesia 349
Gaietà Barraquer i Roviralta, Barcelona canon and church historian
Albert Montalbán Arenas

Fray Alfonso Ruiz de Virués y Erasmo de Róterdam: nuevas perspectivas de una relación epistolar 385
Fray Alfonso Ruiz de Virués and Erasmus of Rotterdam: new perspectives of an epistolary relationship
Alejandro Martín Bolaños y Manuel De Paz Sánchez

I diavoli giubilanti. Ibridazione culturale nelle diabladas in onore dei santi barocchi nelle Ande coloniali 401
Jubilant devils. Cultural hybridisation in the diabladas in honour of Baroque Saints in the Colonial Andes
Eduardo Ángel Cruz

Recensiones */ Book Reviews*

Miguel Ángel Dionisio Vivas, Victoriano Guisasola, el cardenal demócrata 431
Francisco Juan Martínez Rojas

Josep Lluís Martos, Una trilogía de incunables inmaculistas valencianos 435
Anna Isabel Peirats Navarro

José Francisco Serrano Oceja, Iglesia y poder en España. Del Vaticano II a nuestros días 441
Francisco Juan Martínez Rojas

75 años investigando
75 Years of Researchs

Fue el 24 de diciembre de 1949 cuando oficialmente comenzó su andadura el, entonces así llamado, Centro Español de Estudios Eclesiásticos, creado como una institución anexa a la Iglesia nacional española de Santiago y Montserrat, con sede en Roma.

Este centro investigador es fruto de la intuición y esfuerzo de quien fuera su primer rector, Mons. Maximino Romero de Lema. En sus "Memorias", aún inéditas, Mons. Romero de Lema ofrece interesante información sobre los inicios del mismo. Así describe aquel día:

> El día 24 de diciembre de 1949 se inaugura oficialmente el "Centro de Estudios Eclesiásticos" en Roma, en la Residencia Sacerdotal de la Iglesia Española de Santiago y Monserrat. Presidió el acto el Excmo. Sr. Cardenal Giuseppe Pizzardo, Prefecto de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades. Asistió el Ministro Español de Asuntos Exteriores Alberto Martín Artajo, el Embajador ante la Santa Sede Joaquín Ruiz Giménez. En ese mismo día, se abría el Año Santo promulgado por el Papa Pío XII. El Ministro había venido a Roma para asistir a la apertura de la Puerta Santa en la Basílica de San Pedro.

Don Maximino había tomado posesión canónica de la Iglesia Española de Santiago y Monserrat, en Roma, el 18 de junio de 1949. Llegó a la Ciudad Eterna junto a su buen amigo Joaquín Ruiz Giménez, quien en octubre de 1948 había sido nombrado Embajador de España ante la Santa Sede.

Una de las primeras cuestiones a abordar era el destino que se daría a la residencia anexa al templo. El Embajador Ruiz Giménez y el Ministro Martín Artajo deseaban que volviera a funcionar la desaparecida "Escuela Española de Historia y Arqueología", que, tras su creación en 1910, había tenido sede en una parte de dicho edificio, y de la que fue su primer director el historiador Ramón Menéndez Pidal. Las autoridades civiles españolas propusieron a Mons. Romero de Lema ser el Director de la Escuela que se pretendía recuperar, pero él no aceptó, tal como narra en sus "Memorias": «la razón personal que le di fue que no siendo de profesión "Historiador" no podía ser sucesor de Menéndez Pidal, si bien aquella antigua Escuela no había funcionado».

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309

Su negativa le obligó a abordar un nuevo proyecto:

> Comencé los trabajos para constituir el "Instituto Español de Estudios Eclesiásticos". Este Instituto, del cual presenté el proyecto de Estatutos a la "Junta de Metropolitanos Españoles", la cual nos dio su aprobación. Hubo la presentación pública, en Madrid, que presidió el Cardenal Arzobispo de Santiago, Fernando Quiroga Palacios.

Fue un centro pensado para sacerdotes diocesanos españoles dedicados al estudio y a la investigación. El primer grupo de investigadores estuvo conformado por los clérigos Demetrio Mansilla Reoyo, José María Zunzunegui, José Goñi Gaztambide y Justo Fernández Alonso.

Tras ellos se irían incorporando otros muchos, entre profesores y estudiantes. En el capítulo "Ampliación del proyecto" de sus "Memorias", y siendo consciente de que «es difícil nombrar a todos», don Maximino cita a los siguientes: José Giménez y Martínez de Carvajal, Ángel Suquía Goicoechea, Miguel Roca Cabanellas, Antonio Palenzuela Velázquez, José Janini Cuesta, Juan Errandonea Alzuguren, Cornelio Urtasun Irisarri, Antonio Gil Ulecia, Ignacio Oñatibia Audela, José Luis Lazcano, Pedro Altabella Gracia, Isidro Gomá Civit, José María González Ruiz, Salvador Muñoz Iglesias, Pablo Termes Ros, Vicente Vilar Hueso, José Ángel Ubieta López, Antonio González Lamadrid, Juan Errandonea Alzuguren, Joaquín González Echegaray, Miguel Benzo Mestre, Vicente Puchol Montis, Mauro Rubio Repulles, Vicente Rodríguez Valencia, Melquíades Andrés Martín, Antonio Mostaza Rodríguez, Jesús Díaz Díaz y Federico Sopeña Ibáñez.

Y a este elenco deseamos agregar, con memoria agradecida, los nombres de los centenares de sacerdotes diocesanos españoles que en estos 75 años se han ido incorporando al proyecto. Nos sentimos orgullosos del trabajo constante, riguroso, sacrificado y no siempre reconocido ni valorado que en estos años han desarrollado, sabedores de que realizaban este servicio como parte de la misión evangelizadora de la Iglesia.

En la historia de la Iglesia, el estudio y la reflexión han sido siempre compañeros inseparables de la acción pastoral. Ante quien pudiera cuestionar el papel del estudio en la misión de la Iglesia, es necesario recordar que la búsqueda del conocimiento y la formación académica son herramientas esenciales para una evangelización auténtica, profunda y duradera. El Centro Español de Estudios Eclesiásticos de Roma ha encarnado esta tradición de manera ejemplar, ofreciendo un espacio privilegiado donde generaciones de sacerdotes han podido profundizar en la fe y contribuir al desarrollo intelectual y espiritual de la Iglesia en España. Entre sus paredes han confluido las inquietudes intelectuales y pastorales de una Iglesia en diálogo constante con la sociedad, la cultura y los desafíos de cada época.

El proyecto de Mons. Romero de Lema siguió avanzando. En su seno se constituyó el hoy llamado "Instituto Español de Historia Eclesiástica" y, aquí maduró la idea de crear en Jerusalén un centro de estudios bíblicos, proyecto que Mons. Romero de Lema materializó al fundar, en 1955, el "Instituto Español Bíblico Arqueológico", la estimada "Casa de Santiago" de Jerusalén.

A las puertas de este 75 aniversario, providencialmente se ha hecho pública la *Carta del Santo Padre Francisco sobre la renovación del estudio de la historia de la Iglesia*, fechada el pasado 21 de noviembre. Un texto iluminador que debe orientar el trabajo del "Instituto Español de Historia Eclesiástica", poniendo en práctica la solicitud del Santo Padre referida

> a la necesidad de «hacer historia» de la Iglesia —así como de «hacer teología»— no sólo con rigor y precisión sino también con pasión e involucrándose: con esa pasión y compromiso, personal y comunitario, propios de quienes, comprometidos en la evangelización, no eligieron un lugar neutral y aséptico, porque aman a la Iglesia y la acogen como Madre, tal como ella es.

Este aniversario es, en definitiva, una invitación a mirar con gratitud al pasado y con esperanza al futuro de una institución que sigue siendo un testimonio vivo de la vitalidad intelectual de la Iglesia en España.

José Jaime Brosel Gavilá
Rector

Artículos */ Articles*

Bernardo de Toro (1570-1643), la Inmaculada Concepción y la memoria de la Congregación de la Granada[1]

Bernardo de Toro (1570-1643), the Immaculate Conception and the memory of the Congregation of la Granada

Bernardo de Toro (1570-1643), l'Immacolata e il ricordo della Congregazione della Granada

Pablo González Tornel
Universitat Jaume I
Castellón de la Plana, España
Museo de Bellas Artes de Valencia
Valencia, España
tornel@his.uji.es
https://orcid.org/0000-0002-8599-0925

RESUMEN: Bernardo de Toro (1570-1643) fue un clérigo sevillano que pasó los últimos veintisiete años de su vida en Roma para promocionar la doctrina de la Inmaculada Concepción. Toro fue el último líder de un grupo religioso conocido como la Congregación de la Granada del que, pese a su prolongada ausencia de Sevilla, intentó preservar el recuerdo a través del empleo de las reliquias y las imágenes artísticas. Este artículo estudia las distintas acciones emprendidas por Bernardo de Toro para promocionar el misterio de la

ABSTRACT: Bernardo de Toro (1570-1643) was a Sevillian priest who spent the last twenty-seven years of his life in Rome promoting the doctrine of the Immaculate Conception. He was the last leader of a mystic group called the Congregation of la Granada (Congregation of the Pomegranate) and, despite his prolonged absence from Seville, he tried to preserve his and his predecessors' memory through the use of relics and images. This article analyses the different actions undertaken by Bernardo de Toro to create two memorials

1 Este texto desarrolla algunos de los contenidos publicados por el autor en «Bernardo de Toro: Relics, portraits, and commemoration in seventeenth-century Spain», *Hispanic Research Journal: Iberian and Latin American Studies* 23 (2022): 393-412.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.1
Recibido: 16 de julio de 2024
Aceptado: 7 de noviembre de 2024

Concepción y crear dos santuarios destinados a preservar la memoria de la congregación en los conventos de la Concepción de Lebrija y la Encarnación de Sevilla. Ambos monumentos fueron desmembrados hace décadas, pero este ensayo reconstruye su estructura original en la que jugaron un papel fundamental los restos de los cuatro líderes de la Granada. Además, el artículo investiga cómo las reliquias se combinaron en ambos santuarios con los retratos de los cuatro hombres santos y vincularon su recuerdo con la imagen de la Inmaculada Concepción.

PALABRAS CLAVE: Inmaculada Concepción, Bernardo de Toro, reliquias, Barroco, Sevilla, Roma.

of the Congregation of La Granada in the nuns' convents of La Concepción in Lebrija and La Encarnación in Seville. Both memorials disappeared decades ago, but this essay reassembles their original components, which were to have included the remains of the four successive leaders of the congregation. Moreover, it investigates how Toro combined the relics of the four men with their portraits and the image of the Immaculate Conception in order to protect their spiritual legacy from oblivion.

KEYWORDS: Immaculate Conception, Bernardo de Toro, relics, Baroque, Seville, Rome.

RIASSUNTO: Bernardo de Toro (1570-1643) fu un sacerdote sivigliano che trascorse gli ultimi ventisette anni della sua vita a Roma per promuovere la dottrina dell'Immacolata Concezione. Toro fu l'ultimo leader di un gruppo religioso noto come la Congregazione della Granada della quale, nonostante la sua prolungata assenza da Siviglia, cercò di preservarne la memoria attraverso l'uso di reliquie e immagini artistiche. Questo articolo studia le diverse azioni intraprese da Bernardo de Toro per promuovere il mistero della Concezione e creare due santuari destinati a preservare la memoria della congregazione nei conventi di La Concepción a Lebrija e La Encarnación a Siviglia. Entrambi i monumenti furono smembrati decenni fa, ma questo saggio ricostruisce la loro struttura originaria nella quale le spoglie dei quattro leader della Granada ebbero un ruolo fondamentale. Inoltre, l'articolo indaga come le reliquie furono accostate in entrambi i santuari ai ritratti dei quattro uomini santi e ne collegarono la loro memoria con l'immagine dell'Immacolata Concezione.

PAROLE CHIAVE: Immacolata Concezione, Bernardo de Toro, reliquie, Barocco, Siviglia, Roma.

1. Introducción

Este artículo analiza la figura del clérigo sevillano Bernardo de Toro (1570-1643) centrándose en su papel como líder del grupo religioso de la Granada y promotor de la doctrina de la Inmaculada Concepción de la Virgen, así como en el empleo de las artes en ambas empresas. La metodología aplicada se ha centrado en el análisis e interpretación de la documentación conservada, prin-

cipalmente, en la Iglesia Nacional Española de Roma. A partir de aquí, se ha completado la investigación con fuentes conservadas en el Archivo Histórico Nacional, el Archivo Histórico Provincial de Sevilla, el Archivo de la Catedral de Murcia, la Biblioteca Nacional de España o la Institución Colombina, con el objeto de reconstruir con la mayor fidelidad posible la trayectoria de Toro. Tan importante como la labor de archivo, ha sido su interpretación mediante una metodología histórico-crítica o histórico-cultural, capaz de insertar la figura del sevillano y sus empresas artísticas en el vasto panorama del Catolicismo del siglo XVII y el marco político de la monarquía española de los Habsburgo.

El periplo vital del presbítero sevillano Bernardo de Toro es uno de los más fascinantes de la España de las primeras décadas del siglo XVII.[2] Su figura es conocida, sobre todo, por haber sido uno de los protagonistas del auge de la devoción por la Inmaculada Concepción. La doctrina, que no fue definida como dogma de fe hasta 1854, había contado hasta el Seiscientos tanto con defensores, como con detractores.[3] Sin embargo, en 1615 el enfrentamiento había llegado a tal nivel de violencia en Sevilla que, gracias al apoyo del arzobispo Pedro de Castro, se consiguió llevar el conflicto a la corte de Felipe III.[4] Bernardo de Toro y Mateo Vázquez de Leca fueron enviados por el arzobispo Castro a Valladolid para convencer al rey de que oficializara la defensa del misterio.[5] A partir de aquí, la trayectoria de Toro se entrelazó para siempre con la promoción de la

2 La fecha de nacimiento de Bernardo de Toro en Roma, Iglesia Nacional Española, Biblioteca de la Embajada de España ante la Santa Sede (en adelante BEESS), Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 440, fol. 27^{r}. Copia de un escrito de Don Esteban de Toro con los nacimientos de sus hijos. S/l, s/d. En 1602 era ya presbítero en la parroquia de la Magdalena (BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 440, fol. 24^{r}. Licencia de Don Fernando Niño de Guevara, arzobispo de Sevilla, a Bernardo de Toro. Sevilla, 11 de septiembre de 1602), y también disfrutó de una capellanía en la de San Lorenzo, tal y como consta en su testamento modificado en 1620 (BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 442, fols. 76^{r}-76^{v}. Testamento de Bernardo de Toro corregido por él mismo. Roma, 14 de julio de 1620).

3 Véanse, acerca de las dos posturas enfrentadas, Sebastian Wenceslaus, «The Controversy over the Immaculate Conception from after Scotus to the End of the Eighteenth Century», en *The dogma of the Immaculate Conception: history and significance,* ed. por Edward D. O'Connor (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1958), 213-70, y Thomas Michael Izbicki, «The Immaculate Conception and Ecclesiastical Politics from the Council of Basel to the Council of Trent: the Dominicans and their Foes», *Archiv* für *Reformationsgeschichte,* XCVI (2005): 145-70.

4 José Antonio Ollero Pina, «Sine labe concepta. Conflictos eclesiásticos e ideológicos en la Sevilla de principios del siglo XVII», en *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, ed. por Carlos Alberto González-Sánchez y Enriqueta Vila Vilar (México: Fondo de Cultura Económica, 2003), 301-335, y José Antonio Ollero Pina, «La exaltación de la Inmaculada Concepción en Sevilla, 1615-1622», en *Intacta María. Política y religiosidad en la España barroca,* ed. por Pablo González Tornel (Valencia: Generalitat Valenciana, 2017), 75-85.

5 La relación del discurso de Bernardo de Toro al monarca en Madrid, Biblioteca Nacional de España (BNE), MSS/4011, fols. 20^{r}-23^{v}. Relación del discurso que Bernardo de Toro, acompañado por Mateo Vázquez de Leca, dio ante el rey Felipe III por mandato del arzobispo de Sevilla. Valladolid, 29 de agosto de 1615. Sobre Mateo Vázquez de Leca, Joaquín Hazañas y La Rúa, *Vázquez de Leca, 1573-1649* (Sevilla: Imprenta y Librería de Sobrinos de Izquierdo, 1918).

Inmaculada Concepción y se inició un viaje en el que arte, propaganda y devoción se entremezclaron para dar sentido a su vida y a su muerte.

Bernardo de Toro y Mateo Vázquez de Leca ya estaban en la corte a finales de julio de 1615, pues entonces recibieron cartas del arzobispo Pedro de Castro para el rey, el duque de Lerma y el nuncio papal.[6] Felipe III, inmediatamente, creó una Real Junta para hacer frente al problema y, al hacerlo, posicionó a la corona junto al bando concepcionista.[7] La idea de internacionalizar el asunto y llevar la causa a Roma también se gestó desde el núcleo sevillano, pues el propio arzobispo Castro escribió a Felipe III solicitando este traslado en septiembre de 1615.[8] El rey accedió a la propuesta y, a partir de 1616, la monarquía de España envió a diferentes embajadores eclesiásticos a la capital papal con el objeto de obtener la definición dogmática, aunque sin éxito.[9] Ese mismo año Bernardo de Toro y Mateo Vázquez de Leca marcharon a Roma y, pese a que nunca fueron designados como agentes oficiales en la causa de la Inmaculada Concepción, Felipe III escribió varias cartas de recomendación para ellos.[10] Tras casi diez años, en 1626 Mateo Vázquez de Leca abandonó la aventura concepcionista y regresó a España. El primero de junio escribió a Toro desde Madrid y el once de agosto ya se encontraba en Sevilla.[11] Bernardo de Toro, sin embargo, permaneció en Roma hasta su muerte en 1643 y nunca volvió a ver su patria.[12]

Aunque la implicación de la monarquía de los Habsburgo en la defensa del misterio concepcionista pueda haber difuminado su papel, Bernardo de Toro fue una figura fundamental en la exaltación española de la doctrina de la Inmaculada Concepción. En el periplo vital del sevillano hubo, sin duda, un componente de devoción apasionada, tal y como muestra la carta que, en 1616, le dirigió Baltasar de Almeida empleando frases apocalípticas como «con estos tales golpes se fabrica la corona que V. M. busca» y «no hay amor sin dolor, y

6 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 441, fol. 64^{r}. Carta de Pedro de Castro a Mateo Vázquez de Leca. Sevilla, 28 de julio de 1615.

7 Juan Meseguer, «La Real Junta de la Inmaculada Concepción (1616-1817/20)», *Archivo Ibero-Americano*, 59 (1955): 621-866.

8 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 441, fols. 66^{r}-66^{v}. Carta de Pedro de Castro a Felipe III. Sevilla, 1 de septiembre de 1615.

9 José María Pou y Martí, *Embajadas de Felipe III a Roma pidiendo la definición de la Inmaculada Concepción de María* (Vich: Editorial Seráfica, 1931).

10 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 441, fols. 2^{r}-2^{v}. Copias de cartas de Felipe III recomendando a Mateo Vázquez y Bernardo de Toro. S/l, s/d.

11 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 435, fols. 439^{r}-439^{v}. Carta de Mateo Vázquez de Leca a Bernardo de Toro. Madrid, 1 de junio de 1626, y BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 435, fols. 483^{r}-483^{v}. Carta de Mateo Vázquez de Leca a Bernardo de Toro. Sevilla, 11 de agosto de 1626.

12 Fray Pedro de Jesús María, *Vida, virtudes y dones soberanos del venerable y apostólico padre Hernando de Mata, con elogios de sus principales discípulos. Por Fr. Pedro de Jesús María, Monge de la Congregación Reformada, del Orden de san Basilio Magno, del Yermo del Tardón. Dedícalo al Misterio de la Inmaculada Concepción de María Santísima Señora Nuestra* (Málaga: Mateo Lopez Hidalgo, 1663), fol. 119^{v}.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.1 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 17-55

mucho mayor el de Dios porque es más verdadero amor el cual ha de ser probado con trabajos, como oro con fuego».[13]

Por insólito que pueda parecer el viaje emprendido por Toro, que le llevó a abandonar España y morir en Roma, el sevillano poseía una sólida base intelectual. En 1595 Toro había obtenido el grado de bachiller en la Universidad de Sevilla y después había continuado estudiando teología y filosofía en el Colegio de la Compañía de Jesús.[14] Además, el inventario de su biblioteca da cuenta de una amplísima cultura.[15] A esta notable colección habría que sumar los cientos de textos que Bernardo de Toro y Mateo Vázquez de Leca hicieron copiar a Francisco Pizuro en Roma entre 1617 y 1625.[16] Aquí aparecen infinidad de libros, cartas, relaciones o bulas vinculados con la Inmaculada Concepción, y destacan, entre ellos, las heterodoxas revelaciones de Santa Brígida y del beato Amadeo de Silva, así como copias de los textos pseudoevangélicos del Sacromonte de Granada.[17] Como se verá en las siguientes páginas, Bernardo de Toro fue, además de un hombre de solidas convicciones, un hábil conocedor de los códigos visuales de la Contrarreforma que supo emplear las artes al servicio de su causa. Además, al final de su vida, Toro quiso emplear sus conocimientos para que su legado y el de sus correligionarios no cayera en el olvido tras su muerte.

2. El místico Bernardo de Toro y la congregación de la Granada

La primera biografía de Bernardo de Toro fue la contenida en el libro de fray Pedro de Jesús María dedicado a su maestro Fernando de Mata.[18] El texto vincula a Toro con un heterodoxo grupo religioso, la congregación de

13 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 435, fols. 21^{r}-21^{v}. Carta del licenciado Baltasar de Almeida a Bernardo de Toro. S/l, s//d.

14 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 440, fols. 34^{r}-38^{v}. Fe del licenciado Esteban de Rojas, notario apostólico y secretario del colegio y universidad de esta ciudad de Sevilla de cinco cursos de cánones y cinco lecciones que oyó y leyó el bachiller Bernardo de Toro para graduarse en esta facultad. Sevilla, 5 de septiembre de 1595, y BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 440, fols. 44^{r}-47^{v}. Provanza de los cursos de teología y filosofía cursados por Bernardo de Toro en el Colegio de la Compañía de Jesús. Sevilla, 18 de abril de 1602.

15 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 440, fols. 119^{r}-128^{v}. Memoria según el alfabeto de los libros que dejó en Sevilla y en su casa el Dr. Bernardo de Toro que ahora reside en Roma. Sevilla, 26 de julio de 1625. Véase Antonio González Polvillo, «El acervo cultural de un milenarista de la Sevilla Barroca: La Biblioteca del doctor Bernardo de Toro», *Anuario de Historia de la Iglesia andaluza*, 5 (2012): 279-316.

16 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 442, fols. 81^{r}-113^{v}. Cuentas de Francesco Pizuro, copista de todos los textos copiados para Mateo Vázquez y Bernardo de Toro. Roma, 1617-1625.

17 Las revelaciones del beato Amadeo debieron tener una influencia notable en el concepcionismo de Bernardo de Toro y su entorno. Véase Anna Morisi-Guerra, «The *Apocalypsis nova*: A Plan for Reform», en *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, ed. por M. Reeves (Oxford: Clarendon Press, 1992), 27-50, y el estudio completo del texto en Anna Morisi, *Apocalypsis Nova, Ricerche sull'origine e la formazione del testo dell pseudo-Amadeo* (Roma: Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1970).

18 Jesús María, *Vida*…, fol. 116^{r}-125^{r}.

la Granada, y destaca su papel en la consolidación del legado espiritual de su fundador, Gómez Camacho. Fray Pedro de Jesús María narra que el misterio de la Inmaculada Concepción se encontraba dentro de las revelaciones recibidas por Gómez Camacho y transmitidas a sus sucesores, y que la misión de Toro en Roma fue fruto de una revelación mística que tuvo fray Francisco de Santiago en 1614 ante el altar de la Concepción del convento de la Encarnación de Sevilla.[19] Ambos se desplazaron a Madrid con Mateo Vázquez de Leca en 1615, y Toro y Vázquez de Leca marcharon a Roma el año siguiente para seguir luchando por la causa de la Concepción.[20]

¿Qué fue la congregación de la Granada? Como para otros autores antes que yo, resulta imposible dar una respuesta cerrada a esta pregunta.[21] Sin embargo, conocerla resulta fundamental para entender la vida y la trayectoria de Bernardo de Toro. Tan solo noticias fragmentarias permiten intuir parte de su fondo y su importancia en la Sevilla de las primeras décadas del siglo XVII. Hasta el momento, la información más detallada corresponde al proceso inquisitorial al que fue sometida la Granada en los años veinte del Seiscientos, estudiado concienzudamente por Álvaro Huerga.[22] El procesamiento de la congregación estuvo motivado por la promulgación del edicto de gracia en 1623 por parte de la Inquisición.[23] A partir de aquí se desarrolló una estricta actuación inquisitorial sobre determinados grupos sevillanos acusados de alumbradismo o de, al menos, ciertas prácticas y doctrinas místicas heterodoxas.

En 1626 fray Domingo Farfán, a petición del inquisidor general, escribió una breve historia de la congregación de la Granada basada en los papeles que el Santo Oficio había conseguido recopilar en Sevilla.[24] Aquí el grupo aparece definido como una secta mistérica fundada por el laico Gómez Camacho y con una peligrosa tendencia a la veneración del líder carismático, papel desempeñado sucesivamente, tras Gómez Camacho, por Rodrigo Álvarez, Fernando de Mata y Bernardo de Toro. El asunto central de la investigación, que la Inquisición no consiguió desvelar, fue que la Granada tenía un secreto, una misteriosa revelación transmitida de generación en generación y compartida solo por unos pocos elegidos. Rodrigo Álvarez estableció que fueran seis personas las que compartieran el misterio y lo comunicó, entre otros, a Fernando de Mata, Juan del Salto, Alonso Pérez de Vargas y Vasco Pereira. A su vez, Fernando de

19 Jesús María, *Vida…*, fols. 120^{v}-121^{r}.

20 Jesús María, *Vida…*, fols. 123^{r}-123^{v}.

21 La primera aproximación a la congregación en Antonio Domínguez Ortiz, *Sociedad y mentalidad en la Sevilla del Antiguo Régimen* (Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla, 1983), 161-177. Véase, ahora, Antonio González Polvillo, *La Congregación de la Granada. Profecía y milenarismo en la Sevilla del Renacimiento y Barroco* (Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2022).

22 Álvaro Huerga, *Historia de los alumbrados. Vol. IV. Los alumbrados de Sevilla (1605-1630)* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988).

23 Huerga, *Historia de los alumbrados…,* 182-186.

24 Huerga, *Historia de los alumbrados…,* 217-237.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.1 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 17-55

Mata compartió la revelación, entre otros, con Bernardo de Toro, Francisco de Cervantes, Diego de Mantilla, Alonso de Aremo y Juan Martínez Montañés. En último lugar, Bernardo de Toro añadió al grupo de los elegidos a la beata María de Santiago y a María Vallejo, monja del convento de la Encarnación.

El más esquivo de los líderes de la congregación es su fundador, Gómez Camacho.[25] Los datos de la biografía del jerezano provienen del propio Bernardo de Toro y de su contemporánea y discípula Francisca de Vera, abadesa del convento de monjas concepcionistas de Lebrija.[26] Este cerrajero residente en Jerez de la Frontera, muerto en 1553, fue reclamado por Toro como un verdadero santo capaz de obrar milagros y poseedor del don de la revelación profética. Sin embargo, su figura fue investigada por la Inquisición a mediados del siglo XVI junto a la de otro sospechoso de alumbradismo, Rodrigo de Valer.[27] Al parecer, Gómez Camacho padecía raptos en los que recibía revelaciones divinas y visiones proféticas. Su doctrina, como ha estudiado Fernando Javier Campese, tuvo como argumento central la impecabilidad y su principal problema con la Inquisición fue la existencia de un secreto, una verdad revelada tan solo a sus discípulos, pero mantenida oculta para el resto.[28]

La primera biografía del segundo cabeza de la congregación de la Granada, Rodrigo Álvarez **(fig. 1)**, es la contenida en el manuscrito de Martín de Roa acerca de la Compañía de Jesús en Andalucía.[29] Álvarez nació en 1523 y profesó como jesuita en 1566, congregación a la que perteneció hasta su muerte en 1587. Conocido por su relación con santa Teresa de Jesús, a la que visitó en el convento de descalzas de San José de Sevilla, Álvarez acabó teniendo un profundo ascendiente sobre las monjas de esta fundación.[30] El jesuita fue el responsable de la institucionalización de la congregación que sería más tarde llamada de la Granada, cuyo objetivo fue custodiar y transmitir las revelaciones

25 Huerga, *Historia de los alumbrados…,* 35-42.

26 Fernando Javier Campese Gallego, «El Cuaderno sobre la Oración de la Madre Francisca de Vera (1517?-1574)», en *Entre lo real y lo imaginario. Estudios de Historia Moderna en homenaje al profesor León Carlos Álvarez Santaló*, ed. por Francisco Núñez Roldán y Mercedes Gamero Rojas (Sevilla: Universidad de Huelva-Universidad de Sevilla, 2014), 93-105. Véase también Antonio González Polvillo, «La Madre Francisca de Vera (1514-1574), Abadesa del Convento de la Concepción de Lebrija, y su Tratado de la Oración», *Isidorianum* 44 (2013): 459-484.

27 Michel Boeglin, «Valer, Camacho y los cautivos de la Inquisición: Sevilla 1540-1541», *Cuadernos de Historia Moderna* 32 (2007): 113 - 134.

28 Fernando Javier Campese Gallego, «Gómez Camacho. Un profeta paradójico en el Siglo de Oro», *Investigaciones Históricas* 28 (2008): 11-28, y Fernando Javier Campese Gallego, «Un profeta singular y sus revelaciones desaparecidas: una tradición centenaria en el Siglo de Oro», en *Testigo del tiempo, memoria del universo. Cultura escrita y sociedad en el mundo ibérico (siglos XV-XVIII),* ed. por Manuel Fernández, Carlos Alberto González-Sánchez y Natalia Maillard Álvarez (Sevilla: Rubeo, 2009), 349-369.

29 Sevilla, Biblioteca de la Universidad de Sevilla, Ms. 331/23, fols. 193^{r}-207^{v}.

30 Antonio González Polvillo, «El jesuita y confesor de Santa Teresa de Jesús, Rodrigo Álvarez: características y genealogía de su espiritualidad», *Hispania sacra* 129 (2012): 141-186.

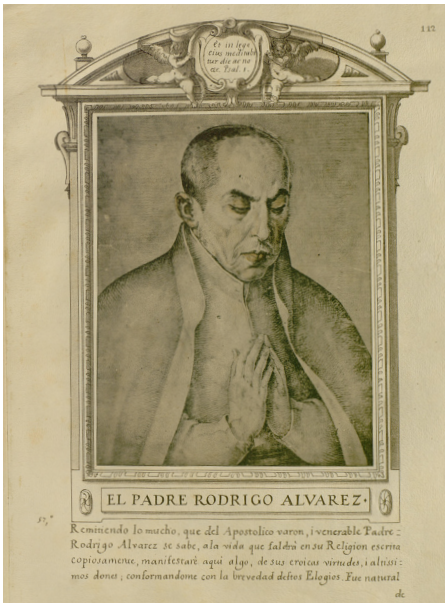


Fig. 1. Retrato de Rodrigo Álvarez, en Francisco Pacheco, *Libro de descripción de verdaderos retratos, de ilustres y memorables varones*. Museo Lázaro Galdiano, Madrid

Fig. 2. Diego de Obregón, Retrato de Hernando de Mata, en Fray P. de Jesús María, *Vida, virtudes y dones soberanos del venerable y apostólico padre Hernando de Mata, con elogios de sus principales discípulos. Por Fr. Pedro de Jesús María, Monge de la Congregación Reformada, del Orden de san Basilio Magno, del Yermo del Tardón. Dedícalo al Misterio de la Inmaculada Concepción de María Santísima Señora Nuestra*, Málaga 1663

de Gómez Camacho.[31] A partir de él, lo que había sido tan solo un grupo de adeptos tomó la forma de una comunidad organizada y jerarquizada con un líder y seis elegidos.

Fernando de Mata, el más exitoso de los líderes de la Granada, contó con una biografía póstuma, casi una hagiografía, escrita con motivo de su muerte el veinte de septiembre de 1612 por un discípulo suyo, Alonso Gómez de Rojas.[32] Unas décadas más tarde, fray Pedro de Jesús María llevó a la imprenta una completa biografía de Mata que se abre con una estampa de 1658 obra de Diego de Obregón e inspirada en un retrato de Francisco Pacheco **(fig. 2)**.[33]

31 Fernando Javier Campese Gallego, «Rodrigo Álvarez, SJ (1523-1587). El sucesor del profeta», *Jerónimo Zurita* 85 (2010): 207-228.

32 Alonso Gómez de Rojas, *Relación de la santa muerte, suntuoso entierro, i solemnísimas honras del venerable, i apostólico padre Fernando de Mata, clérigo natural de Sevilla* (Sevilla: Alonso Rodríguez Gamarra, 1612).

33 Jesús María, *Vida*… Véase Marta Cacho Casal, *Francisco Pacheco y su Libro de Retratos* (Ma-

Desde el instante de su fallecimiento, sus biógrafos destacaron la centralidad de la Virgen en la vida de Mata, a la que, según Gómez de Rojas, se dirigía como Reina Soberana.[34] El licenciado Fernando de Mata fue predicador en el Sagrario de la Catedral de Sevilla y comenzó a emplear el púlpito del Patio de los Naranjos junto a la capilla de la Virgen de la Granada para sus sermones, consiguiendo así un nombre para la congregación.[35] En la capital andaluza acrecentó el número de adeptos al grupo, designó a sus dirigentes y estableció la estructura jerárquica que fue heredada por Bernardo de Toro en 1612. Además, en un viaje a Granada conoció al arzobispo Pedro de Castro, que lo fue de Sevilla a partir de 1610, sellando la sintonía de la congregación con la cátedra arzobispal y, sin saberlo, el destino de Bernardo de Toro.[36]

El último líder de la congregación, a partir del fallecimiento de Mata en 1612, fue Bernardo de Toro. El sevillano mantuvo el control de la Granada durante su periplo romano y, con este objetivo, envió en 1619 unas rígidas instrucciones acerca de su funcionamiento.[37] En 1627 Toro volvió a enviar un documento de instrucciones y estableció una junta formada por Álvaro Jiménez Bello, el canónigo Medrano, Francisco del Castillo y Francisco Milanés que debía reunirse cada semana en casa de Gregorio Muñoz de Medrano.[38] Sin embargo, pese a los esfuerzos de Bernardo de Toro, con su marcha la congregación de la Granada languideció. En 1638 uno de sus miembros, Juan Ponce, escribió a Roma recordando los tiempos floridos de Fernando de Mata y reclamando el regreso de Toro a Sevilla.[39] Ponce instó al exiliado a nombrar un sucesor capaz de captar nuevos miembros para la congregación, pues casi todos sus integrantes habían fallecido. Al mismo tiempo, mostró su miedo a perder el misterio que custodiaban, ya que ninguno de los supervivientes entendía lo más profundo de su doctrina.[40]

---

drid: Marcial Pons, 2011), 120-121.

34 Gómez de Roja, *Relación de la santa muerte* …, 1.

35 Fernando Javier Campese Gallego, «Santo y alumbrado. Fernando de Mata y la Congregación de la Granada», en *Comercio y cultura en la Edad Moderna: Actas de la XIII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, ed. por Juan José Iglesias Rodríguez, Rafael M. Pérez García y Manuel Francisco Fernández Chaves, 2 vols. (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2015), II, 3093-3108.

36 Jesús María, *Vida*…, fols. 29^{r}-30^{r}.

37 Huerga, *Historia de los alumbrados…,* 228-229, documento transcrito en la p. 362.

38 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 440, fols. 464^{r}-466^{v}. Instrucción del padre Bernardo de Toro para el buen gobierno de su congregación por el tiempo que él estuviere ausente de ella. Roma, 27 de junio de 1627.

39 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 439, fols. 225^{r}-226^{v}. Carta de Juan Ponce de Mantilla a Bernardo de Toro. Sevilla, 17 de mayo de 1638.

40 En carta de 1639 Juan Ponce afirma que los papeles de la congregación, entre los que están las revelaciones de Gómez Camacho, se encuentran en manos del padre Trujillo. BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 439, fols. 348^{r}-349^{r}. Carta de Juan Ponce de Mantilla a Bernardo de Toro. Sevilla, 15 de febrero de 1639.

La Granada finalmente se disolvió, y no existe constancia de su continuidad tras el fallecimiento de Toro en 1643. Su secreto se perdió y, mientras no aparezca nueva documentación, solo pueden hacerse conjeturas sobre él. Del proceso inquisitorial al que fue sometida la congregación se desprende el carácter apocalíptico de la doctrina que compartían los adeptos a la Granada. Junto al papel protagonista que se atribuían sus miembros en la renovación de la Iglesia que estaba por llegar, casi como si fueran unos nuevos Cristo y sus apóstoles, destaca la vinculación de este Apocalipsis a la definición dogmática de la Inmaculada Concepción de la Virgen.[41] Conseguir que la Iglesia cambiara el estatuto de María se convirtió en el hilo que vertebró las últimas décadas de la congregación de la Granada y de la vida de Bernardo de Toro.[42]

María y su papel en la historia de la salvación tuvieron un rol central en la doctrina de la Granada, aunque es difícil definir hasta qué punto el secreto de la congregación era revolucionario. Sin embargo, ciertos datos de la biografía de Bernardo de Toro inducen a pensar en un cambio radical de posición de la Madre de Dios con respecto a la tradición cristiana. Así, por ejemplo, Toro mantuvo correspondencia desde Roma con Juan Bautista Poza y procuró ayudarle en la publicación de sus libros acerca de la Virgen.[43] La doctrina mariana de Poza era muy heterodoxa, y había llegado a afirmar que en la trasubstanciación la hostia consagrada contenía una proporción mayor del cuerpo de la Virgen que del de Cristo.[44] Igualmente, esta centralidad de María aparece clara en la carta escrita a Bernardo de Toro por su discípulo Diego de Calcadilla en 1639.[45] Aquí, Toro fue reclamado como agente de «la que todo lo puede con su unigénito Hijo», embajador de una Virgen omnipotente. Como puede verse, María y su Inmaculada Concepción estuvieron en el centro de las creencias de la Granada y de Toro. Sin embargo, cómo de omnipotente llegaron a considerarla y qué nuevo lugar quisieron para ella en la historia de la salvación sigue siendo, por el momento, un secreto.

---

41 Memorial de fray Domingo Farfán transcrito en Huerga, *Historia de los alumbrados…,* 485-498.

42 Antonio González Polvillo, «Inquisidores, dominicos y alumbrados de la Congregación de la Granada en la génesis del Inmaculismo sevillano del Siglo XVII», *Anuario de Historia de la Iglesia andaluza* 4 (2011): 117-142.

43 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 436, fols. 222^{r}-222^{v}. Carta de Juan Bautista Poza a Bernardo de Toro. Madrid, 14 de abril de 1628.

44 Giovanni Battista de Vilela, *Prattica per aiutare a ben morire anco per quelli che solo sanno leggere, e per imparare a ben vivere da quello che occorre e si deve fare nel tempo della morte* (Roma: Corbelletti, 1631), 144. Véase Vincenzo Lavenia, «La scienza dell'Immacolata. Invenzione teologica, politica, e censura romana nella vicenda di J. B. Poza», *Roma moderna e contemporanea* XVIII (2010): 179-211. Véase, también, Doris Moreno Martínez y Manuel Peña Díaz, «El jesuita Juan Bautista Poza y la censura», en *Riti di passaggio, storie di giustizia,* ed. por Adriano Prosperi, 3 vols. (Pisa: Edizioni della Normale, 2011), I, 159-170.

45 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 439, fols. 357^{r}-357^{v}. Carta de Diego de Calcadilla a Bernardo de Toro. Hinojosa, 27 de febrero de 1639.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.1 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 17-55

3. Bernardo de Toro y la Inmaculada Concepción: devoción, propaganda y arte

A lo largo de los casi treinta años que Bernardo de Toro dedicó en Roma a la causa de la Inmaculada Concepción, además de respaldar las sucesivas embajadas ante el papa, llevó a cabo una intensa campaña de promoción de la doctrina.[46] La documentación conservada muestra las limitaciones que el sevillano sufrió en la capital papal pero, al mismo tiempo, subraya su enorme capacidad para seguir influyendo, durante décadas, sobre aquello que sucedía en España. Durante estos años el principal agente de Bernardo de Toro en la corte fue don Enrique de Guzmán Cárdenas.[47] Aquí, el entorno de Toro intentó extender su influencia a la Real Junta de la Inmaculada, pues Gonzalo de Campa le escribió en 1616 explicando que «la Junta ha de ser el reino universal de todas las cosas de España y de defensa contra los contrarios, enderezo del cómo se ha de tratar esta materia con fundamento en Roma».[48] Igualmente, los sevillanos fueron en todo momento conscientes del gran ascendiente del convento de las Descalzas Reales sobre Felipe III e intentaron aprovecharlo.[49]

Uno de los objetivos fundamentales de los concepcionistas del entorno de Bernardo de Toro fue la fundación de cofradías dedicadas a la Inmaculada Concepción, un efectivo medio para difundir la creencia.[50] En Madrid, Enrique de Guzmán dio cuenta de la primera fundada en la capital del reino en el convento de San Francisco.[51] Sin embargo, más interesante aún fue la intención del grupo de extender la costumbre a todas las casas franciscanas para convertir a la Inmaculada en un reflejo de lo que hacían los dominicos con la Virgen del Rosario. Además, debido a la enorme influencia del convento de las Descalzas, surgió tempranamente la idea de fundar en su iglesia una cofradía de la Inmacu-

46 Sobre la empresa hispana de la Inmaculada Concepción en el siglo XVII véase Pablo González Tornel, *Ver es creer. La Inmaculada Concepción y España en el siglo XVII* (Madrid: CSIC, 2021).

47 Manuel Serrano y Ortega, *Glorias sevillanas. Noticia histórica de la devoción y culto que la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla ha profesado a la Inmaculada Concepción desde los tiempos de la Antigüedad a la presente época* (Sevilla: Imp. de E. Rasco, 1893), 289. Jesús María, *Vida…*, fol. 127r. recoge que Guzmán contó con un salario de cuatrocientos ducados pagados por Mateo Vázquez de Leca.

48 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 435, fols. 52^{r}-52^{v}. Carta de Gonzalo de Campa a Bernardo de Toro. S/l, 12 de abril de 1616.

49 Así lo reconoció Enrique de Guzmán en 1620. BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 435, fols. 265^{r}-267^{r}. Carta de Enrique de Guzmán a Bernardo de Toro. Madrid, 4 de febrero de 1620.

50 Fermín Labarga García, «El posicionamiento inmaculista de las cofradías españolas», *Anuario de historia de la Iglesia* 13 (2004): 23-44. Las cofradías fueron durante la Edad Moderna un sistema fundamental de solidaridad entre individuos y un medio fundamental para dar forma a la propia identidad colectiva. Véase Nicholas Terpstra, «Introduction. The politics of ritual kinship», en *The politics of ritual kinship: confraternities and social order in early modern Italy*, ed. por Nicholas Terpstra (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 1-8.

51 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 435, fols. 197^{r}-197^{v}. Carta de Enrique de Guzmán a Bernardo de Toro. Madrid, 23 de diciembre de 1618.

lada Concepción. A finales de 1618, pese a que el templo contaba ya con un altar dedicado al misterio, todavía no se había conseguido crear dicha hermandad.[52] No obstante, en 1620 firmaron en el libro de la cofradía la infanta Margarita y las monjas, así como Felipe III, el príncipe Felipe y la princesa Isabel.[53]

En Roma, tal y como reconoce en carta enviada al padre Álvaro Bello, Bernardo de Toro tuvo un papel fundamental en la creación de una hermandad concepcionista distinta, la orden militar de la Inmaculada Concepción, fundada por el duque de Nevers en 1624.[54] De hecho, Toro mantuvo una fluida correspondencia con el duque en 1624 y 1625 y parece su principal agente en Roma para esta empresa.[55] Sin embargo, la censura romana actuó en este asunto contra Bernardo de Toro y Mateo Vázquez de Leca, tal y como recoge una carta de los dos españoles enviada a la Real Junta de la Inmaculada el veintiuno de noviembre de 1624.[56] Al parecer, el maestro del Sacro Palazzo había irrumpido en su casa con la pretensión de detenerles por haber impreso la imagen y nombre de la orden y de requisar todos los ejemplares de dicha impresión. La causa de este altercado fue que los sevillanos, en el grabado que habían publicado, no solo dispusieron la imagen de la Concepción Inmaculada, sino que alteraron el nombre de la orden. El papa había concedido la bula fundacional a la orden militar de la *Conceptionis B. Mariae Virginis Immaculatae*, mientras que el folio volante impreso por los españoles la dedicaba a la *Immaculatae Conceptionis B. Mariae Virginis* **(fig. 3)**. Un simple cambio de lugar del título *Immaculatae* transformaba, de un plumazo, el edicto de Urbano VIII en una decidida apuesta por las tesis concepcionistas. Una artimaña que, probablemente, el pontífice no estuvo dispuesto a aceptar.[57]

---

52 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 435, fols. 196r-196v. Carta de Enrique de Guzmán a Bernardo de Toro. Madrid, 17 de diciembre de 1618.

53 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 435, fols. 287r-288r. Carta de Enrique de Guzmán a Bernardo de Toro. Madrid, 6 de junio de 1620.

54 Sevilla, Institución Colombina, Biblioteca del Arzobispado de Sevilla, 33-200, fols. 256r-257r. Carta de Bernardo de Toro a Álvaro Bello. Roma, 16 de enero de 1624. El agente en Madrid de Bernardo de Toro, Enrique de Guzmán, así como Francisco Pacheco siguieron de cerca el periplo de la institución de esta nueva orden, tal y como reconoce el propio Pacheco en *Arte de la pintura* y se recoge en sus *Tratados de erudición de varios autores*. Véase Francisco Pacheco, *Arte de la pintura*, ed. por Bonaventura Bassegoda i Hugas (Madrid: Cátedra, 1990), 575 y nota 34.

55 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 441, fols. 82r-82v. Carta del duque de Nevers a Bernardo de Toro. Charleville, 13 de agosto de 1624, BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 441, fol. 84r. Carta del duque de Nevers a Bernardo de Toro. París, 20 de octubre de 1624, BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 441, fol. 86r. Carta del duque de Nevers a Bernardo de Toro. París, noviembre de 1624, o BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 441, fol. 88r. Carta del duque de Nevers a Bernardo de Toro. Charleville, 2 de febrero de 1625.

56 Madrid, Archivo Histórico Nacional (AHN), Consejos, L. 2738, fols. 56v-57r.

57 En España, sin embargo, se publicó como *Bula de Nuestro Muy Santo Padre señor Urbano papa octavo de la institución de la religión e la milicia cristiana debajo del título de la Concepción Inmaculada de la Bienaventurada Virgen María Nuestra Señora y de sus privilegios y exenciones* (Madrid: Luis Sánchez, 1624). Un ejemplar en BNE, MSS/4011, fols. 13r-14v.

Fig. 3. *Crux, sev habitus militiae chistianae religionis Immaculatae Conceptionis B. Mariae Virginis*, Roma 1624

Además de fomentar hermandades y cofradías, para popularizar la doctrina de la Inmaculada Concepción, Bernardo de Toro puso en práctica un sistema ya ensayado en Sevilla desde 1615 y combinó de manera insistente la propaganda escrita con el empleo de las artes visuales.[58] Así, el sevillano demostró, a lo largo de su trayectoria, notable interés por los textos vinculados, de una u otra forma, con el misterio concepcionista.[59] Por ejemplo, los libros del Sacromonte de Granada, que trataron de dotar de un soporte bíblico a la doctrina de la Inmaculada Concepción, acompañaron a Toro desde el inicio de su estancia en Roma.[60] En 1620, Mateo Vázquez de Leca y Bernardo de Toro

58 Véase Pablo González Tornel, «El éxito social de la Inmaculada Concepción en España: textos, imágenes y fiestas», en *Intacta María. Política y religiosidad en la España barroca*, ed. por Pablo González Tornel (Valencia: Generalitat Valenciana 2017), 87-98.

59 Véase el elenco de obras concepcionistas copiadas en Roma, ya citado, en BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 442, fols. 81r-113v. Cuentas de Francesco Pizuro, copista de todos los textos copiados para Mateo Vázquez y Bernardo de Toro. Roma, 1617-1625.

60 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 435, fol. 69r. Carta del arzobispo Pedro de Castro a Bernardo de Toro. Sevilla, 5 de julio de 1616. En 1619 Castro envió a Roma nuevas informaciones acerca de los libros del Sacromonte, tal y como narra BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 435, fol. 252r. Carta de Enrique de Guzmán a Bernardo de Toro. Madrid, 16 de noviembre de 1619. La obra seminal acerca de los hallazgos del Sacromonte, todavía fundamental debido a sus agudas reconstrucciones históricas e interpretaciones, es Thomas Downing Kendrick, *St. James*

informaron al arzobispo Pedro de Castro de que habían entregado al obispo y embajador Antonio Trejo los textos del Sacromonte.[61] Unos años después, en 1628, uno de sus documentos recogió algunas dudas sobre la autenticidad de los libros granadinos puestos frente a frente con la recién descubierta crónica de Flavio Dextro sobre la cristianización de Iberia.[62] Desde Roma, Bernardo de Toro mantuvo un vivo interés en los supuestos hallazgos hispanos del primer cristianismo que se retroalimentaban entre sí para dotarse de visos de autenticidad. Así, también en 1630 Bernardo de Alderete le informó del prodigioso descubrimiento de unas nuevas reliquias en Arjona y prometió narrarle puntualmente cualquier novedad.[63]

Junto al interés por las crónicas que podían sustentar las pretensiones dogmáticas de la Inmaculada Concepción, Bernardo de Toro también se ocupó de la impresión de otros textos vinculados con la promoción de la doctrina. En 1626 Juan de Pineda le escribió explicando que Mateo Vázquez de Leca estaba gestionando la impresión y distribución gratuita de un volumen sobre la Concepción escrito por Juan Bautista Poza.[64] El libro en cuestión era el *Elucidarium Deiparae*, efectivamente publicado inmediatamente en Alcalá de Henares.[65] El propio Poza se dirigió más de una vez a Bernardo de Toro con el objeto de pedir su consejo acerca de los contenidos de sus textos.[66] Poco después, en 1627, el

---

in Spain (Londres: Methuen, 1960). Véase, también, A. Katie Harris, *From Muslim to Christian Granada: Inventing a City's Past in Early Modern Spain* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007). Con respecto al papel del arzobispo Pedro de Castro, Francisco Javier Martínez Medina, «El Sacromonte de Granada y los discursos inmaculistas postridentistas», *Archivo teológico granadino* LIX (1996): 5-57, Diego Nicolás Heredia Barnuevo, *Místico Ramillete. Vida de* D. *Pedro de Castro, fundador del Sacromonte,* ed. por Manuel Barrios Aguilera (Granada: Universidad de Granada, 1998), y Fernando Javier Campese Gallego, «El arzobispo Pedro de Castro y el Apocalypsis Nova en el Sacromonte de Granada», *en Construyendo Historia. Estudios en torno a Juan Luis Castellano*, ed. por Antonio Jiménez Estrella, Julián José Lozano Navarro, Francisco Sánchez-Montes González y Margarita María Birriel Salcedo (Granada: Universidad de Granada, 2013), 109-122.

61 BNE, MSS/4011, fol. 135^{r}. Carta de Bernardo de Toro y Mateo Vázquez de Leca a Pedro de Castro. Roma, 6 de enero de 1620.

62 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 436, s/f. S/l, s/d. Elenco de las dudas sobre los libros del Sacromonte no satisfechas por las respuestas de Flavio Dextro. La crónica fue publicada por primera vez en *Fragmentum Chronici sive omnimodae historiae Flavii Lucii Dextri Barcinonensis, in lucem editum et vivificatum zelo et labore P. Fr. Ioannis Calderon* (Zaragoza: J. de Lanaja y Quartanet, 1619). Véanse José Godoy Alcántara, *Historia crítica de los falsos cronicones* (Madrid: M. Rivadeneyra, 1868), y Katrina B. Olds, *Forging the Past - Invented Histories in Counter-Reformation Spain* (New Haven-Londres: Yale University Press, 2015).

63 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 436, fol. 373^{r}. Carta de Bernardo de Alderete a Bernardo de Toro. Jaén, 5 de febrero de 1630. Véase Katrina B. Olds, «The Ambiguities of the Holy: Authenticating Relics in Seventeenth-Century Spain», *Renaissance Quarterly* 65 (2012): 135-184.

64 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 435, fols. 490^{r}-490^{v}. Carta de Juan de Pineda a Bernardo de Toro. Sevilla, 12 de agosto de 1626.

65 Juan Bautista Poza, *Elucidarium Deiparae* (Alcalá: Juan de Orduña, 1626).

66 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 436, fols. 222^{r}-222^{v}. Carta de Juan Bautista Poza a Bernardo de Toro. Madrid, 14 de abril de 1628. El fracaso de sus escritos debió ser un golpe para

obispo Trejo aprobó la propuesta de Toro de imprimir en España el libro de Luke Wadding sobre la segunda embajada concepcionista en Roma **(fig. 4)**.[67] Y en 1633 Trejo volvió a escribirle pidiéndole la totalidad de los tratados acerca de la Concepción de que disponía para hacerlos imprimir en Orihuela.[68] La empresa no llegó a buen puerto, y, todavía en 1635, Trejo explicaba a Toro que los dominicos y el confesor del rey habían impedido la impresión del volumen de Wadding en Orihuela y Murcia y que lo propio había hecho el arzobispo de Valencia.[69]

El fomento de la imagen de la Inmaculada Concepción también aparece de manera constante en la trayectoria romana de Bernardo de Toro, pese a que en la capital de los papas el sevillano encontró un ambiente claramente desfavorable a la difusión de su iconografía.[70] Así, en 1619, Enrique de Guzmán sugirió a Toro la impresión de estampas y acuñación de medallas con las imágenes de la Eucaristía y la Inmaculada y el texto 'Alabado sea el Santísimo Sacramento y la Inmaculada Concepción de la Virgen Nuestra Señora concebida sin pecado original'.[71] Ese mismo año, Antonio Trejo, Luke Wadding y Bernardo de Toro pusieron en circulación dichas medallas con una clara intención de promocionar el culto.[72] Sin embargo, los metales de la Concepción desataron una agria polémica y las medallas fueron confiscadas.[73]

---

el sevillano, y entre sus documentos se conserva una copia del decreto emitido en 1632 por la Sagrada Congregación del Índice prohibiendo todas las obras literarias de Poza. BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 440, fol. 89^{r}. Decreto de la Sagrada Congregación del Índice contra todas las obras del padre Juan Bautista Poza, de la Compañía de Jesús. Roma, 28 de septiembre de 1632.

67 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 436, fols. 138^{r}-139^{r}. Carta de Antonio Trejo a Bernardo de Toro. Murcia, 22 de septiembre de 1627. Dicho volumen era Luke Wadding, *Legatio Philippi III et IV Catholicorum Regum Hispaniarum ad SS. DD. NN. Paulum PP. V. et Gregorium XV. De definienda Controuersiâ Immaculatae Conceptionis B. Virginis Mariae (per D. Fr. Antonium a Trejo)* (Lovaina: Officina Henrici Hastenii, 1624).

68 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 437, fols. 341^{r}-342^{r}. Carta de Antonio Trejo a Bernardo de Toro. Murcia, 16 de mayo de 1633.

69 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 438, fols. 379^{r}-379^{v}. Carta de Antonio Trejo a Bernardo de Toro. Murcia, 13 de febrero de 1635.

70 Alessandro Zuccari, «L'Immacolata a Roma dal Quattrocento al Settecento. Istanze immacolistiche e cautela pontificia in un complesso percorso iconográfico», en *Una donna vestita di sole: l'Immacolata Concezione nelle opere dei grandi maestri*, ed. por Giovanni Morello, Vincenzo Francia y Roberto Fusco (Milán: Motta, 2005), 65-77.

71 «Alabado sea el Santísimo Sacramento y la Inmaculada Concepción de la Virgen Nuestra Señora concebida sin pecado original». BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 435, fols. 220^{r}-221^{r}. Carta de Enrique de Guzmán a Bernardo de Toro. Madrid, 23 de mayo de 1619.

72 Suzanne Stratton, «La Inmaculada Concepción en el arte español», *Cuadernos de arte e iconografía* I (1988): 66-67.

73 El largo proceso documentado en Pou y Martí, *Embajadas de Felipe III…*, 166-178. La documentación de la Real Junta de la Inmaculada, siguiendo la información proporcionada por Luke Wadding, recoge que el diecinueve de noviembre de 1619 el maestro del Sacro Palacio inspeccionó las oficinas de orfebres y medallistas de Roma y destruyó muchos millares de estas monedas. AHN, Consejos, L. 3752, fols. 113^{r}-113^{v}.

Fig. 4. Luke Wadding, *Legatio Philippi III et IV Catholicorum Regum Hispaniarum ad SS. DD. NN. Paulum PP. V. et Gregorium XV. De definienda Controuersiâ Immaculatae Conceptionis B. Virginis Mariae (per D. Fr. Antonium a Trejo),* Lovaina 1624

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.1 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 17-55

Pese a los problemas con los que se topó Bernardo de Toro para difundir en Roma la imagen de la Concepción, en 1621 se registró en las cuentas del sevillano el pago por 'un cuadro de la Santísima Concepción de la Virgen'.[74] En 1625 Gonzalo Cervantes Sotomayor imprimió para Toro un grabado de la Inmaculada Concepción en Nápoles.[75] Y unos años después, en 1633, Toro encargó al pintor Louis Cousin un cuadro con la apoteosis de la Inmaculada Concepción para la capilla homónima en el templo de Santiago de los Españoles de Roma **(fig. 5)**.[76]

Desde Roma, además, Bernardo de Toro intentó controlar las políticas de la imagen en España. Así, en 1618, Enrique de Guzmán le informó de la conclusión de la imagen de la Inmaculada Concepción para la cofradía homónima en el convento de las Descalzas Reales y de su inminente colocación en la iglesia.[77] La Inmaculada de las Descalzas se encargó al escultor del rey, Antonio Herrera Barnuevo, y fue un éxito iconográfico que se repitió en la catedral de Segovia **(fig. 6)**.[78] Sin embargo, una de las consecuencias visuales más impactantes de la agencia concepcionista de Bernardo de Toro tuvo lugar en Murcia por mediación del obispo de Cartagena Antonio Trejo.

Antonio Trejo había sido nombrado en 1618 por Felipe III como embajador en Roma para la defensa del misterio de la Inmaculada Concepción.[79] A su regreso a España, Trejo hizo pronunciar un voto concepcionista a todo el sínodo diocesano de Cartagena reunido en la sede episcopal de Murcia el veintiocho de mayo de 1623.[80] Sin embargo, la inmersión en la proclamación de la doctrina no se limitó a los juramentos, sino que, al poco tiempo, se solicitó el patronazgo de la Inmaculada Concepción para la catedral de Murcia y para todo el reino.[81]

---

74 «Un quadro della Santissima Concezione della Madonna». BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 442, fols. 37^{r}-38^{r}. Lista de gastos de Matteo Sauli y Donato Guangieri a cuenta de los quinientos escudos de Bernardo de Toro. Roma, 10 de marzo de 1621.

75 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 435, s/f. Carta de Gonzalo Cervantes Sotomayor a Bernardo de Toro. Nápoles, 16 de agosto de 1625.

76 Marta Cacho Casal, «Una embajada concepcionista a Roma y un lienzo conmemorativo de Louis Cousin», en *Arte y diplomacia de la Monarquía Hispánica en el siglo XVIII*, ed. por José Luis Colomer (Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2003), 415-426. El pago a Luis Cousin en BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 440, fol. 339^{r}. Póliza y carta de pago del cuadro de la Concepción. Roma, 17 de mayo de 1633.

77 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 435, fols. 160^{r}-161^{v}. Carta de Enrique de Guzmán a Bernardo de Toro. Madrid, 6 de mayo de 1618.

78 José Antonio Ruiz Hernando, «La capilla de la Concepción de la Catedral», *Estudios segovianos* 94 (1966): 650-671.

79 Pou y Martí, *Embajadas de Felipe III*..., 76-166.

80 Marcelino Molinero, «Fr. Antonio de Trejo y el movimiento inmaculista en la diócesis de Cartagena», *Archivo Ibero-Americano* 15 (1955): 1057-1071.

81 María Trinidad López García, «El auge del dogma de la Inmaculada Concepción auspiciado por el franciscano fray Antonio de Trejo, obispo de Cartagena, y la implicación del concejo de Murcia, a principios del siglo XVII», en *La Inmaculada Concepción en España religiosidad,*

Fig. 5. Luigi Primo Gentile, *Alegoría de la Inmaculada Concepción*, 1633. Iglesia española de Santiago y Montserrat, Roma

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.1 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 17-55

Fig. 6. Antonio de Herrera Barnuevo, *Escultura de la Inmaculada Concepción*, 1618. Convento de las Descalzas Reales, Madrid

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.1 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 17-55

Fig. 7. Antonio de Herrera Barnuevo, *Escultura de la Inmaculada Concepción*, 1627. Catedral de Murcia

Además, Trejo patrocinó el magnífico trascoro marmóreo de la catedral que es, en realidad, una formidable capilla dedicada a la Inmaculada Concepción presidida por una imagen apocalíptica de María con la que Bernardo de Toro tuvo mucho que ver **(fig. 7)**.[82]

Antonio Trejo había propuesto en 1623 al cabildo encargarse de la decoración del trascoro catedralicio creando una suntuosa obra de mármoles y jaspes que pensaba dedicar a la Inmaculada Concepción y a su propio enterramiento.[83] De hecho, su sepultura aún puede verse en el pavimento de uno de los laterales del trascoro y, además, el primer inventario de la capilla, redactado en 1644, constata que en ella hubo dos retratos, el del arzobispo Antonio Trejo y el de

historia y arte, ed. por Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, 2 vols. (El Escorial: Ediciones Escurialenses, 2005), I, 119-138. María del Carmen Sánchez Rojas-Fenoll, «La capilla del trascoro de la Catedral de Murcia», en *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*, 2 vols. (Murcia: Universidad de Murcia, 1987), II, 1535-1545.

82 Véase Pablo González Tornel, «Antonio Trejo y la capilla de la Inmaculada Concepción de la Catedral de Murcia (1623-1627). Arte, devoción y memoria», *Archivo Español De Arte* 372 (2020): 321–334.

83 Archivo de la Catedral de Murcia (ACM), Actas Capitulares, Caja 11, Libro 13, fols. 112^{r}-112^{v}.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.1 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 17-55

su hermano, el cardenal Gabriel Trejo.[84] Cuando se finalizó la obra en enero de 1627, Dionisio Esquivel, canónigo de la catedral de Murcia, y Juan Agustín de Móstoles, racionero, declararon que Trejo aún estaba a la espera de la imagen de la Inmaculada Concepción que debía llegar desde Madrid.[85]

La realización la Inmaculada Concepción de Murcia, como la de las Descalzas de Madrid, estuvo controlada desde la distancia por Bernardo de Toro. En 1626 un anónimo agente de Toro le escribió desde la corte para contarle que, finalmente, había conseguido que se realizara la escultura de la Inmaculada Concepción.[86] Al parecer, un sevillano había intentado en tres ocasiones llevar a cabo la imagen sin éxito y, finalmente, esta se había encargado al escultor del rey (Antonio de Herrera Barnuevo). Este sevillano se trataba, probablemente, de Juan Martínez Montañés, miembro de la congregación de la Granada y frecuentemente relacionado con sus integrantes. La estatua madrileña fue probablemente la que se envió a Murcia, pues el diez de febrero de 1627 el obispo Antonio Trejo informó a Toro de que la imagen de la Inmaculada Concepción se había colocado en su capilla.[87]

Como en la catedral de Murcia, la preferencia de los concepcionistas sevillanos por un determinado tipo iconográfico de la Inmaculada Concepción también se aplicó a la pintura. En Sevilla, Juan de Roelas y Francisco Pacheco retrataron de manera casi idéntica a los campeones locales del concepcionismo adorando la imagen de María como mujer apocalíptica.[88] La serie de pinturas se inició con el cuadro que representa a la Virgen con Fernando de Mata, pintado para su tumba en 1612 por Juan de Roelas **(fig. 8)**.[89] La Inmaculada con Miguel Cid fue pintada por Francisco Pacheco en 1619, probablemente para la sepultura del retratado.[90] La imagen de María acompañada de Mateo Vázquez

84 ACM, Legajo 185. Doc. 21, fols. 50^{r}-51^{v}. Inventario de los bienes de la capilla de la Concepción. Murcia, 1 de enero de 1644. Los retratos siguen apareciendo en el inventario de 1696, ACM, Legajo 207, Doc. 26, fols. 22^{r}-25^{v}. Inventarios de bienes de la capilla de la Concepción. Murcia, 1 de enero de 1696, pero desaparecerán en el siglo XVIII.

85 ACM, Legajo 186, Doc. 25. Presentación por el fiscal general del obispado de las preguntas que se han de formular a los testigos en el pleito del trascoro. Murcia, 18 de enero de 1627.

86 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 435, s/f. Carta a Bernardo de Toro. Madrid, 24 de enero de 1626.

87 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 436, fols. 26^{r}-26^{v}. Carta de Antonio Trejo a Bernardo de Toro. Murcia, 10 de febrero de 1627.

88 Véase Antonio González Polvillo, «La Congregación de la Granada, el Inmaculismo sevillano y los retratos realizados por Francisco Pacheco de tres de sus principales protagonistas: Miguel Cid, Bernardo de Toro y Mateo Vázquez de Leca», *Atrio* 15 (2009): 47-72, y Vicente Lleó Cañal, «La Congregación de la Granada y los artistas sevillanos del Barroco», en *Temas y formas hispánicas: arte, cultura y sociedad*, ed. por Carlos Mata Induráin y Anna Morozova (Pamplona: Universidad de Navarra, 2015), 201-217. Sobre Pacheco y Roelas, véase Enrique Valdivieso y Juan Miguel Serrera, *Pintura sevillana del primer tercio del siglo XVII* (Madrid: CSIC, 1985), 16-116 y 117-173.

89 Jesús María, *Vida*…, fols. 35^{v}-37^{r}.

90 Enrique Valdivieso, «Inmaculada Concepción con Miguel del Cid», en *Velázquez y Sevilla*

Fig. 8. Juan de Roelas, *Inmaculada Concepción con Hernando de Mata*, 1612. *Gemäldegalerie*, Berlín

de Leca, concebida también para un contexto funerario, se fecha en 1621.[91] El tercero de los lienzos de Pacheco, idéntico a los anteriores, representaría

(Catálogo de la Exposición), ed. por Alfredo José Morales, 2 vols. (Sevilla: Junta de Andalucía, 1999), I, 80. Sobre Miguel Cid, véase Stanko Vranich, «Miguel Cid (c. 1550-1615); un bosquejo biográfico», *Archivo Hispalense* LVI (1973): 185-207.

91 Manuel Serrano Ortega, «Dos joyas concepcionistas desconocidas de la pictórica sevillana», *Boletín de la Real Academia de la Historia* LXIV (1914): 220-227. Bonaventura Bassegoda i Hugas, «Algunas precisiones sobre Francisco Pacheco y la iconografía sagrada», en *Pacheco. Teórico, artista, maestro (1564-1644)*, ed. por María del Valme Muñoz Rubio e Ignacio Cano Rivero (Sevilla: Junta de Andalucía, 2016), 37-47, subraya la debilidad de las pruebas existentes acerca de la identidad del retratado en este cuadro de Pacheco, así como en el tradicionalmente identificado como Bernardo de Toro.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.1 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 17-55

a Bernardo de Toro.[92] Gracias al epistolario de Toro puede certificarse que él mismo controló desde Roma la ejecución de este cuadro. Así, en 1620 envió a España su retrato.[93] Inmediatamente, Enrique de Guzmán puso en marcha la pintura de la Inmaculada y aseguró a Toro que Francisco Pacheco se encargaría de añadir las letras que fueran necesarias.[94]

La identidad entre las cuatro Inmaculadas con miembros o simpatizantes de la congregación de la Granada es total. Las composiciones de Roelas y Pacheco se configuran de manera similar a la imagen de san Lucas pintando a la Virgen de Rogier Van Der Weyden y analizada por Robert Maniura. [95] La presencia de los cuatro andaluces en visión directa de María la convierte en una *vera efigies*, una imagen normativa de la Inmaculada Concepción susceptible de ser convertida en icono y reproducida. Además, Mata, Cid, Vázquez de Leca y Toro se presentan como testigos de la aparición de la Inmaculada Concepción de María y transforman su imagen no ya en una invención del pintor, sino en una visión de la divinidad.[96] Los cuadros de los concepcionistas sevillanos pertenecen, pues, a la categoría de pinturas visionarias estudiadas por Viktor Stoichita.[97] Las obras de Roelas y Pacheco no son Inmaculadas con donante, son visiones del misterio revelado de la Inmaculada Concepción tal y como aparecían en la mente de los miembros de la congregación de la Granada. Como si los cuatro personajes fueran la reencarnación de san Juan en Patmos, su vivión celestial sancionó la autenticidad del icono y la doctrina de María Inmaculada.

El rechazo a la escultura sevillana para Murcia por tres veces y la identidad entre las obras de Roelas y Pacheco remiten a consideraciones de tipificación de la imagen barajadas por Toro y sus colaboradores. De hecho, uno de los asuntos que marcaron la estrategia visual del grupo de sevillanos fue la homogeneización de las representaciones del misterio. Así, en 1620, Enrique de Guzmán sugirió que estas se hicieran siembre con la Virgen apoyando sus pies sobre la cara iluminada de la Luna siguiendo el modelo propuesto por Luis

92 Bonaventura Bassegoda i Hugas, «Adiciones y complementos al catálogo de Francisco Pacheco», *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar* 31-32 (1988): 151-176.

93 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 435, fols. 281^{r}-282^{v}. Carta de Enrique de Guzmán a Bernardo de Toro. Madrid, 29 de abril de 1620.

94 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 435, fols. 292^{r}-293^{v}. Carta de Enrique de Guzmán a Bernardo de Toro. Madrid, 1 de julio de 1620.

95 Robert Maniura, «The Icon is Dead, Long Live the Icon: The Holy Image in the Renaissance», en *Icon and Word: The Power of Images in Byzantium. Studies presented to Robin Cormack*, ed. por Antony Eastmond y Liz James (Aldershot: Ashgate, 2003), 87-104.

96 Gonzalo Martínez del Valle, «El retrato en Juan de Roelas», en *Juan de Roelas (H. 1570-1625)* (Sevilla: Junta de Andalucía, 2009), 70-81.

97 Viktor Stoichita, *Visionary Experience in the Golden Age of Spanish Art* (Londres: Reaktion Books, 1995), 18-19. Este planteamiento de la imagen pictórica sagrada no era ninguna novedad en la Sevilla del momento, tal y como mostró Viktor Stoichita con respecto a las escenas pintadas por el joven Velázquez durante los mismos años. Véase Viktor Stoichita, *The self-aware image: an insight into early modern metapainting* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 10-16.

de Alcázar.[98] La precisión parecía querer corregir el reciente cuadro pintado por Juan de Roelas con la Inmaculada y Fernando de Mata, cabeza de la serie pintada años después por Francisco Pacheco siguiendo las indicaciones de Guzmán **(fig. 9)**. Unos años después, un anónimo agente de Toro en Madrid subrayó la conveniencia de que a las monjas franciscanas de la Concepción se les mandara llevar una imagen prototípica de la Inmaculada, pues la que entonces empleaban, y emplean, era una Virgen sedente y con Niño, algo que distorsionaba la uniformidad iconográfica.[99] Ambos apuntes manuscritos, el modelo de Alcázar y la ausencia del Niño, son los mismos que, décadas más tarde, recogió Francisco Pacheco como preceptivos para la iconografía de la Inmaculada Concepción en su *Arte de la pintura*.[100]

La voluntad de tipificar la imagen de la Inmaculada Concepción conecta con la tendencia a la homogeneización de las figuraciones sagradas derivada de la Contrarreforma católica.[101] Si la doctrina era una, todas sus plasmaciones visuales debían parecerse y facilitar, de esta manera, la adhesión de los devotos a una imagen fácilmente reconocible. Además, como muestra el tono repetitivo de las obras de Antonio Herrera Barnuevo y Francisco Pacheco, la delimitación de las características formales del tipo iconográfico facilitó la repetición del mismo. Así, la tipificación permitió a la imagen de la Concepción multiplicarse mediante la réplica, categoría visual que se aplica a la imagen plural generada a partir de un mismo prototipo cuyas reproducciones mantienen la potencia del original.[102] Homogeneización y replicación fueron, desde el punto de vista de los concepcionistas sevillanos, un modo para promocionar el misterio de la Inmaculada Concepción y conseguir la adhesión afectiva de los creyentes. Como se ha expuesto, Bernardo de Toro tuvo un conocimiento profundo de los valores de la imagen artística en el Barroco y los empleó inteligentemente para la defensa de su creencia más profunda. Por ello, también la imagen fue el elemento central en torno al que se articularon su deseo de ser recordado y la construcción de su propia memoria.

---

98 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 435, fols. 281^{r}-282^{v}. Carta de Enrique de Guzmán a Bernardo de Toro. Madrid, 29 de abril de 1620. La obra es Luis de Alcázar, *Vestigatio Arcani Sensus in Apocalypsi*, (Amberes: Joannem Keerbergium, 1614).

99 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 435, s/f. Carta a Bernardo de Toro. Madrid, 24 de enero de 1626.

100 Pacheco, *Arte de la pintura*, 575-577.

101 John W. O'Malley, «A Historiographical Frame for the Paintings: Recent Interpretations of Early Modern Catholicism», en *Saints and Sinners: Caravaggio and the Baroque Image*, ed. por Franco Mormando (Chicago: Boston College, 1999), 19-27.

102 Brigitte M. Bedos Rezak, *When Ego was Imago. Signs of Identity in the Middle Ages* (Leiden: Brill, 2010), 202-205. Este fenómeno ya fue apuntado por Hans Belting, *Likeness and Presence: A History of the Image Before the Era of Art* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), 438-441. Publicado por primera vez como *Bild und Kult – Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst* en Múnich en 1990.

Fig. 9. Francisco Pacheco, *La Inmaculada Concepción con Miguel Cid*, 1619. Catedral Metropolitana de Sevilla

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.1 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 17-55

4. Imágenes, reliquias y memoria

En 1638, Luis Ramírez de la Serna, sobrino de Bernardo de Toro, le informó de que su amigo Francisco Milanés había llegado a Sevilla con la intención de recopilar las reliquias que quedaban de la congregación de la Granada antes de que se produjera su total dispersión.[103] El miedo al olvido hacía décadas que rondaba por la cabeza de Toro y, por ello, dedicó muchos de sus esfuerzos a evitarlo y a impedir que su legado desapareciera tras su muerte. Como expondré, Bernardo de Toro fue perfectamente consciente de los peligros que entrañaba su prolongada ausencia de Sevilla y de la facilidad con la que la memoria de la Granada podía desvanecerse. Por ello, trató de fijar su propio recuerdo y el de aquellos que le habían precedido en unión con la devoción que le era más querida, la de la Inmaculada Concepción. Con este objetivo, una de las líneas que marcó las acciones emprendidas por Bernardo de Toro ya antes de abandonar Sevilla fue el deseo de formar un panteón, material y visual, que recordara por siempre las glorias de aquel grupo de devotos andaluces y su sagrada misión.

El lugar pensado como memorial de la Granada fue siempre un convento femenino. Estas fundaciones sevillanas fueron las más fértiles para la congregación y para las enseñanzas de Bernardo de Toro. Así, en 1627, desde Roma, Toro designaba ovejas de su rebaño a las monjas de las Descalzas, las Vírgenes, San Leandro, La Paz, la Encarnación y Santa Paula.[104] Sin embargo, el primer destino del relicario de la congregación de la Granada fue el convento de la Concepción de Lebrija. Este convento había tenido una estrecha relación con Gómez Camacho, Rodrigo Álvarez y Fernando de Mata, y Toro mimó su colecciones enviando en 1627 una valiosísima reliquia, la leche de la Virgen María.[105] La fabricación de este primer memorial de la congregación de la Granada comenzó, sin embargo, mucho antes, pues en 1613 la abadesa dio fe de la recepción de los huesos de Gómez Camacho, que habían sido llevados por Toro desde la iglesia de San Juan de los Caballeros de Jerez a Lebrija.[106] En esta misma carta, la abadesa reconoció que se trataba de un depósito temporal mientras Bernardo de Toro resolvía su traslado definitivo al convento sevillano de carmelitas descalzas de San José. No obstante, también los restos de Rodrigo Álvarez reposaron junto a los de su maestro en el convento de concepcionistas de Lebrija, subrayando su importancia como primer panteón de la Granada.[107]

---

103 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 439, fols. 249^{r}-249^{v}. Carta de Luis Ramírez de la Serna a Bernardo de Toro. Sevilla, 29 de junio de 1638.

104 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 440, fols. 464^{r}-466^{v}. Instrucción del padre Bernardo de Toro para el buen gobierno de su congregación por el tiempo que él estuviere ausente de ella. Roma, 27 de junio de 1627.

105 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 436, fols. 238^{r}-238^{v}. Carta de sor Luisa de la Cruz a Bernardo de Toro. Lebrija, 23 de abril de 1627.

106 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 441, s/f. Fe de Eulalia de los Reyes, abadesa del convento de la Concepción de Lebrija. Lebrija, 22 de octubre de 1613.

107 José Bellido Ahumada, *La patria de Nebrija. (Noticia histórica)* (Lebrija, 1985), 291. Los restos

La Concepción de Lebrija fue la destinataria de otras reliquias de la congregación y acabó alojando, según recuerdan las propias monjas, diversos objetos y retratos de los cabezas del grupo. Entre ellos estuvieron las cruces de Gómez Camacho y de Rodrigo Álvarez, para las que Toro obtuvo una serie de indulgencias en 1621 del papa Gregorio XV.[108] En el archivo del convento de Lebrija se conserva copia autentificada de algunas cláusulas del último testamento de Bernardo de Toro, redactado en Roma en 1641.[109] Aquí, Toro reconoció la donación de un relicario de oro en forma de cordero con las reliquias del *lignum crucis* y la leche de la Virgen. Igualmente, legó al convento un Crucificado de latón o bronce dorado sobre cruz de ébano que había sido de Rodrigo Álvarez y una cruz de madera engastada en plata que había pertenecido a Gómez Camacho. Además, Lebrija fue el destino inicial pensado por Toro para cobijar un arca forrada de raso con la sotana del padre Rodrigo Álvarez.[110] En su testamento quedó clara la intención de crear un memorial, pues el propio Toro afirmó que la sotana de Rodrigo Álvarez debía colocarse en Lebrija, junto a las «Otras reliquias que allí tiene de esta línea y descendencia de espíritu del padre Gómez Camacho».[111]

Pese a la creación de un primer relicario de la Granada en Lebrija, el destino final del memorial de la congregación y del propio Toro estuvo condicionado por la disposición de la herencia del sombrerero Miguel Fernández. Fernández había testado por primera vez en 1604, dando poder a Fernando de Mata para disponer de su herencia y elegir el lugar de su sepultura.[112] En 1608 Mata y Bernardo de Toro, que había sido incluido en el poder notarial, dispusieron su enterramiento en el convento carmelita de San José.[113] Inicialmente, Mata y

---

de Gómez Camacho y Rodrigo Álvarez, junto con los de la abadesa Francisca de Vera, estuvieron hasta hace pocos años en el coro bajo de la iglesia y en contacto directo tanto con las monjas como con los fieles. Solo recientemente las reliquias se han trasladado al cementerio del convento.

108 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 441, s/f. Indulgencias concedidas por Gregorio XV a las coronas, imágenes, cruces y medallas bendecidas a instancias de la duquesa de Alburquerque. Roma, 23 de abril de 1621. Junto a ambos crucifijos, y gracias a la mediación de la embajadora duquesa de Alburquerque, se obtuvieron indulgencias para una imagen de plata de la Concepción y Monserrat y una de la escalera de San Alejo.

109 Lebrija (Sevilla), Archivo del convento de la Concepción de Lebrija. Copia de las cláusulas del testamento de Bernardo de Toro. Sevilla, 9 de enero de 1644.

110 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 442, fols. 74^{r}-75^{v}. Modificaciones al testamento de Bernardo de Toro. Roma, 8 de septiembre de 1620. Aquí modifica una voluntad anterior indeterminada y pide que la sotana de Rodrigo Álvarez sea entregada a la Encarnación.

111 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 442, fols. 76^{r}-76^{v}. Testamento de Bernardo de Toro corregido por él mismo. Roma, 14 de julio de 1620. Esta es la decimoséptima cláusula del testamento, tachada para cambiar el destino de la reliquia.

112 Sevilla, Archivo Histórico Provincial de Sevilla (AHPSe), Protocolos notariales, notario Pedro de Castellanos, 7932, s/f, entre los fols. 1026^{v} y 1028^{r}. Sevilla, 17 de mayo de 1604.

113 AHPSe, Protocolos notariales, notario Pedro de Castellanos, 7932, fols. 1028^{r}-1035^{v}. Sevilla, 26 de noviembre de 1608. Copia de estas cláusulas en BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 440, fols. 370^{r}-374^{v}. Cláusulas tocantes al testamento de Miguel Fernández. Sevilla, 26 de noviembre de 1608.

Toro aprovecharon esta oportunidad para establecer su propia sepultura en la iglesia del convento. Sin embargo, este deseo no pudo hacerse realidad, pues el templo no se concluyó hasta 1616, después de la muerte de Mata y de la partida de Bernardo de Toro de Sevilla.[114]

La disponibilidad de una sepultura en el convento de San José era una buena oportunidad para crear un nuevo memorial de la Granada, pero Bernardo de Toro ya dudaba del destino de sus huesos antes de abandonar Sevilla. Así, el veinticuatro de julio de 1615 dio poder a Juan de Bustamante para que, pese a tener tumba comprada en el convento de carmelitas, su apoderado se encargara de que sus restos reposaran en el templo de agustinas concepcionistas de la Encarnación de Sevilla junto al altar de la Limpia Concepción.[115] Este cambio de opinión estuvo motivado porque Fernando de Mata había sido enterrado en el convento de la Encarnación gracias a la generosidad del conde de Castellar, Gaspar Juan de Saavedra.[116] Allí, sus restos acabaron reposando en el altar de la capilla de la Concepción, donde se colocaron un retablo de Juan de Roelas en el que Mata aparece arrodillado a los pies de la Purísima y un letrero latino redactado por Alonso Gómez de la Serna.[117] Tanto la presencia de Mata ya en el convento, como la dedicación de una entera capilla a su memoria y a la Inmaculada Concepción, debieron ser un argumento de peso para cambiar el destino final de las reliquias de la Granada. Por ello, en 1620, desde Roma, Bernardo de Toro modificó su testamento para establecer el convento de la Encarnación como lugar de reposo definitivo de sus restos y los de Fernando de Mata.[118] Ese mismo año también mudó su intención inicial de donar la sotana de Rodrigo Álvarez al convento de Lebrija y lo destinó al de la Encarnación.[119]

Las restos de la congregación de la Granada que Toro concentró en Lebrija y en la Encarnación eran objetos testimoniales calificados por su verdadera relación física con aquello a lo que remitían (o que indicaban), tal y como fueron definidas las reliquias por Georges Didi-Huberman y Thomas Repensek.[120] Cynthia Hahn subrayó el carácter memorial y memorístico de reliquias y relicarios, que son interfaces de comunicación entre el presente y un pasado (no solo un

114 María Luisa Cano Navas, *El Convento de San José del Carmen de Sevilla: estudio histórico-artístico* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1984), 50-51.

115 AHPSe, Protocolos notariales, notario Gaspar de León, 12713, fols. 855^{r}-855^{v}. Sevilla, 24 de julio de 1615.

116 Gómez de Rojas, *Relación de la santa muerte…,* 3.

117 Jesús María, *Vida…*, fols. 35^{v}-37^{r}.

118 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 442, fols. 76^{r}-76^{v}. Testamento de Bernardo de Toro corregido por él mismo. Roma, 14 de julio de 1620.

119 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 442, fols. 74^{r}-75^{v}. Modificaciones al testamento de Bernardo de Toro. Roma, 8 de septiembre de 1620.

120 Georges Didi-Huberman y Thomas Repensek, «The Index of the Absent Wound (Monograph on a Stain)», *October* 29 (1984): 63-81.

cuándo, sino también un quién) que se actualiza gracias a ellos.[121] De hecho, el principal poder de la reliquia es el de la permanencia, la persistencia de algo que, sin ella, se desvanecería. Por ello, no es difícil intuir en los esfuerzos de Bernardo de Toro por conservar las propias reliquias una consciente campaña para no caer en el olvido y ser evocado mediante estos objetos ante los sevillanos. Los huesos de los cuatro líderes del grupo, una sotana o las cruces pectorales de dos de ellos, estuvieron destinados a recordar para siempre a los ausentes líderes de la Granada. Sin embargo, los dos relicarios ideados por Toro, y particularmente el del convento de la Encarnación, contaron con otro elemento fundamental destinado a conservar la memoria, el retrato.

La primera mención documental a un retrato de Bernardo de Toro, con una filacteria saliendo de sus labios y enviado desde Roma, aparece en una carta de Enrique de Guzmán de abril de 1620.[122] En 1634 Alonso Gómez de Rojas dio cuenta del envío de un nuevo retrato de Bernardo de Toro en el que afirmó encontrar gran parecido, pero con su figura más gruesa de como él lo había conocido.[123] Inmediatamente después llegó a Toro una carta similar de Luis Ramírez de la Serna agradeciendo el envío de su efigie en una lámina y expresando su deseo de la pronta llegada del mismo sobre lienzo.[124] Poco después, fue su propia hermana, Jerónima Bosque de Toro, la que le agradeció el envío de su retrato.[125] Como puede verse, en 1634, además de a un lienzo, Toro recurrió a la imagen multiplicada por el grabado, lo que le permitió diversificar sus destinatarios.

Los retratos enviados por Bernardo de Toro fueron, para quienes los recibieron, mucho más que el recuerdo de aquel a quien llamaban su padre. Así, en 1634 Luis Ramírez de la Serna afirmó tener su retrato cubierto con un velo, como si de una imagen sagrada se tratara.[126] El mismo Ramírez de la Serna

121 Cynthia Hahn, *The Reliquary Effect: Enshrining the Sacred Object* (Londres: Reaktion Books, 2017), 19-35.

122 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 435, fols. 281^{r}-282^{v}. Carta de Enrique de Guzmán a Bernardo de Toro. Madrid, 29 de abril de 1620.

123 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 438, fols. 126^{r}-127^{v}. Carta de Alonso Gómez de Rojas a Bernardo de Toro. Sevilla, 22 de mayo de 1634. Gómez de Rojas formaba parte del grupo de la Granada y, además de redactar el panegírico de Fernando de Mata, también había predicado en favor de la Inmaculada Concepción. Alonso Gómez de Rojas, *Sermón que predicó Alonso Gómez de Rojas, en la solemnísima octava, que se celebró en la Iglesia de San Gil de esta ciudad de Sevilla, a la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María* (Sevilla: Alonso Rodriguez Gamarra, 1616).

124 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 438, fols. 140^{r}-141^{r}. Carta de Luis Ramírez de la Serna a Bernardo de Toro. Sevilla, 30 de mayo de 1634.

125 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 438, fols. 146^{r}-146^{v}. Carta de Jerónima Bosque de Toro a Bernardo de Toro. Sevilla, 5 de junio de 1634.

126 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 438, fols. 196^{r}-197^{v}. Carta de Luis Ramírez de la Serna a Bernardo de Toro. Sevilla, 17 de julio de 1634. Con respecto al significado del velado y desvelado de las imágenes, véase Victor Michael Schmidt, «Curtains, *revelatio* and Pictorial Reality in Late

aseguró poco después que trataba el retrato como si fuera la misma persona de Bernardo de Toro, besándole la mano y pidiendo siempre su bendición.[127] No contento con esto, el sobrino de Toro escribió una serie de poemas a su simulacro.[128] Evidentemente, Bernardo de Toro y sus discípulos comulgaron con la doctrina de la presencia tal y como la definió David Freedberg.[129] La imagen, el verdadero retrato, no evocaba al ausente como hacía la reliquia, sino que lo presentaba ante los espectadores sustituyendo el cuerpo físico del retratado. Esta presencia sería, según Robert Maniura y Rupert Sheperd, la identidad entre la imagen y lo representado, la inherencia de aquello significado en su representación y la fusión de imagen y prototipo.[130] Esta manera de entender la imagen artística es la que ha sido definida por Felipe Pereda para el caso español como teoría fuerte de la representación.[131] Por todo ello, ante su ausencia continuada, Bernardo de Toro intentó mantenerse vivo entre sus seguidores gracias al envío de simulacros que lo (re)presentaran allí donde él no podía estar.

Los retratos de Bernardo de Toro, pese a la veneración que les profesaron sus seguidores, no fueron concebidos como acciones aisladas para preservar la memoria individual del sevillano. Como las reliquias de la Granada destinadas a Lebrija y la Encarnación formaron parte de un programa más complejo. Así, cuando Luis Ramírez de la Serna recibió el simulacro de Toro en 1634, dispuso que se colocara junto a los que ya poseía de Rodrigo Álvarez y Fernando de Mata.[132] Esta reunión de retratos de los líderes de la Granada no fue la primera que se diseñó en Sevilla, pues ya antes dos efigies de Álvarez y Mata pintadas por Francisco Pacheco se habían ubicado en la ermita de San Hermenegildo.[133] Pese a que la fijación de la imagen de Gómez Camacho resultó más compleja, la *vera efigies* de sus sucesores fue cuidadosamente preservada. Así, el propio

---

Medieval and Renaissance Italy», en *Weaving, veiling, and dressing. Textiles and their metaphors in the late Middle Ages*, ed. por Kathryn M. Rudy y Barbara Baert (Turnhout: Brepols, 2007), 191-213.

127 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 438, fols. 260^{r}-260^{v}. Carta de Luis Ramírez de la Serna a Bernardo de Toro. Sevilla, 12 de septiembre de 1634.

128 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 438, fols. 376^{r}-377^{r}. Carta de Luis Ramírez de la Serna a Bernardo de Toro. Sevilla, 13 de febrero de 1635.

129 David Freedberg, *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response* (Chicago: The University of Chicago Press, 1989), 27-40.

130 Robert Maniura y Rupert Sheperd, «Introduction», en *Presence: The Inherence of the Prototype Within Images and Other Objects*, ed. por Robert Maniura y Rupert Sheperd (Aldershot: Ashgate, 2006), 2.

131 Felipe Pereda, «Sombras y cuadros: teorías y culturas de la representación en la Europa de la Reforma Católica», en *La teoría de la pintura en el Siglo de Oro (1560-1724)*, ed. por José Riello (Madrid: Adaba, 2012), 69-86.

132 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 438, fols. 196^{r}-197^{v}. Carta de Luis Ramírez de la Serna a Bernardo de Toro. Sevilla, 17 de julio de 1634.

133 Campese Gallego, «Santo y alumbrado…», 3098. Rodrigo Álvarez fue retratado también por el pintor Vasco Pereira. Véase Jesús María, *Vida…*, fol. 7^{r}. Pacheco también pintó el retrato de Mata que se empleó en su funeral. Jesús María, *Vida…*, fol. 119^{r}.

Pacheco, en su *Libro de retratos,* constató que, en 1587, cuando falleció Rodrigo Álvarez, el pintor Vasco de Pereira ya había ejecutado su retrato.[134] Igualmente, Pacheco afirmó que él mismo había llevado a cabo del vivo los simulacros de Álvarez y Mata antes de que ambos fallecieran **(fig. 10)**. Existió, por lo tanto, una clara voluntad de fijar y conservar una galería dinástica en la que las imágenes de Gómez Camacho, Rodrigo Álvarez, Fernando de Mata y Bernardo de Toro aparecieran unidas para salvaguardar su memoria y asegurar la continuidad de su congregación y su doctrina.

El deseo de permanencia de Bernardo de Toro, su hábil manejo de los recursos ofrecidos por reliquias e imágenes, y su voluntad de crear un memorial de la congregación de la Granada obligan a reconsiderar el cuadro que Francisco Pacheco pintó con Toro y la Inmaculada Concepción **(fig. 11)**. En 1620, tras recibir el primer retrato de Bernardo de Toro desde Roma, Enrique de Guzmán dispuso que se pintara un cuadro de la Inmaculada con la Luna bajo sus pies vuelta hacia abajo.[135] Poco después volvió a escribir a Toro informándole de la inminente llegada de la imagen de la Concepción y le aseguró que Francisco Pacheco se encargaría de ponerle las letras necesarias.[136] Estos datos se refieren, con toda seguridad, al cuadro de la Inmaculada Concepción con Bernardo de Toro pintado por Francisco Pacheco y hoy en la Colección Granados.[137]

La Inmaculada Concepción con Bernardo de Toro fue controlada desde Roma por el retratado y no se trató simplemente de una imagen encargada por sus seguidores para recordarle. En 1620, coincidiendo con el envío del retrato desde Roma y el comienzo del cuadro de Francisco Pacheco, Bernardo de Toro ratificó en su testamento que quería que sus restos reposaran junto a los de Fernando de Mata en el convento de la Encarnación.[138] Por ello, probablemente, el lienzo de Francisco Pacheco estuvo destinado a servir de epitafio sobre el sepulcro de Bernardo de Toro, haciendo pareja con el de Juan de Roelas en el que la Purísima aparece con Fernando de Mata. De este modo, la unión de ambas imágenes y las reliquias corpóreas de Mata y Toro habría creado en el centro de Sevilla un nuevo panteón y memorial de la congregación de la Granada. Sin embargo, los huesos de Toro no volvieron a España, el convento de

134 Cacho Casal, *Francisco Pacheco…*, 179-180. La autora constata en las pp. 134-147 que el número original de retratos debió ser de 170, de los cuales Pacheco habría seleccionado cien para su manuscrito, que en la actualidad contiene solo cincuenta y seis. Debido a las afinidades del pintor con la congregación de la Granada resulta indudable que el verdadero retrato de Bernardo de Toro debió estar incluido también en esta galería de hombres ilustres.

135 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 435, fols. 281^{r}-282^{v}. Carta de Enrique de Guzmán a Bernardo de Toro. Madrid, 29 de abril de 1620.

136 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 435, fols. 292^{r}-293^{v}. Carta de Enrique de Guzmán a Bernardo de Toro. Madrid, 1 de julio de 1620.

137 Bassegoda i Hugas, op. cit., 151-176.

138 BEESS, Epistolario de Bernardo de Toro, Ms. 442, fols. 76^{r}-76^{v}. Testamento de Bernardo de Toro corregido por él mismo. Roma, 14 de julio de 1620.

Fig. 10. Retrato de Hernando de Mata, en Francisco Pacheco, *Libro de descripción de verdaderos retratos, de ilustres y memorables varones*. Museo Lázaro Galdiano, Madrid

Fig. 11. Francisco Pacheco, *Inmaculada con Bernardo de Toro*, 1620. Colección de Miguel Granados Pérez, Madrid

la Encarnación fue derribado en el siglo XIX y los cuadros de Pacheco y Roelas acabaron lejos de la ciudad.[139]

5. Conclusión

Reliquias y retratos se unieron para configurar los memoriales de la Congregación de la Granada en Lebrija y en la Encarnación. Las acciones emprendidas por Bernardo de Toro ya antes de su marcha a Roma y con insistencia al final de su vida son un fascinante ejemplo del interés por combinar el doble valor y valencia de imagen y reliquia. Las reliquias y las imágenes estuvieron desde la Edad Media íntimamente ligadas y muy próximas en lo que respecta a su culto y veneración, pues ambas eran el catalizador de la experiencia religiosa al hacer presente lo sagrado en el mundo.[140] La reliquia, como resto físico, era una parte del fallecido, mientras que la imagen se constituyó en su nuevo cuerpo.[141]

139 El convento de la Encarnación fue derribado en 1810. Véase Andrés Llordén, «Reseña histórica del origen y fundación del convento de la Encarnación de Sevilla», *Archivo hispalense* XLII (1965): 249-272.

140 Belting, *Likeness and Presence*…, 301-303.

141 Belting, *Likeness and Presence*…, 299.

Ambas fueron canales de comunicación, pero actuaron de manera diferente, y, mientras la reliquia basó su poder en el aura, la obra de arte lo basó en su carisma.[142] La reliquia era un objeto físico real que simplemente evocaba aquello que en sí no era a través de su pura materialidad.[143] La imagen hizo presente a su prototipo consiguiendo que, de alguna manera, viviera de nuevo.[144]

Unir las reliquias e imágenes de la congregación de la Granada fue una sabia estrategia para intentar que su memoria perdurara. En el convento de la Encarnación, el recuerdo de la Granada se entrelazó, además, con la devoción más querida del grupo, la Inmaculada Concepción. Fernando de Mata y Bernardo de Toro, tras haber dedicado su vida a promocionar el misterio de la Concepción de María, se retrataron junto a ella en el último momento de su vida. Ambos se aseguraron así de que, cada vez que un sevillano orara ante la imagen de la Virgen, lo hiciera también ante ellos. Los retratos y las reliquias de Mata y Toro se perdieron con el tiempo, y, con ellos, su recuerdo, pero la Inmaculada Concepción pervivió y se convirtió en artículo de fe de la iglesia católica doscientos años después. Tal vez a través de este éxito la memoria de la congregación de la Granada consiguió, finalmente, vencer al olvido.

Bibliografía

Alcázar, L. de. *Vestigatio Arcani Sensus in Apocalypsi*. Amberes: Joannem Keerbergium, 1614.

Bassegoda i Hugas, Bonaventura. «Adiciones y complementos al catálogo de Francisco Pacheco». *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar* 31-32 (1988): 151-176.

Bassegoda i Hugas, Bonaventura. «Algunas precisiones sobre Francisco Pacheco y la iconografía sagrada». En *Pacheco. Teórico, artista, maestro (1564-1644)*, editado por María del Valme Muñoz Rubio e Ignacio Cano Rivero, 37-47. Sevilla: Junta de Andalucía, 2016.

Bedos Rezak, Brigitte M. *When Ego was Imago. Signs of Identity in the Middle Ages*. Leiden: Brill, 2010.

Bellido Ahumada, José. *La patria de Nebrija. (Noticia histórica)*. Lebrija, 1985.

Belting, Hans. *Likeness and Presence: A History of the Image Before the Era of Art*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

Boeglin, Michel. «Valer, Camacho y los cautivos de la Inquisición: Sevilla 1540-1541». *Cuadernos de Historia Moderna* 32 (2007), 113 - 134.

Bula de Nuestro Muy Santo Padre señor Urbano papa octavo de la institución de la

142 C. Stephen Jaeger, *Enchantment: on charisma and the sublime in the arts of the West* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012), 99.

143 Jaeger, *Enchantment*…, 125.

144 Jaeger, *Enchantment*…, 121.

religión e la milicia cristiana debajo del título de la Concepción Inmaculada de la Bienaventurada Virgen María Nuestra Señora y de sus privilegios y exenciones. Madrid: Luis Sánchez, 1624.

Cacho Casal, Marta. «Una embajada concepcionista a Roma y un lienzo conmemorativo de Louis Cousin». En *Arte y diplomacia de la Monarquía Hispánica en el siglo XVIII*, editado por José Luis Colomer, 415-426. Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2003.

Cacho Casal, Marta. *Francisco Pacheco y su Libro de Retratos*. Madrid: Marcial Pons, 2011.

Campese Gallego, Fernando Javier. «El arzobispo Pedro de Castro y el Apocalypsis Nova en el Sacromonte de Granada». E*n Construyendo Historia. Estudios en torno a Juan Luis Castellano*, editado por Antonio Jiménez Estrella, Julián José Lozano Navarro, Francisco Sánchez-Montes González y Margarita María Birriel Salcedo, 109-122. Granada: Universidad de Granada, 2013.

Campese Gallego, Fernando Javier. «El Cuaderno sobre la Oración de la Madre Francisca de Vera (1517?-1574)», E*n Entre lo real y lo imaginario. Estudios de Historia Moderna en homenaje al profesor León Carlos Álvarez Santaló*, editado por Francisco Núñez Roldán y Mercedes Gamero Rojas, 93-105. Sevilla: Universidad de Huelva-Universidad de Sevilla, 2014.

Campese Gallego, Fernando Javier. «Gómez Camacho. Un profeta paradójico en el Siglo de Oro». *Investigaciones Históricas* 28 (2008): 11-28

Campese Gallego, Fernando Javier. «Rodrigo Álvarez, SJ (1523-1587). El sucesor del profeta». *Jerónimo Zurita* 85 (2010): 207-228.

Campese Gallego, Fernando Javier. «Santo y alumbrado. Fernando de Mata y la Congregación de la Granada», en *Comercio y cultura en la Edad Moderna: Actas de la XIII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, editado por Juan José Iglesias Rodríguez, Rafael M. Pérez García y Manuel Francisco Fernández Chaves, II, 3093-3108. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2015.

Campese Gallego, Fernando Javier. «Un profeta singular y sus revelaciones desaparecidas: una tradición centenaria en el Siglo de Oro». En *Testigo del tiempo, memoria del universo. Cultura escrita y sociedad en el mundo ibérico (siglos XV-XVIII),* editado por Manuel Fernández, Carlos Alberto González-Sánchez y Natalia Maillard Álvarez, 349-369. Sevilla: Rubeo, 2009.

Cano Navas, María Luisa. *El Convento de San José del Carmen de Sevilla: estudio histórico-artístico*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1984.

Didi-Huberman, Georges, y Thomas Repensek. «The Index of the Absent Wound (Monograph on a Stain)». *October* 29 (1984): 63-81.

Domínguez Ortiz, Antonio. *Sociedad y mentalidad en la Sevilla del Antiguo Régimen.* Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla, 1983.

Fragmentum Chronici sive omnimodae historiae Flavii Lucii Dextri Barcinonensis, in lucem editum et vivificatum zelo et labore P. Fr. Ioannis Calderon.

Zaragoza: J. de Lanaja y Quartanet, 1619.

Freedberg, David. *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

Godoy Alcántara, José. *Historia crítica de los falsos cronicones*. Madrid: M. Rivadeneyra, 1868.

Gómez de Rojas, Alonso. *Relación de la santa muerte, suntuoso entierro, i solemnísimas honras del venerable, i apostólico padre Fernando de Mata, clérigo natural de Sevilla*. Sevilla: Alonso Rodríguez Gamarra, 1612.

Gómez de Rojas, Alonso. *Sermón que predicó Alonso Gómez de Rojas, en la solemnísima octava, que se celebró en la Iglesia de San Gil de esta ciudad de Sevilla, a la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María*. Sevilla: Alonso Rodriguez Gamarra, 1616.

González Polvillo, Antonio. «El acervo cultural de un milenarista de la Sevilla Barroca: La Biblioteca del doctor Bernardo de Toro». *Anuario de Historia de la Iglesia andaluza* 5 (2012): 279-316.

González Polvillo, Antonio. «Inquisidores, dominicos y alumbrados de la Congregación de la Granada en la génesis del Inmaculismo sevillano del Siglo XVII». *Anuario de Historia de la Iglesia andaluza* 4 (2011): 117-42.

González Polvillo, Antonio. *La Congregación de la Granada. Profecía y milenarismo en la Sevilla del Renacimiento y Barroco*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2022.

González Polvillo, Antonio. «El jesuita y confesor de Santa Teresa de Jesús, Rodrigo Álvarez: características y genealogía de su espiritualidad». *Hispania sacra* 129 (2012): 141-186.

González Polvillo, Antonio «La Congregación de la Granada, el Inmaculismo sevillano y los retratos realizados por Francisco Pacheco de tres de sus principales protagonistas: Miguel Cid, Bernardo de Toro y Mateo Vázquez de Leca». *Atrio* 15 (2009): 47-72.

González Polvillo, Antonio. «La Madre Francisca de Vera (1514-1574), Abadesa del Convento de la Concepción de Lebrija, y su Tratado de la Oración». *Isidorianum* 44 (2013): 459-484.

González Tornel, Pablo. «Antonio Trejo y la capilla de la Inmaculada Concepción de la Catedral de Murcia (1623-1627). Arte, devoción y memoria». *Archivo Español De Arte* 372 (2020): 321–334.

González Tornel, Pablo. «Bernardo de Toro: Relics, portraits, and commemoration in seventeenth-century Spain». *Hispanic Research Journal: Iberian and Latin American Studies* 23 (2022): 393-412.

González Tornel, Pablo. «El éxito social de la Inmaculada Concepción en España: textos, imágenes y fiestas». En *Intacta María. Política y religiosidad en la España barroca*, editado por Pablo González Tornel, 87-98. Valencia: Generalitat Valenciana 2017.

González Tornel, Pablo. *Ver es creer. La Inmaculada Concepción y España en el siglo XVII*. Madrid: CSIC, 2021.

Hahn, Cynthia. *The Reliquary Effect: Enshrining the Sacred Object*. Londres: Reaktion Books, 2017.

Harris, A. Katie. *From Muslim to Christian Granada: Inventing a City's Past in Early Modern Spain*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007.

Hazañas y La Rúa, Joaquín. *Vázquez de Leca, 1573-1649*. Sevilla: Imprenta y Librería de Sobrinos de Izquierdo, 1918.

Heredia Barnuevo, Diego Nicolás. *Místico Ramillete. Vida de* D. *Pedro de Castro, fundador del Sacromonte*. Editado por Manuel Barrios Aguilera. Granada: Universidad de Granada, 1998.

Huerga, Álvaro. *Historia de los alumbrados. Vol. IV. Los alumbrados de Sevilla (1605-1630)*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988.

Izbicki, Thomas Michael. «The Immaculate Conception and Ecclesiastical Politics from the Council of Basel to the Council of Trent: the Dominicans and their Foes». *Archiv für Reformationsgeschichte* XCVI (2005): 145-70.

Jaeger, C. Stephen. *Enchantment: on charisma and the sublime in the arts of the West*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

Jesús María, Fray Pedro de. *Vida, virtudes y dones soberanos del venerable y apostólico padre Hernando de Mata, con elogios de sus principales discípulos. Por Fr. Pedro de Jesús María, Monge de la Congregación Reformada, del Orden de san Basilio Magno, del Yermo del Tardón. Dedícalo al Misterio de la Inmaculada Concepción de María Santísima Señora Nuestra*. Málaga: Mateo Lopez Hidalgo, 1663.

Kendrick, Thomas Downing. *St. James in Spain*. Londres: Methuen, 1960.

Labarga García, Fermín. «El posicionamiento inmaculista de las cofradías españolas». *Anuario de historia de la Iglesia* 13 (2004): 23-44.

Lavenia, Vincenzo. «La scienza dell'Immacolata. Invenzione teologica, politica, e censura romana nella vicenda di J. B. Poza». *Roma moderna e contemporanea* XVIII (2010): 179-211.

Lleó Cañal, Vicente. «La Congregación de la Granada y los artistas sevillanos del Barroco». En *Temas y formas hispánicas: arte, cultura y sociedad*, editado por Carlos Mata Induráin y Anna Morozova, 201-217. Pamplona: Universidad de Navarra, 2015.

Llordén, Andrés. «Reseña histórica del origen y fundación del convento de la Encarnación de Sevilla». *Archivo hispalense* XLII (1965): 249-272.

López García, María Trinidad. «El auge del dogma de la Inmaculada Concepción auspiciado por el franciscano fray Antonio de Trejo, obispo de Cartagena, y la implicación del concejo de Murcia, a principios del siglo XVII». En *La Inmaculada Concepción en España religiosidad, historia y arte*, editado por Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, I, 119-138. El Escorial:

Ediciones Escurialenses, 2005.

Maniura, Robert. «The Icon is Dead, Long Live the Icon: The Holy Image in the Renaissance». En *Icon and Word: The Power of Images in Byzantium. Studies presented to Robin Cormack*, editado por Antony Eastmond y Liz James, 87-104. Aldershot: Ashgate, 2003.

Maniura, Robert, y Rupert Sheperd, eds. *Presence: The Inherence of the Prototype Within Images and Other Objects*. Aldershot: Ashgate, 2006.

Maniura, Robert, y Rupert Sheperd. «Introduction». En *Presence: The Inherence of the Prototype Within Images and Other Objects*, editado por Robert Maniura y Rupert Sheperd, 1-30. Aldershot: Ashgate, 2006.

Martínez del Valle, Gonzalo. «El retrato en Juan de Roelas». En *Juan de Roelas (H. 1570-1625)*, 70-81. Sevilla: Junta de Andalucía, 2009.

Martínez Medina, Francisco Javier. «El Sacromonte de Granada y los discursos inmaculistas postridentistas». *Archivo teológico granadino* LIX (1996): 5-57.

Meseguer, Juan. «La Real Junta de la Inmaculada Concepción (1616-1817/20)». *Archivo Ibero-Americano* 59 (1955): 621-866.

Molinero, Marcelino. «Fr. Antonio de Trejo y el movimiento inmaculista en la diócesis de Cartagena». *Archivo Ibero-Americano* 15 (1955): 1057-1071.

Moreno Martínez Doris, y Manuel Peña Díaz. «El jesuita Juan Bautista Poza y la censura». En *Riti di passaggio, storie di giustizia,* editado por Adriano Prosperi, I, 159-170. Pisa: Edizioni della Normale, 2011.

Morisi, Anna. *Apocalypsis Nova, Ricerche sull'origine e la formazione del testo dell pseudo-Amadeo*. Roma: Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1970.

Morisi-Guerra, Anna. «The *Apocalypsis nova*: A Plan for Reform». En *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, editado por M. Reeves, 27-50. Oxford: Clarendon Press, 1992.

O'Malley, John W. «A Historiographical Frame for the Paintings: Recent Interpretations of Early Modern Catholicism». En *Saints and Sinners: Caravaggio and the Baroque Image*, editado por Franco Mormando, 19-27. Chicago: Boston College, 1999.

Olds, Katrina B. «The Ambiguities of the Holy: Authenticating Relics in Seventeenth-Century Spain». *Renaissance Quarterly* 65 (2012): 135-184.

Olds, Katrina B. *Forging the Past - Invented Histories in Counter-Reformation Spain*. New Haven-Londres: Yale University Press, 2015.

Ollero Pina, José Antonio. «La exaltación de la Inmaculada Concepción en Sevilla, 1615-1622». En *Intacta María. Política y religiosidad en la España barroca,* editado por Pablo González Tornel, 75-85. Valencia: Generalitat Valenciana, 2017.

Ollero Pina, José Antonio. «Sine labe concepta. Conflictos eclesiásticos e ideológicos en la Sevilla de principios del siglo XVII». En *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, editado

por Carlos Alberto González-Sánchez y Enriqueta Vila Vilar, 301-335. México, Fondo de Cultura Económica 2003.

Pacheco, Francisco. *Arte de la pintura*. Editado por Bonaventura Bassegoda i Hugas. Madrid: Cátedra, 1990.

Pereda, Felipe «Sombras y cuadros: teorías y culturas de la representación en la Europa de la Reforma Católica». En *La teoría de la pintura en el Siglo de Oro (1560-1724)*, editado por José Riello, 69-86. Madrid: Adaba, 2012.

Pou y Martí, José María. *Embajadas de Felipe III a Roma pidiendo la definición de la Inmaculada Concepción de María*. Vich: Editorial Seráfica, 1931.

Poza, Juan Bautista. *Elucidarium Deiparae*. Alcalá: Juan de Orduña, 1626.

Ruiz Hernando, José Antonio. «La capilla de la Concepción de la Catedral». *Estudios segovianos* 94 (1966): 650-671.

Sánchez Rojas-Fenoll, María del Carmen. «La capilla del trascoro de la Catedral de Murcia». En *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*, II, 1535-1545. Murcia: Universidad de Murcia, 1987.

Schmidt, Victor Michael. «Curtains, *revelatio* and Pictorial Reality in Late Medieval and Renaissance Italy». En *Weaving, veiling, and dressing. Textiles and their metaphors in the late Middle Ages*, editado por Kathryn M. Rudy y Barbara Baert, 191-213. Turnhout: Brepols, 2007.

Serrano Ortega, Manuel. «Dos joyas concepcionistas desconocidas de la pictórica sevillana». *Boletín de la Real Academia de la Historia* LXIV (1914): 220-227.

Serrano y Ortega, Manuel. *Glorias sevillanas. Noticia histórica de la devoción y culto que la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla ha profesado a la Inmaculada Concepción desde los tiempos de la Antigüedad a la presente época*. Sevilla: Imp. de E. Rasco, 1893.

Stoichita, Viktor. *The self-aware image: an insight into early modern metapainting*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Stoichita, Viktor. *Visionary Experience in the Golden Age of Spanish Art*. Londres: Reaktion Books, 1995.

Stratton, Suzanne. «La Inmaculada Concepción en el arte español». *Cuadernos de arte e iconografía* I (1988): 3-126.

Terpstra, Nicholas. «Introduction. The politics of ritual kinship». En *The politics of ritual kinship: confraternities and social order in early modern Italy*, editado por Nicholas Terpstra, 1-8. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Valdivieso, Enrique «Inmaculada Concepción con Miguel del Cid». En *Velázquez y Sevilla (Catálogo de la Exposición)*, editado por Alfredo José Morales, I, 80. Sevilla: Junta de Andalucía, 1999.

Valdivieso, Enrique, y Juan Miguel Serrera. *Pintura sevillana del primer tercio del siglo XVII*. Madrid: CSIC, 1985.

Vilela, Giovanni Battista de. *Prattica per aiutare a ben morire anco per quelli che solo sanno leggere, e per imparare a ben vivere da quello che occorre e*

si deve fare nel tempo della morte. Roma: Corbelletti, 1631.

Vranich, Stanko. «Miguel Cid (c. 1550-1615); un bosquejo biográfico». *Archivo Hispalense* LVI (1973): 185-207.

Wadding, Luke. *Legatio Philippi III et IV Catholicorum Regum Hispaniarum ad SS. DD. NN. Paulum PP. V. et Gregorium XV. De definienda Controuersiâ Immaculatae Conceptionis B. Virginis Mariae (per D. Fr. Antonium a Trejo)*. Lovaina: Officina Henrici Hastenii, 1624.

Wenceslaus, Sebastian «The Controversy over the Immaculate Conception from after Scotus to the End of the Eighteenth Century». En *The dogma of the Immaculate Conception: history and significance*, editado por Edward D. O'Connor, 213-70. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1958.

Zuccari, Alessandro. «L'Immacolata a Roma dal Quattrocento al Settecento. Istanze immacolistiche e cautela pontificia in un complesso percorso iconográfico». En *Una donna vestita di sole: l'Immacolata Concezione nelle opere dei grandi maestri*, editado por Giovanni Morello, Vincenzo Francia y Roberto Fusco, 65-77. Milán: Motta, 2005.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.1 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 17-55

El canónigo Bartolomé Llorente (1540-1614) y su defensa de El Pilar como primera catedral de Zaragoza

Canon Bartolomé Llorente (1540-1614) and his defence of El Pilar as the first cathedral of Zaragoza

Il canonico Bartolomé Llorente (1540-1614) e la sua difesa di El Pilar come prima cattedrale di Saragozza

Eliseo Serrano Martín
Universidad de Zaragoza
Zaragoza, España
eserrano@unizar.es
https://orcid.org/0000-0003-1150-7467

RESUMEN: El canónigo Bartolomé Llorente escribió en 1592 un *Memorial* defendiendo la primacía catedralicia de la basílica del Pilar frente a la catedral de La Seo. El argumento era que siendo la iglesia del Pilar una fundación apostólica fue allí obligatoriamente donde se asentó la cátedra episcopal y que, tras la reconquista de Zaragoza en 1118, la sede fue trasladada y no restaurada, dejando preeminencias en El Pilar propias de catedral. Contra este argumento escribió, entre otros, Juan de Arruego.

PALABRAS CLAVE: Canónigo Bartolomé Llorente, Catedral de La Seo, Basílica de El Pilar, preeminencias, Juan de Arruego, catedralidad.

ABSTRACT: In 1592, Canon Bartolomé Llorente wrote a *Memorial* defending the cathedral primacy of the Pilar Basilica over the La Seo cathedral. The argument was that being the church of El Pilar an apostolic foundation, it was there where the episcopal chair was obligatorily seated and that after the reconquest of Zaragoza in 1118, the seat was moved and not restored, leaving preeminences in El Pilar proper of a cathedral. Juan de Arruego, among others, wrote against this argument.

KEYWORDS: Canon Bartolomé Llorente, Cathedral of La Seo, Basilica of El Pilar, pre-eminences, Juan de Arruego, cathedralhood.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.2

Recibido: 15 de octubre de 2024
Aceptado: 31 de octubre de 2024

RIASSUNTO: Nel 1592 il canonico Bartolomé Llorente scrisse un *Memoriale* per difendere il primato della Basilica di El Pilar sulla cattedrale di La Seo. L'argomentazione era che, essendo la chiesa di El Pilar una fondazione apostolica, era lì che la cattedra episcopale era obbligatoriamente stabilita e che, dopo la riconquista di Saragozza nel 1118, la sede fu spostata e non ripristinata, lasciando a El Pilar la preminenza propria della cattedrale. Juan de Arruego, tra gli altri, scrisse contro questa tesi.

PAROLE CHIAVE: Canonico Bartolomé Llorente, Cattedrale di La Seo, Basilica di El Pilar, preminenze, Juan de Arruego, cattedralità.

Bartolomé Llorente escribió en 1592 un «*Memorial en que se prueba que la Santa Iglesia del Pilar de Zaragoza antes y después de la pérdida de España y hasta el año 1118 que se cobró de poder de moros fue la catedral de Zaragoza: fecho en agosto del año 1592 por el doctor Bartolomé Llorente¸ canónigo y capellán mayor de la misma iglesia*».[1] A este memorial le seguirán otros escritos reivindicando para la iglesia de Santa María del Pilar ser la primera catedral de Zaragoza, especialmente uno de 1601, manuscrito con título que describe la tesis de su contenido: «*Tratado de milagrosa fundación de la Santa Yglesia de Santa Maria la Mayor y del Pilar de la ciudad de Çaragoça y de como dende el tiempo de la primitiva Yglesia fue siempre cathedral¸ assi en tiempo de las persecuçiones de ella como de los godos y moros y hasta que fue cobrada Çaragoça del poder dellos y de las preeminencias que por haberlo sido le quedaron*».[2] Bartolomé Llorente es un canónigo de la colegiata del Pilar que ocupó diversas dignidades en el capítulo, siendo prior en tres ocasiones. Nacido en Longares en 1540, morirá en Zaragoza en 1614. Fue además diputado y cronista del Reino. Para lo que aquí interesa es necesario recordar su labor como agente del Pilar en Roma entre 1583 y 1587 para presentar las reivindicaciones de preeminencias y otros derechos de carácter institucional y económico y finalmente buscar apoyos en la Curia para el pleito en la Rota sobre la catedralidad. Si en 1584 confesaba que los asuntos iban «como se trilla en verde», a comienzos del XVII y en las

* Este trabajo forma parte del Proyecto I+D+i PID2021-126470NB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033 y por FEDER Una manera de hacer Europa. Grupo de Referencia BLANCAS (Historia Moderna) del Gobierno de Aragón H01_23R. Departamento de Ciencia, Universidad y Sociedad del Conocimiento del Gobierno de Aragón, de los que soy Investigador Principal.

1 *Memorial en que se prueba que la Santa Iglesia del Pilar de Zaragoza antes y después de la pérdida de España y hasta el año 1118 que se cobró de poder de moros fue la catedral de Zaragoza: fecho en agosto del año 1592 por el doctor Bartolomé Llorente¸ canónigo y capellán mayor de la misma iglesia*, Archivo Capitular del Pilar [ACP], 1-1-1-29, 57, 207-214. Citaré como *Memorial*.

2 *Tratado de milagrosa fundación de la Santa Yglesia de Santa Maria la Mayor y del Pilar de la ciudad de Çaragoça y de como dende el tiempo de la rimitiva Yglesia fue siempre cathedral¸ assi en tiempo de las persecuçiones de ella como de los godos y moros y hasta que fue cobrada Çaragoça del poder dellos y de las preeminencias que por haberlo sido le quedaron*. ACP, 1-1-1-1b.

décadas siguientes, aunque él no lo verá, las cosas cambiarán sustancialmente con sentencias rotales favorables a las pretensiones pilaristas.[3] Es Llorente quien de manera más fervorosa defenderá que la catedral cesaraugustana tuvo como sede la iglesia del Pilar y que en 1118, tras la conquista de la ciudad por Alfonso I, no hubo traslado de la sede a la Seo del Salvador, erigida en la mezquita mayor sino que fue «comunicada», en palabras del canónigo, lo que significaba que el cabildo del Pilar se consideraba partícipe de las preeminencias catedralicias del cabildo de la Seo. Y, como veremos, son argumentos presentes en el Memorial que estudiamos. Y en algunos puntos de dicho Memorial se recogen escritos y referencias de los canónigos pilaristas quejándose al obispo Sancho de Ahones en 1221 de no respetarse la unidad en lo espiritual y temporal por parte del cabildo del Salvador, de lo que infieren algunos autores esa equivalencia de preeminencias. Otros documentos fechados anteriormente quieren interpretarse del mismo modo.[4] Son pleitos entre ambas iglesias por cuestiones de preeminencias honoríficas y organización de celebraciones con sus procesiones; pleitos que dieron lugar a sentencias arbitrales de obispos como la citada de Sancho Ahones o las que trataron no solo de preeminencias sino también de reparto de diezmos y otros asuntos de carácter económico. El arzobispo Lope de Luna o García Fernández de Heredia en 1391, Dalmau de Mur en 1448 o Alonso de Aragón en 1513 también dictaron sentencias por diversos asuntos que no apaciguaron las reivindicaciones o las pretensiones de unos y otros.[5] Diego Murillo interpreta como estrecho vínculo de hermandad, como si fueran solo una cátedra episcopal, el hecho de que ambos capítulos adoptasen la regla agustiniana.[6]

La fecha del *Memorial* es significativa del momento que vive la ciudad en el enfrentamiento entre ambos cabildos del Pilar y la Seo y, en ocasiones, con el arzobispo (el adversario lo nombra en múltiples cartas Bartolomé Llorente remitidas desde Roma). Desde al menos 1530 hay muchos textos cruzados y

3 Eliseo Serrano, «El canónigo Bartolomé Llorente (1540-1614) y la devoción a la Virgen del Pilar. Una aproximación a su biografía», en E. Serrano y J. Postigo, eds., *Elites políticas y religiosas, devociones y santos (siglos XVI-XVIII)* (Zaragoza: IFC, 2020), 47-84.

4 Ester Casorrán, *Santa María la Mayor de Zaragoza (El Pilar) a través de sus documentos (1118-1318). Historia, devoción y tradición,* 2 vols. (Zaragoza: Fundación Teresa de Jesús, Excmo. Cabildo Metropolitano de Zaragoza, 2019) en vol. 1, 57, citando documentos de 1221, 1190 y 1272. La autora afirma, como «pequeña apreciación personal» que al consultar los fondos del Archivo Capitular del Pilar su percepción está más cerca de Llorente y Gutierrez Lasanta, «que se decantan por una extensión de la catedralidad del templo de santa María al del Salvador y no por una fundación *ex novo* de la Sede o una restauración de la misma en La Seo del Salvador», en p. 59.

5 Eliseo Serrano y Daniel Ochoa, «Los hitos de un conflicto catedralicio: el Pilar contra la Seo de Zaragoza (1535-1676)», en prensa. Juan Arruego *Cátedra episcopal de Zaragoza en el templo de san Salvador desde la primitiva Iglesia y en el principio de su fundación* (Zaragoza: Diego Dormer, 1653).

6 Diego Murillo, *Fundación milagrosa de la capilla angélica y apostólica de la Madre de Dios del Pilar y excelencias de la imperial ciudad de Zaragoza* (Barcelona: Sebastián Mateuad, 1616), 108.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.2 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 57-76

peticiones de respeto de prerrogativas que arguyen unos y otros tener. En 1542 la edición príncipe del texto de la leyenda de la venida de la Virgen del Pilar en las páginas de los Morales de san Gregorio,[7] los textos de Llorente de finales del siglo XVI y comienzos del XVII, la edición de la *Fundación de la capilla y camara angelical de nuestra Señora del Pilar de la ciudad de* Çaragoça de Luis Díez de Aux,[8] los cartelones con carácter didáctico y devocional de la primera mitad del siglo XVII, Diego Murillo y su *Fundación milagrosa*,[9] o fray Martín Diest y su cartela de tesis dedicada a la Virgen del Pilar[10] son jalones de un debate que acabará en los tribunales del Justicia de Aragón, reales y de la Rota, con el resultado de la unión de ambos cabildos tras la Bula de 1676. Quizás valga la pena detenerse en los dos cartelones de 1601 y 1631 con el *Sumario de la venida de Santiago a España y Fundación de la capilla y cámara angelica y apostolica de santa Maria la Mayor del Pilar* ya que el de 1601 en su título solo habla de la fundación y en 1631 se ha incluido al final «y primera catedral de Zaragoza».[11] Llorente no conocerá los fallos favorables de la Rota a la primera catedral en favor del Pilar, pero seguro que sus argumentos pesaron en las decisiones de los auditores que votaron favorablemente. No debemos olvidar que la defensa de la catedralidad para el Pilar significaba la defensa de la predicación jacobea en España,[12] negada y luego puesta en entredicho por los cardenales Baronio y Bellarmino y que en los alegatos de la Seo sobrevoló la defensa regnícola y foralista. El libro que editó el canónigo sobre la controversia de la predicación jacobea en los años más álgidos, aunque toque tangencialmente, ya que solo sirve como «argumento» erudito de la antigüedad, es un opúsculo que recoge aquellos documentos, libros editados o manuscritos, que tienen referencias al apóstol Santiago, desde 560, aunque canónicamente se acepte que el documento más antiguo referente a esta tradición es el *Breviarium apostolorum* redactado

7 *Hic continetur quomodo et per quos edificata fuit ecclesia beate Maria maioris et de Pilari civitatis Cesarauguste regni Aragonum* (Zaragoza, 1542).

8 *Fundación de la capilla y camara angelical de nuestra Señora del Pilar de la ciudad de* Çaragoça (*Çaragoça*: Miguel Ximeno Sánchez, 1593), edición crítica de Eliseo Serrano en *El Pilar, la historia y la tradición. La obra erudita de Luis Diez de Aux (1562-ca. 1630)* (Zaragoza: Mira, 2014).

9 Murillo, *Fundación milagrosa* …

10 Ángel San Vicente, *Una cartela de tesis dedicada a la Virgen del Pilar y reino de Aragón en 1630 por fray Martín Diest* (Zaragoza: Gobierno de Aragón, 1990).

11 *Sumario de la venida de Santiago a España y Fundación de la capilla y cámara angelical de santa Maria la Mayor y del Pilar de Çaragoça. Hecho por Luys Diez de Aux natural de la mesma ciudad. Van agora añadidos los gozos a la Sacratisima Madre nuestra Señora del Pilar* (Çaragoça: Angelo Tavano, 1601). *Sumario de la venida de Santiago a España y Fundación de la capilla y cámara angelica y apostolica de santa Maria la Mayor del Pilar y primera catedral de Zaragoza. Hecho por Luys Diez de Aux natural de la mesma ciudad. Van añadidos los gozos a la Sacratisima Madre nuestra Señora del Pilar* (Çaragoça: Juan de Lanaja y Quartanet, 1631). Este último con pequeñas diferencias en el título y el añadido final de «primera catedral».

12 Ofelia Rey, *Los mitos del apóstol Santiago* (Santiago de Compostela: Nigratea, 2006). Francisco Márquez, *Santiago: trayectoria de un mito* (Barcelona: Bellaterra, 2004).

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.2 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 57-76

hacia el año 600.[13] Este libro es el *Index*,[14] editado en 1591 pero sobre el que Llorente siguió recopilando referencias, que siguió guardando ordenadas cronológicamente como había hecho con el libro impreso y pensando quizás en una posterior edición. Entre la documentación de Llorente en el archivo del Pilar se encuentra un ejemplar del *Index*, sin encuadernar, con nuevas notas y referencias de autores que recogieron la predicación santiaguista y la influencia pilarista. Se completa con un índice alfabético de autores y una recopilación de autores que escribieron sobre la predicación de san Pablo en Hispania. El interés que tienen estas nuevas anotaciones se cifra en el carácter enciclopédico y total que Llorente otorgaba a su recopilación y en el uso que se hizo después con el libro y la adenda.

¿Qué argumentos evoca el canónigo en el *Memorial*? En otro lugar escribí:

> Llorente plantea la siguiente sinopsis histórica para argumentar su teoría: Santiago vino a predicar a España, el Pilar es una fundación apostólica tras la aparición de la Virgen al apóstol a orillas del Ebro en Zaragoza y resulta así ser el más antiguo templo cristiano peninsular, por sus obispos visigodos fue catedral, hubo culto ininterrumpido con los musulmanes y La Seo, por traslación, fue sede episcopal al convertir en catedral la antigua mezquita después de la reconquista. Poco se desviarán los sucesivos defensores de la primacía de este esquema, sencillo pero eficaz.[15]

En el *Memorial* que nos ocupa Llorente dice que la Iglesia de Santa María la Mayor del Pilar de Zaragoza antes y después de la pérdida de España, y hasta el año 1118 que Zaragoza se cobró de poder de moros, fue catedral y explicita que solo la tradición que ha habido y dura hasta hoy de que la santa iglesia del Pilar de Zaragoza fue catedral desde el tiempo de la primitiva Iglesia hasta la pérdida de España, y después en tiempos de los moros hasta que fue ganada por el rey don Alfonso I, es el mayor argumento de cuantos puede haber para probar esta verdad y que podría convencer a cualquier buen entendimiento. Este argumento de la tradición es el utilizado, veinte años después de la fecha de este *Memorial,* por Murillo en el capítulo primero de su *Fundación* cuando lo titula «De los fundamentos que tiene la Iglesia de Çaragoça para tener por verdadero y constante lo que siempre ha creydo de la Capilla Angelica del

13 R. de Gaiffier, «Le Breviarum apostolorum», *Analecta Bolandiana* 81 (1969): 89-116.

14 Bartolomé Llorente, *Index auctorum qui adventu sancti Iacobi Apostoli in Hispaniam, praedicationes, translationes, miraculis, & discipulis, ac de fundatione Ecclesiae Sanctae Mariae Maioris de Pilari…* (Zaragoza: Lorenzo Robles, 1591). Eliseo Serrano, «El *Index* de Bartolomé Llorente (1591) y la predicación del apóstol Santiago», en *Pasados y presente. Estudios para el profesor Ricardo García Cárcel*, editado por Rosa María Alabrús, José Luis Betrán, Javier Burgos, Bernat Hernández, Doris Moreno y Manuel Peña (Bellaterra: UAB, 2020), 1207-1223.

15 Eliseo Serrano, ««Y nos echarán de nuestras casas". Discursos en defensa de la catedral de La Seo (Zaragoza) en el siglo XVII», en *En el paraíso de los altares. Elites eclesiásticas, poder, mediación y mecenazgo en el mundo ibérico moderno, ss. XVI-XVIII,* editado por Héctor Linares y Daniel Ochoa (Madrid: Doce Calles, 2023) 295-314, la cita en 300-301.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.2 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 57-76

Pilar»[16] como modo de proceder en la probanza de cosas antiguas, «ocasión es esta en que no se puede escusar el dezir algo de la fuerça que tienen las tradiciones quando estan bien fundadas, para confirmacion de la verdad acerca de las cosas antiguas». Ataca a quienes ponen en entredicho la fundación del Pilar y su sede catedralicia porque la tradición precede a la escritura en la ley evangélica y se pregunta ¿quién da autoridad al Evangelio sino la tradición de la Iglesia que nos lo propone como tal? Lo más importante que tiene la Iglesia lo tiene por tradición. Murillo dedica unas páginas a preguntarse qué cosa es tradición, cuanta fuerza tienen las mismas, cuales son tradiciones bien fundadas, cómo precede a la escritura y qué sucede con aquellos que niegan las tradiciones, señalando que corresponde a los prelados examinar las tradiciones y que las recibidas y autorizadas por ellos son dignas de todo crédito ya que se consideran, al no ser silenciadas, pías, razonables y verdaderas. Murillo logra de esta manera afianzar la fundación de la iglesia de El Pilar con la sola tradición y obviando la crítica a la inexistencia de documentos y escrituras de la época en que se sitúa el origen de los hechos. Murillo apostillará:

> en materia de dar crédito a lo que se dize, es avaricia no contentarse con la autoridad de las tradiciones, sino buscar ultra desto, otros testimonios; porque esso es codiciar lo superfluo. Y assi mi consejo es, que en oyendo decir que ay tradición, no seas avaro en admitilla dando crédito a lo que en ella se dize, porque el pedir otro testimonio, es codiciar más de lo necessario.[17]

Continua Llorente afirmando que su discurso se ha hecho con testimonios de muchos autores fidedignos y con razones fundadas en lo que ellos mismos escribieron más en particular por cada tiempo. Es muy habitual en el siglo XVI esta referencia a autores que comienzan a escribir *Historias de España* o *Cronologías* de la misma abundando en los denominados falsos cronicones, muy criticados en el siglo XVIII por las corrientes criticistas y los novatores en España, pero que tendrán en algunos autores un altavoz que les hará ser fuente de autoridad. Son los casos de Dextro y el divulgador por excelencia Jerónimo Román de la Higuera, quien mantendrá correspondencia con el propio Llorente.

Las citas a autores se hace con referencia a fechas concretas y hechos históricos, y se hace como también suele ser habitual y el propio Llorente había experimentado con su *Index*, poniendo en un lateral el año en cuestión y en el cuerpo del texto la referencia al autor y las fechas en las que escribieron. Comienza el texto de Llorente diciendo que la iglesia del Pilar fue catedral desde su fundación y tiempo de la primitiva iglesia y pone al lado el año 40, una fecha que posteriormente quedará fijada como la de esa venida de la Virgen que da origen a esa construcción del primitivo templo; después de la fundación

16 Murillo, *Fundación milagrosa …,* 1-8.

17 Murillo, *Fundación milagrosa …,* 9.

de la Santa Iglesia por Santiago por mandato de la Virgen, aparecida sobre la columna y que, dice Llorente hasta hoy se venera con devoción, dejó en ella el apóstol Santiago, de los nueve discípulos que había convertido a la fe católica, a Atanasio y a Teodoro, al primero consagrado como obispo y el segundo ordenado en presbítero, y este Santo fue el primer obispo de dicha ciudad de Zaragoza en la iglesia del Pilar porque no habiendo otra en toda la ciudad no pudo hacer residencia ni estar la silla episcopal en otro lugar, sino en esta. Antonio Beuter en su *Crónica de España* escribe sobre la milagrosa fundación y dice que encontró una relación de la misma en el convento dominico de Santa María sopra Minerva en Roma,[18] en donde también se habla de Atanasio y Teodoro como obispo y presbítero;[19] lo mismo dice Damiao de Gois (1502-1574) en sus genealogías de los reyes de España y otros autores como veremos más adelante. Sobre la historicidad de ambos, Atanasio y Teodoro, hasta un autor como el padre Risco en el tomo XXX de la *España Sagrada* dice:

> la obscuridad de los primeros siglos y la falta de documentos hacen que ignoremos los nombres de los obispos de Zaragoza en aquellos tiempos, como se ignoran los de otras ciudades (…) yo me alegraría de poder contarlos [a Atanasio, Teodoro y Epicteto] entre los muchos y grandes prelados que han ilustrado esta sede, pero confieso ingenuamente que no hallo testimonio con que probar que alguno de los tres referidos fueran obispos de Zaragoza.[20]

En muchos lugares quedan reflejados como obispos legendarios.

Cuando se trata de explicar el cristianismo primitivo de la península son varios los autores a los que habitualmente se hace referencia. A los citados anteriormente, Bartolomé Llorente incluye a Illescas y su *Historia pontifical*,[21] en donde insiste que en esta iglesia (la del Pilar), dejó Santiago a Teodoro y Atanasio. El argumento de Llorente es indicar que a este le continuaron de manera ininterrumpida hasta 1118. También cita a Ambrosio de Morales y Gerónimo de

18 Dicha copia está desaparecida en la actualidad, vid. Ana I. Magallón y J.C. Martín, «La leyenda de la venida de la Virgen a Zaragoza (BHL 5388): Edición crítica y estudio», *Hagiographica* 21 (2014): 53-84, notas 20 y 21. Recoge los 5 mss. conservados, a los que añaden dos desaparecidos.

19 Pedro Anton Beuter, *Primera parte de la Coronica General de toda España…* (Valencia: Ioan Mey Flandro, 1563). [Primera edición]. Esta es la que debió conocer Llorente. Sin embargo, citaré por la de Valencia, Pedro Patricio, 1604, lib.I, c. XXIII, 135-136. Sobre la importancia de Beuter, H. Rausell, «La espiritualidad de Pedro Antonio Beuter: erasmismo y corrientes de reforma», *Estudis* 23 (1997): 41-75, funda muchas de sus afirmaciones en la defensa de la tradición frente a la primacía de Roma.

20 *España Sagrada. Tomo XXX. Contiene el estado antiguo de la santa iglesia de Zaragoza…su autor el P. Fr. Manuel Risco…* (Madrid: Antonio de Sancha, 1775), 97.

21 Gonzalo de Illescas, *Historia Pontifical y catholica en la que se contienen la vidas y hechos notables de todos los summos Pontífices romanos…, Primera y segunda parte*, 2 vols. (Salamanca: Gaspar de Portonariis, 1577). La primera edición de 1565 y la segunda de 1569 serán prohibidas por los Índices romano y español.

Blancas.[22] Da listado de obispos que tuvieron silla obispal en la ciudad durante el tiempo de las persecuciones y aquí Llorente introduce un nuevo matiz con ser la iglesia de santa María la única iglesia que existió pues es improbable que pudieran dar licencia para edificar cuando existía una dura represión del cristianismo y además esta debió ser discreta, un oratorio o capilla disimulada, dice, como casa de hombre particular. Esta *domus ecclesia* es una teoría que ha perdurado. Hasta la conversión de Constantino las persecuciones de Diocleciano y Maximiano fueron las últimas y más sangrientas persecuciones a cristianos en el imperio romano. Llorente dice que sobre todo en el 306, y en ellas se cobraron la vida de los Innumerables mártires cantados por Prudencio en su *Peristefanon* o *Corona de los mártires*. Habla de una instauración de las fiestas de los Innumerables mártires, y alude al obispo de Barcelona Martín García que narra dichas persecuciones en su sermón 150.[23] En una primera lista hace alusión a todos los obispos de los que dice hay memoria y que hasta la entrada de los moros se pueden citar a 17 obispos desde san Félix hasta san Braulio, Tajón, Bocio, Simplicio, Valerio primero y segundo, etc. Continua después con Lucio, Valerio tercero, Vincencio segundo, Simplico, Maximo, Juan, Tayo…

A finales del siglo XVI cuando escribe Llorente ya existían listas de los obispos de la ciudad de Zaragoza y también de los arzobispos desde 1318; es habitual que las iglesias elaborasen episcopologios con más o menos fortuna en su cronología y con dificultades para establecer los años del Episcopado y encontrar documentación fehaciente sobre cada uno de ellos. Hernando de Aragón, elaborará uno de estos episcopologios, Martín Carrillo hará lo mismo y a finales de este siglo XVI Llorente, Luis Díez de Aux y Gerónimo Blancas (al que cita) tendrán también su preocupación por hacer uno de estos listados. También el obispo barcelonés Martín García hace alusión a algunos de estos.

En el *Memorial* Llorente pone en el lateral las fechas que comenta en el texto. Así hace referencia al año 383, fecha del primer concilio de Zaragoza y que considera que es muy posible que al ser la iglesia del Pilar la iglesia diocesana se pudiera celebrar en lo que sería la casa prioral, que la memoria y tradición dice que vivió san Valero y por eso ahora llaman sala valeriana. Como argumento de autoridad arqueológico dice que todavía se conservaban los remates de las arcadas y un pie del púlpito de piedra. Dice que hubo un segundo en el año 525, siendo obispo Lucio y según indica Juan Vaseo,[24]

22 Ambrosio de Morales, *Los cinco libros postreros de la Coronica General de España* (Córdoba: Gabriel Ramos Bejarano, 1586). Gerónimo Blancas, *Aragonesium rerum comentarii…* (Caesaraugustae: Laurentium & Didacum Robles, 1588). Hay edición castellana, Zaragoza, Cortes de Aragón, 1878; 1995.

23 Martín García, *Sermones eminentissimi totiusque Barchinonensis gregis…* (Cesarauguste: Georgium Coci, 1517), sermo centesimus quinquagesimus, f. CCCCXLIIII r-v.

24 Juan Vaseo, *Chronici rerum memorabilium Hispaniae. Tomus prior…* (Salmanticae: Ioannes Iunta, 1552), 91, aunque dice «eodem anno [1517, al margen] celebratum aiunt concilium Caesaraugustanum a 12 episcopis, sub Lucio episcopo Caesaragustano, quatro nonas octobris,

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.2 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 57-76

aunque la historiografía acepta como segundo concilio el del año 592 y un tercero de 691.

Los tiempos de san Braulio fueron tiempos esplendorosos para la iglesia zaragozana por la personalidad, influencia y actividades desarrolladas por este obispo visigodo entre 631 y 651. El argumento para asegurar la sede pilarista en tiempos de Braulio son los *Breviarios* antiguos y los modernos como el de 1528 que le hace relación en su tercera lección del día de su fiesta. Enterrado en la iglesia del Pilar, se había perdido memoria de su tumba hasta que una revelación al obispo Pedro Librana, que entró en la ciudad con Alfonso I en 1118, señaló que estaba sepultado a la entrada de la iglesia de Santa María del Pilar. Enterrado en un arcón de madera fue trasladado a la mesa del altar mayor de la iglesia. La fiesta solemne que se le hace en todo el arzobispado por ordenanza de constitución sinodal y que se ha hecho continuadamente, en el momento de escribir el *Memorial* no se hace, por descuido. En el ceremonial de catedral escrito por el canónigo Pascual Mandura se señala que la Seo va a la iglesia del Pilar el día 18 de marzo a celebrar la fiesta de san Braulio, que «es seys capas menores y la Yglesia va a Nuestra Señora del Pilar y se pasa claustra y el sosemanero canonigo de misa lleva el braço de san Braulio en claustra», hay exhibición de reliquias de ambas iglesias.[25] Unos años más tarde de escribir este *Memorial* Llorente, Mandura dice que en 1597 no se fue al Pilar por la lluvia, para que no descompusiera la procesión. Es posible que situaciones similares se produjeran antes y que la inasistencia produjera discordias. Su queja es que se ha dejado de poner en el cuadernillo de las propias fiestas de la diócesis de Zaragoza (no al menos en el *Ceremonial* de Mandura, como hemos visto) aunque en dicha iglesia del Pilar siempre se celebra.

Cuando figura en el margen el año 646 habla Llorente del Obispo Tajón, que sucedió a san Braulio y que por mandato del VII Concilio de Toledo, celebrado en ese año 646, «fue a Roma y traxo el libro de los Morales de san Gregorio cuyo primer original que se traxo a España está hasta oy en la librería de dicha iglesia y asi se tiene por tradicion en ella».[26] En este códice se encuentra el escrito de la tradición legendaria de la venida de la Virgen a Zaragoza, denominada por los bolandistas *Aparitio b. Mariae de Pilari* (BHL 5388).[27] Nuevamente vuelve a citarse al obispo barcelonés Martín García[28] y a Antonio Beuter en su *Historia de España*. Si otra iglesia hubiera sido catedral «en aquellos tiempos mucho

---

in quo praeter alia decretum est, ne quis usrpet nomen doctoris, nisi cui iure conceditur. Ibidem. Petrus Anton. Beuter sequenti anno ponit».

25 *El Ceremonial cesaraugustano del canónigo Pascual Mandura (1579-1604). Orden de las festividades que se celebran en el discurso del año por sus meses y también de las fiestas móviles*. Introducción y transcripción del manuscrito por Isidoro Miguel y Jorge Casabón (Zaragoza: Asociación de Archiveros de la Iglesia en España-Cabildo Metropolitano de Zaragoza, 2015), 42-43.

26 *Memorial*, f. 209v.

27 Magallón y Martín, «La leyenda de la venida de la Virgen a Zaragoza (BHL 5388)…».

28 García, *Sermones eminentissimi…* Sermón XCI, f. CCCXCVII.

fuera que no se hallara ni con cuerpo de obispo, ni con memoria ni vestigio de tantos como tienen en la dicha iglesia del Pilar».[29]

Con la conquista de los musulmanes en 714 a los cristianos se les permitió vivir dentro de la ciudad y lo hicieron 400 años en torno a la parroquia del Pilar «como a una sagrada anchora» y allí tuvieron su silla episcopal los obispos que en aquellos, dice,

> miserables tiempos hubo los ratos que la tiranía de aquella bárbara gente se lo permitía y tenían sacerdotes, misa y sacrificio, como cuando estaban en su libertad, y aunque en tan trabajados tiempos serían las vacantes de las sedes muy largas, todavía se hallan de aquellos tiempos algunos obispos.[30]

El año 840 era obispo Senior con quien san Eulogio mártir, volviendo de Francia a Castilla, se entretuvo algunos días como el mismo san Eulogio escribe en una carta a Ubilisendo obispo de Pamplona. También cita en el año 873 a otro obispo de Zaragoza, Heleca, que se hallaba con otros obispos en la consagración de la iglesia de Santiago y después en un concilio que hubo en Oviedo. Y unos cuantos más cuya pormenorizada relación puede hallarse en Jerónimo Zurita o en Gerónimo Blancas, ya citados.

Llorente acude a fray Jerónimo Román de la Higuera para afianzar su tesis con la afirmación de que «haciendo mención de la tradición, no solo dize que despues de la perdida de España fue dicha iglesia catedral, pero tambien antes de ella» y copia las palabras del fraile, «tienese que el [Santiago] hizo la iglesia del Pilar de Çaragoça según los autores de Aragón y según la tradición común recibida sanctamente. Así se cree y se tiene, porque sabemos que la Iglesia cathedral antes y después que España se perdió, siempre estuvo en Nuestra Señora del Pilar».[31] En 1118, Alfonso I conquista la ciudad de Zaragoza y le acompaña Pedro Librana con la obligación de instaurar la catedral sobre la mezquita mayor.

El argumento que Bartolomé Llorente incluye en este texto es que cuando llegan las tropas cristianas dice que no podía estar la silla episcopal en la iglesia del Salvador, puesto que no existía, ya que entonces era la mezquita, y en ninguna de las demás iglesias se sabe hubiese cristianos, sino solamente en la del Pilar, a donde todos se habían recogido; claro está que en ella y no en otra había de estar la sede episcopal cuando Pedro Librana llega con el ejército, concede algunas indulgencias a través de las limosnas que favoreciesen a la iglesia de Santa María para el sustento de los clérigos y que allí, como dice el texto, de día y de noche servía al culto divino. Si otra iglesia hubiera existido, aunque derruida, y hubiese sido en aquellos tiempos o antes catedral, la obligación de

29 Beuter, *Primera parte de la Coronica General de toda España…* Libro I, cap. 27.

30 *Memorial,* f. 209v.

31 Fray Jerónimo Román de la Higuera, *Republicas del mundo divididas en XXVII libros ordenadas…*, (Medina del Campo: Francisco del Canto, 1575), lib. Primero, cap. III, f. 78r.

Librana era rogar por su remedio y su restauración y no por la del Pilar puesto que su obligación mayor era con la catedral y no con otra iglesia. El papa Gelasio consagró como obispo por sus propias manos a Pedro Librana electo de Zaragoza y concedió indulgencia plenaria a los que muriesen en la empresa de la conquista zaragozana y otra a los que favoreciesen la restauración de la iglesia de Zaragoza. Conquistada la ciudad Librana publicó estas indulgencias declarando concederlas a los que favoreciesen a la iglesia del Pilar, dándose a entender claramente ser una misma cosa, la iglesia de Zaragoza y la iglesia de Santa María. Lo que el papa Gelasio dijo de la iglesia de Zaragoza dice el obispo de la de Santa María, dando testimonio de la antigüedad, santidad y dignidad de esta última. Apostilla Llorente que quienes entienden algo del estilo de la sede apostólica y su medio de hablar, que inviolablemente guarda en sus letras, saben que decir iglesia toledana o zaragozana es decir la catedral de Toledo o de Zaragoza. De ello concluye que el papa y el obispo dijeron que la iglesia de Santa María era la catedral. Ambos documentos han sido frecuentemente reproducidos.[32] Bartolomé Llorente, que era un buen conocedor del archivo del Pilar, aporta o indica que siguen existiendo bulas y letras originales, algunas de las cuales también se encuentran en el archivo del arzobispo, en concreto las que hacen referencia a estas bulas del papa Gelasio. También hace alusión a lo que llama el milagro de la fundación, a su mucha antigüedad y a la dignidad episcopal. Martín García insiste también en esta cuestión del traslado de la silla episcopal al Pilar.[33]

Sobre el traslado de la catedral o de la silla episcopal Llorente compara con lo que sucede en momentos en los que los cristianos toman las ciudades, empezando incluso por Roma en la que se habla que algunos de los templos que tenían que ver con la religión en Roma fueron cristianizados y a partir de entonces se utilizaron para el culto cristiano; habla en concreto del Panteón, consagrado a Nuestra Señora de los mártires que llaman La Rotonda (lo que hace referencia también al momento en que él visitó este templo en su viaje en 1583). Estos traslados se produce con regularidad y trae a colación la autoridad de Esteban de Garibay que dice «la mezquita mayor fue bendecida en iglesia principal del título de San Salvador nombrando por su primer obispo un venerable varón llamado don Pedro de Librana, cuyo pontificado fue confirmado por el papa Gelasio segundo», se consagró el día de Reyes del año 1119 y continúa

> se hallaron en esta ciudad christianos muçaraves que desde la entrada de los moros vivian en el varrio y colación donde está la Angelical yglesia de Sancta Maria la Mayor, llamada Nuestra Señora del Pilar que es contada por una de las primeras

32 La *Littera Gratiae* "Litteras devotionis" promulgada por Gelasio II en Blancas, *Aragonesium rerum comentarii…*, 140, la Carta de Pedro Librana en 139-140. Recientemente, la *Littera Gratiae* en Ester Casorrán, *Santa María la Mayor de Zaragoza (el Pilar) a través de sus documentos…*, vol. II, Doc. 1, 457-458. Y la Carta de Librana en Doc. 2, 458-460.

33 García, *Sermones eminentissimi…* Sermón CXLIV, f. DCXLIX.

> yglesias que en el mundo se fundaron despues que la predicacion de los sanctos Apostolos se començó.[34]

Los reyes cristianos convirtieron en catedrales las mezquitas mayores por ser lugares suntuosos, fue el caso de Toledo, Córdoba o Sevilla y desde entonces y no antes está en la Seo la silla episcopal. Indica asimismo que las mezquitas menores fueron convertidas en iglesias particulares y las mayores, en catedrales. Fue instituida como catedral con el título del Salvador porque ya había una iglesia a nombre de santa María (del Pilar). La restitución y no el traslado, considera Llorente, contradice manifiestamente muchas cosas, entre ellas, primero que la iglesia del Salvador mira al septentrión y no al oriente equinoccial como deben estar según las tradiciones cristianas, de acuerdo a san Isidoro (*Etimologías* 15, cap. 4); segundo que no se hallan vestigios de cementerio y los de La Seo acuden al Pilar el día de Difuntos y allí ambos cabildos pasan juntos claustro por el cementerio cantando responsos y tercero que no hay ninguna reliquia antigua ni memoria que hubiese pues pudiera haber ocurrido, como en otras iglesias, que a la entrada de los moros mudaran las reliquias o quedase registro o memoria, pues en tiempos de paz los cristianos vivieron en su religión. En Zaragoza, en las santas Masas se conservaron, de antiguo, las reliquias de los denominados *Innumerables mártires* con santa Engracia y san Lamberto a la cabeza. En cambio, las reliquias de san Valero se trajeron a la catedral de la Seo en dos ocasiones desde Roda de Isábena después de conquistada la ciudad, el brazo, entregado en 1121 y el cráneo fue solicitado por Alfonso II en 1170.

Para el traslado del Pilar a la Seo se juntó el pío voto de don Alfonso que traía en su ejército a Pedro de Librana y el hecho de que la iglesia de Santa María estaba muy derruida e imposibilidad de reparar, así que insinúa Llorente que hubo una especie de transacción: el Pilar se quedaría con las prerrogativas y preeminencias que tenía como catedral y la catedral se «comunicó» a la Seo del Salvador. Esta es la tesis que remarca Llorente: que trasladada la silla episcopal, le quedaron a la iglesia del Pilar las preeminencias de catedral. No era razón dejar sin recompensa a la iglesia toda vez que se le había quitado la silla episcopal y de tal modo que por la mudanza no perdiese la iglesia, mantuviese las preeminencias. Se trataba de mantener una superioridad sobre las demás iglesias de la diócesis y ciudad. La Seo y el Pilar, según Llorente, son iguales y como una quanto a muchas preeminencias. En la práctica los intentos del Pilar para lograr esa igualdad de preeminencias acabaron en pleitos, disputas y litigios. Enumera en su memorial Llorente las llamadas insignias o preeminencias:

> Primero si la metropolitana tiene una capellanía mayor y dicen ser propio en España de catedrales por poder administrar sacramentos en cualquier iglesia de la diócesis sin guardar el consentimiento del párroco, también tiene el Pilar una capellanía mayor.

34 Esteban Garibay, *Los XL libros d'el compendio historial de ls chronicas y universal historia de todos los reynos de España…*, (Amberes: Cristophoro Plantino, 1571), en el libro XXIII, 146.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.2 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 57-76

> En segundo lugar la catedral puede bautizar y administrar otros sacramentos a todos los de la ciudad que allí quisieren recibirlos de la misma manera que el Pilar, hasta que el obispo Sancho Ahones, dice Llorente, por sentencia limitó y moderó. Aquí Llorente hace una interpretación de parte. Cerca de cincuenta años llevaban litigando los cabildos de la Seo y de Santa María sobre el templo en el que debían desarrollarse algunas festividades en concurrencia de ambos cabildos y sobre diezmos, administración de sacramentos y otras cuestiones.[35]

La comisión de dignidades y canónigos de ambas iglesias nombrada por el obispo Sancho de Ahones [1213-1236] el 6 de julio de 1221para dirimir los conflictos por las preeminencias de La Seo y el Pilar determinó que los canónigos de El Pilar ocuparían el lado derecho del coro en su comparecencia en La Seo en las festividades de Pascua, Reyes, Ascensión, san Juan Bautista y san Valero, más dos de los tres días de rogativas, el Corpus y recibimientos reales y episcopales. A su vez los de La Seo harían lo propio en el Pilar los segundos días de las Pascuas, el Domingo de Ramos, el primer día de rogativas, la Asunción, Purificación de la Virgen y Difuntos. En lo referido a los diezmos quedaban obligados a pagar íntegramente a La Seo excepto los de la prepositura del Pilar que se quedaban para Santa María. El cementerio de El Pilar se consideraba el de todas las iglesias de la ciudad pero los de El Pilar, por la sentencia arbitral, no podían celebrar bautismos, matrimonios ni defunciones más que las de sus parroquianos. La opinión de Juan de Arruego era que con los diferentes pleitos y conflictos instados por parte de los canónigos del Pilar, se buscaba ir laminando las prerrogativas capitulares manifestando la igualdad en aspectos protocolarios y ceremoniales. Y lo cierto es que eso parece.[36] Con las diferentes sentencias arbitrales se va reconociendo la primacía catedralicia pero se va abriendo una brecha bien aprovechada por los pilaristas. Un ejemplo bien evidente fue la sentencia del arzobispo Dalmau de Mur quien en 1448 dictaminó que dos racioneros de rango de La Seo fueran hasta el Pilar a invitar a los canónigos de Santa María y que dichos canónigos pilaristas pudieran llevar cruz procesional que se situaría a la izquierda de la de La Seo. Hasta entonces no lo tenían permitido.

La Seo puede sacar de su parroquia los cuerpos de los difuntos para llevarlos a sepultar a otras partes, iglesias o monasterios, con solemnidad y ornamentos y cruz levantada. Lo mismo hacía de antiguo El Pilar y en parte hace ahora. El arzobispo Alonso de Aragón en 1513 dio una sentencia por cuyo dictamen se obligaba al Pilar a reconocer públicamente a la catedral del Salvador como tal, como la iglesia superior, matriz y maestra de la diócesis. Entre sus disposiciones reguló la asistencia de ambos capítulos al coro; prohibió al cabildo del Pilar

35 Serrano y Ochoa, «Los hitos de un conflicto catedralicio: el Pilar contra la Seo de Zaragoza (1535-1676) … ».

36 Juan de Arruego, *Cátedra episcopal de Zaragoza en el templo de san Salvador, desde la primitiva Iglesia y en el principio de su fundación…* (Çaragoça: Diego Dormer, 1653), 74, la afirmación, la sentencia de Sancho Ahones en 59-64.

sacar difuntos de la jurisdicción parroquial de la catedral sin licencia previa; les prohibió vestir con capas de seda y sacar el gremial fuera de los límites de su iglesia bajo pena de cien sueldos; les prohibía, también, no tañer las campanas antes que la Seo, ni hacer procesión alguna sin la licencia debida del arzobispo y cabildo. Diego de Espés escribió:

> Duravan siempre las diferençias que trayan los de la collegiata del Pilar con la metropolitana sobre las preheminençias y çiertos drechos deçimales de las tierras del comun y dignidades y offiçinas de aquella sancta iglessia, y tratando de atajarlas comprometieron en poder de don Alonso de Aragon, arçobispo de esta sancta iglessia, en 16 de agosto año de 1513. Y intervinieron, por la metropolitana, a la conçession deste compromis: Pedro Sanchez prior, maestre Martin Garçia obispo de Barçelona, Matheo Cabañas chantre, Pedro Monterde thesorero, Geronimo Lop, Gofredo Constantin, Juan Serra, Miguel Camañas, Thomas del Camino, Pedro Sesse fabriquero, canonigos de la misma metropoli. Por la collegiata: el doctor Luis Lopez prior, Domingo Beltran doctor en Drechos, Juan Aluenda obrero, Juan Calvo, Bernardo Rubert, Juan Loscos, Luis Remiro, canonigos de Sancta Maria la Mayor y del Pilar.[37]

El cuarto punto se refiere el tañer las campanas a las horas canónicas y oficios divinos a la hora que querían sin atender la una a la otra, eran iguales las dos por preeminencias que tenía por ser catedral, la una de antiguo, la otra por serlo de presente. El obispo Sancho Ahones lo moderó de manera que a tercia y vísperas la iglesia del Pilar no pudiese usar de esta facultad sin antes conformar con La Seo.

En quinto lugar, hasta la sentencia arbitral de don Alonso en 1513 en la muerte y entierro de los canónigos iban uno y otro cabildo a las respectivas iglesias en unión e igualdad.

Indica Llorente que hay otro vestigio grande que es el tener campana particular de entredicho, que jamás se tañe sino cuando hay entredicho en la ciudad.

Ambas tienen décimas en la ciudad.

Así como La Seo tiene exención de pagar caritativo subsidio a sus prelados en su primer ingreso, los del Pilar también lo tienen aquellos que tienen su renta y viven de la mensa capitular.

En ambas iglesias, cuando se visitan entre ellas, ocupan el lado derecho del coro.

Finaliza Llorente el *Memorial* haciendo alusión a cuatro preeminencias que según el canónigo son superiores a los de La Seo. Reconoce que hay otras

37 Diego de Espés, *Historia eclesiástica de la ciudad de Çaragoça desde la venida de Jesuchristo, señor y redemptor nuestro, hasta el año 1575*. Biblioteca Capitular de Zaragoza [BCZ], Mss. 20-47, 20-48 y 20-51. Coordinadoras de la edición: Asunción Blasco y Pilar Pueyo. Estudios: Isidoro Miguel, Jorge Andrés, Asunción Blasco y Pilar Pueyo. Índices: M. Desamparados Cabanes (Zaragoza: IFC, 2019), 673.

en las que La Seo es superior comenzando por las procesiones en las que la cruz de La Seo ocupa el lugar derecho.

> Y aunque es verdad (porque se diga todo) que en cosas hay que se parece claramente tener La Seo superioridad como es en que hace ella el oficio dondequiera que va con processiones generales y en su iglesia y su cruz va siempre a la mano derecha y a la izquierda a par de ella la del Pilar, pero en otras tambien se parece la preheminencia y superioridad del Pilar sobre la de La Seo, como es: que en la procesiones generales assi ordinarias como extraordinarias y en las defunsiones y choros donde concurren las dos iglesias siempre el prior y cabildo del Pilar y todo su clero tiene la mano derecha.[38]

Esta la numera con el número uno.

El cabildo de La Seo no puede hacer ninguna procesión ordinaria ni extraordinaria sin asistencia del Pilar y el día de la procesión dos racioneros de los más antiguos, como se ha dicho, desde Dalmau de Mur en 1448, deben acudir a la iglesia del Pilar a invitar porque es un reconocimiento de la catedral que una fue y que la otra es. Así reconoce la catedral del Salvador como más moderna en esta dignidad al Pilar como más antigua y primera catedral. Días que acude: día del Purificación, bendición de candelas, Domingo de Ramos, Bendición de los ramos, el día de la conmemoración de las almas a hacer absolución general sobre las sepulturas de los difuntos en la iglesia, claustro y cementerio, los días segundos de Pascua, el día de la Asunción (que es el título de la iglesia) y el día de san Braulio. En este caso, siempre que decía la misa el obispo o arzobispo recibía de la prepositura del Pilar 50 sueldos de distribución para indicar cuando estaba en la silla episcopal y que ahora, por lo mismo se hace lo mismo yendo El Pilar a La Seo en las fiestas de Reyes, san Valero, san Juan Bautista, santas Justa y Rufina, la Ascensión y a las procesiones generales.

Tercera: en todas las congregaciones en que concurren ambos cabildos de las dos iglesias en lo «antiguo» el prior del Pilar toma mejor lugar que el de La Seo, hasta que el arzobispo don Alonso en la dicha sentencia mandó que fuera de las procesiones, en las demás congregaciones y actos que se citan por razón de sus dignidades precede el prior de La Seo al del Pilar.

Conforme a esto, las Cortes generales en lo antiguo precedía el prior del Pilar al de La Seo y demás priores de las demás iglesias colegiales y catedrales porque el prior de la Seo no era reputado por dignidad para el hecho de las Cortes porque de una iglesia no podía haber sino una dignidad y siendo iglesia catedral esa era el obispo o arzobispo y así el prior de La Seo no era llamado a Cortes con carta particular como dignidad sino con la el cabildo, ni residía en la Cortes estando el arzobispo en ellas, hasta 1528 en que comenzaron a llamarle con carta particular. Sin embargo, al del Pilar dice, siempre le han llamado con carta particular. «Mas como ha tenido siempre el prior de La Seu sus perlados

38 *Memorial,* f. 213r.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.2 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 57-76

favorables a todas sus cosas y pretensiones y al del Pilar le ha faltado este patrocinio, el de La Seo ha ganado muchas y entre otras esta, que en lo antiguo no tenía, y el del Pilar ha perdido las que tenía».[39] Finalmente, en el siglo XVII el capítulo de Nuestra Señora del Pilar precederá a todos los demás capítulos de las catedrales o iglesias con asiento en Cortes, tras el capítulo de La Seo. Lo mismo sucede con el prior, que va detrás del de La Seo, y antes que el resto de priores, pero ambos después de las dignidades obispales y abaciales sentados a ambos lados del arzobispo que se coloca en el centro. Esta precedencia del capítulo consta por sentencia de la Corte del Justicia de Aragón de 1605 en la que la iglesia estuvo defendida por Pedro Gerónimo Cenedo, Diego de Morlanes, Juan Miguel Bordalva y Baltasar Amador. El tribunal de la santa Rota Romana dio sentencia favorable a esta precedencia el 28 de abril de 1634.[40]

La conclusión de Llorente es:

> por todo lo qual parece claro y manifiesto que si miramos a lo antiguo, en todo fue la iglesia del Pilar superior como catedral hasta el año 1118 y si al tiempo despues de trasladada la silla episcopal quedó (aunque colegial) inferior, mas quanto a las preheminencias y prerrogativas de catedral que estas no las perdio, una hermanada y igual cosa la misma catedral y de la manera que ella precede a las catedrales por ser ella la principal y metropolitana, asi tambien le ha de preceder la del Pilar como una con ella, y de la misma preheminencia y dignidad que ella, quanto a las sobre dichas preeminencias.[41]

Llorente en su *Memorial* obvia algunos conflictos muy significativos y que obligaron a los canónigos de El Pilar a reconocer públicamente a la catedral del Salvador como iglesia superior en la diócesis. Alonso de Aragón, como ha quedado dicho antes, reguló la asistencia de ambos capítulos a las celebraciones en una y otra iglesia, prohibió tañer sus campanas antes que las de La Seo, vestir capas de seda, sacar difuntos de su parroquia, hacer procesiones sin licencia del arzobispo y cabildo y hacer un cetro de plata no ostentoso. Como deja traslucir el memorial, los dictámenes y sentencias arzobispales no se cumplían y consideraron obligado ir a los tribunales.[42]

Tampoco Llorente se hace eco del conflicto de las procesiones de los años treinta del siglo XVI. Cada vez, a pesar de lo reglamentado por sentencias anteriores, el cabildo pilarista no cumplía, habiendo grandes diferencias de criterio sobre procesiones y preeminencias a la hora de dilucidar quien podía usar determinadas insignias (mazas, bordones…). La sentencia no se cumplió

---

39 *Memorial,* f. 214r.

40 Gerónimo Martel, *Forma de celebrar Cortes en Aragón. Escrita por … chronista del Reyno… publícala el doctor Juan Francisco Andrés de Uztárroz con algunas notas* (Çaragoça: Diego Dormer, 1641), 44.

41 *Memorial*, f. 214r.

42 Serrano y Ochoa, «Los hitos de un conflicto catedralicio: el Pilar contra la Seo de Zaragoza (1535-1676) …».

y el vicario prohibió las procesiones conjuntas para evitar escándalos, de modo que cuando Carlos V visitó la ciudad camino de las Cortes de Monzón en agosto de 1537 y se enteró que no se había celebrado la procesión del Corpus obligó a que se celebrase una conjunta de ambos cabildos el 6 de agosto de 1537, el día de la Transfiguración. Hasta 1540 no se hicieron procesiones conjuntas.[43] El mismo racionero apunta que en el episcopado de Hernando de Aragón (1539-1575) se elaboró un proceso con compromiso de ofrecer una solución a tanta disputa sobre las procesiones. El arzobispo fue dilatando con prórrogas la decisión, aunque quedaba bajo su competencia según cartas al arzobispo del Rey y del Consejo de Aragón. La apelación a tribunales fuera del ámbito eclesial zaragozano no se hizo esperar y tanto el tribunal del Justicia de Aragón como el de la Rota romana entraron en acción.

Los textos de Llorente eran conocidos, aunque no estuvieran editados. Los dos más significativos, fechados en 1592 y 1601, como se ha dicho, son el argumento del pleito en Rota *Cathedralitatis Cesaraugustanae*, planteado por primera vez en la estancia romana del canónigo. Puede que ya llevase a Roma un borrador con la enumeración de preeminencias y argumentos favorables a la catedralidad porque lo que se conoce de presentación de dubios y pleitos ante la Rota en el periodo 1583-1587 en que permaneció en Roma como agente del cabildo de Santa María coincide casi en su totalidad con lo que aparece en el Memorial. Pero el asunto de la catedralidad no fue lo que más ocupó al canónigo en Roma: pleitos por preeminencias, asuntos domésticos del cabildo, rentas y pleitos por dignidades ocuparon el tiempo romano.

Diego de Espés conocía muy bien a Llorente, había trabajado con él en la iglesia del Pilar ocupándose de asuntos de archivo y recopilación de escrituras. Trasladado como racionero a la catedral de La Seo escribirá su *Historia eclesiástica de la ciudad de Zaragoza* de manera cronológica, recogiendo y transcribiendo escrituras, bulas, sentencias y otros documentos que le sirvieron para su cometido. Y dentro de esos documentos se encuentran algunos de los polémicos usados por Llorente para afianzar sus posiciones, pero no es su cometido polemizar, aunque no lo rehuya. Y los diversos puntos enumerados en los *Memoriales* citados de Llorente serán la base de la crítica del canónigo de La Seo Juan de Arruego quien en su *Cátedra episcopal* desmontará los argumentos tras los *Memoriales*. El único punto que no rebaten es la aparición de la Virgen a Santiago a orillas del Ebro. En ningún momento Arruego niega la predicación de Santiago y la fundación de la capilla angélica, lo que busca es hacer un grato servicio a La Seo pero sin hacer ofensa a la obra de la Virgen en el Pilar. En las décadas siguientes a la muerte de Llorente van a aumentar los enfrentamientos con pocas posibilidades de acuerdo; todo va a quedar en el tribunal de la Rota, con dubios y sentencias que provocarán nuevas apelaciones y dilaciones en las ejecuciones.

43 Espés, *Historia eclesiástica de la ciudad de Çaragoça…*, 711.

En el siglo XVII el arzobispo Juan Cebrián se mostró muy crítico con los del Pilar. Tomó una frase del arzobispo Alonso Gregorio en 1597 al referirse a los canónigos del Pilar con el uso que hacen de preeminencias que, según el metropolitano, no les corresponden, diciendo «y nos echarán de nuestras casas» para señalar que en las festividades indicadas el prior de Santa María se sentaba a la mano derecha, en cabeza del coro y de manera honorífica; pero siempre el prior de La Seo estará en lugar más preeminente y precediendo al del Pilar y que a los canónigos se les da el coro derecho, después de las dignidades de La Seo. Insiste en los inconvenientes de ocupar todo el coro, como a veces han pretendido, ya que de esta forma echarían a los propios capitulares del Salvador. En este Memorial el arzobispo Cebrián pretende desmontar las afirmaciones de que la cátedra episcopal de Zaragoza había estado en Santa María diciendo «si bien esto no tiene más fundamento que el dezirlo los del Pilar» y encontró en el pueblo un apoyo debido a la «pia afeccion con que mira aquel santuario» y continúa afirmando que no hay escritura antigua, bula apostólica, privilegio real, ni decretos de obispos y arzobispos zaragozanos que le hayan dado al Pilar ese título sino siempre inferior y sujeta a la de san Salvador y que de haber privado don Alfonso, sin consentimiento del Sumo Pontífice no lo hubieran callado los historiadores y concluye que el único argumento es lo primitivo de su iglesia y que «han hallado apoyo para fundar su pretensión y sequito en los historiadores que de 100 años a esta parte han escrito, no sin sospecha de que ha sido a instancia suya, como muchos de ellos confiesan».[44]

Bibliografía

Arruego, Juan de. *Cátedra episcopal de Zaragoza en el templo de san Salvador, desde la primitiva Iglesia y en el principio de su fundación…* (Çaragoça: Diego Dormer, 1653).

Beuter, Pedro Antonio. *Primera parte de la Coronica General de toda España…* (Valencia: Ioan Mey Flandro, 1563). [Primera edición].

Blancas, Gerónimo. *Aragonesium rerum comentarii…* (Caesaraugustae: Laurentium & Didacum Robles, 1588).

Casorrán, Ester. *Santa María la Mayor de Zaragoza (El Pilar) a través de sus documentos (1118-1318). Historia, devoción y tradición*, 2 vols. (Zaragoza: Fundación Teresa de Jesús, Excmo. Cabildo Metropolitano de Zaragoza, 2019).

Ceremonial cesaraugustano del canónigo Pascual Mandura (1579-1604). Orden de las festividades que se celebran en el discurso del año por sus meses y también de las fiestas móviles. Introducción y transcripción del manuscrito por Isidoro Miguel y Jorge Casabón (Zaragoza: Asociación de Archiveros de la Iglesia en España-Cabildo Metropolitano de Zaragoza, 2015).

44 *Memorial que dirige al Rey el arzobispo de Zaragoza Juan Cebrián sobre el conflicto entre el Pilar y La Seo*. 1653. Biblioteca Universitaria de Zaragoza [BUZ] G-75-65, 15.

Díez de Aux, Luis. *Fundación de la capilla y camara angelical de nuestra Señora del Pilar de la ciudad de* Çaragoça (*Çaragoça*: Miguel Ximeno Sánchez, 1593).

España Sagrada. Tomo XXX. Contiene el estado antiguo de la santa iglesia de Zaragoza…su autor el P. Fr. Manuel Risco… (Madrid: Antonio de Sancha, 1775).

Espés, Diego de. *Historia eclesiástica de la ciudad de Çaragoça desde la venida de Jesuchristo, señor y redemptor nuestro, hasta el año 1575*. Edición: Asunción Blasco y Pilar Pueyo. (Zaragoza: IFC, 2019).

Gaiffier, R. de. «Le Breviarum apostolorum». *Analecta Bolandiana* 81 (1969): 89-116.

García, Martín, *Sermones eminentissimi totiusque Barchinonensis gregis…* (Cesarauguste: Georgium Coci, 1517).

Garibay, Esteban. *Los XL libros d'el compendio historial de ls chronicas y universal historia de todos los reynos de España…* (Amberes: Cristophoro Plantino, 1571).

Hic continetur quomodo et per quos edificata fuit ecclesia beate Maria maioris et de Pilari civitatis Cesarauguste regni Aragonum (Zaragoza, 1542).

Illescas, Gonzalo de. *Historia Pontifical y catholica en la que se contienen la vidas y hechos notables de todos los summos Pontífices romanos…, Primera y segunda parte*, 2 vols. (Salamanca: Gaspar de Portonariis, 1577).

Llorente, Bartolomé. *Index auctorum qui adventu sancti Iacobi Apostoli in Hispaniam, praedicationes, translationes, miraculis, & discipulis, ac de fundatione Ecclesiae Sanctae Mariae Maioris de Pilari…* (Zaragoza: Lorenzo Robles, 1591).

Magallón, Ana I., y J.C. Martín. «La leyenda de la venida de la Virgen a Zaragoza (BHL 5388): Edición crítica y estudio». *Hagiographica* 21 (2014): 53-84.

Márquez, Francisco. *Santiago: trayectoria de un mito* (Barcelona: Bellaterra, 2004).

Martel, Gerónimo. *Forma de celebrar Cortes en Aragón. Escrita por… chronista del Reyno… publícala el doctor Juan Francisco Andrés de Uztárroz con algunas notas* (Çaragoça: Diego Dormer, 1641), 44.

Memorial en que se prueba que la Santa Iglesia del Pilar de Zaragoza antes y después de la pérdida de España y hasta el año 1118 que se cobró de poder de moros fue la catedral de Zaragoza: fecho en agosto del año 1592 por el doctor Bartolomé Llorente, canónigo y capellán mayor de la misma iglesia, Archivo Capitular del Pilar [ACP], 1-1-1-29, 57.

Memorial que dirige al Rey el arzobispo de Zaragoza Juan Cebrián sobre el conflicto entre el Pilar y La Seo. 1653. Biblioteca Universitaria de Zaragoza [BUZ] G-75-65.

Morales, Ambrosio de. *Los cinco libros postreros de la Coronica General de España* (Córdoba: Gabriel Ramos Bejarano, 1586).

Murillo, Diego. *Fundación milagrosa de la capilla angélica y apostólica de la Madre de Dios del Pilar y excelencias de la imperial ciudad de Zaragoza* (Barcelona: Sebastián Mateuad, 1616).

Rey, Ofelia. *Los mitos del apóstol Santiago* (Santiago de Compostela: Nigratea, 2006).

Román de la Higuera, Jerónimo. *Republicas del mundo divididas en XXVII libros ordenadas…* (Medina del Campo: Francisco del Canto, 1575).

San Vicente, Ángel. *Una cartela de tesis dedicada a la Virgen del Pilar y reino de Aragón en 1630 por fray Martín Diest* (Zaragoza: Gobierno de Aragón, 1990).

Serrano, Eliseo y Daniel Ochoa. «Los hitos de un conflicto catedralicio: el Pilar contra la Seo de Zaragoza (1535-1676)». En prensa.

Serrano, Eliseo. «El canónigo Bartolomé Llorente (1540-1614) y la devoción a la Virgen del Pilar. Una aproximación a su biografía», en E. Serrano y J. Postigo, eds., *Elites políticas y religiosas, devociones y santos (siglos XVI-XVIII)* (Zaragoza: IFC, 2020).

Serrano, Eliseo. «El *Index* de Bartolomé Llorente (1591) y la predicación del apóstol Santiago», en *Pasados y presente. Estudios para el profesor Ricardo García Cárcel*, editado por Rosa María Alabrús, José Luis Betrán, Javier Burgos, Bernat Hernández, Doris Moreno y Manuel Peña (Bellaterra: UAB, 2020), 1207-1223.

Serrano, Eliseo. ««Y nos echarán de nuestras casas". Discursos en defensa de la catedral de La Seo (Zaragoza) en el siglo XVII», en *En el paraíso de los altares. Elites eclesiásticas, poder, mediación y mecenazgo en el mundo ibérico moderno, ss. XVI-XVIII,* editado por Héctor Linares y Daniel Ochoa (Madrid: Doce Calles, 2023), 295-314.

Sumario de la venida de Santiago a España y Fundación de la capilla y cámara angelical de santa Maria la Mayor y del Pilar de Çaragoça. Hecho por Luys Diez de Aux natural de la mesma ciudad. Van agora añadidos los gozos a la Sacratisima Madre nuestra Señora del Pilar (Çaragoça: Angelo Tavano, 1601).

Sumario de la venida de Santiago a España y Fundación de la capilla y cámara angelica y apostolica de santa Maria la Mayor del Pilar y primera catedral de Zaragoza. Hecho por Luys Diez de Aux natural de la mesma ciudad. Van añadidos los gozos a la Sacratisima Madre nuestra Señora del Pilar (Çaragoça: Juan de Lanaja y Quartanet, 1631).

Tratado de milagrosa fundación de la Santa Yglesia de Santa Maria la Mayor y del Pilar de la ciudad de Çaragoça y de como dende el tiempo de la primitiva Yglesia fue siempre cathedral, assi en tiempo de las persecuçiones de ella como de los godos y moros y hasta que fue cobrada Çaragoça del poder dellos y de las preeminencias que por haberlo sido le quedaron. [1601]. ACP, 1-1-1-1b.

Vaseo, Juan. *Chronici rerum memorabilium Hispaniae. Tomus prior…* (Salmanticae: Ioannes Iunta, 1552).

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.2 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 57-76

Un "rinfresco" veneciano del marqués de Castromonte, primer embajador de las Dos Sicilias: la celebración de las bodas de Carlos de Borbón y María Amalia de Sajonia[1]

A Venetian 'rinfresco' by the Marquis of Castromonte, First Ambassador of the Two Sicilies: The Celebration of the Wedding of Charles of Bourbon and Maria Amalia of Saxony

Un 'rinfresco' veneziano del marchese di Castromonte, primo ambasciatore delle Due Sicilie: la celebrazione delle nozze di Carlo di Borbone e Maria Amalia di Sassonia

Pilar Diez del Corral Corredoira[2]
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)
Madrid, España
diezdelcorral@geo.uned.es
https://orcid.org/0000-0001-6728-5205

Marta Isabel Sánchez Vasco[3]
Investigadora independiente
Madrid, España
misanchezvasco@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-2740-2451

1 Queremos agradecer a la Biblioteca y Archivo de la Iglesia Nacional de Roma, en especial al rector Monseñor José Jaime Brosel y al archivero, Hernán Godoy, su enorme amabilidad y disponibilidad para consultar y reproducir los documentos que han sido esenciales para escribir este estudio.

2 Este artículo se inscribe en el proyecto "*Alle dame di Roma*: la presencia e impacto femenino en la cultura festiva y diplomática en la Roma del siglo XVIII" realizado con la Beca Leonardo a Investigadores y Creadores Culturales 2024 de la Fundación BBVA, así como en el proyecto de investigación I+D+i PID2020-117326GB-I00 (MICINN): *FAKE- La perdurabilidad del engaño: Falsificación de Antigüedades en la Roma del siglo XVIII*.

3 Este artículo se inscribe dentro del marco del proyecto de investigación I+D+i "Poder y Representaciones culturales: Escenarios sensoriales y circulación de objetos de las élites hispanas (siglos XVI-XVIII)" [PID2020-115565GB-C22]. Ministerio de Ciencia e Innovación. Gobierno de España.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.3

Recibido: 30 de septiembre de 2024
Aceptado: 21 de octubre de 2024

RESUMEN: En este artículo se aborda el estudio de un refrigerio celebrado con motivo de las bodas de Don Carlos de Borbón y María Amalia de Sajonia en la corte veneciana gracias a una *Advertencia Ceremonial* aparecida entre los códices de la Embajada de España en Roma y que es, hasta la fecha, el único testimonio conocido de este festejo. La relación no sólo atestigua la importancia del matrimonio en sí y de la forma en la que se desarrolló la celebración en esta sede veneciana, sino que permite aventurar toda una serie de vínculos entre las embajadas que evidencia la existencia de una eficiente red de comunicación entre las legaciones españolas cuya cabeza se encontraba en Roma.

PALABRAS CLAVE: Embajada de España, Roma, Venecia, marqués de Castromonte, Cardenal embajador Troyano Acquaviva, marqués de Campoflorido, refresco.

ABSTRACT: This article examines the study of a refreshment held on the occasion of the wedding of Don Charles of Bourbon and Maria Amalia of Saxony in the Venetian court, documented through an *Advertencia Ceremonial* which was found among the codices of the Spanish Embassy in Rome. To date, this is the only known testimony of the celebration at this venetian venue. The account not only attests to the importance of the marriage itself and the manner in which the celebration unfolded, but it also allows us to speculate about a series of connections between embassies, highlighting the existence of an efficient communication network among the Spanish legations, with its central hub in Rome.

KEYWORDS: Spanish Embassy, Rome, Venice, Marquis of Castromonte, Cardinal Ambassador Troiano Acquaviva, Marquis of Campoflorido, Refreshment.

RIASSUNTO: In questo articolo si affronta lo studio di un rinfresco celebrato in occasione delle nozze di Don Carlo di Borbone e Maria Amalia di Sassonia alla corte veneziana, documentato attraverso un'*Advertencia Ceremonial* rinvenuta tra i codici dell'Ambasciata di Spagna a Roma e che è, ad oggi, l'unica testimonianza conosciuta della celebrazione. La relazione non solo attesta l'importanza del matrimonio in sé e del modo in cui si svolse la festa, ma permette anche di ipotizzare una serie di legami tra le ambasciate, evidenziando l'esistenza di una rete di comunicazione efficiente tra le legazioni spagnole, la cui testa si trovava a Roma.

PAROLE CHIAVE: Ambasciata di Spagna, Roma, Venezia, Marchese di Castromonte, Cardinale ambasciatore Troiano Acquaviva, Marchese di Campoflorido, Rinfresco.

1. Introducción

Entre las numerosas ocasiones oficiales en las que la diplomacia se hallaba en su lugar natural para operar, los "rinfreschi" o refrescos constituían momentos de distensión en el que los engranajes de la política podían encontrar cierto alivio. Gracias a ellos, se favorecían e incluso se aceleraban acuerdos o, cuando menos,

servían como muestra evidente de *savoir faire* en un contexto que requería de un especial conocimiento y adaptación a diferentes costumbres por parte de los representantes de las legaciones. En concreto, en la Serenísima República de Venecia, donde el asfixiante ceremonial diplomático impedía el contacto de los embajadores con la aristocracia local y empujaba a los legados extranjeros a una particular solidaridad de "clase" entre ellos, las numerosas ocasiones festivas les daban la oportunidad de entablar fructíferas relaciones, al tiempo que les permitía contar con momentos de auto-representación, más allá de la habitual puesta en público.

Por esta razón, analizar el festejo por el matrimonio de los Reyes de Nápoles y Sicilia (1738) realizado en Venecia, que para entonces era prácticamente un cascarón opulento de una pujanza e influencia pretéritas, se revela indudablemente interesante. Esto es cierto especialmente en lo que respecta a la estación diplomática napolitana, anfitriona de los festejos, pero aún ayuna de experiencia y deseosa de forjarse un carácter independiente de la representación de la monarquía española en la Laguna. La celebración fue organizada por el español José de Baeza y Vicentelo, VI marqués de Castromonte, primer embajador del recién inaugurado reino partenopeo, y se encuentra profusamente glosada en un documento inédito que formó parte de los códices de la Embajada Española en Roma.[4]

Este testimonio documental demuestra, en primer lugar, la magnificencia de la celebración en una de las más importantes ocasiones para el nuevo embajador de representar a sus monarcas con decoro; en segundo lugar, la colaboración y connivencia entre Castromonte y el IV príncipe de Campoflorido, Luiggi Reggio Branciforte, el embajador ordinario de España en Venecia, quienes compartían los mismos propósitos celebrativos; y, por último, la indudable voluntad del embajador español en Roma, el cardenal Troiano Acquaviva, por conocer y controlar los detalles de la representación diplomática del nuevo reino; un programa en el que él mismo había invertido e invertiría grandes esfuerzos.

Los esponsales de Don Carzlos de Borbón (1716-1788) y María Amalia de Sajonia (1724-1760) fueron la culminación de una serie de importantes negociaciones dirigidas por la reina española Isabel de Farnesio para garantizar el futuro de su primogénito, recién coronado rey de Nápoles y Sicilia desde julio de 1735. La candidata escogida fue la mayor de las hijas de Federico Augusto III, rey de Polonia, y de la archiduquesa austríaca María Josefa, una elección que apaciguaba los ánimos y equilibraba la situación política europea generada tras la guerra de sucesión polaca (1733-1738).

4 Roma, Iglesia Nacional Española, Archivo de la Embajada de España ante la Santa Sede, Códices de la Biblioteca contigua al Archivo (en adelante EESS), cód. 394, fol.35-40r: «Advertencia ceremonial necesaria a qualquiera Maestro de Ceremonias para la Distribucion de los Refrescos Que se demuestra exequible en qualquiera Corte en la buena Cohordenacion de ellos, la que se executó por el Excmo Señor D. Joseph de Baeza Marques de Castromonte. Embaxador del Rey de las Dos Sicilias a la Republica de Venecia. El dia 31 de Agosto de 1738 celebrando segun el estilo de aquella Ciudad las Reales Bodas de sus MM».

La monarquía española había aprovechado la contienda polaca para hacerse con el control de los territorios perdidos de Italia que se hallaban todavía en manos del emperador austríaco: Nápoles, los presidios de Toscana y Sicilia. De este modo, Felipe V consiguió recuperarlos y dejar su gobierno en manos de su hijo Carlos con el beneplácito inicial de Francia, con quien se había aliado durante el conflicto en contra del imperio ruso y del emperador Carlos VI. Éstos últimos, partidarios de Federico Augusto II, vieron así cómo Felipe V reintegraba en sus dominios estos territorios, aunque sería su pretendiente, el mencionado Federico Augusto II, quien terminaría por hacerse con el trono polaco a pesar de todo.[5] Teniendo en cuenta este contexto, un enlace con la hija del recién entronizado rey polaco conseguía reconciliar a los monarcas españoles con el Imperio y disuadir al emperador de recuperar los territorios recién perdidos.

Así, y tras conceder Carlos de Borbón su aprobación a su futura esposa en agosto de 1737 se acordaron las cláusulas matrimoniales y se solicitó al pontífice Clemente XII la autorización, celebrándose finalmente el matrimonio por poderes en el palacio de Dresde en Sajonia, el 9 de mayo de 1738. Sólo tres días después la nueva esposa partió hacia Nápoles acompañada de una importante comitiva, de la que formaba parte su hermano el príncipe Friedrich Christian, futuro elector de Sajonia.[6] Una vez en la península itálica, María Amalia se encontró con su esposo en Portello, en el límite de sus recién adquiridos territorios, e hicieron su entrada solemne en Nápoles el 2 de julio.[7]

De esta manera, la noticia sobre los esponsales, que fueron proclamados en Madrid desde el 8 de enero de 1738 y anunciados en Nápoles días después, dio paso a una sucesión de celebraciones por el matrimonio que, además de en Sajonia, Nápoles y en todos los dominios del nuevo reino, incluido Sicilia,[8]

---

5 Ángel de Saavedra, duque de Rivas. *Breve reseña de la historia del reino de las Dos Sicilias*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2022. Disponible versión online: https://www.cervantesvirtual.com/obra/breve-resena-de-la-historia-del-reino-de-las-dos-sicilias-2011/, acceso el 27 de agosto de 2024.

6 Sobre el viaje se conservan varios diarios de miembros de la comitiva, incluido el del joven príncipe Friedrich Christian que realizaba su Grand Tour, al tiempo que acompañaba a su hermana hasta su nuevo reino, con el objetivo de recibir una serie de tratamientos de aguas termales que le ayudasen a aliviar la inmovilidad de sus piernas. Véase Maureen Cassidy-Geiger, *'Grand Tour', Diaries: An annotated edition of the archival documentation for Electoral Prince Friedrich Christian of Saxony's two-year tour abroad in 1738-40*, en Ulrich Pfisterer (ed.), FONTES. Text und Bildquellen our Kunstgeschichte 1350-1750 (en prensa).

7 No obstante, llevaban en la ciudad desde el 22 de junio. Sólo un día después de sus bodas, y con motivo de su enlace, tendría lugar la fundación de la Insigne y Real Orden de San Genaro de la que Don Carlos sería su primer gran maestre: Ordine dei Cavalieri di San Gennaro, *Istituzione e statuti del Real Ordine di San Gennaro stabiliti dalla maestà di Carlo Borbone re delle due Sicilie e di Gerusalemme &c., Infante di Spagna, duca di Parma, Piacenza e Castro e gran principe ereditario di Toscana &c. nel giorno 3 del mese di luglio dell'anno 1738*, II ed. (Nápoles: Francesco Ricciardo, Stamperia Reale, 1764), 4-5.

8 Las celebraciones habían comenzado, en realidad, desde el mismo anuncio público de los esponsales en el año nuevo de 1738. En concreto, en Nápoles fueron numerosas las muestras de felicidad por

terminaron extendiéndose por diferentes ciudades italianas y embajadas, así como en la corte española, donde se festejó en Madrid, en Sevilla y en Valencia.[9]

En la capital española se decretaron tres días de fiesta, del 5 al 8 de julio de 1738, y se conocen al menos cuatro grandes momentos musicales-teatrales: el más temprano fue la serenata de Francesco Feo, *Il Polnice*, el 17 de junio en el palacio del embajador de Nápoles, príncipe della Rocca;[10] el estreno el 8 de julio de la primera ópera cortesana, *Alessandro nell'Indie*, con música de Francesco Corselli y libreto de Pietro Metastasio en el teatro del Buen Retiro;[11] la representación en primicia de dos comedias traducidas y adaptadas de Francesc Fontanella (1622-1681)[12] y, por último, la serenata *La Clicia* de Joseph Cañizares con música de Francesco Corradini, celebrada el 15 y 16 de julio en el palacio del duque de Montemar, junto con el drama en música, *Las Nupcias de Perseo y Andrómeda*.[13] En Valencia tampoco repararon en gastos y se celebraron las

---

la unión que se manifestaron principalmente en forma de *Te Deum* y otro tipo de composiciones musicales que se sucedieron hasta la celebración propia de las bodas en verano. Lucio Tufano, «Partenope in festa. Musiche e spettacoli per le nozze di Carlo di Borbone e Maria Amalia di Sassonia (Napoli, 1738)», *Atti e memorie dell'Arcadia*, nº 11 (2022): 221-267. La transformación que había protagonizado la ciudad con la subida al trono del monarca volvió a albergar con motivo de las bodas diversos aparatos festivos con complejos programas iconográficos y ceremoniales que sirvieron para reforzar la imagen de poder de los nuevos soberanos, tal y como demuestra Sara Huertas Albaladejo, «Nápoles festivo: ceremonial áulico del himeneo de Carlos de Borbón y María Amalia de Sajonia (1738)», en *Itinerarios urbanos y celebraciones públicas en la Monarquía Hispánica durante la Edad Moderna*, coordinado por Zara Ruiz Romero, Victoria Sánchez Mellado y Francisco Ollero Lobato (España: Tirant lo Blanch, Tirant Humanidades, 2023), 391-406.

9 Sobre las diferentes celebraciones en España véase: Jenaro Alenda y Mira, Jenaro. *Relaciones de solemnidades y fiestas públicas de España*, vol. II (Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1903).

10 De la serenata, en realidad una cantata, se conserva su música (Biblioteca Oratoriana dei Girolamini de Nápoles, I-Nf MS 230.4 97) y su libreto (Santander, Biblioteca Menéndez Pelayo, 31.285), Teresa Casanova Sánchez de la Vega, *El intermezzo en la Corte de España (1738-1758)*, tesis doctoral (Universidad Complutense de Madrid, 2019), I, 70.

11 Estaba previsto celebrar este estreno en mayo, de manera simultánea a las bodas en Dresde, pero se aplazó. Juan José Carreras estableció la fecha en el 8 de julio gracias a nueva documentación: Juan José Carreras López, «En torno a la introducción de la ópera de corte en España: Alessandro dell'Indie (1738)», en *España festejante. El siglo XVIII*, editado por Margarita Torrione (Málaga: Servicio de Publicaciones, Centro de Ediciones de Diputación de Málaga, 2000), introducción. El libreto, *Alessandro nell'Indie. Dramma per musica di Pietro Metastasio tradotto dall'idioma italiano al castigliano*, se adaptó y se redujo hasta dos horas y media, Véase Carreras López, «En torno a la introducción», 14.

12 *Relacion de las fiestas que se han executado en esta Corte por la imperial, y coronada Villa de Madrid en celebridad de las bodas de los... Reyes de las dos Sicilias D. Carlos de Borbon* y Doña *Maria Amelia Princesa de Saxonia; y dos comedias, que se representaron à la misma celebridad ..., intituladas Amor, firmeza, y Porfia; y el Triunfo de el Desengaño: con su Loa, y Sainetes*. S.l, s.e, 1738? También consúltese: Albert Rossich y Pep Valsalobre, «Una Representació a Madrid de Les Obres Dramàtiques de Francesc Fontanella (1738)», *Rassegna iberistica* 46, nº 119 (2023): 1-22.

13 *Relación de la solemne fiesta que el duque de Montemar celebró en su palacio por tres dias continuos, comenzando el día 14 del mes de julio de 1738 en demostración de júbilo por el feliz matrimonio de el Rey de las dos Sicilias, hijo de Phelipe V y de Isabel Farnesio, Reyes de España, con la Serenísima Princesa María Amalia Valburga, hija del Rey Augusto de Polonia*. Madrid,

nupcias con la ópera *Por amor y por lealtad*, con libreto de Metastasio y música de Giovanni Battista Mele, el 31 de julio.[14]

Al margen de las celebraciones españolas y la entrada y magníficos festejos en la capital partenopea, se conocen también dos grandes celebraciones que tuvieron lugar en la península itálica: la primera es la veneciana, el 31 de agosto, que se describe en la *Advertencia Ceremonial* que analizaremos y que fue dirigida por José de Baeza y propiciada gracias al apoyo del IV príncipe de Campoflorido, embajador español en la Serenísima. Mientras que la última, que cierra esta rica estación de festejos, es la festividad romana, celebrada el 7 y 8 de septiembre bajo la batuta del cardenal Troiano Acquaviva, embajador español e "incaricato degli affari" de la nueva dinastía napolitana,[15] así como el responsable de solicitar la *Advertencia Ceremonial* de los festejos que habían tenido lugar en Venecia apenas unos días antes.

2. Los personajes implicados

Para comprender la relevancia del documento que aquí se presenta lo más conveniente es comenzar por conocer a los tres embajadores claves implicados, de los que dos son de origen italiano. Esta particularidad nos remite a lo que en su día señaló Ozanam sobre una de las consecuencias de la guerra de sucesión española, pues trajo consigo la repatriación de una parte significativa de los altos cargos que controlaban la administración de los Habsburgo en los perdidos territorios europeos, y, entre ellos, destacaban los nacidos en Italia, que tuvieron un papel muy relevante en la política de Felipe V. Una parte no desdeñable eran personajes que mantuvieron su fidelidad al nuevo monarca y que serían recompensados por ello con cargos de especial relevancia. Sobresalen especialmente apellidos sicilianos y napolitanos como los hermanos Domingo y Troiano Acquaviva, el primero de los cuales jugó un rol prominente durante el conflicto sucesorio, mientras que su hermano Troiano, personaje esencial para nuestro caso de estudio, fue investido con la púrpura cardenalicia y designado embajador ordinario en Roma. Asimismo, y entre otros muchos nombres, aparecen también los Reggio o Campoflorido,

---

s.e., 1738, con una amplia descripción de toda la celebración. Se conserva también el libreto de *La Clicia*, José de Cañizares. *Serenata a los reales desposorios de los muy altos y poderosos príncipes D. Carlos de Borbón, y Doña María Amalia de Saxonia...* Madrid: por Gabriel Ramirez, 1738.

14 *Relación de las festivas aclamaciones con que celebró la siempre fidelísima ciudad de Valencia la noticia de los augustos desposorios de el Señor Don Carlos Sebastián de Borbón y Farnese, […] con la Serenísima Señora Doña María Amelia Christina, princesa de Saxonia, hija de los Señores Reyes de Polonia. Executáronse en dicha ciudad de Valencia en los días 25, 26, 27, 28, 29, 30 y 31 de julio y primero de agosto de el presente año de 1738*. S.l: s.i, s.a. Asimismo, véase María Ángeles Pérez Samper, «1738: Valencia en fiestas: La celebración de la boda de don Carlos y doña María Amalia», *Historia y vida*, nº 246 (1988): 47-60.

15 Pilar Diez del Corral Corredoira, «Un palacio en fiesta: Troyano Acquaviva y la celebración por los esponsales de Carlos de Borbón y María Amalia de Sajonia en el palacio de España en Roma», *Revista De Historia Moderna* 33 (2015): 147-162.

familias a las que pertenecen los otros dos personajes implicados directamente en la celebración veneciana que aquí se presenta.[16]

De todos ellos, el que inicialmente parece presentar un papel de primer orden es el español José Francisco de Baeza y Vicentelo (?-1770), VI marqués de Castromonte, designado en 1737 primer embajador del recién inaugurado reino de las Dos Sicilias, si bien de carácter extraordinario.[17]

Como tercer varón de la familia, José de Baeza no estaba destinado a heredar el título y fortuna familiares,[18] pero las desafortunadas muertes de su padre y su hermano mayor, Juan Alonso, en 1706, y después la del segundogénito, Fernando, hicieron que se convirtiera en cabeza de la casa uniendo en su persona, además del marquesado de Castromonte, los títulos de Grande de España, VI conde de Gantillana, VIII señor de Brenes, VIII señor de Villaverde

16 Didier Ozanam, «Les étrangers dans la haute administration espagnole au xviiie siècle», en *Pouvoir et société dans l’Espagne moderne*, editado por Jean-Pierre Amalric (Toulouse: Presses universitaires du Midi, 1993), 215-229 y Jesús Pradells Nadal, «Italianos en la España del siglo XVIII», en *Españoles en Italia e italianos en España. IV Encuentro de investigadores de las universidades de Alicante y Macerata*, coordinado por Enrique Giménez, Miguel Ángel Lozano y Juan Antonio Ríos (Alicante, Universidad de Alicante, 1996), 65-66. Si nos centramos en la embajada veneciana durante la primera mitad del siglo XVIII, legación y contexto en el que se inserta este estudio, podemos destacar las embajadas de Carmine Caracciolo, príncipe de Santo Buono, entre 1703-1711; Isidoro Casado, marqués de Monteleón, milanés y emparentado con los Patiño, entre 1728-1733; Luiggi Reggio Branciforte, príncipe de Campoflorido del que hablaremos, entre 1737-1740; el genovés Esteban Mari Centurión, marqués de Mari, entre 1741-1745; o el marqués Fabio Scotti, entre 1745-1749. Miguel Ángel Ochoa Brun, *Historia de la diplomacia española, apéndice 1: Repertorio diplomático. Listas cronológicas de representantes desde la Alta Edad Media hasta el año 2000* (Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, 2002), 269-271. También puede consultarse al respecto, Pablo Vázquez Gestal. «Los embajadores de la reina. Isabel de Farnesio y el gobierno de las Dos Sicilias». En *Los embajadores: representantes de la soberanía, garantes del equilibrio, 1659-1748*, coordinado por Cristina Bravo Lozano y Antonio Álvarez-Ossorio Alvariño, 247-291. España: Marcial Pons Historia, 2021, y Roberto Ricci. «Diplomazia e cultura di corte dei Borbone: Domenico Acquaviva duca d’Atri a Madrid e il cardinale Troiano Acquaviva d’Aragona a Roma». En *Cultura di corte nel secolo XVIII spagnolo e italiano: diplomazia, musica, letteratura e arte. I. Politica e diplomazia*, editado por Niccolò Guasti y Anna Maria Rao, 133-143. Napoli: Federico II University Press, 2023.

17 En sus famosos listados, Ochoa Brun encuadró su designación en 1738 como encargado de negocios: Miguel Ángel Ochoa Brun, *Historia de la diplomacia*…, 271. Sin embargo, en Roma en el Archivo de la Opera Pía (AOP en adelante) se conserva en las actas de la congregación de Santiago de los Españoles menciones a José de Baeza como embajador extraordinario, por ejemplo: AOP, 599, congregación particular del 26 de abril de 1738, fols 127-128.

18 Era hijo de Luis Ignacio de Baeza Estrata (1673-1706), III marqués de Castromonte, y María Teresa Vicentelo (1667-1720). Juan Jesús Martín Tardío, *Los señoríos de Mocejón* (Toledo), 1997: 173. Para conocer más detalles biográficos sobre él y su familia, acudase a Juan José Soler Salcedo, *Nobleza Española. Grandezas Inmemoriales*, (2ª ed. Madrid: Visión Libros, 2020): 559-560 y a Augusto de Burgos, *Blason de España, libro de oro de su nobleza: reseña genealogica y descriptiva de la Casa Real, la Grandeza de España, y los títulos de Castilla*. (Madrid: Editor Rivadeneyra, 1862) Letra C, Volumen 2: 55. También puede consultarse en la Real Academia de la Historia, Colección Salazar y Castro, 9/281, fol. 61 «Tabla genealógica de la casa de Baeza, marqueses de Castromonte», una línea genealógica de la familia que se remonta a siete generaciones.

del Río; X marqués de Montemayor, VIII marqués de Águila, etc.[19]

Baeza tampoco estaba destinado inicialmente a la diplomacia pues hasta 1737 se encontraba embarcado en su propia carrera eclesiástica; sin embargo, ya parecían existir algunos antecedentes de embajadores en la familia de los Castromonte. Así, por ejemplo, en la década de 1660 y en aras de conseguir el título del marquesado, el linaje había argumentado que uno de sus ancestros había ejercido como embajador al servicio de los Reyes Católicos en Venecia,[20] precisamente la misma embajada a la que sería destinado José de Baeza dos siglos después (1737-1740). Su experiencia al frente de dicha legación napolitana en Venecia debió ser lo suficientemente satisfactoria como para que, casi al final de sus días, entre 1767 y 1770, Baeza volviera a ejercer una última vez como embajador de Nápoles, en esta ocasión en París, para sustituir en el cargo a su segundo hermano, Fernando. Allí morirían ambos: Fernando, después de llevar en la embajada una vida disoluta en la que dilapidó la fortuna familiar y en la que estuvo a punto de hacer peligrar la herencia del linaje;[21] y el propio José de Baeza, a los 72 años y sin descendencia, tras intentar resolver los problemas que había generado su hermano previamente.[22]

Pese a que, como vemos, José de Baeza terminaría por atesorar todo este bagaje diplomático, lo cierto es que cuando se le ordenó partir hacia la Serenísima como embajador en diciembre de 1737 se encontraba en Roma como miembro de la congregación de Santiago de los Españoles y, por tanto, plausiblemente bajo la órbita del cardenal-embajador Troiano Acquaviva.[23] Llegado a Venecia

19 El título de conde de Cantillana, como explica Martín Tardío, era "incompatible con cualquier otro", por lo que tuvo que renunciar a él al convertirse en VI marqués de Castromonte. Juan Jesús Martín Tardío, *Los señoríos…*, 173.

20 Además de Tesorero General y contador mayor de dichos monarcas. El título le fue concedido al I marqués en 1663 y la Grandeza de España al II marqués en 1698. Véase: https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/6151384, acceso el 12 de agosto de 2024.

21 Gómez Vozmediano relata que Fernando de Baeza llevó una vida de dispendio en París "no faltando entre sus bienes varias carrozas, literas y coches de caballos, joyas de plata, opulentos trajes y hasta una barrica de vino Pedro Ximénez". Señala también que murió allí soltero en 1766 después de haber testado en 1761 para tratar de dejar como heredera universal de su fortuna a su amante y conceder un mayorazgo al hijo bastardo que tuvo ésta con un conde alemán. Su hermano José de Baeza consiguió impugnar tales decisiones ante el Parlamento de París. Miguel Fernando Gómez Vozmediano, «Archivos nobiliarios españoles; pasado, presente y ¿futuro? Tipología documental e investigación modernista», en *Los señoríos en la Andalucía Moderna: el marquesado de los Vélez*, coordinado por Francisco Andújar Castillo, Julián Pablo Díaz López, (Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2007), 183-184.

22 Su dedicación a la carrera eclesiástica y diplomática explica que falleciera finalmente en París a los 72 años de edad, sin descendientes, por lo que fue su sobrino por parte de hermana, Joaquín Lorenzo Ponce de León Baeza, quien heredó el legado como VII marqués de Castromonte. Augusto de Burgos, *Blason de España…,* 55. Gracias a su testamento de 1770, conservado en español y francés y disponible online: https://www.todocoleccion.net/manuscritos-antiguos/testamento-embajador-marques-castromonte~x52460268 (acceso el 20 de agosto de 2024), en colección particular, sabemos que habitaba en París en la calle de Grenelle, parroquia de San Sulpice.

23 La intuición de Javier Sánchez Márquez, Javier. «La embajada veneciana del príncipe de Cam-

poco tiempo antes de los festejos de los esponsales,[24] a él correspondía la organización de tales celebraciones, y ello a pesar de su inexperiencia diplomática y de que apenas había tenido tiempo de estrenar debidamente su embajada.

Quien para entonces ya se había establecido en dicha corte era el segundo de nuestros personajes. Luiggi Reggio Branciforte (1677-1757), IV príncipe de Campoflorido, quien poseía un perfil opuesto al de Baeza. Mientras que éste último era un español llamado a desempeñar la representación del monarca napolitano en Venecia, Campoflorido era, en contraposición, un representante de origen italiano al frente de la embajada ordinaria de España.

Primogénito de Esteban Reggio, II príncipe de Iacci y Dorotea Branciforte, y heredero de una ilustre familia siciliana fiel a Felipe V, Luiggi Reggio se había visto obligado en 1713 a entregar a los austríacos el mando de las galeras de Sicilia tras la pérdida de dicha isla, y a trasladarse, como consecuencia, a la corte española con su familia, formando parte de la camarilla italiana de Isabel de Farnesio. Pasó a ocupar, así, puestos como el de capitán general de Guipúzcoa (1715-1720), capitán interino de Valencia y, finalmente, titular de dicho cargo entre 1727 y 1737, lo que le permitió contar con una importante carrera militar a sus espaldas que no le impidió desatender sus intereses artísticos.[25] La capitanía de Valencia, no obstante, le produjo numerosos disgustos y enfrentamientos con las autoridades valencianas, no exentos de acusaciones de corrupción y malversación que le forzaron a buscar la protección de sus valedores

poflorido (1737-1740): Precedentes en la legación y primeras relaciones con la República». En *Centros de poder italianos en la monarquía hispánica: (siglos XV-XVIII)*, coord. por José Martínez Millán, Manuel Rivero Rodríguez, vol. 2, (España: Polifemo, Fundación Lázaro Galdiano y Universidad Rey Juan Carlos, 2010), 999-1052 o la de Juan Jesús Martín Tardío, *Los señoríos*…, 173 acerca del hecho de que José de Baeza "debió de ser eclesiástico" pues ostentaba los cargos de sumiller de Cortina de S.M y Limosnero Mayor del rey Carlos III siendo Rey de Nápoles, ha sido finalmente corroborada por Diez del Corral al encontrar información suya como congregante de Santiago de los Españoles en Roma. Roma, Iglesia Nacional Española, AOP, 599, fols. 127-128.

24 Roma, Iglesia Nacional Española, AOP, 599 Actas de la Congregación 1734-1740, fol. 161, Congregación General, 2 junio 1738.

25 Desde Valencia movilizó importantes obras de arte italiano que le llegaban desde Roma a través de su hijo Ignacio, presbítero, aunque también se implicó y patrocinó la obra de artistas locales valencianos e internacionales. Esta influencia italiana influyó en el cambio de estilo de algunos artistas valencianos, como ha demostrado Andrés de Sales Ferri Chulio. «Don Luis Reggio y Branciforte, Capitán General de Valencia (1723-1737), Corrado Giaquinto y Francisco Vergara Bartual», *Archivo de arte valenciano*, nº 88 (2007): 233-235. Campoflorido también ha sido considerado "responsable de la italianización de la vida musical valenciana", en concreto de la producción operística italiana en España en trabajos como el de José Carrión Balbuena. *La puesta en escena operística en la españa del siglo XVIII*, tesis doctoral (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2016), 257-258; Nieves Pascual León, «Campofiorito, Corradini and the Arrival of Italian Opera: A New Contribution to the Development of Opera in Valencia (Spain) at the Beginning of the 18th Century», *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, vol. 52, no. 1 (2021): 101-32; o bien, Andrea Bombi, *Entre la tradición y modernidad. El italianismo musical en Valencia (1685-1738)* (Valencia: Institut Valencià de la Música, 2011).

en la corte, la propia reina y el marqués Fabio Scotti.[26] Fueron ellos quienes le buscaron una salida digna como nuevo representante de la legación española en Venecia en la que actuaría como embajador ordinario entre 1737 y 1740.[27]

De esta forma, el 25 de septiembre de 1737 Luiggi Reggio llegaba a la embajada veneciana junto a su esposa, Caterina Juana Gravina,[28] su hija Dorotea y su yerno, don Félix de Sentmenat-Oms; así como junto a otros de sus hijos[29] para instalarse en la zona norte del *sestiere di Cannaregio*.

Todo apunta a que la familia Campoflorido habitó la parroquia de *San Geremia*, lugar donde se encontraba el Palazzo Frizier **(fig. 1)**, residencia en la que se habían establecido los embajadores españoles desde, al menos, 1663.[30] Por el

26 Puede encontrarse información sobre sus enfrentamientos con la audiencia y el intendente-corregidor de Valencia en María del Carmen Irles Vicente, «Italianos en la administración territorial española del siglo XVIII», *Revista de historia moderna*, 16 (1997):159-160, y también en «Carta al rey Felipe IV relatándole los atropellos y abusos cometidos en el Reino y ciudad de Valencia por el Capitán General D. Luigi Reggio y Branciforte, Principe de Campofiorito. Ministro y licenciado Luis Cortes y Cantos»: Biblioteca Valenciana, Colección: fondo antiguo, Carreres XVIII/1687(1). Disponible online: https://bivaldi.gva.es/es/consulta/registro.cmd?id=4771, acceso el 28 de agosto de 2024.

27 Curiosamente, Luiggi Reggio también ejerció tras su embajada veneciana la embajada en Francia entre 1740-1746(aunque con anterioridad a Fernando y José de Baeza). Pese a los recelos franceses por sus antecedentes en Valencia, allí ejercería una intensa labor como informador de Isabel de Farnesio, se ganaría el favor de muchos y sobresaldría por sus magníficas recepciones, como las de las bodas entre el delfín Luis y la infanta española María Teresa que se distinguieron "por su fasto", Didier Ozanam. *Les diplomates espagnols du XVIIIe siècle*. (Madrid- Bordeaux: Casa de Velázquez-Maison des Pays Ibériques, 1998): 409. Para más detalles de esta segunda misión, consúltese: Didier Ozanam, «Luis Reggio Branciforte y Colonna». *Diccionario Biográfico Español*: https://dbe.rah.es/biografias/53385/luis-reggio-branciforte-y-colonna y Francesco Barbagallo, «Luigi Reggio e Branciforte principe di Campofiorito», *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 17, 1974, versión online: https://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-reggio-e-branciforte-principe-di-campofiorito_%28Dizionario-Biografico%29/, accesos el 2 de octubre de 2024.

28 El papel que cumplieron las esposas de los embajadores españoles en las diversas legaciones ha sido abordado recientemente por Marta Isabel Sánchez Vasco, *La figura de la Embajadora y su ascenso en la Edad Moderna: la diplomacia cultural de las esposas de los embajadores españoles*, tesis doctoral (Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2024).

29 Sánchez Márquez se inclina también por la presencia de su hija Lucrezia, soltera en aquel momento, y de sus hijos Carlo, Ignazio y Raffaello: Javier Sánchez Márquez, «La embajada veneciana…», 1041-1042. Este investigador es el que mayor atención ha dedicado a la labor diplomática del príncipe de Campoflorido, así como a la celebración de esponsales reales en Venecia durante la primera mitad del siglo XVIII. Consúltese: Javier Sánchez Márquez, «De la infancia en Dresde al Tálamo en Parténope el pasaje áulico de María Amalia de Sajonia por la República de Venecia», *Reales Sitios: Revista del Patrimonio Nacional*, nº 182, (2009): 28-47 y también Javier Sánchez Márquez. «Las fiestas de la embajada española en Venecia con ocasión del matrimonio del infante don Felipe y Luisa Isabel de Francia (1739-1740)», en *La Corte de los Borbones: Crisis del modelo cortesano*, coord. por José Martínez Millán, Concepción Camarero Bullón y Marcelo Luzzi, vol. 2, (Madrid: Polifemo, 2013): 719-786.

30 El palazzo ha recibido distintas combinaciones de nombres en función de su historia, siendo conocido, en primer lugar, como Frizier o Friziero por pertenecer a esta familia y más adelante como Zeno, tras ceder ésta la propiedad a Renier Zeno el 25 de octubre de 1613. No está del todo claro cuándo comenzaron a alquilarlo los embajadores españoles, pero sería comprado definitivamente por esta legación en tiempos del embajador José Joaquín de Montealegre y

Fig. 1. Vista actual del Palacio Frizier. Fotografía de Wolfgang Moroder

contrario, desconocemos con exactitud el palacio que escogió su homólogo napolitano, don José de Baeza, como residencia diplomática, pero es muy probable que se encontrase en este lado norte y en esta misma zona, pues era ahí donde residían la mayor parte de los enviados diplomáticos europeos, como los de

Andrade, duque de Montealegre, entre 1749 y 1771. Giuseppe Tassini. «Quattro Palazzi di Venezia», *Archivio veneto: pubblicazione periodica*, vols. 5-6, anno terzo, (1873): 326-327. En 1857 pasó a albergar el Istituto Manin, una institución de caridad, y hoy forma parte de las oficinas del Véneto. Hugh A. Douglas, *Venice on Foot: With the Itinerary of the Grand Canal and Several Direct Routes to Useful Places*, (Nueva York: Charles Scribner’s sons y Londres: Methuen & Co. 1907): 102-103. Véase también: Giuseppe Tassini, *Alcuni palazzi ed antichi edificii di Venezia: storicamente illustrati con annotazioni*, (Venezia: Tipografia M.Fontana, 1879): 37-40.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.3 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 77-106

Francia o el Imperio, gozando en las proximidades de sus palacios de un área o *lista* de extensa inmunidad en la que los *sbirri* venecianos no tenían jurisdicción ni capacidad de intervención.[31] Se trataba, por tanto, de un lugar privilegiado, pero que, a su vez, se hallaba lo suficientemente alejado de la plaza de San Marcos, centro de la recelosa República por el que fluía la información política más delicada.[32] Pese a la distancia con respecto a este centro neurálgico veneciano, el 31 de agosto de 1738, noche en la que se celebró el rinfrescho que analizaremos, fue la zona de *san Geremia* la que concentró a lo más granado de la sociedad veneciana pues «Assitieron a esta funcion todos los embaxadores, y Ministros de principes estrangeros, y todas las Damas, y Cavalleros de diversas Naciones, que se hallaban en Venecia»,[33] así como multitud de gente que admiraba desde el exterior la magnificencia de los fuegos y hachas que iluminaban su frontispicio.

Sabemos por el manuscrito que los festejos tuvieron lugar en un palacio que daba a un canal, en cuya ribera se dispusieron «sesenta y cinco hachas de a diez libras cada una segun se estila en Venecia [iluminando] todo su fronsticpicio, el portico de el ingreso, la escala y una gran sala, que da introduccion al apartamento noble de su Exc[a]».[34] Cabrían, por tanto, dos posibilidades. En primer lugar, que el festejo se hubiera desarrollado en el mencionado palazzo Frizier, ocupado entonces por los príncipes de Camplorido, dado que inicialmente la calle donde se ubicaba el palacio, en el rio Terá lista di Spagna número 168, era un antiguo canal (río dei Sabbioni) que no sería soterrado hasta 1844.[35] Además, José de Baeza había llegado a la ciudad poco tiempo antes de los festejos lo que debió dificultarle el encontrar una sede en condiciones que estuviera a la altura de la primera legación oficial enviada por el monarca napolitano a la Serenísima. Por tanto, no sería descabellado pensar que, en un primer momento, Castromonte hubiera residido junto a los Campoflorido en el mismo palazzo di Spagna y que, por ende, celebraran de manera conjunta los festejos dentro de esta sede. Esta hipótesis, por otro lado, explicaría por qué fue Luiggi Reggio quien inició el brindis en honor de los reyes:

> […] estava preparada una muy abundante y delicada cena, servida en dos mesas […] a cuyo principio levantandose en pie el Principe de CampoFlorido, embaxador de España, y llamando al de las dos Sicilias, brindó en alta voz por la salud de sus Magestades, lo que se celebró con aplauso de todos y con un disparo de copioso numero de mortaletes, que estaban preparados en el jardín.[36]

---

31 Mario Infelise, «Conflitti tra ambasciate a Venezia alla fine del ’600», *Mélanges de l’École française de Rome. Italie et Méditerranée* 119/1 (2007): 70-71. En el caso del Ca’Frizier hablaríamos de la *lista di Spagna*.

32 David Quiles. *Las relaciones entre la monarquía hispánica y la República de Venecia en el contexto de la Guerra de Candía (1645-1669)*, tesis doctoral (Madrid: Universidad Autónoma, 2021), 53.

33 EESS, cód. 394, fol. 39v.: «Advertencia ceremonial…».

34 EESS, cód. 394, fol.36r-v: «Advertencia ceremonial…».

35 Douglas, *Venice on Foot…,* 102.

36 EESS, cód. 394, fol.38r-v: «Advertencia ceremonial…».

Así, esta iniciativa correspondería aparentemente al anfitrión del palacio, que en este caso era el príncipe de Campoflorido, pese a que fue José de Baeza el que se encontraba al frente de este festejo.

No obstante, existe también otra posibilidad y es que la *Advertencia* veneciana esté haciendo referencia a la sede diplomática del propio Baeza. Como decíamos, sorprende que, en tan poco tiempo desde su llegada a la ciudad, el novel embajador fuera capaz de encontrar y engalanar un palacio a la altura de las circunstancias, pero esto explicaría por qué el manuscrito se centra en detallar específicamente la ornamentación que se le dio a su apartamento y a las piezas o habitaciones que lo componían,

> Era este compuesto de seys piezas, quatro de las quales tienen su vista sobre el Canal Regio, y a ninguna faltavan los correspondientes adornos, y el numero suficiente de Arañas, y Placas de Christal, que con copiosas luces de cera las iluminaban.[37]

Además, el hecho de que el documento haga referencia en dos ocasiones al «Canal Regio», nos hace pensar que el edificio que albergó la celebración daba hacia el *Canale di Cannaregio*, lo cual nos estaría hablando de un palacio muy próximo, pero distinto al palazzo Frizier que ocupaban los embajadores españoles. Sin duda, el canal regio presentaba mayor anchura que el desaparecido canal río dei Sabbioni que pasaba frente al palazzo di Spagna, permitiendo así que apareciera aquella noche «cubierto de gondolas, y postas con gran numero de esta nobleza, […] y llenas de multitud de gente las espaciosas Rivas de una y otra parte […]».[38]

Esta segunda hipótesis, aunque factible, dejaría un interrogante sobre la mesa y es el por qué Luiggi Reggio protagonizó el brindis en el palacio del embajador de las dos Sicilias, convidando al anfitrión, José de Baeza, a unirse a él y no al contrario. Posiblemente esto pueda explicarse por las dudas logísticas que generó la primera representación napolitana en las embajadas europeas; legaciones que constituían la cara vista de una nueva dinastía que, en el fondo, aún permanecía ligada de múltiples formas a la representación española. De hecho, en la década de 1970 Barbagallo ya advirtió que Carlos de Borbón tardó en decidirse en el nombramiento de sus representantes, ocupado como estaba en los asuntos internos del reino. En Venecia esto supuso que en octubre de 1737 el propio Luiggi Reggio, llegado con anterioridad a Baeza, recibiera órdenes desde Madrid para «promuovere e sollecitare gli interessi del Re delle Due Sicilie, così come devo fare per quelli delle Maestà Cattoliche, e [...] che qui S.M. Napoletana avrà un amico che difenderà i suoi interessi come i propri; per cui risulta opportuno accreditarmi con preciso obbligo al servizio delle due Corti».[39] La

37 EESS, cód. 394, fol.36v: «Advertencia ceremonial…».

38 EESS, cód. 394, fol.39v-40r: «Advertencia ceremonial…».

39 Citado en Francesco Barbagallo, «Luigi Reggio… », *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 17, 1974, versión online: https://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-reggio-e-branciforte-principe-di-campofiorito_%28Dizionario-Biografico%29/, acceso el 2 de septiembre de 2024.

posterior llegada de Baeza con acreditaciones oficiales para la representación «non impedì al Campoflorido di continuare ad avere una sorta di patronato sulla rappresentanza napoletana».[40] Así, y bajo el imponente techo de uno de los dos palacios, el embajador napolitano y el español formaron un tándem el 31 de agosto para presidir juntos el extraordinario banquete en honor de don Carlos y María Amalia, como tantas otras veces harían a partir de entonces.

Antes de proseguir con el festejo, y a pesar de no aparecer mencionado en el documento objeto de estudio, resulta esencial conocer al tercer personaje que es el motivó que se transcribiese la *Advertencia* veneciana, es decir, el cardenal Troiano Acquaviva d'Aragona (1696-1747), embajador de la monarquía hispánica en Roma entre 1736 y 1747.[41]

Originario de Atri, en el reino de Nápoles, su vínculo con la corona española le venía de varias generaciones atrás, desde época habsbúrgica.[42] Su tío, el también cardenal Francesco Acquaviva (1665-1725), fue nombrado embajador de España en Roma desde 1716 hasta su muerte en 1725 y fue el que le permitió formarse en los entresijos de la cultura cortesana romana. Su carrera eclesiástica estuvo plagada de éxitos desde muy temprano; así, desde 1716 se suceden los cargos: primero fue nombrado Camarero Secreto del Papa, después, en 1721,

---

40 Francesco Barbagallo, «Luigi Reggio… », *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 17, 1974, versión online: https://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-reggio-e-branciforte-principe-di-campofiorito_%28Dizionario-Biografico%29/, acceso el 2 de septiembre de 2024.

41 Sobre Acquaviva véase: Baldassare Storace, *Istoria della familia Acquaviva reale d'Aragona* (Roma, Bernabò, 1738): 86-119 ; Fausto Nicolini, « Troiano Acquaviva », *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 1, 1960, p. 198-199 ; Íd., *Il cardinale Troiano Acquaviva D'Aragona. Un dimenticato personaggio casanoviano* (Nápoles, Banco di Napoli, 1964); Ozanam, *Les diplomates espagnols…*, 144-145 ; Aloisio Antinori, «Note su Troiano Acquaviva d'Aragona protoilluminista e committente di Ferdinando Fuga », en *Ferdinando Fuga 1699-1782. Roma, Napoli, Palermo*, editado por Alfonso Gambardella (Nápoles, Edizione Scientifiche Italiane, 2001), 115-126 ; Vanessa Ascenzi, «Trojano Acquaviva d'Aragona: un cardinale collezionista d'arte a Roma», *Studi di storia dell'arte*, nº 13 (2002): 265-269; Sara Muniaín Ederra, «Arquitecura efímera y diplomacia: Los Acquaviva y la imagen celebrativa de la monarquía española ante la Santa Sede (1721-1746)», *Reales Sitios*, nº 166 (2005): 62-77; Maximiliano Barrio Gozalo, «La Embajada del cardenal Troiano Acquaviva d'Aragona ante la corte romana (1735-1747)», *Cuadernos dieciochistas*, nº 14 (2013): 233-260; *Id*., *La embajada de España en Roma en la primera mitad del siglo XVIII*, (Madrid: *Biblioteca Diplomática Española* 2017), 231-254 (recoge con algunas matizaciones lo mismo que el artículo de 2013); Diez del Corral, «Un palacio en fiesta…»; *Ead*., « *Il dilettevole trattenimento*: El teatro del cardenal Troyano Acquaviva en el Palacio de España en Roma», *Music in Art*, nº 42/1-2 (2017): 59-69; *Ead.*, «'Para no quitar el concurso a los teatros' El cardenal embajador Troiano Acquaviva (1696-1747), protagonista del mecenazgo español en la Roma del siglo XVIII», en *Les cardinaux et l'innovation musicale à l'époque moderne*, editado por Jorge Morales (París: ed. Classiques Garnier, 2024): 315-332; Miguel Ángel Ochoa Brun, «Troiano Acquaviva», *Diccionario Biográfico Español*: https://dbe.rah.es/biografias/7189/trojano-francesco-acquaviva-daragona-y-spinelli, acceso el 21 de septiembre de 2024; Roberto Ricci, «Carreras extraordinarias. Los cardenales-embajadores Francesco y Troiano Acquaviva d'Aragona, perfiles biográficos y propuestas de estudio (1714-1747)», *Revista Historia Autónoma*, nº 19 (2021): 137-145; Íd., *Il cardinale Troiano Acquaviva d'Aragona tra erudizione e storia* (Atri, Hatria, 2022).

42 Storace, *Istoria della familia Acquaviva*…

vice-delegado pontificio en Bolonia y seguidamente gobernador de Ancona. En 1729, ya como presbítero, alcanzó la mitra de Filipópolis *in partibus infidelium*, seguidamente se convirtió en Mayordomo de los Sacros Palacios Apostólicos y prefecto de la casa Pontificia y, en 1730, recibió el arzobispado de Larissa y dos años después, la birreta, primero con la titularidad de la iglesia de los Santos Quirico e Giulitta y un año más tarde, con la basílica de Santa Cecilia de la que su tío fue titular hasta su muerte.[43]

A la par que su meteórica carrera eclesiástica, Troiano se convirtió en un verdadero maestro en las complejidades de la corte romana y su diplomacia. Los primeros frutos de su buena labor política datan de 1732 cuando es nombrado representante de Don Carlos de Borbón en Roma. El joven infante llegó a Livorno en 1731 para reclamar su herencia materna, los ducados de Parma y Plasencia, y llevar a cabo, con apoyo de los reyes de España, la “reconquista” del reino de Nápoles y posteriormente el de Sicilia, que se hallaba en manos austríacas desde la Guerra de Sucesión Española.[44] Ya en 1734 su habilidad negociadora se manifestó cuando consiguió que Clemente XI permitiese el paso de las tropas de Don Carlos por los Estados Pontificios, lo que le valió su nombramiento como cardenal protector y embajador de Felipe V en Roma y oficiosamente, hasta que la nueva dinastía se asentase en Nápoles y Sicilia, también del futuro rey Carlos de Borbón. Además, el joven monarca, antes de su coronación, escogió a Acquaviva como legado *a latere* enviado por el Papa.[45]

Como vemos, por todo este bagaje e influencia, Acquaviva encarnó en su misma persona las dos representaciones diplomáticas en Roma, funciones que en Venecia cumplían de forma separada Castromonte y Campoflorido, al menos teóricamente. Esto convirtió al cardenal en el principal y único responsable de la celebración de los esponsales de los reyes en la legación romana; festejos que desarrollaría con brillantez gracias a su formación y sensibilidad artísticas y al uso consciente de las prácticas ceremoniales festivas romanas.[46] De hecho, en Roma, la concepción de este programa constituyó «el punto más brillante de representación pública» de los primeros años de la embajada de Troyano Acquaviva,[47] mediante una impresionante ocupación del espacio público a través de máquinas efímeras que hicieron pasar más desapercibidas las fiestas en el interior del palacio donde la fiesta:

---

43 Ochoa Brun, «Troiano».

44 Sobre la llegada de Don Carlos a reclamar su herencia conviene empezar por la excelente introducción a la correspondencia del joven príncipe de Imma Ascione, «Le lettere al ‘Padre’ (1720-1734) », en *Lettere ai sovrani di Spagna*, editado por Imma Ascione (Roma: MIBAC, 2001) vol. 1 (1720-1734), 81-94.

45 Ochoa Brun, «Troiano»; Barrio Gozalo, «La Embajada del cardenal Troiano Acquaviva …», 231-232.

46 Diez del Corral, «Il dilettevole trattenimento…» y Diez del Corral, «Un palacio en fiesta…». Muniaín Ederra «Arquitecura efímera…».

47 Diez del Corral, «Un palacio en fiesta…», 149.

> se inició con un recibimiento en el Palacio de España, siguiendo la costumbre habitual en la que los prelados, príncipes y demás personalidades pasaban a dar la enhorabuena o felicitar al embajador y después todos ellos eran invitados a un refresco de bebida, chocolates y dulces.[48]

Sin embargo, mientras que la documentación que poseemos sobre los festejos romanos narra lo ocurrido especialmente de puertas para fuera del palacio, en el caso de Venecia tenemos la fortuna de contar con la contraparte: todo el desarrollo del banquete y del ceremonial que se produjo en el interior de la sede diplomática.

3. La celebración veneciana

La velada veneciana dio comienzo en las últimas horas del día, probablemente para no sufrir las altas temperaturas veraniegas, así como para sacar el máximo partido del aparato pirotécnico y de luces que se había diseñado para la ocasión. Como anunciábamos, el palacio se iluminó profusamente «segun se estila en Venecia», alumbrando la fachada, la entrada y la escalera principal hasta la sala de audiencias, consiguiendo llamar la atención de todos aquellos que se acercasen a la sede de la embajada. A lo largo de la ribera del gran canal, delante del palacio, «se encendieron muchos fuegos a la Inglesa» y desde el agua se podrían ver las distintas piezas del *piano nobile* con sus arañas y espejos. La relación del exterior y el interior del palacio a través de salas bien iluminadas, que permitieran al pueblo seguir de alguna manera la celebración, es una práctica que también se conoce en el caso romano, donde era esencial ser vistos y construir una imagen de magnificencia en torno a la embajada.

Fue con la llegada del anochecer cuando daría comienzo un «concierto armonioso de todas suertes de instrumentos, que con diversas, y continuadas sinphonicas divertia a los convidados». Esa música instrumental que acompañaba estos primeros momentos de la fiesta también podía ser disfrutada por aquellos que se encontraban en el exterior del palacio, inclusive los que estaban en las góndolas. Es interesante observar cómo la *Advertencia* también glosa la manera en que se agasajaba a la numerosa nobleza que llenaba estas embarcaciones arremolinadas en torno al canal, y que podía disfrutar de las mismas delicias del refresco que se estaba sirviendo en el interior del palacio. El *rinfresco* fue siempre una parte esencial de la ceremonia de recibimiento y agasajo de los invitados por lo que era, ante todo, una forma de distinción de los invitados, tanto de los presentes en el interior, como de aquellos que participaban desde las embarcaciones. Así, las estrictas prohibiciones venecianas de contacto entre los embajadores y la aristocracia local se diluían de algún modo gracias a las normas de cortesía y a la especificidad de una ciudad que permitía aprovechar estas ocasiones festivas organizadas por los embajadores desde el agua.

48 Diez del Corral, «Un palacio en fiesta…», 160-161.

Simultáneamente, el refresco comenzaba en el interior y se presentaba en tres pasos,[49] siguiendo el orden habitual en el que el chocolate era el centro del refrigerio, precedido y cerrado por sorbetes, espumas y otros dulces. Esta estructura tripartita del refresco permitía adaptarse a la ocasión acortando o alargando los diversos pasos, pero siempre con el chocolate como centro. En este caso, el último paso demuestra la importancia de la celebración por la inclusión de dieciséis «triumphos consecutivos de espumas y elados de diferentes calidades», que no son otra cosa que lo que en la documentación española se conoce como “ramilletes”, un suntuoso tipo de adorno que combinaba elementos decorativos como espejos, bibelots o miniaturas arquitectónicas, entre otras cosas, con elementos realizados por los confiteros en azúcar, manteca de vaca o pan.[50]

La dificultad a la hora de sacar en orden y a tiempo cada parte justifica que en el documento se enumere el cuerpo de servidores necesarios para este servicio, lo que es síntoma no sólo de la grandeza y poder de la embajada, sino también una aclaración del personal esencial «para evitar la confusión» durante el desarrollo de un estricto ceremonial que podía convertirse siempre en fuente de conflictos.

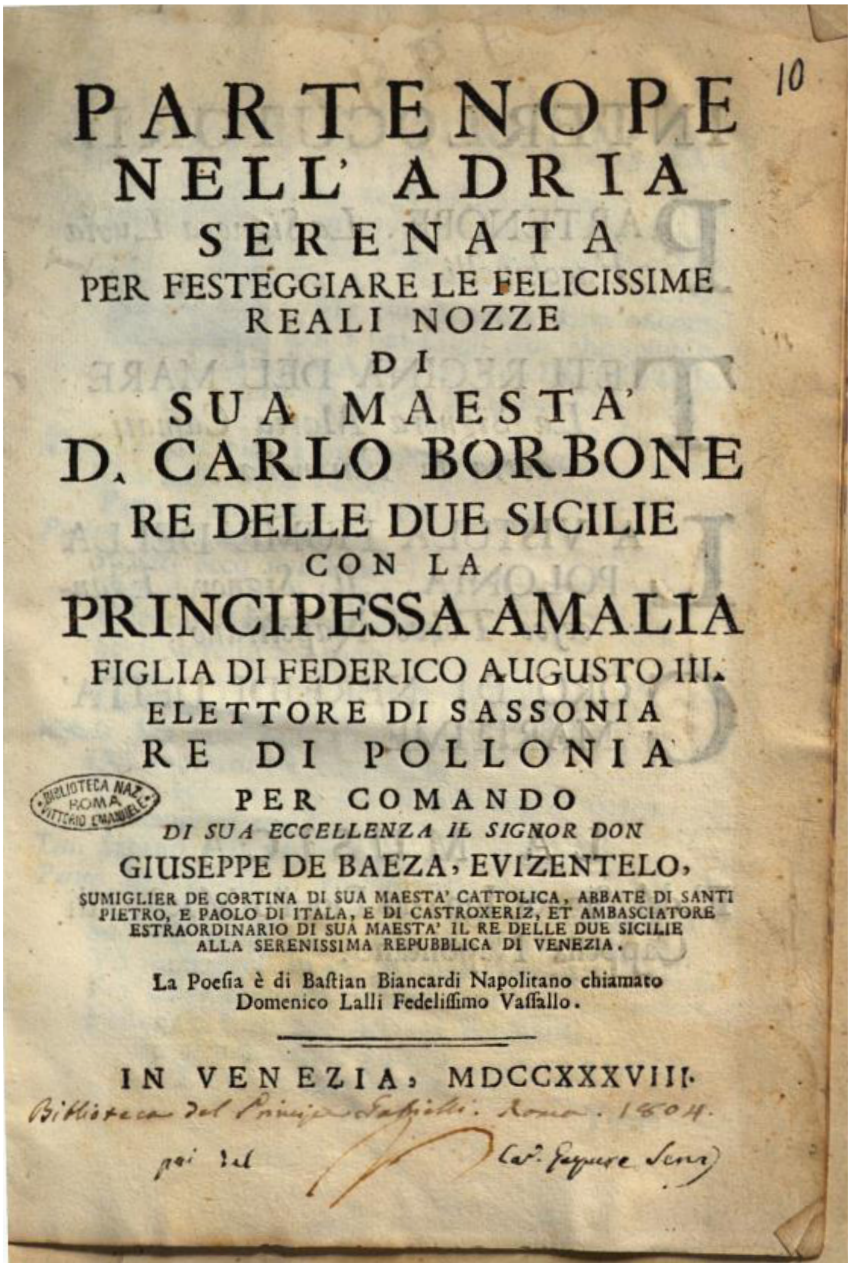
Tras este agasajo llega el momento de la cantata a tres voces que replica la estructura tripartita del refrigerio previo. Si durante el inicio de la velada se sucedía la música instrumental de acompañamiento (las sinfonías), el centro de la celebración girará en torno a la cantata, *Partenope nell’Adria*,[51] compuesta *ad hoc* por Ignazio Fiorillo (1715-1787) y de la que se conserva el libreto del poeta napolitano Domenico Lalli (1679-1741)[52] **(fig. 2)**. De nuevo, quien se encontraba

49 La estructura clásica de un refresco español del siglo XVIII se conoce gracias a la obra de Juan de la Mata, *Arte de la repostería en que se contiene todo género de hacer dulces... Y Diez Mesas con fu explicación* (Madrid: Antonio Marín, 1747), que, aunque dirigido a un público profesional, permite conocer de primera mano y con dibujos la forma de decorar las mesas en función del número de invitados. Sobre los refrescos y el chocolate es esencial Carmen Abad Zardoya, «Arte y ceremonia del refresco», en *La cocina valenciana del Museo Nacional de Artes Decorativas* (Madrid: Ministerio de Educación Cultura y Deporte, 2013): 60-88; *Ead.* «“Es rocío celestial”: el chocolate en las artes y la literatura de la España moderna», en *Los alimentos que llegaron de América* (Zaragoza: Academia Aragonesa de Gastronomía, 2015): 113-136; *Ead.*, «Injusto sería fiar al olvido. Las artes efímeras en el banquete», *Ars & Renovatio*, 7 (2019): 449-469.

50 Abad Zardoya, «Arte y ceremonia…», 82, señala cómo esas creaciones de azúcar u otros ingredientes en origen comestibles no estaban pensados para ser consumidos por el público, sino para crear asombro por la habilidad que demostraron sus artífices y deleitar, en algunas ocasiones, con un verdadero programa iconográfico.

51 http://corago.unibo.it/evento/7B00000018, acceso el 8 de septiembre de 2024.

52 Lalli, cuyo verdadero nombre era Sebastiano Biancardi, estaba escribiendo al mismo tiempo una biografía encomiástica de los jóvenes reyes para congraciarse con los monarcas y que se le permitiese regresar a Nápoles tras años huido por un asunto turbio de dinero. Un par de años después se le documenta trabajando para la embajada española en la Laguna. Véase para más referencias bibliográficas, s. v. «Biancardi, Sebastiano», *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 10, 1968, versión online: https://www.treccani.it/enciclopedia/sebastiano-biancardi_%28Dizionario-Biografico%29/, acceso el 22 de septiembre de 2024.



PARTENOPE
NELL' ADRIA
SERENATA
PER FESTEGGIARE LE FELICISSIME
REALI NOZZE
DI
SUA MAESTA'
D. CARLO BORBONE
RE DELLE DUE SICILIE
CON LA
PRINCIPESSA AMALIA
FIGLIA DI FEDERICO AUGUSTO III.
ELETTORE DI SASSONIA
RE DI POLLONIA
PER COMANDO
DI SUA ECCELLENZA IL SIGNOR DON
GIUSEPPE DE BAEZA, EVIZENTELO,
SUMIGLIER DE CORTINA DI SUA MAESTA' CATTOLICA, ABBATE DI SANTI
PIETRO, E PAOLO DI ITALA, E DI CASTROXERIZ, ET AMBASCIATORE
ESTRAORDINARIO DI SUA MAESTA' IL RE DELLE DUE SICILIE
ALLA SERENISSIMA REPUBBLICA DI VENEZIA.
La Poesia è di Bastian Biancardi Napolitano chiamato
Domenico Lalli Fedelissimo Vassallo.
IN VENEZIA, MDCCXXXVIII.

Fig. 2. Portada del libreto, P*artenope nell'Adria serenata per festeggiare le felicissime reali nozze di sua maestà D. Carlo di Borbone re delle Due Sicilie*, Biblioteca Nacional Central de Roma, disponible online: https://books.google.es/books?id=G8Mjw5btKa4C&printsec=-frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.3 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 77-106

al frente de su encargo era don José de Baeza y Vicentelo, tal y como aparece registrado en la versión de la cantata que se imprimió en Venecia ese mismo año. La pieza se dividía en dos partes de 45 minutos, con una pausa en la que se volvieron a servir triunfos helados para gran regocijo del público.

Finalmente, después de la cantata llegó la hora de la cena, a cuatro horas y media de noche, en una habitación adyacente igualmente iluminada,

> donde estaba preparada una muy abundante y delicada cena, servida en dos mesas, la principal de veintiséis cubiertos, y de doce la menor: a cuyo principio levantándose en pie el Príncipe de Campo Florido, embaxador de España, y llamando al de las dos Sicilias, brindó en alta voz por la salud de sus Majestades, lo que se celebró con aplauso de todos y con un disparo de copioso número de morteretes, que estaban preparados en el jardín.[53]

Los «diez y seys vinos forasteros, y seys licores» utilizados en la cena vinieron a completar el chocolate caliente, té, café, bebidas, espumas y frutas heladas de las que se había disfrutado durante el concierto. Pero, aparte de la imagen de magnificencia que evocaba el generoso dispendio alimenticio, la *Advertencia* detalla también en el esmero y en la forma de presentación de los alimentos, deteniéndose en aspectos como la utilización de porcelana «toda con cubiertas», es decir, tapada, lo que denota el estatus del invitado,[54] y por supuesto «el deserto», realizado con espejos, cristales, y adornado «de Flores al Natural con diversas Piramides, y otros diseños de confituras», cuya idea, y vagueza fue a los circumstantes de particular complacencia, y satisfaccion, por no haverle visto de semexante idea».[55]

Las diferencias de temperaturas, los aromas, el tacto de los tejidos de las mesas y de los recipientes, las diferentes texturas de las preparaciones, o el deleite del oído con la música o el de la vista con la llegada de cada triunfo y fuente de alimentos, tenía como razón última no sólo el causar asombro en los invitados, sino también en ser muestra palpable de la magnificencia del anfitrión,[56] de ahí la reiteración de expresiones como «mereciendo aplauso particular», «de particular complacencia, y satisfaccion» o subrayando el hecho de que «fue a los circumstantes de particular complacencia, y satisfaccion, por

53 EESS, cód. 394, fol.38r-v: «Advertencia ceremonial…».

54 En relación, por ejemplo, a los conflictos entre invitados por el privilegio del uso de los vasos cubiertos, véase Diez del Corral y Sánchez Vasco, «El ceremonial de la visita y del *rinfresco* en la Roma del Settecento», en *Roma, Madrid, Lisboa: palacios en alquiler. Decoro, habitabilidad y ceremonial en el siglo XVIII*, editado por Pilar Diez del Corral, Álvaro Molina y Milton Pacheco (Madrid: Trea) (en prensa).

55 EESS, cód. 394, fol.37-38v: «Advertencia ceremonial..».

56 La literatura sobre la magnificencia del príncipe es extensísima, baste aquí mencionar para ulteriores referencia bibliográficas y últimos trabajos sobre el tema el reciente volumen colectivo Anne-Madeleine Goulet y Michela Berti (ed.), *Noble Magnificence: Culture of the Performing Arts in Rome 1644-1740* (Turnhout: Brepols, 2024).

no haverle visto de semexante idea». Por último, es digno de mención cómo el autor del documento matiza que la duración de la cantata fue la apropiada, así como la estructura de los descansos y pausas, colaborando en que los invitados estuviesen siempre entretenidos. En definitiva, se percibe de forma meridiana la intención por parte del relator de describir el modo adecuado con el que desarrollar este tipo de celebraciones, posiblemente con la intención de que pudiera servir de modelo para las grandes ocasiones festivas posteriores, tanto de ésta, como de otras embajadas.

4. La corte romana y el papel de Troiano Acquaviva

El año de 1738 es clave para el papel de España en Roma y por extensión del nuevo reino de Nápoles, controlado en la sombra por los monarcas hispanos. El cardenal embajador Troyano Acquaviva es indudablemente la figura que orquesta la nueva imagen de la monarquía partenopea en la corte pontificia, al tiempo que representa los intereses de los reyes españoles.

Tan sólo a finales de 1737 se habían restablecido las relaciones diplomáticas entre el pontífice y la corona española tras más de un año de ruptura causado por una serie de revueltas antiespañolas[57] en 1736 que condujeron al abandono de la Urbe de la legación española, que se refugió en Nápoles, período durante el cual Acquaviva reforzó sus redes partenopeas y su influencia en la nueva corte borbónica.[58] Las tensas negociaciones por la investidura de D. Carlos, que el Pontífice estaba extendiendo innecesariamente en esos años, ya que constituía una valiosísima moneda de cambio, no hacían augurar la brillante intervención de Acquaviva y la cascada de triunfos que llegaría a su clímax con la celebración en el palacio de España de las bodas de los jóvenes reyes napolitanos el 6 y 7 de septiembre de 1738.

Después de su retorno a Roma y la firma del concordato en el otoño de 1737, Troiano tuvo su primera audiencia pública con Clemente XII el 5 de noviembre,[59]

57 El origen último de la revuelta de 1736 se puede retrotraer a la ruptura de 1718 en donde estallaron toda una serie de tensiones derivadas en última instancia del tratado de Utrecht y que, entre otras cosas, había conducido a levas forzosas en el franco español. Véase Alessandra Anselmi, «Il quartiere dell'Ambasciata di Spagna a Roma», en *La città italiana e i luoghi degli stranieri (ss. XIV-XVIII)*, editado por Daniela Calabi y Paola Lanaro (Bari: Laterza, 1998), 206-221. Sobre la cuestión del *Foro Hispanicum*¸ veáse Jorge García Sánchez, «Un privilegio diplomático conflictivo en la Roma del siglo XVIII: La jurisdicción de la Corona española en el distrito del *Foro Hispanicum*», *Espacio¸ Tiempo y Forma. Serie IV. Historia Moderna*, t. 18-19 (2005-06): 203-222.

58 Un relato contemporáneo sobre dichas revueltas se puede hallar en Francesco Valesio, *Diario di Roma*, vol. V, (Milán: Longhanesi, 1979): 849-854 y otro documento contemporáneo que narra, esta vez, las vicisitudes de la marcha de los españoles: *El passeo por Roma concluido en Nápoles* (1736), anónimo conservado en Roma, Iglesia Nacional Española, Archivo de la Embajada de España ante la Santa Sede, Códices de la Biblioteca contigua al Archivo. Este documento fue publicado íntegro por Rosa María Pérez Estévez y Rosa María González Martínez, *Pretendientes y pícaros españoles en Roma. Siglo XVIII* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 1992).

59 «El día 5 por la mañana fue su Eminencia con numerosos cortejos de Prelados y Caballeros y Vasallos y Feudatarios de su Majestad y del Rey de las Dos Sicilias a la audiencia de su Santidad,

pero pendía todavía el concordato con Nápoles (que no llegaría hasta 1741) y obviamente la investidura por la que estaba recibiendo enormes presiones de la reina Isabel de Farnesio. Al mismo tiempo, el cardenal tuvo un papel clave en la destitución del poderoso Mayordomo del rey, el conde de Santiesteban, Manuel de Benavides y Aragón (1683-1748), que fue sustituido por José Joaquín de Montealegre entre 1738-1746.[60] El objetivo de la intriga era acabar con el monopolio que ejercía el Conde de Santisteban sobre el joven rey y su círculo cortesano. La nobleza local, la gran beneficiada del cambio, contó con el apoyo capital de Troiano, pero también del duque de Berwick (recientemente nombrado embajador en España), del conde de Fuenclara (embajador en Viena y que había llegado de Dresde con el séquito de la joven María Amalia de Sajonia) y del hermano de Acquaviva, el duque de Atri, embajador extraordinario de los monarcas españoles.

Previamente en la primavera de 1738, el 12 de mayo, el pontífice concedió la investidura a Don Carlos de Borbón como rey de las Dos Sicilias en el palacio del Quirinal ante la presencia del colegio cardenalicio.[61] El impacto de dicha ceremonia se vio rápidamente en la carrera del cardenal Acquaviva, al que inmediatamente se sanciona como protector de Sicilia y como representante de Nápoles ante la Santa Sede, lo que explica que desde ese momento se desencadenara toda una serie de celebraciones en las que Acquaviva se convirtió en el factótum.

En junio, apenas un mes después se reactiva la celebración de la Hacanea (Chinea), la primera bajo el nuevo monarca español y el cardenal embajador es capaz de forzar que pase a celebrase en la plaza del palacio Farnese, ante las armas de D. Carlos, que en las revueltas antiespañolas de 1736 habían sido objeto de ataques de los transteverinos. Este cambio de escenario tiene, pues, un enorme peso simbólico y, a pesar de que Troiano no podía ejercer de titular de la celebración, pues correspondía a los Colonna, indudablemente fue el motor de todo.[62]

En agosto se produce la destitución del conde de Santisteban, que a todos los efectos demuestra la injerencia y el poder sobre la nobleza local que el

---

y de los Cardenales Corsini y Firrau para participarles como lo ejecutó la notica tan placible para Roma de haber el rey Nuestro Señor aprobado el tratado de ajuste concluido y firmado entre esta Corte y la de Madrid», Madrid, Archivo Histórico Nacional, Exteriores, Santa Sede 477, fol. 18.

60 Pablo Vázquez Gestal, «'The system of this court': Elisabeth Farnese, the Count of Santisteban and the Monarchy of the Two Sicilies, 1734-1738». *The Court Historian*, 14,1 (2009): 23-47, 47. La habilidad política de Acquaviva no se agota con los años, ya que, años después, en el 1746 sacrifica a su aliado de antaño, Montealegre, y coloca a su protegido Giovanni Fogliani d'Aragona (1697-1780). Nicolini, «Troiano Acquaviva…», 198-199.

61 Francesco Becattini, *Vida de Carlos III de Borbón: rey católico de España y de las Indias* (Madrid: En la imprenta de D. Joseph Doblado, 1790) vol.1, 200-202. Sobre la ceremonia del *posesso* véase Sabina De Cavi, «El posesso de los virreyes españoles en Nápoles», en *El legado de Borgoña: fiesta y ceremonia cortesana en la Europa de los Austrias*, editado por Bernardo García García y Krista de Jonge (Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2010), 323-335.

62 Diez del Corral, «Un palacio en fiesta…», 154.

cardenal Acquaviva ostentaba y que lo coloca a la cabeza de la nueva facción que regirá Nápoles en los próximos años. Todo lo relativo a la representación de los nuevos reyes napolitanos le atañe, de modo que no resulta extraño que se mantenga informado de los quehaceres de la legación en Venecia, en cuya cabeza está José de Baeza, personaje del que se sabe muy poco, pero cuyo papel como congregante de Santiago de los Españoles en los años anteriores a su nombramiento como embajador, hace sospechar una relación directa con nuestro Acuaviva. Si Troyano pudo o no tener que ver con su destino diplomático es algo que en este punto de la investigación sólo se puede aventurar, pero el vínculo entre ambos está probado, de forma que la presencia de la *Advertencia* entre la documentación de la embajada romana no parece fruto de una casualidad.

Tan sólo una semana después de la celebración en el palacio veneciano, Troiano Acquaviva inaugura dos días de fiestas en el Palacio de España, acompañado por una magnífica máquina diseñada por Ferdinando Fuga en honor a Parténope, numerosos refrigerios, acompañamientos musicales, *Te Deum* en la iglesia del Espíritu Santo de los Napolitanos y solemne procesión de suntuosas carrozas.[63] La creación de una imagen de magnificencia acorde con la importancia de la joven y nueva dinastía partenopea estaba comenzando y Troiano Acquaviva se había revelado como una pieza esencial en la representación diplomática de los nuevos reyes y, como se verá a lo largo de su embajada, su papel como ministro napolitano todavía tendría un largo recorrido.[64]

5. Conclusión

El estudio de la *Advertencia de ceremonial* veneciana y su contextualización no sólo en la Laguna sino en el marco más amplio de las relaciones diplomáticas hispano-napolitanas se ha revelado como un medio muy eficaz para alcanzar una comprensión más profunda del evento que se narra, así como de las implicaciones políticas del mismo y el papel de Troiano Acquaviva.

A lo largo del documento se manifiesta con claridad el modelo de magnificencia que se esperaba en una embajada, mostrando la estructura de la celebración tanto en sus aspectos públicos, es decir, en el exterior del palacio, como aquellos reservados a los invitados, ya que la *Advertencia* hace hincapié en los detalles del refresco que se sirvió, sus decoraciones, así como en los entretenimientos musicales. El énfasis en esos aspectos que podríamos decir "privados", por ser los que suceden en el interior del palacio, es lo característico de este documento, que nos muestra la suntuosidad de la celebración en todas sus declinaciones y cuyo objetivo se aleja del habitual mensaje encomiástico de una relación de fiestas para presentar de forma ordenada y clara un modelo para futuras ocasiones en la embajada.

63 Diez del Corral, «Un palacio en fiesta…», 156-161.

64 Diez del Corral, «Para no quitar concurso…».

Asimismo, la aparición de este ceremonial veneciano entre los papeles de la sede española en Roma nos remite a la circulación de información interna entre las diferentes embajadas, que a todas luces parece ir más allá del mero interés casi anecdótico que se puede verificar en la colección de relaciones de fiestas y que parece revelar un interés más profundo y acorde con la estrategia de representación dirigida por el brillante Troiano Acquaviva. El estudio y análisis de los encuentros y momentos festivos que tuvieron lugar bajo el imponente techo de la embajada, con su complejo ceremonial, y la rica envoltura material y sensorial, nos devuelve una imagen sólida de la representación diplomática. Luces y ornamentos, música y comida se intercalaban y estaban pensados al detalle para el deleite de los sentidos, pero también para la construcción de una imagen de fasto que quedara vinculada indefectiblemente a la monarquía naciente.

Anexo: Transcripción del documento original (fols. 35-40)

Advertencia Ceremonial necesaria a qualquiera Maestro de Ceremonias para la Distribucion de los Refrescos Que se demuestra exequible en qualquiera Corte en la buena Cohordenacion de ellos, la que se executó por el Excmo Señor D. Joseph de Baeza Marques de Castromonte Embaxador del Rey de las Dos Sicilias a la Republica de Venecia. El dia 31 de Agosto de 1738 Celebrando segun el Estilo de aquella Ciudad las Reales Bodas de sus MM.

La noche del 31 de Agosto de 1738 celebró el Exmo Señor don Joseph de Baeza marqués de Castromonte Embaxador del Rey de las dos Sicilias en la Dominante Venecia el Real Matrimonio de Su Soberano con una fiesta ajustada a el estilo, cuya disposición es la siguiente.

Al Anochecer se encendieron muchos fuegos a la Inglesa por toda la Riba delante del Palacio de su Abitacion, iluminando con sessenta y cinco hachas de a diez libras cada una segun se estila en Venecia todo su frontispicio, el Portico de el ingreso, la escala y una gran sala, que da introduccion al Apartamento noble de su Exc^{a}.

Era este compuesto de seys piezas, quatro de las quales tienen su vista sobre el Canal Regio, y a ninguna faltavan los correspondientes adornos, y el numero suficiente de Arañas, y Placas de Christal, que con copiosas luces de cera las iluminavan.

Empezó con la Noche el concierto Armonioso de todas suertes de Instrumentos, que con diversas, y continuadas sinphonias divertia a los convidados, y aun a la muchedumbre de Gentes que havia en la Rivera, y en el Canal.

A una hora de Noche, Relox de Italia, salio el primer Refresco consistente en todo genero de bebidas, servido de seys Pages, y catorze Ayudas de Camara con muy regulado orden para evitar la confusion.

A una hora y media salio una portada de chocolate caliente, thé, y caffè.

A dos horas de noche salieron nuevamente los referidos sugetos con diez y seys triumphos consecutivos de espumas y elados de diferentes calidades.

A dos horas y media, empezó una cantada de tres vozes, cuya primera parte duró tres quartos de ora y en el punto que acabó fueron entrando en la Pieza igual cantidad de triumphos de todos generos de frutas eladas servidos por las mencionadas Personas, mereciendo aplauso particular por lo de esquisitos y copiosos, y por el caprichoso gusto de su formacion.

A tres horas y media empezó la segunda parte de la cantada, la que duró otros tres quartos de ora con la comun satisfaccion.

Y a quatro horas y media passaron los convidados a otro quarto igualmente iluminado, donde estava preparada una muy abundante y delicada cena, servida en dos mesas, la principal de veynte y seis cubiertos, y de doze la menor: A cuyo principio levantandose en pie el Principe de CampoFlorido, embaxador de España, y llamando al de las dos Sicilias, brindó en alta voz por la salud de sus Magestades, lo que se celebró con aplauso de todos y con un disparo de copioso numero de Mortaletes, que estaban preparados en el Jardin.

Fue servida la cena con rica Porcelana toda con cubiertas, cuya raridad mereció comun aplauso, y nada menos el Deserto puesto de Espejos y Christales adornado de Flores al Natural con diversas Piramides, y otros diseños de Confitura, cuya idea, y vagueza fue a los circumstantes de particular complacencia, y satisfaccion, por no haverle visto de semexante idea.

Hubo diez y seys vinos forasteros, y seys licores, y la incesante armonia de los mas adaptables instrumentos, que a justa distancia estubieron sonando diversos conciertos, mientras duró la cena, y hasta las siete horas, en que todos partieron.

No fue sensible, ni penoso el tiempo, que duró esta funcion, pues distribuydo en la referida forma, no hubo intermision que diese lugar al ocio, ni este pudo ocasionar a los circumstantes enfado.

Assitieron a esta funcion todos los embaxadores, y Ministros de principes estrangeros, y todas las Damas, y Cavalleros de diversas Naciones, que se hallavan en Venecia.

Estava el Canal Regio cubierto de Gondolas, y postas con gran numero de esta nobleza, que fue servida al mismo tiempo con copiosa cantidad de toda suerte de refrescos y frutas eladas, y llenas de multitud de Gente las espaciosas Rivas de una y otra parte, celebrando todos con igual contento la propriedad y Magnificencia de esta funcion =

Bibliografía

Abad Zardoya, Carmen. «'Es rocío celestial': el chocolate en las artes y la literatura de la España moderna». En *Los alimentos que llegaron de América*, 113-136. Zaragoza: Academia Aragonesa de Gastronomía, 2015.

Abad Zardoya, Carmen. «Arte y ceremonia del refresco». En *La cocina valenciana del Museo Nacional de Artes Decorativas*, 60-88. Madrid: Ministerio de Educación Cultura y Deporte, 2013.

Abad Zardoya, Carmen. «Injusto sería fiar al olvido. Las artes efímeras en el banquete». *Ars & Renovatio* 7 (2019): 449-469.

Alenda y Mira, Jenaro. *Relaciones de solemnidades y fiestas públicas de España,* vol.II. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1903.

Anselmi, Alessandra. «Il quartiere dell'Ambasciata di Spagna a Roma». En *La città italiana e i luoghi degli stranieri (ss. XIV-XVIII)*, editado por Daniela Calabi y Paola Lanaro, 206-221. Bari: Laterza, 1998.

Antinori, Aloisio. «Note su Troiano Acquaviva d'Aragona protoilluminista e committente di Ferdinando Fuga». En *Ferdinando Fuga 1699-1782. Roma,*

Napoli, Palermo, editado por Alfonso Gambardella, 115-126. Nápoles, Edizione Scientifiche Italiane, 2001.

Ascenzi, Vanessa. «Trojano Acquaviva d'Aragona: un cardinale collezionista d'arte a Roma». *Studi di storia dell'arte*, nº 13 (2002): 265-269.

Ascione, Imma. «Le lettere al 'Padre' (1720-1734)». En *Lettere ai sovrani di Spagna*, editado por Imma Ascione, vol. 1 (1720-1734), 81-94. Roma: MIBAC, 2001.

Barbagallo, Francesco. «Luigi Reggio e Branciforte principe di Campofiorito», *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 17, 1974, versión online: https://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-reggio-e-branciforte-principe-di-campofiorito_%28Dizionario-Biografico%29/.

Barrio Gozalo, Maximiliano. «La Embajada del cardenal Troiano Acquaviva d'Aragona ante la corte romana (1735-1747)». *Cuadernos dieciochistas*, nº 14 (2013): 233-260.

Barrio Gozalo, Maximiliano. *La embajada de España en Roma en la primera mitad del siglo XVIII*. Madrid: Biblioteca Diplomática Española, 2017.

Becattini, Francesco. *Vida de Carlos III de Borbón: rey católico de España y de las Indias*, vol.I. Madrid: En la imprenta de D. Joseph Doblado, 1790.

S. V. «Biancardi, Sebastiano», *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 10, 1968, versión online: https://www.treccani.it/enciclopedia/sebastiano-biancardi_%28Dizionario-Biografico%29/.

Bombi, Andrea. *Entre la tradición y modernidad. El italianismo musical en Valencia 1685-1738*. Valencia: Institut Valencià de la Música, 2011.

Cañizares, José de. *Serenata a los reales desposorios de los muy altos y poderosos principes D. Carlos de Borbón, y Doña María Amalia de Saxonia […]*. Madrid: por Gabriel Ramirez, 1738. Disponible versión online: https://bibliotecavirtualmadrid.comunidad.madrid/bvmadrid_publicacion/es/consulta/registro.do?id=1333.

Carreras López, Juan José. «En torno a la introducción de la ópera de corte en España: Alessandro dell'Indie (1738)». En *España festejante. El siglo XVIII*, dirigido por Margarita Torrione, 323-347. Málaga: Servicio de Publicaciones, Centro de Ediciones de Diputación de Málaga, 2000.

Carrión Balbuena, José. «La puesta en escena operística en la España del siglo XVIII». Tesis doctoral. Universidad de Sevilla, 2016. http://hdl.handle.net/11441/44324.

Casanova Sánchez de la Vega, Teresa. «El intermezzo en la corte de España (1738-1758)». Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2019. https://hdl.handle.net/20.500.14352/11015.

Cassidy-Geiger, Maureen. *'Grand Tour', Diaries: An annotated edition of the archival documentation for Electoral Prince Friedrich Christian of Saxony's two-year tour abroad in 1738-40*. En Ulrich Pfisterer (ed.), FONTES. Text und Bildquellen our Kunstgeschichte 1350-1750 (en prensa).

De Burgos, Augusto. *Blason de España, libro de oro de su nobleza: reseña genealógica y descriptiva de la Casa Real, la Grandeza de España, y los títulos de Castilla*, letra C, vol. 2, Madrid: Rivadeneyra, 1853-1860.

De Cavi, Sabina. «El posesso de los virreyes españoles en Nápoles». En *El legado de Borgoña: fiesta y ceremonia cortesana en la Europa de los Austrias*, editado por Bernardo Gaarcía García y Krista de Jonge, 323-335. Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2010.

De la Mata, Juan. *Arte de la repostería en que se contiene todo género de hacer dulces [...] Y Diez Mesas con fu explicación*. Madrid: Antonio Marín, 1747.

De Sales Ferri Chulio, Andrés. «Don Luis Reggio y Branciforte, Capitán General de Valencia (1723-1737), Corrado Giaquinto y Francisco Vergara Bartual». *Archivo de arte valenciano*, nº 88, (2007): 233-239.

Diez del Corral Corredoira, Pilar y Marta Isabel Sánchez Vasco. «El ceremonial de la visita y del *rinfresco* en la Roma del Settecento». En *Roma, Madrid, Lisboa: palacios en alquiler. Decoro, habitabilidad y ceremonial en el siglo XVIII*, editado por Pilar Diez del Corral, Álvaro Molina y Milton Pacheco. Madrid: Trea (en prensa).

Diez del Corral Corredoira, Pilar. «'Para no quitar el concurso a los teatros' El cardenal embajador Troiano Acquaviva (1696-1747), protagonista del mecenazgo español en la Roma del siglo XVIII». En *Les cardinaux et l'innovation musicale à l'époque moderne*, editado por Jorge Morales, 315-332. París: ed. Classiques Garnier, 2024.

Diez del Corral Corredoira, Pilar. «*Il dilettevole trattenimento*: El teatro del cardenal Troyano Acquaviva en el Palacio de España en Roma». *Music in Art*, nº 42/1-2 (2017): 59-69.

Diez del Corral Corredoira, Pilar. «Un palacio en fiesta: Troyano Acquaviva y la celebración por los esponsales de Carlos de Borbón y María Amalia de Sajonia en el palacio de España en Roma». *Revista De Historia Moderna* 33 (2015): 147-162. doi.org/10.14198/RHM2015.33.07.

García Sánchez, Jorge. «Un privilegio diplomático conflictivo en la Roma del siglo XVIII: La jurisdicción de la Corona española en el distrito del *Foro Hispanicum*». *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV. Historia Moderna*, t. 18-19 (2005-06): 203-222.

Gómez Vozmediano, Miguel Fernando. «Archivos nobiliarios españoles; pasado, presente y ¿futuro? Tipología documental e investigación modernista». En *Los señoríos en la Andalucía Moderna: el marquesado de los Vélez*, coordinado por Francisco Andújar Castillo, Julián Pablo Díaz López, 139-210. España: Instituto de Estudios Almerienses, 2007.

Goulet, Anne-Madeleine y Michela Berti (ed.), *Noble Magnificence: Culture of the Performing Arts in Rome 1644-1740*, Turnhout: Brepols, 2024.

Huertas Albaladejo, Sara. «Nápoles festivo: ceremonial áulico del himeneo de Carlos de Borbón y María Amalia de Sajonia (1738)». En *Itinerarios ur-*

banos y celebraciones públicas en la Monarquía Hispánica durante la Edad Moderna, coordinado por Zara Ruiz Romero, Victoria Sánchez Mellado y Francisco Ollero Lobato, 391-406. España: Tirant lo Blanch, Tirant Humanidades, 2023.

Douglas, Hugh A. *Venice on Foot: with the Itinerary of the Grand Canal and Several Direct Routes to Useful Places*. Nueva York: Charles Scribner's sons & Londres: Methuen & Co., 1907.

Infelise, Mario. «Conflitti tra ambasciate a Venezia alla fine del '600». *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, nº 119/1, (2007): 67-75.

Irles Vicente, María del Carmen. «Italianos en la administración territorial española del siglo XVIII». *Revista de historia moderna*, nº 16 (1997): 157-176. doi.org/10.14198/RHM1997.16.08.

Martín Tardío, Juan Jesús. *Los señoríos de Mocejón*. Toledo, 1997.

Muniaín Ederra, Sara. «Arquitecura efímera y diplomacia: Los Acquaviva y la imagen celebrativa de la monarquía española ante la Santa Sede (1721-1746)». *Reales Sitios*, nº 166 (2005): 62-77.

Nicolini, Fausto. «Troiano Acquaviva», *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 1, 1960: 198-199.

Nicolini, Fausto. *Il cardinale Troiano Acquaviva D'Aragona. Un dimenticato personaggio casanoviano*. Nápoles: Banco di Napoli, 1964.

Ochoa Brun, Miguel Ángel. «Troiano Acquaviva». *Diccionario Biográfico Español*: https://dbe.rah.es/biografias/7189/trojano-francesco-acquaviva-daragona-y-spinelli.

Ochoa Brun, Miguel Ángel. *Historia de la diplomacia española, apéndice 1: Repertorio diplomático. Listas cronológicas de representantes desde la Alta Edad Media hasta el año 2000*. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, 2002.

Ordine dei Cavalieri di San Gennaro. *Istituzione e statuti del Real Ordine di San Gennaro stabiliti dalla maestà di Carlo Borbone re delle due Sicilie e di Gerusalemme &c., Infante di Spagna, duca di Parma, Piacenza e Castro e gran principe ereditario di Toscana &c. nel giorno 3 del mese di luglio dell'anno 1738*, II ed. Nápoles: Francesco Ricciardo, Stamperia Reale, 1764.

Ozanam, Didier. «Les étrangers dans la haute administration espagnole au xviiie siècle». En *Pouvoir et société dans l'Espagne moderne*, editado por Jean-Pierre Amalric, 215-229. Toulouse: Presses universitaires du Midi, 1993. doi.org/10.4000/books.pumi.17541.

Ozanam, Didier. *Les diplomates espagnols du XVIIIe siècle*. Madrid- Bordeaux: Casa de Velázquez-Maison des Pays Ibériques, 1998.

Ozanam, Didier. «Luis Reggio Branciforte y Colonna». *Diccionario Biográfico Español*: https://dbe.rah.es/biografias/53385/luis-reggio-branciforte-y-colonna.

Pascual León, Nieves. «Campofiorito, Corradini and the Arrival of Italian Opera: A New Contribution to the Development of Opera in Valencia (Spain) at

the Beginning of the 18th Century». *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, vol. 52, nº1 (2021): 101-132.

Pérez Estévez, Rosa María y Rosa María González Martínez. *Pretendientes y pícaros españoles en Roma. Siglo XVIII*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 1992.

Pérez Samper, María Ángeles. «1738: Valencia en fiestas: La celebración de la boda de don Carlos y doña María Amalia». *Historia y vida*, nº 246 (1988): 47-60.

Pradells Nadal, Jesús. «Italianos en la España del siglo XVIII». En *Españoles en Italia e italianos en España. IV Encuentro de investigadores de las universidades de Alicante y Macerata*, coordinado por Enrique Giménez, Miguel Ángel Lozano y Juan Antonio Ríos, 61-75. Alicante, Universidad de Alicante, 1996.

Quiles, David. *Hacia un nuevo orden europeo: Las relaciones entre Madrid y Venecia en el contexto de la Guerra de Candía (1645-1669)*. España: Editorial Mediterránea, 2022.

Quiles, David. «Las relaciones entre la Monarquía Hispánica y la República de Venecia en el contexto de la Guerra de Candía (1645-1669)». Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid, 2021. http://hdl.handle.net/10486/696538.

Relación de la solemne fiesta que el duque de Montemar celebró en su palacio por tres dias continuos, comenzando el día 14 del mes de julio de 1738 en demostración de júbilo por el feliz matrimonio de el Rey de las dos Sicilias, hijo de Phelipe V y de Isabel Farnesio, Reyes de España, con la Sereníssima Princesa María Amalia Valburga, hija del Rey Augusto de Polonia. Madrid, s.e., 1738.

Relación de las festivas aclamaciones con que celebró la siempre fidelísima ciudad de Valencia la noticia de los augustos desposorios de el Señor Don Carlos Sebastián de Borbón y Farnese, […] con la Serenísima Señora Doña María Amelia Christina, princesa de Saxonia, hija de los Señores Reyes de Polonia. Executáronse en dicha ciudad de Valencia en los días 25, 26, 27, 28, 29, 30 y 31 de julio y primero de agosto de el presente año de 1738. S.l: s.i, s.a. Disponible versión online: https://bivaldi.gva.es/es/consulta/registro.cmd?id=3387.

Relacion de las fiestas que se han executado en esta Corte por la imperial, y coronada Villa de Madrid en celebridad de las bodas de los [...] Reyes de las dos Sicilias D. Carlos de Borbon y Doña *Maria Amelia Princesa de Saxonia; y dos comedias, que se representaron à la misma celebridad [...], intituladas Amor, firmeza, y Porfia; y el Triunfo de el Desengaño: con su Loa, y Sainetes*. S.l, s.e, 1738? Disponible versión online: https://archive.org/details/A11201506/page/n3/mode/2up.

Ricci, Roberto. «Carreras extraordinarias. Los cardenales-embajadores Francesco y Troiano Acquaviva d'Aragona, perfiles biográficos y propuestas de

estudio (1714-1747)». *Revista Historia Autónoma*, 19, (2021): 137-145. doi.org/10.15366/rha2021.19.007.

Ricci, Roberto. *Il cardinale Troiano Acquaviva d’Aragona tra erudizione e storia*. Atri: Hatria, 2022.

Ricci, Roberto. «Diplomazia e cultura di corte dei Borbone: Domenico Acquaviva duca d’Atri a Madrid e il cardinale Troiano Acquaviva d’Aragona a Roma». En *Cultura di corte nel secolo XVIII spagnolo e italiano: diplomazia, musica, letteratura e arte. I. Politica e diplomazia*, editado por Niccolò Guasti y Anna Maria Rao, 133-143. Napoli: Federico II University Press, 2023.

Rivas, Ángel de Saavedra, duque de. *Breve reseña de la historia del reino de las Dos Sicilias*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2022. Disponible versión online: https://www.cervantesvirtual.com/obra/breve-resena-de-la-historia-del-reino-de-las-dos-sicilias-2011/.

Rossich, Albert y Pep Valsalobre. «Una Representació a Madrid de Les Obres Dramàtiques de Francesc Fontanella (1738)». R*assegna iberistica* 46, nº 119 (2023): 1-22. doi.org/10.30687/ri/2037-6588/2023/01/006.

Sánchez Márquez, Javier. «De la infancia en Dresde al Tálamo en Parténope el pasaje áulico de María Amalia de Sajonia por la República de Venecia». *Reales Sitios: Revista del Patrimonio Nacional*, nº 182, (2009): 28-47.

Sánchez Márquez, Javier. «La embajada veneciana del príncipe de Campoflorido (1737-1740): Precedentes en la legación y primeras relaciones con la República». En *Centros de poder italianos en la monarquía hispánica: (siglos XV-XVIII)*, coordinado por José Martínez Millán, Manuel Rivero Rodríguez, vol. 2, 999-1052. España: Polifemo, Fundación Lázaro Galdiano y Universidad Rey Juan Carlos, 2010.

Sánchez Márquez, Javier. «Las fiestas de la embajada española en Venecia con ocasión del matrimonio del infante don Felipe y Luisa Isabel de Francia (1739-1740)». En *La Corte de los Borbones: Crisis del modelo cortesano*, coordinado por José Martínez Millán, Concepción Camarero Bullón y Marcelo Luzzi, vol. 2, 719-786. España: Polifemo, 2013.

Sánchez Vasco, Marta Isabel. «La figura de la Embajadora y su ascenso en la Edad Moderna: la diplomacia cultural de las esposas de los embajadores españoles». Tesis doctoral, Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2024.

Soler Salcedo, Juan Miguel. *Nobleza Española. Grandezas Inmemoriales*, 2ª ed. Madrid: Vision Libros, 2020.

Storace, Baldassare. *Istoria della familia Acquaviva reale d’Aragona*. Roma: Bernabò, 1738.

Tassini, Giuseppe. *Alcuni palazzi ed antichi edificii di Venezia: storicamente illustrati con annotazioni*. Venezia: Tipografia M.Fontana, 1879.

Tassini, Giuseppe. «Quattro Palazzi di Venezia». En *Archivio veneto: pubblicazione periodica*, vols. 5-6, anno terzo, 326-327. Venezia: Marco visentini, 1873.

Tufano, Lucio. «Partenope in festa. Musiche e spettacoli per le nozze di Carlo di Borbone e Maria Amalia di Sassonia (Napoli, 1738)». *Atti e memorie dell'Arcadia*, nº 11 (2022): 221-267.

Valesio, Francesco. *Diario di Roma*, vol. V, Milán: Longhanesi, 1979.

Vázquez Gestal, Pablo. «'The system of this court': Elisabeth Farnese, the Count of Santisteban and the Monarchy of the Two Sicilies, 1734-1738». *The Court Historian*, 14,1 (2009): 23-47.

Vázquez Gestal, Pablo. «Los embajadores de la reina. Isabel de Farnesio y el gobierno de las Dos Sicilias». En *Los embajadores: representantes de la soberanía, garantes del equilibrio, 1659-1748*, coordinado por Cristina Bravo Lozano y Antonio Álvarez-Ossorio Alvariño, 247-291. España: Marcial Pons Historia, 2021.

Memoria y ficción en el legado de la capilla de la Resurrección (1583-1881)

Memory and Fiction in the Legacy of the Chapel of the Resurrection (1583-1881)

Memoria e finzione nel lascito della Cappella della Resurrezione (1583-1881)

James W. Nelson Novoa
Universidad de Ottawa
Ottawa, Canadá
Universidad Complutense de Madrid
Madrid, España
jwnovoa@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-2038-741X

RESUMEN: El artículo presenta el legado de la capilla familiar del mercader banquero judeoconverso portugués Antonio da Fonseca en lo que fue la iglesia del Reino de Castilla de Santiago de los Españoles como un proyecto de elaboración cuidadosa de la memoria. Por medio del mecenazgo cultural y el uso de la ficción en cuanto al pasado de su familia Fonseca pudo obtener anclaje duradero en la memoria de la iglesia nacional de Castilla y de la ciudad de Roma durante siglos. La publicación de algunos documentos inéditos tanto del archivo de la Iglesia Nacional española como del Archivo Histórico Nacional arroja luz sobre una reclamación por parte de los condes Amadei, descendientes de la familia Fonseca a finales del siglo XIX sobre la capilla después de que la iglesia dejase de ser la iglesia nacional de Castilla en 1825. La reclamación de los condes, que llegó a ser durante casi diez años un asunto diplomático importante entre los

ABSTRACT: The article presents the legacy of the family chapel of the Portuguese *converso* merchant banker Antonio da Fonseca in what was once the national church of the Kingdom of Castile in Rome, Santiago de los Españoles as a project of careful memory elaboration. Through cultural patronage and the use of fiction regarding his family's past, Fonseca was able to obtain lasting grounding in the memory of the national church of Castile and the city of Rome for centuries. The publication of some unpublished documents from both the archive of the Spanish National Church and the National Historical Archive sheds light on a claim by the Amadei counts, descendants of the Fonseca family at the end of the 19th century over the chapel after the church left of being the national church of Castile in 1825. The claim of the counts, which was, for almost ten years, an important diplomatic matter between the Kingdoms of Italy, Spain and the Obra

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.4

Recibido: 3 de octubre de 2024
Aceptado: 28 de octubre de 2024

Reinos de Italia, España y la Obra Pía demuestra hasta qué punto el calado de la elaboración de la memoria de la familia Fonseca-Amadei, junto con las ficciones obradas por el banquero portugués duró varios siglos.

PALABRAS CLAVE: Iglesia nacional, memoria, Roma, legado, capilla.

Pía. It demonstrates the extent to which the development of the memory of the Fonseca-Amadei family, together with the fictions created by the Portuguese banker, lasted several centuries.

KEYWORDS: national church, memory, Rome, legacy, chapel.

RIASSUNTO: L'articolo presenta il lascito della cappella di famiglia del mercante banchiere portoghese *converso* Antonio da Fonseca in quella che fu la chiesa del Regno di Castiglia di San Giacomo degli spagnoli come progetto di attenta elaborazione della memoria. Attraverso il mecenatismo culturale e l'uso della finzione riguarda il passato della sua famiglia, Fonseca riuscì a ottenere per secoli un radicamento duraturo nella memoria della chiesa nazionale di Castiglia e nella città di Roma. La pubblicazione di alcuni documenti inediti provenienti sia dall'archivio della Chiesa Nazionale Spagnola che dall'Archivo Histórico Nacional getta luce su una pretesa dei conti Amadei, discendenti della famiglia Fonseca, alla fine del XIX secolo sulla cappella quando la chiesa smise di essere la chiesa nazionale di Castiglia nel 1825. La rivendicazione dei conti, che divenne per quasi dieci anni un'importante questione diplomatica tra i Regni d'Italia, Spagna e l'Obra Pía, dimostra fino a che punto lo sviluppo della memoria dei Fonseca-Amadei, insieme alle finzioni ideate dal banchiere portoghese, durarono diversi secoli.

PAROLE CHIAVE: chiesa nazionale, memoria, Roma, lascito, cappella.

1. Introducción

Espacios de sociabilidad y de representación en una de las cortes más importantes de Europa y capital del catolicismo global, las iglesias nacionales en Roma han sido objeto de análisis por parte de estudiosos de una serie de disciplinas.[1] Las iglesias nacionales de los reinos de Castilla y de Aragón en

* La elaboración de este texto se realizó durante mi estancia como investigador María Zambrano en el Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad Complutense de Madrid y como miembro del grupo de investigación Virtuosa Pars dirigido por el profesor Fernando Bouza Álvarez. He de agradecer al archivo de la Iglesia Nacional de España de Roma por haberme abierto las puertas y facilitado la investigación para este artículo. En modo particular cabe reconocer a la amabilidad de su rector, Monseñor José Jaime Brosel Gavilá y de la gentileza extrema del archivero Hernán Godoy Rodríguez. He de agradecer a los colegas Hélder Filipe Machado Carvalhal y Christian Weisner por sus valiosas sugerencias. También he de agradecer a Maribel Talavera y Juan Felipe Carrasco por su ayuda con limar el texto.

1 Abreviaturas. AHN: Archivo Histórico Nacional, Madrid; AOP: Archivo de la Obra Pía, Iglesia Nacional Española, Roma; ASR: Archivio di Stato di Roma; ANTT: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa.

Roma surgieron tras la creación de hospicios para albergar a peregrinos procedentes de aquellos reinos que visitaban la ciudad. Paulatinamente los hospicios llegaron a brindar asistencia a los españoles que residían en la ciudad y que no se encontraban tan solo de paso. Estas iglesias, junto con sus hospicios han sido justamente señaladas como repositorios de la memoria colectiva de los súbditos de aquellas coronas residentes en la Ciudad Eterna y como lugares de proyección de éstas. Varios historiadores han dedicado importantes trabajos a las iglesias de Santiago de los Españoles y de Nuestra Señora de Montserrat, destacando su importancia en el tejido social de la urbe, sobre todo durante la época moderna.[2] Ambas iglesias nacionales tuvieron un papel fundamental en la proyección de la corona hispánica en la corte del papa a través de representación diplomática, festejos, procesiones, celebraciones y exequias que de modo regular tuvieron lugar dentro y fuera de aquellos recintos.[3]

Dado que eran la cara pública de la presencia hispánica en la ciudad de Roma, no era de extrañar que los súbditos de las coronas de la monarquía más acaudalados que residían en ella usasen aquellos espacios para su proyección personal y la de sus familias. A través de la creación en ambas iglesias de capillas

---

Carlo Sabatini, ed., Le chiese nazionali a Roma, (Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1979), Alexander Köller, Susanne Kubersky-Piredda y Tobias Daniels, eds., *Identità e rappresentazione. Le chiese nazionali a Roma, 1450-1650* (Roma: Campisano, 2015), Antal Molnár y Matteo Sanfilippo, eds., *Chiese e nationes a Roma: dalla Scandinavia ai Balcani* (Roma: Viella, 2017), Michela Berti y Emile Corswarem, eds., *Music and the Identity Process: The National Churches of Rome and their Networks in the Early Modern Period* (Turnhout: Brepols, 2020).

2 Justo Fernández Alonso, «Las iglesias nacionales de España en Roma. Sus orígenes», *Anthologica Annua* 4 (1956): 9-96; Manuel Vaquero Piñeiro, «Una realtà composita: comunità e chiese spagnole a Roma», en *Roma capitale (1447-1527),* ed. por Sergio Gensini (Pisa: Pacini editore, 1994), 473-491; Rosa Vázquez Santos, «La iglesia de Santa María de Montserrat en las guías de Roma y otras fuentes histórico-artísticas (siglos XVI-XIX)», *Anthologica Annua* 47 (2000): 635-652; Maximiliano Barrio Gozalo, «Tra devozione e politica. Le chiese e gli ospedali di Santiago e Montserrat di Roma, secoli XVI-XVIII», *Storia Urbana* 31, nº. 123 (2009): 101-126; Maximiliano Barrio Gozalo, «La Real Casa de Santiago y San Ildefonso de la Nación Española de Roma a mediados del Setecientos», *Anthologica Annua* 41 (1994): 281-310; Maximiliano Barrio Gozalo, «El patrimonio de la iglesia y hospital de Santiago de los Españoles en la época moderna», *Anthologica Annua* 47 (2000): 419-462; Diana Carrió Invernizzi, «Santiago de los Españoles en plaza Navona (siglos XVI-XVII)», en *Piazza Navona, ou Place Navone, la plus belle et la plus grande : du stade de domitien à la place moderne, historie d'une évolution urbaine*, ed. por Jean François Bernard (Roma: École française de Rome, 2014), 635-657; Piers Baker Bates, «A Means for the Projection of Soft Power: Spanish Churches at Rome 1469-1527», *Intersections: Interdisciplinary Studies in Early Modern Culture* 22 (2011): 155-181; Anxo Rodríguez Lemos, «Casa de refugio y asilo de los pobres españoles: el hospital de Santiago de los Españoles de Roma (siglo XVI-XIX)», *Hispania Sacra*, LXXV, 151, enero-junio (2023): 141-152.

3 Thomas James Dandelet, *Spanish Rome 1500-1700*, (New Haven, Yale University Press, 2001); Álvaro Fernández de Córdova, «Imagen de los Reyes Católicos en la Roma pontificia», *En la España medieval* 13-14 (2004): 259-354; Pablo González Tornel, *Roma hispánica. Cultura festiva española en la capital del Barroco* (Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017).

para conmemorar a determinadas familias, el mecenazgo artístico, legados a las iglesias en testamentos, obras caritativas como la financiación de dotes y el apoyo a cofradías, destacados miembros de ambas comunidades pudieron dejar huellas permanentes en Roma y el recuerdo de los benefactores ha podido perdurar de modo tangible durante generaciones e incluso siglos.[4] Este artículo se ocupará del legado de uno de estos individuos, el banquero portugués Antonio da Fonseca (ca.1515-1588) y como, después de varios siglos, el recuerdo de éste seguía vivo en la memoria documental de la Iglesia de Santiago de los Españoles y en el que fue su espacio geográfico. Documentación tanto del archivo de la Obra Pía en el archivo de la Iglesia Nacional Española de Santiago y de Montserrat y del Ministerio de Asuntos Exteriores, arroja nueva luz sobre la capilla para el uso de la familia, sobre las ficciones creadas y alimentadas por el mismo mecenas de la capilla y, siglos después, por sus descendientes, los condes Amadei, en una reclamación que presentaron a la Obra Pía entre 1880 y 1887.

2. Cristianos nuevos en Roma

Con Antonio da Fonseca su familia portuguesa se radica en Roma y se convierte en una familia romana que puede jactarse de una presencia en la ciudad que llega hasta los albores del siglo XX.[5] Para entender el afán de movilidad social en Roma por parte de Fonseca tanto para él y su familia, es menester hacer hincapié en su condición de judeoconverso, uno de muchos descendientes de judíos ibéricos que escogieron la Ciudad Eterna para ellos y sus familias como lugar de asentimiento. Se veían atraídos a la vez por la seguridad que la ciudad les podría ofrecer con respecto a la realidad ibérica en el periodo moderno, como por la posibilidad de hacer *tabula rasa* de su pasado familiar y, claro está, por las posibilidades de inserción y ascenso social que el lugar les ofrecía. La documentación de archivo que consideramos muestra claramente hasta qué punto individuos como Antonio da Fonseca y su familia pudieron integrarse en la sociedad romana de modo tan exitoso en la época moderna.

En los últimos decenios, los historiadores de la época moderna han arrojado luz sobre la realidad apasionante de los judeoconversos, aquellos individuos que a lo largo del siglo XV se vieron obligados o escogieron dejar el judaísmo para abrazar la religión católica. En el caso de los reinos de Castilla y Aragón, unas primeras oleadas de migración de fe se produjeron ya a finales del siglo XIV a raíz de estallidos de violencia que se extendieron a lo largo de ambos reinos. Esto culminaría en un nuevo grupo social, los judeoconversos o cristianos nuevos y a lo largo de varios siglos la identificación de éstos como *nación,* a pesar de la conversión al catolicismo de sus antepasados, supondría

4 Antonio Ventunni, Iglesias y confradías en la Roma barocca. Exigencias espirituales y prácticas sociales (siglos XVI-XVII), Tesis inédita leída en la Universidad de Granada en 2023.

5 Sobre la familia véase Claudio de Dominicis, «La famiglia Fonseca di Roma», *Strenna dei romanisti* (1992): 159-174.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.4 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 107-136

la exclusión de muchas esferas de la sociedad.[6] La sospecha de su apego a la religión judía sería uno de los motivos principales de la llegada del tribunal de la Inquisición a España en 1478 y luego motivaría la expulsión definitiva de los judíos de ambos reinos por los Reyes Católicos en 1492. En el caso portugués, un decreto de expulsión en 1496 fue seguido por la conversión forzosa para los judíos que aún no hubieran abandonado el reino al año siguiente y la llegada de un tribunal de fe a Portugal en 1536.[7]

La paulatina introducción de estatutos de limpieza de sangre que excluyesen a cristianos nuevos de cabildos catedralicios, órdenes religiosas y colegios universitarios a lo largo y lo ancho del imperio hispánico y portugués y la amenaza de los tribunales de fe hizo que muchos cristianos nuevos adoptasen estrategias para lidiar con las medidas, como por ejemplo la falsificación de genealogías, la negociación de exenciones a los estatutos en casos individuales y diversas maneras de esquivar a la justicia inquisitorial.[8] Para muchos, la vida en la Península se hizo insoportable y escogieron el exilio, dando lugar a una importante diáspora en la época moderna a escala mundial.[9] Desde temprano, la Península Itálica fue un destino predilecto y a mediados del siglo XVI había judeoconversos tanto de España como de Portugal radicados en localidades como

6 El tema de los judeoconversos ha sido objeto de una abundante bibliografía. Señalamos solamente los siguientes estudios: Antonio Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en la España Moderna* (Madrid: Editorial Mapfre, 1992); Juan Ignacio Pulido Serrano, *Los conversos en España y Portugal* (Madrid: Arcos Libros, 2003); Eloy Benito Ruano, *Los orígenes del problema converso* (Madrid: Academia de la Historia, 2001); *Los judeoconversos en el mundo ibérico*, eds., Enrique Soria Mesa y Antonio J. Díaz Rodríguez (Córdoba: Universidad de Córdoba, Servicio de publicaciones, 2019).

7 François Soyer, *The Persecution of the Jews and Muslims of Portugal* (Leiden: Brill, 2007); José Luis de Azevedo, *História dos cristãos novos portugueses* (Lisboa: Livraria Classica editora, 1975); Giuseppe Marcocci, *I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e chiesa nel Portogallo del Cinquecento* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2004).

8 Fernanda Olival, «Rigor e interessses: Os estatutos de sangue em Portugal», *Cadernos de Estudos Sefarditas* 4 (2004): 151-182; João Vaz Monteiro de Figueroa Rego, *A honra alheia por um fio: Os estatutos de limpeza de sangue no espaço de expresão ibérica (séculos XVI-XVII)* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011); Ana Isabel López Salazar, «Inquisition and Purity of Blood in Portugal during the Seventeenth Century», *Religions* 14, 1338 (2023): 1-23; Enrique Soria Mesa, «De la represión inquisitorial al éxito social. La capacidad de recuperación de los judeoconversos andaluces entre los siglos XV-XVII: el ejemplo del linaje Herrera», *Medievalismo* 24 (2014): 399-417; Enrique Soria Mesa, «El negocio del siglo. Los judeoconversos y la renta de la seda del Reino de Granada (siglo XVI)», *Hispania* LXXXVI, 5 (2016): 415-444; Antonio J. Díaz Rodríguez, «Purity of Blood and the Curial Market in Iberian Cathedrals», *eHumanista/Conversos* 4 (2016): 38-63; Rachel L. Burk, «Purity and impurity of Blood in Early Modern Iberia», en *The Routledge Companion to Iberian Studies*, ed., Javier Muñoz Basols, Laura Lonsdale, Manuel Delgado (Milton Park, Routledge, 2017), 173-183.

9 Daviken Studnicki-Gizbert, *A Nation upon the Ocean Sea. Portugal's Atlantic Diaspora and the Crisis of the Spanish Empire, 1492-1640* (Nueva York: Oxford University Press, 2007); Jonathan I. Israel, *Diasporas within a Diaspora: Jews, Crypto-Jews and the World Maritime Empires, 1540-1740* (Leiden: Brill, 2002).

Ferrara, Ancona, Venecia y Toscana, incluso a raíz de invitaciones por parte de sus gobernantes, conscientes de la importancia de aquella presencia mercantil.[10]

Roma, aunque nunca les extendió una invitación de modo explícito, tampoco puso trabas a su llegada. Al contrario del caso ibérico, allí no imperaba la idea de limpieza de sangre y las conversiones del judaísmo al catolicismo eran fomentadas y bien vistas. En algunos casos como, por ejemplo, el de la familia de banqueros judíos romanos de origen Ibérico en Roma, los Corcos, varios miembros abrazaron el catolicismo (teniendo incluso al papa como padrino), adoptando los apellidos de los pontífices que les acompañaron a la fuente bautismal como Ghislieri y Boncompagni.[11] A partir de finales del siglo XV, judeoconversos españoles, y posteriormente en la primera mitad del XVI, los portugueses podían acudir a la Curia romana como agentes de judeoconversos perseguidos en sus reinos por la Inquisición y hacer valer sus razones.[12] En la primera mitad ya hubo un número considerable de tales individuos en la Ciudad Eterna.[13] Al mismo tiempo abundaron cristianos nuevos españoles y portugueses acaudalados bien integrados en el tejido social de la ciudad y con importantes vínculos con la Curia romana que ejercían, incluso, como agentes de preces.[14] Tal clima de relativa tolerancia se respiraba en el seno de las iglesias nacionales, también algo que se puede ver en la ausencia de estatutos de limpieza en las iglesias de Castilla y Aragón y del reino de Portugal, San Antonio de los portugueses.

---

10 Aron di Leone Leoni, *La nazione ebraica spagnola e portoghese di Ferrara* (Florencia: Leo S. Olschki, 2011); Bernard Dov Cooperman, «Portuguese conversos in Ancona: Jewish Political Activity in Early Modern Italy», en Bernard Dov Cooperman (ed.), *Iberia and Beyond. Hispanic Jews Between Cultures* (Newark: University of Delaware Press, 1998), 297-352; Lucia Frattarelli Fischer, *Vivere fuori dal Ghetto. Ebrei a Pisa e Livorno (secoli XVI-XVIII)* (Turin: Silvio Zamorani Editore, 2008), 15-30; Federica Ruspio, *La nazione portoghese. Ebrei ponentini e nuovi cristiani a Venezia* (Turín: Silvio Zamorani editore, 2007).

11 Isabelle Poutrin, *Les convertis du pape. Une famille de banquiers juifs à Rome au XVIème siècle* (Paris: Seuil, 2023).

12 Álvaro Fernández de Córdova, «Una Inquisición sin inquisidores: los procesos de Córdoba y la crisis del tribunal entre Roma y la península ibérica (1506-1507)», *Hispania Sacra* LXXIII, 148 (julio-diciembre 2001): 361-371; James W. Nelson Novoa, «The *nação* as a Political Entity in the Court of Rome», *Journal of Levantine Studies* 6 (2016): 13-33.

13 James W. Nelson Novoa, *Being the Nação in the Eternal City. Portuguese New Christian Lives in Sixteenth Century Rome* (Peterborough: Baywolf Press, 2014), 97-183.

14 Antonio J. Díaz Rodríguez, «Papal Bulls and Converso Brokers: New Christian Agents at the Service of the Catholic Monarchy in the Roman Curia (1550-1650)», *Journal of Levantine Studies* 6 (2016): 203-223; James W. Nelson Novoa, «The Portuguese New Christian *nação* as a Catholic Diaspora in Rome», en *Reframing Reformation: Understanding Religious Difference in Early Modern Europe*, ed. por Nicholas Terpstra, Essays and Studies, 44 (Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2020), 191-214; James W. Nelson Novoa, «La nação entre la corte y la ciudad. Los cristianos nuevos en la ciudad eterna», en *La monarquía hispánica y las minorías*. Élites, poder e instituciones, Ana Isabel López-Salazar Codes y Francisco Moreno Díaz del Campo, eds. (Madrid: Silex, 2019), 311-338.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.4 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 107-136

3. Antonio da Fonseca entre las iglesias ibéricas

Antonio da Fonseca fue uno de tantos judeoconversos que escogieron la vía del exilio en Roma. El mercader banquero, oriundo de una importante familia de judeoconversos mercaderes, originarios de Lamego, cuyo padre, el Mestre Fernando, se habría convertido incluso antes de la conversión forzosa de 1497, llegó a Roma en 1556 tras la llegada y huida de su hermano Jácome en 1555, quien había alcanzado la ciudad una década antes.[15] En un primer momento Jácome ejerció de mercader de especias al mismo tiempo que medraba en la Curia romana como procurador de los cristianos nuevos, representando incluso miembros de su familia sometidos a la justicia inquisitorial en Portugal.[16] En los escasos años en que estuvo en la ciudad se convirtió en el principal agente de preces lusitano en la Curia romana.[17] El ascenso de Jácome en la ciudad fue tan sonado como breve pues abandonó la ciudad para alcanzar la Sublime Puerta, donde abrazó el judaísmo dejando en manos de su hermano sus negocios en la Curia.[18] Antonio, en cambio, consiguió un arraigo completo y permanente en la ciudad para él y su familia. Poco tiempo después de llegar a Roma y a pesar de la huida del hermano, llegó a ocupar cargos importantes en la iglesia de San Antonio de los portugueses como gobernador de la institución.

Su proyecto de ascenso social recibió un ímpetu especial con la entrada de Portugal en la corona hispánica al asumir Felipe II (1556-1598) el trono portugués en 1580 como Felipe I (1580-1598) tras la muerte de su sobrino Sebastián (1557-1578) en la desastrosa batalla de Alcácer Quibir. Antonio, junto con los demás portugueses en la ciudad, pudo presumir de su condición de súbdito de la corona hispánica en la ciudad. La muerte de su mujer Antonia Luis el 5 de febrero 1582 le brindó la ocasión de obtener un anclaje permanente en la iglesia nacional de Santiago de los Españoles y erigir un espacio en ella para la posteridad, espacio que aún existe. Aprovechando su condición de súbdito de la corona, Fonseca hizo sepultar a su mujer en una capilla que ya existía en la iglesia nacional dedicada a los Santos Cosme y Damián. El mercader portugués no tardó en pedir el uso y transformación de la capilla, a cargo suyo, en el transcurso de las congregaciones generales de la iglesia de Santiago del 24 de septiembre y 30 de noviembre de 1582.[19] Meses después, el 6 de abril de 1583, Fonseca y dos administradores, Lopo del Campo y Fernando Espinosa

15 Susana Bastos Mateus y James W Nelson Novoa, «A Sixteenth Century Voyage of Legitimacy: The Paths of Jacomé and Antonio da Fonseca from Lamego to Rome and Beyond», *Hispania Judaica Bulletin* 9 (2013): 169-192.

16 Nelson Novoa, *Being the Nação*, 169-183.

17 Sobre los agentes de preces de Portugal en Roma véase Antonio J. Díaz Rodríguez, «Mercaderes de la gracia: las compañías de negocios curiales entre Roma y Portugal en la edad moderna», *Ler História* 72 (2018): 55-76.

18 James W. Nelson Novoa, «The Fonsecas of Lamego betwixt and between Commerce, Suspicion and Kin», *Storia economica* 1 (2014):195-220.

19 Libro de decretos, congregación general, legajo 72, folios 176 v-177 r, AOP.

Cuadrado, ratificaron un acuerdo que dio a Antonio da Fonseca el usufructo de la capilla para él y sus descendientes, permitiéndole transformar la capilla que ya existía.[20]

En el texto del acuerdo Antonio es llamado *laicus Lamacensis eques bo(nae) memoriae Domini D. Ludovici infantis* caballero o miembro de la casa del Infante Don Luis de Portugal, Duque de Beja (1506-1555) e hijo del rey Manuel I (1495-1521). La mención es probablemente una ficción alimentada por el mismo Fonseca pues no hay una fuente documental que demuestre que el mercader lamacense constara entre los miembros de la casa del duque.[21] Lo términos del contrato se encuentran ratificados en un breve de Gregorio XIII (1572-1585) el 1 de julio 1583.[22] El cambio que impuso Fonseca sería radical, pasando de ser dedicada al culto de los dos santos hermanos a serlo al tema de la Resurrección. La elección del proyecto iconográfico no fue casual ya que sin duda fue un guiño a la prestigiosa archicofradía de la Santísima Resurrección, fundada en 1579, y que llegaría a ser en poco tiempo una de las más importantes de Roma; la capilla de la familia Fonseca sería usada por la cofradía para sus festejos durante decenios.[23] Para decorar su capilla, Fonseca contrató al pintor boloñés Baldassare Croce (1558-1628), además de añadir frescos atribuidos a Cesare Nebbia (ca.1536-ca.1614).[24] La capilla no fue la única huella tangible del paso de la familia portuguesa por la ciudad: gracias al hijo de Antonio, Manuel Fernandes da Fonseca (ca.1556-1625), la familia dispuso de un palacio delante de Piazza Minerva el actual Hotel della Minerva que la morada de los Fonseca hasta finales del siglo XVIII.[25] A través de la descendencia de Manuel, la fami-

20 Notai della Reverenda Camera Apostolica, busta 994, folios 258r-263r, ASR.

21 La documentación de la casa del Infante D. Luis menciona a un António Vaz da Fonseca, un *moço da câmara,* padre de Francisco da Fonseca. Núcleo Antigo, 177, fol. 73, ANTT. El colega Hélder Filipe Machado Carvalhal gentilmente me comunico este dato. Véase su tesis doctoral *Poder, dinastia e governo de Portugal e do império: o caso do infante D. Luís (1506-1555*), Tesis inédita presentada en la Universidad de Évora en 2022.

22 James W. Nelson Novoa, «Roman Exile and Iberian Identity: António da Fonseca between Churches and Identities in Sixteenth-Century Rome», en Koller, Kubersky-Piredda, Daniels, *Identità e rappresentazione*, 93-111.

23 Acerca de la archicofradía véase Justo Fernández Alonso, «Santiago de los Españoles y la Archicofradía de la Santísima Resurrección de Roma hasta 1754», *Anthologica Annua* 8 (1960), 279-329; José Antonio Calvo Gómez, «Signum Resurrectionis in Urbe. Las instituciones extraterritoriales de la Monarquía Católica en el siglo XVI», *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad* 4 (2022): 119-158; José Antonio Calvo Gómez, «Establecimientos españoles en Roma. La visita institucional y la rehabilitación regalista de la archicofradía de la Resurrección (1579-1808) en 1721», *Anthologica Annua* 70 (2023): 101-140.

24 James W. Nelson Novoa, «Legitimacy through Art in the Rome of Gregory XIII: The Commission to Balsassare Croce in the Fonseca Chapel of San Giacomo degli Spagnoli», *Riha Journal* 95 (2014): https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/rihajournal/article/view/69951.

25 Luigi Borgia y Claudio de Dominicis, «La famiglia del palazzo Fonseca», en Paolo Portoghesi, *L'area, il palazzo, i restauri, la storia* (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990), 155-166.

lia se romanizó, conservando el apellido lusitano hasta que, como veremos, el apellido Fonseca se perdió para dar paso al de Amadei.

4. La capilla Fonseca y la reclamación de los Amadei (1880-1887)

El 10 de septiembre 1880 dos abogados, Carlo Piccini y Orazio Massoli, presentaron una carta dirigida a Diego Coello de Portugal y Quesada (1820-1897), el embajador del reino de España ante el Reino de Italia, firmada por cuatro condes, miembros de una familia de la nobleza romana, los Amadei: Antonio, Luigi (1819-1903), Rodolfo (1814?-1898) y Michele Amadei (1839-1906). En su misiva, los abogados explicaban que la capilla presente en la que había sido la iglesia nacional de Castilla hasta 1825 (año en que dejó de ser iglesia consagrada) fue creada por *Don Antonio Fonseca figlio dell'Infante Ludovico di Portogallo* para albergar los restos de su difunta mujer, el mismo Antonio da Fonseca y su descendencia, y que por lo tanto los condes tenían el *ius patronatus* de ésta a ser los legítimos herederos. Aportaron un detallado árbos genealógico de la familia Fonseca-Amadei para reconstruir el parectesco de los cuatro hermanos con la familia portuguesa **(fig. 1 y 2)**. Esta afirmación del supuesto parentesco de Antonio con Don Luis de Portugal, que será invocado constantemente en las reclamaciones de los Amadei, claramente fue hecha para generar un mayor respeto hacia la figura del banquero judeoconverso, pero se trata de una ficción completa. El Duque de Beja tuvo tan solo un hijo ilegítimo, Antonio el prior de Crato (1531-1595), quien en 1580 se opondría, en vano, a las pretensiones a la corona portuguesa por parte de Felipe II, huyendo a Francia tras un intento fallido de ser aclamado como rey de Portugal.

El asunto, que ocupó los quehaceres de la Obra Pía de establecimientos españoles en Roma durante casi diez años, también se convirtió en un espinoso tema diplomático en el cual intervinieron embajadores y ministros de los reinos de España y de Italia, así como la misma corona. La reconstrucción de los hechos puede ser solamente parcial, pues la documentación que puede arrojar luz sobre la reclamación se encuentra dividida. Por una parte está el legajo 2258 de la Obra Pía en el archivo de la iglesia nacional de España en Roma, que contiene una copiosa serie de documentos cuyo título reza *Memoria Fonseca (siglo XVI). Reclamación de los condes Amadei como herederos del fundador*. Por otra, se encuentra en documentos de la Embajada de España ante la Sede del Ministerio de Asuntos Exteriores, actualmente presente en el Archivo Histórico Nacional en Madrid. A través de la documentación publicada en este artículo es posible que los lectores tengan un primer acercamiento a este asunto.

El cónsul del Reino de España en Italia y administrador de la Obra Pía Ramón Valladares y Saavedra respondió primero con una carta del 7 de octubre de 1880, a través de la cual informó a los abogados que iba a buscar el parecer del representante legal de la Obra Pía con respecto al asunto, dado que se

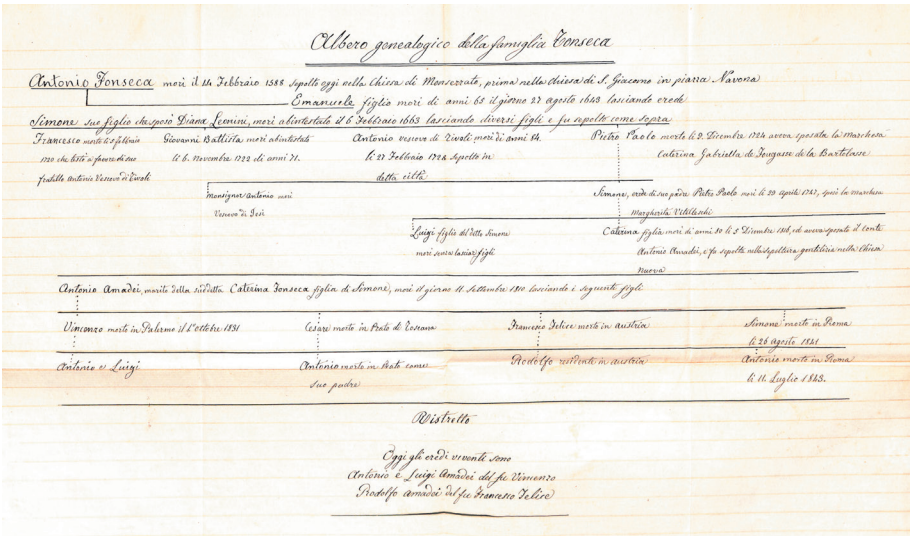


Fig. 1. Árbol genealógico de la Familia Fonseca

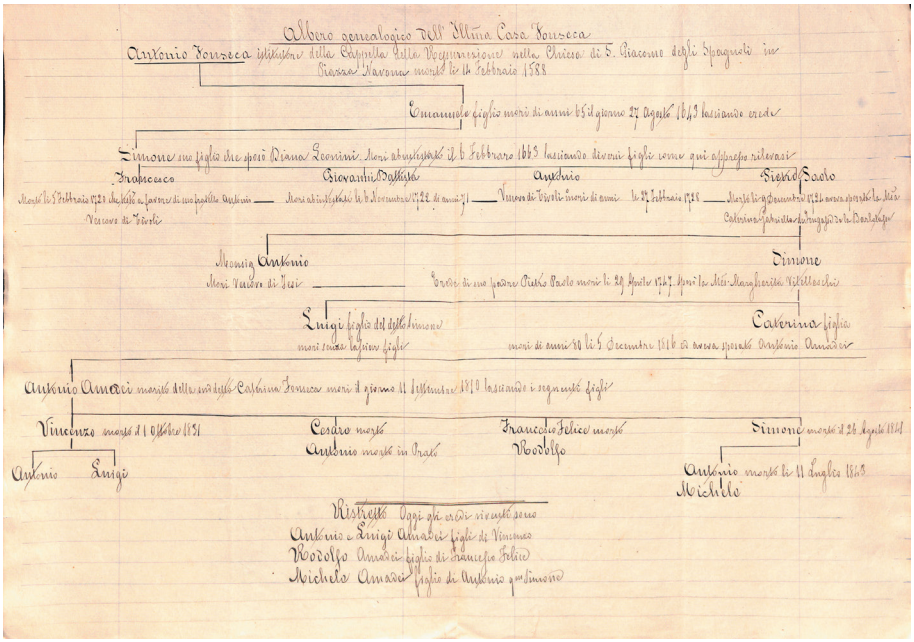


Fig. 2. Árbol genealógico de la Familia Fonseca

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.4 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 107-136

trataba de temas difíciles de derecho civil y canónico.[26] El archivo de la Obra Pía tiene el texto del asesor legal de la embajada de España en Italia, Carlo Valenziani.[27] En su detallado parecer, Valenziani afirma que las pretensiones carecían de fundamento real. Una carta del cónsul de España fechada el 19 de noviembre de 1880 contiene la síntesis de la respuesta del abogado Carlo Valenziani: el tipo de patronato que Antonio da Fonseca había estipulado en el acuerdo de 1583 no implicaba propiedad duradera, el derecho de sucesión por parte de los Amadei a la capilla no estaba demostrado claramente y el derecho de patronazgo de la capilla se había perdido por no haber sido reiterado durante más de un siglo, sobre todo cuando en 1825 la iglesia fue desconsagrada. Por lo tanto, la capilla Fonseca pasaba a ser propiedad del actual templo de Nostra Signora del Sacro Cuore y por tanto ya no del Reino de España de la Obra Pía ni de la familia Fonseca-Amadei.[28]

Pocos meses después, el 14 de enero 1881, como respuesta a la misiva del encargado de la Obra Pía en Roma, los abogados presentaron una nueva carta para hacer valer las razones de los condes. Esta vez fue mucho más enfática: se fundamentaba en los derechos canónico y civil, sobre todo apoyándose en los textos del jurista y cardenal Giovanni Battista de Luca (1614-1683) para aducir que el derecho a la capilla era inalienable y había sido estipulado por el fundador de la capilla. Piccini y Massolini citan el testamento redactado por Antonio da Fonseca en 1586, en el que claramente concedía la gestión de la capilla al ejecutor del testamento, el clérigo portugués y entonces agente de la corona de Portugal en Roma, Antonio Pinto (fallecido en 1592) y la capilla a su heredero, su hijo Manuel.[29] Al mismo tiempo vuelven a aludir al contrato de 1583 para insistir que *ius patronatus* establecido en él no fuera solamente honorífico sino real y perpetuo y que no caducaba, por mucho que la iglesia donde se encontraba cambiase de dueño. El hecho de que, a la hora de presentar la reclamación en 1880, la iglesia funcionase como lugar consagrado al culto, hacía que los Amadei, como herederos de los Fonseca, fueran aún los propietarios de la capilla que había sido vendida junto con la iglesia sin su consentimiento. Los abogados reclamaban entonces el valor de la capilla, estimado en 40.000 liras.[30]

Tres años más tarde, uno de los Amadei volvió a retomar la cuestión. El 19 de junio 1885, el ministro de Estado José Elduayen Gorriti (1823-1898) escribió al

26 Fundaciones, legados y donaciones. AOP 2258, sin numeración.

27 Publicado como documento 2 en el apéndice documental.

28 Publicado como documento 3 en el apéndice documental.

29 El testamento está transcrito y forma parte de la documentación de la reclamación de los Amadei en el archivo de la Obra Pía. Ha sido publicado junto con sus codicilios en James W. Nelson Novoa, «Kinship and Nação in the Will of António da Fonseca, Merchant Banker of Lamego», *Armas e Trofeús* 9 (2014): 259-293.

30 Publicado como documento 4 en el apéndice documental.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.4 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 107-136

embajador de España ante la Santa Sede, Mariano Roca de Togores (1812-1889). El representante plenipotenciario de Italia ante el reino de España Alberto Blanc (1835-1904) le había hecho llegar una petición redactada el 20 de mayo 1885 por parte del conde Luigi Amadei para que fuera remitida al administrador de los lugares píos para obtener «la solución amigable del asunto».[31] El conde Luigi firmaba como *Colonnello del Genio* y de hecho había sido coronel en el ejercito pontificio, antes de pasar a ser un partidario de la República romana de 1849, lo que le valió el exilio de Roma hasta la llegada de las tropas de Garibaldi a la ciudad en 1870.[32] Semanas después, el 3 de julio mandó una nueva carta al embajador de España para informarle que el ministro plenipotenciario de Austria había manifestado su interés en el asunto debido al hecho de que uno de los condes Amadei (Rudolfo) era súbdito austriaco y el mismo rey Alfonso XII (1874-1885) le había pedido referir la cuestión al administrador de la Obra Pía.[33] La consulta se realizó bajo el embajador de España ante la Santa Sede, Mariano Roca de Togore (1812-1889) con la Obra Pía, desestimando las pretensiones de los condes. En una carta mandada desde Roma el 19 de enero de 1886 al Ministro de Estado se había designado a dos abogados para representar a los Amadei y a la Obra Pía y se esperaba la designación de un tercer arbitro para las dos partes.[34]

La cuestión parece haber quedado zanjada en 1887, por lo menos en lo que respecta a lo que podemos ver a través de la documentación de archivo. El 15 de marzo de aquel año, el ministro de Estado dirigió una carta a la Embajada de

31 «Excelentísimo Señor. Tengo la honra de pasar a manos de Vuestra Señoría la adjunta exposición escrita por el Conte Luigi Amadei que el Ministro de Italia en esta corte me recomienda con el mayor interés a fin de que se sirva remitirla al Administrador de los Lugares Píos para su informe y la solución amigable del asunto de que se trata si de los antecedentes existentes en dicha administración resulta comprobada la petición del interesado. De Real orden lo digo a Vuestra Señoría para mi conocimiento y fin indicado. Dios guarde a Vuestra Señoría muchos años. Madrid, 19 de junio de 1885. José Elduayen Gorriti» N. 63, legajo 1205, Embajada de España ante la Santa Sede, AHN. La petición de Luigi Amadei aparece como el documento 5 en el apéndice documental. El archivo de la Obra Pía también tiene una copia del mismo documento.

32 Véase el artículo acerca de él en el *Dizionario Biografico degli Italiani*, 2 (1960) https://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-amadei_(Dizionario-Biografico)/.

33 «Excelentísimo Señor. En adición de la real orden de 19 de junio próximo pasado acompañando una exposición escrita por el Conde Luigi Amadei que el Ministro Plenipotenciario de Italia en esta Corte recomendaba con el mayor interés a fin de que se remitiera al Administrador de los lugares Píos para su informe y solución amigable del asunto como de ser justificada la petición del exponente, el Rey (que Dios guarde) se ha servido disponer manifieste a Vuestra Señoría que el Ministro Plenipotenciario de Austria ha reiterado dicha recomendación por ser súbdito austriaco uno de los Condes Amadei, igualmente interesado en el litigio pendiente con esa Administración. Del real orden la digo a Vuestra Señoría para su conocimiento y efectos que se indican. Dios guarde a Vuestra Excelencia muchos años. Madrid 3 de julio de 1885. José Elduayen Gorriti». N. 70, legajo 1205, Embajada de España ante la Santa Sede, AHN.

34 La carta aparece como el documento 6 del apéndice documental.

España ante la Santa Sede declarando que la regenta María Cristina de Austria (1885-1902) estaba al tanto del dictamen del asesor legal contra las pretensiones de los Amadei.[35] Si es que el asunto llegó a los tribunales italianos los archivos de la Obra Pía y del Ministerio de Asuntos Exteriores, no parecen poder proporcionar más noticias sobre el asunto. En 1886, el Conde Amadei publicó un breve texto autobiográfico, *Cenni biografici di Luigi dei Conti Amadei di Roma, ingegnere ed architetto colonnello del genio della riserva*, en que relata sus años de formación, su periodo de servicio en el ejército pontificio, su militancia a favor del bando de Garibaldi y su empeño como ingeniero en la Roma post-unitaria. En ningún momento aparece alusión alguna a sus pretensiones en la iglesia de Nostra Signora del Sacro Cuore ni al vínculo de su familia con los Fonseca.[36] El silencio de Luigi Amadei en su autobiografía en cuanto a la reclamación de la familia en el año en que justamente se esperaba la posible llegada a los tribunales de su reclamación hace pensar que había renunciado a ello.

5. A modo de conclusión

La documentación considerada en este artículo muestra hasta qué punto la iglesia nacional de Santiago de los Españoles pudo ser un espacio en que ciertos individuos podían reinventarse, proporcionándoles la posibilidad de ascenso social. El anclaje en aquel recinto brindaba también la oportunidad de obtener capital social duradero más allá de las vidas de los benefactores. Fue el caso de la capilla deseada por el mercader y banquero portugués Antonio da Fonseca. A través de ella, el mercader de Lamego pudo crear un lugar de memoria para su familia, vinculado a la vida social de la comunidad castellana en la capital del catolicismo durante siglos. Aquel espacio pudo servir como lugar de recuerdo y de festejo, manteniendo vivo el legado del fundador de la capilla como católico devoto a pesar de las dudas que podían surgir acerca de él debido al pasado de su familia. Aquel espacio, a la vez ibérico y romano, ofrecía a Fonseca la posibilidad de ser considerado de otro modo y de consagrarse como súbdito de la corona hispánica además de portugués y de hijo de la Iglesia. Es así que iba a ser recordado al igual que su familia, algunos de cuyos miembros de hecho fueron sepultados en la capilla. Con la capilla la familia de judeoconversos del norte de Portugal será recordada no

35 «Excelentísimo Señor. Enterado el Rey (que Dios guarde) y en su nombre la Reina Regente del Reino del despacho de esa embajada número 20 en que se acompaña el dictamen del abogado consultor acerca de las reclamaciones del Conde Amadei Su Majestad ha tenido a bien disponer manifieste a Vuestra Excelencia que no teniendo este fundamento alguno legal en que apoyar su pretensión procede se la le niegue desde luego, aplazando por lo tanto el nombramiento de árbitros para el caso en que insistiera en llevar la cuestión a los tribunales. De real orden lo digo a Vuestra Excelencia para su conocimiento y de más efectos. Dios guarde a Vuestra Excelencia muchos años. Madrid 15 de marzo 1887. Segismundo Moret». N. 30, legajo 1207, Embajada de España ante la Santa Sede, AHN.

36 Luigi Amadei, *Cenni biografici di Luigi dei Conti Amadei di Roma, ingegnere ed architetto colonnello del genio della riserva* (Roma: Figli Pallotta, 1886).

solamente como súbditos de la monarquía hispánica sino también como romanos sobre todo cuando se integró en el tejido social de la ciudad, integración que culminó con la romanización incluso del apellido al pasar de Fonseca a Amadei a finales del siglo XVIII.

Las reclamaciones de los Amadei demuestran hasta qué punto tal recuerdo seguía vivo, incluso después de siglos. La invocación de la supuesta paternidad de Don Luis al fundador de la capilla que pretendían heredar, el insistir en el carácter perpetuo del legado incluso cuando había caído en un estado de abandono lamentable, la presentación de un árbol que contase la historia de la familia a partir de Antonio eran modos de perpetuar el recuerdo del creador de la capilla. Más allá de las 40.000 liras que pretendían los Amadei como legítimos herederos de la capilla también estaba el deseo de vincular su historia a la del noble lusitano, sobre todo en una nueva Italia recién unificada que había escogido a la Ciudad Eterna como su capital. Hacer que sus reclamaciones llegasen a las más importantes instancias de la sociedad española, a la administración de la Obra Pía, incluso al mismo Rey, también dio protagonismo a aquella familia de la nobleza italiana que, sin dudas, lo buscaba en un escenario italiano muy cambiado. El poder presumir de un ancestro que descendía de la casa real portuguesa de los Avíz brindaba a los Amadei un prestigio social mayor. Podían jactarse de ser no tan solo italianos y romanos sino también de origen ibérico.

El recuerdo vivo del benefactor de la capilla de la Resurrección después de tres siglos muestra hasta qué punto espacios como esta iglesia nacional de Castilla eran importantes para el anclaje y la proyección en una ciudad como Roma, evocada tantas veces como la patria de todos. Santiago de los españoles pudo servir como lugar de acogida, de aceptación y de arraigo para los residentes de la Ciudad Eterna quienes eran súbditos del reino de Castilla, entre ellos el banquero judeoconverso portugués quien fundó la capilla de la Resurrección. La abundante documentación contenida en el archivo de la Iglesia Nacional Española, recogida durante varios siglos puede todavía arrojar luz sobre otras historias parecidas a la del banquero judeoconverso y sus descendientes que pudieron hacer de la Ciudad Eterna una casa perpetua.

Apéndice documental

Documento 1

> *Carta del 10 de septiembre 1880 de los abogados de los condes Amadei al embajador del Reino de España en Roma en que reclaman al estado español la cantidad de 40.000 liras al considerar esto el valor actual de la capilla que mandó construir el mercader portugués Antonio da Fonseca en 1583 para dar sepultura a los miembros de su familia, dedicada a la Santísima Resurrección, en lo que fue la iglesia nacional del Reino de Castilla en Roma. Al ser los Amadei los herederos del mercader consideran que el usufructo de la capilla es un derecho inalienable, aunque ella se encuentre en una iglesia que dejó de ser la iglesia nacional en 1825 y que, a partir de 1878 se llama Nostra Signora del Sacro Cuore.*

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.4 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 107-136

A Sua Eccellenza
Il Conte Diego Coello de Portugal
Ministro Plenipotenziario di Spagna
Presso il Re d'Italia

I sottoscritti Avv(ocati) Carlo Piccini ed Orazio Massoli g(e)n(era)li Procuratori dei Signori Conti Antonio, Luigi, Rodolfo e Michele Amadei espongono quanto segue.

Nella chiesa dei SS. Giacomo e Idelfonso posta a Roma nel Foro Agonale appartenente alla Nazione Spagnola e precisamente nella Cappella dedicata ai SS. Cosma e Damiano nell'anno 1583 vennero riposte le spoglie mortali della Nobile Matrona D(onn)a Luigia di Fonseca moglie di D(o)n Antonio Fonseca figlio dell'Infante Ludovico di Portogallo.

Questi nell'intento di costituire in detta cappella una tomba gentilizia chiese ed ottenne dai rettori ed Amministratori || **[s.n.]** di detta Chiesa che gli fosse ceduta la cappella e si obbligò e si obbligò di dotarla, di farvi restauri ed ornamenti. Infatti con istromento del 6 Aprile 1583 stipulato per gli atti dei Notari Alfonso D'Avila e Stefano Latini fra il nominato D(o)n Antonio Fonseca, il Rev(erendissi)mo D. Lupo del Campo, e il Rev(eren)do D(o)n Ferdinando Spinosa Amministratori e Rettori della Chiesa dei SS. Giacomo e Idelfonso autorizzati specialmente dalla Congregazione generale tenuta il 24 Marzo detto anno fu effettuata la cessione a concessione della detta Cappella in giusa che D(o)n Antonio Fonseca ne divenne assoluto proprietario. Si leggono nell'citato istromento le seguenti parole: «*Et pro quo dicti domini administratores dictis nominibus dent, cedant, concedant et tradant, prout vigore et in executione dictarum conventio-* || **[s.n.]** *-num dant cedant concedant et tradant eidem domino Antonio praesenti et pro se suisque et aliis praedictis stipulanti supradictarum cappellam ut supra descriptam cum muro ac sepultura in quo fecit reconditum cadaver dictae quondam dominae Antoniae Lais quod est extra et e conspectu dictae cappellae in quo sepultura non possint sepeliri alia cadavera quam dicta dominae Antoniae et ipsius domini Antonio cum Deo Omnipotenti placuerit eius animarum a corpore separare, cadavera autem heredum successorum, proximorum et amicorum ipsius domini Antonii et aliorum ipsi domino Antonio eiusque heredes et successores benevisarum sepeliri debeant in sepulcro et tomba seu sepulcris in dicta cappella debeat putifieri[?] retro per palmas septem* || **[s.n.]** *in circa et debeat obturari fenestra existens super dictam Cappellam, et quod dictus dominus Antonius teneatur eius sumpribus dictam Cappellam exornare ac in venustiorem formam redigere, et facere ea quae in dicta capella et per illius conservationem et ornata erant necessaria*».

In data facoltà al Fonseca di fare gli ornamenti a suo arbitrio nella cappella, di porvi scalini e balaustre, le armi e insegne di famiglia, togliere e cambiare l'invocazione dei SS. Cosma e Damiano, porvi le lapidi che ricordassero la fondazione e datazione della Cappella e gli obblighi assunti dagl'amministratori della Chiesa che sono contenuti in detto istromento e del tenore seguente …. *Dicti domini administratores teneantur prout dictis nominibus pro-* || **[s.n.]** *-miserunt eamdem cappellam sumptibus et expressis dictae ecclesiae semper et perpetuo ita fabricatam, depictam ornatam et completam et paramentis et ornamentis decentibus sussistam mantenere, et quoties toties opus fuerit etiam si ipsa capella, aut etiam tota dicta ecclesia caderet ruinaret vel immutaretur in integrum et prestinum statum restituere et restaurare*».

Per i lavori da farsi all'esterno della cappella D. Antonio Fonseca sborsò la somma di scudi cento in mano degli amministratori della chiesa. Costituì poi la dote

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.4 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 107-136

di detta Cappella mediante cessione di un censo di annui scudi cinquanta riposto nello stesso giorno della stipulazione dell'indicato istromento a di lui favore sopra un palazzo di proprietà della chiesa dei SS. Giacomo || **[s.n.]** e Idelfonso situato nella regione di S. Eustachio come da istromento per gli atti dei sopraindicati notari. Detta annua vendita proveniente dal censo dovea erogarsi nelle spese per manutenzione della Cappella e adempimento degli altri obblighi sopra accennati come il tutto risulta dal più volte citato istromento.

Con decreto del giorno 11 Ottobre del 1583 fu cangiata la denominazione della Cappella dei SS. Cosma e Damiano e fu posta sotto l'invocazione e denominazione della Resurrezione di N(ostro) S(ignore) Gesù Cristo. La lapide che ricordava i patti ed obblighi contenuti nell'istromento di alienazione della Cappella confermata dal pontefice Gregorio XIII con Breve dell'1° Luglio 1583 fu collocata nella Cappella medesima. D. Antonio Fonseca || **[s.n]** l'arricchì di marmi, stucchi, dorature, pitture, quadri, ornati, vi pose le armi ed insegne di Famiglia, e tutti puntualmente osservò gli obblighi contratti. Ebbero sepoltura nella Cappella D. Antonio Fonseca nel Febraio 1588 e vari suoi Parenti e successori, cioè nel 5 Febbraio 1720, Francesco Fonseca, nel 16 Novembre 1722 Gio(van) Battista Fonseca, nel 7 Decembre 1725 Pietro Paolo Fonseca.

Nell'anno 1815 la Chiesa dei SS. Giacomo e Idelfonso cominciò a minacciare rovina, e non curando la Nazione Spagnola restaurarla, con rescritto pontificio dell'anno 1825 fu tolta al culto, e furono trasferite rendite dotazioni, cappellanie, offici religiosi nella Chiesa di Monferrato appartenente parimenti alla Nazione spagnola. Dopo ciò la Chiesa dei SS. Giacomo e Idelfonso rimase || **[s.n.]** per molti anni abbandonata.

Nell'anno 1878 fu deliberato dai Rappresentanti della Spagna e sue proprietà in Roma di porre in vendita la chiesa sconsacrata ai pubblici incauti e fu aggiudicata al migliore offerente con pubblico istromento, cioè ad una società francese che ha dato opera a riedificarla dedicandola al Cuore di Maria.

Gli Amministratori della Chiesa Spagnuola che già da molto tempo non aveano puncto [?] adempiuto agli obblighi assunti verso il Fonseca e nulla aveano curato per la manutenzione della Cappella disconobbero nella vendita i diritti acquisiti dal Fonseca e trasmessi nei suoi successori, giacché alienarono unitamente al resto la Cappella Fonseca con quanto vi si conteneva.

Eredi e successori dei Fonseca sono oggi i sunnominati Signori || **[s.n.]** Conti Amadei, poiché com'è dimostrato dall'unito albero genealogico, nell'anno 1700 Maria Caterina Fonseca figlia di Simone si univa in matrimonio con Antonio Amadei e da essi nacquero Vincenzo Padre dei viventi Luigi e Antonio Amadei, Cesare Padre di Antonio, Francesco Felice e Simone Amadei, dai quali discendono Rodolfo e Michele viventi, il primo figlio di Francesco Felice, il secondo nepote di Simone.

Non s'ha dubbio che ad essi appartenesse in proprietà la Cappella della Resurrezione nella Chiesa dei SS. Giacomo e Idelfonso quando fu arbitrariamente alienata ed ora abbiamo il diritto di esigerne il prezzo dalla Nazione Spagnola poiché non è più possibile la rivendicazione essendo stata tutta tolta e distrutta nel [*sic*!] Cappella Fonseca. Il diritto de- || **[s.n.]** -gli Amadei si fonda sul titolo indiscutibile derivante dall'istromento d'acquisto succitato del 1583 fatto a titolo oneroso da D. Antonio Fonseca. Né gioverebbe il dire, che la proprietà già dei Fonseca e quindi degli Amadei cessò per la rovina e demolizione della chiesa, poiché fu tale caso considerato nell'atto di alienazione, e si convenne che la proprietà della cappella

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.4 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 107-136

restasse sempre intatta ai Fonseca e dovessero perciò i Rettori e Amministratori della chiesa *in integrum et in pristinum statum restituere et restaurare* …, *etiam si ipsa capella aut etiam tota dicta ecclesia caderet, ruinaret aut innundaretur*.

Il prezzo di detta Capella tenuto conto dell'area, dei marmi, stucchi, pitture, ornata, quadri si può calcolare ad un quarantamila lire, ed è perciò che || [s.n.] i sottoscritti g(e)n(era)li Procuratori come sopra chiedono all'E(minenza) V(ostra) che venga pagata ai nominati Amadei la somma indicata dalla Nazione Spagnola, e considerano che per le suddette ragioni sarà accoltà la presente domanda e non saranno costretti gli Avvocati ad adire la competente autorità giudiziaria.

Roma li Dieci Settembre 1880
Avv(ocato) Orazio Massoli
Avv(ocato) Carlo Piccini

Fundaciones, legados y donaciones. AOP 2258, sin numeración.

Documento 2

Parecer legal del asesor de la embajada de España en Roma, Carlo Valenziani en que desestima la reclamación por parte de los abogados de los condes Amadei al valor estimado de la capilla de la Resurrección. Según el parecer la concesión de la capilla al mercader Antonio da Fonseca y sus descendientes implica un ius patronatus onorífico y no les da el derecho a la propriedad en sí. Al ser ellos laícos y al haber sido vendido la iglesia dejan de poder ejercer derechos reales sobre la capilla. El parecer señala además que entre la desagración de la iglesia en 1825 y 1880 los Amadei no se habían opuesto a la venta de la iglesia y por lo tanto de la capilla de la familia Fonseca en ella.

D. Antonio Fonseca figlio dell'Infante Lodovico di Portogallo chiese nell'anno 1583 dagli ecc(ellentissi)mi amministratori dei R(egi) stabilimenti di Spagna per sé e per i suoi discendenti, eredi e successori la concessione di una cappella intitolata dai SS. Cosma e Damiano nella R(eal) Chiesa di S. Giacomo degli Spagnuoli.

I Deputati all'Amm(inistrazio)ne dei r(egi) Stabilimenti si crederono di accogliere tale domanda e il giorno 6 aprile di quello stesso anno fu stipolato un formale istromento, in virtù del quale fu concessa a D. Antonio Fonseca la cappella richiesta, con diritto di seppellirvi sé ed i suoi e facoltà di cambiarne il titolo, chiuderla con cancello o con balaustra, incidervi in marmo l'atto di concessione ottenuta, apporvi il suo nome e lo stemma gentilizio della || **[nn]** famiglia, con l'obbligo però di restaurarla e abbellirla. D'altra parte gli amm(inistrato)ri si obbligarono a conservare il richiedente nel possesso della cappella, e a mantenere nello stato in cui quegli l'avrebbe messa, non solo con farvi in perpetuo le necessarie riparazioni, ma anche rifabbricandola in caso di rovina o di cambiamento completo di tutta la chiesa. Lo stesso Fonseca dotò anche la cappella di un censo di annui scudi cinquanta destinato alla celebrazione di alcune messe e ad alcune elemosine, secondo le disposizioni della istituzione, e il tenore del suo testamento e codicillo.

Nell'anno 1815 incominciò la chiesa a minacciare ruina e nel 1829 fu tolta al culto divino, e gli oneri et uffici religiosi furono trasferiti con rescritto pontificio nella chiesa di Monteserrato. Finalmente, dopo essere stata oggetto di varî affitti per diverse destinazioni || **[nn]** nell'anno 1878 fu con ogni dovuta formalità venduta al pubblico incauto.

Ora i s(ignori) conti Antonio, Luigi, Rodolfo e Michele Amadei, asserendo di

essere i discendenti e successori legittimi di Antonio Fonseca si fanno a rivendicare i loro diritti sulla cappella venduta, e chiamandosene proprietari, tenuto conte dell'area e degli ornati, ne calcolano il prezzo a lire Quarantamila.

Un diligente esame intorno allo stato dei fatti, e le relative disposizioni del diritto canonico e civile inducono alle seguenti conclusioni.

Innanzi tutto, sebbene nell'Istromento di concessione sia detto che i S(ignori) amministratori in *executionem dictarum conventionum, dant, cedunt, concedunt et tradunt* || **[nn]** *eidem d(omi)no Antonio praesenti et prole suisque et aliis praedictis stipulanti praedictam cappellam*, non sembra potersi ammettere che tale concessione equivalga [alla] ad una trasmissione di proprietà civile dell'area e dei muri della cappella. E i sacri canoni negano recisamente ai laici qualsiasi dominio di cosa sacra, e a chi abbia costruita, fondata o dotata una chiesa od una cappella concedono soltanto un diritto di patronato sulla medesima. Il quale diritto, quando non vi sia luogo a presentazione, consiste appunto in quelle prerogative onorifiche ed esclusive di cui è mentione nell'atto di concessione della cappella dei SS. Cosma e Damiano.

L'esercizio di queste prerogative suppone necessariamente non solo l'esistenza materiale della chiesa o della cappella, ma anche la conservazione della natura sacra dell'edificio, cioè la sua desti- || **[nn]** -nazione al culto divino.

Ne è possibile di pure imaginare che un diritto onorifico, il quale, appunto per essere concesso ad un laico entro la chiesa, è qualificato dai canonisti per irregolare, possa equivalere a comproprietà, a condominio civile sull'area e sul fabbricato della chiesa, atto a sopravvivere alla perdita di ogni qualità sacra dell'edificio, e riversibile in caso di vendita, sino si l prezzo di quello. È pure inutile di aggiungere che non vi è affatto applicabile al caso il disposto dell'art. 1° della legge 15 agosto 1867, il quale si riferisce esclusivamente alla rivendicazione dei fondi e quali formano la dote del patronato.

Secondo questi giusti criteri mostrò di valutare il suo diritto lo stesso fondatore Antonio Fonseca, || **[nn]** disponendo nel codicillo apposto al suo testamento che: «Monsignore Antonio Pinto e detto Emmanuele Fernandez suo figliuolo in vita loro, e dopo la morte li figlioli maschi e legittimi, e naturali di legittimo matrimonio nati di detto Emmanuele Fernandez e loro discendenti in perpetuo abbino il suo Patronato Onorifico della sua cappella fondata nella chiesa di S. Giacomo de' spagnuoli in Roma».

[Pertanto è a ritenere che non fossero nel vero gli egregi avvocati, i quali in favore dei SS. Conti Amadei scrissero che: «non v'ha dubbio che a questi appartenesse in proprietà la cappella della Resurretione nella chiesa di San Giacomo e Ildefonso quando fu arbitrariamente alienata ed ora abbiano il diritto di esigere il prezzo della Nazione Spagnuola poiché non è più possibile la rivendicazione essendo stato tutto tolto e distrutto nella cappella Fonseca».

Di legge, è vero, nell'atto di concessione che i rettori ed amm(inistrato)ri della chiesa prendono sopra di sé l'obbligo di mantener la cappella «*eamque in integrum et in pristinum statuere restituere et restaurare etiamsi ipsa cappella aut etiam tota dicta ecclesia caderet ruinaret aut immutaretur*». Ma è assai dubbia l'interpretazione soprattutto la validità di simile patto di fornte alle reviste disposizioni dei || [nn] canoni, i quali colpiscono assolutamente di decadenza il patrono che non sia venuto in soccorso della chiesa che minacciava ruina. In ogni caso quel frutto avrebbe potuto dar luogo, tutt'al più ad un accordo per il trasferimento del patronato allorché tutti gli oneri della chiesa di S. Giacomo andavano a trasferirsi su quella

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.4 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 107-136

di S. Maria in Monserrato. Ma né allora né poi sino ad oggi, cioè per lo spazio d'anni cinquantacinque quanti ne corsero dal 1825 al 1880, fu fatto alcun reclamo da parte dei rappresentanti il patronato Fonseca, i quali, solamente ora, dopo la vendita dell'area ove sorgeva la chiesa si fanno a reclamare una parte del prezzo.

Queste sole ragioni basterebbero ad escludere completamente le pretese dei SS. Conti Amadei. Ma è anche ad osservare che se manca d'ogni fundamento il diritto asserito di proprietà, che è l'oggetto della vertenza, è è tutt'altro che || **[nn]** posto in sodo il diritto soggettivo dei reclamanti. Non basterebbe all'uopo che gli attuali Conti Amadei mostrassero, come hanno fatto, la loro discendenza genealogica per parte di donna dalla famiglia Fonseca, facendo appena un cenno delle successioni, ma dovrebbero rigorosamente provare l'ordine successorio seguendolo in ogni singolo passaggio dall'autore Antonio Fonseca, cioè per circa tre secoli.

A ciò deve anche aggiungersi che la mancanza di qualsiasi atto di patronato, sin dal punto in cui i diritti della famiglia Fonseca sarebbero passati in quella degli Amadei, e segnatamente dall'anno 1825 in poi, in cui la chiesa fu sottratta al culto divino, offre serio argomento per ritenere indotta la prescrizione in favore della chiesa.

Roma 12 novembre 1880

Il consultente legale dalla delegazione spagnola in Roma avvocato Carlo Valenziani.

Fundaciones, legados y donaciones. AOP 2258, sin numeración.

Documento 3

Carta del cónsul de España a los abogados de los condes Amadei resumiendo la respuesta del abogado Carlo Valenziani a las reclamaciones de los condes Amadei. Según la carta el patronato que Antonio da Fonseca había estipulado no implicaba propiedad duradera¸ el derecho de sucesión por parte de los Amadei a la capilla no había sido demostrado claramente por ellos y el derecho de patronazgo de la capilla se había perdido por no haber sido reiterado durante más de un siglo. Según la carta la capilla Fonseca se encuentra en el actual templo de Nostra Signora del Sacro Cuore que dejó de pertenecer al Reino de España en 1825.

Ebbi già l'onore di partecipare loro come (?) il sig(nor) Ministro di Spagna in Italia, appena ricevute le loro communicazioni riguardo alla cappella fondata da Antonio Fonseca nella già Regia Chiesa di S. Giacomo degli Spagnuoli in piazza Agonale [ebbe cura] si affrettò ad interrogare in proposito l'avvocato consulente di questi R(egi) Stabilimenti.

Ora da parte delle stessa Ecc(ellen)za Sua mi [venga] ʿfa [conchiussioni loro] riferire le conchiussioni [del] di questo voto legale || **[nn]** le quali si riassumono principalmente in tre punti:

1° non potersi ammettere che il patronato onorifico della cappella Fonseca, equivalesse a diritto di proprietà durevole [oltre] anche dopo la profanazione della Chiesa, e riversibile sul piano di vendita.

2° non essere sufficientemente dimostrato il diritto successorio degli attuali conti Amadei in ordine all'asserito diritto di patronato.

3° potersi ritenere indotta la provisione a favore della Chiesa per la mancanza || **[nn]** assoluta di qualsiasi atto di patronato per parte di chiunque, da oltre un secolo.

In seguito di che l'Ecc(ellen)za il Sig(no)r ministro mi incarica di dichiarare che in conformità al parere su espresso non può accogliere la domanda inoltrata da loro in favore dei conti Amadei.

Accolgano ill(ustrissi)mi Sig(no)ri i sensi della mia distinta considerazione
Roma, novembre 1880
Il S(ignor) Console di Spagna ed Amm(inistrato)re dei R(egi) Stabilimenti spagnuoli in Roma

Ill(ustrissi)mi Signori
Avv(oca)ti Carlo Piccini e Orazio Straccoli

Fundaciones, legados y donaciones. AOP 2258, sin numeración.

Documento 4

Carta de los abogados de los condes Amadei en respuesta al parecer legal del asesor legal de la embajada de España en Roma. Los abogados proponen que el derecho de los Amadei como herederos de Antonio da Fonseca era inalienable, tal como el mercader había estipulado en su contrato para la creación de la capilla de 1583 y su testamento de 1586. Con base en el derecho canónico aducen que los Amadei no perdieron el patronato de la capilla aunque hubiese dejado de ser iglesia nacional en 1825 y que al ser actualmente la iglesia de Nostra Signora del Sacro Cuore un templo consagrado la capilla aún les pertenecía.

A Sua Eccellenza
Il Ministro di Spagna
Presso il Re d'Italia
Presidente dell'Amministrazione
Dei R.R. Stabilimenti Spagnuoli
in Roma

I sottoscritti Procuratori dei Conti Rodolfo, Luigi, Antonio, Michele Amadei in risposta al parere del Consulente Legale dell'Amministrazione degli Stabilimenti Spagnuoli trasmesso nel 19 Novembre decorso anno nella vertenza fra i nominati Conti Amadei, e gli Stabilimenti suddetti presentano le seguenti osservazioni.

D. Antonio Fonseca con l'istromento stipulato li 6 Aprile 1583 atti d'Avila e Latini, di cui si è esibita copia, non intese fondare una cappellania di giuspatronato nella Chiesa dei SS. Giacomo ed Idelfonso e precisamente nella Cappella dei SS. Cosma e Damiano ||**[s.n.]** ma sibbene volle acquistare la Cappella medesima onde ivi costruire le tombe per i suoi Parenti eredi e per quanti altri a lui piacesse, e fu veramente ad esso ceduta in proprietà la Cappella a tale scopo coll'imposizione di diversi oneri. Nell'istromento non si parla che della cessione della Cappella ove già avea sepoltura la moglie del Fonseca «*in quo sepulcro non possint sepeliri alia cadavera quam dictae dominae Antoniae, et ipsius domini Antonii cum Deo Omnipotenti placuerit eius animam a corpore separare; cadavera autem heredum successorum, proximorum et amicorum ipsius domini Antonii eiusque heredes et successores benevisorum sepeliri debeant in sepulcro et tumba seu sepulcris in dicta capella costruendis*». In seguito si parla degli obblighi che s'imponevano al || **[s.n.]** Fonseca dai rettori e Amministratori della Chiesa, e poscia degli obblighi che questi si accollavano.

Non si parla punto nel ripetuto Istromento del *jus praesentando*, non v'ha alcun ordine di vocazione, non v'ha dotazione per l'adempimento degli oneri spirituali,

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.4 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 107-136

in una parola, non v'ha alcuna disposizione che facia scorgere nell'atto pur uno dei caratteri essenziali per la fondazione del gius patronato di Cappellania di gius patronato di cui si parla nel parere esteso dal Consulente legale dell'Amministrazione degli Stabilimenti Spagnoli essendo che è notissima la definizione del giuspatronato data dai Dottori, secondo i quali non è altro che «*ius praesentanti Clericum ad praebendam vacantem*» e secondo il Berardi «*ius quoddam singulare certis in hono-* || **[s.n.]** *-ribus commodisque consistens cui etiam onera cohaerent*».

Mancarono inoltre nell'atto stesso e dopo la stipulazione tutte le solennità stabilite dal diritto canonico per la fondazione ed esercizio del giuspatronato. Che se si parla nel più volte citato istrumento di dotazione fatta dal Fonseca mediante un censo, questa non fu costituita per l'adempimento di oneri spirituali de quali non si fa motto, cioè celebrazione di messe anniversari ed altre funzioni di Chiesa, ma per l'adempimento degli oneri accollati nell'Istromento del 1583 che erano la costruzione e manutenzione della Cappella, gli ornamenti da farsi a tutte spese del Fonseca. Fra i molti diritti spettanti al patrono nella Chiesa nella quale acquistò il giuspatronato v'ha anche quello della sepoltura, ma questo solo || **[s.n.]** non basta a costituire il giuspatronato, ne dal solo possesso della sepoltura in una Chiesa si può arguire il diritto di patronato a favore del possessore come ritennero i più insigni Canonisti e la Rota.

Giova poi notare come nel caso l'adempimento degli oneri per l'avvenire, dopo la costruzione della Cappella e delle sepolture, dopo eseguiti gli abbellimenti ed ornati, fu imposto ai Rettori ed Amministratori della Chiesa, non già agli eredi, successori, discendenti, parenti del Fonseca, e quindi, dato e non concesso quanto si sostiene nel contrario parere, si sarebbe costituito un giuspatronato, una cappellania di giuspatronato laicale senza il precipuo dei diritti per i patroni, quale si è quello della presentazione non solo senza obbligo di pesi di qualsiasi || **[s.n.]** specie per i patroni stessi.

Né osta dire quanto si asserisce nel contrario parere, che il Fonseca nel suo Codicillo parlasse di patronato onorifico della Cappella nella Chiesa dei SS. Giacomo ed Idelfonso da esercitarsi da M(onsigno)r Pinto o dal figlio Emanuele Fernandez e poiché tale disposizione per i termini con i quali fu concepita non può ritenersi come una fondazione di gius patronato con ordine di vocazioni, né può aversi come una conferma di volontà e consenso manifestato nell'atto fra vivi del 6 Aprile 1583, siccome quello che non conteneva alcuna costituzione di gius patronato per le ragioni sopra discorse. Che se pure potesse ingenerare qualche dubbio il detto Codicillo è fuori di controversia che nel dubbio non si presume mai il giuspatronato inducente una specie di servitù nella Chiesa. ||

[s.n.] È chiaro pertanto che nel caso di cui ci occupiamo non si tratti di gius patronato spettante al Fonseca e suoi successori, e perciò non sono opportune le teorie invocate in contrario per l'esercizio, la continuazione e l'estinzione del detto diritto.

Il Fonseca nell'atto 6 Aprile 1583 non fece altro che acquistare la Cappella dei SS. Cosma e Damiano, e il diritto di sepoltura per sé, suoi eredi, discendenti ed amici. La cessione di una Cappella in una Chiesa per darsi sepolture può darsi col solo intervento del capo immediato della Chiesa, del Rettore, dell'Amministratore, senza altra formalità, senza anche il consenso dell'ordinario, e tale cessione, massime se fatta come nel caso, dietro correspettivo importo, un vero acquisto da parte del concessionario, e la cappella si considera come qualunque altro bene

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.4 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 107-136

pa- || **[s.n.]** -trimoniale capace di essere venduto. Non è questa la nostra debole opinione, ma di uno dei più Illustri Giureconsulti e Dottori di diritto canonico, del Cardinal De Luca. Nel discorso 53 *De Iure patronatus* tratta una questione identica. Il caso è di una concessione fatta dal capitolo Lateranense nell'anno 1595 di un sito nella Basilica al Cardinal Santori di S. Severina, il quale poi vi costruì una Cappella e sepoltura. Gli eredi del Cardinale donarono la Cappella ad un tal Giuseppe Costa, e fu agitata questione sia sulla validità della concessione fatta dal Capitolo, sia sulla donazione fatta in seguito dagli eredi del Cardinale. Il De Luca prende a trattare la questione nel N. 3 del citato *Discorso*, e così ragiona «*Quo vero ad concessionem ipsius Cappellae, ac illis iuris honorifici, quod Cappellarum* || **[s.n.]** *usuali dominio resultat, pariter cautum non videtur in iure aliquam licentiam vel consensum ordinarii requiri; cum nihil detur spirituale, ut contingit, quando donatur ipsum iuspatronatus redolens formalem servitutem Ecclesiae, vel beneficii sed donari dicatur illud improprium, quod aliqui subalternum alii vero melius usuale dominium dicunt competens ratione rerum materialium praetio aestimabilium, adeo ut veniat sin haereditate, ac etiam affectum sit creditoribus, et cadat sub eorum concursu vendique possit pro pretio ipsis materialibus proportionato absque aliqua spiritualitatis mixtura*».

Il solo consenso adunque dei Rettori ed Amministratori della Chiesa dei SS. Giacomo ed Idelfonso fu più che sufficiente alla validità della concessione la quale ebbe || **[s.n.]** perciò pieno effetto. Che se vi fosse anche voluto il permesso dell'Ordinario, la lunga osservanza, il lungo possesso incontrastato per il lasso di molti anni, basterebbe a sanare il difetto per la mancanza di tale permesso ed autorizzazione come dice chiaramente il cardinal De Luca nel citato Discorso nn. 3 e 4 «*Quo vero ad aliam inspectionem super praetensa invaliditate concessionis situs factae per Capitulum adhuc prorsus irrelevans erat oppositio, quoniam ubi etiam ageretur de formali alienatione adeo ut caderet sub dispositione Extravagan(te); Ambitiosae de rebus Ecclesiae non alienavi: adhuc tamen stante lapsum longissimi temporis annorum 60 et ultra, intrabat beneplacitum praesumptum; quod de iure resultat ex sola observantia tricennali ut in sua materia et*» e nel discorso 22 *De Alienat(ione)* n. 4 « || **[s.n.]** *Et tamen ad effectum acquirendi ius sepulture vel cappellae in Ecclesia, sufficit sola Episcopi patientia deducta ex eo quod cappellae et sepulturae existent in loco patenti inde Episcopus ignorantiam allegare non potest, ac propterea non dissensus aequipollet consensui certam formare non habenti ideo que opus non est sed de illo expresse constet*».

L'obbligo assunto dai rettori della Chiesa di mantenere la Cappella e di ricostruirla quando minacciasse rovina fu ritenuto nel contrario parere come un argomento d'invalidità della concessione perché si è detto non essere secondo il diritto Canonico che il Patrono non sia tenuto al risarcimento e alla ricostruzione della Cappella danneggiata e cadente. Ora questo argomento se prova qualche cosa, prova || **[s.n.]** appunto in favore degli Amadei, dappoiché risulta all'evidenza non essersi trattata nel caso di una costituzione di giuspatronato, ma di una semplice concessione di luogo per sepoltura per la quale non sono necessarie le formalità volute per le concessioni di giuspatronato, né fa d'uopo osservare le disposizioni del diritto canonico per l'acquisto ed esercizio del diritto medesimo.

La concessione adunque fatta al Fonseca fu valida, trasmise in esso quel dominio speciale ricordato dal De Luca ed ammesso dai Canonisti, e le cose tutte mobili e materiali collocate nella Cappella sono *praetio aestimabilis* e soggette a contrattazione. Gli è vero che fintantoché la Chiesa rimane destinata al Culto Divino, e si considera

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.4 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 107-136

cosa fuori di commercio ed inalienabile, anche la Cappella è inalienabile, e il || **[s.n.]** concessionario di questa è uno di quei padroni che non ha facoltà di alienare, cosa non nuova nel diritto civile e canonico, ma quando, come avvenne nel caso di cui ci occupiamo, la Chiesa perde il suo carattere di cosa sacra, inalienabile, perché non più destinata al Culto Divino, e diviene un immobile come tutti gli altri capace di essere venduto, permutato ecc. a chiunque, anche le Cappelle che ivi si trovano, le tombe e quanto a queste è annesso, anche tutte quelle parti della Chiesa sulle quali hanno diritti i laici, gli estranei, diventano inalienabili, e quel dominio che essi prima avevano, per così dire incompleto e ristretto sopra tali parti della Chiesa, sebbene acquistate a titolo oneroso, si cangia in dominio pieno assoluto con tutte le inerenti facoltà di usare e disporre di tali cose || **[s.n.]** coem si trattasse di qualunque altro bene patrimoniale. La ragione infatti delle riserve, delle restrizioni del dominio imposte e create per mantenere l'ingerenza esclusiva dell'autorità ecclesiastica nelle Chiese destinate al Culto Divino, cessa quando questo culto più non vi si esercita, e il locale ov'era prima la Chiesa divenga per tutti alienabile. Sia pure stato pertanto un dominio ristretto e vincolato quello del Fonseca nella Cappella dei SS. Cosma e Damiano quando la Chiesa dei SS. Giacomo e Idelfonso era destinata al Culto; ma dopo che fu sconsacrata, fu tolta al culto, fu alienata e ne fu percepito il prezzo dagli Amministratori degli Stabilimenti Spagnoli, ognuno vede che i discendenti e successori del Fonseca ottennero la libera disposizione della loro proprietà, e che incontrastabile || **[s.n.]** è in essi il diritto di chiedere quanto loro spetta cioè il prezzo della loro proprietà arbitrariamente venduto senza il loro consenso e ritenuto da chi non aveva diritto di ritenerlo. Ove così non fosse si andrebbe contra i principii di diritto più noti, e contro le massime più salde della giurisprudenza, e ne verrebbe la conseguenza che dai venditori della Chiesa si sarebbe lucrata col danno altrui, ciò che era contro ogni principio anche d'equità, poiché i venditori avrebbero giustamente percepito il prezzo della Cappella costruita a spese interamente del Fonseca, e di quanto eravi annesso, vale a dire pitture, sculture, stucchi, quadri ect [*sic*!], e per di più percepirebbero la rendita annua costituita dal Fonseca per la manutenzione della Cappella dopo che questa più || **[s.n.]** non esiste, e nulla v'è da mantenere. Si aggiunga a tutto ciò l'obbligo che s'erano assunti i Rettori della Chiesa di riparare e ricostruire la Cappella se venisse a soffrire e minacciare rovina, obbligo che punto non adempirono, e si vedrà chiaramente quale somma ingiustizia sia il negare ai discendenti del Fonseca il prezzo dei beni acquistati dal loro autore, il rimborso delle spese da questo sostenute in forza di un contratto e titolo oneroso.

Si oppone nel contrario parere alla domanda degli Amadei la prescrizione, ma siccome questa si farebbe nascere dalla mancanza di qualsiasi atto di patronato dal 1825 in poi nell'ipotesi che il diritto da esercitare dagli Amadei derivi da gius patronato, così vi abbiamo || **[s.n.]** risposto a tale difficoltà ed eccezione col dimostrare che non sussiste l'ipotesi fatta in contrario e che gli Amadei intendono rivendicare una loro proprietà come successori di Antonio Fonseca, o il prezzo per la estinzione della medesima, quale proprietà fu alienata soltanto nel 1878.

Per ciò che riguarda il diritto soggettivo degli Amadei sarà evidentemente dimostrata, poiché potranno fornirsi di tutti i necessari documenti, e qualora dovesse agitarsi questione giudiziale, saranno tenuti a sopportare gravi spese per la moltiplicità di tali documenti, ma queste spese poi saranno tutte rifuse dall'Amministrazione dei R.R. Stabilimenti, che non potrebbe non soccombere in giudizio. ||

[s.n.] Confidiamo pertanto che la E(ccellenza) V(ostra) voglia accogliere la

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.4 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 107-136

domanda degli Amadei salvo per essi ogni diritto a ricorrere alla competente autorità giudiziaria.

Roma 14 Gennaro 1881.

Avv(ocato) Orazio Massoli Pro(curatore) dei S(igno)ri Conti Luigi, Rodolfo, Michele Amadei

Avv(ocato) Carlo Piccini

Fundaciones, legados y donaciones. AOP 2258, sin numeración.

Documento 5

Pedido por parte del Conde Luigi Amadei del 20 de mayo 1885 a la Obra Pía de nombrar árbitros para encontrar una solución amigable a su reclamación de la compensación del valor de la capilla de la Resurrección en la que había sido la iglesia nacional de Castilla. Al ser el conde Amadei el heredero del fundador de la capilla y su legado considera que aún tiene derecho al usufructo de la propiedad que fue indebidamente alienada a la familia al haber sido vendido la iglesia en 1878. Pide la intervención del ministro de asuntos exteriores del Reino de España para que la Obra Pía nombre árbitros y así evitar un pleito que resultaría dispendioso en los tribunales italianos.

Pro Memoria.

La mia calda preghiera si rivolge intorno a un argomento che ha per oggetto di evitare una dispendiosa lite tra la famiglia Amadei e il R(egi)o Governo di Spagna, e perciò interpongo il valevole appoggio della S(ignoria) V(ostra) affinché cotesto ministro degli affari esteri raccomandi a questa Amministrazione degli Stabilimenti Spagnuoli di trattare in via amichevole la seguente vertenza:

Con istromento del 6 Aprile 1583 gli Amministratori della chiesa dei SS. Giacomo ed Idelfonso della Nazione Spagnuola, e posta in Roma sulla Piazza Navona, cedettero in proprietà mediante una somma a D.Antonio Fonseca, figlio dell'Infante Ludovico di Portogallo, la cappella che prese il nome della Resurrezione, esistente in detta chiesa onde costruiron un sepolcro gentilizio per sé e suoi discendenti (i quali attualmente sono gli Amadei) pagando pure all'Amministrazione || **[s.n.]** un censo annuo per il mantenimento della medesima cappella.

Tale alienazione e cessione venne confermata dal Pontefice Gregorio XIII con breve in data 1 Luglio 1583, e così D. Antonio Fonseca arricchì di marmi, decorazioni, pitture, quadri ecc. ed egli e i suoi discendenti vi ebbero sepoltura.

L'accennata chiesa cominciò a minacciar rovina, poiché vennero trascurate dall'Amministrazione Spagnuola le debite riparazioni, per modo che tolta al culto con rescritto pontificio, l'Amministrazione stessa decise venderla nel 1878 ai pubblici incanti; ma in questa vendita non tenne alcun conto della proprietà Fonseca, trasmessa ai suoi successori, perciò la cappella venne alienata con tutto quello che conteneva.

Dai testamenti e contratti si rileva essere gli Amadei i successori del Fonseca, che a loro appartenenva in proprietà quella cappella quando fu arbitrariamente alienata, quindi è indiscutibile il loro diritto per conseguire non solo il prezzo della cappella e degli oggetti d'arte che in essa si contenevano, ma anche la restituzione del censo imposto per la sua manutenzione. ||

[s.n.] Prima dunque di adire i Tribunali per far valere i diritti degli Amadei, io proporrò a questa Amministrazione dei R(eali) Stabilimenti Spagnuoli di trattare

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.4 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 107-136

amichevolmente la vertenza, nominando un arbitrato di reciproca fiducia per l'esame dei documenti e per la liquidazione del credito reclamato l'affiché [*sic*!] i consulenti legali, premurosi sempre di far liti, non si oppongano all'arbitrato, farebbe mestiere che la S(ignoria) V(ostra) avesse la bontà d'interessarne cotesto Ministero degli Affari Esteri, a ciò faccia accettare da questa Amministrazione Spagnuola l'arbitrato.

(firmato) Conte Luigi Amadei
Colonnello del Genio

Roma, 20 Maggio 1885

Legajo 1205, n. 63, Embajada de España ante la Santa Sede, Ministerio de Asuntos Exteriores, AHN.

Documento 6

Carta del embajador de España en Roma en que hace saber que la embajada ha recibido reales ordenes aconsejando una solución amigable para evitar que el asunto llegue a los tribunales italianos. A tal fin la embajada propone una salida arbitral a las exigencias de los condes Amadei.

Roma 30 de enero de 1886.

Excelentísimo Señor. Muy Señor mío.

Al recibir en esta Embajada las dos reales ordenes fechas 19 de junio y de 11 de julio de 1885 recomendando la solución amigable del asunto relativo a las reclamaciones del Conde Amadei contra las Obras Pías españolas en Roma se dio inmediatamente informe al abogado consultar de la Administración, el cual convencido al estudiar el asunto, de que no había el menor derecho para querellar la demanda en cuestión manifestó desde luego que no podía aconsejar se diera compensación alguna al reclamante, presentando el apoyo de esta opinión el parecer legal de que tengo la honra de incluir a Vuestra Excelencia en traducción adjunta. Como el Señor Marqués de Molins, embajador entonces había dispuesto de estudiar el modo de arreglar este asunto, en vista de las recomendaciones de los representantes de Austria e Italia como por otra parte el Conde Amadei amenazaba con recurrir a los tribunales, se convino en someter el litigio a una resolución arbitral de acuerdo con el citado Conde y al efecto fue designado por parte de la Administración española como árbitro el distinguido abogado Don Guido Marcucchi y por parte de los Amadei el jurisconsulto Don Salvador Martini, debiendo elegir ambas partes un tercer arbitro. Es este estado el asunto, el cambio de gobernador del Lugar Pío de administrador ha sido causa de que todo quedase en suspenso.

Si los Condes Amadei dieran sus pretensiones y si amenazasen con recurrir a los tribunales aconseja el abogado que debe adaptarse para la resolución de este negocio el sistema del arbitraje establecido por las leyes italianas que disponen que cuando no quiera arreglarse la vía de los tribunales ordinarios pueden someterse las cuestiones a personas…de común acuerdo por las partes querellantes, teniendo el parecer de estos arbitros la fuerza de sentencias. Semejante se tenía además de la ventaja de poder esconger los jueces y de discutirse los asuntos con mayor amplitud y de resolverse con más celeridad. Resulta también mucho más económico.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.4 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 107-136

Si Vuestra Excelencia, en vista del informe del abogado se sirve disponer se haga así podría reanudarse con el Conde Amadei las gestiones para que un tribunal arbitral resuelva de una vez el asunto.

Dios le guarde. Minuta.

Legajo 1185, Embajada de España ante la Santa Sede, Ministerio de Asuntos Exteriores, AHN

Bibliografía

Fuentes de archivo

Roma, Iglesia Nacional Española, Archivo de la Obra Pía

Fundaciones, legados y donaciones 2258.

Roma, Archivio di Stato

Notai della Reverenda Camera Apostolica, busta 994, folios 258r-263r,

Madrid, Archivo Histórico Nacional

Legajo 1185, Embajada de España ante la Santa Sede, Ministerio de Asuntos Exteriores.

Legajo 1205, n. 63, Embajada de España ante la Santa Sede, Ministerio de Asuntos Exteriores.

Lisboa, Archivo Nacional da Torre do Tombo

Núcleo Antigo, 177, fol. 73, ANTT

Libros

Amadei, Luigi. *Cenni biografici di Luigi dei Conti Amadei di Roma, ingegnere ed architetto colonnello del genio della riserva*. Roma: Figli Pallotta, 1886.

Azevedo, José Luis de. *História dos cristãos novos portugueses*. Lisboa: Livraria Classica editora, 1975.

Baker Bates, Piers. «A Means for the Projection of Soft Power: Spanish Churches at Rome 1469-1527». *Intersections: Interdisciplinary Studies in Early Modern Culture* 22 (2011): 155-181.

Barrio Gózalo, Maximiliano. «La Real Casa de Santiago y San Ildefonso de la Nación Española de Roma a mediados del Setecientos». *Anthologica Annua* 41 (1994): 281-310.

Barrio Gozalo, Maximiliano. «El patrimonio de la iglesia y hospital de Santiago de los Españoles en la época moderna». *Anthologica Annua* 47 (2000): 419-462.

Barrio Gozalo, Maximiliano. «Tra devozione e politica. Le chiese e gli ospedali di Santiago e Montserrat di Roma, secoli XVI-XVIII». *Storia Urbana* 31, 123 (2009): 101-126.

Bastos Mateus, Susana, y James W. Nelson Novoa. «A Sixteenth Century Voyage of Legitimacy: The Paths of Jacomé and Antonio da Fonseca from Lamego to Rome and Beyond». *Hispania Judaica Bulletin* 9 (2013): 169-192.

Benito Ruano, Eloy. *Los orígenes del problema converso*. Madrid: Academia de la Historia, 2001.

Berti, Michela, y Emile Corswarem, eds. *Music and the Identity Process: The National Churches of Rome and their Networks in the Early Modern Period*. Turnhout: Brepols, 2020.

Borgia, Luigi, y Claudio de Dominicis. «La famiglia del palazzo Fonseca», en *Il palazzo dell'Hotel Minerva,* intro, Paolo Portoghesi, L'area, il palazzo, i restauri, la storia, 155-166. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990.

Burk, Rachel L. «Purity and impurity of Blood in Early Modern Iberia», en *The Routledge Companion to Iberian Studies,* ed. por Javier Muñoz Basols, Laura Lonsdale, Manuel Delgado, 173-183. Milton Park: Routledge, 2017.

Calvo Gómez, José Antonio. «Signum Resurrectionis in Urbe. Las instituciones extraterritoriales de la Monarquía Católica en el siglo XVI». *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad* 4 (2022): 119-158. https://doi.org/10.46583/specula_2022.4.1086.

Calvo Gómez, José Antonio. «Establecimientos españoles en Roma. La visita institucional y la rehabilitación regalista de la archiconfradía de la Resurrección (1579-1808) en 1721». *Anthologica Annua* 70 (2023): 101-140. https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2023.70.4.

Carrió Invernizzi, Diana. «Santiago de los Españoles en plaza Navona (siglos XVI-XVII)», en *Piazza Novoa, ou Place Navone, la plus belle et la plus grande: du stade de domitien à la place moderne, historie d'une évolution urbaine*, ed. por Jean François Bernard, 635-657. Roma: École française de Rome, 2014.

Dov Cooperman, Bernard. «Portuguese conversos in Ancona: Jewish Political Activity in Early Modern Italy», en *Iberia and Beyond. Hispanic Jews Between Cultures*, ed. por Bernard Dov Cooperman, 297-352. Newark: University of Delaware Press, 1998.

Dandelet, Thomas James. *Spanish Rome 1500-1700*. New Haven: Yale University Press, 2001.

de Dominicis, Claudio. «La famiglia Fonseca di Roma». *Strenna dei romanisti* (1992): 159-174.

Díaz Rodríguez, Antonio J. «Papal Bulls and Converso Brokers: New Christian Agents at the Service of the Catholic Monarchy in the Roman Curia (1550-1650)». *Journal of Levantine Studies* 6 (2016): 203-223.

Díaz Rodríguez, Antonio J. «Purity of Blood and the Curial Market in Iberian Cathedrals». *eHumanista/Conversos* 4 (2016): 38-63.

Díaz Rodríguez, Antonio J. «Mercaderes de la gracia: las compañías de negocios curiales entre Roma y Portugal en la edad moderna». *Ler História* 72 (2018): 55-76.

Díaz Rodríguez, Antonio J., y Enrique Soria Mesa, eds. *Los judeoconversos en el*

mundo ibérico. Córdoba: Universidad de Córdoba, Servicio de publicaciones, 2019.

Domínguez Ortiz, Antonio. *Los judeoconversos en la España Moderna*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

Equipo de la redacción. «Luigi Amadei». *Dizionario Biografico degli Italiani* 2 (1960) https://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-amadei_(Dizionario-Biografico)/.

Fernández Alonso, Justo. «Las iglesias nacionales de España en Roma. Sus orígenes». *Anthologica Annua* 4 (1956): 9-96.

Fernández Alonso, Justo. «Santiago de los Españoles y la Archicofradía de la Santísima Resurrección de Roma hasta 1754». *Anthologica Annua* 8 (1960): 279-329.

Fernández de Córdova, Álvaro. «Imagen de los Reyes Católicos en la Roma pontificia». *En la España medieval* 13-14 (2004): 259-354.

Fernández de Córdova, Álvaro. «Una Inquisición sin inquisidores: los procesos de Córdoba y la crisis del tribunal entre Roma y la península ibérica (1506-1507)». *Hispania Sacra* LXXIII, 148 (julio-diciembre 2001): 361-371.

Frattarelli Fischer, Lucia. *Vivere fuori dal Ghetto. Ebrei a Pisa e Livorno (secoli XVI-XVIII)*. Turin: Silvio Zamorani Editore 2008.

González Tornel, Pablo. *Roma hispánica. Cultura festiva española en la capital del Barroco*. Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017.

Israel, Jonathan I. *Diasporas within a Diaspora: Jews, Crypto-Jews and the World Maritime Empires, 1540-1740*. Leiden: Brill, 2002.

Köller, Alexander, Susanne Kubersky-Piredda y Tobias Daniels, eds. *Identità e rappresentazione. Le chiese nazionali a Roma, 1450-1650*. Roma: Campisano, 2015.

Leone Leoni, Aron di. *La nazione ebraica spagnola e portoghese di Ferrara*. Florencia: Leo S. Olschki, 2011.

López Salazar, Ana Isabel. «Inquisition and Purity of Blood in Portugal during the Seventeenth Century». *Religions* 14, 1338 (2023): 1-23.

Machado Carvalhal, Hélder Filipe. *Poder, dinastia e governo de Portugal e do império: o caso do infante D. Luís (1506-1555*). Tesis inédita presentada en la Universidad de Évora en 2022.

Marcocci, Giuseppe. *I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e chiesa nel Portogallo del Cinquecento*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2004.

Molnár, Antal, y Matteo Sanfilippo, eds. *Chiese e nationes a Roma: dalla Scandinavia ai Balcani*. Roma: Viella, 2017.

Nelson Novoa, James W. «The Fonsecas of Lamego betwixt and between Commerce, Suspicion and Kin». *Storia economica* 1 (2014): 195-220.

Nelson Novoa, James W. «Kinship and Nação in the Will of António da Fonseca, Merchant Banker of Lamego». *Armas e Trofeús* 9 (2014): 259-293.

Nelson Novoa, James W. «Legitimacy through Art in the Rome of Gregory XIII: The Commission to Balsassare Croce in the Fonseca Chapel of San Giacomo degli Spagnoli». *Riha Journal* 95 (2014): https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/rihajournal/article/view/69951.

Nelson Novoa, James W. *Being the Nação in the Eternal City. Portuguese New Christian Lives in Sixteenth Century Rome*. Peterborough: Baywolf Press, 2014.

Nelson Novoa, James W. «Roman Exile and Iberian Identity: António da Fonseca between Churches and Identities in Sixteenth-Century Rome», en *Identità e rappresentazione. Le chiese nazionali a Roma¸ 1450-1650*, ed. por Alexander Koller, Susanne Kubersky-Piredda y Tobias Daniels, 93-111. Roma: Campisano, 2015.

Nelson Novoa, James W. «The *nação* as a Political Entity in the Court of Rome». *Journal of Levantine Studies* 6 (2016): 13-33.

Nelson Novoa, James W. «La nação entre la corte y la ciudad. Los cristianos nuevos en la ciudad eterna», en *La monarquía hispánica y las minorías*. Élites, poder e instituciones, ed. por Ana Isabel López-Salazar Codes y Francisco Moreno Díaz del Campo, 311-338. Madrid: Silex, 2019.

Nelson Novoa, James W. «The Portuguese New Christian *nação* as a Catholic Diaspora in Rome», en *Reframing Reformation: Understanding Religious Difference in Early Modern Europe¸* ed. por Nicholas Terpstra, Essays and Studies, 44, 191-214. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2020.

Olival, Fernanda. «Rigor e interessses: Os estatutos de sangue em Portugal» *Cadernos de Estudos Sefarditas* 4 (2004): 151-182.

Poutrin, Isabelle. *Les convertis du pape. Une famille de banquiers juifs à Rome au XVIème siècle*. Paris : Seuil, 2023.

Pulido Serrano, Juan Ignacio. *Los conversos en España y Portugal*. Madrid: Arcos Libros, 2003.

Rodríguez Lemos, Anxo. «Casa de refugio y asilo de los pobres españoles: el hospital de Santiago de los Españoles de Roma (siglo XVI-XIX)». *Hispania Sacra* LXXV, 151, enero-junio (2023): 141-152.

Ruspio, Federica. *La nazione portoghese. Ebrei ponentini e nuovi cristiani a Venezia*. Turín: Silvio Zamorani editore, 2007.

Sabatini, Carlo, ed. *Le chiese nazionali a Roma*. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1979.

Soria Mesa, Enrique. «De la represión inquisitorial al éxito social. La capacidad de recuperación de los judeoconversos andaluces entre los siglos XV-XVII: el ejemplo del linaje Herrera». *Medievalismo* 24 (2014): 399-417.

Soria Mesa, Enrique. «El negocio del siglo. Los judeoconversos y la renta de la seda del Reino de Granada (siglo XVI)». *Hispania* LXXXVI, 5 (2016): 415-444.

Soyer, François. *The Persecution of the Jews and Muslims of Portugal*. Leiden: Brill, 2007.

Studnicki-Gizbert, Daviken. *A Nation upon the Ocean Sea. Portugal's Atlantic Diaspora and the Crisis of the Spanish Empire, 1492-1640*. Nueva York: Oxford University Press, 2007.

Vaquero Piñeiro, Manuel. «Una realtà composita: comunità e chiese spagnole a Roma», en *Roma capitale (1447-1527),* ed. por Sergio Gensini, 473-491. Pisa: Pacini editore, 1994.

Vázquez Santos, Rosa. «La iglesia de Santa María de Montserrat en las guías de Roma y otras fuentes histórico-artísticas (siglos XVI-XIX)». *Anthologica Annua* 47 (2000): 635-652.

Vaz Monteiro de Figueroa Rego, João. *A honra alheia por um fio: Os estatutos de limpeza de sangue no espaço de expresão ibérica (séculos XVI-XVII)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

Ventunni, Antonio. *Iglesias y confradías en la Roma barroca. Exigencias espirituales y prácticas sociales (siglos XVI-XVII)*. Tesis inédita leída en la Universidad de Granada en 2023.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.4 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 107-136

Las obligaciones espirituales y materiales de la archicofradía de la Resurrección, de Roma (1579-1808), en 1603[1]

The spiritual and material responsibilities of the archconfraternity of the Resurrection, of Rome (1579-1808), in 1603

Gli obblighi spirituali e materiali dell'Arciconfraternita della Resurrezione, di Roma (1579-1808), nel 1603

José Antonio Calvo Gómez
Instituto Español de Historia Eclesiástica
Roma, Italia
Universidad Pontificia de Salamanca
Salamanca, España
jacalvogo@upsa.es
https://orcid.org/0000-0002-9483-6866

RESUMEN: Este trabajo de investigación histórica pretende identificar e interpretar las obligaciones que, en 1603, había adquirido, a lo largo de sus primeros años de existencia, la archicofradía de la Resurrección, de Roma. En aquel momento, la congregación general impulsó la redacción de unos nuevos estatutos que respondieran mejor a la transformación de las condiciones institucionales reconocidas, en 1579, por la bula de Gregorio XIII. En 1591, Gregorio XIV había establecido que la pequeña cofradía romana se convirtiera en una archicofradía, cabeza de cada

ABSTRACT: This historical research work aims to identify and interpret the responsibilities that, in 1603, the arch confraternity of the Resurrection, of Rome, had acquired throughout its first years of existence. At that time, the general congregation promoted the drafting of new statutes that better responded to the transformation of the institutional conditions recognized, in 1579, by the bull of Pope Gregory XIII. In 1591, Pope Gregory XIV had established that the small Roman brotherhood became an arch-brotherhood, head of each of the brotherhoods consecrated in

1 Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del Instituto Español de Historia Eclesiástica, anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat, en Roma, en el marco de los proyectos de investigación del año 2024.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.5
Recibido: 27 de agosto de 2024
Aceptado: 5 de noviembre de 2024

una de las hermandades consagradas en honor a la resurrección en toda la Monarquía Católica. Las mandas testamentarias, paulatinamente, se habían incrementado y convenía clarificar las responsabilidades adquiridas. La redacción del *Libro maestro* permitió identificar los principales documentos que sostenían su actuación, los estatutos de 1582 y 1603, y las cláusulas de los testamentos de los que, *in articulo mortis*, le habían confiado sus bienes para implementar algunas obras de caridad, como la dotación de doncellas, y la salud de sus almas, sobre todo en la ofrenda eucarística *pro vivis et defunctis*.

PALABRAS CLAVE: Dotación de doncellas, eucaristía *pro vivis et defunctis*, mandas testamentarias, Monarquía Católica, obligaciones piadosas, Santiago de los Españoles.

honor of the resurrection throughout the Catholic Monarchy. The testamentary orders had gradually increased and it was appropriate to clarify the acquired responsibilities. The drafting of the *Master book* made it possible to identify the main documents that supported his actions, the statutes of 1582 and 1603, and the clauses of the wills of those who, *in articulo mortis*, had entrusted their assets to him to implement some works of charity, such as endowment of maidens, and the health of their souls, especially in the Eucharistic offering *pro vivis et defunctis*.

KEYWORDS: Catholic Monarchy, Endowment of maidens, *pro vivis et defunctis* eucharist, testamentary orders, pious obligations, Santiago de los Españoles.

RIASSUNTO: Questo lavoro di ricerca storica si propone di individuare e interpretare gli obblighi che, nel 1603, l'Arciconfraternita della Resurrezione, di Roma, aveva acquisito durante i suoi primi anni di esistenza. In quel tempo, la congregazione generale promosse la redazione di nuovi statuti che meglio rispondessero alla trasformazione delle condizioni istituzionali riconosciuta, nel 1579, dalla bolla di Gregorio XIII. Nel 1591 Gregorio XIV aveva stabilito che la piccola confraternita romana diventasse un'arciconfraternita, capo di ciascuna delle confraternite consacrate in onore della risurrezione in tutta la Monarchia Cattolica. Gli ordini testamentari erano progressivamente aumentati ed era opportuno chiarire le responsabilità acquisite. La redazione del *Libro maestro* ha permesso di individuare i principali documenti che supportavano il suo operato, gli statuti del 1582 e del 1603, e le clausole dei testamenti di coloro che, *in articulo mortis*, gli avevano affidato i propri beni per realizzare alcune opere della carità, come dotazione delle fanciulle, e della salute delle loro anime, soprattutto nell'offerta eucaristica *pro vivis et defunctis*.

PAROLE CHIAVE: Dotazione di fanciulle, eucaristia *pro vivis et defunctis*, Monarchia Cattolica, obblighi pii, ordini testamentari, Santiago de los Españoles.

1. Introducción

El papa Gregorio XIII, a instancias de Juan de Zúñiga, embajador de Felipe II en la corte pontificia, por bula de 15 de marzo de 1579, erigió la cofradía de la Santísima Resurrección en la iglesia de Santiago, de Roma, para que atendiera a las necesidades espirituales y materiales de los españoles en la Urbe.[2] Poco tiempo después, en 1582, se aprobaron los primeros estatutos,[3] que se mantuvieron vigentes hasta 1603. También llegaron otras gracias y concesiones reales y pontificias, así como donaciones y mandas testamentarias ofrecidas por hombres y mujeres residentes en la ciudad.[4]

El 20 de julio de 1591, Gregorio XIV transformó en archicofradía la pequeña congregación romana, y la puso al frente de todas las hermandades de la Monarquía Hispánica consagradas en honor de la resurrección a uno y otro lado del Atlántico. En pocos años, alcanzaron la agregación a la matriz romana alrededor de 118 cofradías de toda la jurisdicción de la Monarquía Católica, desde Manila, en las Islas Filipinas, hasta Ciudad de México, en Nueva España, incluidas varias instituciones de los reinos de Nápoles, Sicilia y Portugal.[5] Sus

2 Archivo de la Obra Pía de Roma en la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat *(en adelante:* AOP*)* 71, 3r-4v; Justo Fernández Alonso, «Las iglesias nacionales de España en Roma. Sus orígenes», *Anthologica Annua* 4 (1956): 9-97; Id., «Santiago de los Españoles, de Roma, en el siglo XVI», *Anthologica Annua* 6 (1958): 9-122; Id., «Santiago de los Españoles y la archicofradía de la Santísima Resurrección de Roma hasta 1754», *Anthologica Annua* 8 (1960): 279-329; Enrique García Hernán, «La iglesia de Santiago de los Españoles en Roma. Trayectoria de una institución», *Anthologica Annua* 42 (1995): 297-364.

3 AOP 72; AOP 1024; *Los estatvtos de la cofradía de la Sanctíssima Resvrrection de la nación española de Roma* (Romae: Apud Franciscum Zanettum, MDLXXXII); José Antonio Calvo Gómez, «Signum resurrectionis in Urbe. Las instituciones extraterritoriales de la Monarquía Católica en el siglo XVI», *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad* 4 (2022): 119-158.

4 AOP 57; AOP 1556; José Antonio Calvo Gómez, «La arquitectura intelectual de la Monarquía Católica. Felipe II (1556-1598) y la archicofradía de la Resurrección en Roma», *Carthaginensia*, en prensa; Id., «La obra de los españoles en Roma. Felipe III (1598-1621), protector de la archicofradía de la Resurrección», *Salmanticensis* 70 (2023): 353-383. Para situar estos procesos: José Martínez Millán, *Felipe II (1527-1598): Europa y la Monarquía Católica.* 4 vols. (Madrid: Parteluz, 1998); José Ángel Achón Insausti y José María Imízcoz Beunza, *Discursos y contradiscursos en el proceso de la Modernidad (siglos XVI-XIX)* (Madrid: Sílex, 2019); Alberto Marcos Martín y Carlos Belloso Martín. *Felipe II ante la Historia* (Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 2020), entre otros.

5 AOP 30; AOP 1621; AOP 2196. Para un estudio general: José Antonio Calvo Gómez, «Redes sobrenaturales de la Monarquía Católica. Las hermandades hispanoamericanas agregadas a la archicofradía de la Resurrección de la nación española en Roma (1579-1808)», *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 18 (2023): 879-893. Sobre la relevancia de esta declaración: Jesús Bogarín Díaz, «Notas sobre el concepto canónico de archicofradía», *Boletín de las cofradías de Sevilla* 432 (1995): 29-32; Id., «Notas sobre el concepto canónico de archicofradía. El caso de las hermandades penitenciales de Sevilla», *Revista Española de Derecho Canónico* 53/141 (1996): 465-512. Véase también: Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz y Francisco J. Crespo Muñoz y Antonio Vertunni, «Nuestra Señora de la Soledad: Origen, esplendor y ocaso de una devoción cofrade granadina en el Antiguo Régimen», en *Soledad y Descendimiento. Viernes Santo en Granada* (Granada: Real Federación de Hermandades y

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.5 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 137-167

obras de caridad, en favor de los pobres españoles de Roma se multiplicaron también en aquellos años, en línea con otras instituciones de la nación.[6]

En 1603, la institución recorría su edad de oro que se prolongó, fundamentalmente, hasta 1675; lo que se manifestaba, cada año, sobre todo, en la celebración de la solemnidad de la Pascua de Resurrección en Plaza Navona.[7] Los jubileos de 1625, 1650 y 1675 contaron con la solemne participación de la archicofradía, que se describió con todo detalle en diversas obras impresas que aseguraban una generosa distribución.[8] La Iglesia Nacional de Santiago de los Españoles, en Plaza Navona, se convirtió en uno de los ejes fundamentales de la Roma barroca[9]

Cofradías de Semana Santa de la Ciudad de Granada, 2021), 1-25; Antonio Vertunni, *Las cofradías granadinas a través de los archivos romanos. Dinámicas y perspectivas de investigación* (Granada: Real Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad y Descendimiento del Señor, 2022).

6 Elisa Novi Chavarria, *Accogliere e curare. Ospedali e culture delle nazioni nella Monarchia ispanica (secc. XVI-XVII)* (Roma: Viella, 2020); Susanne Kubersky-Piredda, «Chiese nazionali fra rappresentanza politica e Riforma cattolica: Spagna, Francia e Impero a fine Cinquecento», en *Identità e rappresentazione. Le chiese nazionali a Roma, 1450-1650*, editado por Alexander Koller & Susanne Kubersky-Piredda (Roma: Campisano Editore, 2015), 17-64.

7 Anna D´Amelio, «Le origini della festa della resurrezione in piazza Navona: Da cerimonia religiosa a manifesto di potere della comunità spagnola a Roma», en *Centros de poder italianos en la Monarquía Hispánica (siglos XV-XVIII),* vol. 3, edición de José Martínez Millán y Manuel Rivero Rodríguez (Madrid: Polifemo, 2010), 1471-1486; Klaus Pietschmann, «Músicos y conjuntos musicales en las fiestas religiosas de la Iglesia Nacional Española de Santiago en Roma antes del Concilio de Trento», *Anthologica Annua* 46 (1999): 451-476.

8 Giovanni Briccio, *Le solenni e devote processioni fatte nell´Alma Cittá di Roma l´anno del Giubileo 1625. Con la sontuosa festa fatta la mattina di Pasqua di Resurrettione in Piazza Navonna* (Roma, 1625); *Feste et alegrezze fatte nella piazza di Nauona dall´illustriss. et ecclesentiss. sig. don Rodrigo de Mendoza, et natione spagnola per la resurrettione di Christo Sig. nostro nella notte del Sabbato Santo e feste di Pasqua* (Roma, 1650); Dionisio Torres, *Relatione delle feste fatte in piazza Navona dalla ven. archiconfraternità della Santissima Resurretione nella chiesa di S. Giacomo delli Spagnuoli per la solenne festiuità della resurretione del Redentore nel giorno di Pasqua del presente anno santo 1675. Dedicata all´emin.mo Ludouico Fernández Portocarrero, comprotettore di Spagna* (Roma, 1675); Francisco Zevallos, *Relación de las fiestas que la archicofradía de la Santísima Resurrección de la nación española celebró en Roma este año santo de 1675 en su real iglesia de Santiago* (Roma, 1675). Para una interpretación más completa: Pablo González Tornel, *Roma hispánica. Cultura festiva española en la capital del Barroco* (Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017).

9 Justo Fernández Alonso, «Obras de Bernini en Santiago de los Españoles en Roma», *Anthologica Annua* 26-27 (1979-1980): 657-688; Miguel Ángel Aramburu-Zabala Higuera, «La iglesia y el hospital de Santiago de los Españoles: el papel del arquitecto en la Roma del Renacimiento», *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* 3 (1991): 31-42; Begoña Alonso Ruiz, «Santiago de los Españoles y el modelo de iglesia salón en Roma», en *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, vol. 1, edición de Carlos José Hernando Sánchez (Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007), 173-188; Andrés Úbeda de los Cobos, «Annibale Carracci restaurado: la capilla Herrera de Santiago de los Españoles de Roma», en *Maestros en la sombra* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2013), 207-223; Stefania Albiero, «La iglesia de Santiago de los Españoles en Plaza Navona: una historia a través del dibujo», en *Bramante en Roma, Roma en España: un juego de espejos en la temprana Edad Moderna*, coordinado por Ximo Company Climent, Borja Franco Llopis, Iván Rega Castro (Lleida: Universitat de Lleida, 2014), 92-111; Stefania Albiero, «Los proyectos de Antonio de Sangallo

y muestra de la significativa presencia internacional de la Monarquía Católica.[10]

Las donaciones *in articulo mortis* en favor de la archicofradía fueron habituales entre los españoles de la Urbe. La nómina de beneficiarios fue también relevante y se mantuvo, fundamentalmente constante, hasta principios del siglo XIX, con algunas interrupciones bien identificadas a principios del XVIII.[11] A principios del siglo XVII, se entendió que se debían redactar unos nuevos estatutos que respondieran mejor a las nuevas condiciones supranacionales de la institución romana. En ellos, sobre el texto de 1582, se añadieron dos capítulos muy significativos sobre la dotación de doncellas, sostenida en los bienes de los legados de Mariflores, de 1583, y Jerónimo de Fonseca, de 1596; y sobre la agregación de cofradías, que entrañaba singulares condiciones espirituales y materiales para los fieles de buena parte de la cristiandad, según el breve gregoriano de 1591.[12]

También se entendió que era necesario clarificar la naturaleza y pormenores de las obligaciones, tanto espirituales como materiales, que, por la costumbre, por aquellos mismos estatutos o por la recepción de diversos legados testamentarios había adquirido la archicofradía a lo largo de los veinticuatro primeros años de existencia (1579-1603). Los bienes de la institución, en línea con la evolución de la iglesia de Santiago de los Españoles,[13] estaban vinculados

---

el Joven para la iglesia de Santiago de los Españoles en Roma», *Annali di Architettura: rivista del Centro Internazionale di Studi di Architettura Andrea Palladio* 28 (2016): 49-62.

10 Maximiliano Barrio Gozalo, «Las iglesias nacionales de España en Roma en el siglo XVII», en *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, vol. 1., coordinado por Carlos José Hernando Sánchez (Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007), 641-666; Id., «Tra devozione e politica. Le chiese e gli ospedali di Santiago e Monserrat di Roma, secoli XVI-XVIII», *Storia urbana* 31/123 (2009): 1101-1126. En relación con el proceso de confesionalización de la Monarquía Católica: José Antonio Calvo Gómez, «La reinterpretación historiográfica de la reforma católica (1415-1517) y los límites del modelo sobre el proceso de confesionalización», *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad* 1 (2021): 39-74.

11 AOP 2260; AOP 2263; Didier Ozanam, *Les diplomates espagnols du XVIIIe siècle* (Madrid-Bordeaux: Casa de Velázquez, 1998); José Antonio Calvo Gómez, «Establecimientos españoles en Roma. La visita institucional y la rehabilitación regalista de la archicofradía de la Resurrección (1579-1808) en 1721», *Anthologica Annua* 70 (2023): 101-140; Id., «La geografía de la pobreza en el siglo XVIII. Los españoles acogidos a la caridad de la archicofradía de la Resurrección en Roma», *Salmanticensis* 68/3 (2021): 579-616.

12 AOP 37= AOP 38= [en línea] http://uvadoc.uva.es/handle/10324/13353 [consulta: 22/08/2024]. *Estatvtos de la archicofradía de la Santísima Resvrreción de Christo nvestro Redentor de la nación española de Roma* (Roma: Esteban Paulino, 1603).

13 Maximiliano Barrio Gozalo, «The financing of the Church and Hospital of Santiago de los Españoles in Rome in Early Modern Times», *The journal of european ecomonic history* 27/3 (1998): 579-605; Manuel Vaquero Piñeiro, *Las rentas y las casas. El patrimonio inmobiliario de Santiago de los Españoles de Roma entre los siglos XVI y XVII* (Roma: L'Erma di Bretschneider, 1999); Maximiliano Barrio Gozalo, «El patrimonio de la iglesia y hospital de Santiago de los Españoles de Roma en la época moderna», *Anthologica Annua* 47 (2000): 419-462; Id., «La iglesia y hospital de Santiago de los Españoles de Roma y el Patronato Real en el siglo XVII», *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea* 24 (2004): 53-76.

a las mandas de los testamentarios, lo que convenía identificar minuciosamente para que se cumplieran con puntualidad los fines fundacionales. Se emprendió la redacción de un *Libro maestro* con los principales documentos que sostenían la vida de la institución y se trasladaron, a ciertos libros manuales, la relación de las diversas obligaciones que atañían a uno u otro responsable, gobernador, prior u oficial, de la obra pía romana.

2. El libro para el ejecutor de legados píos

En este trabajo de investigación histórica, nos detenemos, fundamentalmente, en la consideración del *Libro para el executor de legados píos*,[14] que forma parte del Archivo de la Obra Pía en la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat, de Roma, con respaldo documental, de casi todo su contenido, en el *Libro maestro de la archicofradía de la Santísima Resurreción de Nuestro Señor Iesu Christo de la nación española¸ recopilado y ordenado en el año de 1603¸ siendo gouernador don Fernando de Córdoua y Cardona. Priores¸ don Alonso de Torres Ponce de León¸ don Andrés Espinosa*.[15]

Este *Libro para el executor de legados píos*, manuscrito, en 27 hojas, en cuarto, que hemos trasladado al anexo documental en su versión original, de 1603, fue redactado en paralelo al *Libro maestro* y, según revela su contenido, se completó poco después de la aprobación de los nuevos estatutos. El oficial responsable de los legados píos de la institución anotó, con el tiempo, nuevas obligaciones que se fueron sumando, al menos, hasta 1627. En 1623, consta que se agregó la donación del abad Juan Juárez, del obispado de Cartagena.[16] También constan las indicaciones, sin fecha, de las mandas testamentarias de Alonso de Torres y Juan Prieto de Aybar.[17]

---

14 AOP 2196, tercer dossier, s/n. Justo Fernández Alonso, «Instrumentos originales en el archivo de Santiago de los Españoles, de Roma», *Anthologica Annua* 4 (1956): 499-548.

15 AOP 71.

16 AOP 2196, tercer dossier, s/n, 11r. Allí indicó el ejecutor de legados píos: «El abad Juan Juárez, presbítero del obispado de Cartagena, hizo donación a la cofradía de la Resurectión de 200 escudos, dándose, mientras viuiese, zinco por ziento; y, después de su muerte, se le diga vna missa rezada cada mes. Consta por instrumento hecho ante Ricomani, notario del vicario, a 29 de nobiembre 1623. El dicho abbad murió en Roca la Vota, lugar del condestable Colona, pasado de Tíboli».

17 Al margen, en AOP 2196, tercer dossier, s/n, 15r: «Por don Alonso de Torres y Juan Prieto de Aibar, tres missas cada mes. Las dotó Juan Prieto de Aybar». Luego se anotaron las mandas de las misas en las sucesivas indicaciones del libro. En esta misma hoja, a la vuelta, 15v, que corresponde al mes de febrero: «Por el abbad Juan Xuárez, vna misa rrezada cada mes. Y por don Alonso de Torres y de Juan Prieto de Aybar, tres misas cada mes». Esta indicación se repitió al final de cada mes: AOP 2196, tercer dossier, s/n, 15r-21r (doc. 5 del anexo documental). Alonso Torres Ponce de León ejerció como prior, al menos, entre 1602 y 1604, y en 1612 (AOP 71, 84v, 135r, 135v). En AOP 71, 175v, se recogió la cláusula del testamento de Juan Prieto de Aybar «otorgado ante Thomás de Godouer, notario y secretario de la yglesia de Santiago, en 3 de março 1627». Así se estipulaba que dejaba a su criada. Madona Clausa Vicente, «por lo bien y fielmente que me ha seruido, usufructo de tres lugres de montes de las Lumieras mientras uiuiera y, después de sus días, los dejo a la archicofradía de la Santísima Resurrección de la nación española con cargo que se digan tres missas cada mes

En 1735, al redactarse el inventario de la archicofradía, en otro de los momentos significativos de su existencia, después de la restauración, tras un largo proceso de silencio institucional, este manuscrito ocupó el número 52 del título I de libros. En la actualidad, forma parte de un dossier, dentro del título II, sobre la administración y el gobierno de la archicofradía.[18]

En concreto, hemos identificado ocho documentos, separados pedagógicamente en el anexo, que señalan, al menos, otros tantos argumentos significativos sobre la responsabilidad que ha adquirido de la institución romana en 1603: Las obligaciones y devociones que tenía por costumbre hasta aquel año de 1603 (folios 2r-4v, doc. 1 del anexo); las misas que debía celebrar por estatuto (5r-6v, doc. 2); las obligaciones perpetuas por donaciones (7r-11v, doc. 3); las dotaciones de doncellas (12r-14v, doc. 4); las misas perpetuas de dotación que debía celebrar cada año (15r-22v, doc. 5); ciertas noticias sobre el alojamiento de peregrinas en la casa del Borgo Pío (23r-23v, doc. 6); la información que se debía recoger antes de dotar a las jóvenes con los legados de Mariflores y Jerónimo de Fonseca (24r-25v, doc. 7); y la información que debía tenerse en cuenta en las reuniones para asignar estas dotes (26r-27v, doc. 8).[19]

3. Los benefactores de la archicofradía

En los ocho documentos que recoge el anexo, se pueden identificar, al menos, tres tipos bien caracterizados de benefactores principales. Según la naturaleza de sus bienes y, sobre todo, de acuerdo con la responsabilidad que depositaron en manos de los oficiales de la archicofradía, se podrían señalar tres niveles diferenciados de obligaciones que, una vez formuladas y aceptadas, se mantuvieron relativamente constantes a lo largo de los años.[20]

---

por el ánima de don Alonso de Torres y la mía». Véase también AOP 57, 101r-102r.

18 AOP 2196. *Portada:* 1603. Libro para el executor de legados píos, y número 21. Número 7. Año de 1735, ídem, título primero de libros, número 52. *Al fol. 1r:* 1603. Libro para el executor de legados píos *(tachado:* y número 21*)*. Inuentariado el presente año 1735 sub título primero de libros, número 52. En esta referencia, AOP 1240, 17r, del *Inuentario del archiuio de la venerable archicofradía de la Santísima Resurrección*, redactado en 1735, se recoge, expresamente: «*(Al margen:* 52*)* Libro en quarto de folio ordinario, enquadernado en pergamino, intitulado libro de las obligaciones del cofrade, de las obligaciones de misas y aniuersarios de la archicofradía, zelebradas en los días y meses que las dejaron los bienhechores, y de los legados de dotes, formado el año 1603 para uso de los contadores y executores de legados píos». Sobre la situación de la archicofradía en 1735: José Antonio Calvo Gómez, «Establecimientos españoles en Roma…», 101-140.

19 Para un análisis de la evolución posterior: Maximiliano Barrio Gozalo, «La Real Casa de Santiago y San Ildefonso de la Nación Española de Roma a mediados del Setecientos», *Anthologica Annua* 41 (1994): 281-310; Justo Fernández Alonso, «Decadencia de la Obra Pía y su restauración (1700-1975)», *Anthologica Annua* 43 (1996): 265-285; Maximiliano Barrio Gozalo, «Un sueño ilustrado. El Centro Español de Estudios Eclesiásticos de Roma a mediados del siglo XVIII», *Anthologica Annua* 62 (2017): 29-56.

20 AOP 57, redactado en 1724, resume, en una nueva redacción, las obligaciones que, en aquel momento, había llegado a concentrar esta obra pía romana.

3.1. Los legados de Cristóbal de Cabrera y su hermana Isabel Suárez de Cabrera, y las casas del Borgo Pío para el alojamiento de peregrinas

En un primer modelo o nivel de responsabilidad, deberíamos situar las donaciones de Cristóbal de Cabrera, presbítero de la diócesis de Palencia, maestro en Teología, y su hermana Isabel Suárez de Cabrera. De ellos, se trasladaron las respectivas cláusulas testamentarias al *Libro maestro* de la archicofradía.[21] La donación fundamental de Cristóbal de Cabrera fueron ciertas casas en las que vivía en el Borgo Pío que, en 1598, dejó en favor de la compañía del Santísimo Sacramento de San Pedro para que, después sus días y de la muerte de su hermana, «den hospicio en ella a doze peregrinas de qualquier nación, auiendo de ser preferidas las españolas, con alojamiento y aiuda de una pañota cada día».[22]

Poco tiempo después, el 13 de julio de 1599, Isabel de Cabrera firmó su testamento y declaró «que no puedan ser admitidas las peregrinas españolas en el dicho hospicio o casa de su hermano, sino por orden de alguno de los cardenales de la nación o del embaxador o sus diputados».[23] En aquellas circunstancias, Antonio Fernández de Córdoba y Cardona, duque de Sessa, embajador en Roma por Felipe II, desde 1590, y luego, sucesivamente, por Felipe III, hasta 1603, «dio sus veçes a la congregación de la Santísima Resurreçión y así, con orden de los priores de ella, se reçiban en la dicha casa las peregrinas españolas».

Se trataría, por tanto, de un reconocimiento de la dignidad y representatividad de la archicofradía y de sus priores en la Roma de finales del Quinientos. El embajador, gobernador de la Santísima Resurrección, habría renunciado, en su favor, a su propia responsabilidad sobre la obra de misericordia iniciada por los hermanos Cabrera. Este primer estadio en los compromisos de la institución no pasó desapercibido en la Urbe. Aunque la archicofradía no llegó a recibir sus bienes, ni siquiera fue mencionada en el testamento de Cristóbal e Isabel Suárez de Cabrera, se convirtió, desde el principio, en garante de la buena ejecución de sus últimas voluntades, expresadas en sus testamentos.[24]

---

21 AOP 71, 65r-68v, testamento de Cristóbal de Cabrera y las cláusulas sobre su apertura y cumplimiento, «otorgado a 4 de octubre 1598 por Antonio Fernández de Ortega, notario del Archiuo, y consta de un lápide que está en la misma casa» (véase AOP2196, tercer dossier, s/n, 23r, doc. 6 del anexo documental); AOP 71, 68v-69v, testamento de Isabel Suárez de Cabrera, su hermana. En AOP 71, 65r, se indica, con fecha del 15 del mismo mes de octubre de 1598, que «esta mañana, al amanecer, hauía muerto y passado de esta presente vida el dicho maestro Christóval de Cabrera, que habitaua en la parrochia» de San Pedro del Vaticano, que se había mandado velar «en la sala de sus casas y habitaçión, que son en el Burgo Pío, debaxo de la parroquia de señor San Pedro in Vaticano». En AOP 71, 66v, especificó que su cuerpo fuera colocado luego en «mi capilla que está dedicada a nuestra señora y a su inmaculada conceptión en la yglesia del Arcángel San Miguel en el Vaticano, unida a la basílica de los apóstoles beatíssimos San Pedro y San Pablo».

22 AOP 2196, tercer dossier, s/n, 23r.

23 *Ib*.

24 Justo Fernández Alonso, «Las iglesias nacionales de España en Roma y los embajadores durante el siglo XVII», en *Miscelánea José Zunzunegui (1911-1974)*, vol. II (Vitoria: Eset, 1975), 41-71.

3.2. Los legados de Mariflores y Jerónimo de Fonseca para casar doncellas

El segundo estadio en las obligaciones, tanto materiales como espirituales de la archicofradía, lo ocupan las mandas testamentarias de Mariflores y Jerónimo de Fonseca, que reservaron ciertos bienes para asignar algunas dotes para casar doncellas. Estas disposiciones, fechadas en 1583 y 1596, generaron, después de su muerte, una singular celebración caritativa.

Mariflores, natural de Buendía, en la diócesis de Cuenca, que murió el 29 de junio de 1583, había dejado por testamento que, de los frutos de cierto censo «de tres en tres años, se casen tantas pobres donzellas quantas bastare el dinero que huuiere».[25] En las misas que se debían celebrar por estatuto, quedó recogido que «en el 8 de deçiembre, día de la Conceptión de Nuestra Señora, cada tres años, se dirá vna misa en el altar de la Resureción, con la assistençia de los priores y officiales, y se darán las dotes que dexó Mariflores».[26] Se especificó que siempre deberían dotarse según la forma que había establecido Constantino del Castillo en 1566.[27]

En el mismo sentido, cabría analizar la fundación del portugués Jerónimo de Fonseca, que otorgó testamento el 29 de agosto de 1596.[28] Según el mismo registro de las misas que se debían celebrar por estatuto, se añadió que «el domingo *infra octauam Assumptionis* se dirá una missa cantada de nuestra señora en el altar de la Resureción, con la assistençia de los priores y officiales y patrón, y de darán, a quatro donzellas, las quatro dotes que dexó la buena memoria de Herónimo de Fonseca».[29]

En esta nueva asunción de responsabilidades, la archicofradía empeñó buena parte de su esfuerzo para cumplir con las mandas que dejaron los fundadores. La documentación depositada en el Archivo de la Obra Pía en relación con las dotes de Mariflores y Jerónimo Fonseca es expresión de una generosa intervención de los priores y oficiales de la archicofradía.[30]

---

25 AOP 71, 14v-16v.

26 AOP 2196, tercer dossier, s/n, 5r-6v (doc. 2 del anexo); y AOP 71, 86v.

27 AOP 71, 61v-63r: «Copia de la forma de Castillo para casar las donzellas en Santiago de los Espagnoles». Sobre este personaje: Gonzalo Redín Michaus, «Sobre Gaspar Becerra en Roma. La capilla de Constantino del Castillo en la iglesia de Santiago de los Españoles», *Archivo español de arte* 75/298 (2002): 129-144.

28 AOP 71, 41r-51r.

29 AOP 2196, tercer dossier, s/n, 5r-6v (doc. 2 del anexo); y AOP 71, 86v. En relación con la capilla Fonseca, en la que la archicofradía tenía su sede: James Nelson Novoa, «Between Roman home and portuguese hearth. Jerónimo da Fonseca in Rome», *Historia y Genealogía* 4 (2014): 341-356; Id., «Legitimacy through Art in the Rome of Gregory XIII: The Commission to Baldassare Croce in the Fonseca chapel of San Giacomo degli spagnoli», *Riha Journal* (2014).

30 En el anexo documental, AOP 2196, tercer dossier, s/n, 12r-14v (doc. 4), 24r-25v (doc. 7) y 26r-27v (doc. 8), se trasladan los textos referidos a las dotes de Mariflores y Jerónimo Fonseca según la versión de *Libro para el executor de legados píos*, de 1603. Solo en el primer caso (doc. 4) tiene su correlato en el *Libro maestro* de la archicofradía, del mismo año de la aprobación de los nuevos

3.3. Las fundaciones de misas pro vivis et defunctis

El tercer y último estadio, en las obligaciones que se identificaron en 1603, lo constituyen, fundamentalmente, los legados *post mortem* de Francisco de la Garza, Juan Díaz de Cabrera, Tomás Hernández, Tomás Sánchez, Andrés Enríquez, Juan Solano y Juan Enríquez de Herrera, que se fueron sumando, a lo largo de los años, a las misas que ya se celebraban por costumbre y a las que se recogían en los estatutos que acababan de aprobar.

En este tercer modelo de responsabilidad, la institución no solo intervino para gestionar el acceso a cierta hospitalidad en el Borgo Pío, como en el caso de los hermanos Cristóbal e Isabel Suárez de Cabrera; o para distribuir los bienes entre ciertas doncellas, sobre el patrimonio de Mariflores y Jerónimo de Fonseca. La archicofradía de la Resurrección, en esta relación, indicó que se responsabilizaba de velar por la salud eterna de sus almas y encomendarlas a Dios a través de la celebración de la eucaristía, en línea con aquellas celebraciones a las que se comprometió, por costumbre y por estatutos, en sufragio por las almas de los españoles fallecidos en la Urbe.[31]

En el *Libro maestro* de la institución, se recogió, la «Copia del instrumento de la donatione que hiço el doctor Françisco de la Garza a nuestra archicofradía de la casa que tenía a la Trinidad del Monte, en la calle Gregoriana», datado en 1590.[32] En virtud de esta donación, se estipuló una fundación de misas que dejó un amplio registro documental y prueba de su cumplimiento a lo largo de los años.

En el legajo 2260 del archivo de la Obra Pía, hay una nota que dice: «Por Francisco de la Garza, un aniuersario en el día 9 de septiembre y una misa rezada en el principio de cada mes, según su testamento otorgado en 26 de agosto 1590 ante Esteban Latino, notario de la Cámara Apostólica, su exemplar registrado al folio 32, 33 de dicho *Libro maestro*».[33] En efecto, en el informe de las «Missas perpetuas de dotación que haze deçir la archicofradía de la Santísima Resurrectión en cada un año por sus meses»,[34] se señaló aquella misa mensual que se encargó de celebrar la archicofradía romana: «En el principio, una missa reçada por el ánima del dottor Francisco de la Garza y de sus defuntos»,[35] indicó, por ejemplo, para el mes de diciembre, de cada año.

---

estatutos. En AOP, la documentación que atañe a esta obra de misericordia es singularmente extensa y sería necesario volver sobre ella para una comprensión más exacta de su evolución desde 1583 hasta principios del siglo XIX.

31 AOP 2196, tercer dossier, s/n, 2r-4v=AOP 71, 85v-86r (doc. 1 del anexo); y AOP 2196, tercer dossier, s/n, 5r-6v=AOP 71, 86v (doc. 2 del anexo). Para una explicación ordenada según los fundadores: AOP 2196, tercer dossier, s/n, 7r-11v=AOP 71, 87r-87v (doc. 3 del anexo). Para una explicación, según los meses: AOP 2196, tercer dossier, s/n, 15r-22v=AOP 71, 88v-91r (doc. 5 del anexo).

32 AOP 71, 32r-33r. Hay una nueva versión en AOP 2260, 600r-617v.

33 AOP 2260, 9v.

34 AOP 2196, tercer dossier, s/n, 15r-22v (doc. 5 del anexo). Hay una nueva versión en AOP 71, 88v-91r.

35 AOP 2196, tercer dossier, s/n, 20r.

Un poco antes, en la «Memoria de las obligaçiones perpetuas que tiene la archicofradía de la Santísima Resurectión de nuestra nación assí por sus estatutos como por dotaciones»,[36] se especificó que debía celebrarse, «en 9 de setiembre de cada un año, día en que murió el doctor Francisco de la Garça, en el año 1596, una missa de réquiem solemne, cantada, con ministros, por el ánima del dicho y de sus defunctos». Y, a continuación, añadió que, «en el prinçipio, o çerca del principio de cada mes, una missa reçada, para lo qual dexó una casa a la Trinidad del Monte, como por el instrumento de donación, hecho ante Stefano Latino, notario de Cámara, a 26 de agosto 1590».

Luego especificó que esta casa «se dio a vida a la señora María Brocarda, como consta por el breue *Si in euidente, sub datum Romae die 21 junii 1599, pontificatus sanctisimi domini nostri Clementem papae 8, anno eius 8*; la qual pagó cien escudos, de que se compró un lugar de monte de la Fe, como por la patente en 4 de diciembre 1596. Regino Marioto, secretario».

Este mismo análisis que hemos elaborado para la memoria de Francisco de la Garza cabría elaborarlo en los casos de los otros seis benefactores de la archicofradía registrados en 1603.

Juan Díaz de Cabrera mandó celebrar una misa por su alma cada primer lunes de mes: «Juan Díaz Cabrera, según lo dispuesto en su testamento, otorgado en 5 de noviembre 1586 ante Hermes Graco, notario del Campidolio, su exemplar registrado a folios 12 y 13 del *Libro primero maestro* de la archicofradía, se deben celebrar doze misas rezadas, una cada primer lunes de cada mes».[37]

Tomás Hernández, además de los dos aniversarios de Sixto v, dotó doce misas anuales: «Por la santidad del papa Sixto v, dos aniuersarios, uno en 24 de abril, día de su creación, y otro en 27 de agosto, día en que murió; por Thomás Hernández, doze misas rezadas, cada una el lunes primero del mes, según decreto de la congregación particular de 20 de abril 1600, registrado a folio 40 de dicho *Libro maestro*».[38]

---

36 AOP 2196, tercer dossier, s/n, 7r-11v (doc. 3 del anexo). Hay una nueva versión en AOP 71, 87r-87v.

37 AOP 2260, 9r. En AOP 2260, 10r-26v, aparece el cumplimiento de sus disposiciones testamentarias. Juan Díaz de Cabrera, presbítero de la diócesis de Toledo, nacido en Madrid, enterrado en la iglesia de San Gregorio de Roma, según testamento otorgado el 5 de noviembre de 1586 (AOP71, 12r-13v), dice «hauere seicento scudi a censo sobre li beni dello passarelli dello qualli scudi 600 gli perdona a detti pasarelli scudi cento et altri scudi cento lassa all´hospitale de S. Giacomo delli Incurabili de Roma e li altri quatro cento scudi li lassa alla Compañia della Resurrectione de San Giacomo delli Spagnoli con obligo che ciascuno de li tre luigui siano tenuti, dopo la sua morte, far dire una messa per uno per otto giorni di continuo et dipoi, in perpetuo, le dire una messa per çiascuno luogo ogni primo lunedí del mese per l´anima sua et memissione de suoi peccati».

38 AOP 2260, 31r. AOP 2260, 394r, dice: «1600. Decreto de la congregación hecho en 20 de abril de 1600 en el libro tercero de decretos in orden número 8. El señor Thomás Hernández se partió a Hespaña y dexó una póliza cerrada, la qual se habrío y se halló en ella che dexaua a esta venerable archicofradía docientos y ueinte escudos de moneda con carga de decir doze missas reçadas y dos cantadas en cada un año por la intención del dicho Thomás Hernández y se nombró al señor Valerio Manrique para que se informe si se cobraran estos dineros». Hay una copia en AOP 71,

Tomás Sánchez estableció que se celebraran, en un mismo día, doce misas por su alma y las de sus familiares difuntos, junto a otras piadosas intenciones, que describió: «Por Tomás Sánchez, según su testamento, otorgado en 20 de febrero 1587 ante Pedro Cortés de Alcubilla, secretario de la archicofradía, y notario del Archiuo de Roma, su exemplar registrado a folio 19 y 20 de dicho *Libro maestro*, doze misas rezadas». Luego especificó que «se deben zelebrar en 11 de febrero de cada año en altar priuilegiado, las ocho por su alma y la de sus padres y hermanos difuntos, y las quatro por la alma del obispo del Cusco y de Christóbal de Merueña, presbítero. Ítem un aniuersario en dicho día 11 de febrero de cada año por dicho Thomás Sánchez».[39]

Andrés Enríquez, además de las celebraciones que estableció con motivo de su fallecimiento, dejó dotadas dos misas cada año, que se celebraron puntualmente: «Por Andrés Henríquez, un aniuersario zelebrado en 18 de febrero y cinquenta misas rezadas en más una de réquiem rezada en el día de la conmemoración de los difuntos y en que, durante los oficios de dicho día, se ponen quatro achas sobre su sepultura existente en la naue mayor de la dicha real yglesia, como consta de su testamento otorgado en 17 de febrero 1593 ante Cosmo Ceccio, notario del auditor de la Cámara, cuio exemplar se halla al folio 33 de dicho *Libro maestro*».[40]

Juan Solano estableció un aniversario y seis misas rezadas: «Por Juan Solano, un aniversario el día 12 de junio, y seis misas rezadas en altar priuilegiado, según decreto de la congregación particular de 4 de diciembre 1584, registrado al folio 3 y 33 de dicho *Libro maestro*».[41]

40r, donde añade: «Nota que las sobredichas missas se dizen según lo que dexó orden de en cada lunes primero de cada mes, vna missa rezada por su intençión y las dos misas cantadas de réquiem por el ánima de la buena memoria de papa Sixto v, vna en 27 de agosto y otra en 24 de abril».

39 AOP 2260, 9r. AOP 71, 19v-20r: «Ítem, declaro que me debe Pedro Barrientos, seglar y casado, y veçino de esta corte, cien escudos de argento de a diez julios per scudo (…). Ítem, mando, dejo y doi los dichos cien escudos de argento comprados de censo al quitar y impuestos sobre dichas cinco casas de Juan Bartholomé et Alberto sobredichos a los otros dichos cien escudos que don Pedro de Barrientos me debe para hacer de dicha obligación a la cofradía de la Resurrectión de la Nación Hispañola, sita y puesta en la yglesia de Santiago de Plaça Nagona con que dicha cofradía e sus priores y ofiçiales sean obligados perpetuamente a las cosas seguientes».

40 AOP 2260, 9r-9v. En AOP2260, 663r-691v, se conserva copia auténtica del «Testamento de Andrés Henríquez otorgado en 17 de febrero 1593. Vide inventario del presente año 1735 título tercero, número 5. L. E.». Las cláusulas testamentarias referidas a la archicofradía, en AOP 71, 33r-33v.

41 AOP 2260, 31r. AOP2260, 392r, añade: «1584. Martes, a 4 de diciembre de 1584, en congregación particular, los señores priores y officiales de ella ordenaron se declarasse que, de los quatro lugares que se compraron en 27 de septiembre próximo passado, llamados de la Lumiere, el uno de ellos se compró del dinero que dieron por limosna los señores Gonçalo Ximénez de Lerma y Alonso Polo y Bautista Paz como executores del testamento de la buena memoria del señor Juan Solano, decano del colegio de los scriptores apostólicos, como está entregado en la patente de la compra de dichos lugares. Y más, dicha congregación declaró ser tenida y obligada cada año en perpetuo hacer dicir una missa cantada con diácono y subdiácono a 22 de junio, que es el día en que murió dicho señor Juan Solano, y otras seis missas reçadas de réquiem por dicha ánima. Y de estas seis, las que se pudieren, en el altar priuilegiado con tal que aquel día se digan». Hay otra copia en AOP 71, 33r.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.5 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 137-167

Finalmente, Juan Enríquez de Herrera estableció una misa votiva cada vez que se reuniera la congregación, normalmente los martes de cada semana: «Por Juan Henríquez de Herrera, prior, que fue de nuestra venerable archicofradía. Tiene la misma un lugar de monte que dotó con carga de decirle una misa votiua de Espíritu Santo en el altar de la gloriosa Resurrección en el día que la archicofradía zelebre congregación particular (…). Su exemplar, registrado a folio 28 de dicho *Libro maestro*».[42]

4. Conclusión

En definitiva, la archicofradía de la Santísima Resurrección de la nación española, de Roma, a lo largo de sus primeros veinticuatro años de existencia (1579-1603), asumió diversas obligaciones, legitimadas por la aprobación en sucesivas congregaciones, de las que quedó un significativo registro documental. De acuerdo con la implicación institucional, se podrían identificar, al menos, tres niveles de responsabilidad, expresados en las distintas actuaciones a lo largo de los siglos.

En un primer estadio, los oficiales de la archicofradía identificaron la obligación que los priores tenían de facilitar el acceso a las casas de Cristóbal de Cabrera y su hermana, Isabel Suárez de Cabrera, convertidas en hospedaje de peregrinas en el Borgo Pío, en la jurisdicción de la parroquia de San Pedro. Esto entrañaba, sobre todo, una muestra de prestigio de la institución, sin que se vieran afectados sus bienes materiales o espirituales.

No hemos localizado copia del documento 6 del anexo, contenido en el *Libro para el executor de legados píos*, entre los diplomas del *Libro maestro*, redactado a partir de 1603. Los oficiales de la archicofradía se vieron implicados personalmente, según sus cargos, en el desarrollo de esta obligación material. Pero no se comprometieron los bienes de la institución. La gestión del legado de Cristóbal de Cabrera y su hermana recayó en la cofradía del Santísimo Sacramento de San Pedro en el Vaticano que recibiría, según las indicaciones de Isabel Suárez de Cabrera y, sobre todo, del duque de Sessa, embajador español en la Urbe, las sucesivas presentaciones de las peregrinas por los priores de la archicofradía, nada más.

El segundo estadio en la responsabilidad quedaría fijado por la recepción de los legados testamentarios de Mariflores, en 1583, y Jerónimo de Fonseca, en 1596, que provocaron, entre otras consecuencias legales, la renovación de los estatutos de 1582. La aceptación de los bienes estableció, en la institución, la obligación de entregar, según los ritmos anuales o plurianuales, una serie

42 AOP2260, 31r. El banquero Juan Enríquez de Herrera fue miembro activo de la hermandad de la Resurrección, llegando a ocupar algunos cargos importantes. En 1602 fundó la Capilla Herrera en la iglesia de Santiago de los Españoles y en 1606 encargó a Annibale Carracci la decoración del retablo que la decoraba. Puede verse: Maria Cristina Terzaghi, *Caravaggio, Annibale Carracci, Guido Reni tra le ricevute del banco Herrera & Costa* (Roma: L'Erma di Bretschneider, 2017).

de dotes para casar doncellas residentes en Roma.

El Archivo de la Obra Pía, en la Iglesia Nacional Española de Santiago y Monserrat, conserva docenas de expedientes de jóvenes que, en su necesidad, acudieron a la archicofradía para recibir los bienes necesarios para afrontar un matrimonio. La administración de estas mandas testamentarias exigió un gran esfuerzo que se mantuvo durante décadas y, a principios del siglo XIX, se integró entre las responsabilidades de la iglesia nacional, junto a los bienes que sostenían esta obra de caridad institucional.

El tercer estadio quedó establecido, en 1603, fundamentalmente por tres nuevos criterios: la costumbre de la archicofradía, los estatutos que acababa de aprobar y, sobre todo, las sucesivas donaciones y fundaciones de misas. Empezamos por esta última. En el lecho de su muerte, muchos hombres y mujeres, españoles residentes en Roma, encomendaban parte de su hacienda para que se empleara en la celebración de la eucaristía en sufragio de sus almas y de las almas de sus familiares y amigos. Al depositar estos bienes en manos de la archicofradía, los benefactores confiaban, al menos en parte, su propio destino eterno a una institución que les merecía confianza.

Cuando las congregaciones particulares o generales asumían los diferentes legados testamentarios, se obligaban también a que estas disposiciones se cumplieran *in perpetuum*, vinculadas a los bienes que las financiaban. Hasta 1603, hemos documentado las mandas de Francisco de la Garza, Juan Díaz de Cabrera, Tomás Hernández, Tomás Sánchez, Andrés Enríquez, Juan Solano y Juan Enríquez de Herrera. A ellas, a lo largo de los siglos XVII y XVIII, se añadieron otras disposiciones que ampliaron la nómina de la institución en este rango de responsabilidad.

Diplomáticamente, la archicofradía dejó buena cuenta de esta obligación. Junto al *Libro maestro*, redactó el *Libro para el executor de legados píos*, donde trasladó, en dos documentos, la relación de las mandas que se había comprometido cumplir, ordenadas según el nombre de los fundadores (doc. 3 del anexo), o según los meses de cada año (doc. 5). Con la desaparición de la archicofradía, a principios del siglo XIX, las obligaciones, junto con los bienes, también fueron transferidas a la iglesia nacional.

A ellos, habría que añadir la relación de celebraciones *pro vivis et defunctis* establecidas por los otros dos criterios, es decir, la costumbre de la archicofradía y los estatutos que acababa de aprobar, que el autor del *Libro para el executor de legados píos* identificó en los documentos 1 y 2, trasladados en el anexo. Hemos hablado de algunas solemnidades celebradas en Plaza Navona, sobre todo de la Pascua de Resurrección. Habría que referirse también, según los estatutos de 1603, a las procesiones con el santísimo sacramento, la oración de las 24 Horas durante el Jueves y Viernes Santo, la oración de las 40 Horas y al recuerdo sobre la necesidad de confesión sacramental de los cofrades que hizo el legislador.

Junto a estas conmemoraciones, se añadieron, por costumbre y estatutos, las misas en sufragio de los difuntos. Con independencia de que hubieran he-

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.5 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 137-167

cho testamento en favor de la archicofradía, la relación de obligaciones resulta evidente en la explicación que ofrece el documento 2 del anexo, en línea con esta misma costumbre y legislación. Cualquier español que muriese en Roma; cualquier oficial, con independencia de donde falleciese; cualquier cofrade, en aquella misa que se mandó decir cada primer lunes de mes a cargo de la archicofradía, podría lucrar la indulgencia de la eucaristía ofrecida por su alma, según una detallada explicación.

En ocasiones, la muerte abintestato de los españoles en la Urbe llevó a la intervención material de la archicofradía, que se hizo cargo de los bienes de los finados y encomendó sus almas de acuerdo con la mejor tradición hispánica. La documentación al respecto resulta también muy significativa entre los fondos del Archivo de la Obra Pía de Roma, en la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat. Una lectura atenta de los ocho documentos del anexo podrá completar, con más detalle, esta primera interpretación.

Documentación[43]

Documento 1

1603, s/m, s/d. Roma

La archicofradía de la Resurrección de Roma identifica las obligaciones y devociones que, por costumbre, ha adquirido desde su fundación en 1579 hasta 1603, en que se data. Señala las principales celebraciones que tienen lugar a cargo de la archicofradía como la Pascua de Resurrección en Plaza Navona, las procesiones con el sacramento, la oración de las 24 Horas durante el Jueves y Viernes Santo, la oración de las 40 Horas, la confesión sacramental de los cofrades, las congregaciones generales y particulares y los informes que el gobernador y los priores debían mandar al rey sobre el estado de la institución.

A. AOP 2196, tercer dossier, s/n, 2r-4v (4v, bl).

B. AOP 71, 85v-86r.

43 En la transcripción de los textos, con algunas pequeñas variantes, se han respetado las indicaciones y criterios de la Comisión Internacional de Diplomática, «Normes internationales pour l´edition des documents médiévalux», en *Folia Caesaraugustana* I: *Diplomatica et sigilograpica* (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1984), 19-64; y Agustín Millares Carlo, *Tratado de paleografía española* II (Madrid: Espasa Calpe, ³1983), IX-XXIII. En particular: se han desarrollado las abreviaturas, sin indicar qué letras han sido restituidas; se han adaptado a las necesidades actuales del discurso las mayúsculas, los signos de puntuación y acentuación, y la separación de palabras, respetando las *y*, *v*, *u*, la repetición de letras y el empleo que haga el autor de las nasales antelabiales, *nb* o *nb*, respetando las *mb* y *mb* existentes. La *n* palatal con signo de abreviación se transcribe como ñ, respetando las *nn* cuando aparezcan. Los *xp* de origen griego se desarrollan por *chr*. El signo tironiano y otros signos especiales con valor de conjunción copulativa se desarrollan como *e*, salvo que expresamente se utilice *et*, que se respeta. Se han respetado, asimismo, el uso de *x* por *j*; de ç por *c* o *z*; de z por c; de *qu* por *c*; de u por v, evitando la adaptación a los criterios ortográficos actuales en el empleo o ausencia de otras letras, como las *h* y las *f*, salvo cuando la lectura pudiera representar dificultades importantes de interpretación.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.5 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 137-167

1603. Summario de las obligaciones y deuoçiones que tiene por costumbre la archicofradía de la Santísima Resurectión.

Cargo del cofrade, en general.

1. Primeramente, tiene esta archicofradía por proprio instituto celebrar la Santísima Resurrectión de Nuestro Señor Iesu Christo con procession muy solemne que haze por Plaça Nauona la misma mañana de Pascua, al aluorada, a la qual assisten los cofrades con sus hachas de cera blanca.

2. El jueues y uiernes santo, al encerrar y desençerrar del santísimo sacramento, y el domingo *infra octauam* de Corpus Christi, que es quando la yglesia de Santiago, donde está fundada la cofradía, haze la procession del santísimo sacramento, o quando, (2v) por alguna victoria señalada u otro sucesso notable, hiziere fiesta particular solenne se hallarán los cofrades con su çera blanca.

3. El Jueues y Viernes Santo, mientras estubiere encerrado el santísimo sacramento, assistirán los cofrades con toda deuoción a las 24 Horas, según y como a cada uno le fueren señaladas.

4. Dos vezes en el año se haze la oración de las 40 Horas, la una el domingo después de las quatro témporas de Quaresma, y la otra el domingo después de las quatro témporas de setiembre, a la qual assistirán los cofrades al poner y quitar el santísimo sacramento, y a sus horas, según y conforme a cada uno le toccare.

5. Fuera del tiempo del precepto de la Yglesia, procurarán los cofrades y confesar y comulgar a lo menos las pasquas de Nauidad y de Spíritu Santo, y a la missa mayor, quando se hiziere la (3r) oración de 40 horas.

6. Acudirán siempre que pudieren a las congregaciones y actos generales de la cofradía y a las missas, assí de anniuersarios como quando se dan las dotes a las donzellas, y a los entierros de los demás cofrades que, siendo pobres, tocará a la cofradía hazerlos enterrar con moderada pompa.

7. Procurarán atraer a la cofradía los españoles que vinieren de nuevo a Roma, animándoles que entren en ella y ayuden a su nación, y a que quieran participar de las gracias y indulgencias de ella.

Cargo del official, en particular

8. La congregación particular es constituida del gouernador, priores y officiales, y haze congregación la mayor parte de ellos. Esta se haze, de ordinario, cada semana, el martes por la mañana, aunque sea fiesta, no siendo día muy occupado, porque (3v) en tal caso, o por alguna otra justa causa, se antepondrá o pospondrá a arbitrio de los priores, a los quales toca acudir con mucha puntualidad a las congregaciones, encargando a los officiales que acudan y que exerciten los officios por sus proprias personas. Y, antes de la congregación, se dirá siempre la misa del Spíritu Santo en el altar de la Santísima Resurrectión.

9. La congregación general, a la qual assisten el protector, gouernador, priores, officiales y los demás cofrades, se haze vna uez en el año, el domingo de Quasimodo, para la election de los officiales. Y, en ella, el prior más antiguo da relación del estado en que se halla la cofradía. Y se haze también algunas otras ueçes entre año, según la neçessidad que se ofreçiere, para tratar cosas reseruadas a esta congregación por estatutos.

(4r) x. El gouernador y priores tendrán cuidado, de quando en quando, a lo menos, cada año, dos uezes, de representar al rrey nuestro señor, nuestro supremo

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.5 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 137-167

protettor, por cartas, el estado de la archicofradía, el beneficio y remedio que de ella resulta y yrá resultando a sus vassallos, y lo mismo tratarán con el embaxador, vice protettor que residiere en Roma por su magestad, al qual, más a menudo, darán relaçión de las necessidades de la cofradía, para que todo se gouierne a honrra de Nuestro Señor, seruiçio de su magestad y prouecho del próximo.

Nota que el gouernador y priores tienen todas las semanas audiencia ordinaria del embaxador para tratar de los negocios y neçesidades que se ofreçen y suele el embaxador darla el viernes, que es el día antes que él la tiene del papa.

Documento 2

1603, s/m, s/d. Roma

La archicofradía de la Resurrección de Roma identifica las misas que debe celebrar de acuerdo con los nuevos estatutos aprobados en 1603. En concreto, señala las misas que se deben aplicar en sufragio por las almas de los cofrades que muriesen en Roma, por los oficiales que muriesen en Roma o fuera de la Urbe, por los españoles pobres que muriesen en Roma, por los difuntos, en general, por los bienhechores, por los cofrades en la celebración de todos los fieles difuntos, y con motivo de la entrega de las dotes de Mariflores y Jerónimo de Fonseca.

A. AOP 2196, tercer dossier, s/n, 5r-6v (6v, bl).

B. AOP 71, 86v.

1603. Memoria de missas de obligación por estatuto

(Al margen: 1. Por cofrade que muere en Roma*).* 1. Primeramente, por qualquier cofrade que muriere en Roma, se dirá vna misa reçada en el altar priuilegiado; y, si ubiere sido official, dos; y, si vbiere sido gouernador o prior, tres.

(Al margen: 2. Por official que muere en Roma*).* 2. Ítem, por qualquier cofrade que muriere en Roma, siendo actualmente official, se dirán tres misas rezadas; y si fuere gouernador o prior, se dirá más vna misa cantada con ministros y assistencia de los señores de la congregación.

(Al margen: 3. Por official que muere fuera de Roma*).* 3. Ítem, por qualquier cofrade que ubiere sido official de la congregación, muriendo fuera de Roma, como se tenga noticia de su muerte, se dirá una misa rezada en el altar priuilegiado; y, si vbiere sido gouernador o prior, se dirán dos.

(Al margen: 4. Por español pobre que muere en Roma*).* 4. Ítem, por qualquier español que muriere en Roma, aunque no sea cofrade, siendo tan pobre que no tenga qué dexar por su alma, se dirá vna missa rezada (5v) en altar priuilegiado.

(Al margen: 5. Por los difuntos, cada lunes primero de cada mes*).* 5. Ítem, en cada primer lunes de cada mes, se dirá una misa rezada en el altar priuilegiado por las ánimas de los cofrades defuntos y, siendo día impedido con alguna fiesta, se dirá en otro. 12.

(Al margen: 6. Por los bienhechores, en 15 de marzo*).* 6. Ítem, en 15 de marzo de cada un año, día en que fue instituida la cofradía, se dirán cinco misas de réquiem por los bienhechores difuntos no cofrades. 5.

(Al margen: 7. Por cofrades, aniuersario, en nouiembre*).* 7. Ítem, en la ottaua de los difuntos, en el día que pareciere más cómmodo, se dirá, por las ánimas de los cofrades difuntos, una misa cantada de réquiem, con ministros y vigilia, en el altar mayor, con la assistençia de los señores priores y officiales de la congregación

y demás cofrades, y se hará un túmulo en medio de la yglesia. 1.

(Al margen: 8. Por los cofrades en la octaua de los muertos*).* 8. Ítem, cada día de la dicha octaua, se dirá una misa rezada de réquiem en el altar priuilegiado por los dichos cofrades difuntos. 8.

(6r) *(Al margen:* 9. En agosto, en el casamiento de donzellas*).* 9. Ítem, el domingo *infra octauam Assumptionis*, se dirá una missa cantada de nuestra señora en el altar de la Resureción, con la assistençia de los priores y officiales y patrón, y de darán, a quatro donzellas, las quatro dotes que dexó la buena memoria de Herónimo de Fonseca. 1.

(Al margen: x. En deçiembre, donzellas*).* x. Ítem, en el 8 de deçiembre, día de la Conceptión de Nuestra Señora, cada tres años, se dirá vna misa en el altar de la Resureción, con la assistençia de los priores y officiales, y se darán las dotes que dexó Mariflores. 1.

3 cantadas y 25 rezadas. 28.

Documento 3

1603, s/m, s/d. Roma

La archicofradía de la Santísima Resurrección, de Roma, identifica las obligaciones perpetuas que ha adquirido desde su fundación, en 1579. En concreto, señala las mandas testamentarias, y su cumplimiento, de Juan Solano, Juan Díaz de Cabrera, Tomás Sánchez, Juan de Antellis, Andrés Enríquez, Juan Enríquez de Herrera, Francisco de la Garza y Tomás Hernández.

A. AOP 2196, tercer dossier, s/n, 7r-11v (11v, bl).

B. AOP 71, 87r-87v.

1603. Memoria de las obligaçiones perpetuas que tiene la archicofradía de la Santísima Resurectión de nuestra nación assí por sus estatutos como por dotaciones

Dotaciones.

(Al margen: 1584. Por Juan Solano. Cantada. 1. Aniuersario 1*) (signo).* En 12 de junio, día en que murió Juan Solano, en el año de 1584, *in perpetuum*, una misa de ré*quiem* cantada con ministros y seys rezadas, las que de ellas se pudieren dezir, en altar priuilegiado, por el ánima del dicho, para lo qual dieron de limosna sus albaceas cien escudos (como consta por un decreto hecho en congregación particular a 4 de diciembre 1584, en el libro primero de decretos, en orden número 6), de los quales se compró un lugar de monte de Las Lumieras, como por la patente de 27 de septiembre 1584. Stephan Querrino, secretario. Misas, 6.

(7v) *(Al margen:* 1586. Por Juan Díaz de Cabrera*) (signo).* En cada primer lunes de cada mes, se ha de dezir una missa rezada por el ánima de Juan Díaz de Cabrera, para lo qual dexó de limosna un censo de suerte principal de escudos 400 sobre los bienes del Hospital de Los Pararelos de Roma, como consta por su testamento, rogato por Hermes Graco, notario capitolino de los Maestros de Estrada en 5 de nouiembre de 1586 y de la imposición del censo consta ante Herónimo Fabro, notario apostólico consistorial, a los 17 de julio 1579. 12.

(Al margen: 1587. Por Thomás Sánchez y los suyos, cantada 1*) (signo).* En xi de febrero, día en que murió Thomás Sánchez, en el año 1588, en cada vn año, una misa cantada de réquiem, con diácono y subdiácono, por el ánima del dicho y, consequentemente, otras doze de réquiem, re(8r)zadas en el altar priuilegiado,

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.5 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 137-167

las ocho de ellas por el ánima del dicho y de sus padres y hermanos defuntos, y las quattro por la del obispo de Cusco y de Chistóual de Mirueña. Para lo qual, dexó de limosna dozientos ducados, como consta por su testamento, rogado ante Pedro Cortés, nuestro secretario y notario del Archiuio, a 20 de hebrero de 1587. 13.

(Al margen: Missas de atrás: 32*) (signo).* Los ciento, en un censo que tenía sobre más casas en Burgo Pío, que eran de Juan de Antellis, florentino, de cuya imposición consta ante Francisco Massini, notario apostólico consistorial, *sub die novembris* 1579, el qual, después, las dezó a la cofradía, como por (8v) instrumento de donación, otorgado ante Pontio Seua, notario Cámara, a 7 de agosto de 1591, los otros ciento en una deuda que le deuía Pedro de Barrientos, el qual, de ellos, impuso un censo sobre sus casas al Arco de Portugal a fauor de la cofradía, como consta por instrumento rogato ante Giovani Franco Ugolino, notario apostólico consistorial, a 17 de abril de 1598.

(Al margen: 1593. Por Andrés Enrríquez, cantada 1*) (signo).* En 18 de febrero en cada un año, día en que murió la buena memoria de Andrés Enrríquez, en el año de 1593, una missa cantada de réquiem, con ministros, y cincuenta rezadas en el mesmo día por el ánima del dicho. 51.

Ítem, el día de la commemoración de los defuntos, vna misa de réquiem por el dicho. 1.

(Al margen: Antorchas, 4*)* Ítem, en las vísperas y missa del día de los defunctos, mientras duran los officios, se han de poner quatro hachas ençendidas sobre la sepultura (9r) del dicho, que está en la naue del medio de la yglesia de Santiago, entrando por la puerta mayor, para todo lo qual dexó de limosna 500 escudos, como consta por su testamento, rogado ante Juan Francisco Ugolino, notario apostólico consistorial, a 17 de febrero 1593, de los quales se compraron cinco lugares del monte de los Barones, como por la patente en 13 de agosto 1594. Regino Marioto, secretario.

(Al margen: 1593. Por Juan Enrríquez de Herrera*) (signo).* En cada martes del año o día en que se hiziere la congregación de la Santísima Resurrectión de nuestra cofradía, vna missa del Spíritu Santo, rezada, en el altar de la capilla de la Santísima Resurectión, para lo qual dio de limosna Juan Enrríquez de Herrera un lugar del monte de los Barones, como consta por la patente (9v) en 16 de otubre de 1593. Regino Marioto, secretario. 52.

(10r) *(Al margen:* Misas de atrás: 136).

(Al margen: 1596. Por Francisco de la Garça, cantada 1*) (signo).* En 9 de setiembre de cada un año, día en que murió el doctor Francisco de la Garça en el año 1596, una missa de réquiem solemne, cantada, con ministros, por el ánima del dicho y de sus defunctos.

(signo) Ítem, en el prinçipio, o çerca del principio de cada mes, una missa reçada, para lo qual dexó una casa a la Trinidad del Monte, como por el instrumento de donación, hecho ante Stefano Latino, notario de Cámara, a 26 de agosto 1590, la qual casa se dio a vida a señora María Brocarda, como consta por el breue *Si in euidente, sub datum Romae die 21 junii 1599, pontificatus sanctisimi domini nostri Clementem papae 8, anno eius 8*; la qual pagó cien escudos (10v), de que se compró un lugar de monte de la Fe, como por la patente en 4 de diciembre 1596. Regino Marioto, secretario. 13.

(Al margen: 1600. Por Thomás Hernández y Sixto v*)* En cada lunes primero de

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.5 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 137-167

cada mes, una misa rezada por la intençión de Thomás Hernández, de Badaxoz, y dos misas cantadas de réquiem por el ánima de la buena memoria de papa Sixto v, la una a 27 de agosto, día en que murió 1590, y la otra a 25 de abril, día de su creatión 1585, no siendo días impedidos, para lo qual dexó de limosna el dicho Thomás Hernández quando se partió para España, doszientos y veinte escudos, a 20 de abril 1600. Consta por el libro tercero de los decretos en orden número octavo, y se cobraron. 14. (11r) Cantadas, 6.

6 cantadas y 127 rezadas.

Documento 4

1603, s/m, s/d. Roma

La archicofradía de la Santísima Resurrección, de Roma, identifica las dos ocasiones en las que se había comprometido, en 1583 y 1596, a repartir dotes en favor de las doncellas pobres de Roma. En concreto, refiere cómo Mariflores dejó ciertos bienes para repartir, cada tres años, entre las jóvenes castellanas residentes en la Urbe. En el caso de Jerónimo de Fonseca, lusitano, se señaló que serían preferidas, en el reparto que se hiciera cada año, las jóvenes portuguesas.

A. AOP 2196, tercer dossier, s/n, 12r-14v.

B. AOP 71, 88r.

1603. Dotaciones de donzellas

(Al margen: 1583*)* En 8 de deçiembre, día de la Conceptión de Nuestra Señora, cada tres años (es, a saber, dos años no y uno sý), tiene obligaçión la congregaçión de dar dos dotes a dos donzellas con las qualidades de las dotes que dexó don Constantino del Castillo, deán de Cuenca, en la yglesia de Santiago de Roma, conforme su testamento, otorgado a 8 de abril 1565 ante Nicolao Bertino, notario capitolino, y cantidad que alcançare el dinero. Para lo qual, dexó Mariflores el remanente de su hazienda, como por su testamento, otorgado (12v) a 29 de junio 1583, ante Alonso Áuila, notario del Archiuo, y Juan Phelippe de Almao, su albacea. Dio a la cofradía siete lugares del monte del Studio, como por la patente en 5 de março 1584. Hierónimo Fusco, secretario. Dotes, 2.

Aduirtiendo que, aunque no dize Mariflores quántas dotes, se casan dos por no alcançar más los frutos de los dichos siete lugares del monte del Studio.

(Al margen: 1596*)* En el domingo siguiente después de la fiesta de Nuestra Señora de la Assumtión de cada un año, e agosto, tiene obligación de dar quatro dotes (13r) a quatro donzellas, conforme las qualidades del deán Castillo, con esto, peró, que se deuan preferir las de la nación portoguesa y con la cantidad que alzançaren prorata los frutos de unas casas en Campo de Flor que para este effecto dezó la buena memoria de Herónimo de Fonseca, entonces prior de nuestra archicofradía, como consta por su testamento, otorgado ante Mauririo Buccarino, notario apostólico consistorial, a 17 de agosto 1596. Y de la compra de la casa consta ante el dicho Bucarino a 19 de nouiembre 1593. 4.

(13v) Aduirtiendo que, aunque no dize el día en que se ayan de dar las dotes, se suele hazer aquel domino por buenos respetos.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.5 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 137-167

Documento 5

1603, s/m, s/d. Roma

La archicofradía de la Santísima Resurrección, de Roma, identifica las celebraciones a las que se ha comprometido al aceptar las mandas testamentarias de Francisco de la Garza, Juan Díaz de Cabrera, Tomás Hernández, Juan Enríquez de Herrera, Tomás Sánchez, Andrés Enríquez y Juan Solano. En concreto, señala, según los doce meses, cada una de las celebraciones de la eucaristía que tendrían lugar en sufragio de sus almas y la de sus fieles difuntos, también en los diversos aniversarios, que especifica, así como las celebraciones, en acción de gracias y petición, fijadas, en los mismos testamentos, con motivo de la reunión de la congregación particular de la archicofradía.

A. AOP 2196, tercer dossier, s/n, 15r-22v (21v-22v, bl).

B. AOP 71, 88v-91r.

1603. Missas perpetuas de dotación que haze deçir la archicofradía de la Santísima Resurrectión en cada un año por sus meses

Henero.

En el principio, se ha de dezir una misa rezada por el ánima del dottor Francisco Garza, y de sus defuntos.

En el primer lunes, una misa rezada por el ánima de Juan Díaz de Cabrera.

En el mismo día, una misa rezada por la intençión de Thomás Hernández.

En cada martes, o día en que se hiziere la congregaçión particular de la archicofradía de la Santísima Resurrectión de nuestra nación, una misa reçada del Spíritu Santo en el altar de la Santísima Resurrectión, dotó Juan Henrríquez de Herrerera.

(15v) Hebrero.

En el principio, una misa rezada por el ánima del dicho dottor Francisco Garza y de sus defuntos.

En el primer lunes, una misa rezada por el ánima de Juan Díaz de Cabrera.

En el mesmo día, una missa rezada por la intençión de Thomás Hernández.

En cada martes, o día en que se hiziere la congregación, una misa del Spíritu Santo en el altar de la Santísima Resurrectión.

En xi, una misa cantada de réquiem, con ministros, en el altar priuilegiado por el ánima de Thomás Sánchez.

En el mesmo día, doze missas rezadas de réquiem en el altar priuilegiado; las ocho por el ánima del dicho Thomás Sánchez y de sus padres y hermanos defunctos, y las quatro por el ánima del obispo de Cusco y de Christóual de Mirueña.

(16r) En 18, una missa cantada de réquiem, con ministros, y cinquenta rezadas por el ánima de Andrés Enrríquez. 50.

(16v) Marzo

En el principio, una misa rezada por el ánima del dottor Francisco Garza y sus defunctos.

En el primer lunes, una missa rezada por el ánima de Juan Díaz de Cabrera.

En el mesmo día, una missa rezada por la intençión de Thomás Hernández.

En cada martes, o día en que se hiziere la congregación, una missa del Spíritu Santo en el altar de la Santísima Resurrectión.

(Al margen: Sigue el mes de abril en último de todos los meses por enaduertençia*)*.

(20v) *(Al margen:* Se pone este mes de abril que no se puso por enaduertencia*)* Abril.

En el principio, una misa rezada por el ánima del dicho dottor Francisco de la Garza y de sus defunctos.

En el primer lunes, una missa reçada por el ánima de Juan Díaz de Cabrera.

En el mesmo día, una missa rezada por la intençión de Thomás Hernández.

En cada martes, o día en que se hiziere la congregación, una misa rezada del Spíritu Santo en el altar de la Santísima Resurrectión.

En 24, vna missa de réquiem, cantada, por el ánima de la felice memoria de papa Sixto v, la qual dotó Thomás Hernández.

(17r) Mayo.

En el principio, una misa rezada por el ánima del dottor Francisco de la Garza y de sus defuntos.

En el primer lunes, una missa rezada por el ánima de Juan Díaz de Cabrera.

En el mesmo día, una missa rezada por la intençión de Thomás Hernández.

En cada martes, o día en que se hiziere la congregación, una missa rezada del Spíritu Santo en el altar de la Santísima Resurrectión.

(Al margen: Sigue el mes de junio en último por inaduertencia*)*.

(21r) *(Al margen:* Se pone este mes de junio que no se puso por inaduertencia*)*. Junio.

En el principio, una missa rezada por el ánima del dottor Francisco de la Garza y de sus defuntos.

En el primer lunes, una missa rezada por la intençión de Thomás Hernández.

En el mismo día, una misa rezada por el ánima de Juan Díaz de Cabrera.

En cada martes, o día en que se hiziere la congregación, una missa rezada del Spíritu Sancto en el altar de la Santísima Resurrectión.

En 12, una misa de réquiem, cantada, con ministros, y seis rezadas, las que de ellas se pudieren dezir, en altar priuilegiado, por el ánima de Juan Solano.

(17v) Julio.

En el principio, una misa reçada por el ánima del dottor Francisco de la Garza y de sus defuntos.

En el primer lunes, una missa rezada por el ánima de Juan Díaz de Cabrera.

En el mesmo día, una missa rezada por la intençión de Thomás Hernández.

En cada martes, o día en que se hiziere la congregación, una missa rezada del Spíritu Sancto en el altar de la Santísima Resurrectión.

(18r) Agosto.

En el principio, una missa reçada por el ánima del dottor Francisco de la Garza y sus defuntos.

En el primer lunes, una missa rezada por el ánima de Juan Díaz de Cabrera.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.5 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 137-167

En el mismo día, una missa rezada por la intención de Thomás Hernández.

En cada martes, o día en que se hiziere la congregación, una missa rezada del Spíritu Sancto en el altar de la Santísima Resurrectión.

En 27, una missa de réquiem, cantada, por el ánima de la felice memoria de papa Sixto v. Dotó Thomás Hernández.

(18v) Setiembre.

En el principio, una missa reçada por el ánima del dottor Francisco de la Garza y sus defunctos.

En el primer lunes, una missa rezada por el ánima de Juan Díaz de Cabrera.

En el mismo día, una missa reçada por la intención de Thomás Hernández.

En cada martes, o día en que se hiziere la congregación, una missa rezada de Spíritu Sancto en el altar de la Santísima Resurrectión.

En 9, una missa cantada de réquiem, con ministros, por el ánima del dottor Francisco de la Garza y sus defunctos.

(19r) Otubre.

En el principio, una missa rezada por el ánima del dottor Francisco de la Garza y de sus defuntos.

En el primer lunes, una missa rezada por el ánima de Juan Díaz de Cabrera.

En el mesmo día, una missa rezada por la intención de Thomás Hernández.

En cada martes, o día en que se hiziere la congregación, una misa rezada del Spíritu Sancto en el altar de la Santísima Resurrectión.

(19v) Nouiembre.

En el principio, una missa rezada por el ánima del dottor Francisco de la Garza y de sus defunctos.

En las vísperas y missa del día de los difuntos, se han de poner quatro antorchas sobre la sepultura de Andrés Enrríquez.

En el día de los difunctos, una misa de réquiem por el dicho Andrés Enrríquez.

En el primer lunes, una misa reçada por el ánima de Juan Díaz de Cabrera.

En el mesmo día, vna missa reçada por la intención de Thomás Hernández.

En cada martes, o día en que se hiziere la congregación, una missa rezada del Spíritu Sancto en el altar de la Santísima Resurrectión.

(20r) Deziembre.

En el principio, una missa reçada por el ánima del dottor Francisco de la Garza y de sus defuntos.

En el primer lunes, una missa reçada por el ánima de Juan Díaz de Cabrera.

En el mesmo día, vna missa reçada por la intención de Thomás Hernández.

En cada martes, o día en que se hiziere la congregación, una missa rezada del Spíritu Sancto en el altar de la Santísima Resurrectión. Dotó Juan Enrríquez de Herrera.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.5 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 137-167

Documento 6

1603, s/m, s/d. Roma

Cristóbal de Cabrera y su hermana, Isabel Suárez de Cabrera, entregan a la compañía del Santísimo Sacramento, de San Pedro en el Vaticano, una casa que tenían en Borgo Pío para la acogida de peregrinas españolas en la Urbe. Isabel de Cabrera, después de la muerte de su hermano, determina que, para el acceso de las peregrinas, se debía contar con el mandato de alguno de los cardenales españoles o con el embajador del rey ante la Sede Apostólica. El duque de Sessa, embajador por Felipe III, cede su capacidad para determinar esta acogida a los priores de la archicofradía de la Santísima Resurrección de la nación española en Roma.

A. AOP 2196, tercer dossier, s/n, 23r-23v (23v, bl).

1603. Aduertimiento para el alojamiento de las peregrinas en Borgo Pío

Nota que Chistóual de Cabrera, presbítero de Palencia, dexó a los deputados de la compañía del Santísimo Sacramento de San Pedro la casa que tenía en Burgo Pío para que den hospicio en ella a doze peregrinas de qualquier nación, auiendo de ser preferidas las españolas, con alojamiento y aiuda de una pañota cada día, de lo qual consta por su testamento, otorgado a 4 de octubre 1598 por Antonio Fernández de Ortega, notario del Archiuo, y consta de un lápide que está en la misma casa.

Y se aduierte que Isabel de Cabrera, su hermana, expresamente declaró en su testamento, otorgado a 13 de julio 1599, y trasumptado ante el dicho Ortega, *(signo)* que no puedan ser admitidas las peregrinas españolas en el dicho hospicio o casa de su hermano, sino por orden de alguno de los cardenales de la nación o del embaxador o sus diputados, en uirtud de la qual facultad, el excelentísimo señor duque de Sessa, embaxador por el rrey, nuestro señor, en Roma, dio sus veçes a la congregación de la Santísima Resurreción y así, con orden de los priores de ella, se reçiban en la dicha cada las peregrinas españolas.

Documento 7

1603, s/m, s/d. Roma

La archicofradía de la Santísima Resurrección de la nación española, de Roma, identifica el procedimiento que se debe seguir y la información que se debe recabar, según el modelo de la fundación de Constantino del Castillo, deán de Cuenca, en la iglesia de Santiago de los Españoles, en la redacción de los expedientes para asignar las dotes a las doncellas de los legados de Mariflores y Jerónimo de Fonseca, cuya gestión tiene asignada por las respectivas mandas testamentarias de los fundadores.

A. AOP 2196, tercer dossier, s/n, 24r-25v.

B. AOP 71, 75r-75v.

1603. La manera que se ha de tener en hazer las informaçiones de las donzellas que se an de casar por el legado de Mariflores y Hierónimo de Fonseca, conforme las calidades de las que se casan en la yglesia de Santiago, según la dotación de don Constantino del Castillo, deán de Cuenca, es la siguiente, para lo qual se hazen dos prouanças con todo secreto.

La primera prouança, por el prinçipio de julio para las de Herónimo de Fonseca, y por el primero de nouiembre para las de Mariflores, la haze el prior más antiguo con dos de los visitadores de donzellas que deputa para este effecto y el

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.5 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 137-167

orden que tiene es el enfrascrito.

(Al margen: 1*)* Se informarán del parrochiano y de los veçinos o conoçidos de las tales donzelas a quien fueren a visitar y se enterarán de que las tales sean hijas legítimas de padres españoles, borgoñones, tedescos, flamencos, seneses, napolitanos o sardos, que sean naçidas en sus tierras y si son naçidos en Roma, quánto tiempo ha que vinieron a uiuir a ella con sus padres o parientes.

(Al margen: 2ª*)* Que las tales donzellas estén en commún reputación de vírgenes; si son pupilas y guér(24v)fanas, que no tienen dotes competente con qué poderse casar; o, si tienen padres, sin son personas miserables y pobres que no tienen con qué casarlas.

(Al margen: 3º*)* Que las dichas donzellas no ayan seruido a ninguna persona ecclesiástica, si no fuere pariente o propinquo, ni a hombre ni muger soltera, sino que estén en casa de los padres o de alguien pariente, o propinquo, o muger casada de buena fama. Y tomarán relación de la edad, vezindad antigua y moderna, pobreça, honestidad, assí de ellas como de sus padres y madres, que no ayan sido ni sean malas mugeres.

Hecho esto, se entrará en casa de las donzellas con mucha modestia, teniendo delante el temor de Dios, se interrogará por los artículos siguientes:

(Al margen: 1º*)* Nombre, sobrenombre de ellas y de sus padres, si uiuen, o quién fueron y que muestren la carta dotal de sus padres o la fe del matrimonio de ellos, para que conste ser procreadas de legítimo matrimonio.

(Al margen: 2º*)* La edad, demandándoles la fe del parrochiano de la yglesia donde fueron bautizadas (25r), para que conste de los años que tienen, que no han de ser menos de quinze.

(Al margen: 3º*)* Estado, condición, pobreça o facultad; si tienen dotes de compañías, que muestren las póliças; y si están escritas en otras, si tienen hermanas y con quién casadas.

(Al margen: 4º*)* La nación de que fueron, o son, padres y son de las que proceden los testigos que para ello presentarán; y, a las que no fueren españolas, se pidan las fees de la yglesias, hospitales o compañías de su nación. Y a las seneses, si entraren de los priores de Santa Catarina de Senis.

Después de auer tomado la sobredicha informaçión, harán debaxo del nombre de cada donzella uisitada vna relaçión distincta que firmarán el prior y deputados y, cerrada y sellada con el sello del prior, se guardará para quando se hará la congregación, para este efecto; y darán vna lista de los nombres de las donzellas visitadas al otro prior para la segunda probança.

(25v) La segunda informaçión, hará el prior moderno con los otros dos uisitadores de donzellas a fin de julio y mediado nouiembre respectiuamente, guardando el mismo orden sobredicho, aduirtiendo la casa donde visitaren las tales donzellas por las fraudes que suelen acaeçer. Y harán la misma relçión, firmada, sellada y cerrada, como está dicho. La qual, juntamente con la persona que se presentaran a la congregación particular, que se hará en cada del gouernador o prior más antiguo para este effecto al fin de nouiembre, para las donzellas de Mariflores; y por agosto, el domingo antes de la fiesta de la Assumptión de nuestra señora para las de Herónimo Fonseca, con interuento de los priores y deputados, patrón, si lo ubiere, camarlengo y secretario, aunque, por la institución de las dotaciones, solo los priores tienen uoto decisiuo y el patrón, según Hierónimo de Fonseca *(signo)*

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.5 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 137-167

deja orden en su testamento con nombramiento de una donzella.

(Al margen: Acerca de los requisitos y condiciones para dar las dotes, véase el *Libro maestro* de la archicofradía, folio 61, página segunda*)*.

Documento 8

1603, s/m, s/d. Roma

La archicofradía de la Santísima Resurrección, de Roma, identifica los criterios que se deben seguir a la hora de atender las mandas testificales de Jerónimo de Fonseca y Mariflores en el reparto de las dotes para casar doncellas.

A. AOP 2196, tercer dossier, s/n, 26r-27v (27r-27v, bl).

Aduertimientos para la congregación de dar las dotes.

(Al margen: 1*)* Que, siendo ygual la neçesidad de la donzella guérfana a la no guérfana, sea preferida la guérfana a la no guérfana.

(Al margen: 2*)* Que sean hijas, y no nietas, de españoles castellanos, hallándose; las quales preçedan; y luego valentianos o valentianas, aragoneses o aragonesas, nauarro o nauarra, catalano, catalana y, si no, portugueses, y por esta orden vayan precediendo.

(Al margen: 3*)* Que, faltando hyjas de los dichos, sean borgoñones, luego tedescos, luego flamencos y luego seneses; después napolitanos y luego sardos.

(Al margen: 4*)* Que si las aprobadas por buenas fueren más de las a quien se pueden dar dotes, que sean preferidas en el orden sobredicho las que fueren de más edad (26v) y de ellas las naçidas de más honestos padres. Y, detrás, las más pobres. Y, detrás, las guérfanas de padre y madre. Y, entre las yguales, las que tubieren el marido y donzella que, assí se casaren, queden en Roma a morar.

(Al margen: v*)* (…) En el dar las dotes a las donzellas que dexó Hierónimo de Fonseca, se deue guardar el mismo orden, exçepto que son preferidas las de nación portuguesa a todas las demás naçiones, según dexó ordenado el dicho Hierónimo de Fonseca en su testamento.

(Al margen: 6*)* En la informaçiones de las que están en el monasterio o en casa de señoras prinçipales por orden de la congregación no será neçesario hazer diligencia *de moribus et uita* tan por extenso.

Nota que las dotes de Mariflores se dan a 8 de diciembre, día de la Conceptión; y, las de Herónimo de Fonseca, el domino infra octaua de la Assumptión por agosto. Dízese misa a la qual assisten los priores y gouernador, patrón y officiales.

Fuentes documentales

AOP 30. *Registro de las cofradías aggregadas a la venerable archicofradía de la Santíssima Resurrección de nuestro Redemptor Jesu Christo de nuestra nación española de Roma, sita en la venerable y real yglesia, casa y hospital de Santiago y San Ildefonso de dicha nación en Roma. Hecho en el año de 1722 por don Joseph Garzía del Pino, notario diputado del real palacio de la embaxada de Su Magestad Cathólica, congregante secretario de dicha venerable archicofradía y secretario de la dicha real yglesia.*

Los estatvtos de la cofradía de la Sanctíssima Resvrrection de la nación española de Roma. Romae. Apud Franciscum Zanettum. MDLXXXII

AOP 37= AOP 38= [en línea] http://uvadoc.uva.es/handle/10324/13353 [consulta: 22/08/2024]. 1603. *Estatvtos de la archicofradía de la Santísima Resvrreción de Christo nvestro Redentor de la nación española de Roma*. Roma: Esteban Paulino.

AOP 57. *Priuilegios, indultos, gracias, concessiones y mercedes concedidas a la venerable archicofradía de la Santíssima Resurrección de Christo Nuestro Redemptor de nuestra nación española de Roma por los summos pontífices y señores reyes catthólicos. Recogidas con summa diligecia por don Joseph Garzía del Pino, congregante secretario de dicha venerable archicofradía y secretario de la real yglesia y hospital de Santiago y San Ildephonso de dicha nación en Roma año de 1724*.

AOP 71. *Libro maestro de la archicofradía de la Santísima Resurreción de Nuestro Señor Iesu Christo de la nación española, recopilado y ordenado en el año de 1603, siendo gouernador don Fernando de Córdoua y Cardona. Priores, don Alonso de Torres Ponce de León, don Andrés Espinosa. Están numeradas las ojas de este libro maestro por mí, el doctor Luis Álvarez Pereyra, prior que fui el anno 1629 y tiene duzientas y zincoenta ojas, como se uerá del asiento que está hecho de mí mano en la última. Luis Áluarez Pereyra*. Roma 1579.

AOP 72. *Actas de la congregación (1530-1594) e inventarios de casas, censos y misas. Libro de decretos de 1530 hasta el de 1594*.

AOP 1024. *1580. Libro primero de decretos de la congregación de la Santísima Resurrección (1580-1592)*.

AOP 1240. *Inuentario del archiuio de la venerable archicofradía de la Santísima Resurrección*.

AOP 1556. *Libro de cartas misiuas donde quedan traslado de todas las cartas que se escriuen al rey nuestro señor y sus ministros y otras personas por la archicofradía de la Santísima Resurrección de la nación española de Roma y los memoriales que se dan por la archicofradía*.

AOP 1621. *Aggregatio confraternitatis ad venerabilem archiconfraternitatem Sanctissimae Resurrectionis Domini nostri Iesu Christi nationis hispanorum de Urbe. In venerabili ac regia ecclesia et hospitali Sanctorum Iacobi et Ildephonsi dictae nationis de Urbe erectam. D. Joseph Garzía del Pino dd. ven. archiconfraternitatis et regiae ecclesiae secretarius*.

AOP 2196. *Erección, estatutos, órdenes y correspondencia, prerrogativas, controversias con Santiago, ceremonial. Expediente de aggregaciones a la Archicofradía. Inventario del archivo de la archicofradía año 1603 y 1694*.

AOP 2260. *Fundaciones, donaciones, legajos, privilegios, mercedes, indulgencias, limosnas de la archicofradía de la Santísima Resurrección de Roma (1579-1754). Mercedes sobre expedición de los obispados, pensiones y gracias*

eclesiásticas. Trata de Nápoles. Mercedes sobre Nápoles y Palermo. Limosnas. Indulgencias. Estado de la trata de las 200 botas de vino del reino de Nápoles

AOP 2263. *Papeles pertenecientes al oficio de procurador de la nación.*

Referencias bibliográficas

Achón Insausti, José Ángel, y José María Imízcoz Beunza. *Discursos y contradiscursos en el proceso de la Modernidad (siglos XVI-XIX).* Madrid: Sílex, 2019.

Albiero, Stefania. «La iglesia de Santiago de los Españoles en Plaza Navona: una historia a través del dibujo». En *Bramante en Roma¸ Roma en España: un juego de espejos en la temprana Edad Moderna*, coordinado por Ximo Company Climent, Borja Franco Llopis, Iván Rega Castro, 92-111. Lleida: Universitat de Lleida, 2014.

Albiero, Stefania. «Los proyectos de Antonio de Sangallo el Joven para la iglesia de Santiago de los Españoles en Roma». *Annali di Architettura: rivista del Centro Internazionale di Studi di Architettura Andrea Palladio* 28 (2016): 49-62.

Alonso Ruiz, Begoña. «Santiago de los Españoles y el modelo de iglesia salón en Roma». En *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, vol. 1. Edición de Carlos José Hernando Sánchez, 173-188. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007.

Aramburu-Zabala Higuera, Miguel Ángel. «La iglesia y el hospital de Santiago de los Españoles: el papel del arquitecto en la Roma del Renacimiento». *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* 3 (1991): 31-42.

Barrio Gozalo, Maximiliano. «La Real Casa de Santiago y San Ildefonso de la Nación Española de Roma a mediados del Setecientos». *Anthologica Annua* 41 (1994): 281-310.

Barrio Gozalo, Maximiliano. «The financing of the Church and Hospital of Santiago de los Españoles in Rome in Early Modern Times». *The journal of european ecomonic history* 27/3 (1998): 579-605.

Barrio Gozalo, Maximiliano. «El patrimonio de la iglesia y hospital de Santiago de los Españoles de Roma en la época moderna». *Anthologica Annua* 47 (2000): 419-462.

Barrio Gozalo, Maximiliano. «La iglesia y hospital de Santiago de los Españoles de Roma y el Patronato Real en el siglo XVII». *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea* 24 (2004): 53-76.

Barrio Gozalo, Maximiliano. «Las iglesias nacionales de España en Roma en el siglo XVII». En *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, vol. 1, coordinado por Carlos José Hernando Sánchez, 641-666. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007.

Barrio Gozalo, Maximiliano. «Tra devozione e politica. Le chiese e gli ospedali di Santiago e Monserrat di Roma, secoli XVI-XVIII». *Storia urbana* 31/123 (2009): 1101-1126.

Barrio Gozalo, Maximiliano. «Un sueño ilustrado. El Centro Español de Estudios Eclesiásticos de Roma a mediados del siglo XVIII». *Anthologica Annua* 62 (2017): 29-56.

Bogarín Díaz, Jesús. «Notas sobre el concepto canónico de archicofradía». *Boletín de las cofradías de Sevilla* 432 (1995): 29-32.

Bogarín Díaz, Jesús. «Notas sobre el concepto canónico de archicofradía. El caso de las hermandades penitenciales de Sevilla». *Revista Española de Derecho Canónico* 53/141 (1996): 465-512.

Briccio, Giovanni. *Le solenni e devote processioni fatte nell'Alma Cittá di Roma l´anno del Giubileo 1625. Con la sontuosa festa fatta la mattina di Pasqua di Resurrettione in Piazza Navonna*. Roma, 1625.

Calvo Gómez, José Antonio. «La reinterpretación historiográfica de la reforma católica (1415-1517) y los límites del modelo sobre el proceso de confesionalización». *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad* 1 (2021): 39-74.

Calvo Gómez, José Antonio. «La geografía de la pobreza en el siglo XVIII. Los españoles acogidos a la caridad de la archicofradía de la Resurrección en Roma». *Salmanticensis* 68/3 (2021): 579-616.

Calvo Gómez, José Antonio. «Signum resurrectionis in Urbe. Las instituciones extraterritoriales de la Monarquía Católica en el siglo XVI». *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad* 4 (2022): 119-158.

Calvo Gómez, José Antonio. «La obra de los españoles en Roma. Felipe III (1598-1621), protector de la archicofradía de la Resurrección». *Salmanticensis* 70 (2023): 353-383.

Calvo Gómez, José Antonio. «Establecimientos españoles en Roma. La visita institucional y la rehabilitación regalista de la archicofradía de la Resurrección (1579-1808) en 1721». *Anthologica Annua* 70 (2023): 101-140.

Calvo Gómez, José Antonio. «Redes sobrenaturales de la Monarquía Católica. Las hermandades hispanoamericanas agregadas a la archicofradía de la Resurrección de la nación española en Roma (1579-1808)». *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 18 (2023): 879-893.

Calvo Gómez, José Antonio. «La arquitectura intelectual de la Monarquía Católica. Felipe II (1556-1598) y la archicofradía de la Resurrección en Roma». *Carthaginensia*. En prensa.

D´Amelio, Anna. «Le origini della festa della resurrezione in piazza Navona: Da cerimonia religiosa a manifesto di potere della comunità spagnola a Roma». En *Centros de poder italianos en la monarquía hispánica (siglos XV-XVIII),* vol. 3, edición de José Martínez Millán y Manuel Rivero Rodríguez, 1471-1486. Madrid: Polifemo, 2010.

Fernández Alonso, Justo. «Las iglesias nacionales de España en Roma. Sus orígenes». *Anthologica Annua* 4 (1956): 9-97.

Fernández Alonso, Justo. «Instrumentos originales en el archivo de Santiago de

los Españoles, de Roma». *Anthologica Annua* 4 (1956): 499-548.

Fernández Alonso, Justo. «Santiago de los Españoles, de Roma, en el siglo XVI». *Anthologica Annua* 6 (1958): 9-122.

Fernández Alonso, Justo. «Santiago de los Españoles y la archicofradía de la Santísima Resurrección de Roma hasta 1754». *Anthologica Annua* 8 (1960): 279-329.

Fernández Alonso, Justo. «Las iglesias nacionales de España en Roma y los embajadores durante el siglo XVII». En *Miscelánea José Zunzunegui (1911-1974)*, vol. II, 41-71. Vitoria: Eset, 1975.

Fernández Alonso, Justo. «Obras de Bernini en Santiago de los Españoles en Roma». *Anthologica Annua* 26-27 (1979-1980): 657-688.

Fernández Alonso, Justo. «Decadencia de la Obra Pía y su restauración (1700-1975)». *Anthologica Annua* 43 (1996): 265-285.

Feste et alegrezze fatte nella piazza di Nauona dall´illustriss. et ecclesentiss. sig. don Rodrigo de Mendoza¸ et natione spagnola per la resurrettione di Christo Sig. nostro nella notte del sabbato santo e feste di Pasqua. Roma, 1650.

García Hernán, Enrique. «La iglesia de Santiago de los Españoles en Roma. Trayectoria de una institución». *Anthologica Annua* 42 (1995): 297-364.

González Tornel, Pablo. *Roma hispánica. Cultura festiva española en la capital del Barroco*. Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017.

Kubersky-Piredda, Susanne. «Chiese nazionali fra rappresentanza politica e Riforma cattolica: Spagna, Francia e Impero a fine Cinquecento». En *Identità e rappresentazione. Le chiese nazionali a Roma¸ 1450-1650*, editado por Alexander Koller & Susanne Kubersky-Piredda, 17-64. Roma: Campisano Editore, 2015.

López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis y Francisco J. Crespo Muñoz y Antonio Vertunni. «Nuestra Señora de la Soledad: Origen, esplendor y ocaso de una devoción cofrade granadina en el Antiguo Régimen». En *Soledad y Descendimiento. Viernes Santo en Granada*, 1-25. Granada: Real Federación de Hermandades y Cofradías de Semana Santa de la Ciudad de Granada, 2021.

Marcos Martín, Alberto, y Carlos Belloso Martín. *Felipe II ante la Historia*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 2020.

Martínez Millán, José. *Felipe II (1527-1598): Europa y la Monarquía Católica*. 4 vols. Madrid: Parteluz, 1998.

Novi Chavarria, Elisa. *Accogliere e curare. Ospedali e culture delle nazioni nella Monarchiaispanica (secc. XVI-XVII)*. Roma: Viella, 2020.

Novoa, James Nelson. «Between Roman home and portuguese hearth. Jerónimo da Fonseca in Rome». *Historia y Genealogía* 4 (2014): 341-356.

Novoa, James Nelson. «Legitimacy through Art in the Rome of Gregory XIII: The Commission to Baldassare Croce in the Fonseca chapel of San Giacomo degli spagnoli». *Riha Journal* (2014).

Ozanam, Didier. *Les diplomates espagnols du XVIIIe siècle*. Madrid-Bordeaux: Casa de Velázquez, 1998.

Pietschmann, Klaus. «Músicos y conjuntos musicales en las fiestas religiosas de la Iglesia Nacional Española de Santiago en Roma antes del Concilio de Trento». *Anthologica Annua* 46 (1999): 451-476.

Redín Michaus, Gonzalo. «Sobre Gaspar Becerra en Roma. La capilla de Constantino del Castillo en la iglesia de Santiago de los Españoles». *Archivo español de arte* 75/298 (2002): 129-144.

Terzaghi, Maria Cristina. *Caravaggio, Annibale Carracci, Guido Reni tra le ricevute del banco Herrera & Costa*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2017.

Torres, Dionisio. *Relatione delle feste fatte in piazza Navona dalla ven. archiconfraternità della Santissima Resurretione nella chiesa di S. Giacomo delli Spagnuoli per la solenne festiuità della resurretione del Redentore nel giorno di Pasqua del presente anno santo 1675. Dedicata all´emin.mo Ludouico Fernández Portocarrero, comprotettore di Spagna*. Roma, 1675.

Úbeda de los Cobos, Andrés. «Annibale Carracci restaurado: la capilla Herrera de Santiago de los Españoles de Roma». En *Maestros en la sombra*, 207-223. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2013.

Vaquero Piñeiro, Manuel. *Las rentas y las casas. El patrimonio inmobiliario de Santiago de los Españoles de Roma entre los siglos XVI y XVII*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1999.

Vertunni, Antonio. *Las cofradías granadinas a través de los archivos romanos. Dinámicas y perspectivas de investigación*. Granada: Real Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad y Descendimiento del Señor, 2022.

Zevallos, Francisco. *Relación de las fiestas que la archicofradía de la Santísima Resurrección de la nación española celebró en Roma este año santo de 1675 en su real iglesia de Santiago*. Roma, 1675.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.5 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 137-167

Aproximación al contexto histórico de la persecución religiosa en España en las primeras décadas del siglo XX

Approach to the Historical Context of Religious Persecution in Spain in the Early Decades of the 20th Century

Introduzione al contesto storico della persecuzione religiosa in Spagna nelle prime decadi del XX secolo

José Jaime Brosel Gavilá
Instituto Español de Historia Eclesiástica
Roma, Italia
jbrosel@libero.it
https://orcid.org/0009-0005-2416-7280

RESUMEN: En las primeras décadas del siglo XX, la Iglesia en España sufrió una terrible persecución que llevó al asesinato de miles de cristianos por el simple hecho de serlo, así como a la destrucción de una parte muy significativa de su patrimonio artístico. En el origen se encuentra un anticlericalismo exacerbado que buscaba desproveer al hecho religioso de toda significación social. El presente artículo se adentra en los diversos los factores sociales, políticos y religiosos que se encuentran en la base de esa situación, al tiempo que describe cronológicamente los acontecimientos persecutorios, que alcanzaron su ápice en los primeros meses de la Guerra civil española.

PALABRAS CLAVE: España, persecución religiosa, anticlericalismo, martirio, República, Guerra civil.

ABSTRACT: In the first decades of the 20th century, the Church in Spain suffered a terrible persecution that led to the murder of thousands of Christians simply because they were Christians, as well as the destruction of a very significant part of its artistic heritage. At the root of this was an exacerbated anti-clericalism that sought to deprive religion of any social significance. This article explores the various social, political and religious factors that lay at the root of this situation, while describing chronologically the persecutory events, which reached their peak in the first months of the Spanish Civil War.

KEYWORDS: Spain, religious persecution, anticlericalism, martyrdom, Republic, Civil War.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.6
Recibido: 11 de noviembre de 2024
Aceptado: 18 de noviembre de 2024

RIASSUNTO: Nei primi decenni del XX secolo, la Chiesa in Spagna ha subito una terribile persecuzione che ha portato all'assassinio di migliaia di cristiani per il solo fatto di essere cristiani, nonché alla distruzione di una parte molto significativa del suo patrimonio artistico. Alla base di tutto ciò c'era un anticlericalismo esacerbato che cercava di privare la religione di qualsiasi significato sociale. L'articolo esplora i diversi fattori sociali, politici e religiosi alla base di questa situazione e descrive cronologicamente gli eventi persecutori, che raggiunsero il loro apice nei primi mesi della guerra civile spagnola.

PAROLE CHIAVE: Spagna, persecuzione religiosa, anticlericalismo, martirio, Repubblica, Guerra civile.

1. Contexto histórico

Durante las primeras décadas del siglo XX se verificó en España un contexto generalizado de persecución religiosa. Este es un hecho que la Iglesia ha reconocido y que la investigación histórica ha documentado y demostrado, siendo numerosa la bibliografía que aborda estos acontecimientos y las circunstancias que los acompañaron.

Dicha persecución, que es evidente en la destrucción de iglesias en el año 1931 y en el asesinato de sacerdotes durante la «Revolución de 1934», adquirió su rostro más violento en 1936, coincidiendo con el inicio de la Guerra civil.

Por rigor metodológico, es importante no identificar ni confundir esta persecución religiosa con la Guerra civil española, aunque coincidieran en algunos momentos o espacios. Por ello mismo, tampoco se deben confundir las víctimas de esta persecución con quienes murieron como consecuencia de las acciones bélicas o de la represión política en cualquiera de los dos bandos enfrentados durante la contienda fratricida.

En el origen de la persecución religiosa se encuentra un anticlericalismo exacerbado y, en numerosas ocasiones, irracional e injusto, que buscaba desproveer al hecho religioso de toda significación social.

El historiador Vicente Palacio Atard señala un doble origen del anticlericalismo, que se remonta al siglo XIX: «la raíz intelectual, fruto del subjetivismo liberal y del positivismo científico, considera a la Iglesia enemiga del progreso; y la raíz popular, con una enorme fuerza pasional, descarga sus emociones en un enconado odio a la Iglesia».[1] De hecho, como afirma el antropólogo Manuel Delgado,

> en España, durante los siglos XVIII, XIX y XX, el anticlericalismo está en el centro de todos los programas e idearios: ilustrados, liberales, masones, anarquistas, re-

1 Vicente Palacio Atard, «Iglesia y Estado. La II República Española (1931-1936-1939)», en *Diccionario de historia eclesiástica de España*, vol. 2 (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972), 1179.

> publicanos, socialistas, radicales, federalistas, comunistas... Y, naturalmente, una amplísima fracción de la intelectualidad de todo ese dilatado periodo comparte esa vindicación antieclesial, como uno de los elementos esenciales para que España emprenda el «camino del progreso».[2]

Con la llegada de la Segunda República, este fenómeno se agravó, pues para muchos de los legisladores republicanos, «República era sinónimo de laicismo integral y, dada la realidad española, ello equivalía a persecución religiosa [...]. Se proclamaba que la República debía ser laica, no en sentido de neutral, sino de anticatólica».[3]

Singularmente en ese momento, el laicismo y el anticlericalismo se manifestaron en un doble ámbito: «la legislación laicista, que entronca directamente con la corriente intelectual; y el tumulto callejero, en el que estalla la veta popular contra la Iglesia».[4] A este último contribuirá la impunidad con que actuaron, pues si bien es injusto acusar a las autoridades civiles de promover los ataques, tampoco hicieron nada por impedirlos, ni por juzgar o castigar a los culpables, ni por reparar los daños causados.

Buena parte de los historiadores, con matices diferentes, subrayan el significativo papel que en la promoción y difusión del anticlericalismo desempeñaron algunos partidos y asociaciones anarquistas y de inspiración marxista (comunistas y socialistas). Por su violencia destacaron el Partido Obrero de Unificación Marxista (POUM), la Confederación Nacional del Trabajo (CNT) y la Federación Anarquista Ibérica (FAI).

También la masonería tuvo un protagonismo singular durante la Segunda República, y algunos de sus miembros ocuparon cargos de responsabilidad en el gobierno y en el parlamento, siendo muy activos en el desarrollo de las políticas anticlericales.[5] La masonería española se caracterizó por una auténtica fobia anticristiana. Y es que, como afirmó el historiador y político republicano Claudio Sánchez Albornoz, «los viejos republicanos eran masones y rabiosamente anticlericales».[6]

En el despacho que en mayo de 1932 el nuncio Tedeschini remite al Secretario de Estado vaticano, informándole sobre un acto masónico celebrado en un cementerio, afirma:

---

2 Manuel Delgado, *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antirritualismo en la España contemporánea* (Barcelona: RBA Libros, 2012), 54.

3 José Ramón Hernández Figueiredo, *Destrucción del patrimonio religioso en la II República (1931-1936). A la luz de los informes inéditos del Archivo Secreto Vaticano* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009), 33.

4 Vicente Palacio Atard, «Iglesia y Estado. La II República Española (1931-1936-1939)», 1179.

5 Cf. María Dolores Gómez Molleda, *La masonería en la crisis española del siglo XX*, Madrid 1998; José Antonio Ferrer Benimeli, *Masonería española contemporánea*, 2 vols. (Madrid Editorial Universitas, 1998); Víctor Manuel Arbeloa, «La masonería y la legislación de la II República», *Revista Española de Derecho Canónico* 37 (1981): 363-388.

6 Claudio Sánchez Albornoz, *Mi testamento histórico-político* (Barcelona: Planeta, 1975), 38.

> Sono massoni quasi tutti quelli che ora occupano cariche civili di importanza [...]. Questa adesione ufficiale alla empietà massonica anticlericale di oltretomba nel momento in cui si muove la più settaria persecuzione ai sacri ed augusti riti funebri della Chiesa, dimostra bene la profonda irreligiosità, l'odio antireligioso e magari la volgarità che ispira certe autorità.[7]

Esta conjunción entre el laicismo político-intelectual y el anticlericalismo agresivo provocó una situación tensa a nivel político, social y eclesial, que se tradujo en numerosos ataques violentos a la Iglesia, llegando a la destrucción del patrimonio y al asesinato de sacerdotes, religiosos y laicos comprometidos.

2. Antecedentes: política y religión en España, del siglo XIX hasta 1931

La inestabilidad política en la que estuvo envuelta España a lo largo del siglo XIX continuó en las primeras décadas del siglo XX. Ello se vio reflejado tanto en la continua sucesión de gobiernos como en las insurrecciones locales, las frecuentes huelgas o los desórdenes callejeros que se producían, de los que la «Semana Trágica» de 1909 es un buen ejemplo. Con el pretexto de atajar esta situación y reforzar la monarquía, el general Miguel Primo de Rivera, capitán general de Cataluña, dio un golpe de estado el 13 de septiembre de 1923, a lo que siguió un tiempo de dictadura que se extendió hasta 1930. El rey Alfonso XIII se mostró favorable a tal situación y nombró presidente de gobierno a Primo de Rivera. En esta situación de falta de libertades únicamente se permitió la acción de Unión Patriótica, partido fundado por el mismo general, y que adoptó como lema «Patria, Religión y Monarquía».

La caída del general Primo de Rivera dio paso en 1930 al periodo conocido como «dictablanda», durante la cual el rey intentó promover un proceso de transición hacia un régimen liberal. Pero sus vínculos con la dictadura anterior lo incapacitaban para dirigir de modo creíble tal proceso. Así, perdió el tradicional apoyo de empresarios y clase media, al tiempo que se encontró con el rechazo de intelectuales, estudiantes universitarios y partidos republicanos y de izquierdas. Entre los escasos apoyos que tuvo Alfonso XIII estaban el del ejército, aunque de modo tibio, y el de la Iglesia católica, que le reconocía el trato recibido.

En este contexto histórico, los postulados republicanos experimentaron un importante proceso de crecimiento, singularmente en las ciudades, acompañado consecuentemente de un rechazo hostil a la monarquía. Se encontraba subyacente la identificación de la monarquía (aliada de la dictadura) con el despotismo, al tiempo que se equiparaba a la república con la democracia.

---

7 Despacho n. 5558 de Tedeschini a Pacelli, 18 de mayo de 1932, en Archivo Apostólico Vaticano, Arch. Nunz. Madrid 921, f. 354-354v, trascrito en Vicente Cárcel Ortí, *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano*, vol. 2, *Documentos del año 1932* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012), 368.

Así pues, las elecciones municipales del 12 de abril de 1931 se plantearon como un plebiscito sobre la Monarquía. Por ello, la victoria de las candidaturas republicano-socialistas en 41 de las 50 capitales de provincia desencadenó una serie de acontecimientos que cristalizaron el 14 del mismo mes en la marcha al exilio del rey Alfonso XIII y la proclamación de la Segunda República española.

¿Cuál fue la situación de la Iglesia en todo este periodo histórico? El fin del Antiguo Régimen y la consecuente construcción de un estado liberal, en las primeras décadas del siglo XIX, supuso para la Iglesia el fin de muchos de los privilegios que gozaba, así como la desamortización de una parte importante de sus bienes y la disolución de órdenes religiosas masculinas. A esta época pertenecen, por citar algún ejemplo, el decreto de supresión de monacales y reforma de regulares (1820);[8] el decreto que prohibía la admisión de nuevos novicios (1834);[9] la supresión de la Compañía de Jesús (1835);[10] o la desamortización de Mendizábal (1836),[11] por la que el Estado expropió y subastó gran parte de tierras y bienes pertenecientes a la Iglesia.

Pero la situación cambió a partir de la aprobación del Concordato de 1851, durante el reinado de Isabel II, y por la política aplicada tras la Restauración de la monarquía borbónica en 1874 (tras el fin de la Primera República española), lo que llevó a la Iglesia católica a recuperar gran parte de su presencia e influjo social, singularmente en ámbitos como enseñanza o sanidad.

Así, la ley reguladora de la enseñanza (1857),[12] conocida como «ley Moyano»,

8 Cf. «Ley sobre monasterios y conventos», 25 de octubre de 1820, *Gazeta del Gobierno*, n. 123, 29 de octubre de 1820, 544; Ministerio de Gracia y Justicia, «Real orden circular estableciendo que Su Majestad desea llevar *á* efecto en todas sus partes lo dispuesto en la ley de 25 de octubre próximo sobre supresión de monacales, reducción del número de conventos de religiosos, y demás que en ella se expresa», 1 de diciembre de 1820, *Gazeta del Gobierno*, n. 170, 13 de diciembre de 1820, 763.

9 Cf. «Real decreto en que se manda suspender la admisión de novicios en todos los conventos del Reino», 22 de abril de 1834, *Exposición dirigida a Su Majestad el 25 de febrero de 1836 por la Real Junta Eclesiástica encargada de preparar el arreglo del clero; y trabajos hechos por la misma Junta con este objeto*, Madrid 1836, 35.

10 Cf. «Real decreto restableciendo en su fuerza y vigor la pragmática sanción de 2 de abril de 1767, y suprimiendo perpetuamente en todo el territorio de la monarquía la Compañía de Jesús», 4 de julio de 1835, *Gaceta de Madrid*, n. 188, 7 de julio de 1835, 750.

11 Cf. «Real decreto declarando en venta todos los bienes raíces que hayan sido adjudicados a la nación», 19 de febrero de 1836, *Gaceta de Madrid*, n. 426, 21 de febrero de 1836, 1-3; «Real decreto suprimiendo todos los monasterios, conventos, colegios, congregaciones y demás casas de comunidad o de instituto religioso de varones, inclusas las de clérigos seculares, y de las de las cuatro órdenes militares y San Juan de Jerusalén, existentes en la Península, islas adyacentes y posesiones de España en África», 8 de marzo de 1936, *Gaceta de Madrid*, n. 444, 10 de marzo de 1836, 1-3; Ministerio de Gracia y Justicia, «Real orden que contiene el reglamento que deberá observarse para llevar a ejecución el Real decreto de 8 de marzo, relativo a los regulares de ambos sexos», 24 de marzo de 1836, *Gaceta de Madrid*, n. 460, 26 de marzo de 1836, 1-2.

12 Cf. Ministerio de Fomento, «Ley de Instrucción pública», 9 de septiembre de 1857, *Gaceta de Madrid*, n. 1710, 10 de septiembre de 1857, 1-3.

benefició la presencia de la Iglesia en el ámbito educativo, aplicando las concesiones recogidas en el Concordato de 1851. Esta legislación también favoreció, con la permisividad de los gobiernos de la Restauración, que, mientras se paralizaba la construcción de centros de estudios estatales, las órdenes religiosas abrieran los suyos propios, muchos de ellos fundados por congregaciones dedicadas a la enseñanza expulsadas de Francia en los primeros años del siglo XX.

Tampoco se aplicó a las órdenes religiosas las disposiciones de la ley de asociaciones de 1887, lo que favoreció su existencia y difusión.

Y esta ventajosa situación fue en aumento durante la dictadura de Primo de Rivera, cuyo partido, Unión Patriótica, tenía como parte de su línea ideológica la defensa de la religión católica.

Todas estas circunstancias favorecieron que, cuando se inicia la Segunda República, la Iglesia fuera considerada como parte y colaboradora del régimen monárquico.

3. Política y religión en la Segunda República española

La República se distinguió desde el primer momento por una defensa del laicismo a ultranza, lo cual se evidenció en la legislación que emanaba.[13] Es posible distinguir cuatro etapas en la Segunda República española hasta el inicio de la guerra civil: Gobierno Provisional (abril-diciembre de 1931), bienio social-azañista (1931-1933), bienio radical-cedista (1934-1936) y el Frente Popular (1936-1939).

3.1. Gobierno provisional (abril-diciembre de 1931)

El Gobierno Provisional ostentó el poder desde la proclamación de la Segunda República el 14 de abril de 1931 hasta la aprobación de la Constitución el 9 de diciembre del mismo año y la consecuente formación de un nuevo gobierno, que se produjo el 15 de diciembre.

Este gobierno provisional, integrado por el partido socialista y partidos republicanos, estaba de acuerdo en que uno de los principios del nuevo régimen debía ser la completa separación entre la Iglesia y el Estado. Pero entre dichos partidos se produjeron divergencias en la aplicación práctica de tal principio. Por una parte, los partidos republicanos de derechas, desde la defensa de un laicismo moderado, abogaban por el laicismo del Estado pero no el de la sociedad.

En posiciones más extremas se encontraban los demás partidos republicanos y los socialistas, quienes propugnaban un anticlericalismo radical, al considerar que históricamente la acción de la Iglesia había supuesto un gran obstáculo para el progreso y la democratización de España. En estos postulados

13 Cf. Julio de la Cueva Merino, «Hacia la República laica: proyectos secularizadores para el Estado republicano», en Julio de la Cueva y Feliciano Montero, eds., *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República* (Alcalá de Henares: Instituto de Estudios Latinoamericanos, 2009), 17-45.

coincidían con los anarquistas, el movimiento librepensador y la masonería.

Todo ello se debería haber traducido, entre otras medidas, en la supresión del presupuesto estatal de culto y clero, la reducción (e incluso disolución) de las órdenes religiosas, el matrimonio civil y el divorcio, la secularización de los cementerios y de los hospitales, y la sustitución de los colegios religiosos por colegios laicos de carácter estatal.

Pero las primeras decisiones fueron bastante moderadas, sobre todo por la acción del que fue su primer presidente, el católico Niceto Alcalá-Zamora, y del ministro de gobernación, el también católico Miguel Maura (ambos de la Derecha Liberal Republicana).

Ya en el *Estatuto jurídico del Gobierno Provisional*, publicado el mismo 14 de abril de 1931, se proclamaba la libertad de culto en estos términos: «El Gobierno provisional hace pública su decisión de respetar de manera plena la conciencia individual mediante la libertad de creencias y cultos, sin que el Estado, en momento alguno, pueda pedir al ciudadano revelación de sus convicciones religiosas».[14]

Como desarrollo y aplicación de este artículo, el Gobierno aprobó en las semanas sucesivas algunas medidas que buscaban garantizar la separación entre la Iglesia y el Estado, que, si bien eran objetivamente de escasa importancia, sí que gozaron de elevada significatividad. Entre ellas pueden mencionarse la prohibición de participación oficial en actos religiosos, la disolución de los cuerpos eclesiásticos del Ejército y de la Armada, la supresión de la obligatoriedad de asistencia a actos religiosos en cárceles y cuarteles, la disolución de las órdenes militares, el fin de las exenciones tributarias a la Iglesia, la exclusión de la Iglesia de los Consejos de Instrucción Pública, la declaración del carácter voluntario de la enseñanza religiosa escolar o la anulación del Jueves y Viernes Santo como días festivos.

3.1.1. La quema de edificios religiosos

Cuando aún no había trascurrido un mes desde la proclamación de la República, se produjeron unos graves sucesos que desembocaron en la quema de edificios religiosos. El origen estuvo en los incidentes originados en la inauguración en Madrid del Círculo Monárquico Independiente el 10 de mayo. Estos desembocaron, la mañana del 11 de mayo, en el incendio de la Casa Profesa de los jesuitas en la capital española. El intento del ministro de la Gobernación, Miguel Maura, de sacar a la calle a la Guardia Civil para restablecer el orden contó con la oposición de algunos miembros del gobierno. El mismo Maura recuerda, en sus memorias, la frase pronunciada por Manuel Azaña, entonces ministro de Guerra: «Todos los conventos de España no valen la vida de un

14 Gobierno provisional de la República, «Decreto fijando el Estatuto jurídico del Gobierno», 14 de abril de 1931, art. 3, *Gaceta de Madrid*, n. 105, 15 de abril de 1931, 195.

republicano».[15] Esta pasividad permitió que los sublevados saquearan y quemaran más de una decena de edificios religiosos. Esta acción se extendió el día siguiente a otros puntos del sur y este de la geografía española: Málaga, Cádiz, Sevilla, Murcia, Alicante y Valencia. El resultado final fue la destrucción total o parcial de un centenar de edificios religiosos y la muerte de varias personas. En la Nunciatura española se recogió abundante información sobre estos graves acontecimientos, al tiempo que el nuncio Tedeschini presentó numerosas notas de protesta al gobierno.

El Gobierno provisional fue acusado de permitir o favorecer con su actitud esta situación. De hecho, no reprimieron ni detuvieron a tiempo estos incidentes, no se resarció a las víctimas ni se repararon los daños y, lo que es más grave, los asaltantes quedaron impunes de sus acciones.

Es admitido entre numerosos historiadores que estos actos vandálicos fueron ejecutados por elementos exaltados de extrema izquierda y anarquistas con la pretensión de avanzar en el laicismo. Y es que «el incendio de edificios religiosos era una manera simbólica y expeditiva de hacer efectiva la anhelada destrucción del poder clerical, que por medios políticos no llegaba, y de así avanzar, mediante el fuego purificador, hacia la regeneración de España».[16]

También en este caso, la violencia popular iba acompañada del anticlericalismo político e intelectual. Ejemplo elocuente es el poema satírico *Barbarie* del escritor y diputado republicano Luis de Tapia Romero:

> ¿Sabéis cuántos conventos, / según la cuenta, / había en los Madriles?... / ¡Ciento setenta! // ¡Ciento setenta centros / de la incultura! / ¡Esto sí que es barbarie!... / (Se me figura). // ¡Ciento setenta casas / en mis terrones, / y sin pagar en ellos / contribuciones!... // ¡Ciento setenta nidos / de la vagancia, / sembradores de errores / en nuestra infancia!... // ¡Ciento setenta centros / que en sus labores / hacían competencias / a otras mejores!... / ¡Ciento setenta claustros / de una enseñanza / siempre opuesta al avance / de lo que avanza!... // ¡Ciento setenta hogares / del egoísmo, / antítesis vivientes / del cristianismo!... // ¡Ciento, ciento setenta, / y en breve plano!... / ¡Casi, casi a convento / por ciudadano!... // ¡Quizá el quemarlos sea / pasar la raya!... / (¡Mas también es barbarie / el que los haya!).[17]

3.1.2. La Constitución de 1931

Otro de los puntos conflictivos en la relación entre la Iglesia y la República fue la elaboración del texto constitucional. El 27 de agosto de 1931 comenzó a discutirse en el pleno de las Cortes Constituyentes el proyecto elaborado por

15 Miguel Maura, *Así cayó Alfonso XIII. De una dictadura a otra* (Madrid: Marcial Pons, 2007), 338.

16 Julio de la Cueva Merino, *El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil*, en Emilio La Parra López y Manuel Suárez Cortina, eds., *El anticlericalismo español contemporáneo* (Madrid: Biblioteca Nueva, 1998), 220.

17 Luis de Tapia, «Coplas del día. Barbarie», *La Libertad*, Madrid, 15 de mayo de 1931, 1.

la Comisión parlamentaria creada para este fin, presidida por el socialista Luis Jiménez de Asúa.[18] En lo referente a la cuestión religiosa, el borrador constitucional había hecho propios los postulados anticlericales más radicales. En sus memorias, el entonces ministro de la Gobernación, el católico Miguel Maura, escribe al respecto:

> La redacción del texto definitivo de la comisión era sencillamente una monstruosidad. Quedaban disueltas de golpe todas las órdenes religiosas y sus bienes nacionalizados. Ninguna se libraba de la medida. La enseñanza religiosa quedaba suprimida. No cabía mayor desastre para la Iglesia en España, ni mayor pretexto y hasta razón para que la guerra religiosa quedase virtualmente desencadenada.[19]

Durante el debate parlamentario de los artículos 26 y 27, referidos a la cuestión religiosa, las posturas fueron irreconciliables, y los socialistas y los radical-socialistas se oponían con fuerza a toda modificación tendente a suavizar la propuesta de la Comisión. En su intervención, el diputado José María Gil-Robles manifestó su oposición al texto presentado con estos duros términos: «Nosotros entendemos que el proyecto constitucional, tal como viene redactado es un proyecto de persecución religiosa».[20]

Solo la intervención parlamentaria de Manuel Azaña, el 13 de octubre, consiguió suavizar el texto, que si bien con un contenido más moderado, seguía siendo durísimo para la Iglesia. Fue en este discurso en el que Azaña pronunció la famosa frase «España ha dejado de ser católica», indicando que la religión no podía ser el elemento vertebrador del Estado.

El periódico monárquico ABC se refería con estos términos al proyecto legislativo: «La Asamblea de la República quiere hacer algo más que una Constitución laica por omisión, que con esto ya sería contraria al sentimiento nacional: quiere hacer una Constitución anticatólica, con una declaración de principios anticatólicos y con preceptos de hostilidad y persecución a la Iglesia».[21]

El texto definitivo eliminaba la desaparición de las órdenes religiosas, pero limitaba sus actividades (y ponía las bases para la supresión de la Compañía de Jesús), al tiempo que prohibía cualquier ayuda o privilegio para la Iglesia.[22]

---

18 Cf. Víctor Manuel Arbeloa, «Iglesia y Estado en el anteproyecto de Constitución de 1931», *Revista Española de Derecho Canónico* 27 (1971): 313-347; Víctor Manuel Arbeloa, «El proyecto de Constitución de 1931 y la Iglesia», *Revista Española de Derecho Canónico* 32 (1976): 87-109.

19 Maura, *Así cayó Alfonso XIII*, 433.

20 Santos Juliá, *La Constitución de 1931* (Madrid: Iustel Publicaciones, 2009), 441.

21 «Una importante pastoral del Episcopado español», *ABC*, 18 de agosto de 1931, 21.

22 «Artículo 26. Todas las confesiones religiosas serán consideradas como Asociaciones sometidas a una ley especial. El Estado, las regiones, las provincias y los Municipios, no mantendrán, favorecerán, ni auxiliarán económicamente a las Iglesias, Asociaciones e Instituciones religiosas. Una ley especial regulará la total extinción, en un plazo máximo de dos años, del presupuesto del Clero. Quedan disueltas aquellas Órdenes religiosas que estatutariamente impongan, además de los tres votos canónicos, otro especial de obediencia a autoridad dis-

La aprobación de dicho artículo 26 de la Constitución provocó una grave crisis política, con el abandono de algunos grupos parlamentarios y la dimisión tanto del presidente Niceto Alcalá-Zamora como del ministro Maura, el 14 de octubre de 1931, asumiendo entonces Manuel Azaña el cargo presidencial.

Además del artículo 26, la nueva Constitución, aprobada definitivamente el 9 de diciembre, abordaba el tema religioso en otros apartados. Así, en el artículo 3 señala que «el Estado español no tiene religión oficial»; en el artículo 27 se aborda la secularización de los cementerios, y prescribe que «las manifestaciones públicas del culto habrán de ser, en cada caso, autorizadas por el Gobierno»; y en el artículo 48, declara que «la enseñanza será laica», al tiempo que «se reconoce a las Iglesias el derecho, sujeto a inspección del Estado, de enseñar sus respectivas doctrinas en sus propios establecimientos». Por todo ello, es posible afirmar que «la de 1931 fue una Constitución que arrojó a los católicos de la vida pública».[23]

3.1.3. Actitud de la Iglesia ante la incipiente República

¿Cómo se situó la Iglesia católica, y singularmente su jerarquía, ante el sistema republicano que se había instalado en España? La respuesta del historiador Vicente Cárcel Ortí es contundente:

> Desde el primer momento la Iglesia adoptó no solo una actitud de acatamiento y sumisión, sino incluso de abierta colaboración en defensa de los intereses superiores del país. En contra de lo que se ha dicho y se sigue diciendo sin fundamento alguno, es un dato históricamente incontrovertible y abundantemente documentado en recientes investigaciones que tanto la Santa Sede como la Jerarquía española acataron lealmente el nuevo régimen. Y es también un dato histórico innegable que la Iglesia buscó la concordia con la República, pero la mayoría de las fuerzas que la formaron se distanciaron de la Iglesia, acusándola de ser enemiga de las libertades modernas.[24]

Esta postura de la Iglesia se ve reflejada en distintos ámbitos.[25] El 23 de abril, el cardenal Pacelli, Secretario de Estado, remitió un telegrama al nuncio

---

tinta de la legítima del Estado. Sus bienes serán nacionalizados y afectados a fines benéficos y docentes. Las demás Órdenes religiosas se someterán a una ley especial votada por estas Cortes Constituyentes y ajustada a las siguientes bases: 1. Disolución de las que, por sus actividades, constituyan un peligro para la seguridad del Estado. 2. Inscripción de las que deban subsistir, en un Registro especial dependiente del Ministerio de justicia. 3. Incapacidad de adquirir y conservar, por sí o por persona interpuesta, más bienes que los que, previa justificación, se destinen a su vivienda o al cumplimiento directo de sus fines privativos. 4. Prohibición de ejercer la industria, el comercio o la enseñanza. 5. Sumisión a todas las leyes tributarias del país. 6. Obligación de rendir anualmente cuentas al Estado de la inversión de sus bienes en relación con los fines de la Asociación. Los bienes de las Órdenes religiosas podrán ser nacionalizados».

23 Vicente Cárcel Ortí, *Mártires del siglo XX en España. 11 santos y 1.512 beatos*, vol. 1 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013), 47.

24 Ibíd., 7.

25 Cf. Cristóbal Robles Muñoz, «El Vaticano, el nuncio y los obispos españoles ante la República de abril de 1931», en Julio de la Cueva y Feliciano Montero, eds., *Laicismo y catolicismo*, 129-158.

Federico Tedeschini manifestando la actitud de colaboración con las nuevas autoridades,[26] y al día siguiente el nuncio envió un despacho escueto a todos los obispos pidiendo que recomendasen «a los sacerdotes, a los religiosos y a los fieles de su diócesis, que respeten los poderes constituidos y obedezcan a ellos para el mantenimiento del orden y del bien común».[27]

También la jerarquía española actuó con sentido de respeto y colaboración hacia el nuevo régimen, bajo la guía de los cardenales Francisco Vidal y Barraquer, de Tarragona, y Eustaquio Ilundáin, de Sevilla, quienes consiguieron que la mayoría del episcopado español adoptara una actitud moderada. Así, Manuel Irurita, obispo de Barcelona, fue el primero que, mediante una carta, fechada el 16 de abril, pidió a sus fieles que «guarden con las autoridades seculares todos los respetos debidos y colaboren con ellas, por los medios que les son propios, en la prosecución de sus nobles fines».[28]

Por su parte, el periódico católico *El Debate*, dirigido por Ángel Herrera Oria (fundador de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas), y que en tantas ocasiones actuó de portavoz de la jerarquía católica, publicó diversos artículos en los que se evidenciaba la misma actitud de acatamiento y respeto hacia la República. Así, el 15 de abril de 1931, tras la instauración del nuevo régimen, y apoyándose en la doctrina de León XIII, manifestaba: «La República es la forma de gobierno establecida "de hecho" en nuestro país. En consecuencia, nuestro deber es acatarla [...]. Y no le acataremos pasivamente [...], le acataremos de un modo leal, activo, poniendo cuanto podamos para ayudarle en su cometido».[29] Y en la edición del día siguiente publicaba:

> En los círculos autorizados del Vaticano se mira la situación de España sin graves aprensiones, tanto porque la Santa Sede es indiferente a las formas de Gobierno y está dispuesta a tratar con todos los poderes constituidos que representen la mayoría verdadera y respondan a criterios de equidad y justicia, como porque en el caso de España los promotores del actual régimen republicano han hecho

26 El telegrama afirmaba que la «Santa Sede è disposta assecondare Governo provvisorio nell'opera del mantenimento dell'ordine nella fiducia che anche Governo vorrà da parte sua rispettare diritti della Chiesa e dei cattolici in una Nazione in cui la quasi totalità del popolo professa la Religione Cattolica. Comunichi Episcopato raccomandare ai sacerdoti, ai religiosi, ai fedeli il rispetto ed obbedienza ai Poteri costituiti pel mantenimento dell'ordine e per il bene comune» (Telegrama cifrado n. 61 de Pacelli a Tedeschini, 23 de abril de 1931, en Archivo Apostólico Vaticano, Arch. Nunz. Madrid 915, f. 368, trascrito en trascrito en Vicente Cárcel Ortí, *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano*, vol. 1-1, *Documentos del 1931 (febrero-julio)* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011), 249.

27 Circular del Nuncio a los obispos españoles. Documento adjunto al Despacho n. 4996 de Tedeschini a Pacelli, 26 de abril de 1931, en Archivo Apostólico Vaticano, Arch. Nunz. Madrid 915, f. 375, trascrito en Vicente Cárcel Ortí, *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano*, vol. 1-1, *Documentos del 1931 (febrero-julio)*, 257.

28 Dicha carta circular aparece reproducida en el periódico católico *El Siglo Futuro*, 20 de abril de 1931, 2.

29 «Ante un poder constituido», *El Debate*, 15 de abril de 1931, 1.

declaraciones de respeto hacia la Iglesia.[30]

Los únicos incidentes graves fueron los protagonizados por el cardenal Pedro Segura, arzobispo primado de Toledo, y por el obispo de Vitoria, Mateo Múgica. Acusados de intromisión política en la vida pública, por sus manifestaciones contrarias a la República, fueron expulsados del país. Otro conflicto se produjo el día 17 de agosto a raíz de la detención en la frontera francesa del vicario de Vitoria, Justo Echeguren. Entre la documentación incautada se encontraron unas instrucciones del cardenal Segura facultando a los obispos a vender bienes en caso de necesidad y a tomar medidas para eludir una posible expropiación por parte del Estado. En respuesta, el Gobierno publicó un decreto prohibiendo la venta y enajenación de bienes eclesiásticos.[31]

Con todo, la actitud de respeto y colaboración no impidió que la jerarquía católica española manifestara pública o privadamente su desacuerdo contra lo que consideraba ataques, discriminaciones o violaciones de la libertad religiosa.[32] Esta posición fue también compartida por el papa Pío XI y el nuncio Tedeschini.

Ejemplo de estas denuncias es la declaración colectiva de los obispos españoles sobre el texto constitucional,[33] publicada a final de diciembre de 1931 tras su aprobación definitiva, y en la que, con un tono sereno pero enérgico, manifestaba de forma «pública y notoria la firme protesta y reprobación colectiva del Episcopado por el atentado jurídico que contra la Iglesia significa la Constitución promulgada»,[34] con la que se había «cometido el grande y funesto error de excluir a la Iglesia de la vida pública y activa de la nación».[35] Y ello a pesar de que la Iglesia católica había «dado pruebas evidentes y abnegadas de moderación, de paciencia y de generosidad, evitando con exquisita prudencia cuanto pudiera parecer un acto de hostilidad a la República».[36] Enumerando los agravios que en la Carta magna se inferían a la Iglesia, afirman los prelados que los principios y preceptos constitucionales en materia religiosa estaban «inspirados por un

30 Daffina, «La Santa Sede y la nueva situación política», *El Debate*, 16 de abril de 1931, 1.

31 Cf. Ministerio de Justicia, «Decreto suspendiendo la facultad de venta, enajenación y gravamen de los bienes muebles, inmuebles y derechos reales de la Iglesia, Órdenes, Institutos y Casas religiosas, y, en general, de aquellos bienes que de algún modo estén adscritos al cumplimiento de fines religiosos», 20 de agosto de 1931, *Gaceta de Madrid*, n. 233, 21 de agosto de 1931, 1367-1368.

32 Cf. José Manuel Gutiérrez-Inclán, «Los obispos españoles ante la Constitución de 1931», *Tiempo de Historia* 40 (1978): 46-55.

33 Cf. *Postura de los obispos ante la nueva Constitución*, 20 de diciembre de 1931, en Jesús Iribarren (ed.), *Documentos colectivos del episcopado español, 1870-1974* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979), 160-181.

34 Ibíd., 170.

35 Ibíd., 162.

36 Ibíd., 161.

criterio sectario»,[37] consecuencia del «absoluto laicismo del Estado»,[38] hasta el punto de que «aun personalidades ecuánimes de significación católica la han reputado agresiva y la tienen como una solución de venganza».[39] En reiteradas ocasiones, el episcopado evidenció en el documento la propia conciencia de estar sometidos a una injusta persecución religiosa, siendo el siguiente parágrafo una prueba de ello: «Voces apasionadas claman todavía por la prosecución de una guerra implacable a la Iglesia, con un afán de exterminio que, cuando menos, es perturbador e irrealizable. Infundadas acusaciones continúan sosteniendo el gesto receloso e irascible contra la Jerarquía y los católicos».[40]

3.2. Bienio social-azañista (1931-1933)

Tras la aprobación de la nueva Constitución, el 15 de diciembre de 1931 se formó un nuevo gobierno, presidido por Manuel Azaña, e integrado por republicanos de izquierda y socialistas, siendo Niceto Alcalá-Zamora el presidente de la República. El tiempo en que duró su mandato, conocido como «bienio social-azañista» o «bienio reformista», se profundizaron en las reformas iniciadas por el Gobierno provisional, al tiempo que desarrollaba los artículos constitucionales.

En el ámbito religioso, el Estado se marcó como objetivo asumir todas las acciones que a nivel social y educativo estaba desarrollando la Iglesia, al tiempo que profundizar en la separación entre Iglesia y Estado.[41] Entre las medidas adoptadas destacan: la eliminación en las escuelas de los crucifijos y todo signo religioso (16 de enero de 1932), comunicada a los maestros nacionales mediante una circular; la disolución de la Compañía de Jesús y la nacionalización de muchos de sus bienes (23 de enero de 1932),[42] dando cumplimiento al artículo 26 de la Constitución; la secularización de los cementerios (30 de enero de 1932),[43] que pasaban a depender de los ayuntamientos, al tiempo que los entierros católicos adquirían la consideración de manifestaciones públicas de culto, por lo que debían ser autorizados por los alcaldes, tal como fijaba el

37 Ibíd., 162.

38 Ibíd.

39 Ibíd., 169.

40 Ibíd., 178.

41 Cf. Manuel Álvarez Tardío, «La revolución de las conciencias. Política y secularización en el primer bienio, 1931-1933», en Julio de la Cueva y Feliciano Montero, eds., *Laicismo y catolicismo*, 47-71.

42 Cf. Ministerio de Justicia, «Decreto declarando disuelta en el territorio español la Compañía de Jesús, y disponiendo que los religiosos y novicios de dicha Compañía cesen en la vida común dentro del territorio nacional en el término de diez días», 23 de enero de 1932, *Gaceta de Madrid*, n. 24, 24 de enero de 1932, 610-611.

43 Cf. Ministerio de Justicia, «Ley dictando reglas relativas a los cementerios municipales», 30 de enero de 1932, *Gaceta de Madrid*, n. 37, 6 de febrero de 1932, 946.

artículo 27 de la Constitución; la ley del divorcio (2 de marzo de 1932),[44] en base al artículo 43 de la carta magna, y que atribuía al Estado la potestad de disolver el contrato matrimonial, competencia exclusiva de la Iglesia hasta ese momento; o la supresión de la asignatura de religión en todos los centros docentes estatales (12 de marzo de 1932).[45]

Pero la decisión que en este periodo causó mayor confrontación entre el gobierno y la Iglesia fue la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas,[46] aprobada por las Cortes el 17 de mayo de 1933, pero que no fue firmada por el presidente Alcalá-Zamora hasta el 2 de junio,[47] por considerarla injusta. Con ella se desarrollaban los artículos 26 y 27 del texto constitucional, limitando el ejercicio del culto público católico y sometiéndolo al control gubernativo, prohibiendo toda ayuda económica por parte de los entes públicos, nacionalizando parte del patrimonio eclesial, creando un registro para las congregaciones religiosas, y disponiendo que antes del año en curso se debían cerrar todos los centros enseñanza dependientes de las congregaciones religiosas. Este último punto no llegó a ejecutarse, ya que con el cambio de gobierno en noviembre de ese año se suspendió la aplicación de la ley.

La jerarquía eclesiástica protestó duramente contra esta ley, y el 25 de mayo de 1933, los Metropolitanos españoles hicieron público un mensaje,[48] que inician lamentando que

> aquel laicismo agresivo, inspirador de la Constitución, en frase de comentadores ajenos a un criterio confesional, no solo no ha remitido, sino que se ha agravado y ha seguido proyectándose con animadversión mayor en la aplicación de los preceptos constitucionales, en las leyes y reglamentaciones posteriores y en los actos mismos del poder ejecutivo.[49]

El documento, tras enumerar las medidas legislativas adoptadas en las que consideraban inculcados los derechos eclesiales, hace mención de «los vandálicos excesos de plebe enfurecida, incendiaria de templos y conventos, demoledora de santas cruces y otras venerandas imágenes, perturbadora de

44 Cf. Ministerio de Justicia, «Ley relativa al divorcio», 2 de marzo de 1932, *Gaceta de Madrid*, n. 71, 11 de marzo de 1932, 1762-1767.

45 Cf. Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes, «Decreto declarando suprimida la asignatura de Religión en todos los Centros docentes dependientes de este Ministerio», 12 de marzo de 1932, *Gaceta de Madrid*, n. 77, 17 de marzo de 1932, 1923.

46 Cf. Alfredo Verdoy, «Una República sin religiosos: la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas», en Julio de la Cueva y Feliciano Montero, eds., *Laicismo y catolicismo*, 351-388.

47 Cf. Ministerio de Justicia, «Ley relativa a Confesiones y Congregaciones Religiosas», 2 de junio de 1933, *Gaceta de Madrid*, n. 154, 3 de junio de 1933, 1651-1653.

48 Cf. Metropolitanos españoles, *A los fieles con motivo de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas*, 25 de mayo de 1933, en Iribarren, *Documentos colectivos del episcopado español*, 189-219.

49 Ibíd., n. I.3, 191.

actos de culto externo debidamente autorizados, sin que la acción de las leyes y de las autoridades se haya dejado sentir siquiera».[50]

Y ya en referencia directa a la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas, el documento plantea una pregunta: «¿Cómo, pues, permanecerían en silencio los obispos, que ven y sienten además en dicha ley el duro ultraje a los derechos divinos de la Iglesia, la negación de su libertad, la coacción a su apostolado, la hostilidad a su obra civilizadora, consagrada a sostener la más alta espiritualidad del pueblo español?».[51]

También como reacción a dicha ley, el papa Pío XI publicó el 3 de junio, al día siguiente de ser sancionada, la encíclica *Dilectissima Nobis*.[52] En ella define la nueva legislación como «una nueva y más grave ofensa, no solo a la religión y a la Iglesia, sino también a los decantados principios de libertad civil, sobre los cuales declara basarse el nuevo régimen español».[53]

El Papa intentó dejar claro que su rechazo es contra la ley, pero no contra el gobierno republicano que la aprobó:

> Ni se crea que Nuestra palabra esté inspirada en sentimientos de aversión contra la nueva forma de gobierno o contra otras innovaciones, puramente políticas, que recientemente han tenido lugar en España. Pues todos saben que la Iglesia Católica, no estando bajo ningún respecto ligada a una forma de gobierno más que a otra, con tal que queden a salvo los derechos de Dios y de la conciencia cristiana, no encuentra dificultad en avenirse con las diversas instituciones civiles sean monárquicas, o republicanas, aristocráticas o democráticas.[54]

Tras refutar las acusaciones que veían a la Iglesia como enemiga de la República, y reiterar la actitud de respeto y colaboración mostrada hacia el nuevo régimen, el pontífice sitúa en el origen de dicha ley «al odio que "contra el Señor y contra su Cristo" fomentan sectas subversivas de todo orden religioso y social, como por desgracia vemos que sucede en Méjico y en Rusia».[55] Así, hace vislumbrar el *odium fidei* que se encuentra detrás de estas decisiones políticas, debido a que los legisladores «han adoptado una forma de separación hostil a la fe que profesa la inmensa mayoría de los ciudadanos»,[56] y han manifestado unas «tendencias antirreligiosas»[57] y «un ánimo profundamente

50 Ibíd., n. I.7, 192.

51 Ibíd., n. I.10, 193.

52 Cf. Pío XI, «Carta encíclica Dilectissima Nobis», 3 de junio de 1933, *Acta Apostolicae Sedis* 25 (1933): 275-287.

53 Ibíd., 276.

54 Ibíd.

55 Ibíd., 277.

56 Ibíd., 279.

57 Ibíd., 281.

hostil a la Religión Católica».[58]

En referencia a las congregaciones religiosas, Pío XI advertía que con esta ley «se arroja sobre ellas la injuriosa sospecha de que puedan ejercer una actividad política peligrosa para la seguridad del Estado, y con esto se estimulan las pasiones hostiles de la plebe a toda suerte de denuncias y persecuciones: vía fácil y expedita para perseguirlas de nuevo con odiosas vejaciones».[59] Así, de algún modo, responsabilizaba a estas medidas de las posibles acciones violentas que pudieran realizarse contra los religiosos.

El documento pontificio concluye invitando a todos los católicos españoles a que, «dejando a un lado lamentos y recriminaciones, y subordinando al bien común de la patria y de la religión todo otro ideal, se unan todos disciplinados para la defensa de la fe y para alejar los peligros que amenazan a la misma sociedad civil».[60]

Afirma Cárcel Ortí que tanto los obispos españoles como el documento pontificio «coinciden en lo esencial: denuncia del durísimo trato que se da a la Iglesia en España, contradicción abierta entre los principios constitucionales del Estado y la violación de la libertad religiosa y condenación abierta de la legislación sectaria».[61]

Pero junto a esta actitud hostil contra la Iglesia católica por parte de las autoridades estatales, hay que mencionar aquellas que tenían origen en los dirigentes provinciales y municipales, sin olvidar los incendios de edificios religiosos que se produjeron a lo largo de 1932. En este contexto, y a modo de ejemplo, se sitúa el despacho que en noviembre de 1932 remitió el nuncio Tedeschini al ministro de Estado, donde, entre otras cosas, pone en evidencia que desde la quema de conventos de 1931 los ataques no se habían detenido, al tiempo que denuncia la pasividad y permisividad de las autoridades:

> Por los relatos que casi diariamente ofrece la Prensa, la Santa Sede ve con el más profundo dolor que se ha formado en esta amada Nación una especie de furor incendiario contra templos y edificios católicos, y que, lejos de cesar o disminuir, saturado de tantos sacrilegios y destrozos, va tomando caracteres verdaderamente crónicos, desconsoladores por lo mismo y aterradores, dada la envergadura del mal, y dada la significación que su persistencia alcanza en el interior del país, y más aún en el extranjero, a los ojos de los espíritus no ya solo religiosos, sino aun medianamente ilustrados.[62]

58 Ibíd., 283.

59 Ibíd., 282.

60 Ibíd., 286.

61 Vicente Cárcel Ortí, *Mártires del siglo XX en España. 11 santos y 1.512 beatos*, vol. 1, 52.

62 Despacho n. 5829 de Tedeschini al Ministro de Estado Luis de Zulueta, Madrid, 21 de noviembre de 1931, en Archivo Apostólico Vaticano, Arch. Nunz. Madrid 925, f. 212-215v, trascrito en Vicente Cárcel Ortí, *Pío XI entre la República y Franco. Angustia del Papa ante la tragedia española* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008), 486.

Anteriormente a la encíclica *Dilectissima Nobis*, el papa Pío XI se había referido a la situación española cuando, en la alocución consistorial del 13 de marzo de 1933, la había comparado con México y Rusia.[63] Esta intervención fue duramente criticada por el periódico socialista *El Sol*, donde, quitando veracidad a las afirmaciones pontificias, se afirmaba:

> En España - a pesar de los informes equivocados que, por lo visto, llegan a Roma - no se persigue a la Iglesia. Al contrario, sigue disfrutando todavía de privilegios excesivos, que, sin embargo, no le vamos a regatear [...]. ¿A qué insistir tanto sobre una persecución que no existe más que en la imaginación de los que hacen política con su credo religioso?[64]

La réplica apareció en las páginas del diario *El Debate*, quien en un editorial titulado *La persecución religiosa*, rebatía lo afirmado con estos términos:

> Pero es que ningún espectador imparcial necesita información de ninguna especie, ni hay necesidad de recordarle con las iglesias quemadas, los sacerdotes arrojados por la violencia de su casa y condenados al hambre, el derribo de monumentos religiosos, la ofensiva contra el Crucifijo, las procesiones tiroteadas, las mujeres insultadas o encarceladas por llevar en el pecho una cruz, las multas a predicadores que no olvidaron un momento su misión, las manifestaciones de energúmenos blasfemando por las calles de una capital de provincia ante la mirada impasible de los agentes... Porque nada de eso, con ser tanto, acredita y revela la existencia de la persecución cual los mismos textos legales. Es la Constitución española la que establece una casta inferior de ciudadanos por el solo delito de reunirse para rezar, que les prohíbe ejercer la enseñanza, o la industria, que disuelve a unos y les priva de sus bienes. Y es la Constitución misma la que con olvido de todo derecho despoja a los sacerdotes. Y es la Ley de Congregaciones que ahora se discute la que intenta de hecho una monstruosa confiscación de todos los bienes de la Iglesia. Y son los artículos que van aprobados de ella los que mandan que sea precisa una autorización gubernativa para llevar el Viático a un enfermo o enterrar católicamente a un católico. ¿Es que este ataque profundo al Derecho y a la libertad de conciencia no es una persecución? ¿Qué más se quiere?[65]

3.3. Bienio radical-cedista (1934-1936)

A raíz de las elecciones generales celebradas en noviembre de 1933, se inició un periodo, conocido como «bienio conservador» o «bienio radical-cedista», en el que ostentaron el poder los partidos de centro-derecha republicanos y los de la derecha católica. Entre los primeros destaca el Partido Republicano Radical de Alejandro Lerroux, mientras que al segundo grupo pertenece la Confederación Española de Derechas Autónomas (CEDA) de José María Gil-Robles. Fue

63 Cf. Pío XI, «Allocutio Ssmi Domini Nostri», 13 de marzo de 1933, *Acta Apostolicae Sedis* 25 (1933): 113.

64 «Comentarios. La eterna protesta», *El Sol*, 16 de marzo de 1933, 3.

65 «La persecución religiosa», *El Debate*, Madrid, 17 de marzo de 1933, 1.

esta una etapa convulsa, con numerosas crisis gubernamentales y un creciente malestar social, que se tradujo en frecuentes huelgas y desórdenes públicos. En distintos ámbitos, se adoptaron diversas medidas con el fin de suavizar las reformas emprendidas durante la legislatura anterior.[66]

En el ámbito religioso, destacan en esta época la ley que garantizaba, con ciertas condiciones, un sueldo mínimo al clero (6 de abril de 1934),[67] y la prórroga del plazo del cierre de colegios religiosos, previsto para final de 1933, hasta que hubieran sido construidas suficientes escuelas estatales.[68]

Por otro lado, se restablecieron las relaciones diplomáticas con la Santa Sede (junio de 1934), al tiempo que se intentó negociar un Concordato, si bien los esfuerzos resultaron infructuosos por la exigencia eclesial de que previamente se revisara la Constitución.

Pero el hecho que sin duda alguna marcó este periodo fue la así llamada «Revolución de 1934». Si desde las elecciones de noviembre de 1933 la CEDA apoyaba parlamentariamente el gobierno del Partido Republicano Radical, el 4 de octubre de 1934 entró a formar parte del mismo. Eso provocó incidentes en la mayor parte de las provincias, pero adquirió un carácter sangriento en Barcelona y Asturias. El 6 de octubre, el presidente de la Generalitat catalana proclamaba el estado autónomo y federado catalán. Pero el propósito fue inmediatamente abortado por la intervención del ejército.

Sin embargo, en Asturias la situación se agravó y prolongó. Alentados principalmente por políticos y sindicalistas socialistas, miles de mineros se alzaron en armas, atacando cuarteles, ayuntamientos, fábricas e iglesias, y proclamando la República Socialista Asturiana. A los tres días, casi toda la región estaba en manos de los mineros, y a los diez días unos treinta mil trabajadores formaron el Ejército Rojo Asturiano. Estas acciones fueron de gran virulencia, produciendo un elevado número de muertos. La insurrección fue finalmente sofocada el 18 de octubre por la intervención del ejército.

Si bien es muy difícil verificar los datos, las estimaciones apuntan que en toda España se produjeron casi 2000 muertos, y que los detenidos por participación en estos actos fueron entre 15000 y 30000 personas.

---

66 Cf. Nigel Townson, *«¿Vendidos al clericalismo? La política religiosa de los radicales en el segundo bienio, 1933-1935»*, en Julio de la Cueva y Feliciano Montero, eds., *Laicismo y catolicismo*, 73-90.

67 Cf. Ministerio de Justicia, «Ley concediendo el derecho al haber pasivo a los individuos del Clero que se hallaban en posesión de sus cargos el 11 de diciembre de 1931, exceptuando los que tenían asignada dotación superior a 7.000 pesetas», 6 de abril de 1934, *Gaceta de Madrid*, n. 100, 10 de abril de 1934, 194-195.

68 Cf. Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes, «Decreto autorizando al Ministro de este Departamento para que presente a las Cortes un proyecto de ley aplazando la sustitución de las enseñanzas dadas por las *Órdenes* religiosas en los plazos indicados en la letra b) del artículo 31 de la ley de 2 de Junio del año actual», 29 de diciembre de 1933, *Gaceta de Madrid*, n. 364, 30 de diciembre de 1933, 2281.

Durante esta sublevación se produjo también actos violentos contra la Iglesia católica. Así, en Asturias, se quemaron numerosos edificios, archivos y obras de arte, entre los que se encontraban el Palacio Arzobispal y la Cámara Santa de la Catedral de Oviedo. También allí fueron asesinados 34 religiosos, muchos de ellos tras haber sido encarcelados, injuriados y torturados. Entre estos es posible mencionar los ya canonizados 9 mártires de Turón (8 Hermanos de La Salle y 1 sacerdote pasionista), y un grupo de 6 seminaristas. Y es que:

> Los sacerdotes y religiosos fueron considerados enemigos del pueblo y se dio orden de detenerlos a todos. Los que no pudieron evadirse o esconderse fueron encerrados en cárceles improvisadas y sometidos a múltiples humillaciones y atropellos. No se tuvo en cuenta ni la edad ni cualquier otra consideración. A pesar de las consignas recibidas, en varios lugares se les fusiló sin piedad, algunas veces en medio del odio desatado de turbas enardecidas.[69]

En el informe *Sobre los sucesos de Asturias en octubre de 1934*, que la Administración Apostólica de la diócesis remitió al nuncio Tedeschini, se hace una breve crónica tanto del asesinato de sacerdotes y religiosos como de los edificios sagrados destruidos. En tal documento se afirma que «los revolucionarios habían recibido la consigna de dar muerte a todos los eclesiásticos, seculares y regulares».[70] Y en el despacho que el nuncio envió al cardenal Pacelli, Secretario de Estado, informándole sobre tales acontecimientos, señala sin dudar que «fra il clero secolare e regolare si contano dei veri martiri, uccisi in odio alla fede».[71]

En Cataluña se asesinó a dos franciscanos y un sacerdote secular, al tiempo que se produjeron importantes daños materiales a edificios y objetos religiosos. También hubo incidentes en la cuenca minera de Palencia, donde murió, entre otros, un religioso marista.

Así, pues, durante esta «Revolución de 1934» no solo se produjo el asalto y quema de edificios religiosos, como ya ocurriera en mayo de 1931, sino que también se atentó contra personas, asesinando un número importante de sacerdotes y religiosos. Según el historiador William J. Callahan: «Las escenas que se vieron durante las dos semanas de caos revolucionario fueron parecidas a las que serían comunes en los primeros meses de la guerra civil [...]. A los ojos de una Iglesia horrorizada, estos acontecimientos fueron un intento sistemático de eliminar al clero a sangre y fuego en toda Asturias».[72]

---

69 Vicente Cárcel Ortí, *Mártires del siglo XX en España. 11 santos y 1.512 beatos*, vol. 1, 94.

70 Sobre los sucesos de Asturias en octubre de 1934, en Archivo Apostólico Vaticano, Arch. Nunz. Madrid 932, f. 56-62, trascrito en Vicente Cárcel Ortí, *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano*, vol. 3, *Documentos de los años 1933 y 1934* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014), 941.

71 Despacho n. 7012 de Tedeschini a Pacelli, Madrid, 25 de octubre de 1934, en Archivo Apostólico Vaticano, Arch. Nunz. Madrid 912, f. 195-197, trascrito en Vicente Cárcel Ortí, *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano*, vol. 3, *Documentos de los años 1933 y 1934*, 887.

72 William J. Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-1998* (Barcelona: Editorial Crítica, 2003), 256.

3.4. Frente Popular (1936)

Las elecciones del 16 de febrero de 1936 dieron la victoria al Frente Popular, una coalición de izquierdas integrada entre otros por el Partido Socialista Obrero Español (PSOE), Izquierda Republicana (IR), Unión Republicana (UR), Esquerra Republicana de Catalunya (ERC), el Partido Comunista de España (PCE) o el Partido Obrero de Unificación Marxista (POUM).

Tras esta victoria del Frente Popular, que incluía a algunos partidos extremistas, se recrudecieron los ataques contra la Iglesia. Solo 12 días después de las elecciones, una orden ministerial reactivaba el cierre de colegios pertenecientes a congregaciones religiosas.[73]

Durante los cinco meses que trascurrieron desde las elecciones hasta el inicio de la guerra civil, se recrudecieron los ataques contra la Iglesia. Además de 17 sacerdotes asesinados, otros fueron expulsados, encarcelados o golpeados, al tiempo que se apartaba a los religiosos de todos los centros oficiales.[74]

En el ámbito material, numerosos edificios religiosos fueron incendiados, profanados, saqueados o incautados, tales como templos, casas rectorales, cementerios, conventos o escuelas parroquiales. Así mismo, fueron prohibidas o limitadas numerosas manifestaciones del culto (procesiones, toques de campanas). A raíz de ello, en la sesión de las Cortes del 16 de junio de 1936, el diputado Gil Robles afirmó que, desde el 16 de febrero al 15 de junio, 160 iglesias habían sido destruidas totalmente y 251 fueron asaltadas.[75]

Todo ello se tradujo en reiteradas protestas ante el gobierno por parte de la Nunciatura y del episcopado. La Nunciatura, por su parte, remitió a la Secretaría de Estado dos informes que describen de modo detallado cuanto ocurrió en cada población de febrero a junio de ese año, a partir de los datos recibidos de las diferentes diócesis.[76]

Las autoridades públicas apenas hicieron algo para evitar estos hechos, al tiempo que la gran mayoría de las agresiones quedaron impunes:

---

73 Cf. Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes, «Orden circular a los Inspectores Jefes de Primera enseñanza disponiendo comuniquen a este Ministerio, con la mayor urgencia, los datos que se indican», 28 de febrero de 1936, *Gaceta de Madrid. Diario Oficial de la República*, n. 60, 29 de febrero de 1936, 1703.

74 Cf. Vicente Cárcel Ortí, *Mártires del siglo XX en España. 11 santos y 1.512 beatos*, vol. 1, 101.

75 Cf. Manuel Álvarez Tardío y Roberto Villa García, «El impacto de la violencia anticlerical en la primavera de 1936 y la respuesta de las autoridades», *Hispania Sacra* 65 (2013): 691.

76 Las curias diocesanas remitieron un primer dossier en el que reflejaban los incidentes ocurridos entre el 16 de febrero y el 31 de marzo (cf. Desmanes antirreligiosos cometidos en las diócesis españolas, en Archivo Apostólico Vaticano, Arch. Nunz. Madrid, busta 925, f. 471-544). El segundo informe abarcaba desde el 1 de abril hasta el 20 de junio (cf. Desmanes antirreligiosos cometidos en las diócesis españolas, en Archivo Apostólico Vaticano, Arch. Nunz. Madrid, busta 967, fasc. 1, f. 11-59). Toda esta información se presenta detalladamente en: Hernández Figueiredo, *Destrucción del patrimonio religioso en la II República*, 245-340.

> Los informes de Gobernación confirman que la marejada de sucesos anticlericales, 957 actos en 121 días, fue facilitada por las vacilaciones y la falta de respuesta uniforme por parte de las mismas autoridades, las órdenes inoportunas de acuartelamiento o retirada de la fuerza pública y, en algunos casos, por la misma complicidad de parte de esas autoridades con los promotores de esa violencia.[77]

Algunos periódicos anticlericales, como *La Libertad*, *El Liberal* y *El Socialista*, empleaban en referencia a la Iglesia un lenguaje belicista, que de modo indirecto justificaba la violencia contra ella,[78] mientras que la prensa católica, como *El Debate*, era sometida a férrea censura.

4. La Guerra Civil española (1936-1939)

Los días 17 y 18 de julio de 1936 se produjo una sublevación militar que intentó derrocar el gobierno republicano. El fracaso de este levantamiento dio origen a la Guerra Civil, que se desarrolló hasta el 1 de abril de 1939, y que supuso la división de España en dos bandos: el bando republicano y el bando sublevado (o «bando nacional»).

Aunque en el origen de este conflicto bélico no hubo ninguna motivación religiosa, pronto este elemento será significativo:

> Si bien permanecía larvada, la cuestión religiosa, sin embargo, no fue un crucial y directo elemento desencadenante de la guerra [...]. Tampoco hay indicio alguno de que la jerarquía colaborara de modo alguno en la sublevación [...]. Si en un primer momento no hubo identificación absoluta entre quienes desencadenaron la sublevación y ninguna causa específicamente religiosa, ni tan siquiera un programa propiamente dicho en esta materia, en cambio sí que hay que decir que, desde el momento inicial, el estallido del conflicto supuso el comienzo de la persecución religiosa en la España del Frente Popular.[79]

En el bando republicano se desató, desde el mismo inicio de la guerra, una salvaje persecución religiosa, que se tradujo en miles de asesinatos, saqueos, destrucción de templos y prohibición del culto religioso. El historiador italiano Gabriele Ranzato subraya el carácter antieclesial que adoptó el conflicto:

---

77 Álvarez Tardío y Villa García, «El impacto de la violencia anticlerical en la primavera de 1936», 718.

78 Cf. Vicente Cárcel Ortí, *Mártires del siglo XX en España. 11 santos y 1.512 beatos*, vol. 1, 100. A modo de ejemplo, en un editorial de *El Socialista* publicado en plena campaña electoral se afirmaba: «Iglesia militante, Iglesia beligerante. En las próximas elecciones desatarán los clérigos una terrible ofensiva contra la democracia republicana [...]. El peor enemigo del proletariado en marcha es la Iglesia, que fue también la más implacable perseguidora del libre pensamiento. ¿Cómo van a resignarse a que los oprimidos, los desheredados, den un paso adelante en las próximas elecciones? Si en sus manos estuviera, desde los campanarios dispararían los frailazos contra los que osan soñar con una vida civil plena, libre y alegre» («Una Iglesia beligerante», *El Socialista*, Madrid, 4 de febrero de 1936, 1).

79 Javier Tusell y Genoveva García Queipo de Llano, *El catolicismo mundial y la guerra de España* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993), 6-7.

> Desde los días del golpe, la República había estado sumida en una vorágine de furia anticlerical. En muchas localidades, quemar la iglesia y matar al párroco fue lo primero que se hizo después de haber sofocado la rebelión. En Madrid y Barcelona hubo incluso muchas personas que, en vez de hacer frente a los militares sublevados, se dedicaron a incendiar iglesias y conventos.[80]

El historiador José Luis Ledesma insiste en esta idea subrayando:

> Por toda la zona republicana, el triunfo de la sublevación o la llegada de los milicianos quedaron sancionados con dos tipos de ataques. Por un lado, se incendiaban las imágenes, altares, ornamentos y espacios sagrados, espacios que eran además convertidos en garajes, talleres, salas de baile, albergues de milicianos, cárceles o incluso almacenes y establos [...]. Y, por otro lado, los albores de la guerra presenciaron una auténtica «caza» del clero.[81]

La Iglesia católica dejó de existir oficialmente en la zona republicana, excepto en el País Vasco, teniéndose que organizar en la clandestinidad, al tiempo que vio en el bando nacional un remedio contra la persecución que estaba sufriendo, lo que coincidió con la inclusión, por parte de los militares sublevados, de la defensa de la religión entre los objetivos que perseguían.

El tratamiento que recibieron sacerdotes y religiosos fue terrible. En referencia al número de víctimas, Antonio Montero señala en su investigación que fueron asesinados en la zona republicana 12 obispos, 4184 sacerdotes seculares (incluidos seminaristas), 2365 religiosos y 283 religiosas.[82] El historiador Ángel David Martín Rubio, tras corregir y completar los anteriores datos, ofrece una nueva estadística, según la cual perdieron la vida 12 obispos, 1 administrador apostólico, 4011 sacerdotes seculares, 2373 religiosos, 288 religiosas y 86 seminaristas.[83] Así, fue asesinado más del 13 % del clero secular español, alcanzando porcentajes muy elevados en algunas diócesis, tales como Barbastro (87,5 %), Lérida (65,8 %), Tortosa (61,9 %), Segorbe (55,4 %), Menorca (48,7 %), Málaga (47,9 %), Toledo (47,6 %), Ciudad Real (39,9 %) o Ibiza (39,6 %).[84]

A esto habría que añadir el elevado número, aún indeterminado, de seglares católicos que fueron ajusticiados por haberse destacado por ser militantes de Acción Católica o de otras asociaciones apostólicas, o como católicos practicantes.

---

80 Gabriele Ranzato, *El eclipse de la democracia. La guerra civil española y sus orígenes, 1931-1939* (Madrid: Siglo XXI, 2006), 402.

81 José Luis Ledesma, «La violencia contra el clero español (1936-1939): una interpretación histórica», *Razón y Fe* 1347 (enero 2011): 47.

82 Cf. Antonio Montero Moreno, *Historia de la persecución religiosa en España (1936-1939)*, 2º ed. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004), 762.

83 Ángel David Martín Rubio, «La persecución religiosa en España (1931-1939); una aportación sobre las cifras», *Hispania Sacra* 53 (2001): 69.

84 Cf. Montero Moreno, *Historia de la persecución religiosa en España*, 763-764.

El mayor número de asesinatos se produjo entre julio y septiembre de 1936 cuando los miembros del clero eran apresados y ejecutados, sin intervención alguna del poder judicial y sin proceso ni posibilidad de defensa.

En esta persecución asumieron un papel central los comités locales, así como las «brigadillas» que tenían a su disposición. Estas estaban formadas por unos 5 hombres armados y con autorización para realizar registros y detenciones sin necesidad de mandato judicial. Los presos eran trasladados a celdas o a las checas (en el caso de Madrid, Valencia y Barcelona), donde se detenían, interrogaban, torturaban y ejecutaban a quienes eran considerados enemigos.

Una descripción sobre la intensidad de la persecución religiosa durante los primeros meses de la guerra civil la ofrece el memorándum que ante el Consejo de Ministros el 9 de enero de 1937 presentó uno de sus miembros, el ministro nacionalista vasco Manuel de Irujo.[85] Este texto:

> describe la situación de la España republicana, con altares e imágenes destruidos, iglesias cerradas al culto, templos incendiados, dispersión de objetos litúrgicos entre organismos oficiales o fundidos para necesidades de guerra, transformación de edificios de culto en garajes y depósitos, detención y fusilamiento de sacerdotes y religiosos.[86]

85 En dicho memorándum se afirma: «La situación de hecho de la Iglesia, a partir de julio pasado, en todo el territorio leal [a la República], excepto el vasco, es la siguiente: *a)* Todos los altares, imágenes y objetos de culto, salvo muy contadas excepciones. Ha sido destruidos, los más con vilipendio. *b)* Todas las iglesias se han cerrado al culto, el cual ha quedado total y absolutamente suspendido. *c)* Una gran parte de los templos, en Cataluña con carácter de normalidad, se incendiaron. *d)* Los parques y organismos oficiales recibieron campanas, cálices, custodias, candelabros y otros objetos de culto, los han fundido y aun han aprovechado para la guerra o para fines industriales sus materiales. *e)* En las iglesias han sido instalados depósitos de todas clases, mercados, garajes, cuadras, cuarteles, refugios y otros modos de ocupación diversos, llevando a cabo - los organismos oficiales que los han ocupado - en su edificación obras de carácter permanente, instalaciones de agua, cubiertas de azulejos para suelos y mostradores, puertas, ventanas, básculas, firmes especiales para rodaje, rótulos insertos para obras de fábrica y otras actividades. *f)* Todos los conventos han sido desalojados y suspendida la vida religiosa en los mismos. Sus edificios, objetos de culto y bienes de todas clases fueron incendiados, saqueados, ocupados o derruidos. *g)* Sacerdotes y religiosos han sido detenidos, sometidos a prisión y fusilados sin formación de causa por miles; hechos que, si bien amenguados, continúan aún, no tan solo en la población rural, donde se les ha dado caza y muerte de modo salvaje, sino en las capitales. Madrid y Barcelona y las restantes grandes ciudades suman por cientos los presos en sus cárceles sin otra causa conocida que su carácter de sacerdote o religioso. *h)* Se ha llegado a la prohibición absoluta de retención privada de imágenes y objetos de culto. La policía que practica registros domiciliarios, buscando en el interior de las habitaciones la vida íntima personal o familiar, destruye con escarnio y violencia imágenes, estampas, libros religiosos y cuanto con el culto se relaciona o lo recuerde». Trascrito en: A. de Lizarra, *Los vascos y la República española. Contribución a la historia de la Guerra civil* (Buenos Aires: Editorial Vasca Ekin, 1944), 200-204. [A. de Lizarra es el seudónimo de Andrés de Irujo, hermano y secretario de Manuel de Irujo].

86 Antonio Fernández García, «La Iglesia española y la guerra civil», *Studia Historica* 3 (1985): 46.

5. Motivos de la persecución religiosa

¿Por qué se desató este odio contra la Iglesia? Los motivos son numerosos y complejos, por lo que no resulta fácil, ni es su objeto, ofrecer en estas páginas una respuesta concluyente. En la base de la persecución religiosa hay una serie de acusaciones que los políticos e intelectuales anticlericales dirigían contra la jerarquía eclesiástica. Según estos, la Iglesia había sido una importante aliada de la monarquía y de las clases dirigentes, gozaba de un ingente poder económico y social, y se mostraba insensible ante los problemas sociales. Como consecuencia de todo ello, la institución eclesial aparecía como un obstáculo para el progreso social en España. Según Antonio Montero, «la clave del odio a la Iglesia que alentó en las turbas ingentes de la España republicana y roja estaba en la acusación, hábilmente adobada por cabecillas malévolos, de que el clero y sus adictos eran los culpables de todos los males que venían pesando inveteradamente sobre las masas humildes».[87]

Si bien algunas de estas acusaciones tienen un fondo de verdad, son en buena parte inexactas y exageradas, «porque en un gran sector del clero diocesano y religioso no solo había corrupción e ignorancia, sino mucha entrega, generosidad y desprendimiento».[88]

A las acusaciones anteriormente señaladas, es posible añadir otras. Una de las denuncias que hacen a la Iglesia es la de haberse separado del Evangelio. Muchos de los anarquistas hacían suyo el rigorismo ético cristiano y reivindicaban como propia la figura de Cristo, para desde ahí atacar la actitud del clero, considerándola lejana a los postulados evangélicos. Pero, como afirma el historiador Gabriele Ranzato, «es improbable, y en cualquier caso indemostrable, que el clero español se desviase más que otros cleros de las normas morales que él mismo predicaba, y que fuese aficionado a toda suerte de vicios».[89]

Otra acusación insistente es la referida a los pretendidos pecados sexuales de los sacerdotes y religiosos. Este será uno de los temas preferidos de las revistas satíricas del momento. Y en línea con ello, un número importante de los detenidos serán desnudados en público, sufrirán violaciones con fusiles u objetos religiosos, serán torturados en las zonas genitales, llegando incluso hasta la amputación.

También se ha querido ver la persecución religiosa como respuesta a un pretendido apoyo que la Iglesia manifestó al levantamiento militar contra la República. Pero esta tesis se muestra claramente errónea por dos motivos. El primero, y principal, porque si bien durante los primeros meses de la Guerra civil se produjeron las manifestaciones más crueles de esta persecución religiosa, también es cierto que esta se inició en mayo de 1931 (con la quema de iglesias),

87 Montero Moreno, *Historia de la persecución religiosa en España*, 63.

88 Cárcel Ortí, *Mártires del siglo XX en España. 11 santos y 1.512 beatos*, vol. 1, 18.

89 Ranzato, *El eclipse de la democracia*, 89.

continuó en octubre de 1934 (con asesinatos de sacerdotes y destrucción de patrimonio) y se intensificó en los primeros meses de 1936, es decir, con bastante antelación al comienzo del conflicto bélico en julio de 1936.

En segundo lugar, está demostrado que ningún eclesiástico ni religioso intervino en la preparación del levantamiento militar, y el episcopado español no lo apoyó abiertamente hasta julio de 1937, mediante la carta colectiva que dirigió a los obispos de todo el mundo, apoyo que estuvo motivado precisamente por la situación que sufría en la zona republicana.[90] El historiador Gabriele Ranzato señala que

> se si considera che l'appoggio, aperto e senza riserve, della Chiesa alla parte «nazionale», non precedette e quindi «giustificò» la persecuzione, ma seguì la persecuzione stessa, la quale costrinse pressoché tutti i cattolici a schierarsi dall'unica parte che garantiva loro la sopravvivenza, quelle affermazioni appaiono un'ipocrita giustificazione a posteriori di fatti consumati.[91]

En la misma línea, el cardenal Vicente Enrique y Tarancón sostiene que en la persecución no influyó el hecho de que la Iglesia se pusiera a favor de los nacionales conforme avanzaba la contienda:

> porque la verdad es que la gran matanza sacerdotal se realizó cuando la Iglesia no se había manifestado en absoluto; [...] en los diez últimos días de julio del 36 murieron unos 70 sacerdotes diarios. El día de Santiago se batió el récord y murieron 95. Este ritmo se mantuvo a lo largo de todo agosto. Por entonces apenas habían existido posturas públicas de la Iglesia, que estaba más desconcertada y aterrada que otra cosa.[92]

Además de cuanto se ha afirmado, para justificar la persecución religiosa, y con la complicidad de parte de la prensa e incluso de determinados políticos, los revolucionarios realizaron falsas acusaciones contra el clero y religiosos, volviendo a aflorar las mismas calumnias que se habían esgrimido algunas décadas antes. Las inculpaciones más frecuentes eran que desde los campanarios se lanzaba piedras o se disparaba contra los milicianos y contra el pueblo, que las iglesias y conventos se habían convertido en un almacén de armas, que sacerdotes capitaneaban las revueltas, que religiosos administraban inyecciones letales a enfermos o heridos, que pretendían intoxicar a la población o a los soldados (contaminado el agua, con caramelos o tabaco envenenados) o que en palacios episcopales y casas religiosas se acumulaba cantidad ingente de dinero. El periódico anarcosindicalista *Solidaridad Obrera*, entre otros, se hizo

90 Cf. Episcopado español, *A los obispos de todo el mundo sobre la guerra de España*, 1 de julio de 1937, en Iribarren, *Documentos colectivos del episcopado español*, 219-242.

91 Gabriele Ranzato, «Dies Irae. La persecuzione religiosa nella zona repubblicana durante la guerra civile spagnola (1936-1939)», en Gabriele Ranzato, *La difficile modernità e altri saggi sulla storia della Spagna contemporanea* (Alessandria: Edizioni dell'Orso, 1997), 157-158.

92 José Luis Martín Descalzo, *Tarancón, el cardenal del cambio* (Barcelona: Planeta, 1982), 66-68.

eco y difundió muchas de esas falacias.[93] Sirva a modo de ejemplo este artículo publicado el 5 de agosto de 1936:

> «No matarás», dice un mandamiento divino. Pero los representantes de Dios en la tierra se saltan a la torera este humano precepto. Matan, incendian, envenenan, no ya a hombres que pueden defenderse, sino también a indefensos ancianos y a mujeres y niños inocentes. Y lo hacen ensañándose, sin control ni escrúpulos de conciencia. Ven que se les escapa su reinado de bienaventuranzas y privilegios y se desprenden de su humilde piel de cordero... Y con el instinto sanguinario de chacales, que llevan dentro, siembran de luto, de terror, de angustia, de dolor y de amenazas, la paz y el porvenir de la nación [...].[94]

Las investigaciones históricas han demostrado que, en la casi totalidad de los casos, dichas acusaciones eran falsas. Con todo, y debido a las incesantes campañas de desprestigio, estas ideas fueron penetrando en las masas populares, siendo asumidas acríticamente, transformándose inicialmente en rechazo y, posteriormente, provocando una desmesurada reacción violenta. Afirma el antropólogo Manuel Delgado:

> La verdad es que los móviles que justificaban las iras contra todo cuanto tuviera que ver con el catolicismo resultaban a veces bien sorprendentes. Antes de que los participantes en actos de violencia anticlerical fueran capaces de hilvanar con una mínima coherencia algún argumento de base presuntamente política o social, las coartadas desencadenantes podían encontrarse en los lugares en apariencia más inverosímiles y arbitrarios de la fantasía colectiva.[95]

Ciertamente, si bien muchas de estas acusaciones son imprecisas, exageradas o netamente falsas, ello no impide reconocer que la Iglesia también tuvo errores y planteamientos equivocados. Pero ello no puede justificar en ningún caso la desmesurada respuesta violenta que sufrió.

El historiador Gabriele Ronzato, uno de los máximos eruditos en la historia de la Segunda República española y la Guerra civil, al referirse a la persecución sufrida por el clero afirma:

> Es innegable que la persecución fue tremendamente despiadada, y no se podía justificar, ni explicar, como respuesta a actos de beligerancia del propio clero. Las

93 Estas son algunas de las informaciones aparecidas en dicho periódico: «En Villalba de Archs [Tarragona] han ocurrido graves sucesos. Un cura y un vicario capitaneaban a los revoltosos» (26 de julio de 1936, 1); «Dos millones de pesetas encontrados en una finca propiedad de los Padres Agustinos» (5 de agosto de 1936, 4); «Han sido hallados 25.000.000 de pesetas en el Palacio Arzobispal de Madrid» (20 de agosto de 1936, 7); «Son detenidos el secretario de Acción Católica y un sacerdote que ofrecían sueldos de quince pesetas por atentar contra personalidades de la República» (20 de agosto de 1936, 8). Incluso llegó a afirmar que el Comité fascista de Palma de Mallorca «está compuesto por cuatro frailes, otros tantos generales y tres monjas» (31 de julio de 1936, 3).

94 «Trallazos», *Solidaridad Obrera*, Barcelona, 5 de agosto de 1936, 3.

95 Delgado, *La ira sagrada*, 50.

> torpes declaraciones, en este sentido, de algunos representantes republicanos no tenían fundamento alguno y no lograron otro resultado que el de encender aún más el odio anticlerical.[96]

En la misma línea, el antropólogo Manuel Delgado señala que «una cosa era el anticlericalismo y otra cosa la iconoclastia, una manifestación anticatólica difícilmente indefendible y fuera de control, que se correspondería a lo que los estudiosos llaman anticlericalismo popular».[97]

6. Manifestaciones de la persecución religiosa

Son diversos los elementos que corroboran el hecho de que estas acciones contra la Iglesia son una auténtica persecución religiosa. El historiador William J. Callahan señala cómo, con el inicio de la guerra civil, las acciones antieclesiales adoptaron un rostro mucho más violento: «Las anteriores manifestaciones de violencia pretendían dar una lección al clero o hacer realidad algún propósito político. Lo que querían las de 1936 era eliminar la presencia física de la Iglesia, sus sacerdotes y sus símbolos».[98]

El profesor de Histórica Contemporánea José Luis Ledesma resume en cuatro puntos el hecho de que nos encontramos ante una auténtica persecución religiosa:

> En primer lugar, se trató de una persecución próxima a lo sistemático. En un sinfín de localidades, las únicas víctimas de la violencia izquierdista pertenecían al clero [...]. En segundo lugar, la eliminación del clero fue más rápida que la del resto de grupos. La mitad de los eclesiásticos muertos a lo largo de una guerra de 32 meses cayeron durante sus primeras seis semanas (entre julio y agosto de 1936), y son casi dos tercios al acabar septiembre y casi el 90 % a finales de ese año [...]. En tercer término, la persecución se realizaba contra la figura del eclesiástico en sí mismo, no contra el sacerdote o religioso concreto [...]. Y, en cuarto lugar, eran los protagonistas de los casos en los que las ejecuciones estaban precedidas o acompañadas de prácticas sádicas.[99]

Es significativo que, cuando los milicianos y simpatizantes de partidos de izquierda controlaban una población, lo primero que hacían era asaltar los edificios religiosos y destruirlos o dedicarlos a otros menesteres. Y en segundo lugar buscaban a sacerdotes y religiosos, para apresarlos y asesinarlos. Y estos religiosos eran arrestados por su simple condición de miembro de la Iglesia, sin ser identificados, y no por lo que a nivel personal pudieran haber realizado. Además, sus asesinatos fueron precedidos, en la mayor parte de los casos, de torturas físicas y psicológicas, amputaciones y lentas agonías.

---

96 Ranzato, *El eclipse de la democracia*, 404.

97 Delgado, *La ira sagrada*, 54.

98 Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-1998*, 286.

99 Ledesma, «La violencia contra el clero español», 48.

Por encima de otras razones de tipo personal, militar o político, prevaleció la condición religiosa de las víctimas. Esto ya fue denunciado por el ministro Manuel de Irujo, quien, en el memorándum de enero de 1937 anteriormente mencionado, señalaba que las grandes ciudades «suman por cientos los presos en sus cárceles sin otra causa conocida que su carácter de sacerdote o religioso».

Y en la misma línea se sitúan los postulados de numerosos historiadores, tales como Hilari Raguer,[100] Javier Tusell[101] o Ramón Salas.[102] El historiador Quintín Aldea narra, en un manual de historia eclesiástica, la conversación que él mismo mantuvo con quien había asesinado a un religioso:

> - Yo maté, entre otros, al cura mosén Domingo, en Alcañiz.
> - Pero hombre, ¿y por qué lo mató Ud.?
> - Pues muy sencillo, porque era cura.
> - Pero, bueno, ¿mosén Domingo se metía en política o tenía enemistades personales?
> - No señor, mosén Domingo era muy bueno. Pero había que matar a todos los curas.[103]

El semanario satírico catalán *L'Esquella de la Torratxa*, de ideología republicana y anticlerical, en julio de 1937 repetía este plantamiento con un tono burlesco: «Varen començar de matar capellans i gent que semblaven capellans i gent que ens pensaven que semblaven capellans» («Empezaron a matar sacerdotes y gente que parecían sacerdotes y gente que creían que parecían sacerdote»).[104]

El profesor de Antropología religiosa de la Universitat de Barcelona, Manuel Delgado, señala con contundencia:

> En aquello momentos se mató a miles de curas y también de fieles - de «meapilas» - simplemente porque lo eran, no porque fueran facciosos. Es más, hay lugares del discurso revolucionario donde parece que, más que al catolicismo de ser fascistas, se acusaba a los fascistas de ser católicos. En un artículo publicado en Solidaridad Obrera, el 27 de agosto de 1937, se podía leer: «Las derechas españolas son incompatibles con cualquier forma de legalidad democrática o con toda suerte de convivencia humana, porque son católicas». Que los católicos fueron perseguidos y

100 «Durante varios meses, bastaba que alguien fuera identificado como sacerdote, religioso o simplemente miembro de una congregación o movimiento apostólico para que fuera ejecutado sin proceso» (Hilari Raguer, *La Espada y la Cruz (La Iglesia 1936-1939)* [Barcelona: Bruguera, 1977], 147).

101 «La realidad fue que, durante meses, bastaba el hecho de ser sacerdote para ser asesinado, por supuesto sin formación de causa alguna» (Javier Tusell, *Historia de España en el siglo XX*, vol. 2 [Madrid: Taurus, 1999], 165).

102 «La simple pertenencia a una congregación religiosa, la asistencia a los actos de culto o la lectura de publicaciones piadosas, todo ello en tiempo pasado, fue considerada como materia punible, merecedora de los más grandes castigos» (Ramón Salas Larrazábal, *El factor católico y la guerra civil*, en *La Iglesia Católica y la Guerra civil española (cincuenta años después)* [Madrid: Fundación Friedrich Ebert e Instituto Fe y Secularidad, 1990], 151).

103 Quintín Aldea Vaquero, «Guerra civil (1936-1939)», en Hubert Jedin (ed.), *Manual de Historia de la Iglesia*, vol. 10 (Barcelona: Herder, 1987), 330-331.

104 *L'Esquella de la Torratxa*, n. 3022, 23 de julio de 1937, 412.

> muchas veces exterminados por motivos religiosos y no políticos resulta incontestable para el caso de Cataluña, donde una parte importantísima de la Iglesia estaba comprometida, de manera parecida al País Vasco, con el proyecto democrático y participaba de manera activa en las aspiraciones de emancipación nacionalista.[105]

En situación similar a sacerdotes y religiosos se encontraban los seglares que destacaban por sus creencias religiosas y por su compromiso eclesial, por pertenecer a asociaciones religiosas, ser familiares de sacerdotes o religiosos, o por haber sido sorprendidos en una celebración litúrgica o con objetos de piedad. Y es que «las más diversas conexiones con el clero justificaron, si vale la expresión, la pena capital para muchos seglares cuya profesión o condición social apenas si contaba en la hostilidad de los enemigos de la Iglesia».[106]

Ninguna de estas muertes puede ser justificada, tal como asegura José Luis Ledesma: «Es obvio que fueron chivos expiatorios de una salvaje persecución sin ninguna proporción con el peligro que representaban en términos militares y de control del territorio. Y todavía más evidente es que fueron víctimas de una matanza que no puede tener ninguna justificación en clave moral o política».[107]

El hecho de que nos encontramos ante una persecución religiosa es también evidenciado por la falta de juicios, por las proposiciones de apostasía o blasfemia bajo promesa de liberación consiguiente, por las torturas a las que fueron sometidos, por la crueldad y formas con que se perpetraron los asesinatos (fusilados, degollados, enterrados vivos, mutilados, castrados, lanzados a un horno de cal viva...). Estas prácticas son claramente una consecuencia del *odium fidei*, ya que en caso contrario hubiera sido suficiente el asesinato de las víctimas.

Otro hecho frecuente, y que corrobora la motivación antirreligiosa, fue la profanación de las sepulturas de sacerdotes y religiosos, con la exposición de sus cadáveres en estado de descomposición.[108]

> La exhibición de despojos de clérigos era uno de los rasgos más característicos y singulares de las actuaciones anticlericales españolas y un claro exponente de la morbosidad que llegaba a presidirlas. Sobre todo, porque corresponde a una modalidad de ofensa con una evidente raigambre popular, como es la de agraviar a los difuntos.[109]

Con estos desenterramientos se pretendía mostrar la miseria, decadencia y corruptibilidad de aquellos quienes consideraban que gozaban de una especial

105 Delgado, *La ira sagrada*, 42-43.

106 Montero Moreno, *Historia de la persecución religiosa en España*, 566.

107 Ledesma, «La violencia contra el clero español», 55.

108 Cf. Bruce Lincoln, «Revolutionary Exhumations in Spain, July 1936», *Comparative Studies in Society and History* 27 (1985): 241-260.

109 Delgado, *La ira sagrada*, 74.

protección divina. Si la incorruptibilidad ha sido considerada como signo de santidad, con estas profanaciones de cadáveres se pretendía dejar de manifiesto una corrupción física que era demostración de una corrupción moral.[110] Pero con ello también se buscaba hallar pruebas del pretendido comportamiento lujurioso, disoluto y depravado del clero y de los religiosos. Esta es la intencionalidad que encierra el artículo publicado por el periódico *Solidaridad Obrera*:

> Toda la gama de monstruosidades y de aberraciones han aparecido en los sótanos de esos edificios [conventos e iglesias]. Desde la monja encinta con el vientre enormemente abultado, atada de pies y manos, hasta los esqueletos de pequeños seres humanos ahogados en su primer aliento al llegar a esta vida, dejando a un lado los escrúpulos de las llamadas leyes divinas. [111]

Un capítulo importante de la persecución religiosa es el que Antonio Montero definió como «martirio de las cosas». Y es aquí donde con mayor evidencia se manifiesta la persecución religiosa:

> Y ello por dos motivos: porque las cosas son siempre más «inocentes» que las personas y porque, cuando esos objetos son de algún modo sagrados, su aniquilamiento descubre una saña contra el mundo religioso mucho más significativa que si los aniquilados son hombres de carne y hueso. Quien destroza una imagen de la Virgen, quema un retablo o pisotea unos corporales, difícilmente puede escudarse en reivindicaciones clasistas o imperativos de guerra. No hay duda de que eso que hemos venido llamando persecución religiosa se nos muestra más plásticamente en millares de templos destruidos, Cristos mutilados y parodias sacrílegas, que, en las ráfagas del paredón nocturno, donde podían mezclarse con los justos algunos o muchos pecadores.[112]

Todo lo que tenía carácter sagrado fue destrozado. Ya desde el año 1931, como se ha mostrado, se multiplicaron los ataques contra edificios sagrados y contra la imaginería religiosa. Pero esta acción destructiva se multiplicó una vez iniciada la guerra civil, operación realizada no tanto por multitudes incontroladas sino por los comités y autoridades locales.[113] Y los edificios religiosos que no fueron destruidos se convirtieron en almacenes, mercados, garajes, cárceles, talleres, salas de baile o establos. De modo irónico, el periódico *Solidaridad Obrera* constata esta realidad cuando en mayo de 1937 publica: «¿Qué quiere decir restablecer la libertad de cultos? ¿Que se puede volver a decir misa? Por lo que respecta a Barcelona y Madrid no sabemos dónde se podrían hacer esta clase de pantomimas. No hay un templo en pie ni un altar donde colocar un cáliz».[114]

---

110 Cf. Lincoln, «Revolutionary Exhumations in Spain, July 1936», 257-258.

111 «Las monjitas», *Solidaridad Obrera*, Barcelona, 26 de julio de 1936, 4.

112 Montero Moreno, *Historia de la persecución religiosa en España*, 627.

113 Cf. Ranzato, *El eclipse de la democracia*, 411.

114 Ezequiel Endériz, «La libertad de cultos», *Solidaridad Obrera*, Barcelona, 25 de mayo de 1937, 3.

Una vez iniciado el conflicto bélico, numerosos comités revolucionarios ordenaron la incautación de objetos religiosos también en los domicilios privados. Sirva de ejemplo el bando que se publicó en Torrelló (Barcelona), el 21 de septiembre de 1936, que decía:

> El Comité Revolucionario Antifascista de Torrelló, con tal de sanear la población de todo aquello que representa el dogma religioso y apartar la posibilidad de volver a la propaganda clandestina a las criaturas, comunica a todas las familias que tengan estampas, medallas, cuadros o cualquier objeto de religión, sean sacadas a la calle mañana martes día 22 desde las 12 hasta las 3 de la tarde.[115]

En numerosas ocasiones, los asesinatos y los asaltos a las iglesias venían acompañados de una especie de contra-rituales burlescos, realizando parodias litúrgicas, empleando los ornamentos sacerdotales, befándose de los elementos más característicos del culto católico y realizando actos sacrílegos, tales como la profanación de la Sagrada Eucaristía. «La inquina inmensa que se desplegó contra el clero parecía requerir la inexcusable verificación de auténticos ceremoniales en los que es fácil distinguir la inspiración cristiana».[116]

Del mismo modo, la quema de imágenes se realizaba de modo público y festivo, siendo precedida de ritos carnavalescos y mutilaciones simbólicas, tales como decapitarlas, cegarlas, arrastrarlas por las calles, llevarlas en procesión a las tabernas a beber vino, vestirlas con trajes burlescos o ponerles un fusil en las manos.[117]

> Era frecuente la práctica de arrojar con inusitado fervor las imágenes y los objetos de culto a la hoguera. Quien lo hacía estaba convencido de que ese acto constituía el principio de algo que merecía la pena celebrar, convertir en espectáculo, en una especie de liturgia invertida y de ahí que para ello se escogiera la plaza del pueblo.[118]

Todo esto evidencia ciertamente el odio y resentimiento que ante el hecho religioso experimentaban quienes los cometieron.

También se quiso expulsar cualquier presencia religiosa del espacio público, eliminando de él cualquier manifestación ritual o festiva, imagen o símbolo religioso, llegando incluso a desterrar toda referencia religiosa del nomenclátor urbano.[119]

Estos ataques tuvieron como principal destinataria a la Iglesia católica. Ninguna otra institución o grupo social sufrió una violencia tan despiadada,

---

115 Reproducido en Juan Bassegoda Nonell, *La arquitectura profanada. La destrucción sistemática del patrimonio arquitectónico religioso catalán (1936-1939)* (Barcelona: Mare Nostrum, 1990), 17.

116 Delgado, *La ira sagrada*, 72.

117 Cf. Ranzato, *El eclipse de la democracia*, 412-413.

118 Hernández Figueiredo, *Destrucción del patrimonio religioso en la II República*, 345.

119 Antonio Manuel Moral Roncal, «Anticlericalismo y poder: la desacralización de las calles y los espacios públicos durante la Segunda República», *Hispania Sacra* 64 (2012): 47-68.

sistemática y veloz. El historiador José Luis Ledesma señala que «los incendios fueron solo ocasionales en edificios y objetos no eclesiásticos, y ni los contra-rituales satíricos, ni las exhumaciones se produjeron en el caso de otras instituciones o grupos sociales o políticos».[120]

Algunos políticos reconocieron y denunciaron la situación de persecución que estaba sufriendo la Iglesia católica, mientras que otros la incitaban o, incluso, negaban. Siendo diputado, el filósofo José Ortega y Gasset, en su famoso discurso conocido como *Rectificación de la República*, pronunciado el 6 de diciembre de 1931 en el madrileño Cine de la Ópera, arremetió contra las agresiones que se estaban produciendo contra la Iglesia con estas palabras: «El Estado tiene que ser perfectamente y rigurosamente laico; tal vez ha debido detenerse en esto y no hacer ningún tipo de agresión. Yo, señores, no soy católico [...], pero no estoy dispuesto a dejarme imponer por los mascarones de proa un arcaico anticlericalismo».[121]

En un mitin del Partido Obrero de Unificación Marxista celebrado en Barcelona, en agosto de 1936, Andrés Nin señaló, en referencia a la clase trabajadora, que «el problema de la Iglesia lo ha resuelto sin dejar ni una iglesia».[122] Y José Díaz, secretario general del Partido Comunista de España, afirmaba en Valencia el 5 de marzo de 1937: «En las provincias en que dominamos, la Iglesia ya no existe. España ha sobrepasado en mucho la obra de los Soviets, porque la Iglesia, en España, está hoy día aniquilada».[123]

Por su parte, el embajador francés ante el gobierno republicano, Eirik Pierre Labonne, de confesión protestante, remitió a su ministro de Asuntos Exteriores un extenso informe fechado el 16 de febrero de 1938, en el que narraba la situación religiosa en España y la política gubernamental:

> Desde hace unos dos años y después de las vergonzosas matanzas en masa de miembros del clero, las iglesias siguen devastadas, vacías, abiertas a todos los vientos [...]. Por decreto de los hombres, la religión ha dejado de existir. Toda vida religiosa se ha extinguido bajo la capa de la opresión del silencio. A todo lo largo de las declaraciones gubernamentales, ni una palabra; en la prensa, ni una línea [...]. Sin embargo, la España republicana se dice democrática [...]. Hace mucho tiempo ha aceptado el ejercicio del culto protestante y del culto israelita. Pero permanece mudo hacia el catolicismo y no le tolera en absoluto. Para él el catolicismo no merece ni la libre conciencia, ni el libre ejercicio del culto. El contraste es tan flagrante que despierta dudas sobre su sinceridad.[124]

120 Ledesma, «La violencia contra el clero español», 47.

121 José Ortega y Gasset, *Rectificación de la República* (Madrid: Revista de Occidente, 1931), 154.

122 «Mitin del Partido Obrero de Unificación Marxista», *La Vanguardia*, Barcelona, 2 de agosto de 1936, 3.

123 Citado por Luis Carreras, *Grandeza cristiana de España. Notas sobre la persecución religiosa* (Toulouse: Les Frères Doulaboure, 1938), 62.

124 Ministère des Affaires Étrangères, *Documents diplomatiques français relatifs aux origines de*

7. La persecución religiosa en la prensa

Es significativa la proliferación de periódicos, nacionales y provinciales, que, inspirados por grupos extremistas, se hicieron portavoces de esta corriente anticlerical, y con una desmesurada violencia verbal, promovían la destrucción de la Iglesia. En este contexto, tuvo una importancia fundamental la prensa de partido, a pesar del analfabetismo y de contar con unas tiradas limitadas. Esta fue muy beligerante «a la hora de difundir una interpretación de la historia de España cargada de tintes anticlericales».[125] Los órganos de prensa radicales, anarquistas y republicanos, como *La Publicidad*, *El Progreso, Solidaridad Obrera* (de la anarquista Confederación Nacional del Trabajo) o *La Batalla* (órgano del Partido Obrero de Unificación Marxista), por citar algunos, se hacían eco a diario del anticlericalismo más violento. A ello se unían ciertas revistas satíricas semanales como *La traca* o *Fray Lazo* (cuyo significativo subtítulo era *Semanario anticlerical cortésmente desvergonzado*), en las que de modo demagógico, grosero y despiadado era atacada y ridiculizada la Iglesia, al tiempo que presentaba al clero y religiosos como violento, de incontenible lujuria, infractor de todas las reglas morales y cómplice de la monarquía, la burguesía y el ejército.

A modo de ejemplo, *El Socialista*, órgano del partido más fuerte en el parlamento y en el gobierno, ya en 1931 publicaba artículos invitando a «destruir a la Iglesia y borrar de todas las conciencias su infamante influjo».[126] Solía incitar a adoptar una actitud beligerante explícita, tal como aparece en el siguiente artículo publicado en junio de 1931: «No convenimos ni transigimos con los términos medios: o con la Iglesia o frente a la Iglesia; no es otro el dilema que plantea esta hora. En este punto es indispensable el radicalismo más extremo, y si es que se quiere salvar la revolución».[127]

Y en ese planteamiento llegaba incluso a realizar una invitación explícita a la violencia contra clérigos y religiosos, como evidencia este párrafo perteneciente a agosto de 1931, en el que recuerda la quema de conventos:

> Aunque es de presumir que si el Poder no termina de una vez con el engallamiento clerical, fruto acedo de su milenario predominio, haya de ser el pueblo en masa el que se tome la justicia por su mano y sienta el regusto del 11 de mayo, con esta diferencia: que si entonces hizo blanco de sus furias a los inofensivos conventos, sean ahora sus moradores las víctimas de su furor.[128]

---

la guerre de 1939-1945. Documents diplomatiques français, 1932-1939, serie 2, v. 8 (París: Imprimerie nationale, 1973), n. 183.

125 Mª Pilar Salomón Chéliz, «El discurso anticlerical en la construcción de una identidad nacional española republicana (1898-1936)», *Hispania Sacra* 54 (2002): 489.

126 «La Iglesia, contra la República. Una carta pastoral insensata», *El Socialista*, Madrid, 18 de agosto de 1931, 1.

127 M. Albandoz Serantes, «La Iglesia y el Estado», *El Socialista*, Madrid, 20 de junio de 1931, 4.

128 «Frailes y frailoides. ¿Hasta cuándo...?», *El Socialista*, Madrid, 20 de agosto de 1931, 1.

Pero entre las numerosas consignas incitando al exterminio eclesial que se lanzaron desde los periódicos anticlericales, ejemplo paradigmático lo constituye la portada del 15 de agosto de 1936 del diario anarcosindicalista *Solidaridad Obrera*, que llevaba por título *¡Abajo la Iglesia!*, y en la que, entre otras cosas, se afirmaba:

> Los ensotanados han corrompido todos los hogares. En los confesionarios traman las artimañas más vergonzosas. Pulsan a las esposas de los maridos idiotas para aprovecharse de las flaquezas de las mujeres que por candidez e ignorancia acuden a la reja del cuchitril que está empapado del vaho que escupe el aliento del confesor. Pero no se reducen las aberraciones religiosas a los crímenes más horrendos y a los actos de una moral pervertida. Su poderío se cifra en cantidades enormes de divisas fiduciarias, de metales preciosos y de acciones de un gran número de Empresas que explotan por mediación de un segundón. La burocracia eclesiástica es un nido de sátrapas. Nunca han defendido a los menesterosos, Los veréis, en cambio, al lado de los señorones y propugnando por la continuación de los regímenes de excepción. Sus bienes están mal adquiridos. Los han robado. Viven del chantaje puro. Arrebatan las chiquillas de los hogares. Envenenan a la juventud. Han estafado a la nación. Adeudan una cifra crecidísima que puede valorarse en millones. No han pagado los impuestos que recaen sobre las espaldas de los demás ciudadanos [...]. La Iglesia ha de desaparecer para siempre. Los templos no servirán más que para favorecer las alcahueterías más inmundas [...]. No existen covachuelas católicas. Las antorchas del pueblo las han pulverizado. En su lugar renacerá un espíritu libre que no tendrá nada de común con el masoquismo que se incuba en las naves de las catedrales. Pero hay que arrancar la Iglesia de cuajo. Para ello es preciso que nos apoderemos de todos sus bienes que por justicia pertenecen al pueblo. Las Órdenes religiosas han de ser disueltas. Los obispos y cardenales han de ser fusilados. Y los bienes eclesiásticos han de ser expropiados.[129]

Y unos días después, el mismo periódico insistía en la amenaza a quienes creían en los dogmas católicos:

> Los que de ellos tengan las mentes tan atrofiadas, que todavía crean en la «virginidad de María» y en el poder de la «Santísima Trinidad», pueden empezar a hacer acto de contrición, ya que si dejan pasar unos breves días, no tendrán tiempo ni para esto. ¡Compañeros, milicianos de todos los matices!, hemos de arremeter contra ellos y hacerles polvo, aunque para lograrlo haya necesidad de morir casi todos los hombres de esta generación.[130]

8. La persecución religiosa según algunos historiadores españoles y extranjeros

La historiografía contemporánea de distinta orientación ideológica, tanto española como extranjera, es concorde a la hora de reconocer la grave e injus-

129 «*¡Abajo la Iglesia!*», *Solidaridad Obrera*, Barcelona, 15 de agosto de 1936, 1.

130 Rim, «Los fantoches», *Solidaridad Obrera*, Barcelona, 20 de agosto de 1936, 3.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.6 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 169-211

tificada persecución que sufrió la Iglesia en España.[131]

Ya el historiador Salvador de Madariaga, que fue ministro de Justicia y de Instrucción Pública de la República en 1934, afirmó de modo contundente:

> Nadie que tenga a la vez buena fe y buena información puede negar los horrores de esta persecución. Que el número de sacerdotes asesinados haya sido diez y seis mil o mil seiscientos, el tiempo lo dirá. Pero que durante meses y aun años bastase el mero hecho de ser sacerdote para merecer pena de muerte [...] es un hecho plenamente confirmado. Como lo es también el que no hubiera culto católico de un modo general hasta terminada la guerra, y que aún como casos excepcionales y especiales, solo ya casi terminada la guerra hubiera alguno que otro. Como lo es también que iglesias y catedrales sirvieran de almacenes y mercados y hasta en algunos casos de vías públicas incluso para vehículos de tracción animal. Los vascos intentaron aplacar su conciencia alegando que los rebeldes habían encarcelado y aun fusilado y desde luego maltratado a numerosos sacerdotes vascos por sustentar opiniones nacionalistas. Pero hay mucha distancia de malos tratos y muertes (por detestables que fueran, como lo fueron) a sacerdotes por razones políticas, y a pesar de ser sacerdotes, a una persecución sistemática y a un asesinato en masa de sacerdotes precisamente por serlo, con prohibición de culto y desecración de iglesias.[132]

José María García Escudero, profesor de Ciencias Políticas en la Universidad Central de Madrid, pone de manifiesto la actitud antirreligiosa de los perseguidores, cuando afirma que «hay que puntualizar que no solo se mataba porque la víctima fuese religiosa, sino que se hacía con un planteamiento específicamente antirreligioso, como lo confirman las profanaciones sacrílegas».[133]

Por su parte, el catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Deusto, el jesuita Fernando García de Cortázar, la define como «la persecución más sangrienta sufrida por la Iglesia universal en toda su existencia».[134]

El catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Javier Tusell, subraya la gravedad de los acontecimientos: «Es probable que esta haya sido la persecución más sangrienta de la Historia de la Cristiandad, solo comparable a la producida durante la Revolución Francesa o durante el imperio romano, pero de mucha mayor magnitud cuantitativa».[135]

---

131 Cf. Vicente Cárcel Ortí, «La persecución religiosa española (1931-1939) en la historiografía antigua y reciente», *Burgense* 30 (1989): 139-193; Vicente Cárcel Ortí, *Mártires del siglo XX en España. 11 santos y 1.512 beatos*, vol. 1, 248-257.

132 Salvador de Madariaga, *España. Ensayo de historia contemporánea* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1950), 609-610.

133 José María García Escudero, *Historia política de las dos Españas*, vol. 3 (Madrid: Editora Nacional, 1976), 1448.

134 Fernando García de Cortázar, «La Iglesia y la Guerra», en Edward E. Malefakis (ed.), *La Guerra Civil española* (Madrid: Taurus, 2006), 479.

135 Tusell, *Historia de España en el siglo XX*, 165.

Y este mismo autor junto con la también historiadora Genoveva García Queipo de Llano definen sin dudar la situación creada como una auténtica persecución religiosa:

> El término «persecución» es el único apto para describir una situación como la que se produjo en España en aquel momento. Ni el número de muertos, ni la envergadura de la destrucción del patrimonio eclesiástico, ni la perduración de la situación de discriminación hasta el final de la guerra autorizan a utilizar una palabra distinta a esta [...]. Llama la atención la ausencia casi absoluta de casos de apostasía entre los asesinados e incluso del intento de conseguirla por parte de los asesinos. También merece recalcarse el que la persecución se dirigiera primariamente más contra los miembros del clero que contra capitalistas, militares o personas de partidos de derechas.[136]

Entre los extranjeros, es posible mencionar al historiador hispanista estadounidense Stanley Payne, el cual afirma: «El terror en España se parecía al de la guerra civil rusa en cuanto, en ambos casos, el clero fue una de las victimas principales de la violencia. La persecución de la Iglesia católica fue la mayor jamás vista en Europa occidental, incluso en los momentos más duros de la Revolución francesa».[137]

En la misma idea insiste el hispanista inglés Hugh Thomas, cuando señala: «En ningún momento de la historia de Europa, y quizás incluso del mundo, se ha manifestado un odio tan apasionado contra la religión y todas sus obras».[138] Y William J. Callahan, profesor de la Universidad de Toronto, escribe:

> El clero fue perseguido con implacable determinación. A los habitantes de una población rural les dijeron que revelasen los escondrijos de los sacerdotes y se les amenazó con la muerte si se atrevían a ofrecerles refugio [...]. La destrucción de templos y el asesinato de sacerdotes y religiosos iban acompañados de un torrente de blasfemias y sacrilegios. La profanación de tumbas en monasterios y conventos, las procesiones bufas, las misas y los ritos sacramentales burlescos y el fusilamiento de imágenes religiosas que se repitieron en toda la zona republicana durante los primeros meses de la guerra demostraron que existía una honda hostilidad emocional contra la Iglesia y la religión.[139]

Por su parte, el italiano Gabriele Ranzato, profesor de historia contemporánea de la Universidad de Pisa y uno de los máximos estudiosos de la historia de la Segunda República española y de la Guerra Civil, tras definir la persecución religiosa como «una violenza sistematica esercitata sui membri di un gruppo umano, più o meno motivata, ma che comunque per essere esercitata

136 Tusell y García Queipo de Llano, *El catolicismo mundial y la guerra de España*, 7-8.

137 Stanley G. Payne, *El catolicismo español* (Barcelona: Planeta, 1984), 214.

138 Hugh Thomas, *La guerra civil española. 1936-1939*, vol. 1 (Barcelona: Grijalbo, 1985), 300.

139 Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-1998*, 285.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.6 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 169-211

ha come condizione sufficiente la sola appartenenza al gruppo»,[140] concluye que durante la guerra civil, en la zona republicana la Iglesia sufrió «una vera e propria persecuzione religiosa».[141]

Al tiempo que reconoce que muchos sacerdotes «fueron asesinados por el solo hecho de serlo»,[142] en referencia a las motivaciones de los perseguidores afirma:

> È vero che, seppur diverse, quelle opzioni ideologico-politiche avevano in comune una concezione della Chiesa e della religione come grave ostacolo alla liberazione e al progresso dell'umanità. Ma qui giova costatare che questo denominatore comune, che è poi riconducibile al nucleo essenziale di ogni ideologia anticlericale, non è mai bastato altrove ad animare una persecuzione così distruttiva e sanguinaria. Nulla di paragonabile si è mai dato in età contemporanea in alcuno degli altri paesi cattolici, vale a dire in tutta l'area di elezione dell'anticlericalismo.[143]

9. La persecución religiosa reconocida por la Iglesia

La Iglesia católica tuvo conciencia de estar sufriendo una despiadada e injusta persecución religiosa. Y así lo manifestó públicamente la jerarquía eclesiástica, tal como se ha señalado en parágrafos precedentes, denunciando lo que consideraba ataques, discriminaciones o violaciones de la libertad religiosa.

Al respecto, es de gran valor toda la documentación remitida desde la Nunciatura en Madrid, dirigida a la Santa Sede, a los obispos españoles o a las autoridades civiles. Estos archivos han sido bien estudiados por el historiador Vicente Cárcel Ortí, quien concluye que «no puede calificarse solo de laicista la política antirreligiosa o anticlerical de los años anteriores a la guerra, sino de auténtica persecución de la Iglesia y de los católicos».[144] Y, a modo de ejemplo, señala que «*persecución* es la palabra que aparece repetida más veces en los documentos vaticanos de 1932»,[145] y que:

> Desde el 15 de mayo 1931 hasta el 18 de agosto de 1936 la Nunciatura presentó al Gobierno de la República 94 notas diplomáticas de protesta, algunas muy extensas, bien argumentadas y en tono muy enérgico por la violación de derechos elementales. Este hecho no tiene precedentes en la historia de las relaciones diplomáticas entre España y la Santa Sede.[146]

La conciencia de persecución es también manifiesta en 1934, y en el despacho que el nuncio envió al cardenal Pacelli, Secretario de Estado, informándole

140 Ranzato, «Dies Irae. La persecuzione religiosa nella zona repubblicana», 147.

141 Ibíd., 159.

142 Ranzato, *El eclipse de la democracia*, 411.

143 Ranzato, *Dies Irae*, 170.

144 Vicente Cárcel Ortí, *Mártires del siglo XX en España. 11 santos y 1.512 beatos*, vol. 1, 60.

145 Ibíd.

146 Ibíd., 137.

sobre la revolución de octubre afirma claramente que «fra il clero secolare e regolare si contano dei veri martiri, uccisi in odio alla fede».[147]

Entre las declaraciones del Sumo Pontífice, el papa Pío XI publicó en junio de 1933 la encíclica *Dilectissima Nobis*,[148] como reacción a la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas, donde afirma que en el origen de dicha ley se encuentra el «contra el Señor y contra su Cristo»,[149] manifestando los legisladores unas «tendencias antirreligiosas»[150] y «un ánimo profundamente hostil a la Religión Católica».[151]

El mismo Papa recibió el 14 de septiembre de 1936 en audiencia en Castelgandolfo a un grupo de 500 prófugos españoles, acompañados por los obispos de Urgel, Cartagena, Tortosa y Vich. Ante ellos pronunció un importante discurso, que supuso su primera intervención pública sobre el conflicto bélico español.[152] Sin entrar en política partidista, el Papa habló de la persecución religiosa que estaban sufriendo los católicos españoles, movida «por un verdadero y satánico odio contra Dios»,[153] y que tales acontecimientos estaban promovidos por «aquella llama de odio y de ferocísima persecución manifiestamente reservada a la Iglesia y a la Religión Católica».[154] Refiriéndose a quienes en dicho contexto bélico habían sido asesinados por su fe, no dudó en definir sus muertes como «verdaderos martirios, en todo el sagrado y glorioso significado de la palabra».[155]

En términos parecidos habló en la encíclica *Divini Redemptoris*,[156] sobre el comunismo ateo, publicada el 19 de marzo de 1937. Refiriéndose a los «horrores del comunismo en España», tras aludir a la destrucción del patrimonio artístico religioso, aborda al asesinato de los cristianos con estos términos:

> El furor comunista no se ha limitado a matar a obispos y millares de sacerdotes, de religiosos y religiosas, buscando de un modo particular a aquellos y a aquellas que precisamente trabajan con mayor celo con los pobres y los obreros, sino que, además, ha matado a un gran número de seglares de toda clase y condición, asesinados

147 Despacho n. 7012 de Tedeschini a Pacelli, Madrid, 25 de octubre de 1934, en Archivo Apostólico Vaticano, Arch. Nunz. Madrid 912, f. 195-197, trascrito en Vicente Cárcel Ortí, *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano*, vol. 3, *Documentos de los años 1933 y 1934*, 887.

148 Cf. Pío XI, «Carta encíclica Dilectissima Nobis», 3 de junio de 1933, *Acta Apostolicae Sedis* 25 (1933): 275-287.

149 Ibíd., 277.

150 Ibíd., 281.

151 Ibíd., 283.

152 Cf. Pío XI, «La vostra presenza», 14 de septiembre de 1936, *Acta Apostolicae Sedis* 28 (1936): 373-381.

153 Ibíd., 376.

154 Ibíd., 375.

155 Ibíd., 374.

156 Cf. Pío XI, «Litterae Encyclicae Divini Redemptoris», 19 de marzo de 1937, *Acta Apostolicae Sedis* 29 (1937): 65-106.

> aún hoy día en masa, por el mero hecho de ser cristianos o al menos contrarios al ateísmo comunista. Y esta destrucción tan espantosa es realizada con un odio, una barbarie y una ferocidad que jamás se hubieran creído posibles en nuestro siglo.[157]

En el mensaje radiofónico que, el 16 de abril de 1939, Pío XII dirigió a los españoles al finalizar la guerra civil,[158] aludiendo a la «persecución religiosa»,[159] hace mención especial a quienes entregaron sus vidas por Dios:

> Y ahora ante al recuerdo de las ruinas acumuladas en la guerra civil más sangrienta que recuerda la historia de los tiempos modernos, Nos con piadoso impulso inclinamos ante todo nuestra frente a la santa memoria de los Obispos, Sacerdotes, Religiosos de ambos sexos y fieles de todas edades y condiciones que en tan elevado número han sellado con sangre su fe en Jesucristo y su amor a la Religión católica.[160]

Por su parte, *L'Osservatore Romano* dedicó algunos artículos a la situación religiosa en España. En uno de ellos, en 1932, profundizó en el problema del anticlericalismo español.[161] Y en otro, publicado casi al mes de haber iniciado la guerra civil, denunció explícitamente el contexto de persecución.[162]

---

157 Ibíd., n. 20, 75.

158 Pío XII, «Nuntius radiophonicus *Con inmenso gozo*», 16 de abril de 1939, *Acta Apostolicae Sedis* 31 (1939): 151-154.

159 Ibíd., 152.

160 Ibíd., 153.

161 Cf. «Le fatiche dell'anticlericalismo nella Spagna», *L'Osservatore Romano*, 7 de agosto de 1932, 1.

162 «Da molte parte ci vien domandato che cosa abbia fatto la Santa Sede di fronte ai sacrilegi e alle profanazioni che attualmente si commettono contro persone e cose sacre nella Spagna. Assunte informazioni, ci risulta che la Santa Sede non ha mancato di far giungere le sue energiche rimostranze al Governo di Madrid. Né poteva essere altrimenti. Mentre in Barcellona, in quasi tutta la Catalogna, e nella stessa Madrid si uccidono barbaramente ecclesiastici e religiosi in nessun modo implicati nelle lotte politiche; mentre benemerite religiose sono scacciate dagli ospedali dove prestavano la loro caritatevole opera e vengono empiamente vilipese; mentre si distruggono e si bruciano sistematicamente chiese e conventi e si arriva persino a violare le tombe e a profanare le salme; mentre si cerca di impedire il culto divino, non solo nelle pubbliche chiese, ma anche nelle case private, la Santa Sede non poteva non elevare la sua voce di deplorazione e di protesta. Pur volendo ammettere che il Governo di Madrid possa talvolta trovarsi in gravi difficoltà nel reprimere così lamentevoli eccessi da parti di elementi che ha esso stesso armati, tuttavia non è da dimenticare che, anche in passato, i ripetuti e insistenti richiami fatti dalla Santa Sede non giovarono a far si che il Governo intervenisse efficacemente ad impedire e a punire le violenze contro la Chiesa. Se fino ad ora non si è data soddisfazione alle giuste e doverose rimostranze della Santa Sede, tutte le persone oneste attendono che il Governo di Madrid intervenga per metter un freno a così dolorosi eccessi o almeno deplori pubblicamente tali sacrileghi atti e separi in modo chiaro ed aperto la sua responsabilità da quella dei loro autori. Intanto occorre moltiplicare le più fervide preghiere al Signore per quella travagliata Nazione, le cui più gloriose memorie sono indissolubilmente connesse alla religione e alla Chiesa Cattolica. Che se anche dei giorni dell'ultima tribolazione è scritto *propter electus breviabuntur*, ci è caro sperare che per tante sofferenze dei buoni e specialmente per il sangue dei nuovi martiri passino presto le ore della prova e sorga quanto prima l'alba della giustizia e della pace» («La Santa Sede e la situazione religiosa in Spagna», *L'Osservatore Romano*, 10-11 de agosto de 1936, 1).

También el episcopado español, en algunos de sus documentos colectivos, manifestó su propia conciencia de estar sometidos a una injusta persecución religiosa. Ejemplo de ello es la declaración colectiva sobre el texto constitucional (diciembre de 1931)[163] o el mensaje de los Metropolitanos contra Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas (mayo de 1933).[164]

Pero el texto más emblemático es la *Carta colectiva* que el episcopado español dirigía, el 1 de julio de 1937, a los obispos de todo el mundo, informándoles sobre la situación española y, más concretamente, de la Iglesia.[165] Sin entrar a juzgar el polémico documento, donde los obispos españoles mostraron su apoyo a uno de los dos bandos como consecuencia de la persecución que sufrían en la zona republicana, interesa señalar alguno de sus párrafos. En tal documento, y tras rechazar las acusaciones que contra la Iglesia se dirigían, se referían a la persecución que, especialmente desde 1931, estaba sufriendo, la cual se agravó con el estallido de la guerra civil, en la que fueron asesinados numerosos sacerdotes, religiosos y seglares:

> Prueba elocuentísima de que la destrucción de los templos y la matanza de los sacerdotes, en forma totalitaria, fue cosa premeditada, es su número espantoso [...]. Se les cazó con perros; se les persiguió a través de los montes; fueron buscados con afán en todo escondrijo. Se les mató sin juicio las más de las veces, sobre la marcha, sin más razón que su oficio social. Fue «cruelísima» la revolución. Las formas de asesinato revistieron caracteres de barbarie horrenda.[166]

Los obispos españoles no dudaron en calificar como «anticristiano» a este conflicto bélico, y en considerar mártires a quienes habían sido asesinados por su fe:

> Pero, sobre todo, la revolución fue «anticristiana». No creemos que en la historia del cristianismo y en el espacio de unas semanas se haya dado explosión semejante, en todas las formas de pensamiento, de voluntad y de pasión, del odio contra Jesucristo y su religión sagrada [...]. Contamos los mártires por millares; su testimonio es una esperanza para nuestra pobre Patria; pero casi no hallaríamos en el Martirologio romano una forma de martirio no usada por el comunismo, sin exceptuar la crucifixión; y, en cambio, hay formas nuevas de tormento que han consentido las sustancias y máquinas modernas. El odio a Jesucristo y a la Virgen ha llegado al paroxismo, y en los centenares de crucifijos acuchillados, en las imágenes de la Virgen bestialmente profanadas, en los pasquines de Bilbao en que se blasfemaba sacrílegamente a la Madre de Dios, en la infame literatura de las trincheras rojas, en

163 Cf. *Postura de los obispos ante la nueva Constitución*, 20 de diciembre de 1931, en Iribarren, *Documentos colectivos del episcopado español*, 160-181.

164 Cf. Metropolitanos españoles, *A los fieles con motivo de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas*, 25 de mayo de 1933, en Iribarren, *Documentos colectivos del episcopado español*, 189-219.

165 Cf. Episcopado español, *A los obispos de todo el mundo sobre la guerra de España*, 1 de julio de 1937, en Iribarren, *Documentos colectivos del episcopado español*, 219-242.

166 Ibíd., 232.

> que se ridiculizaban los divinos misterios, en la reiterada profanación de las Sagradas Formas, podemos adivinar el odio del infierno, encarnado en nuestros infelices comunistas [...]. El culto, absolutamente suprimido en todo el territorio comunista, si se exceptúa una pequeña porción del Norte. Gran número de templos, entre ellos verdaderas joyas de arte, han sido totalmente arrasados; en esta obra inicua se ha obligado a trabajar a pobres sacerdotes. Famosas imágenes de veneración secular han desaparecido para siempre, destruidas o quemadas. En muchas localidades la autoridad ha obligado a los ciudadanos a entregar todos los objetos religiosos de su pertenencia para destruirlos públicamente.[167]

Algunos meses después, la Conferencia de Metropolitanos españoles, celebrada del 10 al 13 de noviembre de 1937, formuló su «enérgica protesta por la muerte violentamente inferida, en odio a la fe, a miles de sacerdotes, religiosos y fieles, al par que expresa su admiración por la forma heroica con que la inmensa mayoría de ellos han sufrido el martirio»,[168] al tiempo que acuerda una serie de medidas para honrar y perpetuar su memoria.

Y el gran reconocimiento de la persecución religiosa que sufrió la Iglesia española llegó con las beatificaciones de los mártires, iniciadas por el papa san Juan Pablo II. Desde la primera ceremonia, el 29 de marzo de 1987, hasta la celebrada el 23 de noviembre de 2024, ha sido reconocido el martirio de 11 santos y 2119 beatos, todos ellos asesinados en España en las primeras décadas del siglo XX.

Así, y a modo de conclusión, es posible afirmar que esta fue una persecución violenta: que tuvo como finalidad el intento de exterminar la Iglesia; que no se centró en el periodo de la guerra civil, ni que puede confundirse con ella, sino que se inició en 1931 o incluso antes; que fue motivada y consentida por los dirigentes políticos y realizada por grupos exaltados y descontrolados; que la Iglesia fue consciente en todo momento, y como tal lo denunció.

Bibliografía

Albertí, Jordi, *La Iglesia en llamas. La persecución religiosa en España durante la Guerra Civil* (Barcelona: Ediciones Destino, 2008).

Álvarez Tardío, Manuel, y Roberto Villa García, «El impacto de la violencia anticlerical en la primavera de 1936 y la respuesta de las autoridades», *Hispania Sacra* 65 (2013): 683-764.

Arbeloa, Víctor Manuel, *La Iglesia que buscó la concordia (1931-1936)* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2008).

Bullón de Mendoza, Alfonso y Luis Eugenio Togores Sánchez (coords.), *La República y la Guerra Civil. Setenta años después*. 2 vols. Madrid: Actas Editorial, 2008.

167 Ibíd., 233-234.

168 Vicente Cárcel Ortí (ed.), *Actas de las Conferencias de Metropolitanos españoles* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristiano, 1994), 390.

Callahan, William J., *La Iglesia católica en España, 1875-1998* (Barcelona: Editorial Crítica, 2003), 245-297.

Cárcel Ortí, Vicente, *Caídos, víctimas y mártires* (Madrid: Espasa, 2008).

Cárcel Ortí, Vicente, *La gran persecución. España, 1931-1939* (Barcelona: Planeta, 2000).

Cárcel Ortí, Vicente, *Mártires del siglo XX en España. 11 santos y 1.512 beatos*, 2 vols. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013).

Cárcel Ortí, Vicente, *Mártires españoles del siglo XX* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995).

Cárcel Ortí, Vicente, *La persecución religiosa en España durante la Segunda República (1931-1939)* (Madrid: Ediciones Rialp, 1990).

Cárcel Ortí, Vicente, «La persecución religiosa española (1931-1939) en la historiografía antigua y reciente», *Burgense* 30 (1989): 139-193.

Cárcel Ortí, Vicente, *Pío XI entre la República y Franco. Angustia del Papa ante la tragedia española* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008).

Cárcel Ortí, Vicente, *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano*, 7 vols. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011-2020).

Castro, Demetrio, «Palabras de fuego. El anticlericalismo republicano», *Journal of Spanish Cultural Studies* 6 (2005): 205-226.

de la Cueva, Julio, «Religious Persecution, Anticlerical Tradition and Revolution: On Atrocities against the Clergy during the Spanish Civil War», *Journal of Contemporary History* 33 (1998): 355-369.

de la Cueva, Julio, y Feliciano Montero (eds.), *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República* (Alcalá de Henares: Instituto de Estudios Latinoamericanos, 2009).

Delgado, Manuel, *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antirritualismo en la España contemporánea* (Barcelona: RBA Libros, 2012).

Fernández Alonso, Justo, *Spagna, Martiri della guerra di*, en *Bibliotheca Sanctorum. Prima Appendice* (Roma Città nuova, 1987), col. 1291-1308.

Fernández, García Antonio, «La Iglesia española y la guerra civil», *Studia Historica* 3 (1985): 37-74.

Hernández Figueiredo, José Ramón, *Destrucción del patrimonio religioso en la II República (1931-1936). A la luz de los informes inéditos del Archivo Secreto Vaticano* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009).

La Iglesia Católica y la Guerra civil española (cincuenta años después) (Madrid: Fundación Friedrich Ebert e Instituto Fe y Secularidad, 1990).

Iribarren, Jesús (ed.), *Documentos colectivos del episcopado español, 1870-1974* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979).

Ledesma, José Luis, «Delenda est Ecclesia. Sulla violenza anticlericale e la Guerra civile del 1936», en Alfonso Botti (ed.), *Clero e guerre spagnole in età*

contemporanea (1808-1939) (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2011), 309-332.

Ledesma, José Luis, «La violencia contra el clero español (1936-1939): una interpretación histórica», *Razón y Fe* 1347 (enero 2011): 45-60.

Margenat Peralta, José M., «Manuel de Irujo: la política religiosa de los gobiernos de la República en la guerra civil (1936-1939)», *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea* 4 (1983): 175-193.

Martí Gilabert, Francisco, *Política religiosa de la Segunda República Española* (Pamplona: EUNSA, 1998).

Mata Alonso-Lasheras, Santiago, *Holocausto católico. Los mártires de la guerra civil* (Madrid: La Esfera de los Libros, 2013).

De Meer, Fernando, «Algunos aspectos de la cuestión religiosa en la Guerra Civil (1936-1939)», *Anales de Historia Contemporánea* 7 (1989): 111-126.

Montero Moreno, Antonio, *Historia de la persecución religiosa en España (1936-1939)*, 2ª ed. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004).

Montero Moreno, Antonio, *La persecución religiosa en España (1931-1939)*, en José María Prieto Soler y Josemaría García de Lomas Mier, eds., *La Iglesia en tiempos difíciles. Actas del XIX Simposio de Historia de la Iglesia en España y América* (Córdoba: CajaSur, Obra Social y Cultural, 2009), 63-76.

Palacio Atard, Vicente, «Iglesia y Estado. La guerra de España (1936-1939)», en *Diccionario de historia eclesiástica de España*, vol. 2 (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972), 184-1188.

Palacio Atard, Vicente, «Iglesia y Estado. La II República Española (1931-1936-1939)», en *Diccionario de historia eclesiástica de España*, vol. 2 (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972), 1179-1184.

Rodríguez Fernández, Gregorio, *El hábito y la cruz. Religiosas asesinadas en la guerra civil española*, 2ª ed. (Madrid: EDIBESA, 2007).

Ranzato, Gabriele, «Dies Irae. La persecuzione religiosa nella zona repubblicana durante la guerra civile spagnola (1936-1939)», en Gabriele Ranzato, *La difficile modernità e altri saggi sulla storia della Spagna contemporanea* (Alessandria: Edizioni dell'Orso, 1997), 147-187.

Ranzato, Gabriele, *El eclipse de la democracia. La guerra civil española y sus orígenes, 1931-1939* (Madrid: Siglo XXI, 2006).

Thomas, Maria, *The Faith and the Fury. Popular Anticlerical Violence and Iconoclasm in Spain, 1931-1936* (Brighton: Sussex Academic Press, 2012).

Tusell, Javier, y Genoveva García Queipo de Llano, *El catolicismo mundial y la guerra de España* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993).

The bells of Santa Maria in Monserrato degli Spagnoli[1]

Las campanas de Santa Maria in Monserrato degli Spagnoli

Le campane di Santa Maria in Monserrato degli Spagnoli

Alex Rodriguez Suarez
Independent scholar
Barcelona, España
argyrus1028@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0001-5960-3226

ABSTRACT: The history and the art of the Spanish national church in Rome, known as the church of Santiago, San Ildefonso and Santa Maria di Monserrato degli Spagnoli, has been the object of research. Nevertheless, its bells have not received any scholarly interest so far. This short contribution deals with these artefacts, four bells dated to the fifteenth, eighteenth and twentieth centuries. Their inscriptions and artistic features are described and placed in the evolution of bell casting in Rome. Moreover, two documents related to one of the bells (no. 2), the contract between the church and the bell founder and the receipt, are dis-

RESUMEN: La historia y el arte de la Iglesia nacional española de Roma, conocida como la iglesia de Santiago, San Ildefonso y Santa Maria di Monserrato degli Spagnoli, ha sido objeto de investigación. Sin embargo, sus campanas no han suscitado hasta ahora ningún interés académico. Esta breve contribución se ocupa de estos artefactos, cuatro campanas datadas en los siglos XV, XVIII y XX. Se describen sus inscripciones y características artísticas y se las ubica en la evolución de la fundición de campanas en Roma. Además, se comentan dos documentos relacionados con una de las campanas (n.º 2), el contrato entre la iglesia y el

1 The research for this article was undertaken while I was a fellow at Real Academia de España en Roma, where I was a granted a seventh-month fellowship in 2023-2024. The bells in Rome that I refer to in this article and which do not show a bibliographic reference will appear in a database that I am currently finalizing: https://www.bellsbase.com/.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7

Recibido: 29 de septiembre de 2024
Aceptado: 11 de noviembre de 2024

cussed. They provide details about the production of the bell in 1746.

KEYWORDS: Santa Maria in Monserrato degli Spagnoli, bells, Angelo Casini, Eugenio Lucenti, Rome.

fundidor de campanas y el recibo, que proporcionan detalles sobre la producción de la campana en 1746.

PALABRAS CLAVE: Santa Maria in Monserrato degli Spagnoli, campanas, Angelo Casini, Eugenio Lucenti, Roma.

RIASSUNTO: La storia e l'arte della chiesa nazionale spagnola di Roma, nota come chiesa di Santiago, San Ildefonso e Santa Maria di Monserrato degli Spagnoli, sono state oggetto di ricerca. Tuttavia, le sue campane non hanno ricevuto finora alcun interesse accademico. Questo breve contributo si occupa di questi manufatti, quattro campane datate al XV, XVIII e XX secolo. Le loro iscrizioni e caratteristiche artistiche sono descritte e inserite nell'evoluzione della fusione delle campane a Roma. Inoltre, vengono discussi due documenti relativi a una delle campane (n. 2), il contratto tra la chiesa e il fonditore di campane e la ricevuta. Forniscono dettagli sulla produzione della campana nel 1746.

PAROLE CHIAVE: Santa Maria in Monserrato degli Spagnoli, campane, Angelo Casini, Eugenio Lucenti, Roma.

Next year the Catholic Church celebrates the Jubilee of 2025. The Italian authorities are currently undertaking works across Rome to prepare for an event that is expected to receive thirty-five million pilgrims. In December last year the Pontificia Fonderia Marinelli, which is located in Agnone (Isernia), cast the 2025 Jubilee bell. The foundry had also cast the bell of the previous Jubilee, that of 2000, which can be seen in the private gardens of the Vatican.[2] The importance of the Jubilee is already attested on bells cast in previous centuries. Inscriptions on church bells, both in Rome and elsewhere, refer to the Jubilee year in which they were cast. The earlier instance that I am aware of was in the church of Santa Maria in Aquiro, Rome; it was produced in 1525 but was recast in 1654.[3] Two extant instances dating back to the seventeenth century are found in Rome. One is the oldest bell of San Francesco a Ripa, which is dated to 1650 **(fig. 1)**.[4] The other is the oldest bell in Santi Quattro

2 Jan Hendrik Stens, "Die Glocken der Patriarchalbasiliken zu Rom: 1. Der Petersdom – San Pietro in Vaticano", *Jahrbuch für Glockenkunde* 15-16 (2003/2004), 206-208; Antonio Delli Quadri, *Arte campanaria. Manuale tecnico pratico* (Naples: Arte Tipografica Editrice, 2010), 109-111; José Luis Alonso Ponga, *Vox Dei ac vox populi. Las campanas de San Pedro del Vaticano*, electronic version (Fundación Joaquín Díaz, 2020), 138-144.

3 Pietro Romano, *Campane di Roma* (Rome: Tipografia Agostiniana, 1944), 39. Its inscription apparently read AD HONOREM GLORIOSAE VIRGINIS MARIAE, SANCTA SODALITAS SACERDOTUM F. F. ANNO JUBILAEI 1525 - OPUS PAULINI DE BUORIS.

4 Part of its inscription reads … ANNO · IVBILEI · M · D C · L ·

Coronati, which was cast in 1675 **(fig. 2)**.[5] One of the bells of the basilica of St Peter in the Vatican, which was cast in 1725, also has an inscription referring to the Jubilee.[6] More recently, a bell cast for the church of Santa Maria Porto della Salute, Fiumicino, in November 1974 refers to the Jubilee of 1975.[7] These examples clearly indicate that the Jubilee was such a special event that it was worth recording on bells. Actually, the pealing of the instruments announced the beginning of the Jubilee throughout the centuries.[8]

This short contribution looks at the four bells of the national church of Spain in Rome, known as the church of Santiago, San Ildefonso and Santa Maria di Monserrato degli Spagnoli. Dated to the fifteenth, eighteenth and twentieth centuries, so far they have not received much interest from scholars.[9] In fact, even though the art and architecture of Rome have been the object of countless studies, the bells of the city are among the least known instances of the material culture of the Italian capital.[10] The article does not only analyse the bells, it also discusses two documents dated to 1746. These reveal information about the production of bell no. 2. The preservation of both types of evidence -material and written- is not that frequent and so this instance offers the chance to have a bigger picture about the artefact and the circumstances of its manufacture. The study of the bells' features does not only shed light on the evolution of bell founding in Rome, but it also provides a few details about the history of the Spanish community in Rome.

1. Santa Maria in Monserrato degli Spagnoli

The national church of Spain is located in Via di Monserrato, in the Rione Regola.[11] Its construction started in 1518; it was built on the land occupied by the

5 Its inscription reads + IESVS · MARIA · ANNO · IVBILEO · M DC - L · XXV ·

6 Alonso Ponga, *Vox Dei ac vox populi*, 116. The specific inscription reads BENEDICTVS / XIII · / PONT· MAX / ORDINIS PRAEDICATORVM / ANNO IVBILEI / MDCCXXV.

7 Part of its inscription reads VESCOVO MONS· ANDREA PANCRAZIO · ANNO SANTO - NOVEMBRE 1974

8 Alonso Ponga, *Vox Dei ac vox populi*, 70-72.

9 As far as I am aware publications have only reported the date of the oldest bell; see Begoña Alonso Ruiz, "La reforma de la iglesia de Santiago de los Españoles en Roma durante el reinado de los Reyes Católicos", *Anthologica Annua* 70 (2023), 66. Some more details can be found in the following database: https://campaners.com/php/campanar.php?numer=10960.

10 For the main studies, see Romano, *Campane di Roma*; Emma Amadei, "Campane di Roma", *Capitolivm* 42/7-8 (1967): 289-296; Sible de Blaauw, "Campanae supra urbem sull'uso delle campane nella Roma medieval", *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 47/2 (1993): 367-414; Stens, "Die Glocken der Patriarchalbasiliken zu Rom: 1", 179-212; idem, "Die Glocken der Patriarchalbasiliken zu Rom: 2. San Giovanni in Laterano – Sankt Johann im Lateran", *Jahrbuch für Glockenkunde* 17-18 (2005/2006): 113-34; idem, "Die Glocken der Patriarchalbasiliken zu Rom: 3. Groß St. Marien – S. Maria Maggiore", *Jahrbuch für Glockenkunde* 19-20 (2007/2008): 167-180; idem, "Die Glocken der Patriarchalbasiliken zu Rom: 4. St. Paul vor den Mauern – S. Paolo fuori le Mura", *Jahrbuch für Glockenkunde* 21-22 (2009/2010): 157-170; Alonso Ponga, *Vox Dei ac vox populi*.

11 For the church, see José Ángel Rivera de las Heras, *La iglesia nacional española de Santiago*

chapel of a hospice for pilgrims from the Crown of Aragon. The church was originally dedicated to the Virgin Mary of Montserrat, the patroness saint of Catalonia. While the main altar was consecrated in 1594, the church was only completed in the second half of the seventeenth century. In any case, further works took place in the nineteenth century, when the interior was renovated and the facade was finished. In 1807 Pope Pius VII (1800-1823) approved the fusion of the two Spanish churches in Rome, San Giacomo degli Spagnoli, which was located in Piazza Navona and was founded in the second half of the fifteenth century, and Santa Maria in Monserrato. The former was stripped of its furnishings and then sold. Consequently, Santa Maria in Monserrato became the only church of Spain in Rome. In one of the chapels of the church is the funerary monument of the two popes of the Borgia family, Calixtus III (1455-1458) and Alexander VI (1492-1503). Their remains were moved from the Vatican in the early seventeenth century.

2. Bells

The four musical instruments hang from a bell gable built on the top of the church **(figs. 3-4)**. The structure has two different levels, a higher one with three openings (bells no. 1, 3-4) and a lower one with one opening (bell no. 2). The bells are electrified and can be swung, rung with an external hammer and also flipped. The latter method is a Spanish tradition that was introduced in 2020, when the bells received new wooden headstocks and were electrified. Every day they signal -with nine strikes- the *salutatio angelica* at 8:00, 12:00 and 20:00. On the weekends they announce the Mass five minutes before its beginning, once on Saturday (17:25) and twice on Sunday (10:25 and 11:55). Below are the details of each bell, information that I noted during my visit to the church in December 2023. The data includes the following fields: Measurements (height and diameter), inscription, decoration, date and bell founder. In some cases, some fields are missing because either I could not report them or they are not provided. I completed the abbreviations found on the inscriptions; these appear between brackets.

No. 1 **(fig. 5)**

Measurements: Height, 67.5 cm; diameter, 56 cm.

Inscription: Around the top reads + XP(IST)VS REX VENIT IN PACE DEVS HOMO / FACTVS EST. AMEN. ANNO D(OMI)NI M CCCC LXX V III (**fig. 6**).

Decoration: Two small and circular seals are under the inscription band, on opposite sides. Each one has a different size **(figs. 6-7)**. Both show the same coat of arms. The larger seal has an inscription around it; however, it is too small to read. The crown, which is made of six handles, shows a rope design **(fig. 8)**. One is missing.

Date: 1478.

Bell founder: Anonymous.

---

y Montserrat de Roma (Rome: Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat, 2018).

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

The late medieval bell of the church is one of the few fifteenth-century bells in Rome.[12] The artefact has a rather unique profile, which does not seem to be shared by other bells of the city. The reason for this could be the lack of other reported examples. The Latin inscription, which is written in Gothic letters, translates as "Christ the King came in peace – God became man". This text is taken from a prayer to ward off storms and so it has been suggested that its function was protective.[13] Certainly, the sound of bells was thought to have the power to repel storms and other dangers.[14] The same text is found in other medieval bells; for example, it is also reported in other Italian locations, Spain, France, Hungary and Transylvania.[15] At the moment I only know of another instance in Rome, in the Basilica of San Giovanni in Laterano.[16] The fact that this inscription is so widespread indicates its popularity among bell founders at the end of the Middle Ages and the early modern period. The two small seals show the coat of arms of Alfonso de Paradinas, bishop of Ciudad Rodrigo and papal legate to Paul II (1464-1471) and Sixtus IV (1471-1484).[17] The same coat of arms decorates his funerary monument **(fig. 9)**.[18] While residing in Rome,

12 Other instances are found in San Benedetto in Piscinula, Santa Maria Maggiore and Santa Cecilia in Trastevere; see Emma Amadei, "S. Benedetto in Piscinula e la più piccola e antica campana di Roma", *L'illustrazione* vaticana 5/2 (1934), 75; Enzo Pio Pignatiello, "La paleografia, disciplina indispensabile per lo studio campanologico: Il caso della campana piccola di S. Benedetto in Piscinula a Roma", *Quaderni campanologici* 1 (2010), 59; De Blaauw, "Campanae supra urbem", 411 (no. 3), 412 (no. 16).

13 Joan Alepuz Chelet, Antoni Ruiz i Engra and Pau M. Sarrió Andrés, "Campanarios, campanas y toques de Sobrarbe. Propuestas de estudio y catalogación (primera fase)", *Revista del Centro de Estudios de Sobrarbe* 17 (2019), 186. For the whole text of the prayer, see Severinus Lueg, *Manuale benedictionum: accedunt processiones variae publicis necessitatibus congruentes* (Passau: Elsässer & Waldbauer, 1849), 345 ("Preces ad repellendam tempestates duriora minantem").

14 Éric Sutter, *La grande aventure des cloches* (Paris: Zélie, 1993), 90-96; Xavier Pallàs Mariani, *Campanes i campanars de la Garrotxa* (Olot: El Bassegoda, 2019), 20-21.

15 Luciano Artusi and Roberto Lasciarrea, *Campane, torri e campanili di Firenze* (Firenze: Le Lettere, 2008), 41; Francesco Virdis, *Le campane della Sardegna. Dalle origini alla fine del Cinquecento* (Nepi, 2016), 116-121, 281-282; Salvador A. Mollà i Alcañiz, *Campanas góticas valencianas. Ensayo histórico y colección epigráfica* (Valencia: Tilde, 2001), 47, 84 (no. 5), 87 (no. 7), 93 (no. 13), 100 (no. 22); Antoni Ruiz i Engra and Pau M. Sarrió Andrés, *El paisaje sonoro de la Jacetania: campanas, toques y relojes públicos* (Jaca: Asociación Sancho Ramírez e Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2019), 47; Thierry Gonon, *Les cloches en France au Moyen Age* (Paris: Errance, 2010), 107; Laurent Pie, *Chants des cloches, voix de la terre : carillons et traditions campanaires en Languedoc-Roussillon* (Montpellier: Les Presses du Languedoc, 2000), 119; Patay Pál, *Corpus campanarum antiquarum Hungariae. Magyarország régi harangjai és harangöntői 1711 előtt* (Budapest: Magyar Nemzeti Múzeum, 1989), 22 (no. 15); Elek Benkő, *Erdély középkori harangjai és bronz keresztelõmedencéi* (Budapest: Teleki László Alapítvány / Kolozsvár: Polis Könyvkiadó, 2002), 329-330 (no. 270), 360-361 (no. 354), 362 (no. 358), 525.

16 De Blaauw, "Campanae supra urbem", 411 (no. 5); Stens, "Die Glocken der Patriarchalbasiliken zu Rom: 2", 131-132.

17 Rivera de las Heras, *La iglesia nacional* española, 13.

18 Seals showing coat of arms decorate bells since at least the late thirteenth century, Luís Sebastian, *Subsídios para a História da fundição sineira em Portugal: Do sino medieval da igreja*

Alfonso founded the church of San Giacomo as the national church of Castile.[19] The seals on the bell indicate that he commissioned the artefact, which was going to be employed in the church built by him. Known as San Giacomo degli Spagnoli, it was closed in 1798.[20] Most furnishings and tombstones were then moved to Santa Maria in Monserrato. Among them was the fifteenth-century bell, which to this day remains in this church.

***No. 2* (fig. 10)**

Measurements: Height, 47 cm; diameter, 40 cm.

Inscription: Around the top reads AVE MARIA GRATIA PLENA **(fig. 11)**. This is preceded by a hand with a finger indicating the beginning of the inscription **(fig. 12)**. Around the bottom reads OPVS ANGELI CASINI ROM.(ANI) FVND(ITORI) A(NNO) D(OMINI) MDCCXLVI **(fig. 13)**. It is preceded by a small leaf.

Decoration: The main body is occupied by four single leaves **(fig. 13)**. They are very realistic and each one is different.

Date: 1746.

Bell founder: Angelo Casini.

This bell is located at the lower level of the bell gable. Two holes have been made at the top of the instrument, next to the crown. Their use is unclear, but they do not assist in sustaining the bell and so they probably suspend the clapper. The crown is made of three handles. This type was usually manufactured for small bells. While it was already employed in the Middle Ages,[21] its design is slightly different. It is slimmer and delicate. The top inscription reproduces the beginning of the Hail Mary, a Christian prayer addressing the Mother of God. This verse was inspired by the first words pronounced by the Archangel Gabriel during the Annunciation.[22] The text already appears on bells in Rome and other locations of Italy and Western Europe in the Middle Ages.[23] In fact, it is going to

---

de São Pedro de Coruche à actualidade (Coruche: Museu Municipal de Coruche, 2008), 56.

19 Alonso Ruiz, "La reforma de la iglesia de Santiago", 64-70.

20 In 1878 the church was sold to a congregation founded by the French priest Jules Chevalier. Today it is known as the church of Nostra Signora del Sacro Cuore, Rivera de las Heras, *La iglesia nacional* española, 18; Michael Erwee, *The churches of Rome 1527-1870*, vol. 1 (London: Pindar Press, 2014), 190.

21 For thirteenth-century instances, see Sauro Cantini and Giuseppe D'Onorio, *Obertinus me fecit. Un enigmatico fonditore di campane del Duecento* (Sora: Centro di studi sorani Vincenzo Patriarca, 2017), 74, 109, 121.

22 Luke 1:28.

23 Some bells may show a longer version of the text. The inscription may also include other texts, De Blaauw, "Campanae supra urbem", 384, 411 (nos. 3 and 9), 412 (no. 16), 413 (no. 22), 414 (nos. 28 and 29); Artusi and Lasciarrea, *Campane, torri e campanili*, 41; Sauro Cantini, *Le campane di Siena nella storia della città* (Siena: Cantagalli, 2006), 45, 85, 94, 99-100, 108, 114; Tobia Moroder and Stefan Planker, *Magister Manfredinus me fecit* (San Martino in

be quite popular throughout the centuries.[24] While the church in which the bell is currently employed was first dedicated to the Virgin, below we will see that this artefact was originally cast for another church. The hand with the finger indicating the beginning of the inscription is a charming detail. As a result, the inscription with religious content is not preceded by a cross, which was the most common occurrence since the Middle Ages. The bottom inscription identifies the name of the bell founder, Angelo Casini, who describes himself as Roman founder. This is followed by the year of production, 1746. Ten years later Angelo cast a bell that found its way to the church of Santa Maria Maggiore in Tivoli.[25] By then he was already working for the Sacred Apostolic Palaces, that is, the Quirinale and the Vatican. In 1768, together with his brother Felice Casini, he cast a mortar preserved in Castel Sant'Angelo **(fig. 14)**.[26] Angelo Casini was still alive a year later, when he and Felice cast a bell for the basilica of Santa Agnese fuori le mura in Rome **(fig. 15)**.[27] In these two artefacts they are described as founders of the Sacred Apostolic Palaces. Thus, Angelo had been at the service of the pope for at least thirteen years. Both bells and mortar show the hand with the finger **(figs. 16-17)**. Moreover, the bells are decorated with realistic leaves **(fig. 17)**. That is, throughout his career Angelo Casini repeated certain features on his bells. However, that was not always the case, as these do not appear in a simpler bell that he cast for the church of Santa Lucia del Gonfalone in 1760. Angelo and Felice were relatives of Innocenzo Casini,[28] who cast a bell for the basilica of St Peter in the Vatican in 1725, the so-called Campanoncino.[29] This

---

Badia: Museum Ladin, 2009), 93, 100-101; Virdis, *Le campane della Sardegna*, 85-87, 269-270; Mollà i Alcañiz, *Campanas góticas valencianas*, 47, 81, 99 (no. 20), 105 (no. 24), 117 (no. 34), 118 (no. 35), 119 (no. 36), 120 (no. 36), 121 (no. 37); Robert Lizarte Fernández, *Homes i dones de Canillo, als auficis! Les campanes i els campaners de la parròquia de Canillo* (Andorra: Anem, 2022), 102-106. A fourteenth-century bell on display at the courtyard of Santa Cecilia in Trastevere reads AVE MARIA GRA(TIA) PLENA D(OMI)N(V)S TECV(M).

24 For instance, a sixteenth-century bell at Santa Maria della Scala reads + AVE · MARIA · GRATIA · PLENA · D(OMI)N(V)S · TECVM · MDXCVIII… A bell at the Basilica of Santa Sabina all'Aventino reads + AVE MARIA GRATIA PLENA DOMINVS TECVM A.(NNO) D.(OMINI) MDCCC. A nineteenth-century bell at the convent of the Sisters of the Sacred Heart, in Trastevere, reads + AVE MARIA GRATIA PLENA A(NNO) MDCCCXLII.

25 Its inscriptions read AVE MARIA GRATIA PLENA · 1756 · and OPVS ANGELI CASINI ROM· F· S· P·A.

26 One of its two inscriptions reads OPVS ANGELI ET FELICIS FRAT. DE CASINIS ROM. FVND. SAC. PAL. APOST.

27 One of its two inscriptions reads OPVS ANGELI ET FELICIS FRATRVVM DE CASINIS ROM. FVND. SAC. PAL. APOST. For more bells cast by Angelo and Felice, see Sible de Blaauw, "The medieval church of San Michele dei Frisoni in Rome", *Mededelingen van het Nederlandsch Historisch Instituut te Rome* 51-52 (1992-1993), 199, fig. 46, 200; Erwee, *The churches of Rome*, 115, 519, 607.

28 He surely was their father. Innocenzo had seven children, Alonso Ponga, *Vox Dei ac vox populi*, 51, footnote no. 101.

29 Alonso Ponga, *Vox Dei ac vox populi*, 115-119. His name appears as INNOCENTIVS CASINI ROMANVS.

commission was undertaken in the Campo Carleo,[30] the quarter built on top of Trajan's Forum. Innocenzo probably had his foundry there. He was already active in 1719, when he cast a bell for the basilica of Santa Maria in Aracoeli.[31] One of his bells is preserved in Castel Sant'Angelo **(fig. 18)**.[32] This bell already shows the hand with the finger pointing to the beginning of the inscription, which is followed by a cross, and the decoration with realistic leaves. For this reason, it is sensible to suggest that Angelo and Felice were trained at the foundry of Innocenzo and, consequently, copied certain features that he employed. Another relative (their brother?) was Paolo Casini, who in 1744 cast a bell that found its way to Narni.[33] Also another member of the family was Andrea, who, together with Giuseppe Spagna, cast the two bells for the Campidoglio in 1803 and 1804.[34] More discussion about the bell cast by Angelo in 1746 can be found below, in the section devoted to the documents.

***No. 3* (fig. 19)**

Measurements: Height, 42 cm; diameter, 38.5 cm.

Inscription: Around the rim reads + LUCENTI EUGENIO FUSE IN ROMA A.(NNO) D.(OMINI) MCMIX.

Decoration: The shoulder shows two types of leaves pointing down **(fig. 20)**. The top of the main body is decorated with garlands and bearded faces **(fig. 21)**. Below, on opposite sides, are two religious figures: the Archangel Michael trampling the demon **(fig. 21)** and a bust of St John the Baptist holding the cross **(fig. 22)**. Part of a lamb is visible on the bottom left. The soundbow is decorated with leaves pointing down.

Date: 1909.

Bell founder: Eugenio Lucenti.

This is the smallest of the four bells. Its crown is a more developed version of that in bell no. 2. It is made of three small handles that are joined before they reach the top of the instrument. Such a crown was already employed by the Lucenti family in 1848, when they cast a bell that found its way to the church of San Bartolomeo all'Isola in Rome. Certain decorative features, such as the garlands and the individual leaves pointing down, were not present in the two previous bells. Nonetheless, founders had employed them to decorate bells for centuries. Thus, their use in this and the next bell is not a novelty; rather, it is the outcome of a long history of bell casting in Rome. The inscription informs

30 Alonso Ponga, *Vox Dei ac vox populi*, 116-117, footnotes nos. 332 and 333.

31 Francesco Cancellieri, *Le dve nvove campane di Campidoglio* (Rome: Antonio Fvlgoni, 1806), 56, footnote no. 1.

32 One of its two inscriptions apparently reads OPVS INNOCENTI CASINI ROMANI, personal communication, Direzione Musei statali della città di Roma.

33 https://catalogo.beniculturali.it/detail/HistoricOrArtisticProperty/1000139163.

34 Cancellieri, *Le dve nvove campane*, 49-50.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

us that the bell was cast by Eugenio Lucenti in Rome in 1909. The next year he also cast bell no. 4. Eugenio was already active in 1898, when he produced a bell for the Vatican Basilica.[35] In 1905 he cast a bell for the church of San Andrea Apostolo in Anagni.[36] It is unclear why the two images decorating the main body of the bell are unrelated to the patron saints of the Spanish church. This fact suggests that the decoration was not selected by its staff. It may well be that the bell was not cast specifically for Santa in Monserrato. Could it be that the artefact was purchased together with the next bell, a year after it had been cast? Otherwise, for some reason, the church purchased two bells one year apart.

***No. 4* (fig. 23)**

Measurements: Height, 67 cm.

Inscription: Around the top reads + D·(EO) O·(PTIMO) M·(AXIMO) IACOBO · AP(OSTOLO) · MAIORI · ET · BEATAE · MARIAE MONTSERRATENSI / + TEMPLI · HUIUS · TUTELARIBUS · SANCTISSIMIS · SACRUM A(NNO) D(OMINI) MCMX **(fig. 24)**. Above the soundbow reads EUGENIO LUCENTI FU FRANCESCO FUSE IN ROMA.

Decoration: The handles of the crown are decorated with leaves on the top and a lion paw on the bottom **(fig. 24)**. The shoulder shows two types of leaves pointing down **(fig. 24)**. The top of the main body, just beneath the inscription bands, has a relief with garlands and bearded faces. Underneath the beginning of the top inscription is a bust of the Virgin Mary with Child **(fig. 25)**. She is crowned. Underneath this are two angels holding a garland. The soundbow is decorated with single leaves pointing down while the rim has a frieze of waves **(fig. 26)**.

Date: 1910.

Bell founder: Eugenio Lucenti.

The inscription informs us that this bell was cast for the church of the Apostle James the Great, who is claimed to be buried in Santiago de Compostela and is the patron saint of both Galicia and Spain, and the Virgin Mary of Montserrat. We also read that the bell was cast in 1910, a year after the previous bell was produced. The bottom inscription provides the name of the bell founder, Eugenio Lucenti, who cast the artefact in Rome. Thus, this and the previous bell were cast by the same man. Moreover, we are told that the previous manager of the foundry was Francesco, probably Eugenio's father. Francesco cast a bell for the church of San Andrea Apostolo in Anagni in 1883.[37] The Lucenti family

35 Alonso Ponga, *Vox Dei ac vox populi*, 127-128.

36 One of its inscriptions reads LUCENTI EUGENIO FU FRANCESCO FUSE IN ROMA. On the Lucenti family, see bell no. 4.

37 Its nameplate reads FRANCESCO / LUCENTI / FONDITORE / ROMANO.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

dominated the production of bells in Rome during most of the nineteenth and twentieth centuries, even though their bell casting activities started earlier.[38] Also, theirs was the last foundry to manufacture bells in Rome, which closed at the end of the twentieth century.[39] It was located in Vicolo del Farinone, near St Peter's Basilica.[40] Since this and bell no. 3 were produced by the same man, some of their decorative features are repeated, the leaves on the shoulder and the relief with garlands and bearded faces. The image of the Virgin with Child may refer to the patroness saint of the church, the Virgin of Montserrat. It is unclear whether the two bells by Eugenio replaced previous bells. The crown, which is decorated with leaves and lion paws, appears in many bells produced by members of the Lucenti family. For instance, it already appears on the bell that Giovanni Battista and his sons cast for St Peter's Basilica in 1893.[41] The basilica of Santa Sabina all'Aventino also has a bell with such a crown. It was cast by Ernesto and Oreste Lucenti in 1906. The large bell of a clock preserved in the Presidio Nuovo Regina Margherita, in Trastevere, also shows this type of crown. It was cast by Francesco Lucenti in 1933. The basilica of Sant'Agnese fuori le mura also has a bell with this type of crown. It was cast by the Lucenti foundry in 1973. Hence, the Lucenti foundry used the same design for almost a century, if not longer. This detail indicates that certain features employed by the Lucenti family did not change much, at least not in the last years of their activity.

3. Documents

During my stay in Rome, I also visited the archive of the Spanish church. There I requested to see the documents of payments made in the years that the four bells were cast: 1478, 1746, 1909 and 1910. My aim was to find written evidence about their purchase. I was only able to find documents for bell no. 2.[42] These provide details about how the production of the bell was arranged. Two pages are kept within a file entitled "Conto della Venerabile Regia Chiesa delli S.S. Giacomo, e Ildelfonso della Natione Spagnola con Angelo Casini fonditore di Metalli," which translates as the account of the venerable royal church of Sts Giacomo and Ildelfonso, of the Spanish nation, with Angelo Casini, founder of metals. The first of the two documents is dated to 10th January 1746 **(fig. 27)**. It informs us that Angelo Casini has received a broken bell ("una campana di metallo rotta") from the hands of the camerlengo of the church, that is, the

38 Alonso Ponga, *Vox Dei ac vox populi*, 53.

39 Claudio Brufola and Enzo Rava, *Campane a Roma* (Caserta: Tipolito Russo, 1982).

40 Gianni Loperfido and Nicolò Giuseppe Brancato, *Roma : iscrizioni dal Medioevo al Duemila : la storia della città raccontata sui muri* (Latina: Il gabbiano, 1999), 299 (no. 23).

41 Alonso Ponga, *Vox Dei ac vox populi*, 120-123; Stens, "Die Glocken der Patriarchalbasiliken zu Rom: 1", 204.

42 Rome, Iglesia Nacional Española, Archivo de la Obra Pía 292, Cuentas de Santiago y de la Archicofradía de la Resurrección, año 1746. Fondo: Obra Pía de Santiago y S. Ildefonso. Serie: Contabilidad.

individual that administers its property and revenues. This bell weighed ninety-five pounds ("di peso libre novantacinque"). We also read that the bell has been valued at fifteen baiocchi per pound ("Baiochi quindici per libra"). At the time the currency of the Papal States was the Scudo Romano, which equalled a hundred Baiocchi. The document states that this amount will be deducted from the payment for a new bell that Casini pledges to cast. This artefact will weigh about a hundred pounds ("di peso libre cento incirca"). He vows to produce it of good metal. Moreover, he promises to maintain it for a whole year from the day of delivery ("con obligo di mantenerla un anno continuo dal giorno della consegna"). The fact that part of this text is underlined indicates the importance of this point. Actually, the document goes as far as to say that, if during this period of time a fault arises due to the casting or the metal employed, Angelo will recast the bell at his own expenses ("e quando in detto tempo non suceda nesuna disgrazia che venga il difetto dal gettito o dal metallo, mi obligo di rifarla di nuovo a tutte mie spese"). The value of the metal to be used for this new bell would be thirty baiocchi per pound, excluding the iron clapper. At the end of the document is the signature of Angelo Casini, followed by those of Bartholomeo Rodriguez and Diego Martin, who were present during the draft of the document.

This document is the contract established between the Spanish church, that of Sts Giacomo and Ildefonso, and Angelo Casini, the founder who was going to cast the new bell. The latter, who was active in the mid-eighteenth century, has already been discussed above. Because the contract is dated to 1746, that is, it coincides with the production date of bell no. 2, we can safely assume that the document refers to this bell. As a result, bell no. 2 was originally cast for the church of Sts Giacomo and Ildefonso and, like bell no. 1, was moved to Santa Maria in Monserrato when the Spanish community left the church in Piazza Navona. Consequently, none of the current bells belonged to the church of Santa Maria in Monserrato before the union of the two foundations. From the document we also learn that one of the bells from the church is broken and its staff is looking to replace it. It is unclear how many bells the church had. A painting from the second quarter of the seventeenth century shows two bells hanging from a bell gable **(fig. 28)**, a structure that is not currently preserved **(fig. 29)**. If this depiction is truthful, one of these is bell no. 1 while the other could have been the instrument given to Angelo Casini to be recast. That the founder received the broken bell is quite common, since the artefact was useless. Moreover, this way the church did not have to pay as much for a new bell. In other words, broken bells were usually melted down to recycle their metal. For example, in 1746, the same year that Angelo Casini recast the bell, Francesco Giardoni cast a bell for St Peter's Basilica. This was going to replace a broken bell. A written document shows that the broken artefact was first weighed

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

and then smashed into pieces so that the bronze could be recycled.[43] Like in our case, the value of the bell -the amount of bronze- was assessed so that the price to be paid for the new instrument could be calculated. The contract includes a warranty. In case the bell had any defect due to the casting or the metal employed during the first year of use, the founder was obliged to recast it. Such warranties seem to have been common. For instance, Giacomo Pucci, who was active in Rome in the seventeenth century, promised that he would recast a bell that he was going to manufacture, if this would break at some point in the four years after its delivery.[44] In 1769 the authorities of Gubbio, Umbria, commissioned Giovanni Battista Donati to recast the "campanone", that is, the large bell, of the town. The contract they signed included a three-year warranty.[45] Such contracts had not always included such a guarantee. The contract drafted between the city of Treviso, Veneto, and Lucas, a bell founder from Venice, in 1315 specified that the sound of the bell would be checked by a group of monks a few days after the delivery of the bell.[46] If they were not pleased with it, the bell would have to be recast. Thus, the way that the quality of bells was assessed had changed throughout the centuries. It is worth noting that the contract does not include any request regarding the look of the bell. It is inferred that the staff of the church did not require the instrument to have any particular inscription or image, as they did in other instances.[47] The reason for this is unknown. Could they have omitted this detail from the contract? The non-religious decoration of the bell confirms that the client did not ask for anything specific, at least not regarding its imagery. In other words, it was Angelo who decided how the bell was going to be decorated. This instance corroborates that bells without requested decoration could also be commissioned and not cast for speculative sale.

The second document is the receipt for the bell **(fig. 30)**. This is actually written in Spanish on the back of the page ("recibo de la campana"). The beginning of the document describes what the text is about: Account of the venerable royal church of Sts Giacomo and Idelfonso, of the Spanish nation, with Angelo Casini, founder of metals. Then we read how the price of the bell is calculated. The instrument will weigh 129,5 pounds of metal. Since each pound will cost thirty baiocchi, the final amount is thirty-eight scudi and eighty-five baiocchi ("Per prezzo, e fattura d'una campana rifusa per la Re/gia Chiesa di libre Centoventinove, e Mezzo Metallo / calcolato à baiocchi 30 la libra così

43 Alonso Ponga, *Vox Dei ac vox populi*, 51, 101-102.

44 Alonso Ruiz, "La reforma de la iglesia de Santiago", 52-53.

45 Fabrizio Cece, *La fusione del campanone di Gubbio 1769. I documenti* (Gubbio: Fotolibri, 2019), 28.

46 Alex Rodriguez Suarez, "Magist[er] Lucas de Veneciis me fecit: A Venetian bell founder from the Middle Ages", *The Antiquaries Journal* 103 (2023), 272.

47 Rodriguez Suarez, "Magist[er] Lucas de Veneciis", 272.

dacordo importa - 38:85"). Next is the deduction of the amount from the broken bell, the value of which the bell founder specified in the previous document: fifteen baiocchi per pound. Hence, the broken bell was worth fourteen scudi and twenty-five baiocchi ("Da quali Levati per prezzo di libre 95 metallo che / pesava la Campana Vecchia Valutato d'ac/cordo baiocchi 15 la libra - 14:25"). Then it is added the delivery cost, ten baiocchi ("E per portatura della suddeta Campana - _:10"). And so the new bell cost twenty-four scudi and seventy baiocchi ("Resto ad havere - 24:70"). In the lower part of the page Angelo states that on 26th February 1746 he received twenty-four scudi and seventy baiocchi from the hands of Mr Giuseppe Gagliardi, the camerlengo of the church of San Giacomo of the Spanish, for the bell he cast. Therefore, the receipt of the bell is followed by the cancellation of the debt. At the end of the document is the signature of Angelo Casini.

The document specifies four amounts: The total price for the new bell, the amount to be deducted, the delivery cost and the final sum. This way Angelo clearly calculates the amount that he is owned. The delivery cost shows that he had to transport the new bell to Piazza Navona. That founders had to take bells to the place where these were going to be rung was also quite common. Since the payment was done on 26th February we infer that Angelo approximately needed a month and a half to cast and deliver the new bell. The church saved about more than a third of the cost by recycling the broken bell. It is worth noting that the new bell was larger than the broken one that it replaced. In any case, we are not dealing with a rather large bell. In fact, the medieval bell of the church -bell no. 1- is larger. Certainly, the openings of the bell gable of the church limited the dimensions of the new bell.

References to the bell are also found in other lists of payments made by the church. Those related to the sacristy and dated to January 1746 include the sum paid for the rope of the new bell, 62 baiocchi ("Por una querda para la Campana Nueba - 00:62"). The general list of payments made in February includes the amount paid for the bell. In this case, Angelo Casini is mentioned as bell founder ("Campanaro").

4. Conclusions

The four bells discussed in this article are important instances of the material culture of Santa Maria in Monserrato degli Spagnoli. Even though they are not as well-known as other art works preserved in the church, their historical and artistic value cannot be underestimated. Their significance also lies in the fact that each one represents a different moment in the centuries-long history of the Spanish community in Rome. Bell no. 1 takes us to the second half of the fifteenth century, when Alfonso de Paradinas founded the church of San Giacomo. More than two centuries later, its staff commissioned Angelo Casini to cast bell no. 2 to replace a broken instrument. This replacement indicates the relevance of bell ringing in the daily life of a religious foundation. When San Giacomo was abandoned, these two bells were taken to Santa Maria in Mon-

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

serrato, which became the Spanish church in Rome. The instruments continued to ring in their new location, less than ten minutes away from Piazza Navona. In the early twentieth century the acquisition of bells nos. 3 and 4 raised the number of instruments to four. Even though these bells were employed by the Spanish community, their texts are mainly written in Latin, showing the importance of this language for the Catholic faith throughout the centuries. Indeed, Ecclesiastical Latin still is the official language of the Catholic Church. In bells nos. 3 and 4 the founder employed Italian to write his signature. For centuries founders had employed Latin to write their names. The use of Italian reveals the increasing role of this language in inscriptions on bells.

After playing a crucial role for centuries, the function of bells has diminished in contemporary society. Yet, their sounds continue to be heard throughout the streets near Santa Maria in Monserrato. Some churches in Rome do not ring their bells anymore, others do it rarely. For this reason, the pealing of bells of the Spanish church contributes to the preservation of a key element of the religious soundscape of the Italian capital. Further studies focusing on the bells of specific churches will not only uncover their artistic value, but they will also fill a notable gap in the history of bell casting in Rome.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

Figures

Fig. 1. Bell cast in 1650 (San Francesco a Ripa, Rome). The author

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

Fig. 2. Detail of the inscription on a bell cast in 1675 (Santi Quattro Coronati, Rome). The author

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

Fig. 3. Bell gable of Santa Maria in Monserrato degli Spagnoli, with four openings for bells. The author

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

Fig. 4. The three bells on the top part of the bell gable. The author

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

Fig. 5. Bell no. 1, cast by an anonymous founder in 1478. The author

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

Fig. 6. Part of the inscription on bell no. 1. On the bottom right is the smaller seal with the coat of arms of the founder of San Giacomo, Alfonso de Paradinas. The author

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

Fig. 7. The larger seal with the coat of arms of the founder of San Giacomo, Alfonso de Paradinas. The author

Fig. 8. Crown of bell no. 1. The handles show a rope motif. The author

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

Fig. 9. Coat of arms of Alfonso de Paradinas decorating his funerary monument (Santa Maria in Monserrato). The author

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

Fig. 10. Bell no. 2, cast by Angelo Casini in 1746. The author

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

Fig. 11. Crown of bell no. 2. Part of the top inscription is also visible. The author

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

Fig. 12. The hand with a finger indicating the beginning of the top inscription on bell no. 2. The author

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

Fig. 13. Bottom half of bell no. 2. One of the realistic leaves and part of the bottom inscription are visible. The author

Fig. 14. Mortar cast by Angelo and Felice Casini in 1768 (Castel Sant'Angelo, Rome). The author

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

Fig. 15. Bell cast by Angelo and Felice Casini in 1769 (Santa Agnese fuori le mura, Rome). The author

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

Fig. 16. Two hands with a finger indicating the beginning of two inscriptions on a mortar cast by Angelo and Felice Casini in 1768, fig. 12 (Castel Sant'Angelo, Rome). The author

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

Fig. 17. Realistic leave and hand with finger indicating the beginning of an inscription on a bell cast by Angelo and Felice Casini in 1769, fig. 13 (Santa Agnese fuori le mura, Rome). The author

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

Fig. 18. Bell cast by Innocenzo Casini (Castel Sant'Angelo, Rome). The author

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

Fig. 19. Bell no. 3, cast by Eugenio Lucenti in 1909. The author

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

Fig. 20. Crown of bell no. 3. The author

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

Fig. 21. Image of St Michael trampling the demon decorating one side of bell no. 3. The author

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

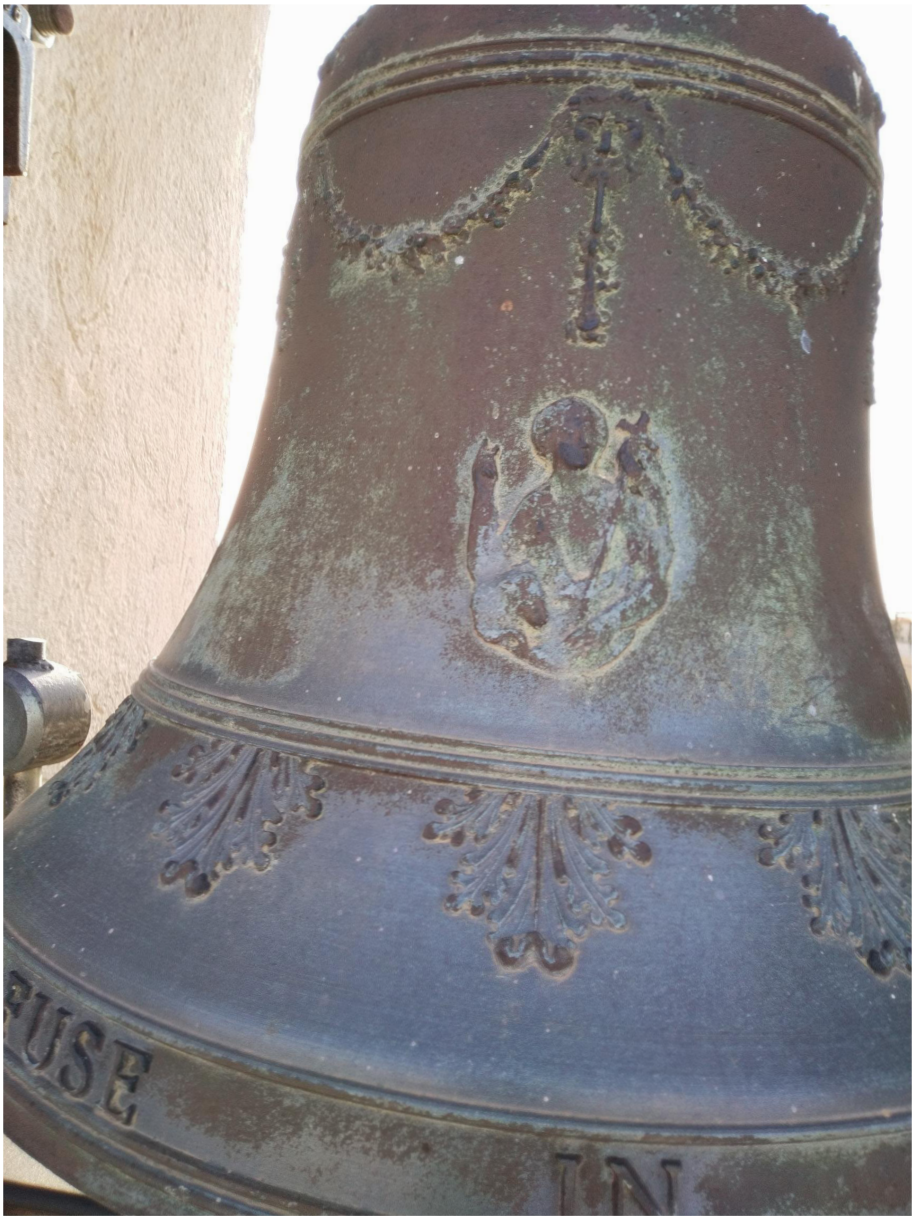


Fig. 22. Image of St John the Baptist decorating bell no. 3. The author

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

Fig. 23. Bell no. 4, cast by Eugenio Lucenti in 1910. The author

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

Fig. 24. Top part of bell no. 3. The handles of the crown and part of the top inscription are visible. The author

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

Fig. 25. Bust of the Virgin with Child decorating one side of bell no. 4. The author

Fig. 26. Bottom part of bell no. 4. Both soundbow and rim are visible. The author

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

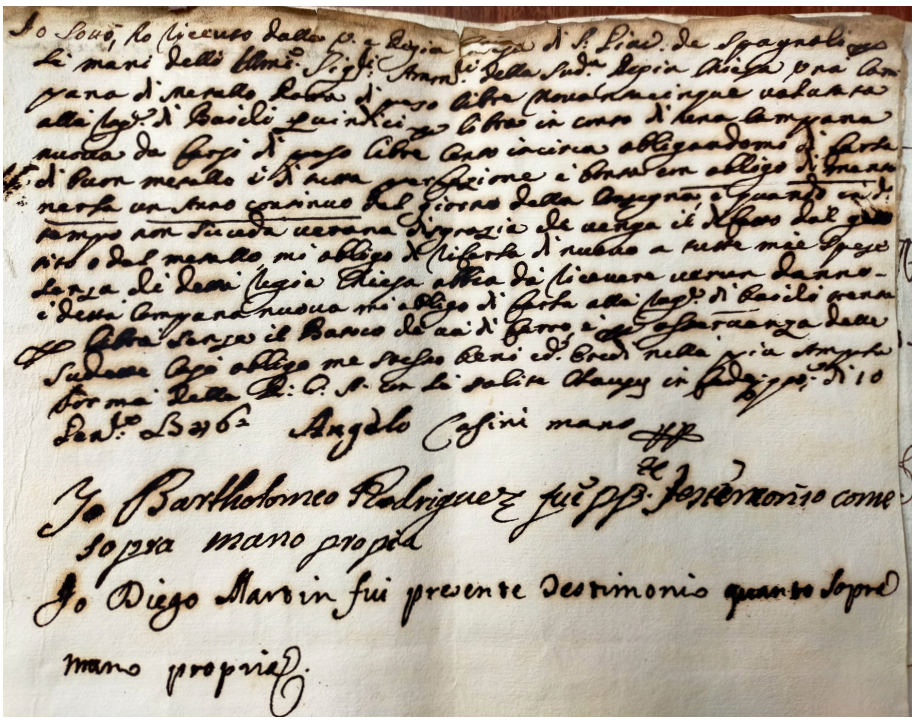


Fig. 27. Contract between the church of San Giacomo degli Spagnoli and Angelo Casini, drafted in January 1746 (AOP 292). The author

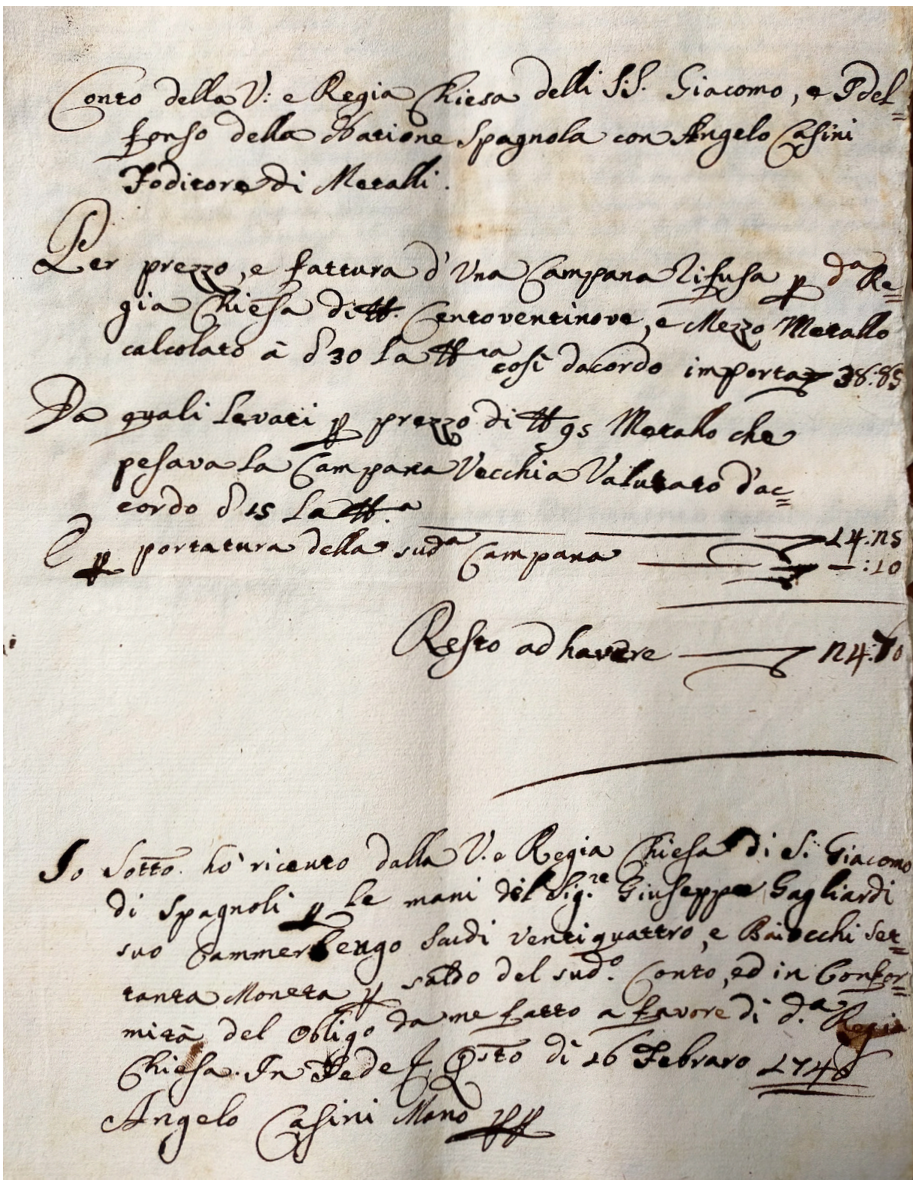
ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

Fig. 28. Detail of a painting entitled Market in Piazza Navona.
It shows the façade of the church of San Giacomo degli Spagnoli,
with its bell gable visible on the rooftop.
On display at Museo di Roma – Palazzo Braschi (MR 3651). The author

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

Fig. 29. Current state of the former church of San Giacomo degli Spagnoli, today Nostra Signora del Sacro Cuore, in Piazza Navona. The author

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256


Conto della V.e Regia Chiesa delli SS. Giacomo, e Del
Fonso della Nacione Spagnola con Angelo Cafini
Fodicore di Metalli.

Per prezzo, e fattura d'Una Campana lifusa p. d.a Re
gia Chiesa di tt. Cento venti nove, e mezzo Metallo
calcolato à d.i 30 la tt.a cosi d'accordo importa 38.85

Da quali levaci il prezzo di tt.a 95 Metallo che
pesava la Campana Vecchia Valutato d'ac
cordo d.i 15 la tt.a

E p.a portatura della sud.a Campana 14.85
:10

Resto ad havere 14.10

Io Sotto. ho ricevuto dalla V.a Regia Chiesa di S. Giacomo
di Spagnoli le mani del Sig.re Giuseppe Gagliardi
suo Camerlengo Scudi Venti quattro, e Baiocchi Set
tanta Moneta saldo del sud.o Conto, ed in Confer
mità del Obligo da me fatto a favore di d.a Regia
Chiesa. In Fede questo dì 26 Febraro 1746
Angelo Cafini Mano tt.a

Fig. 30. Receipt of bell no. 2, drafted in February 1746 (AOP 292). The author

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

Bibliography

Alepuz Chelet, Joan, Antoni Ruiz i Engra and Pau M. Sarrió Andrés. "Campanarios, campanas y toques de Sobrarbe. Propuestas de estudio y catalogación (primera fase)". *Revista del Centro de Estudios de Sobrarbe* 17 (2019): 173-262.

Alonso Ponga, José Luis. *Vox Dei ac vox populi. Las campanas de San Pedro del Vaticano*. Electronic version: Fundación Joaquín Díaz, 2020.

Alonso Ruiz, Begoña. "La reforma de la iglesia de Santiago de los Españoles en Roma durante el reinado de los Reyes Católicos". *Anthologica Annua* 70 (2023): 63-99.

Amadei, Emma. "Campane di Roma". *Capitolivm* 42/7-8 (1967): 289-296.

Amadei, Emma. "S. Benedetto in Piscinula e la più piccola e antica campana di Roma". *L'illustrazione* vaticana 5/2 (1934): 74-76.

Artusi, Luciano and Roberto Lasciarrea. *Campane¸ torri e campanili di Firenze*. Firenze: Le Lettere, 2008.

Benkő, Elek. *Erdély középkori harangjai és bronz keresztelõmedencéi*. Budapest: Teleki László Alapítvány / Kolozsvár: Polis Könyvkiadó, 2002.

Brufola, Claudio and Enzo Rava. *Campane a Roma*. Caserta: Tipolito Russo, 1982.

Cancellieri, Francesco. *Le dve nvove campane di Campidoglio*. Rome: Antonio Fvlgoni, 1806.

Cantini, Sauro and Giuseppe D'Onorio. *Obertinus me fecit. Un enigmatico fonditore di campane del Duecento*. Sora: Centro di studi sorani Vincenzo Patriarca, 2017.

Cantini, Sauro. *Le campane di Siena nella storia della città*. Siena: Cantagalli, 2006.

Cece, Fabrizio. *La fusione del campanone di Gubbio 1769. I documenti*. Gubbio: Fotolibri, 2019.

De Blaauw, Sible. "Campanae supra urbem sull'uso delle campane nella Roma medievale". *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 47/2 (1993): 367-414.

De Blaauw, Sible. "The medieval church of San Michele dei Frisoni in Rome". *Mededelingen van het Nederlandsch Historisch Instituut te Rome* 51-52 (1992/1993): 151-221.

Delli Quadri, Antonio. *Arte campanaria. Manuale tecnico pratico*. Naples: Arte Tipografica Editrice, 2010.

Erwee, Michael. *The churches of Rome 1527-1870*, 2 vols. London: Pindar Press, 2014.

Gonon, Thierry. *Les cloches en France au Moyen Age*. Paris : Errance, 2010.

Lizarte Fernández, Robert. *Homes i dones de Canillo¸ als auficis! Les campanes i els campaners de la parròquia de Canillo*. Andorra: Anem, 2022.

Loperfido, Gianni and Nicolò Giuseppe Brancato. *Roma : iscrizioni dal Medioevo al Duemila : la storia della città raccontata sui muri*. Latina: Il gabbiano, 1999.

Lueg, Severinus. *Manuale benedictionum: accedunt processiones variae publicis necessitatibus congruentes*. Passau: Elsässer & Waldbauer, 1849.

Mollà i Alcañiz, Salvador A. *Campanas góticas valencianas. Ensayo histórico y colección epigráfica*. Valencia, Tilde, 2001.

Moroder, Tobia and Stefan Planker. *Magister Manfredinus me fecit*. San Martino in Badia: Museum Ladin, 2009.

Pál, Patay. *Corpus campanarum antiquarum Hungariae. Magyarország régi harangjai és harangöntői 1711 előtt*. Budapest: Magyar Nemzeti Múzeum, 1989.

Pallàs Mariani, Xavier. *Campanes i campanars de la Garrotxa*. Olot: El Bassegoda, 2019.

Pie, Laurent. *Chants des cloches¸ voix de la terre : carillons et traditions campanaires en Languedoc-Roussillon*. Montpellier: Les Presses du Languedoc, 2000.

Pignatiello, Enzo Pio. "La paleografia, disciplina indispensabile per lo studio campanologico: Il caso della campana piccola di S. Benedetto in Piscinula a Roma". *Quaderni campanologici* 1 (2010): 55-59.

Rivera de las Heras, José Ángel. *La iglesia nacional española de Santiago y Montserrat de Roma*. Rome: Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat, 2018.

Rodriguez Suarez, Alex. "Magist[er] Lucas de Veneciis me fecit: A Venetian bell founder from the Middle Ages". *The Antiquaries Journal* 103 (2023): 263-291.

Romano, Pietro. *Campane di Roma*. Rome: Tipografia Agostiniana, 1944.

Ruiz i Engra, Antoni and Pau M. Sarrió Andrés. *El paisaje sonoro de la Jacetania: campanas¸ toques y relojes públicos*. Jaca: Asociación Sancho Ramírez e Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2019.

Sebastian, Luís. *Subsídios para a História da fundição sineira em Portugal: Do sino medieval da igreja de São Pedro de Coruche à actualidade*. Coruche: Museu Municipal de Coruche, 2008.

Stens, Jan Hendrik. "Die Glocken der Patriarchalbasiliken zu Rom: 4. St. Paul vor den Mauern – S. Paolo fuori le Mura". *Jahrbuch für Glockenkunde* 21-22 (2009/2010): 157-170.

Stens, Jan Hendrik. "Die Glocken der Patriarchalbasiliken zu Rom: 3. Groß St. Marien – S. Maria Maggiore". *Jahrbuch für Glockenkunde* 19-20 (2007/2008): 167-180.

Stens, Jan Hendrik. "Die Glocken der Patriarchalbasiliken zu Rom: 2. San Giovanni in Laterano – Sankt Johann im Lateran". *Jahrbuch für Glockenkunde* 17-18 (2005/2006): 113-134.

Stens, Jan Hendrik. "Die Glocken der Patriarchalbasiliken zu Rom: 1. Der Petersdom – San Pietro in Vaticano". *Jahrbuch für Glockenkunde* 15-16 (2003/2004): 179-212.

Sutter, Éric. *La grande aventure des cloches*. Paris: Zélie, 1993.

Virdis, Francesco. *Le campane della Sardegna. Dalle origini alla fine del Cinquecento*. Nepi, 2016.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.7 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 213-256

Una obra pía nacional: la fundación de Pedro Marco Martínez en la Iglesia de santa María de Montserrat de Roma (ss. XVI-XVII)

A national chaplaincy: the foundation of Pedro Marco Martínez in the Church of Santa María de Montserrat in Rome (XVIth and XVIIth centuries)

Una cappellania nazionale: la fondazione di Pedro Marco Martínez nella chiesa di Santa María de Montserrat a Roma (sec. XVI e XVII)

Daniel Ochoa Rudi[1]
Universidad de Zaragoza
Zaragoza, España
ochoarudi@unizar.es
https://orcid.org/0000-0002-1413-5040

RESUMEN: En el presente estudio damos a conocer una obra pía fundada en la Iglesia de santa María de Montserrat por el mercader zaragozano Pedro Marco Martínez en 1596. Entre sus principales funciones estaba la de dar un sustento diario a los sacerdotes pobres del reino de Aragón en la Ciudad Eterna. De esta manera, nos aproximamos a la biografía del fundador y su entorno social, así como realizamos un análisis

ABSTRACT: In the present study we present a chaplaincy founded in the Church of Santa María de Montserrat by the Zaragoza merchant Pedro Marco Martínez in 1596. Among its main functions was to provide daily sustenance to the poor priests of the kingdom of Aragon in the Eternal City. In this way, we approach the biography of the founder and his social environment, as well as carry out an analysis

1 Doctor en Historia Moderna por la Universidad de Zaragoza. Contratado postdoctoral vinculado al proyecto de investigación europeo ROTATOM17, adscrito al Ècole Française de Roma. El presente trabajo ha sido elaborado gracias a la financiación de dos becas de estancia en Roma, una dentro del programa de ayudas a la movilidad de contratados FPU del Ministerio de Ciencia y Universidades (2021) y otra gracias al programa Ibercaja-CAI de Estancias de Investigación. El estudio se encuentra en el marco del Proyecto I+D+i PID2021-126470NB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033 y por FEDER Una manera de hacer Europa. Grupo de Referencia BLANCAS (Historia Moderna) del Gobierno de Aragón H01_23R. Departamento de Ciencia, Universidad y Sociedad del Conocimiento del Gobierno de Aragón, cuyo IP es el profesor Eliseo Serrano Martín.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.8
Recibido: 3 de octubre de 2024
Aceptado: 23 de octubre de 2024

de sus disposiciones testamentarias y la puesta en marcha de estas por sus albaceas testamentarios.

PALABRAS CLAVE: Pedro Marco Martínez, Iglesia de Aragón, Roma, Siglo XVI, piedad, nación.

of his testamentary provisions and the implementation of these by his testamentary executors.

KEYWORDS: Pedro Marco Martínez, Church of Aragon, Rome, 16th century; piety, nation.

RIASSUNTO: Nel presente studio presentiamo un'opera pia fondata nella chiesa di Santa María de Montserrat dal mercante di Saragozza Pedro Marco Martínez nel 1596. Tra le sue funzioni principali c'era quella di provvedere al sostentamento quotidiano ai poveri sacerdoti del regno d'Aragona nel periodo Città Eterna. In questo modo ci avviciniamo alla biografia del fondatore e al suo ambiente sociale, oltre ad effettuare un'analisi delle sue disposizioni testamentarie e dell'attuazione di queste da parte dei suoi esecutori testamentari.

PAROLE CHIAVE: Pedro Marco Martínez, Chiesa d'Aragona, Roma, XVI secolo, pietà, nazione.

A finales del siglo XVI, Roma era una ciudad de contrastes vibrantes: un lugar donde la historia y la modernidad se entrelazaban en cada esquina; una urbe donde las diferencias sociales se remarcaban casi más que en otras. La ciudad, centro del orbe católico, resonaba con el eco de campanas que llamaban a la oración, mientras que en mercados, bancos y lonjas se hacía sentir el bullicio de la gente de negocios y el tintineo del dinero contante.

Estudios recientes han puestos de manifiesto la importancia que llegó a tener el mercado curial en los procesos socioeconómicos experimentados en el mundo ibérico durante la Edad Moderna. E, incluso, se puede llegar a afirmar que la participación de algunas familias de mercaderes en aquel significó una consolidación o, cuanto menos, una aceleración de los procesos de ascenso social.[2]

Pedro Marco Martínez, la personalidad que es objeto de estudio en este trabajo, es un claro ejemplo de todo ello. Además, sintetiza muy bien en su personalidad —todavía desconocida— aquellos contrastes romanos que veníamos reivindicando anteriormente: pobreza y riqueza; piedad y prácticas mercantiles; catolicidad y localismo. Su figura, interesante y a la par desconocida, nos interesa por la importancia que su obra pía llegó a tener en el ámbito administrativo de la Iglesia de Montserrat de la Corona de Aragón.

En este sentido, el objeto principal de nuestra investigación gira en torno

2 Destacan sobre todo los ejemplares estudios de Antonio J. Díaz Rodríguez, *El mercado curial. Bulas y negocios entre Roma y el mundo ibérico en la Edad Moderna* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 2020); «Roma y el patrimonio judeoconverso: negocios curiales y ascenso social entre los conversos andaluces (ss. XVI-XVII)», *Mediterranea. Ricerche storiche,* 46 (2019): 277-314.

al análisis de su figura, su testamento y la fundación de una obra pía de carácter nacional, dedicada al sustento de los clérigos aragoneses pobres que residían en la Ciudad Eterna. Este trabajo únicamente reúne algunas primeras notas y reflexiones sobre ello que iremos ampliando en venideros estudios: la obra pía de Pedro Marco Martínez fue una de las más ricas de la Iglesia de Montserrat y la documentación generada es, cuanto menos, amplia y diversa. De ahí que nos ciñamos únicamente al análisis del momento de su fundación y asentamiento de su actividad.

Así pues, hemos dividido el presente texto en tres grandes apartados. El primero de ellos realiza una aproximación a la figura del fundador, Pedro Marco Martínez, desde el punto de vista familiar y profesional. En el segundo de los bloques analizamos su testamento, poniendo aquí énfasis en sus relaciones sociales, piedad y disposiciones fúnebres. Y, por último, hacemos un sucinto repaso a la finalidad de la obra pía de Marco Martínez, su puesta en funcionamiento y algunos problemas surgidos, a lo largo del siglo XVII, por cuestiones de financiación.

Todo ello ha sido posible gracias a la consulta de algunas fuentes extraídas del Archivo de la Obra Pía de Roma (AOP), del Archivio Storico Capitolino di Roma (ASCR), del Archivo Diocesano de Zaragoza (ADZ) y del Archivo Histórico de Protocolos Notariales de Zaragoza (AHPNZ).

1. Orígenes familiares y profesionales de Pedro Marco Martínez

Pedro Marco Martínez fue uno de esos súbditos hispanos asentados en Roma y que invirtieron sus ingresos en los lucrativos *monti* papeles que señala Dandelet.[3] Marco Martínez murió con setenta y un años en Roma el 17 de enero de 1596, después de una larga estancia en la sede papal.[4] Gobernaba la Monarquía de España, por aquel entonces, Felipe II y la barca de la Iglesia estaba dirigida por Clemente VIII Aldobrandini.

Nuestro protagonista nació en Zaragoza el 6 de marzo del año 1524, probablemente en el barrio del Pilar.[5] La ciudad del Ebro era, por aquel entonces, uno de los principales centros mercantiles de la Corona de Aragón, siendo la ciudad más populosa del reino aragonés y, por su situación estratégica, el centro

3 Dentro de los protagonistas españoles de la escena romana no debemos olvidar el grupo de comerciantes, banqueros, herreros, pintores, abogados y notarios que trabajaron en Roma durante los siglos XVI y XVII principalmente. Un grupo del que todavía no se saben grandes cosas, como apunta Thomas J. Dandelet, *La Roma española¸ 1500-1700* (Barcelona: Crítica, 2002), 187-195.

4 AOP, l. 1021, fol. 45r. *Libro de difuntos de la Iglesia de Montserrat (1564-1646)*.

5 AOP, l. 1062, fol. 7v. «hice este instrumento escrito y firmado de mi propia mano en cinco folios, cerrado y sellado en presencia del notario y testigos […], en la ciudad de Roma a veinte y seis de junio del año de mil quinientos y noventa y cinco, y de mi edad setenta años, entrado en setenta y uno de seis de marzo acá, por lo cual doy muchas gracias al Señor».

de la vida administrativa y punto de residencia de las principales familias de mercaderes aragoneses. En palabras de José Ignacio Gómez Zorraquino, Zaragoza era el principal núcleo de concentración del capital mercantil aragonés.[6]

Pocos datos tenemos de cuáles fueron las condiciones del nacimiento de Pedro Marco Martínez, pero estamos seguros de que su familia fue una de las más influyentes en la Cesaraugusta floreciente de la primera mitad del siglo XVI. Gracias a los diferentes instrumentos consultados hemos podido reconstruir parte de su linaje.[7] El fundador de esta obra pía era hijo de Juan Marco Martínez, mercader, y de Catalina Esteban Isert. Este matrimonio, que debió consumarse durante las dos primeras décadas del Quinientos, es uno de los mejores ejemplos de la endogamia desarrollada entre los linajes más importantes de la burguesía mercantil zaragozana. Una estrategia que seguirán poniendo en práctica durante las generaciones siguientes, llegando a enlazar con los Esteban, los Hervás y los Lacabra.

El citado Juan Marco Martínez fue toda una personalidad en la vida comercial y política de la Zaragoza renacentista. En lo económico sus actividades giraban en torno al préstamo y el comercio, mientras que, además, conformaba parte de la oligarquía ciudadana cesaraugustana. Los ciudadanos eran los únicos que ostentaban el derecho y el deber de participar en el gobierno de los concejos urbanos de Aragón en calidad de jurados. Como tal, este grupo de poder privilegiado se originó en la Edad Media y, aunque no eran nobles de nacimiento, compartía con la nobleza algunas prerrogativas y atributos desde el siglo XIII.[8] El acceso a esta categoría social exigía algunos requisitos como el de ser vecino, estar casado y tener una renta mínima. Además de ello, se debía tener la aquiescencia del resto del grupo y del monarca para hacerse hueco en las bolsas de insaculación de oficios municipales. Algo con lo que, indudablemente, debió contar el padre de nuestro protagonista. No en vano, Juan Marco Martínez ejerció las funciones de jurado tercero de la ciudad en 1549.[9] También estuvo involucrado en el regimiento de la tabla de depósitos

6 José Ignacio Gómez Zorraquino comprobó que una de las características comunes de la burguesía mercantil aragonesa era su residencia en Zaragoza. En su estudio sobre este grupo social evidenció que muchos linajes foráneos se instalaron en la antigua Cesaraugusta, algunos de los cuales tenían un origen judeoconverso. José Ignacio Gómez Zorraquino, *La burguesía mercantil en el Aragón de los siglos XVI y XVII (1516-1652)* (Zaragoza: Diputación General de Aragón, 1987), 17-27.

7 ADZ, *Dispensas Matrimoniales*, caja 151, núm. 30. Dispensa matrimonial de Juan Esteban Castellón y Ana María Marco Martínez [1-X-1594].

8 Sobre el origen y consolidación de las características sociales de los ciudadanos honrados de Zaragoza es esencial el estudio de Enrique Mainé Burguete, *Ciudadanos honrados en Zaragoza. La oligarquía zaragozana en la Baja Edad Media, 1370-1410* (Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2006): 17-39. Sobre su evolución en los siglos XVI y XVII es imprescindible consultar la obra de Encarna Jarque Martínez, *Zaragoza en la monarquía de los Austria* (Zaragoza: Institución "Fernando el Católico", 2007).

9 Archivo Municipal de Zaragoza [AMZ], *Libro de actas del capítulo y consejo de la ciudad de Zaragoza*, vol. 30, fol. 1r.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.8 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 257-274

municipal y en la construcción de la lonja mercantil de Zaragoza.[10] En su juventud tuvo que demostrar su limpieza de sangre con la finalidad de participar de la vida espiritual de la Cofradía de santa María la Mayor del Pilar, a la que entró como cofrade en 1512.[11]

En cualquiera de los casos, queda demostrado que Pedro Marco Martínez se crio en un ambiente familiar mercantil y político de especial relevancia en la vida ciudadana de Zaragoza. Es de suponer, por tanto, que recibiera una educación acorde a su *status* a lo largo de su vida. No hemos podido encontrar el testamento de Juan Marco Martínez, pero sabemos que, además de Pedro, tuvo siete hijos más con Catalina Esteban: fray Braulio, fray Pablo, Martín, Jerónima, sor Catalina, Mía y Cándida.[12] Una familia prolija, como podemos evidenciar en el siguiente árbol genealógico **(fig. 1)**.

No sabemos todavía las razones que motivaron a Pedro Marco Martínez a dejar Zaragoza ni cuándo llegó a Roma, aunque sus primeras acciones pueden ser datadas antes de 1578. En cualquiera de los casos nos atrevemos a plantear dos posibilidades. Es muy probable que fuera enviado por su familia como agente de negocios, entendiendo que Roma se convertía en una oportunidad de consolidar su posición económica y diversificar sus actividades. Esta era una práctica más o menos corriente entre los mercaderes hispanos y portugueses.[13] De hecho, Gómez Zorraquino señaló en sus estudios que el grupo mercantil aragonés era propicio a fomentar intercambios comerciales preferentemente con Italia gracias, en parte, a que el Ebro y su desembocadura mediterránea era la salida natural de sus negocios.[14]

Sin embargo, no debemos olvidar en este sentido la figura de uno de sus hermanos, fray Braulio Martínez (1516-1606).[15] Este fraile, jerónimo profeso en el Real Monasterio de santa Engracia de Zaragoza, ejerció en Roma las funciones de procurador general de la orden. Según nos narra el padre Martón, gracias a fray Braulio Martínez —que estaba residiendo en Roma—, los jerónimos obtuvieron

10 AMZ, *Libro de actas del capítulo y consejo de la ciudad de Zaragoza,* vol. 29,fols. 35-36 [23-12-1549]. AMZ, *Libro de actas del capítulo y consejo de la ciudad de Zaragoza,* vol. 30, fols. 287v-288 [9-V-1550].

11 Los requisitos para formar parte de la dicha cofradía eran dos básicos: la limpieza de sangre y la residencia dentro de la demarcación parroquial del Pilar. Para más información: Encarna Jarque Martínez, *Los procesos de limpieza de sangre en la Zaragoza de la Edad Moderna* (Zaragoza: Ayuntamiento de Zaragoza, 1987): 59.

12 Juan Marco Martínez testó en Zaragoza el 4 de febrero de 1547. Estos datos se los debemos al profesor José Ignacio Gómez Zorraquino, a quien agradecemos sus indicaciones y apreciaciones. La figura de Marco Martínez aparece referenciada como Marcos Martínez en: José Ignacio Gómez Zorraquino, *La burguesía mercantil en el Aragón de los siglos XVI-XVII:* 33.

13 Antonio J. Díaz Rodríguez, «Mercaderes de la gracia. Las compañías de negocios curiales entre Roma y Portugal en la Edad Moderna», *Ler História*, 72 (2018): 55-76.

14 J. I. Gómez Zorraquino, *La burguesía mercantil en el Aragón de los siglos XVI y XVII:* 94-96.

15 Félix Latassa, *Biblioteca nueva de los escritores aragoneses,* t. II (Pamplona: Impr. Joaquín Domingo, 1799): 61.

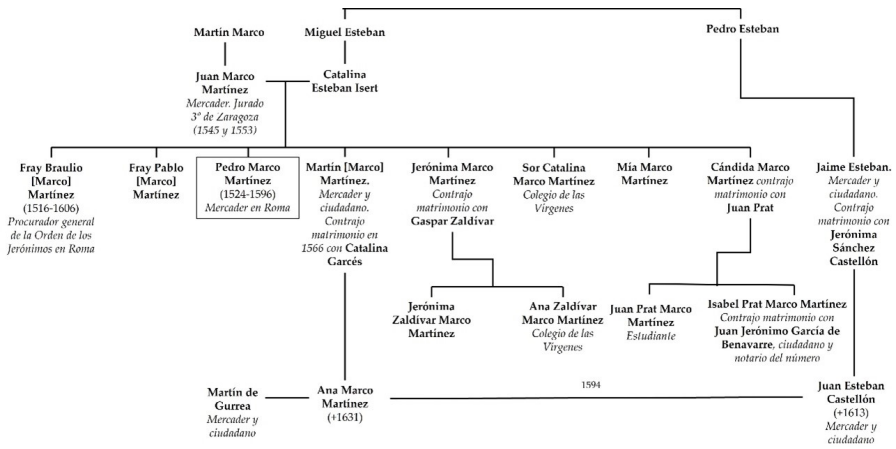


Fig. 1. Árbol genealógico simplificado de los Marco Martínez. Elaboración propia

del papa Pío V el breve *Mare Magnum* del 16 de agosto de 1568, con algunas exenciones para toda la orden. Es probable que fray Braulio Martínez residiese en la sede papal hasta el año 1592, en el que se pusieron final a los pleitos que el monasterio de santa Engracia tenía con la villa de Ejea de los Caballeros por cuestiones de rentas y derechos sobre el priorato de la villa.[16] En cualquiera de los casos, sabemos por su escrito, *Relación sobre la fundación del monasterio jerónimo de santa Engracia*, que antes de 1596 ya estaba de vuelta como monje profeso en el cenobio zaragozano.[17] ¿Llegó nuestro protagonista a Roma de la mano de su hermano, fray Braulio [Marco] Martínez? Tal vez sea una posibilidad nada aleatoria.

2. La muerte y el testamento de Pedro Marco Martínez en Roma

Durante su estancia romana, Pedro Marco Martínez habitó una casa en la parroquia de san Lorenzo *in Lucina*. Allí murió en el frío enero de 1596, siendo enterrado en santa María de Montserrat, en la sepultura que había dispuesto junto a la puerta de la sacristía de la iglesia.[18] En una pilastra cerca de su sepulcro, Pedro Marco Martínez dispuso colocar una lápida; la misma

16 Sobre este asunto *vid.* León Benito Martón, *Origen y antigüedades del subterráneo y celebérrimo santuario de santa María de las santas Masas* (Zaragoza: Impr. Juan Malo, 1737): 526-529.

17 Hay un ejemplar disponible en red en la Biblioteca del Escorial, ms. 8c-II-22, fols. 193v-212r. *Fragmentos de la Historia de san Jerónimo.* Para más datos sobre el asunto: Javier Cía Blasco, «Precedentes y orígenes del monasterio jerónimo de santa Engracia de Zaragoza», *Revista de Historia "Jerónimo Zurita",* 26-77 (2001-2002): 7-90.

18 AOP, l. 1021, fol. 45r. *Libro de difuntos de la Iglesia de Montserrat (1564-1646)*.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.8 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 257-274

que hoy en día se puede contemplar en el *cortile* de la Iglesia Nacional Española **(fig. 2)**.

Gracias a su testamento, conservado en varias copias en el Archivo de la Obra Pía, podemos reconstruir su piedad, sus relaciones sociales y sus actividades vitales en Roma.[19] Pedro Marco Martínez dejó claro en su testamento —en el que no aparece mención alguna a su oficio— que murió estando soltero y sin haber profesado ningún tipo de votos: «para tapar la boca de los que quisieren hablar demasiado, que nunca he sido casado, ni fraile, ni clérigo de orden sacro; ni tampoco he tenido beneficio, ni pensión, ni cosa eclesiástica». En Roma vivió con su criado, Juan Lizón, a quien dejó 1200 escudos de oro romanos.[20]

Por el contenido del testamento, podemos deducir que Pedro Marco Martínez fue un hombre imbuido en una fuerte espiritualidad. Después de profesar el Credo católico se encomendó a sus protectores, la Virgen María, san Pedro, san Pablo y san José. El día de su muerte mandó celebrar el mayor número de misas posible en los altares privilegiados de la ciudad; un treintanario de misas en la iglesia de san Gregorio *al Celio;* tres aniversarios cementerio de san Lorenzo *Extramuros* y hasta trescientas misas celebradas por todos aquellos sacerdotes que fueran a su casa los quince días postreros a su muerte.

A lo largo de todos sus años en Roma, Pedro Marco Martínez amasó una gran fortuna con la que poder sufragar los gastos de su sepelio. Era mercader, como lo habían sido su padre y muchos miembros de su familia materna. De hecho, él dejaba claro que gran parte de su hacienda consistía en censos redimibles y otro tipo de empréstitos variables cargados sobre instituciones de pago tan fiable como la Iglesia de Montserrat, la Dataría, la Cancillería y el pósito de las carnes de Roma. Resulta curioso comprobar que también tuviera negocios con personas de la alta nobleza —doña Juana de Aragón, hija del duque de Sessa[21]—, o con personajes relevantes como Isabella, «la hija de Federico Zucari, pintor».[22]

---

19 En el ASCR, Archivio Urbano, Sezione I, vol. 607, fol. 59. Hay un documento suelto que dice: «Il testamento di Marco Martínez fu fatto l'anno 1595, allí 27 di giunio per il notaio Giovanni Girolamo Rabassa e fu apperto alli 17 di henero delle 1596. Si trova nel archivio núm. 56 e sia da observare la suma della expedita per sapere quello che importará il avarme la copia authentica». Por más que buscamos en los volúmenes 605 y 606 no encontramos rastro del testamento dicho. Mientras que en la Iglesia Nacional Española se guardan algunas copias: AOP, l. 1062. *Testamento de Pedro Marco Martínez (1595-1737)* y AOP, leg. 2251, *Fundaciones varias. Testamentaría de Pedro Marco Martínez.*

20 Juan de Lizona fue enterrado el 6 de agosto de 1596 en la sepultura de su señor, Pedro Marco Martínez. AOP, l. 1021, fol. 45r. *Libro de difuntos de la Iglesia de Montserrat (1564-1646)*.

21 Probablemente se trate de Juana Fernández de Córdoba y Aragón, hija del IV duque de Sessa, embajador ante la Santa Sede. Doña Juana contrajo matrimonio con Juan Fernández de Velasco, IX conde de Haro. Ambos títulos —el de Sessa y el de Haro— muy ligados con la embajada de Roma al servicio de Felipe III. *Vid.* Maximiliano Barrio Gozalo, *La embajada de España en Roma durante el siglo XVII* (Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, 2022): 174-178.

22 Hablamos de Federico Zuccaro (1542-1609), pintor y arquitecto que, bajo las disposiciones de Felipe II, colaboró en la decoración del Real Monasterio de san Lorenzo del Escorial.

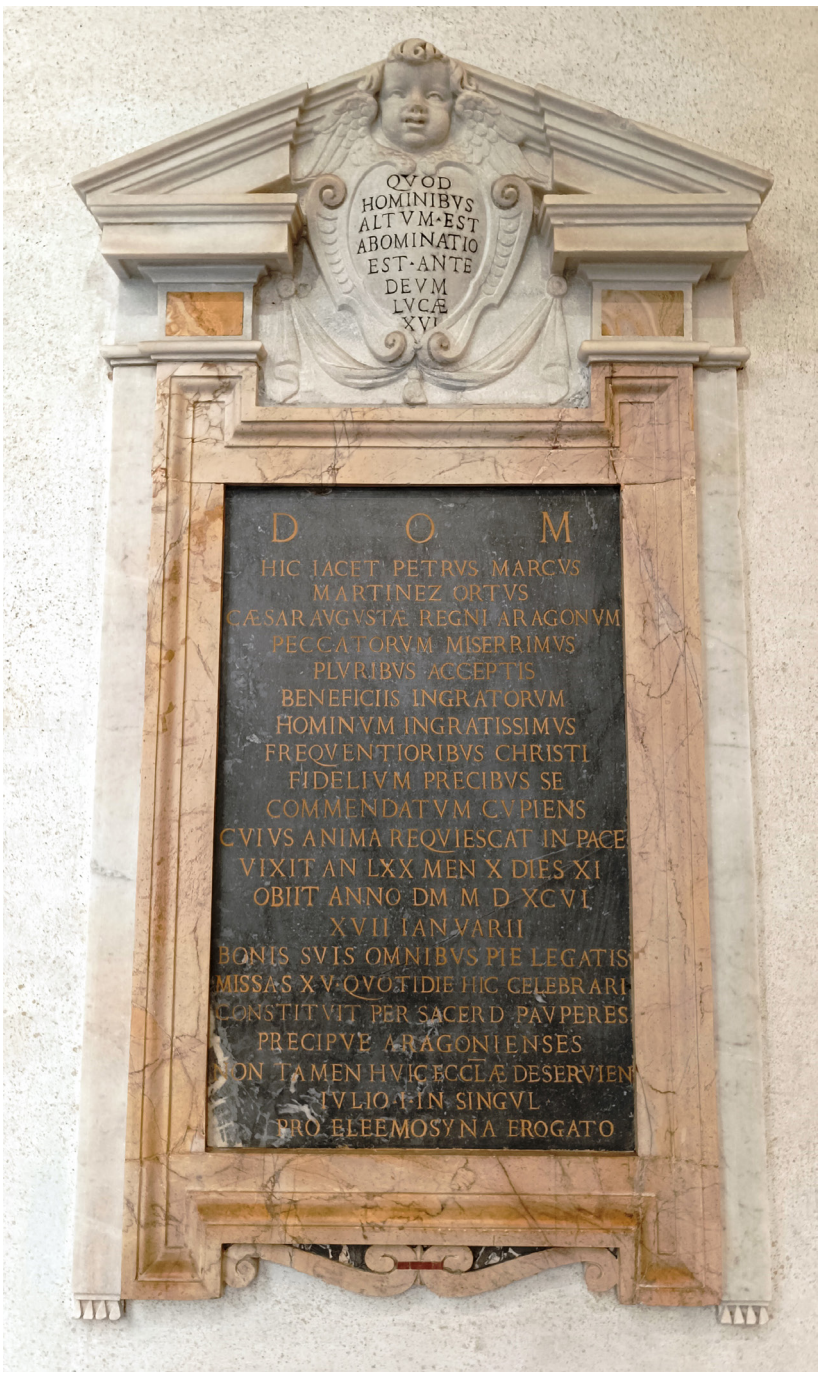


Fig. 2. Lauda de Pedro Marco Martínez (s. XVII).
Cortile de la Iglesia Nacional Española (Roma, Italia). Foto: Daniel Ochoa Rudi

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.8 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 257-274

Podemos entender que Pedro Marco Martínez estuvo en el lugar y el momento más favorable para sus negocios, de ahí que en su testamento declarase tener una más que saneada economía forjada de su trabajo: «mis bienes no son patrimoniales, ni heredados, sino castrenses […]. Demás de esto, no dejo deudas de hacienda alguna por la Gracia del Señor. Con todo esto me confieso por gran pecador».

Es muy probable que el éxito de sus negocios se corresponda, también, con la presencia clérigos y agentes aragoneses alrededor de la embajada del duque de Sessa. Muchos de los cuales fueron sus propios ejecutores testamentarios. Hablamos de Pedro Cosida, agente de preces del rey;[23] Pedro Jiménez de Murillo, secretario del embajador Sessa; Francisco Navarro de Eugui, por aquel entonces tesorero de Tarazona y obispo de Huesca después (1628-1641);[24] Baltasar de Vitoria, arcediano de Ansó; Cristóbal Blancas, chantre de Zaragoza;[25] y Luis Virto, miembro de otra familia principal de la burguesía ciudadana de Zaragoza.[26]

Todos ellos conformaron una estrecha red mercantil en torno a los negocios curiales y la instrumentalización de las rentas y pensiones eclesiásticas. En este sentido, son numerosos los testimonios que hemos podido hallar, tanto en los archivos romanos como en los aragoneses. Por ejemplo, Pedro Jiménez de Murillo recibía 178 ducados de cámara del doctor Jerónimo Gregorio, limosnero del Pilar de Zaragoza en concepto de una pensión reservada.[27] En 1596, el mismo Murillo decía haber recibido de Francisco Navarro, como procurador

23 Pedro Cosida (+1622) fue procurador del Cabildo Metropolitano de Zaragoza en Roma (1581) y agente de preces del rey (1600-1622). De entre las amistades que trabó en Roma, Mar Aznar destaca las del cardenal Pedro Deza, el auditor Francisco Peña y algunos banqueros como Juan Enríquez Herrera y Octavio Costa. La primera mujer de Pedro Cosida era Julia Martínez. Sus hijos Juan Francisco y Pedro siguieron los negocios del padre en Roma, mientras que su hija Isabel contrajo matrimonio en primeras nupcias con Francisco Cosida López y, en segundas, con Miguel Horruitiner Marcilla. Para más información sobre su figura: Mar Aznar Recuenco, «Pedro Cosida, agente de su majestad Felipe III en la corte romana, 1600-1622». *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar¸* 109 (2012): 143-176. Y «Orígenes familiares y desarrollo profesional en la corte romana de Pedro Cosida, agente del arzobispo Andrés Santos y de la procura de negocios del Cabildo de la seo zaragozana en la Santa Sede (1581-1622)», *Emblemata: revista aragonesa de emblemática¸* 17 (2011): 239-264. Desconocemos si Julia Martínez guardaba algún tipo de parentesco con Pedro Marco Martínez.

24 Sobre la importancia artística de Francisco Navarro *vid.* Rebeca Carretero Calvo. «El obispo de Huesa Francisco Navarro de Eugui y su legado artístico». *Argensola: Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses¸* 122 (2012): 15-52.

25 Cristóbal Blancas era agente de negocios de la colegiata del Pilar cuando, en 1604, el papa Clemente VIII le hijo provisión de la chantría de la seo zaragozana. Murió en Zaragoza en el año 1612. Biblioteca Capitular de la Seo de Zaragoza [BCSZ], José de Ipas, *Catálogo de los canónigos de la Seo¸* vol. II, fol. 17v.

26 La familia Virto de Vera hundía sus raíces en las Cinco Villas. Durante la segunda mitad del siglo XVII se consolidó como uno de los linajes más influyentes en la ciudad de Zaragoza, enlazando con el condado de Guara. José Ignacio Gómez Zorraquino, *Zaragoza y el capital comercial. La burguesía mercantil en el Aragón de la segunda mitad del siglo XVII* (Zaragoza: Ayuntamiento de Zaragoza, 1987): 72-73.

27 ASCR, Archivio Urbano, Sezione I, vol. 605, fol. 151 [23-4-1594].

y representante de Pedro Cabañas —a la postre, arcediano de Calatayud— las rentas anuales de la pensión que tenía reservada sobre aquella prebenda.[28]

Gracias a algunos documentos extraídos en los archivos zaragozanos hemos podido acercarnos al tipo de dependencias mercantiles establecidas entre estos individuos y otros clérigos aragoneses. Pedro Jerónimo Hervás —sobrino de Francisco Hervás y, en algún grado, pariente de Pedro Marco Martínez— declaraba en su testamento deber más de 4000 sueldos jaqueses a los herederos de Cosida por el pago que éste hizo a un italiano en vida.[29] El chantre Cristóbal Blancas, por ejemplo, decía deber más de 4800 sueldos jaqueses al deán de Zaragoza, Francisco Lamata Marcilla, a más de 2600 sueldos «de las cuentas que tuvimos en Roma». Mientras tanto, tenía a su favor una deuda de más de 759 ducados de cámara que le debía Juan Horruitiner Marcilla, arcediano de Belchite, por el pago de una pensión. Estos los debía cobrar en Roma Martín de Blancas, su sobrino.[30] El casamiento de la hermana del arcediano de Belchite, Isabel Horruitiner, con los hijos de Pedro Cosida es una prueba palpable de los estrechos vínculos establecidos entre todos estos personajes que aparecen como ejecutores testamentarios de Pedro Marco Martínez.[31]

Además de las mandas pías que analizaremos más adelante, Marco Martínez deja patente en su testamento que siguió manteniendo estrechas relaciones familiares en Zaragoza a lo largo de su vida. Durante su estancia en Roma, Marco Martínez se ocupó de dotar a algunas de sus sobrinas para culminar sus matrimonios y entradas en la religión. Sabemos que a Jerónima Zaldívar dotó con 1000 escudos romanos. Y, en caso de que muriere sin tener hijos, Pedro Marco dispuso en su testamento que dicha cantidad debía transmitirse a la Cofradía de santa María la Mayor del Pilar, para fundar un beneficio que sirviera para costear los estudios universitarios de clérigos. A otra de sus sobrinas, Isabel Prat Marco, le otorgó una dote de 2000 escudos romanos a 10 reales cada uno. Con ellos logró casarse con el doctor Juan Jerónimo García de Benabarre, ciudadano y notario del número. Mantenía, de esta manera, el estatus de la familia. En caso de perecer sin sucesión, aquellos irían a parar al Hospital de Nuestra Señora de Gracia.

---

28 ASCR, Archivio Urbano, Sezione I, vol. 607, fol. 213 [4-7-1596].

29 AHPNZ, Francisco Antonio Español, 1630-1631, fols. 129v-131r Testamento de Pedro Jerónimo Hervás, canónigo de Zaragoza [7-6-1631].

30 AHPNZ, Juan Moles, 1612, fols. 180v-190r. Testamento De Cristóbal Blancas, chantre de Zaragoza [10-3-1612].

31 Isabel Horruitiner Marcilla contrajo primeras nupcias con Juan Francisco Cosida Martínez y, después, con Pedro Cosida *menor*. Unas nupcias que vienen a ratificar la unión de las familias Cosida y Horruitiner, efectuada también por el matrimonio de Isabel Cosida con el otro hermano del arcediano de Belchite. ASCR, Archivio Urbano, Sezione I, vol. 616, s/f. Juan Horruitiner Marcilla residió en Roma durante un tiempo. En 1589, el papa le proveyó el arcedianato de Belchite, año en el que volvió a su residencia en Zaragoza. Fue nombrado subcolector apostólico gracias a la influencia de Francisco Peña, auditor de la Rota romana y arcediano de Zaragoza. Murió en Madrid en julio de 1611. BCSZ, José de Ipas, *Catálogo de los canónigos de la Seo*, vol. II, fol. 13v-14r.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.8 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 257-274

Así como los 1000 escudos romanos que dio a Ana Marco Martínez en su primer matrimonio con Martín Gurrea; o los otros 1000 escudos que dio a Ana María Zaldívar Martínez para su ingreso en el Colegio de las Vírgenes de Zaragoza.[32]

En cualquiera de los casos, en su testamento siguió acordándose de su familia aragonesa. De hecho, reservó 1200 escudos de cámara para repartirlos de la manera que había comunicado con Francisco Hervás, camarero de la Seo de Zaragoza;[33] Gregorio Lacabra *mayor* y dos de sus hijos —Gregorio Lacabra *menor* y el licenciado Juan Crisóstomo Lacabra—;[34] y con sus sobrinos políticos, Juan Jerónimo García de Benavarre y Juan Esteban Castellón.

3. La obra pía de Pedro Marco Martínez en la Iglesia de Montserrat

Como hemos dado a entender anteriormente, el testamento de Pedro Marco Martínez sintetiza claramente la piedad tridentina preocupada por la salvación del alma. Según Máximo García, las disposiciones testamentarias de los españoles en la Roma de la Edad Moderna respondían a una sacralización del espacio *nacional*, la omnipresente búsqueda de la salvación personal y el reforzamiento colectivo del peso clerical, en la medida que ambos principios se reforzaban mutuamente y sostenían económicamente a los templos y hospitales de las Coronas de Aragón y Castilla.[35] Parece lógico pensar que, dentro de esta mentalidad, Marco Martínez decidiera dedicar todos sus bienes a la fundación de una capellanía en la Iglesia de Montserrat de Roma, el lugar de culto de referencia para los naturales de la Corona de Aragón.[36] Dos características son

32 El colegio de las Vírgenes de Zaragoza fue fundado en 1531 por Juan González de Villasimpliz, secretario del rey Carlos V. Esta institución tenía por objeto reunir a las hijas solteras y viudas de la oligarquía zaragozana para vivir una vida religiosa común aisladas del mundanal ruido. Sobre su fundación: Tarsicio Azcona, «El colegio de las Vírgenes de Zaragoza en el siglo XVI», *Memoria Ecclesiae*, 20 (2002): 57-69.

33 Francisco Hervás fue sucesor de su tío Pedro en la camarería de la Seo de Zaragoza, que poseyó desde el año 1561. Se dice de él que fue persona de gran ejemplo por su piedad y recogimiento para toda la ciudad. Toda su fortuna fue empleada en la fundación de legados píos y limosnas a la catedral de Jaca y al convento de Jesús de Zaragoza, donde fue enterrado. BCSZ, José de Ipas, *Catálogo de los canónigos de la Seo*, vol. I, fol. 116v.

34 La familia Lacabra tenía origen judeoconverso. Gregorio Lacabra *mayor* (b. 1524) contrajo matrimonio con Gracia de Hervás, probablemente hermana del camarero Francisco Hervás. Gregorio Lacabra *menor* contrajo matrimonio con Isabel Palavesino. El licenciado Juan Crisóstomo Lacabra lo encontramos en Roma desde una fecha posterior a la muerte de Pedro Marco Martínez. No en vano, fue enterrado en Montserrat —ya como doctor— el 21 de junio del año 1605. AOP, l. 1021, , fol. 50r. *Libro de difuntos de la Iglesia de Montserrat (1564-1646)*.

35 Máximo García Fernández, «Religiosidad popular y cultura material en la Roma de los siglos XVI-XVIII». En: Carlos J. Hernando Sánchez (coord.), *Roma y España. Un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna,* vol. II (Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007): 781-814.

36 Sobre la evolución de la Iglesia de la Corona de Aragón remitimos al trabajo de Maximiliano Barrio Gozalo, «La iglesia nacional de la Corona de Argón en Roma y el poder real en los siglos modernos». *Manuscrits. Revista de Historia Moderna,* 26 (2008): 135-163.

claves para entender las disposiciones en torno a esta obra pía. En primer lugar, el donar a la Iglesia todos aquellos bienes que nuestro protagonista ganó en su periplo romano a raíz de sus negocios mercantiles. Y, en segundo lugar, el fuerte carácter nacional e identitario que reúnen las condiciones de la fundación pía, como veremos a continuación.

El heredero universal de Pedro Marco Martínez fue la Iglesia y el Hospital de Nuestra Señora de Montserrat, con la condición de invertir todos sus bienes en la fundación de una obra pía y en la dotación de doce aniversarios. Siempre y cuando los consiliarios de Montserrat lo tuvieran a bien y respetasen las condiciones impuestas por él en su testamento.

Por una parte, la obra pía de Pedro Marco Martínez consistía en la dotación económica para el rezo de 450 misas al mes a razón de 1 julio como estipendio. El monto anual de misas alcanzaba las 5400. Es decir, unas 15 misas al día. Estas debían rezarse desde el amanecer hasta el mediodía «de manera que se cumpla con los negociantes que han de madrugar y también con los perezosos que vienen tarde». La finalidad no era otra que la de dar a los mercaderes una oportunidad para encontrar un descanso espiritual en su ajetreada vida y favorecer, de esta manera, que sus trabajos no los apartasen de la fe. Algo que, sin duda alguna, también podía reportar beneficios en el culto de Montserrat. En aquellas misas se debía rezar, preferentemente algunas oraciones por el alma del fundador y, también, por «la conversión de los infieles, y particularmente de los judíos». Algo sorprendente si comprobamos que gran parte de los negocios mercantiles de Roma estaba en manos de los judíos en aquella época.

No todo el mundo podía rezar aquellas misas. Pedro Marco Martínez excluía de ellas a los capellanes de la casa. Únicamente los sacerdotes pobres y naturales del reino de Aragón —que no de la Corona— estaban capacitados para rezarlas, especialmente aquellos más desfavorecidos: los viejos que no tuvieran voz suficiente para el canto y que, de alguna manera, se veían abocados a vivir sin la decencia requerida por su estado en el Hospital de Aragón. ¿La razón principal de esta decisión? El haber «de continuo en esta corte abundancia de sacerdotes pobres» Las misas debían repartirse entre ellos de manera igualitaria, debiendo firmar en los libros de la capellanía el cumplimiento del encargo diario. Eran los priores de la Iglesia los que distribuían y organizaban las misas, mientras que el sacristán se ocupaba de llevar el registro del libro de firmas.

Por otra parte, Marco Martínez fundó un aniversario mensual que debía celebrarse con misa cantada y responso el último día de cada mes. Los debían oficiar el capellán semanero asistido de diácono y subdiácono. Sobre su sepulcro debían ponerse cuatro antorchas de cera e incienso. Y, al menos durante el responso, los sacerdotes de misa de la obra pía debían estar presentes con una pequeña vela en sus manos. Los oficiantes recibirían entre 2 y 3 julios, mientras que los asistentes al responso únicamente 2 bayoques.

El último día de cada mes, que era la jornada en la que se repartían las pitanzas entre los sacerdotes pobres según las misas celebradas, dos visitadores

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.8 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 257-274

debían cerciorarse del cumplimiento de estos mandatos. Estos no eran otros que los dos consiliarios por el reino de Aragón que constituían el gobierno de la Iglesia de Montserrat. Entre sus tareas se encontraban: el revisar el cumplimiento mensual de las misas; el asegurarse que los sacerdotes aragoneses eran preferidos sobre cualquier otro; el garantizar el pago por los aniversarios y demás regalías a la Iglesia; y, finalmente, vigilar el estado de su lauda sepulcral. En caso de incumplimiento, les quedaba reservada la capacidad de denunciarlo al juez vicario general de Roma. Este último tenía otorgada la capacidad de desposeer los bienes de Pedro Marco Martínez a la Iglesia de Montserrat y donarlos al Hospital de san Roque para que sus hermanos pudieran poner en marcha de nuevo dicha obra pía.

Pedro Marco Martínez prohibió rebajar y solicitar la reducción de las misas. Por ello, hizo un cálculo exhaustivo de los gastos que supondría la obra pía y los aniversarios a la Iglesia de Montserrat. El total anual: 736 escudos romanos, de los cuales él daría cuenta sobradamente con sus bienes. Prácticamente la mitad del costo total —345 escudos— venían de los pagos que debía hacer la Iglesia anualmente por un censo de 5000 escudos de capital que Pedro Marco tenía a su favor. Mientras tanto, los 391 escudos restantes se debían obtener, según su disposición, de la venta de los *montii* que él había ido adquiriendo a lo largo de su vida y que sumaban 23950 escudos romanos de capital.

Concepto/Deudor	**Cantidad**
Iglesia de Santa María de Montserrat de Roma	5000 escudos romanos
Monte de las Carnes de Roma	1500 escudos romanos
51 montes sobre la Dataría	6100 escudos romanos
Deuda por un pleito litigado en la Rota contra Lucas de Cabalzante y Andreas Alemán	2500 escudos romanos
Deuda de César Antich Bofill	8850 escudos
TOTAL CAPITAL	**23950 escudos romanos**

Tabla 1. Resumen de los bienes asignados por Pedro Marco Martínez para la fundación de una obra pía y doce aniversarios. Elaboración propia

Las disposiciones testamentarias de Pedro Marco Martínez fueron presentadas a la Iglesia de la Corona de Aragón pocos días después de su deceso, el 27 de enero de 1596.[37] Parece ser que la Congregación de Aragón aceptó gustosa la fundación, que no se hizo efectiva hasta el 29 de enero del año 1601, festividad de san Valero. Entre esas dos fechas, Pedro Cosida trabajó arduamente para invertir la hacienda de Marco Martínez en capital seguro que garantizase los

37 ASCR, Archivio Urbano, Sezione I, vol. 607, fol. 59r.

736 escudos anuales de gastos. Aquel día se consignaron distintos bienes para la celebración de misas:

Capital [en escudos]	Concepto	Renta anual [en escudos]
5000	Censo de la Iglesia de Montserrat	345
1200	Censo de la Iglesia de Montserrat	72
1800	Censo de la Iglesia de Montserrat	108
600	Censo de Niccolo Gojon y Giovanni Rezdetti	48
1000	Censo de César Bofill	80
	Dos lugares del monte de la carne de Roma	12
	9 lugares del monte de la fe	54
	11 lugares del monte de los varones	71,50
TOTAL		**790,50**

Tabla 2. Capitales invertidos por Pedro Cosida para asegurar las rentas de la capellanía de Marco Martínez (1596-1601). Elaboración propia

Los trabajos de Pedro Cosida iban encaminados a asegurar una cuantía de renta fija en beneficio de la Iglesia de Montserrat que, a la postre, era la que debía encargarse tanto del pago de las misas como del cumplimiento de las disposiciones testamentarias de Marco Martínez. Sin embargo, pronto comenzarían a surgir algunos problemas que fueron constantes en el gobierno de la Iglesia durante todo el siglo XVII: el retraso de misas y la devaluación constante de los censos. Una situación que, a la larga, comprometió el funcionamiento de la obra pía y la administración económica de la Real Iglesia de Montserrat.[38]

En el año 1609, los censos de los montes varones se vieron reducidos del 6,5% al 6%. Para evitar que la Iglesia saliese perjudicada, Pedro Cosida compró otros dos lugares de montes de la fe de algunos efectos y deudas de Marco Martínez que quedaban sin cobrar. Un año antes, en 1608, la congregación solicitó a Pablo V un breve apostólico que permitía la suspensión de 150 misas al mes por tiempo de ocho años, de tal manera que únicamente se dirían 10 misas al día, en vez de 15. De esta manera, Montserrat se aseguraba que los rendimientos de los bienes garantizaban el pago de los estipendios a los sacerdotes pobres.

Ciertamente, la puesta en marcha de la obra pía no fue nada fácil. De hecho, en 1613, la Iglesia suspendió decir 60 misas al mes durante 10 meses

38 A continuación, extraemos los datos de un memorial escrito a finales del siglo XVII con la historia administrativa de la obra pía. AOP, leg. 2251. *Noticias sobre los intereses de la Obra Pía del quondam Pedro Marco Martínez y de la Real Casa y Hospital de Nuestra Señora de Monserrate de Roma*.

para invertir el capital resultante en la compra de más lugares de montes, gastándose unos 600 reales en aquella gestión. Aún así, la situación parecía tan precaria a los visitadores de la obra que solicitaron renovar el breve de Pablo V, en 1616, por un espacio de cuatro años. La situación era tan grave que el 23 de diciembre de aquel año, Pedro Cosida decidió bajar los intereses de los censos que la obra pía tenía en contra de la Iglesia para que esta última no se viese arrastrada. Así, el dinero que había quedado libre por la suspensión de las misas de Pablo V —una cifra cercana a 1470 escudos— fue invertida en la compra de más censos. De esta manera, a partir del año 1621 se pudo retomar el rezo de las 450 misas preceptivas.

Este método fue empleado durante los contextos más desfavorables, aprovechando el residuo de las misas no celebradas en la compra de censos y lugares de montes con rendimiento alto.

Núm.	Año	Bienes comprados	Precio
1	1634	Dos lugares de monte comunitatis 2ª erectionis	
2	1637	Tres lugares de monte comunitatis 2ª erectionis	
3	1640	Siete lugares de monte novenal	763 escudos
4	1641	Un lugar de monte novenal	
5	1642	Un lugar de monte Lumier	263 escudos
6	1656	Un lugar de monte Ristorato	Uno de los tres lugares de monte del núm. 2
7	1658	Dos lugares de monte Novenal	
8	1660	Dos lugares de monte Ristorato	

Tabla 3. Bienes adquiridos por la Iglesia de Montserrat para el cumplimiento de las disposiciones testamentarias de Pedro Marco Martínez (1634-1660). Elaboración propia

Los visitadores de la obra pía, a la altura de septiembre de 1669, calculaban que el cumplimiento del rezo de misas acumulaba un atraso de 15604 misas. Esta situación fue causa de un grave conflicto entre los miembros del gobierno de Montserrat y los consiliarios de Aragón. La causa estribaba en la voluntad de la casa de extinguir los censos que pagaba a la obra pía y que, media centuria antes fue impuestos por Pedro Cosida. Los consiliarios de Aragón creían que era una medida que, de alguna manera, perjudicaba gravemente el funcionamiento de la obra pía de Marco Martínez. En la disputa tuvieron que intervenir el auditor Vicente Calatayud, en calidad de gobernador, y el marqués de Astorga como embajador ante la Santa Sede. Las negociaciones fueron arduas pero fructuosas, por cuanto se llegó a un acuerdo entre las partes. En julio de 1669 se dio licencia a la Iglesia para extinguir dichos censos, siempre y cuando

rehiciese el daño que había sufrido la obra pía de Marco Martínez.[39] De esta manera, ambas partes llegaron a un acuerdo el 9 de octubre de ese mismo año. Aquel día se hizo la separación de las haciendas. La Iglesia adeudaba a la obra pía la cantidad de 13665 escudos y para su condonación cedió a los ejecutores de Martínez la propiedad de los derechos sobre la viña del monte Jove, así como un monto de 43 lugares de monte.[40] De esta manera, la obra pía quedó con más de 78 lugares de monte y una viña valorada en 8723 escudos romanos.

4. Conclusiones

Es indiscutible afirmar a estas alturas que la obra pía de Marco Martínez era la más rica e importante del entramado administrativo de la Iglesia de Montserrat de la Corona de Aragón. No podemos desarrollar aquí una evolución de la obra pía ni comprobar cuál fue su desarrollo hasta el siglo XIX, lo dejamos como espacio para futuros estudios que puedan profundizar en ello. Sí que podemos afirmar que los problemas por las rentas y el pago de las misas siguieron vigentes hasta finales del siglo XVII. Durante el último cuarto de siglo, la cifra de misas rezadas diarias no superó las 6, mientras que las disposiciones testamentarias reglaban que debían ser 15. En el año de 1702, no se celebraban más de una o dos misas al día, «por la falta de frutos, por los gastos extraordinarios que se han hecho en la viña de Monte Giove y por la calamidad de los tiempos». La congregación general decidía remediar esta situación y estudiar los bienes de los que disponía la capellanía para el cumplimiento de las disposiciones testamentarias de Pedro Marco Martínez y el poder pagar a los pobres capellanes.[41] Se abría así un nuevo siglo para una capellanía nacional surgida de la piedad de un rico mercader aragonés.

Entendido esto, podemos señalar que la importancia de la obra pía de Pedro Marco Martínez reflejaba algunas pautas comunes de la mentalidad postridentina, basada en la salvación del alma. Esta vez podemos comprobar cómo un mercader aragonés, enriquecido durante su estancia en Roma, destinó toda su fortuna para la salvación de su alma. Pero lo hizo de una manera particular, de tal manera que invertía todas sus ganancias en misas para poder alcanzar el Cielo, mientras que sus beneficios revertían en la mejora de las condiciones materiales de los sacerdotes aragoneses que, como él, se vieron obligados a viajar a Roma para encontrar un futuro mejor. Y ahí reside, en este carácter identitario y nacional, una de las particularidades de esta obra pía.

39 AOP, l. 665, fol. 75v. Congregación del 7 de julio de 1669.

40 AOP, l. 665, fols. 76v-81v. Congregaciones del 18 de agosto; 9 de octubre y 28 de octubre de 1669.

41 AOP, l. 1208, fol. 7r-7v. Congregación del 2 de septiembre de 1702.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.8 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 257-274

Bibliografía

Azcona, Tarsicio. «El colegio de las Vírgenes de Zaragoza en el siglo XVI», *Memoria Ecclesiae*, 20 (2002): 57-69.

Aznar Recuenco, Mar. «Pedro Cosida: agente de Su Majestad Felipe III en la corte romana, 1600-1622». *Boletín del Museo e Instituto "Camón Aznar",* 109 (2012): 143-176.

Aznar Recuenco, Mar. «Orígenes familiares y desarrollo profesional en la corte romana de Pedro Cosida, agente del arzobispo Andrés Santos y de la procura de negocios del Cabildo de la seo zaragozana en la Santa Sede (1581-1622)», *Emblemata: revista aragonesa de emblemática,* 17 (2011): 239-264.

Barrio Gozalo, Maximiliano. *La embajada de España en Roma durante el siglo XVII.* Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, 2022.

Barrio Gozalo, Maximiliano. «La iglesia nacional de la Corona de Argón en Roma y el poder real en los siglos modernos». *Manuscrits. Revista de Historia Moderna,* 26 (2008): 135-163.

Carretero Calvo, Rebeca. «El obispo de Huesa Francisco Navarro de Eugui y su legado artístico». *Argensola: Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses,* 122 (2012): 15-52.

Cía Blasco, Javier. «Precedentes y orígenes del monasterio jerónimo de santa Engracia de Zaragoza», *Revista de Historia "Jerónimo Zurita",* 26-27 (2001-2002): 7-90.

Dandelet, Thomas J. *La Roma española, 1500-1700.* Barcelona: Crítica, 2002.

Díaz Rodríguez, Antonio J. *El mercado curial. Bulas y negocios entre Roma y el mundo ibérico en la Edad Moderna.* Valladolid: Universidad de Valladolid, 2020.

Díaz Rodríguez, Antonio J. «Roma y el patrimonio judeoconverso: negocios curiales y ascenso social entre los conversos andaluces (ss. XVI-XVII)», *Mediterranea. Ricerche Storiche,* 46 (2019): 277-314.

Díaz Rodríguez, Antonio J. «Mercaderes de la gracia. Las compañías de negocios curiales entre Roma y Portugal en la Edad Moderna», *Ler História*, 72 (2018): 55-76.

García Fernández, Máximo. «Religiosidad popular y cultura material en la Roma de los siglos XVI-XVIII». En: Carlos J. Hernando Sánchez (coord.), *Roma y España. Un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna,* vol. II. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007: 781-814.

Gómez Zorraquino, José Ignacio. *La burguesía mercantil en el Aragón de los siglos XVI y XVII (1516-1652).* Zaragoza: Diputación General de Aragón, 1987.

Gómez Zorraquino, José Ignacio. *Zaragoza y el capital comercial. La burguesía mercantil en el Aragón de la segunda mitad del siglo XVII.* Zaragoza: Ayuntamiento de Zaragoza, 1987.

Jarque Martínez, Encarna. *Zaragoza en la monarquía de los Austria*. Zaragoza: Institución "Fernando el Católico", 2007.

Jarque Martínez, Encarna. *Los procesos de limpieza de sangre en la Zaragoza de la Edad Moderna.* Zaragoza: Ayuntamiento de Zaragoza, 1987.

Latassa, Félix. *Biblioteca nueva de los escritores aragoneses¸* t. II. Pamplona: Impr. Joaquín Domingo, 1799.

Mainé Burguete, Enrique. *Ciudadanos honrados en Zaragoza. La oligarquía zaragozana en la Baja Edad Media¸ 1370-1410.* Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2006.

Martón, León Benito. *Origen y antigüedades del subterráneo y celebérrimo santuario de santa María de las Santas Masas*. Zaragoza: Impr. Juan Malo, 1737.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.8 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 257-274

La collezione delle 'Partituras Antiguas' dell'Archivio Musicale della Chiesa Nazionale Spagnola di Roma

The collection of the 'Partituras Antiguas' from the Musical Archive of the Spanish National Church in Rome

La colección de 'Partituras Antiguas' del Archivo Musical de la Iglesia Nacional Española de Roma

Gloria Nicole Marchetti
Conservatorio di Musica "Santa Cecilia"
Roma, Italia
glorianicole.marchetti@conservatoriosantacecilia.it
https://orcid.org/0009-0005-8690-3976

RIASSUNTO: Il presente studio vuole fornire una prima ricognizione del contenuto del fondo «Partituras Antiguas» conservato nell'Archivio musicale di Santa Maria in Monserrato a Roma. Il fondo, costituito dalla produzione liturgica della cappella di San Giacomo degli Spagnoli, a tutt'oggi inedita, è infatti in corso di catalogazione e copre un periodo che va dalla fine del Seicento ai primi dell'Ottocento. Tale produzione, esclusivamente manoscritta, rispecchia le principali attività celebrative ordinarie ed extra-ordinarie che si tenevano sia all'interno della Chiesa di San Giacomo sia quelle che coinvolgevano Piazza Navona; è la musica scritta per queste ultime attività a rendere peculiare e unico il fondo delle «Partituras Antiguas». Lo studio presenta inoltre i profili dei principali compositori che

ABSTRACT: The present study aims to provide an initial survey of the contents of the «Partituras Antiguas» fund kept in the musical archive of Santa Maria in Monserrato in Rome. The fund, consisting of the liturgical production of the chapel of San Giacomo degli Spagnoli, unpublished to date, is in fact in the process of being catalogued and covers a period ranging from the late seventeenth century to the early nineteenth century. This production, exclusively in manuscript, reflects the main ordinary and extra-ordinary celebratory activities that took place both within the Church of San Giacomo and those involving Piazza Navona; it is the music written for the latter activities that makes the «Partituras Antiguas» collection peculiar and unique. The study also presents profiles of the main

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.9

Recibido: 30 de septiembre de 2024
Aceptado: 18 de noviembre de 2024

hanno prestato servizio a San Giacomo degli Spagnoli come maestri di cappella titolari o coadiutori e dei quali sono stati catalogati, al momento, più di 90 autografi. I maestri di cappella di San Giacomo, nel corso di tutto il secolo XVIII, attirarono, per le funzioni extra-ordinarie, i migliori strumentisti e cantati attivi in città e nei teatri romani. Inoltre, essendo molti di loro operisti attivi sulle scene romane, introdussero forme, linguaggi, nonché nuove tipologie di strumenti nelle loro partiture per queste funzioni. La riscoperta del fondo «Partituras Antiguas» porta alla luce quel laboratorio musicale che fu la cappella di San Giacomo degli Spagnoli e la cui musica, prodotta in poco più di un secolo, è tutt'ora inedita. Si auspica che la pubblicazione del catalogo sia da stimolo per lo studio ed il recupero delle composizioni legate ai grandi eventi extra-ordinari delle celebrazioni a Piazza Navona in vista di una loro futura edizione ed esecuzione. Questo fondo, inoltre, potrebbe essere una fonte preziosa di ricerca sull'evoluzione del modo di scrivere la musica sacra nel corso del Settecento perché offre materiale che va da inizio secolo fino agli albori dell'Ottocento.

PAROLE CHIAVE: Chiesa nazionale spagnola, San Giacomo degli Spagnoli, musica sacra, archivio musicale, Roma.

composers who served at San Giacomo degli Spagnoli as titular or coadjutor chapel masters and of whom more than 90 autographs have been catalogued to date. Throughout the 18th century, the chapel masters of San Giacomo attracted the best instrumentalists and singers active in the city and in Roman theatres for extra-ordinary services. Moreover, as many of them were active opera singers on the Roman stage, they introduced forms, languages and new types of instruments into their scores for these functions. The rediscovery of the «Partituras Antiguas» fund brings to light the musical workshop that was the Chapel of St. James of the Spaniards and whose music, produced in little more than a century, is still unpublished. It is hoped that the publication of the catalogue will serve as a stimulus for the study and recovery of compositions related to the great extra-ordinary events of the celebrations in Piazza Navona with a view to their future edition and performance. Moreover, this collection could be a valuable source of research on the evolution of the way sacred music was written during the eighteenth century because it offers material ranging from the beginning of the century to the dawn of the nineteenthar.

KEYWORDS: Spanish National Church, San Giacomo degli Spagnoli, sacred music, music archive, Rome.

RESUMEN: El presente estudio pretende ofrecer un primer estudio del contenido del fondo «Partituras Antiguas» conservado en el archivo musical de Santa María in Monserrato de Roma. El fondo, constituido por la producción litúrgica de la capilla de Santiago de los Españoles, inédita hasta la fecha, se encuentra en proceso de catalogación y abarca un periodo que va desde finales del siglo XVII hasta principios del XIX. Esta producción, exclusivamente manuscrita, refleja las principales actividades festivas ordinarias y extraordinarias

que tenían lugar tanto en el interior de la iglesia de San Giacomo como en la Piazza Navona; es la música escrita para estas últimas actividades la que hace peculiar y única la colección «Partituras Antiguas». El estudio presenta también los perfiles de los principales compositores que sirvieron en Santiago de los Españoles como maestros de capilla titulares o coadjutores y de los que se han catalogado hasta la fecha más de 90 autógrafos. A lo largo del siglo XVIII, los maestros de capilla de Santiago atrajeron a los mejores instrumentistas y cantantes activos en la ciudad y en los teatros romanos para servicios extraordinarios. Además, como muchos de ellos eran cantantes de ópera en activo en la escena romana, introdujeron formas, lenguajes y nuevos tipos de instrumentos en sus partituras para estas funciones. El redescubrimiento del fondo «Partituras Antiguas» saca a la luz el taller musical que fue la Capilla de Santiago de los Españoles y cuya música, producida en poco más de un siglo, permanece inédita. Se espera que la publicación del catálogo sirva de estímulo para el estudio y la recuperación de composiciones relacionadas con los grandes acontecimientos extraordinarios de las celebraciones de la Piazza Navona con vistas a su futura edición e interpretación. Además, esta colección podría ser una valiosa fuente de investigación sobre la evolución del modo de escribir música sacra durante el siglo XVIII, ya que ofrece material que abarca desde principios de siglo hasta los albores del XIX.

PALABRAS CLAVE: Iglesia Nacional Española, Santiago de los Españoles, música sacra, archivo musical, Roma.

1. Introduzione

L'Archivio Musicale di Santa Maria in Monserrato in via Giulia a Roma, sede della Chiesa Nazionale degli Spagnoli, conserva al suo interno – in particolare nel fondo denominato «Partituras Antiguas»[1] (gli altri due fondi musicali sono «Partituras Modernas» e «Cantorales») – la produzione liturgica della cappella di San Giacomo degli Spagnoli che copre il periodo di più di un secolo che va dalla fine del 1600 ai primi del 1800. San Giacomo degli Spagnoli a Piazza Navona – oggi chiesa di Nostra Signora del Sacro Cuore - era l'originaria sede della Chiesa nazionale di Spagna fino al 1818, anno in cui fu abbandonata mantenendo come unica sede la chiesa di Santa Maria in Monserrato, dopo che nel 1807 papa Pio VII aveva approvato la sua unione canonica con quella di San Giacomo.[2]

L'Archivio Musicale con l'«Archivo de la Obra Pía de Santiago y S. Idelfonso» - sempre conservato a Santa Maria in Monserrato e che contempla, oltre a tutta

1 Di seguito AM, Part. Ant.

2 Il nome completo è oggi infatti «Chiesa nazionale spagnola di Santiago, San Ildefonso e Montserrat».

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.9 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 275-286

la contabilità relativa agli anni 1486–1818, documenti notarili, corrispondenza e altro - costituiscono, ad oggi, uno dei pochissimi casi di archivi completi grazie al quale è possibile ricostruire, in maniera pressoché integrale, il fluire delle attività e degli spostamenti di cantanti, strumentisti e compositori che ruotavano intorno alla cappella di San Giacomo degli Spagnoli negli anni della sua esistenza. In particolare la contabilità è fonte preziosissima di informazioni ed ha permesso agli studiosi negli ultimi decenni di ricostruire, la vite, le storie e le vicende salienti di molti dei musicisti e dei compositori che hanno transitato a San Giacomo: non solo sono emersi, grazie alle ricevute di pagamento e alle liste di strumentisti e cantori, nuovi nomi, di musicisti dimenticati ancora da riscoprire, ma anche informazioni uniche sui più noti musicisti dell'epoca, come Niccolò Jommelli e Francesco Durante solo per citare due tra i più illustri, che per un periodo più o meno breve hanno legato il loro nome a San Giacomo.

Per la ricostruzione degli avvenimenti che ruotavano intorno della cappella di San Giacomo degli Spagnoli, della sua storia e di quella dei suoi protagonisti, sono da citare, in particolare, tra gli altri, gli studi di Monserrat Moli Frigola «Compositores e intérpretes españoles en Italia en el siglo XVIII»,[3] «Tra festa e liturgia: le musiche della Nazione Spagnola in piazza Navona nel Cinque e Seicento» di Giuseppe Fiorentino,[4] il testo «La capilla de música en la Iglesia Nacional de España a Roma» di Justo Fernandez Alonso e Francisco Delgado de Hoyos,[5] nonché i saggi di Francesco Luisi[6] e di Bianca Maria Antolini.[7]

Se i documenti dell'«Archivo de la Obra Pia de Santiago y S. Idelfonso», nonché i codici della Ambasciata di Spagna presso la Santa Sede (la cui parte relativa ai secoli fino al XVIII è anch'essa conservata a Santa Maria in Monserrato), sono stati ampiamente studiati e sono, tra quelli di altri archivi romani, i documenti alla base dei testi citati sopra e di altri studi,[8] rimane altresì da esplorare in maniera completa, seguendo l'attuale metodologia della ricerca archivistica applicata alla musica, il fondo delle «Partituras Antiguas», ovvero

3 Montserrat Moli Frigola, «Compositores e intérpretes españoles en Italia en el siglo XVIII», *Cuadernos de Sección. Música 7* (1994): 9-125.

4 Giuseppe Fiorentino, «Tra festa e liturgia: le musiche della Nazione Spagnola in piazza Navona nel Cinque e Seicento», in Jean-François Bernard (a cura di), *Piazza Navona, ou Place Navone, la plus belle & la plus grande: du stade de Domitien à la place moderne, histoire d'une évolution urbaine* (Roma: École Française de Rome, 2014), 723-740.

5 Justo Fernández Alonso e Francisco Delgado de Hoyos, «La capilla de música en la Iglesia Nacional de España en Roma», *Anthologica Annua* 45 (1998): 67-74.

6 Francesco Luisi, «S. Giacomo degli Spagnoli e la festa della Resurrezione in Piazza Navona. Mire competitive, risorse e finanziamenti per la Pasqua romana degli spagnoli», in Oscar Mischiati e Paolo Russo (a cura di), *La cappella musicale nell'Italia della controriforma* (Firenze: Olschki, 1993), 75-103.

7 Bianca Maria Antolini, «La vita musicale a Roma nella seconda metà del Settecento. Nuove acquisizioni e prospettive di ricerca», in Markus Engelhardt (a cura di), *Musikstadt Rom: Geschichte, Forschung, Perspektiven* (Kassel: Bärenreiter, 2011), 328-360.

8 Altri testi saranno indicati in bibliografia.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.9 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 275-286

il fondo della musica manoscritta, in copia o autografa, eseguita per le funzioni liturgiche di San Giacomo degli Spagnoli.[9] Infatti, il fondo Part. Ant. è attualmente in corso di catalogazione[10] e il catalogo verrà pubblicato nel 2025: nel presente articolo si parlerà quindi esclusivamente della musica emersa durante la catalogazione effettuata fino a questo momento.

Il presente studio vuole fornire una prima ricognizione - anche se, ad oggi, ancora parziale – del tipo di musica e dei compositori presenti nel Fondo; dopo una descrizione generale delle forme musicali e delle tipologie di brani del Fondo (musiche «ordinarie» e musiche «straordinarie») e una presentazione dei profili dei compositori la cui musica è conservata nel Fondo (maestri di cappella titolari, maestri di cappella coadiutori, maestri di cappella ospiti, altri), si cercherà di delineare le caratteristiche salienti, nonché le peculiarità di questo Fondo ed, in ultimo, individuare le possibili prospettive di ricerca.

A conclusione del presente paragrafo è bene anticipare e sottolineare un aspetto tanto apparentemente banale quanto in realtà fondamentale e affascinante: come detto sopra, avere la possibilità, in questo particolare Archivio, di confrontare le liste degli strumentisti e le partiture alle quali quelle liste sono riferite in tempo reale e nello stesso luogo - esperienza non frequente - permette uno studio dettagliato e talvolta una ricostruzione più accurata, laddove i manoscritti sono incompleti, della storia dei singoli brani conservati, nonché può permettere l'attribuzione dei tanti manoscritti anonimi presenti nel Fondo. A titolo d'esempio, il confronto, in particole, delle liste di strumentisti coinvolti in un certo evento musicale - in grado di restituire un'idea di quale organico richiedesse il compositore nella partitura scritta per quella occasione - con le partiture nel fondo, ha permesso, a chi scrive, di invidiare la musica di quel particolare evento mancando l'autografo e quindi la destinazione del brano,[11]

---

9 Esiste un inventario, non un catalogo, redatto tra il 1986 e il 1990 dal sacerdote Antonio Andrés Ferrandis, insieme al professor Francesco Luisi. Si tratta di un documento ad uso privato, non edito, al quale abbiamo potuto accedere e che, per sua natura, non copre tutte le voci di classificazione che compaiono in un catalogo. Lo stesso Antonio Andrés aveva auspicato, come sottolinea nell'introduzione all'inventario, che si potesse «realizzare una catalogazione adeguata alle nuove metodologie di tipo RISM».
Anche il professor Esteban Hernández Castelló ha affrontato il contenuto di questo archivio musicale, esponendo le sue conclusioni nell'articolo: Esteban Hernández Castelló, «The Musical Archive of the Spanish National Church of S. Maria in Monserrato in Rome», in Michela Berti e Emilie Corswarem (a cura di), *Music and the Identity Process: The National Churches of Rome and their Networks in the Early Modern Period* (Turnhout: Brepols 2020), 113-115.

10 Al momento della stesura del presente articolo, l'ultimo aggiornamento del catalogo provvisorio risale a giugno 2024. La catalogazione, a cura del team di docenti del Conservatorio «Santa Cecilia» di Roma Prof. Antonio Caroccia e Prof.ssa Teresa Chirico e da un gruppo di giovani ricercatori dello stesso Conservatorio, rientra nel progetto «Roma crocevia delle arti tra Seicento e Novecento» che ha tra i suoi obiettivi lo studio delle fonti musicali e archivistiche della Chiesa di Santa Maria in Monserrato degli Spagnoli (per ulteriori informazioni sul progetto consultare il seguente link https://romacroceviadellearti.it/informazioni-roma-crocevia-delle-arti/).

11 Il caso citato - riguardante una Messa di Giovanni Masi, uno dei maestri di cappella di San Giacomo

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.9 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 275-286

oppure, in altri casi, può permettere di ricostruirne l'organico originario qualora mancasse la partitura e fossero pervenute solo alcune delle parti orchestrali.

2. I manoscritti del fondo: descrizione, forme musicali, destinazione

Nell'Archivio, costituito esclusivamente da musica manoscritta, ci sono più di 90 partiture autografe di musica originale e inedita, appositamente scritta per la cappella musicale di San Giacomo degli Spagnoli: si va dai pezzi più brevi di 2 o 4 carte, generalmente per voce sola e accompagnamento di organo o basso continuo, a composizioni di proporzioni notevoli che coinvolgevano orchestre a pieno organico e richiedevano la presenza di più di un coro fino a quattro cori; tra queste ultime, le più «grandi» fino adesso catalogate hanno 94 carte e 101 carte. La maggior parte degli autografi è accompagnata dalle copie manoscritte delle singole parti orchestrali e corali e il numero delle parti oggi pervenute fornisce il limite inferiore (avrebbero potuto in origine essere di più e successivamente essere andate perse) del numero dei musicisti coinvolti: nei casi di brani di grandi proporzioni – dove ad esempio si arriva a contare una dozzina di parti di violino o più di 30 parti vocali – si è reso necessario durante la catalogazione suddividere autografo e copie in due o addirittura tre faldoni distinti. La restante parte del fondo dei manoscritti musicali antichi è costituita da copie nei casi in cui è andato perso l'autografo e sono rimaste solo le parti o nei casi (invero pochissimi) di brani «importati», non scritti per le funzioni liturgiche della Chiesa di San Giacomo. Preziosissime sono le informazioni che si possono ricavare dal frontespizio degli autografi (e spesso anche dalle note di mano del compositore stesso in fondo al manoscritto, nonché sui frontespizi delle parti principali): oltre ai nomi dei compositori - in alcuni casi anche i nomi dei possessori della copia manoscritta e in un paio di casi anche il presunto nome di uno dei copisti - e alle forme musicali liturgiche, di grande importanza sono le date, ove riportate (purtroppo non sempre) e la destinazione e le occasioni dei brani. In particolare, dalle date degli autografi, possiamo affermare con certezza che il Fondo contiene musica che va almeno dal 1697 al 1828; se da un lato non sappiamo ancora nulla degli eventuali brani composti prima del 1697 si è però registrata la presenza in sede di catalogazione di copie di alcuni brani del fondo realizzate probabilmente tra la fine del XIX e il l'inizio del XX secolo (ipotesi deducibile dalla forma e dalla qualità della carta utilizzata) a testimonianza di esecuzioni di molti decenni successive. Per concludere la panoramica di descrizione dei manoscritti del Fondo va segnalata la presenza di quattro autografi non ancora attribuiti (mentre alcuni autografi, senza indicazione d'autore ma con grafie chiaramente riconoscibili nelle grafie di compositori di cui è nota

degli Spagnoli - è stato esposto nel dettaglio, da chi scrive, durante il Convegno Internazionale «Roma crocevia delle arti tra seicento e novecento» che si è tenuto il 14, 15 e 16 Maggio 2024 presso il Conservatorio «Santa Cecilia» di Roma, nell'intervento del gruppo DISCAM dal titolo «Feste e celebrazioni a Piazza Navona tra Seicento e Settecento: nuove fonti documentarie».

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.9 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 275-286

la mano grazie agli altri autografi presenti, è stato possibile attribuirli già in sede di catalogazione): tre sono anonimi e richiedono uno studio approfondito e comparato, tra le altre cose, della grafia, il quarto invece presenta solo le iniziali di nome e cognome riconducibili però a due persone diverse e coeve (questo caso, d'altra parte, si presenta come di più facile soluzione dopo un esame più dettagliato che non è stato al momento possibile fare).

In archivio sono presenti le seguenti forme musicali sacre: Messe intere, parti staccate di messe (Credo, Alleluia, Gloria, ecc.), frammenti di messe (ad esempio soli Kyrie e Credo), messe da morto, Requiem, Graduali, Te Deum e varie forme brevi tra le quali un numero cospicuo di Antifone e Inni, Mottetti, Lamentazioni, Vespri, Salmi, Versetti, Offertori, Responsori. Dai frontespizi ricaviamo che i brani (fin qui catalogati) erano scritti per le seguenti occasioni: Santissima Concezione, Pentecoste, festività di San Giacomo e Sant'Idelfonso, SS. Sacramento, Pasqua di Resurrezione, Natività del Signore, Vigilia del SS. Natale, Epifania, 1°, 2°, 3°, 4° Domenica dell'Avvento, Mercoledì Santo, Giovedì Santo, Venerdì Santo, Annunciazione, altri; da segnalare, inoltre, la presenza del Te Deum «In occasione del felicissimo parto di S.A.R. la Principessa di Asturias da due gemelli», di una «Messa da morto», di un «Offertori de Morti» e di una «Missa pro Defunctis». Le musiche in archivio rispecchiano quindi le principali attività musicali che si tenevano sia all'interno della Chiesa di San Giacomo, sia quelle che coinvolgevano l'ambiente esterno di Piazza Navona, teatro di importanti e celeberrime feste liturgiche e celebrazioni paraliturgiche. Abbiamo quindi da una parte le musiche cosiddette «ordinarie» che erano destinate alla consueta liturgia della chiesa di San Giacomo degli Spagnoli (Natività, Epifania, Domeniche dell'Avvento, ecc.) e dall'altra le musiche cosiddette «straordinarie» o extra-ordinarie per le grandi processioni e celebrazioni che si tenevano a Piazza Navona, eventi liturgici che nel corso del secolo XVII e buona parte del XVIII divennero occasioni di grandi feste arricchite sempre di più di elementi spettacolari e profani e che avevano come obiettivo, da parte della Chiesa nazionale spagnola, di coinvolgere la cittadinanza in concorrenza con le altre cappelle romane e i teatri d'opera della città.[12] Queste celebrazioni extra-ordinarie sono, tra le altre (per citare solo quelle la cui musica è al momento certamente presente nel Fondo), le feste patronali di San Giacomo e San Idelfonso, le celebrazioni dell'Immacolata Concezione e la festa della Resurrezione. Tra le funzioni extra-ordinarie rientrano, inoltre, quelle di carattere profano

12 Per una trattazione più approfondita delle feste e celebrazioni a Piazza Navona si rimanda ai testi in bibliografia; in particolare, per quanto riguarda il discorso sulle musiche «ordinarie» e «straordinarie» si fa riferimento ai seguenti testi: Giuseppe Fiorentino, «Musica e festa nella Roma barrocca: il caso di piazza Navona», in Anne-Marie Goulet (a cura di), *La musica a Roma nel Seicento. Studi e prospettive di ricerca* (Roma: CNRS - École Française de Rome, 2012), 55-72; Giuseppe Fiorentino, «Tra festa e liturgia: le musiche della Nazione Spagnola in piazza Navona nel Cinque e Seicento», in Jean-François Bernard (a cura di), *Piazza Navona, ou Place Navone, la plus belle & la plus grande: du stade de Domitien à la place moderne, histoire d'une évolution urbaine* (Roma: École Française de Rome, 2014), 723-740.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.9 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 275-286

come la nascita degli infanti di Spagna o i riti funebri per, ad esempio, i reali di Spagna. Sono queste funzioni extra-ordinarie a rendere peculiare e unico nel suo genere il Fondo delle «Partituras antiguas» dell'Archivio musicale di Santa Maria in Monserrato. Per capire il perché di questa unicità è bene prima fare una ricognizione dei principali compositori attivi come maestri di cappella (titolari, coadiutori o ospiti) la cui musica è presente nel Fondo.

3. I compositori e le prospettive di ricerca

In questa sede ci occuperemo solo di quei compositori di cui ci sono giunti gli autografi e che non a caso sono anche quelli che più hanno legato il proprio nome alla cappella di San Giacomo degli Spagnoli, quelli più attivi. Sono, in realtà, tanti i compositori transitati per San Giacomo e molti altri nomi verranno alla luce nel prosieguo della catalogazione, ma la musica di questi autori (tra i quali alcuni nomi importanti del panorama musicale dell'epoca) è giunta a noi solo attraverso le copie manoscritte ed è quindi più complessa da studiare; così come sono presenti autografi non ancora catalogati. Degli autografi, invece, fin qui catalogati, 84 sono composizioni di: Giovanni Masi, Girolamo Masi, Francesco Ciampi, Giuseppe De Santis, Davide Perez, Giovanni Cavi, Antonio Aurisicchio e Giovanni Biordi. Di questi autori sono inoltre presenti nel Fondo composizioni di cui sfortunatamente non è sopravvissuto l'autografo ma delle quali disponiamo, quasi per intero, delle parti strumentali e vocali. Un altro compositore da annoverare ma della cui musica per San Giacomo al momento non sono emersi autografi, è Domingo Miguel Bernabé Terradellas (italianizzato in Domenico Terradellas). La ricostruzione forse più completa e dettagliata dell'avvicendarsi dei vari maestri di cappella sopra citati si trova nel testo di Monserrat Moli Frigola; per quanto riguarda, invece, il caso specifico di Giovanni Masi e del figlio Girolamo - le due figure più «presenti» nel Fondo Part. Ant. ma delle quali paradossalmente si conosce pochissimo - le uniche informazioni al momento più specifiche, soprattutto su Giovanni, si trovano nel capitolo a loro dedicato nel primo dei due volumi della monografia del musicologo Alberto Galazzo sull'operista Pietro Generali[13] (quest'ultimo era infatti stato allievo di Giovanni Masi). Alla fine del presente testo è riportata la tabella riassuntiva (tabella 1) delle principali informazioni riguardanti i maestri di cappella di San Giacomo degli Spagnoli utile ad una più completa rappresentazione di quanto di seguito esemplificato.

Le celebrazioni extra-ordinarie, proprio per il loro carattere spettacolare fatto di giochi pirotecnici e grandi apparati scenici e nelle quali la musica giocava un ruolo fondamentale politico e sociale, offrivano ai compositori la possibilità di sperimentare in campo musicale, laddove non era possibile farlo - o non era opportuno - nell'ambito nella ordinaria musica per la liturgia. I maestri

13 Alberto Galazzo, *Tra i barbassori e gli azzimati. Pietro Mercandetti Generali* (Magnano: Musica Antica a Magnano, 2009), v. 1, 38-42.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.9 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 275-286

di cappella di San Giacomo degli Spagnoli, nel corso di tutto il secolo XVIII, attirarono, infatti, per queste occasioni i migliori strumentisti e cantati attivi in città e nei teatri romani. Inoltre, essendo molti di loro operisti attivi sulle scene romane, introdussero forme, linguaggi, nonché nuove tipologie di strumenti nelle loro partiture per le funzioni «straordinarie» di San Giacomo degli Spagnoli. Giovanni Biordi, ad esempio, una volta diventato maestro di cappella nel 1722, fu il primo a chiamare cantanti con una importante formazione alle spalle (come i cantori della Sistina) e, amando molto il violino, ad aumentare il numero di violini impiegati nelle proprie composizioni, ingaggiando, anche in questo caso, importanti violinisti. Se è con Biordi che aumentarono le occasioni extra-ordinarie per la cappella di fare musica, e farla sempre più ad alti livelli, è con Terradellas, successore di Biordi, che vengono introdotti nelle funzioni liturgiche gli strumenti a fiato, da quando questo fu permesso da Papa Clemente XIV negli anni '50. Questa novità, che si evince chiaramente dalla contabilità, trova riscontro nei brani di Terradellas presenti nel Fondo, come ad esempio la «Messa a 5 voci concertata con violini corni e ripieni» oppure come il «Mottetto a cinque voci con violini oboe trombe e corni da caccia» (solo per citarne un paio) e rispecchia la sperimentazione che Terradellas in parallelo operava in campo teatrale con l'uso dei fiati nei recitativi accompagnati. Antonio Aurisicchio – i cui autografi sono tra i più chiari e ricchi di informazioni dell'Archivio (addirittura annotava il giorno di inizio e di fine della composizione rispettivamente sul frontespizio e sull'ultima pagina della partitura) – continuò sulla scia dei suoi predecessori e nei suoi 25 anni come maestro di cappella titolare attirò a San Giacomo degli Spagnoli i migliori strumentisti delle orchestre e dei teatri di Roma. La cappella di San Giacomo degli Spagnoli divenne così un laboratorio musicale unico nel suo genere la cui musica, prodotta in poco più di un secolo, è tutt'ora inedita; si auspica che la pubblicazione del catalogo sia da stimolo per lo studio ed il recupero delle composizioni legate ai grandi eventi extra-ordinari delle celebrazioni a Piazza Navona in vista di una loro futura edizione ed esecuzione.

Ad una prima occhiata delle partiture durante il lavoro di catalogazione si riscontra la convivenza nel Fondo tra i brani che rispecchiano lo stile «osservato» richiesto per le funzioni ordinarie e quelli, destinati alle occasioni «straordinarie» caratterizzati da uno stile che spesso viene definito operistico-concertato e che sarà tipico della musica sacra da fine secolo in poi, ovvero quello stile che alterna al contrappunto momenti d'insieme, di coro e orchestra, tipici dell'opera, che contempla duetti, terzetti e concertati a più voci, che tratta il pezzo solistico sempre più come un'aria operistica sia per la struttura che per l'uso di fioriture. Questo Fondo potrebbe essere una fonte preziosa di ricerca sull'evoluzione di questo modo di scrivere la musica sacra offrendo materiale che va da inizio secolo fino agli albori dell'800.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.9 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 275-286

Compositore	Anni di nascita e morte attività presso la cappella musicale di San Giacomo	Area geografica (nascita, attività, studio) attività al di fuori di San Giacomo
Giuseppe De Santis	1638/42 – 1702 maestro di cappella titolare dal 1697	Compositore di area romana organista
Giovanni Biordi	1691 – 1748 maestro titolare dal 1722 al 1748 (26 anni)	Nato a Roma
Domingo Miguel Bernabé Terradellas	1713 – 1751 Succede a Biordi come maestro titolare dal 1748 al 1751	Nato a Barcellona, compositore di area napoletana ma attivo a Roma Operista (soprattutto opera seria)
Francesco Ciampi	1690 – dopo il 1764 Succede a Terradellas come maestro titolare dal 1751 al 1756 Maestro coadiutore: Antonio Aurisicchio	Nato a Pisa, compositore di area romana
Antonio Aurisicchio	1710 – 1781 Maestro coadiutore di Ciampi dal 1751 maestro titolare dal 1756 al 1781 (25 anni) Maestri coadiutori: Niccolò Piccinni dal 1765 e Giovanni Masi secondo coadiutore dal 1771 (altre fonti: dal '73)	Nato a Napoli Operista attivo a Roma dagli anni '40
Davide Perez	1711 – 1778 Maestro di cappella straordinario	Nato a Napoli operista
Giovanni Masi	1731/32 – prima del 1807 Secondo maestro coadiutore di Aurisicchio dal 1771/73 Maestro titolare dal 1781 al 1797/98 Maestro coadiutore: Giovanni Battista Cavi dal 1791	Nato a Firenze, allievo di Durante Area napoletana

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.9 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 275-286

Giovanni Battista Cavi	1747 – 1821 Maestro coadiutore di Masi dal 1791 al 1798 Maestro titolare dal 1798 al 1800(?)	Nato a Roma Attivo a Roma come operista (principalmente nel genere comico)
Girolamo Masi	1764 – 1807 Maestro coadiutore	Nato a Roma, figlio di Giovanni Masi Musica strumentale

Tabella 1.

Bibliografia

d'Amelio, Anna. «Le origini della festa della Resurrezione in piazza Navona: Da cerimonia religiosa a manifesto di potere della comunità spagnola a Roma». In *Centros de poder italianos en la Monarquía Hispánica (siglos XV-XVIII). Actas del Congreso, Madrid 2008*, a cura di José Martínez Millán e Manuel Rivero Rodríguez. Madrid: Polifemo, 2010, v. 3, 1471-1485.

Antolini, Bianca Maria. «La vita musicale a Roma nella seconda metà del Settecento. Nuove acquisizioni e prospettive di ricerca». In *Musikstadt Rom: Geschichte, Forschung, Perspektiven*, a cura di Markus Engelhardt. Kassel: Bärenreiter, 2011, 328-360.

Berti, Michela, e Émilie Corswarem. «Il modello musicale delle chiese nazionali a Roma in epoca barocca: panoramica e nuove prospettive di ricerca». In *Identità e rappresentazione. Le chiese nazionali a Roma, 1450-1650*, a cura di Alexander Koller e Susanne Kubersky-Piredda. Roma: Campisano Editore, 2016, 233-247.

Carrió-Invernizzi, Diana. «Santiago de los españoles en Plaza Navona (siglos XVI-XVII)». In *Piazza Navona, ou Place Navone, la plus belle & la plus grande: du stade de Domitien à la place moderne, histoire d'une évolution urbaine*, a cura di Jean-François Bernard. Roma: École Française de Rome, 2014, 635-655.

Fernández Alonso, Justo, e Francisco Delgado de Hoyos. «La capilla de música en la Iglesia Nacional de España en Roma». *Anthologica Annua* 45 (1998): 67-74.

Fiorentino, Giuseppe. «Musica e festa nella Roma barrocca: il caso di piazza Navona». In *La musica a Roma nel Seicento. Studi e prospettive di ricerca*, a cura di Anne-Marie Goulet. Roma: CNRS - École Française de Rome, 2012, 55-72.

Fiorentino, Giuseppe. «Tra festa e liturgia: le musiche della Nazione Spagnola in piazza Navona nel Cinque e Seicento». In *Piazza Navona, ou Place Navone, la plus belle & la plus grande: du stade de Domitien à la place moderne, histoire d'une évolution urbaine*, a cura di Jean-François Bernard. Roma: École Française de Rome, 2014, 723-740.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.9 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 275-286

Galazzo, Alberto. *Tra i barbassori e gli azzimati. Pietro Mercandetti Generali*. Magnano: Musica Antica a Magnano, 2009, 2 vol.

Hernández Castelló, Esteban. «The Musical Archive of the Spanish National Church of S. Maria in Monserrato in Rome». In *Music and the Identity Process: The National Churches of Rome and their Networks in the Early Modern Period*, a cura di Michela Berti e Emilie Corswarem. Turnhout: Brepols 2020, 113-115.

Lionnet, Jean. «La musique à San Giacomo degli Spagnoli au XVIIe siècle et les archives de la Congrégation des Espagnols de Rome». In *La musica a Roma attraverso le fonti d'archivio*, a cura di Bianca Maria Antolini, Arnaldo Morelli e Vera Vita Spagnuolo. Lucca: LIM, 1994, 479-505.

Luisi, Francesco. «S. Giacomo degli Spagnoli e la festa della Resurrezione in Piazza Navona. Mire competitive, risorse e finanziamenti per la Pasqua romana degli spagnoli». In *La cappella musicale nell'Italia della controriforma*, a cura di Oscar Mischiati e Paolo Russo. Firenze: Olschki, 1993, 75-103.

Moli Frigola, Montserrat. «Compositores e intérpretes españoles en Italia en el siglo XVIII». *Cuadernos de Sección. Música* 7 (1994): 9-125.

Rostirolla, Giancarlo. «Maestri di Cappella, organisti, cantanti e strumentisti attivi in Roma nella metà del Settecento, da un manoscritto dell'Accademia Nazionale di S. Cecilia». *Note d'archivio per la storia musicale* 2 (1984): 195-269.

Weißmann, Tobias C. «Celebrating as a Nation. The Festival Life of Foreign Communities and Identity Building in Early Modern Rome». *Performance and Spectacle in Early Modern Europe* 6 (2020): 56-69.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.9 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 275-286

El cardenal Francisco Javier Zelada y la devoción a San Campio en Galicia (siglos XVIII-XIX)

Cardinal Francisco Javier Zelada and the Devotion to Saint Campio in Galicia (18th-19th centuries)

Il cardinale Francisco Javier Zelada e la devozione a San Campio in Galizia (secoli XVIII-XIX)

Anxo Rodríguez Lemos[1]
Universidad de Santiago de Compostela
Santiago de Compostela, España
a.rodriguez.lemos@usc.es
https://orcid.org/0000-0002-8690-7062

RESUMEN: En mayo de 1795 llegaba al convento del Carmen de Santiago «un santo llamado San Campio, sellado y cerrado en Roma con las formalidades que se acostumbra en semejantes casos y la caxa de madera» acompañado de su *auténtica*. La urna, conteniendo «un cuerpo humano en estado de difunto», según reconocimiento del arzobispo compostelano Malvar y Pinto, había sido enviado para la iglesia de Santo Ourente de Entíns (Outes, A Coruña) por el cardenal Francisco Javier Zelada a raíz de su recuperación en las catacumbas de San Calixto de Roma. El canónigo

ABSTRACT: In May 1795, a «saint called Saint Campio, sealed and closed in Rome with the formalities customary in such cases and in a wooden box», arrived at the Convent of Carmen in Santiago, accompanied by its authenticity certificate. The urn, containing «a human body in a deceased state», according to the recognition of the Archbishop of Compostela, Malvar y Pinto, had been sent to the Church of Santo Ourente de Entíns (Outes, A Coruña) by Cardinal Francisco Javier Zelada following its recovery from the Catacombs of Saint Callixtus in Rome.

1 Contratado postdoctoral de la Xunta de Galicia. Investigación financiada por el proyecto *Ciudades y villas del Noroeste Ibérico: gobernanza y resistencias en la Edad Moderna*, PID2021-124823NB-C21, Agencia Estatal de Investigación y Ministerio de Innovación y fondos Feder.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.10
Recibido: 11 de octubre de 2024
Aceptado: 24 de octubre de 2024

compostelano Simón Díaz de Rábago fue comisionado por el purpurado romano, arcediano de Santa Tasia, para actuar de engarce entre Roma y Galicia en la difusión devocional de aquel *corpi sancti* remitido al noroeste peninsular.

PALABRAS CLAVE: Religiosidad local, Zelada, traslado, reliquias, santos catacumbales, devoción, época moderna.

The canon of Compostela, Simón Díaz de Rábago, was commissioned by the Roman cardinal, Archdeacon of Santa Tasia, to act as a link between Rome and Galicia in the devotional dissemination of this *corpi sancti* sent to the northwest of the peninsula.

KEYWORDS: Local religiosity, Zelada, transfer, relics, catacomb saints, devotion, modern era.

RIASSUNTO: Nel maggio del 1795 arrivava al convento delle carmelitane scalze di Santiago di Compostela «un santo chiamato san Campio, sigillato e chiuso a Roma con le formalità abituali in simili casi e la cassa di legno» accompagnato dal suo autentico. L'urna, contenente «un corpo umano in stato di defunto», secondo il riconoscimento dell'arcivescovo compostelano Malvar e Pinto, era stata inviata per la chiesa de Santo Ourente de Entíns (Outes, A Coruña) dal cardinale Francisco Javier Zelada a seguito del suo ritrovamento nelle catacombe di San Callisto a Roma. Il canonico compostelano Simón Díaz de Rábago, commissariato dal porporato romano arcidiacono di Santa Tasia, avrebbe fatto da collegamento tra Roma e la Galizia nella diffusione devozionale di quel *corpi sancti* nel nord-ovest della penisola.

PAROLE CHIAVE: Religiosità locale, Zelada, trasferimento, relique, santi catacombali, devozione, Epoca moderna.

1. Introducción

Los *corpi sancti* venerados en forma de reliquia circularon a lo largo del mundo católico desde el redescubrimiento de los *caementeri* subterráneos romanos en 1578 hasta su clausura en 1864.[2] A lo largo de los siglos XVIII y XIX, el noroeste de la Península Ibérica se benefició de la reanudación del *contrabando de santos*[3] en el que habían participado ya en el siglo XVII algunas casas nobiliarias como la de los Condes de Lemos,[4] capaz de reunir una importante

2 Massimiliano Ghilardi, «Entre oratorianos y jesuitas: el redescubrimiento de las catacumbas romanas a inicios de la Edad Moderna», *Historia y grafía* 51 (julio/diciembre 2018): 215-240. Sobre el control a que se sometieron estos espacios véase del mismo autor, «Auertendo, che per l'osseruanza si caminarà con ogni rigore. Editti seicenteschi control l'estrazione delle reliquie dalle catacombe romane», *Sanctorum* 2 (2005): 121-138.

3 Cesáreo Gil Atrio, *Contrabando de santos. Ensayo de hagiografía negativa gallega* (Caracas: Editorial Arte, 1962).

4 De gran interés, son los estudios de época moderna y contemporánea recogidos en Carolina Naya Franco y Juan Postigo Vidal, eds., *De la devoción al coleccionismo. Las reliquias,*

lipsanoteca familiar en el convento de santa Clara de Monforte de Lemos.[5] A lo largo de la Europa católica algunos restos santos sirvieron de pilar a célebres santuarios como el de san Donato de Münstereifel o santa Filomena de Mugnano.[6] En Galicia estos *corpos santos* santificaron templos ya existentes donde se instalaron como «novedad bien extraña» y no siempre suscitando la misma devoción que las imágenes sagradas de talla.[7] «Durmiendo el sueño de los justos», san Campio, san Pegerto, san Victorio, san Silviano, san Justo o, entre ellas, santa Plácida y santa Minia, compartieron características inherentes a su estado. Como seguidores de Cristo hasta el martirio, en el interior de sus urnas fueron depositados emblemas como el *vas sanguinis¸* contenedor de sangre derramada por la fe, al que se le unieron en el discurso los restos marmóreos de la lápida recuperada del *cubiculum* en el que había sido enterrado el mártir «en olor de santidad» u otras insignias simbólicas del martirio como la palma o las armas de *miles Christi*. Entre las «tiernas mártires» no faltó el ramillete de flores alusivo a la virginidad relatada en su *passio*.[8] La literatura culta y popular no tardó en acomodarlos a la religiosidad local avecindándolos como *ilustres paisanos* «de tiempos pasados» una vez convertidos en protectores y modelos a seguir y a imitar por toda la comunidad.[9] Entre los ejemplos tempranos y de arraigo sin igual se encuentra la devoción a san Campio, extendida por tres de las cuatro provincias gallegas desde su llegada a Galicia en 1795 como «promesa» romana cumplida por el cardenal Francisco Javier Zelada Rodríguez.

---

mediadora entre el poder y la identidad (Zaragoza: Universidad de Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2021), 159-343.

5 *Los dos relicarios de Monforte de Lemos: reseña sucinta de las sagradas reliquias que se guardan y se veneran en los conventos de franciscanas descalzas y de padres escolapios con las fechas y testimonio de su autenticidad* (Monforte: Imprenta de El Eco de Lemos, 1896).

6 Profundizó sobre dichos cultos en Galicia, José Luís Bouza Álvarez, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco* (Madrid: CSIC, 1990), 23-56.

7 Al respecto, Domingo Luís González Lopo, «El papel de las reliquias en las prácticas religiosas de los ss. XVII y XVIII», en José Ignacio Fortea Pérez y Carmen Mª Cremades Griñán, eds., *Política y Hacienda en el Antiguo Régimen. Actas de la II Reunión Científica de la A.E.H.M.* (Murcia: Universidad de Murcia, 1993), 247-260; y William Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II* (Madrid: Ed. Nerea, 1991), 72.

8 Stéphane Baciocchi y Christophe Duhamelle, *Reliques romaines: Invention et circulation des corps saints des catacombes à l'époque moderne* (Roma: École Française di Roma, 2016).

9 Eliseo Serrano Martín, «La santidad en la Edad Moderna: límites, normativa y modelos para la sociedad», *Historia Social* 91 (2018): 149-166.

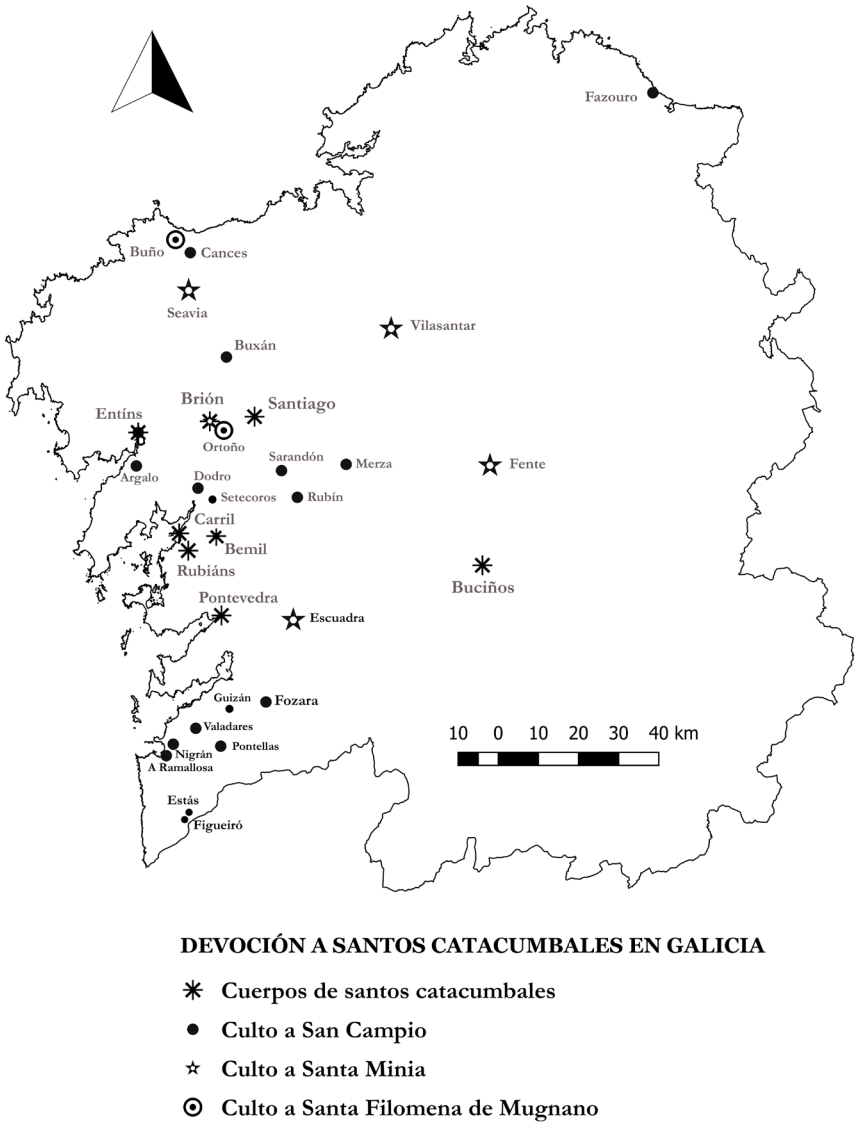


Fig. 1. Cartografiado del culto a santos catacumbales en Galicia. Elaboración propia. Aumentada y corregida a partir de José Luís Bouza Álvarez, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*. Madrid: CSIC, 1990, 231

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.10 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 287-324

2. El cardenal Francisco Javier Zelada (1717-1801)

«Naturalizado español»,[10] Francisco Javier Zelada Rodríguez nació en Roma el 27 de agosto de 1717, primogénito del matrimonio formado por el murciano Juan Jacinto de Zelada Escobar, llegado a Roma como *caballerizo mayor* del cardenal Belluga, y la ovetense doña Manuela Rodríguez. En 1737 Zelada padre es apartado de su cargo como intermediario de la administración eclesiástica española con la pontificia a raíz de haber logrado fraudulentamente una dignidad y una canonjía, dependientes del obispado de Cartagena.[11] Algunas diócesis como Valencia, Tarazona, Gerona, Tui, Ceuta o Burgos perdieron entonces los tratos de favor con que estaban siendo despachados sus trámites en Roma.[12] Francisco Javier continuó, sin embargo, como expedicionero de la Curia.[13]

Doctorado por la Sapienza Universitá tanto en derecho canónico como civil -*in utroque iure*- Zelada fue ordenado sacerdote el 23 de octubre de 1740. Ingresó en la prelatura romana ocupándose como referendario de los Tribunales Supremos de la Firma Apostólica de Justicia y Gracia desde el 25 de enero de 1742. En junio de 1742 fue nombrado para relator de la Sagrada Congregación de Buen Gobierno ingresando, en septiembre de este mismo año, como auditor civil del auditor de la Cámara Apostólica. En 1744 Benedicto XIV lo nombra camarlengo privado y prelado de la fábrica de San Pedro. Auditor del Tribunal de la Signatura Apostólica de Justicia desde noviembre de 1749, al servicio de la Cámara llega a ser segundo teniente civil del auditor desde diciembre de 1753 ascendiendo a teniente en 1758. Auditor de la Rota Romana por nombramiento del 26 de febrero de 1760 -toma posesión el 14 de marzo de 1760- promocionando al episcopado durante el papado de Clemente XIII a quien debe el arzobispado de Petra (Palestina) -*in partibus infidelium*- (23 de diciembre de 1766) siendo secretario de la Residencia de Obispos y de la Sagrada Congregación del Concilio desde el 26 de septiembre de 1766.[14] Ante el nombramiento de Mons. Urbano Paracciani como arzobispo de Fermo, en

10 Sobre la figura de Zelada, controvertida en Roma según el diplomático Azara, véanse sus escritos en José Nicolás de Azara, *El espíritu de don José Nicolás de Azara descubierto en su correspondencia epistolar con don Manuel de Rod*a, t. I (Madrid: Imprenta de J. Martín Alegría, 1846), 22.

11 *Le "Effigies nomina et cognomina S.R.E. Cardinalivm" nella Biblioteca Apostólica Vaticana* (Città del Vaticano, 2008). Card.f. 6, 3: 130, n. 496.

12 La correspondencia entre el cardenal Acquaviva y De la Quadra, en enero de 1738, es dada a conocer por Inmaculada Pérez Martín, «Los manuscritos griegos del cardenal Zelada: una biblioteca romana en la catedral de Toledo», en Antonio Bravo García, coord., *The Legacy of Bernard de Montfaucon: Three Hundred Years of Studies on Greek Handwriting. Proceedings of the Seventh International Colloquium of Greek Palaeography* (Turnhout: Brepols Publishers, 2010), 574.

13 Pérez Martín le destaca como «engrasador de la maquinaria pontificia».

14 Remigium Ritzler y Pirminum Sefrin, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi sive summorum pontificum- S.R.E. Cardinalium ecclesiarum antistitum series*, vol. VI (Patavii: Il messagero di S. Antonio, 1958), 28 y 331-335.

Fig. 2. *Franciscus Xaverius de Zelada*. Calcografía Camerale, 225x166. Biblioteca Apostólica Vaticana

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.10 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 287-324

julio de 1764, Zelada le sucede como canonista de la Penitenciaría Apostólica siendo además encargado de la secretaría de la Sagrada Congregación de la Visita Episcopal. Entre las cartas del político José Nicolás de Azara y Perera, enviado a Roma en 1765 por el rey Carlos III, una fechada el 28 de enero de 1768 informaba a don Manuel de Roda, entre mofas, del nombramiento de Zelada como consultor de la Sagrada Congregación del Santo Oficio

> …que sabe vuestra merced que aquí sólo se da a los del ala del corazón. Este trufaldín hace ahora de celoso y apartado de los jesuitas, y yo sé y aseguro que ahora más que nunca está vendido a ellos. El triunvirato se compone hoy de Torrigiani, de Rossi y Zelada, y éste es el corredor de la trinca.[15]

Secretario de la Sagrada Congregación del Examen de Obispos desde noviembre de 1770, es cardenal por consistorio secreto del 19 de abril de 1773 siendo papa Clemente XIV,[16] es investido el 22 de abril de 1773 y asignado como titular tres días después de la basílica de San Martino *in Montibus*[17] hasta el 17 de junio de 1793 cuando, *cum retentione* de aquella, pasa a hacerse cargo de la basílica de Santa Práxedes *in commendam*.[18]

> Il dopo pranzo del medesimo lunedi li due nuovi Emi Sigg. Cardinali presenti in Roma Caraffa e de Zelada, si portarono ciascheduno separatadamente dal le loro respettive abitazioni, in carrozza chiusa all'apartamento dell'Emo. Sig. Card. Palavicini, segretario di Stato, al Palazzo Pontificio Quirinale, e dal medesimo porporato furono introdotti dalla Sant. di Nostro Signore a ricevere, con le solite formalità, la berreta cardinalizia.
>
> In quel giorno medesimo quasi tutta questa Nobiltà in gala per la suddetta seguita promozione, si portò con bellissime carrozze, e vaghe livree a passare i complimenti di congratulazione con i duo novelli porporati qui presenti e colle parentele respettive di tutti e cinque, qual complimento è durato anche nei giorni seguenti per due sere continue si fecero per la città pubbliche illuminazioni di torce, fiaccole, lanternoni ed abbruciamento dibotti a Palazzi degli Emi. Cardinali, ambasciatori, ministri, regi, principi, prelati ed altra nobiltà, oltre le facciate di alcune chiese, essendosi contradistinto nel gran numero di torce in due ordini per tutta l'estensione del suo Palazzo Sua Ecc. Il Sig. D. Michel'Angelo Conti Duca di Poli e Guadagnolo, Fratello del nuovo Emo. Di tal Cognome.[19]

---

15 José Nicolás de Azara, *El espíritu de don José Nicolás de Azara descubierto en su correspondencia epistolar con don Manuel de Rod*a, t. I (Madrid: Imprenta de J. Martín Alegría, 1846), 8.

16 Se indica también el cargo de secretario de la Sagrada Congregación del Concilio, Biblioteca Apostólica Vaticana, *Diario ordinario*, núm. 8468, 1773, abril, 24 (Roma: Stamperia Cracas, 1773): 9.

17 Archivo Apostólico Vaticano, Concist. Acta Camerarii 37, f. 233r., 235r. y 237r.-v., citado también en Jorge Card. Mejía, Christine Grafinger y Barbara Jatta, *I Cardinali Bibliotecari di Santa Romana Chiesa: la quadreria nella Biblioteca apostolica vaticana* (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2006), 240.

18 AAV, Sec. Brev. Reg. 4172, ff. 1-3.

19 Continúa la crónica en *Diario ordinario*, núm. 8468, 1773, abril, 24 (Roma: Stamperia Cracas, 1773), 10-13.

Su papel crucial en la redacción y negociación con el embajador José Moniño Redondo del breve *Dominus ac Redemptor* de supresión de la Compañía de Jesús, promulgado el 21 de julio de 1773, le valió el nombramiento de miembro de la comisión para la ejecución de la bula de supresión de 1773 y la investidura como prefecto de Estudios del Colegio y Seminario romanos en noviembre de 1773.[20] Entre noviembre de 1780 y octubre de 1786, la ausencia del cardenal Francesco Carafa di Traetto le ocupó de proprefecto de la Sagrada Congregación de Obispos y Regulares.

Además de cardenal protector de la Orden Religiosa de los Betlemitas en las Indias Occidentales,[21] protegió ante la Curia romana, incluso hasta su muerte, los intereses de distintas congregaciones, iglesias y cofradías entre las que destacamos la iglesia del *Gesú* (1776), Santa María *dei Miracoli* y su archicofradía de San Gregorio (1794) o Santa Lucia *dei Ginnasi* (1796); monasterios como el de Pasionistas (1774), de la Presentación de María Santísima de Corneto (1775), de los Padres Filipinos en Nursia (1780-1790), de Nuestra Señora de Loreto en Orte (1779), de Santa Clara de Palestrina (1790), el benedictino de San Firmano di Montelupone (1782) o los romanos de Santa María de la Concepción *ai Monte* (1790) y de la Purificación (1789). Entre las regulares femeninas intercedió por religiosas de la Orden de San Agustín en Caprarola (1779), por monjas de la *Concezione dette le Farnesiane* de Albano (1790) o de las oblatas Agustinas del Santo Niño Jesús de Roma (1794). Beneficiadas fueron algunas archicofradías romanas como la del *Devoti Gesú al Calvario* (1791), de Santa Úrsula y Catalina *a Tor de Specchi* (1776-1783), del Santísimo Sacramento en Santa María *in Monterone* (1778-1798) o de los Sagrados Estigmas (1801). Con reconocimiento jurídico desde Gregorio IX, la protectoría cardenalicia, generalizada a lo largo del siglo XVIII, hizo que cofradías como la del Santísimo Sacramento de la basílica de Santa Francesca Romana A Capo le Case (1781-1793), de Santa Práxedes (1794) o de *Le Scale Sante* (1801), junto a otras advocaciones como la de Santa Caterina *di Ascoli* (1781), del Gonfalone (1776), de la Santísima Trinidad de Bassano (1780) o de la Santísima Concepción de Pésaro (1775-1783) requiriesen también de las influencias de Zelada. Lo mismo hicieron los fundadores de obras asistenciales como la del «conservatorio delle vergini miserabili» de Santa Catalina della Rosa (1790) u congregaciones particulares como la de sacerdotes de Santa Lucía *dei Ginnasi* (1796), de la Congregazione Urbana de Nobili Aulici de San Lorenzo in Fonte (1797) o la Venerable Orden Tercera Franciscana de Asís (1791). Las recomendaciones a través de «sus buenas prendas y conducta» fueron requeridas para capillas como la erigida por la familia Corsini en la archi basílica de San Juan de Letrán (1800) en la que era arcipreste, buscando favores como *unicum* desde

20 Francisco Candel Crespo, *El cardenal Don Francisco Javier Zelada y Rodríguez (1717-1801): un ilustre y desconocido murciano* (Murcia: Tipografía San Francisco S.A., 2006), 18.

21 Archivo Apostólico Vaticano (en adelante AAV), Secr.Brev., Reg. 3767, ff. 1r.-4v.

1791 para el oratorio de la Santa Cruz de Bastia (Ajjacio, Francia) o velando por santuarios como el de Loreto y eremitorios como el de Santa María de la Gracia de Monteluco (Spoleto) desde 1796. Entre las ciudades encontraron su protección las tierras de Granaglione en Bolonia (1797), las comunidades de Migliaro en Emilia Romaña (1780), de San Eraclio de Foligno (1790), Nepi en Viterbo (1786) o Spoleto (1794).[22]

Destacado bibliófilo,[23] es nombrado bibliotecario de la Iglesia Romana, a la muerte del cardenal Alessandro Albani, el 15 diciembre de 1779.[24] Guardián de las letras y mecenas de las artes, veló por ellas desde la mesa del colegio de orfebres de Perugia o la presidencia del estudio de la ciudad de Ferrara desde el 12 de octubre de 1790.[25] En este campo destacó su apoyo a la instalación de la *specola* vaticana en 1787 o la publicación del opúsculo numismático de su autoría *De nummis aliquot aereis uncialibus epistola* (1778), demostración pública de su amplia colección privada de instrumentos científicos y antigüedades. La *Biografía Universale antiga e moderna* (1831), además de recalcar el consejo de François Jacquier en la construcción de la *specola*, recalcó la importancia de su

> …museo d'antichità, delle serei preziose di monete e di medaglie, ed una raccolta di macchine di fisica la perfetta e la più bella che per anco si fosse veduta in Italia. Il suo palazzo era frequentato da tuti i dotti.[26]

Partícipe de los cónclaves de 1774-1775 y 1799-1800 y camarlengo del Sagrado Colegio Cardenalicio entre el 17 de febrero de 1783 y 25 de junio de 1784, sirvió también como secretario de Estado a Pío VI desde el 14 de octubre de 1789 hasta agosto de 1796 en que renuncia al honor por motivos de salud. La supresión de los Estados Pontificios y la prisión del Papa en 1798 acabaría mermando su persona retirada a la Toscana de donde regresaría con la elec-

22 Claudio de Dominicis, *Repertorio delle protettorie cardinalizie dal 1716 al 1964* (Roma: Fondazione Marco Besso, 2009), 21, 24, 35, 39, 41, 43-49, 58-61 y otras.

23 Véase el estudio de los manuscritos griegos llegados a su muerte a la Biblioteca Capitular de Toledo en Inmaculada Pérez Martín, «Los manuscritos griegos del cardenal Zelada», 567-582. Recientemente ocuparon también a Jaime Moraleda Moraleda, «Los códices miniados del fondo Zelada en la Biblioteca Capitular de Toledo: historia de una colección», en Antonio Holguera Cabrera, Ester Prieto Ustio y María Uriondo Lozano, coords., *Coleccionismo, mecenazgo y mercado artístico. Ámbitos europeo, americano y asiático* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2019), 190-198. Sobre su biblioteca personal del Palazzo Margani Conti, Alberto De Angelis, «La collezione dei primitivi del cardinale Francesco Saverio de Zelada (1717-1801), *Ricerche di storia dell'arte* 77 (2002): 41-54.

24 Sobre sus donaciones a los fondos vaticanos encontramos las siguientes referencias en BAV, Arch.Bibl. vol. 97, ff. 165-186; vol. 12, ff. 168r.-172r. o vol. 14, ff. 37r.-39r. Encontramos su nombramiento en AAV, Sec.Brev., Reg. 4361, ff. 52-58; Jorge Card. Mejía, Christine Grafinger y Barbara Jatta, *I Cardinali Bibliotecari di Santa Romana Chiesa*, 239-243.

25 AAV, Sec. Brev. Reg. 4172, ff. 1-3.

26 *Biografia universale antiga e moderna ossia storia per alfabeto della vita publica e privata di tutte le persone che si distinsero per opere, azioni, talenti, virtù e delitti*, vol. LXV (Venezia: Gio. Battista Missiaglia, 1831), 122-123.

ción de Pío VII.[27] El *Diario Vaticano* del 23 de diciembre de 1801 recogía de la siguiente forma su fallecimiento el 19 de diciembre de 1801, a los 84 años, «sorpreso dalla febbre e dalle convulsioni»,

> l'emo sign. card. francesco saverio de zelada sorpres da febre e da convulsioni, munito de ss. sagramenti della chiesa, nella notte di venerdi alle ore 5 e mezza venendo il sabato 19, dal corrente passò all'altra vita nella sua avanzata età di anni 84, mesi 4, e 2 giorni, e di cardinalato anni 18 e 8 mesi, essendo stato creato cardinale dalle sa: mem: di Clemente XIV, li 19 apr. 1773. Egli era del titolo di S. Prassede, Arcipreste della patriarcale basilica di s. giovanni in laterano, commendatario della chiesa di S. Martino ai Monti, bibliotecario di. S. Chiesa e Penitenzier Maggiore;[28] e per la sua morte vaca il secondo cappello cardinalizio.
>
> Il suo corpo essendo stato aperto ed inbalsamato, la mattina della domenica vestito degli abiti paonazzi cardinalizj fu esposto sopra un letto alquanto elevato nella stanza del baldacchino del suo Appartamento con quatro ceri ai lati; ed in altra camera furono eretti tre altari, che per tale occasione da Sua Santità furono dichiarati Privilegiati nei quali oltre della sua cappella segreta, furono celebrate continuate messe in suffragio della sua Anima, ed il giorno vi si portarono molti religiosi mendicanti a cantarvi interpolaramente l'intiero ufizio de Defonti, ed il simile fu praticato la mattina e il giorno del segunte Lunedi.
>
> Circa por alle ore 2 della sera di detto lunedi, il corpo de defonto porporato fu posto nella carrozza del suo treno, dove presero luogo il R. Sig. D. Onofrio María del Sole, paroco di S.Lucia de Ginnasi sua parrochia, Paltro di S. Marcello, come chiesa esponente, ed il chierico con la croce, e coll'accompagnamento delle solite torcie di cera portate dalla propria servitù in abito di coruccio, e seguito da altre due carrozze dove aveva preso luogo la sua corte nobile, fu trasportato a detta chiesa di s. Marcello, de Padri Servi di Maria, destinata da sua santità per le solenni esequie. Detta chiesa era già stata tutta apparata a lutto con vaghi lavori di trine d'oro, e d'argento in si ottima simetria disposte, tanti ai pilastri che alla cappela, ed essendo il tutto disposto, la mattina del seguente martedi si vidde il corpo del defonto cardinale vestito di abiti Sagri, collocato sopra alto letto con ricca coltre con attorno 100 ceri e 4 torcie accesi, oltre le solite, quattro grandi banderuole sostenute, e mosse lentamente da altrettanti suoi Parafrenieri vestiti in abito da tutto duolo, ed ai piedi del letto medesimo eravi il di lui Pontificale cappello cardinalizio ee fin dalla mattina di buon ora vi si portarono le Religioni mendicanti a cantarvi l'ufizio de' defonti, il chè terminò all'ora di tonersi la cappella papale.
>
> Per tener detta cappella la Sant. di nostro signore circa le ore 17 sorte dal suo Palazzo Quirinale, avendo in carrozza i Monsignori Maggiordomo e Maestro di Camera e col solito treno si portò adessa chiesa ove giunto, e postosi in trono, su dato principio alla solenne messa, che cantò l'Emo Sig. Card. Pignattelli in luogo dell Emo Sig. Card. Caracciolo (incomodato da raffreddore) a cui spettava come camerlengo del Sagro Collegio in quest'anno, alla quale intervennero 27 efsi sigg. cardinali, la consueta Prelatura i capi delle religioni e tutti gli altri che vi hanno luogo.

27 AAV, Sec. Brev. Reg.4269, ff. 1-9.

28 Nombramiento del 8 de septiembre de 1788, aunque ejercido como tal desde 1787.

> La Sant. Sua su assistità al Soglio dagli Emi Carafa, Antonio Doria e Carandini, il primo da Prete e gli altri due da Diaconi, come ancora lo assiterono i Sigg. Conservatori e Priore de Caporioni.
>
> In fine della messa il S. Padre medesimo fece la solita Assoluzione; ed il tutto terminato, sua Santità con predetto treno se restitui alla sua Apostolica Residenza.
>
> Il cadavere del defonto Porporato fu custodito sino alla sera in una stanza della Sagrestia, dove incassato, verso un'ora di notte, con le stanghe del Palazzo Apostolico, e solito accompagnameno fu trasportato alla chiesa di S. Martino ai Monti dei Padri Carmelitani sua commenda cardinalizia, dove recitate le prescritte Preci per i suffragi, su sepolto in quei celebri sotteranei come egli avea disposto.[29]

«Fundata est svpra vertigem montium», la iglesia de San Silvestro y Martino *ai Monti de* la que fue titular y benefactor acogió sus restos bajo la inscripción:

D.O.M.

PIUS PAPA VI/ FRANCISCI XAVERII DE ZELADA/ S.R.E. CARDINALIS AMPLISSIMI/ HUJUS SACROSANCTAE BASILICAE SANCTORUM/ SILVESTRI ET MARTINI IN MONTIBUS/TITULARIS/ PRECIBUS ANNUENDO INDULSIT/ UT QUOTIES SACERDOS ALIQUIS IN PROXIMO ALTARI/ BEATISSIMAE VIRGINIS MARIAE/ DE MONTE CARMELO/ SUB QUO RECONDUNTUR CORPORA/ SANCTORUM MARTYRUM/ LANTIANI ET UXORIS EJUS AC/ CRESCENTII/ MISSAM DEFUNCTORUM/ PRO ANIMA CUJUSCUMQUE CHRISTIFIDELIS/ IN PURGATORIO DETENTA/ CELEBRAVERIT/ ANIMA IPSA E PURGATORII POENIS/ LIBERETUR/ ITA RESCRIPSIT DIE XXV FEBRUARII MDCCXCIII

2.1. El arcedianato de Santa Tasia: el beneficio eclesiástico de Zelada en Galicia

En agosto de 1767, el cabildo de la catedral de Santiago nombraba a Zelada arcediano de su capítulo, una prebenda eclesiástica que se sumaba a las canonjías que disfrutaba en la catedral de Toledo o de Sevilla.[30] Entre los honores logrados en España, en donde no consta haber estado, fue también prior comendatario de Santa Ana de Barcelona desde junio de 1772. En Galicia, el arcedianato concedido era de jurisdicción y presentación de las dignidades compostelanas.[31] Por provisión del arzobispo don Juan Tavera, desde 1531, se hizo «mutaçión de la judicatura de Villestro en arcediano de Santiago», un favor concedido por el prelado a su pariente don Diego de Soto, juez de Villestro, desde la muerte de su sobrino homónimo Juan Tavera.[32] El nombre de la

29 BAV, *Diarii I* (1801), 435. *Diario ordinario,* n. 102, 13-17.

30 Inmaculada Pérez Martín, «Los manuscritos griegos del cardenal Zelada», 575-576.

31 Mercedes Vázquez Bertomeu, *A Igrexa de Santiago contra 1500. O Libro do Subsidio* (Santiago de Compostela: Lóstrego Edicións, 2003), 10.

32 Archivo de la Catedral de Santiago (ACS), IG 483, *Actas, Lib. n. 9,* f. 30v; tomado de Salustiano Portela Pazos, *Decanologio de la S.A.M. Iglesia Catedral de Santiago de Compostela* (Santia-

demarcación se mantuvo hasta comienzos del siglo XVII cuando comienza a vacilar con el de Santa Tasia.[33] El arcedianato incluía a las parroquias -con sus iglesias- de Santa Baia de Chacín, Santa María de Entíns y Santo Ourente de Entíns. Esta última, en palabras del cardenal Jerónimo del Hoyo en sus *Memorias del arzobispado de Santiago* (1607)

> ... es anexa de Sancta Tasia, caueça del arcedianazgo de Santiago y estas dos andan unidas, así en ornamentos como en la administración de los Sacramentos porque aquí hay pila baptismal y no Sanctísimo, y en Sancta Tasia hay Santísimo Sacramento y no pila baptismal y, en los entierros de todos, son comúnmente en Santa Tasia y Anastaçia aunque cada una iglesia tiene señalados sus feligreses…[34]

Las fuentes documentales existentes apuntan a que Santa Tasia había sido cenobio de fundación no muy clara, aunque rastreable desde el siglo XII. Entre las mandas testamentarias, la de Guntrode Muñiz del 22 de febrero de 1139 disponía su entierro «ad Sanctam Mariam dictam Sanctam Talasiam».[35] El caballero Diego Muñiz, sobrino del arzobispo Gelmírez, previamente a su partida «in hoste contra Cordobam» el 14 de febrero de 1551, dejaba entre otros bienes a San Xusto de Toxosoutos, «Sanctam Mariam de Talasia».[36] El cambio de una heredad entre los monasterios de Toxosoutos y Santa Tasia del que dio fe el presbítero Martín en 1153, aclara que doña Maior era «abbatissa monasterium Sancte Marie cognomen Thaasie, cum omni conuentu feminarum in ibi Deo seruiencium sub Benedicti patris regulam».[37]

Al visitar las inmediaciones de la parroquial de Santo Ourente, el cardenal del Hoyo encontró entre los prados inmediatos la capilla dedicada a la Virgen bajo la advocación *del Rial*, los únicos restos de lo que

> … parece haber sido monasterio de monjas por tradición clara que hay dellos y notorios vestigios de la casa y coro, en la qual viven los arçedianos de Sanctiago, a cuya dignidad se devio aplicar el monasterio con toda su renta. Hay siete feligreses. Los frutos valdrán con los de San Orente, cien cargas de todo pan. Esta iglesia es caveça de Santa Baya de Chasín y Santa Leocadia de Intines y San Orente, sus anexos. El cura es el arcediano de Sanctiago. Tiene un capellán amovible.[38]

---

go de Compostela: Seminario Conciliar, 1944), 38-39 en Arturo Iglesias Ortega, *El cabildo catedralicio de Santiago de Compostela en el siglo XVI: aspectos funcionales y sociológicos de una élite eclesiástica*. Tesis doctoral. Universidade de Santiago de Compostela, 2010, 58.

33 Arturo Iglesias Ortega, *El cabildo catedralicio de Santiago de Compostela*..., 58-60.

34 Cardenal Jerónimo del Hoyo, *Memorias del arzobispado de Santiago*, 1607, f. 335-337

35 Archivo Histórico Nacional de España (AHN), Códices, L.1002, Cartulario del monasterio de los Santos Xusto y Pastor de Toxosoutos, f. 165v.

36 Transcripción de Vicente Salvado Martínez, «Tumbo de Toxosoutos. Siglos XII y XIII», *Compostellanum*, 36 (1991), doc. n.º 10, 182-183; y Antonio López Ferreiro, *Galicia Histórica. Colección Diplomática*, doc. n.º 29.

37 B.- *Tombo*, ff. 145v-146r.

38 Jerónimo del Hoyo, *Memorias del arzobispado de Santiago*, 1607, f. 318v.

Fig. 3. Arciprestazgos de Santiago de Compostela

Reconvertido desde 1177 en cabeza de arcedianato por división de don Pedro Suárez de Deza,[39] el antiguo templo de Santa Tasia sería restaurado en el siglo XVII cuando, según inscripción conservada, el archidiácono don Pedro Ximénez le «erixit et ornat» en 1668.[40]

En aquel término reducido a parroquia, la iglesia de Santo Ourente de Entíns —enmarcada en dicho arcedianato hasta 1864— acabaría siendo convertida en centro de la dignidad y templo «engrandecido» en lo constructivo entre el mes de marzo de 1784 y 1801, no sólo gracias a la aportación indirecta del purpurado romano, canalizando los beneficios rentísticos de la dignidad hacia tal fin, sino aun en lo espiritual.

39 Francisco Javier Pérez Rodríguez, *Os documentos do tombo de Toxos Outos* (Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, 2004).

40 Antonio de la Iglesia, «Estudios arqueológicos. La romería de San Campio», *Galicia: revista universal de este Reino* 4, n. 15 (1863): 163-166.

2.2. De san Victorio a santa Orícera

El primer santo catacumbal remitido por el cardenal Zelada a Galicia fue San Victorio, un mártir recuperado del cementerio de San Calixto y donado al purpurado por el Papa Pío VI. A través de su sobrino, Zelada remitió al santo dentro de un cajón de ébano en prueba de consideración hacia el cabildo compostelano de cuya catedral era dignatario desde hacía años.[41] El cuerpo fue recibido con solemne procesión el 12 de agosto de 1789 e instalado en la capilla de las reliquias de la catedral con «poca fortuna entre los santos».[42] A este le siguió «un santo llamado San Campio, sellado y cerrado en Roma con las formalidades que se acostumbra en semejantes casos y la caxa de madera» remitido para la iglesia parroquial de Santo Ourente «continuando su piadosa generosidad con aquellos sus colonos». En mayo de 1795 la imagen del santo militar había arribado a Galicia a juzgar por una solicitud del canónigo Simón Díaz de Rábago al arzobispo compostelano para proceder al reconocimiento del «cuerpo santo que con orden de v*uestra* exc*elenci*a y para su mayor resguardo y decencia está custodiado en el convento de Carmelitas Descalzas». La urna sería reconocida el 25 de mayo de 1795 en clausura. El arzobispo Sebastián Malvar y Pinto, auxiliado por los médicos y cirujanos Pedro Sanmartín y Marcos Marín, junto al arquitecto José Pérez Machado, como perito, verificaron «a vista de ojos» lo contenido en la *auténtica* cerrada en Roma por el cardenal Corsini en marzo de 1794

> Andraeas, miseratione divina episcopus Savinensis S.R.CE. cardinalis Corsinius SSmi. D. N. Papae vicarius generalis romanae curiae ejusque districtus judex ordinarius, nec non signaturae justitiae prefectus universis et singulis praesentes nostras litteras inspecturis fidem facimus et attestamur quod Nos, ad majorem omnipotentis Dei Gloriam suorumque Sanctorum venerationem, dono dedimus Emnmo. et Rmo. D.D.Francisco Xaverio titulo S. Praxedis et S.S. Silvestre, et Martini ad Montes comendatario, presbitero cardinali de Zelada, S.R.E.Bibliothecario et Majori Paenitentiario Ssmi. D. N. Papae Pii VI a secretis status archidiacono S.Tasiae in S.A.M. eclesia S.Iacobi Apostoli Compostellae Sacrum Corpus S. Xpi Martiris Kampii nomine proprio cum vase vitreo sanguine resperso quod Nos demandato Ssmi. D. N. Papae extraximus ex Caementerio S. Calixti vía portuensi cum inscriptione in tabula marmorea sic exarata: VII Kalend. Martij Kampio Colux Dulcissima P. Idemque sacrum corpus praetiosis vestibus indutum varijs q lapillis lignea colore porfirio depicta auroque circumdata bene clausa et vitta serica coloris rubri a posteriori parte colgata nostroque in cera rubra hispanica impresa sigillo anteriori vero parte cristalis munita supradicto concessimus ut praedictum S.Corpus apud seretinere alijs donare extra urbem transmitere et in quacumque eclesia,

41 José Luís Bouza Álvarez, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco* (Madrid: CSIC, 1990), 170-176.

42 Anxo Rodríguez Lemos, «Tener fortuna con los santos: categorización de los santuarios de la Galicia moderna», en Cristina Borreguero Beltrán, Óscar Raúl Melgosa Oter, Ángela Pereda López y Asunción Retortillo Atienza, coords., *A la sombra de las catedrales: cultura, poder y guerra en la Edad Moderna* (Burgos: Universidad de Burgos, 2021), 869-886.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.10 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 287-324

> oratorio, aut capella publicae fidelium venerationi exponere et colocare valeat in Domino facultatem concessimus abi que tamen officio et missa ad formam decreti S. Congregationis Rituum editae die 11 augusti 1691. In quorum fidem tras literas testimoniales manu nostra subscriptas nostroque sigillo firmatas per infrascriptum sacrarum reliquiarum custodem expediri mandavimus.
>
> Romae ex Aedibus nostris die 2ª mensis martii 1794.
>
> Loco + Sigilli A. Cardinalis Corsinius, Vicarius Jacobus Caners, Sacrarii custos = Reg. Lit. O. =[43]

«Precediéndole su capellán porta cruz de sobrepelliz y con cruz alzada después de haver echo orazion al Santísimo», la priora del convento Sor Tomasa de Jesús condujo a la comitiva hasta el coro bajo donde manifestó en el antecoro el cajón cubierto con «colcha de damasco carmesí guarnecida de raso liso blanco» para su reconocimiento formal

> …una cagilla de pino, su largo de una tercia bien enforrada y el ancho como de tres pulgadas, cerrada y liada en el todo con un cordel de bermante grueso y en la cubierta escrito de letra de mano el sobre escrito dirigido a la parte q*u*e hace esta representación y avierta d*i*cha caja se halló dentro de ella un s*ell*o de papel en forma rotunda que al tanto manifestava contener otra cosa de igual figura y d*i*cho papel tenía igual sobre escrito y estaba unido con lacre y sobre este, a los dos estremos, dos sellos de armas iguales, todo ello ligado con un cordón de hilo encarnado y pendiente de él una llave de fierro q*u*e parece ser de arca o cajón grande y desliado d*i*cho emboltorio y su papel, dentro de él se halló un tubo o cañoncillo de oja de lata q*u*e custodiaba una auténtica escrita en vitela con letras de oro de que y varios colores era la orla y lo demás escrito de tinta común q*u*e reconocida se halló ser del Em*inentísi*mo Señor Cardenal Corrini firmada suya y sellada con sus armas porque se acredita hauer S.S. el Papa reinante concedido al Em*inentísi*mo S*eñ*or Cardenal Celada el cuerpo del glorioso mártir S*an* Campio vestido, adornado y colocado en una urna de madera bien cerrada y con las más señales y d*i*cha auténtica refiere…

Dentro de él, retirada la tapa, una urna grande «con su cristal frontero todo echo pedazos y estos caídos» protegía originariamente los restos del «cadáver vestido» de estatura regular, un «cuerpo humano en estado de difunto echo artificiosamente y con bastante perfección» reconocido

> …sobre cama y dos almodas de tela de plata descansa recostado un cuerpo vestido a la heroica con su peto adornado del lavaro, oro y varias piedras con calzones de razo liso color de rosa y calzas a la romana o a la heroica, y el cuerpo encogidas las piernas en aptitud de no caber a lo largo en la urna: cara, cuello y entrada de pechos parecían de pasta y aquella estaba adornada de barba y la cabeza de pelo rojo postizo de la misma pasta parecía eran las piernas y pies y el intermedio de los codos a las manos que estaban esqueletadas y sus huesos y de los dedos unidos con alambres y metidos en unos guantes de hilo de plata que se sacaron de ellos para este reconocimiento.

43 Archivo Histórico Diocesano de Santiago de Compostela (en adelante AHDS), Fondo General, Serie: varia. *Mazo 5º*, sig. 1116, 1795, mayo, 22. Santiago de Compostela. s/f.

Coincidiendo con la *auténtica* romana, aquellos restos recubiertos de cera fueron inmovilizados para evitar cualquier alteración previa al traslado.[44] Al fin del examen, sin embargo, sus restos fueron expuestos a una partición legitimada «para satisfacer con su distribución a la piedad y devoción así de la comunidad religiosa y M.M. de ella, que se lo suplicaron, como también de los varios canónigos de su Santa Yglesia Cathedral que le acompañaron y de otras personas eclesiásticas y seculares de carácter y distinción que en este punto le hicieron sus reverentes instancias». El arzobispo compostelano extendió sin querer los lugares donde el santo comenzaría a recibir culto entre distintas parroquias de la geografía gallega (véase fig. 1). San Campio obligó el encargo, como «delegadas», de tallas de madera con idénticas características o, por lo menos, de atributos compartidos.

Durante diez días fue expuesto a la veneración de los fieles en el convento carmelita donde «no se cabia en la Iglesia con el gentío que llegaba hasta la calle para verlo y que le tocaran rosarios y medallas y cosas semejantes; la comunidad gastó una pieza de zinta que se repartió a la comitiva tocadas al Santo y el que lograba un hilo de oro de los galones hiva muy contento».[45] En palabras de la priora, «la santa embidia que San Campio no fuese para nosotras y se metiese en una aldea una cosa tan grande» animó a la comunidad femenina a solicitar de Zelada otro cuerpo. Así, al año siguiente, recibirían una mártir «de edad de 15 años, que se allo entera con nombre propio que se llamaba Santa Orizera que en griego se interpretaua alegría de los montes».[46] La niña Orícera ocupó el retablo de reliquias del convento siendo solemnizada con su función anual correspondiente. Fue la tercera y última reliquia remitida por Zelada a Galicia.

3. El despegue devocional de *San Campio da Serra* en el panorama gallego

En la madrugada del tres de julio de 1795, después de la entrega por parte de la comunidad y la despedida «con belas encendidas y rezando el *Te Deum*» aquel «precioso tesoro» era trasladado «sin ruego ni descalabro por la dist*anci*a y malos caminos que median de d*i*cha ciudad a la feligresía». Como «no se halló otro medio más de que fuese a ombros de hombres», San Campio fue acompañado hasta Entíns por una comitiva de cincuenta y seis hombres encabezados por don Manuel Tuñas -subdiácono de Entíns-, don Fernando Luís Castelo -subdiácono de Santo Tirso de Cando- y el canónigo Díaz de Rábago

> …en todo el transito era edificante el repique de las Campanas de las Parroq*uia*s de las ynmediaciones, siendo yndecible la concurrencia de todos los fieles, no solo p*ar*a

44 Sobre la génesis de estos cuerpos santos véase Massimiliano Ghilardi, *Il santo con due piedi sinistri. Appunti sulla genesi dei corpisanti in ceroplastica* (Città di Castello: LuoghInteriori, 2019).

45 AHDS, Convento de Carmelitas Descalzas de Santiago, *Libro Becerro* (1748), f. 57.

46 AHDS, Convento de Carmelitas Descalzas de Santiago, *Libro Becerro* (1748), f. 59.

> adorar y reverenciar el S*an*to sino p*ar*a aliviar el peso, que era de veinte arrob*a*s a los feligreses de Entines, no permitiendolos a estos q*u*e le pusiesen mano asta los t*érmin*os de su parroquia. Haviendole rrecivido en el Puente Mazeyra, aquellos devotos feligreses de allí y sus cercanías con muchos aplausos de*voci*ón y ternura, con notables dispendios de Coetes que siguieron asta la Cassa del Coton, su dueño y administra*d*or don Franc*is*co Bermúdez de Castro, quien tenía con la ma*i*or decenzia y mucha iluminac*i*ón la capilla de aquella casa, con concurrencia de muchos s*eñ*ores Abades y p*ers*onas particulares de la circunferencia quienes con el ynmenso Pueblo que siguia al S*an*to Cuerpo, oyeron una Misa cantada. Y después de aver logrado la comitiva los efe*ct*os de la generosidad del referido d*o*n Franc*is*co que continuó el viage asta que se llegó a los términos de esta parroquia…

El vicario de Santo Ourente, don Vicente Ignacio de Tuñas, revestido de capa pluvial, cruz y pendón junto a otros sacerdotes con sobrepelliz recibieron al mártir con misa solemne y prédica de don Juan Fernando Rodríguez Calderón, párroco de San Martiño de Miñortos. La llegada de los restos del soldado romano inició en esta parroquia del rural de la comarca de Noia (A Coruña) una devoción que, según el *Libro de caxa* del santuario, tuvo gran acogida a juzgar por los ingresos en alza desde su instalación a los pies del altar mayor del templo parroquial de Entíns el 5 de julio de 1795.[47] De la mano de San Campio, aumentaron también las visitas a la ermita de O Rial cuyo auge se había retomado en 1748 cuando se dice «enpezó la deu*oci*ón» a Nuestra Señora a base de una «revitalización» mariana apoyada por eclesiásticos de las parroquias de Traba, Aro o Santa María de Luou. La visita pastoral de 1791 demostró lo deteriorado e indecente del santuario mariano que obligó a los rectores a destinar parte de las primeras limosnas de San Campio para su mantenimiento dada la

> admiración a los q*u*e con ocas*i*ón de visitar a S*a*n Campio pasauan a visitar y*gua*l-m*en*te a N*uest*ra S*eñ*ora profiriendo esprisiones significatiuas de poco celo en el rector de esta parroq*uia*l y que quando no tubiese N*uest*ra S*eñ*ora lo bastante podía muy vien suplirlo la limosna ofrecida por ello al santo pues su yntenc*i*on en ofrecerlas era para sostener la decencia del culto divino tanto en la ygl*esi*a parroq*uia*l donde existe el santo como en su vnido S*an*ta María del Rial.[48]

3.1. La economía de un santuario local: entre lo ingresado y lo invertido

Hasta principios del siglo XIX las ofrendas son la justificación del crédito logrado por el mártir catacumbal entre la comunidad local. Los ingresos en metálico (81,83) ascendieron entre 1796 y 1800 a 125.545 reales obteniendo en los primeros años gran importancia la llegada de ofrendas en animales o

47 Clodio González Pérez, «Campio: un santo das catacumbas en Galicia. O seu culto en Entíns (Outes) e Figueiró (Tomiño)», *Anuario Brigantino* 42 (2019): 489-518.

48 La capilla experimentó - «a costa del Santo»- varias reformas, entre ellas la del atrio en 1799 beneficiándose, además, entre otras compras, de una campana valorada en mil cuatrocientos reales en 1801. AHDS, P010985, Entíns (Santo Ourente), Administración parroquial, *Nuestra Señora do Rial* (1748-1847), n. 5, f. 45r.

carne (12,269, frutos (2,68) y ropas (1,66). Corderos, juvencos, tocinos, trigo, refajos, pañuelos o, también mortajas (0,90%), llegaban en cumplimiento de promesas a sabiendas de su posterior reventa en subastas «al mayor postor». Todas contribuían en el marco de una «economía del don o, más exactamente, del intercambio de dones».[49]

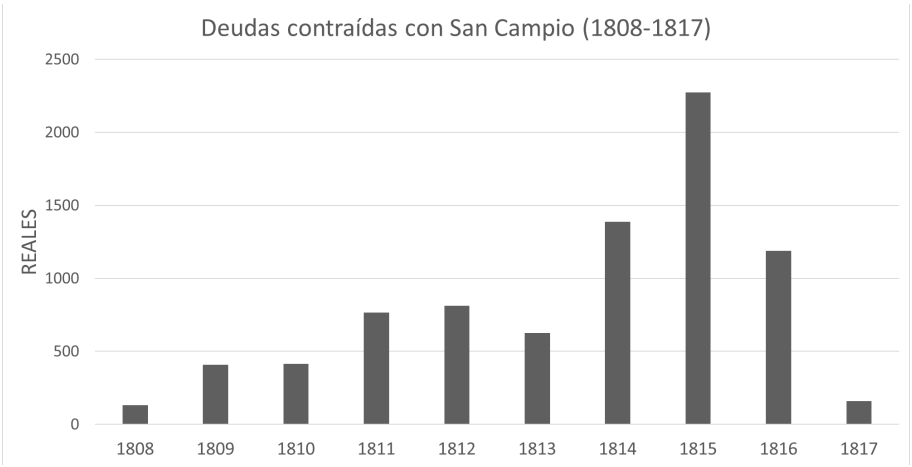
Tabla 1. Composición de los ingresos del santuario de San Campio (Entíns, Outes) 1796-1800

AÑOS	ESPECIE	ANIMALES	ROPA	HÁBITOS	OBJETOS	DINERO	TOTAL
1796	2365	9018	1459	563	270	20966	34641
1797	1752	9785	1086	814	765	23813	38015
1798						25770	25770
1799						21228	21228
1800						33768	33768
TOTAL	4117	18803	2545	1377	1035	125545	153422
%	2,68	12,26	1,66	0,90	0,67	81,83	100

Elaboración propia

La afluencia inicial de devotos o curiosos por aquel «cuerpo humano en estado de difunto» encontró su clímax en los años previos a 1806, momento en que los ingresos decaen en un marco de doble tensión: la presión interna sobre el santuario por parte del Ordinario compostelano a raíz de la acusación de su primer administrador don Vicente Tuñas por malversación, y la incertidumbre ante la guerra de independencia. El conflicto bélico no parece desestimable cuando, para cubrir los gastos «contra el francés», se demandaron cargas ordinarias y extraordinarias en que participaron, pese a su resistencia, desde prelados y cabildos hasta iglesias parroquiales. Se requirió la plata, supuestamente innecesaria para el culto, de distintos templos para su posterior fundición y entrega al comercio inglés en pago de fusiles y municiones. San Campio aportó hasta 14 libras de plata entregada «al comisionado Pecul por medio del fabriquero de aquel año Jacobo S*a*n Martín» en forma de «hebillas, dedos y otras alajas de plata ofrecidas al Santo» y en dinero unos 30.654 reales remitidos «al comand*ant*e [fray Pedro] Romero bajo el correspondiente recibo y aprobación del gobernador militar de Vigo, el S*eñ*or Martinengo».

49 Xosé Ramón Mariño Ferro, *Las romerías/peregrinaciones y sus símbolos* (Vigo: Edicións Xerais de Galicia, 1987), 271. Sobre esta idea véase Pierre-André Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médievale (XI^e^-XII^e^)* (París: Editions du Cerf, 1985), 78.



Gráfica 1. Deudas contraídas con la devoción a San Campio da Serra (1808-1817)

La muerte en Roma de Zelada a finales de 1801 y la falta de su comisionado en Galicia, el canónigo Díaz de Rábago, supusieron el último golpe. Estos «infortunios y calamidades de los tiempos» repercutieron en una economía no sólo afectada por las *contribuciones de guerra*,[50] sino aún en el declive de los ingresos por falta de romeros temerosos de las guerrillas, la privación de los beneficios rentísticos del arcedianato y el consiguiente «enfriamiento» de la nueva devoción. La tímida recuperación de los años inmediatos al fin del conflicto no bastó y las dificultades repercutieron en el impago de abundantes deudas contraídas con la fábrica del santuario, especialmente por parte de los compradores de ofertas al fiado que llegaron a sumar hasta 19.772 reales.[51] Todo ello frenó la escalada de San Campio *da Serra* en el panorama devocional gallego.

El total de lo ingresado por ofrendas de los devotos entre 1806 y 1827 continuaría siendo el sostén del santuario, aunque con valores mínimos. La limosna en metálico (35,61) depositada en diversas cajas de petitorio dispersas por el templo compite entonces con la subasta de animales (32,19), el comercio de hábitos (6,65) o la reventa de ropa (3,26). Frente al 80 por ciento que representan entre el cargo total esos bienes ofrendados, el restante veinte por ciento provenía ya entonces del resultado de un proceso propagandístico y devocional, compartido con la iglesia española de la Edad Moderna,[52] donde

50 Iago Castro Táboas, «Los límites del patriotismo: los comerciantes de Vigo ante las contribuciones de guerra (1808-1814)», en Ofelia Rey Castelao, coord., *Conflictos y resistencias en la Edad Moderna: de los hechos a las palabras* (Santiago de Compostela: Editora Alvarellos, 2023), 261-292.

51 AHDS, Fondo General, Serie: Varia, L. 1116, *Mazo 5º. Deudas*, f. 48r.-49v.

52 Javier Portús Pérez, *La estampa religiosa en la España del Antiguo Régimen* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1998), 253.

estampas (6,39) y medallas (13,94)[53] dieron visibilidad a la imagen de devoción e incluso de sus capacidades de curación y de obtención de milagros.[54] Delegadas en la campaña publicitaria emprendida por el santuario a partir de 1796 y portadoras del *genius loci* vinculado al espacio sacro,[55] desaparecen de las cuentas durante casi dos décadas a mediados del siglo XIX. Quizás comenzasen otra vez a ser repartidas «gratis a los devotos que entregan grandes limosnas»[56] o, simplemente, se habían convertido en recuerdo gratuito, tangible y místico que permitía «da una parte il riconoscimento e il riguardo da parte delle autorità civili e religiose, dall'altra l'attenzione e la protezione del santo su di sé e su tutta la sua famiglia[57]».

53 Laura Liliana Vargas Murcia, «Construcción, circulación y uso de una imagen: el caso de la Azucena de Quito», en María del Pilar López y Fernando Quiles García, coords., *Visiones renovadas del Barroco iberoamericano*, vol. I (Sevilla: Universo Barroco Iberoamericano, 2016), 134-145.

54 Carmelo Lisón Tolosana, *Galicia, singularidad cultural, Antropología cultural de Galicia XI* (Madrid: Ediciones Akal, 2016), 34.

55 William Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II* (Madrid: Ed. Nerea, 1991), 125.

56 AHDS, Fondo General, L. 419, f. 39r.

57 Véase Edmond René Labande, «Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XIe et XIIe siècles», *Cahiers de Civilisation médiévale* n. 1-2 (1958): 159-169; Maria Margherita Satta, «Pellegrinaggi, ex voto e ideologia della promessa. Tradizione e cambiamento», en Maria Giuseppina Meloni y Olivetta Schena, eds., *Culti, santuari, pellegrinaggi in Sardegna e nella Penisola Iberica tra Medioevo ed Età Contemporanea* (Genova: Brigati, 2006), 566.

Tabla 2. Composición de los ingresos del santuario de San Campio da Serra (Entíns, Outes), 1806-1827

AÑO	ESPECIE	ANIMALES	ROPA	HÁBITOS	JOYAS	CERA	METÁLICO	ESTAMPAS	MEDALLAS	TOTAL
1806	337	4230	229	1005			5175	1020	2794	14790
1807	38	2963	403	516			2879		1208	8007
1808	62	1091		732	345		1135	684	1822	5871
1809	144	2906	115	653			893	453	234	5398
1810	111	3279	275	478			1195	957	1541	7836
1811	68	3352	321	767			1384	735	839	7466
1812	98	2078	280	512			1384	585	630	5567
1813	101	3945	321	577			1935	1968	1706	10553
1814	43	3605	207	410			1696	744	1585	8290
1815	28	3207	341	191			1293	219	1474	6753
1816	29	2253	89	245			1246		773	4635
1817		1024	67	223			669		1452	3435
1818		85	26				106			217
1819		400					1422			1822
1820							756			756
1821							536			536
1822		846					417			1263
1823		250					765			1015
1824	69	264	429	362	125	378	3178			4805
1825	50	717	541	156	28	58	3127			4677
1826	67	581	114	106	10	58	5465			6401
1827				727			4355			5082
TOTAL	1245	37076	3758	7660	508	494	41011	7365	16058	115175
%	1,08	32,19	3,26	6,65	0,44	0,43	35,61	6,39	13,94	100

Entre los primeros encargos de medallas efectuados en 1796 por el santuario a los plateros compostelanos aparece una indeterminada «porción de medallas» con «la efixie del santo» por trescientos reales. El pedido de 1798 nos permite contabilizarlas y valorarlas según su precio: 103 a tres reales, 45 a cinco, 26 a once y 30 a trece reales. Ante la demanda, en 1805 se acabaron encargando cuatrocientas de «a dos» y doscientas de «a cuatro» reales, precios intermedios establecidos con el fin de hacerlas algo más asequibles a los devotos. Pecul sería en Santo Ourente el platero que monopolizaría la producción de medallas hasta entrado el siglo XIX, momento de auge en la venta que obligaría incluso a prescindir de «almendrillas y relicarios viejos» u otras limosnas en plata remitidas a Santiago para su refundición. Entre 1806 y 1815 las medallas de plata y metal fueron el tercer pilar en lo económico del santuario (17,18%), después de la llegada de limosna en metálico (23,55%) o la reventa de animales (38,07%). Sólo en 1808 las medallas ingresaron más reales (1822; 31%) que las estampas (684; 12%), los petitorios (1135; 19%), la venta de especie y ganado (1153; 20%) o la venta de hábitos (732;12%) y otras alhajas (345; 6%). En contrapartida, obligaban a desembolsar, como en 1815, hasta 1470 reales. La fábrica de San Campio, desprovista de rentas o patrimonio que le permitiese subsistir, nada sería sin la contribución devota.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.10 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 287-324

Tabla 3. Composición de los ingresos del santuario de San Campio da Serra (Entíns, Outes), 1831-1843. Elaboración propia								
AÑO	ESPE-CIE	ANI-MALES	ROPA	HÁBI-TOS	JOYAS	CERA	MÉTÁLI-CO	TOTAL
1831			10	810	130	9	1101	2060
1832			23	340	29	6	966	1364
1833		134	56	600	28		771	1589
1834	42	10		960			678	1690
1835	8	80		882	30		982	1982
1836	25	644		144			584	1397
1837								
1838								
1839	10			468			2021	2499
1840								
1841								
1842							4189	4189
1843		156		634			1976	2766
TO-TAL	85	1024	89	4838	217	15	13268	19536
%	0,44	5,24	0,46	24,76	1,11	0,08	67,92	100

La situación apenas se revierte entre 1831 y 1843 siguiendo como montante mayor la limosna en metálico (67,92) recaudada durante las tres romerías anuales de Pascua de Pentecostés, Natividad de Nuestra Señora (8 de septiembre) y día de San Miguel.[58] Todo se debía a que «el pueblo gallego ha sido siempre muy religioso y propenso a romerías y a la concurrencia extraordinaria de gentes».[59] En 1831 el párroco Domingo Antonio Fructuoso Flores, sin embargo, lamentaba que «la circunstancia de los quintos, en esta última, retrajo a los más de los fieles de concurrir al santuario». Era común la presencia de mozos vestidos de militar en procura de protección en la campaña o en el servicio militar y la de

58 Antonio de la Iglesia, «Estudios arqueológicos. La romería de San Campio», *Galicia: revista universal de este Reino* 4, n. 15 (1863): 163-166 y, del mismo autor, «Estudios arqueológicos. Romería de San Campio (II)», *Galicia: revista universal de este Reino* 4, n. 17 (1863): 195-197 y «Estudios arqueológicos. Romería de San Campio (III)», *Galicia: revista universal de este Reino* 4, n. 18 (1863): 201-204.

59 AHDS, Fondo General, 1116. *Cibil Santuario de San Campio*, 1824, ff. 55-67v.

sus madres y mozas pidiendo «buen retorno».[60] El desprendimiento popular siguió como núcleo de la financiación a pesar de que los cambios drásticos sobre la estructura de ingresos no permiten retrotraer al santuario a su «edad de oro» finisecular.

El mismo párroco creía que «desde la venida del Santo a esta parroquia, jamás había concurrido tan poca gente según y como se acostumbraba, añadiéndose a esto la notoria escasez de interés en toda clase de estados». A mediados del siglo XIX las relaciones entre personas y mundo divino parecían estar experimentando cambios y reajustes.[61] Las cuentas entre 1855 y 1865 no apuntan tampoco aquí lo contrario. Con la exclaustración de los conventos franciscanos próximos de Muros o Noia, San Campio encontraría en la venta de mortajas, entre 1849 y 1877, una nueva vía de financiación permitiendo continuar la tradición arraigada socialmente de enterrarse con el sudario «del Seráfico Padre».[62] Los reales ingresados no permitían alcances exagerados.

Tabla 4. Composición de los ingresos del santuario de San Campio *da Serra* (Entíns, Outes), 1855-1865

AÑOS	ESPECIE	ANIMALES	ROPAS	MORTAJAS/ HÁBITOS	CERA	DINERO	MEDALLAS	TOTAL
1855	31	21	126		2	1134	64	1378
1856	2			46	113	1271	204	1636
1857		9		50		1265		1324
1858	1	5		43		840		889
1859	3			309		1073		1385
1860		5	16	249	12	1470		1752
1861	98		18	93		1566		1775
1862				205				205
1863				28				28
1864				149				149
1865		260						260
TOTAL	135	300	160	1172	127	8619	268	10781
%	1,25	2,78	1,48	10,87	1,18	79,95	2,49	100

60 AHDS, Fondo General, Serie: Varia, L.1116A. Arciprestazgo de Entíns, Santuario de S. Campio, f. 5v.

61 William Christian, *Religiosidad popular: estudio antropológico en un valle español* (Madrid: Tecnos, 1998), 37.

62 Domingo Luís González Lopo, *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco* (Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2002), 367.

3.2. En honor del Santo: la evolución de los gastos (1796-1843)

En *San Campio da Serra* el canónigo penitenciario Díaz de Rábago y el cura párroco y administrador del santuario Vicente Tuñas canalizaron las dádivas entrantes «a mayor devoción y honra del santo» en una serie de «obras útiles y necesarias» que demandaron desde 1796 a 1806 hasta del 83,47 por ciento del descargo total en forma de materiales y mano de obra. Zelada revisó desde la planta del retablo a construir en 1796 hasta el bosquejo del retrato «para gravar estampas». El retablo mayor, como «todo lo escultórico que allí existe», según Couselo Bouzas,[63] fue encargado al principal estatuario gallego del último tercio del siglo XVIII, José Ferreiro.[64] Los primeros *ajustes* entre Rábago y Ferreiro en 1796 cerraron la factura del retablo mayor, valorado en dieciocho mil reales, y de dos colaterales a ambos lados del crucero dedicados a la Virgen del Rosario y a san Francisco Javier. Los dieciséis mil reales recibidos en plazos pagarían no sólo la obra sino aun «la satisfacción que debemos tener de la destreza, conducta y christiandad del referido maestro». Preocupó entre las primeras intervenciones la presentación del Santo, modificándose la urna que le protegía en 1798, de forma trapezoidal, rematándola con ángeles, palma y corona en mano entre nubes y emblemas militares. En 1799 se completaría el encargo al artista con otros dos colaterales para el fondo del crucero, también neoclásicos, dedicados a la Virgen de los Dolores -lado del evangelio- y al Santísimo Cristo.[65] El de la Dolorosa sería adaptable como monumento durante la Semana Santa por medio de gradas.[66] Entre las imágenes «a tamaño natural» se incluían al patrón san Ourente, un san Roque «de quatro quartas» o una talla de la Virgen del Carmen. La pintura del conjunto mayor esperó, siguiendo la recomendación del artista, «hasta que estubiesen colocados los colaterales porque con el polvo se echaría todo a perder». En la primavera de 1798, el pintor Juan Calvelo se subió a los andamios por 20.000 reales «ajustados entre las partes». Rábago no volvió a escatimar ante el maestro, «porque es hombre acreditado y que hace sus obras perfectas», ni se arriesgó a la subasta del encargo, conocedor de que «o lo pagan las obras o se pierden los postores». Prefirió emplear el dinero en todo adorno necesario «para que vean los fieles lo bien que se emplean las

63 José Couselo Bouzas, *Galicia artística en el siglo XVIII y primer tercio del XIX. Cuadernos de Estudios Gallegos, Anexo XXXIV* (Santiago de Compostela, CSIC, 2004), 327-328.

64 José Manuel López Vázquez, «La imagen de San Francisco del retablo mayor del convento compostelano de Val de Dios y otras nuevas atribuciones a José Ferreiro (1738-1830): señas de identidad y estilo», *Sémata: Ciencias Sociais e Humanidades* 26 (2014): 609-632.

65 Sobre el análisis artístico de las obras de Ferreiro para Entíns véase Xoán Mariño, *S. Ourente de Entíns. Estudio dunha parroquia rural* (Noia: Toxosoutos, 1999), 54-55 y 57-59.

66 Entre las datas de abril y julio de 1800 figuran 7500 reales pagos a Ferreiro en concepto del «retablo que ha de servir de monumento y más agregados» por el que había recibido el adelanto de la tercera parte.

limosnas».[67] Ferreiro tardaría en ingresar sus últimas pagas.[68] Sólo el aparato artístico consumiría más de 40.000 reales. Provisto de todo lo necesario en el espacio interior, completo en julio de 1801 con la instalación de una reja férrea divisoria entre la nave y la capilla mayor, llegó el turno del exterior, necesitado de la fundición de nuevas campanas; los trabajos de «obrar en la frontera del atrio» con jornales de más de 7000 reales en 1800; la reforma de la casa de fábrica y el cementerio, la construcción de un mesón con hospedería o la fábrica en 1802 de «la espadaña de sobre la sachristia y otros reparos» de hasta cuatro mil reales. Sólo la «prestación» de los vecinos de la parroquia, con su contribución personal no remunerada, aliviaba los gastos que superaron los 22.000 ducados.

Tabla 5. Gastos del santuario de San Campio da Serra, 1796- 1806

AÑO	FUNCIÓN SOLEMNE	OBJETOS LITÚRGICOS	TELAS VESTIDURAS	OBRAS y JORNALES	CERA	ESTAMPAS	MEDALLAS	OTROS	TOTAL
1796	400	1297	1294	15999	324			46	19360
1797	360	68		12876					13304
1798	427	9260	609	36337		6042			52675
1799	430	231	430	45440		50	161		46742
1800	421		2581	28153		2640			33795
1801	534		165	27895					28594
1802	476		2873	10633			1920		15902
1803	502	2759	442	17241		2898			23842
1804	503			11850			937		13290
1805	498			14668			2514		17680
1806	503			8102			808		9413
TOTAL	5054	13615	8394	229194	324	11630	6340	46	274597
%	1,84	4,96	3,06	83,47	0,12	4,24	2,31	0,02	100

67 AHDS, Fondo General, Serie: Varia, L.1116A, Arciprestazgo de Entíns, ff. 14r. y 91v.

68 AHDS, Fondo General, Serie: Varia, L.1116A, Arciprestazgo de Entíns, f. 31r.

En comparación, las funciones solemnes anuales rara vez excedieron en este período de los quinientos reales (1,84), demandados principalmente por el pago del sermón, los derechos parroquiales o la invitación a seculares. La ostentación se reservó a la compra de géneros y confección de vestiduras para el clero partícipe (3%) o la compra de objetos litúrgicos (4,96%). En los trabajos de platería, más allá del fin práctico, se halló el boato necesario para el perfecto programa iconográfico. En 1796 el compostelano Jacobo Pecul realizaría «dos cucharitas de plata en blanco y una toda dorada» por un valor de cuarenta reales mientras a José de Novoa se le encomendaba, en abril de 1797, un copón valorado en más de quinientos reales. Ese mismo año, también Francisco de Casas cobraría una lámpara de plata de quinientos cincuenta reales. A estos primeros encargos se le sumaría, entre otros, «un viril, dos pares de binajeras con sus platillos, tres calizes con sus cucharitas y porción de medallas» por 8972 reales ingresados en el taller de Pecul en 1798. Los dibujos del maestro de pintura Plácido Fernández o los grabados de Melchor de Prado «para sacar estampas del santo» junto al correspondiente labrado de la lámina, entintada por primera vez en Madrid (con 2000 estampas impresas en 1798) no llegó a suponer ni el cinco por ciento del descargo. Ese empeño en difundir «la presencia del Santo» se completaría con el encargo citado de medallas de plata (2,31%).

Ese *excesivo celo* que había repercutido sobre la iglesia de Entíns y aun sobre la ermita próxima de Nuestra Señora do Rial empezó a no ser bien visto. Canónigo y vicario parecían estar consumiendo grandes recursos en obras, aunque lo invertido procedía, principalmente, del caudal de las limosnas y no de las rentas del arcedianato. Para algunos se había personalizado la riqueza colectiva convirtiendo en gasto ordinario lo que en otras ermitas y santuarios era «cosa extraordinaria». Aquel revulsivo en lo material y aun en lo espiritual poseía su impronta como responsables y garantes económicos de los deseos del lejano Zelada. Sobre la cabeza de todos, en las pechinas de la cúpula, se leía en grandes medallones

> (*Cruz*) Constru/Iose a expen/sAs del em[inentísi]mo S[eñ]or D[o]n Fr[ancis]CO/ XAV[ie]r de ZelAdA/ Arz[e]d[ia]no DE S[AN]TA TASIA/ S[ECRE]T[ARI]O DE LA SACRA R[O]TA/ ARZ[OBISP]O DE P[E]TRA, C[ARDEN]AL DE R[o]ma/ S[ECRE] T[ARI]O DE[L] PAPA.
>
> Sus APOD[E]R[ADO]S D[O]N Bernardo DE PR[AD]O/ i VLLOA i EL D[OCTOR] D[O]N SIMÓN DIAZ DE RA[B]AGO/ ESTE Penitenciario Y Aquel CANÓNI/GO AMBOS EN SANT[IAG]O
>
> SiENDO/ VICARIO D[O]N ViZENTi YGNA/CiO DE TVÑAS/ NATVRAL Y VEZiNO DESTA F[ELIG]R[ESÍ]A
>
> CONTri/buieron con/ los servicios/ los vez[i]nos De esta f[elig]r[esí]a de S[a] nTORENTE. AÑO D[E] 1801.[69]

69 Corregida a partir de Xoán Mariño Ferro, *Patrimonio histórico-artístico de Outes*, vol. II (Santiago de Compostela: Tórculo Edicións, 1999), 41 y ss. o, del mismo autor, *S. Ourente de Entíns*, 49.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.10 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 287-324

Fig. 4. Fachada de la iglesia de Santo Ourente de Entíns, santuario de San Campio da Serra

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.10 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 287-324

Fig. 5. Vista trasera del templo parroquial desde la inmediata capilla de Nuestra Señora *do Rial*

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.10 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 287-324

Tabla 6. Gastos del santuario de San Campio *da Serra*, 1807-1827. Elaboración propia

AÑO	FUEGOS	FUNCIÓN SOLEMNE	OBJETOS LITÚRGICOS	TELAS VESTIDURAS	OBRAS JORNALES	CERA	ACEITE	ESTAMPAS	MEDALLAS	OTROS	TOTAL
1807		507			189				1546		2242
1808		509	70		102			4318	1448		6447
1809		407	60	40	114	186			1030		1837
1810		370	110		168						648
1811		470	120		241				422		1253
1812		488			101				1201		1790
1813		510	204	108	102				2842		3766
1814		566	190		602						1358
1815		569			17865				1470		19904
1816		583			101	210					894
1817		570	140		1688	326			1361		4085
1818		550			1031	187					1768
1819		524		340		408	240			26	1538
1820		300			467	217	100				1084
1821		300				90	200			120	710
1822		280				108	225			160	773
1823		486		36	24	210	240			185	1181
1824	235	175			113	152	227			142	1044
1825	269	530			96	201	148			131	1375
1826	240	520	16		145	80	359			299	1659
1827					56	96				20	172
TOTAL	744	9214	910	524	23205	2471	1739	4318	11320	1083	55528
%	1,34	16,59	1,64	0,94	41,79	4,45	3,13	7,78	20,39	1,95	100

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.10 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 287-324

Entre 1807 y 1827 las obras quedaron reducidas a la mitad en favor de un mayor cuidado sobre el aparato ceremonial en lo religioso, pero también en lo festivo y profano. En 1824 aparece el descargo de los primeros fuegos artificiales y en 1831 «el alumbrado de la yluminación» de la víspera de San Miguel, limitada por visita pastoral del 21 de noviembre de 1833 con el fin de «que no se aumentase en nada la función». Esa negativa o recorte sobre lo festivo, hacia la diversificación del programa profano en un momento en que otros centros completaron su romería con las últimas *novedades* festivas, pudo haber jugado en contra del debilitado interés popular denunciado por el rector.

Tabla 7. Gastos del santuario de San Campio *da Serra*, 1831-1843

AÑOS	MÚSICOS	FUEGOS	FUNCIÓN SOLEMNE	OBJETOS LITÚRGICOS	TELAS VESTIDURAS	OBRAS	JORNALES	CERA	ACEITE	VINO OTROS	TOTAL
1831			1006	41	317	86	58	276	193	117	2094
1832			420	147		215	129	248	195	107	1461
1833			424	116	14	77	296	272	198	122	1519
1834			780	483			9	218	230		1720
1835			784	35	10	493	34	240	360		1956
1836			796	3		689	51	299	320		2158
1837											
1838											
1839		108	254	21		88	210	77		141	899
1840											
1841											
1842											
1843	12	116	266	430		825	360	238	260	266	2773
TOTAL	12	224	4730	1276	341	2473	1147	1868	1756	753	14580
%	0,08	1,54	32,44	8,75	2,34	16,96	7,87	12,81	12,04	5,16	100

3.3. El control de lo divino. El papel del Ordinario compostelano sobre la economía del santuario

En 1806 el vicario y administrador del santuario don Vicente Tuñas fue acusado de malversación y dilapidación de los fondos del santo. La «tropelía» inspeccionada por el abogado de la cámara arzobispal y provisor diocesano don Lorenzo Ortega obligaría al párroco al apronto de varios miles de reales. El comisionado Francisco Bermúdez de Castro, escribano del arciprestazgo de Barcala, dio cuenta de la difícil justificación de las intervenciones sobre la iglesia de Entíns tachadas «de inútiles y excesibas». Tuñas recurrió ante el Consejo Real y alzó querella de fuerza ante la Real Audiencia de Galicia en agosto de 1808 aunque sin éxito. Díaz de Rábago le venía previniendo de los «varios embidiosos sobre la prosperidad del santuario» y el deseo de las autoridades eclesiásticas de imponer interventor económico ante la rápida extensión de la devoción. El visitador diocesano, como encargado de revisar cada cierto tiempo la cantidad y destino de las limosnas, había generado las primeras inseguridades. En carta de Rábago a Tuñas de agosto de 1796 se le recomendaba que

> …si acaso llegase [el Señor Visitador] y le preguntasen a v*uestra* m*erced* como en regular, sobre la cantidad y el destino decir la verdad en quanto a lo primero y en q*uan*to a lo segundo con la misma diga v*uestra* m*erced qu*e con acuerdo del S*eñ*or Cardenal lo he destinado para el retablo y su conclusión, para hacer una lámpara que hase notable falta y un copón como corresponde después de esto, es indispensable dorar el retablo y hacer los colaterales de modo que, para adornar ese templo hecho a sola la costa de S.Ema. necesita bien sudar el Santo.[70]

En otra carta de septiembre de 1798, el penitenciario compostelano tenía claro el destino las inversiones al indicar que, «más vale que nosotros empleemos bien las limosnas ya que el Santo las trahe que dexarlo al arbitrio de otros que no tendrán el mismo zelo».[71] De nada sirvieron las advertencias. Con la muerte de Zelada y la desaparición de Rábago, la situación acabó con la declaración de Tuñas ante un escribano el 25 de enero de 1806. Requisados los libros de contabilidad y previa la inspección de cuentas, un mes después fue llamado al Palacio Arzobispal. Un auto del primero de marzo de 1806 le castigaba por inversión «que no debía y obras puramente voluntarias que no son ni pueden ser en tiempo alguno de utilidad al citado santuario y su yglesia».[72] Las cuentas no coincidían y mucho menos el caudal ingresado. Se estableció un plazo de treinta días para el reintegro «no solo de lo que falta para el completo de los quarenta y seis mil ochozientos sesenta y quatro reales y veinte y un m*aravedís*» recogidos en las cuentas de 1805, sino también para el de los inexistentes 44.000 reales «en que deue ser reintegrado el santuario». Tuñas disculpó las cantidades inexistentes

70 AHDS, Fondo General, Serie: Varia, L.1116A. 1796, agosto, 27, Santiago.

71 AHDS, Fondo General, Serie: Varia, L.1116A. *Santuario de S. Campio¸* f. 9r.

72 AHDS, Fondo General, L. 1116, *Libro de limosnas de San Campio* (1795-1808), f. 114r.

argumentando ser alcance adeudado por los devotos que llevaban «al fiado» distintos productos revendidos en almoneda pública.[73] El 8 de marzo de 1806 el Ordinario compostelano publicaba las condiciones que habían de regir en lo económico el santuario donde las reliquias de San Campio ya eran «veneradas de la mayor parte del Reyno de Galicia con mucho concurso de gentes en varias festividades del año». Entre las obligaciones para la limosna se establecía la remisión mensual a Santiago de las cuentas de lo recaudado en las cajas de limosna y el depósito del dinero en un arca del santuario con la asistencia y derecho a llave del mayordomo fabriquero. La contabilidad debería separar las medallas y las estampas, diferenciando claramente entre las vendidas y las que permanecían en existencia, sin mezclar los importes.[74] Además, se determinó que el pago del ganado llevado «al fiado» en las almonedas debía realizarse en un plazo máximo de un mes. En relación a las obras, se estableció la necesidad de obtener una licencia previa a la ejecución del Ordinario, con la prohibición «hacer alg*un*a que exceda de cien reales» sin su beneplácito. Asimismo, se decretó la suspensión de las reformas iniciadas «sin proseguir en ellas». Respecto al escultor José Ferreiro, quien «tiene echo un colateral y otras efigies para la yglesia del santuario y perciuido para cuenta diez mil y quinientos r*eale*s, sin que se le reste más que tres mil reales, manda se recoja aquel y se haga colocar en d*i*cha iglesia y sitio para el que fue construido como también d*i*chas efigies». El artista venía demandando sus reales desde 1801 «por los tiempos presentes experimentase algunos retrasos ya por enfermedad en los chicos como por falta de cobrar algunos maravedís de obritas que hise».[75] Se concedieron seis años para saldar el pago dividido en distintos plazos. La pena impuesta, atendiendo a los «daños hechos con las obras y disipación de los caudales» era para Tuñas un ataque personal a «perjudicársele y mancillarle su buena fama y conducta», una verdadera condena que le dejó «largo tiempo postrado en cama». Al anochecer el día de Reyes de 1812, estando en el salón de la casa rectoral junto a su sobrino Manuel Esteban y el feligrés Andrés Abeijón, Tuñas fue sorprendido «por una porción de gente armada, la qual después de haber rodeado dicha casa, se introduxeron algunos dentro de ella y al momento se tiraron a los domésticos a quienes fueron atando». Franqueándoles las arcas, navetas «y más piezas», Tuñas declaró haber perdido

> …todo quanto hallaron propio mío y del santuario de San Campio, de Ánimas del Purgatorio y aun de algunos otros particulares que estaban en mi poder, lo han llevado todo robado, como así mismo el relox del bolsillo con algunas otras piezas de plata, algunos pañuelos y unos zapatos…[76]

73 José Luís Bouza Álvarez, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco* (Madrid: CSIC, 1990), 233-235.

74 AHDS, Fondo General, L.1116. *Mazo 5º*, f. 114r.

75 AHDS, Fondo General, Serie: Varia, *Arciprestazgo de Entíns*, L.1116A, f. 31r.

76 María José Pérez Nieto, *Santuario de San Campio. Parroquia de Santo Ourente¸ Outes (A Coruña).* Trabajo del IV Ciclo Universitario de Mayores de la USC. Santiago, 2024.

¿De qué pudo haberle librado aquel misterioso atraco? Francisco Martínez Cueva, encargado de tomar las últimas cuentas remitidas al arzobispo después de su fallecimiento, el 21 de agosto de 1818, lo tenía por buen administrador y fiable «como el sol de mediodía quando el horizonte está limpio y despejado». El secretario arzobispal don Miguel Benito Cantero y Grande le insistió, sin embargo, en la condena pendiente del vicario, deudor de más de 90864 reales que, a su muerte, recayeron sobre su hermano el presbítero don Manuel Antonio de Tuñas. Ante el escribano Juan de Hombre y Varela, el 29 de agosto de 1818, este rechazó la herencia evitando toda posible reclamación y, al fin, «retirarse a su casa a cuidar de su hacienda».[77] El Ordinario había triunfado en la intromisión y control sobre aquella próspera economía.

4. Conclusiones

Roma y Galicia compartieron la devoción a los *santos catacumbales* en auge desde el siglo XVIII. Entre los *corpi sancti* de mayor devoción en el noroeste peninsular encontramos los restos de san Campio, un soldado romano que sufrió martirio hacia el siglo IV y que, recuperado de las catacumbas de San Calixto, fue remitido desde Roma por el cardenal Zelada, uno de los purpurados más significativos de la historia eclesiástica española del *Siglo de las Luces*. La rareza de estas sagradas imágenes recubiertas de cera creó a su llegada más curiosidad que devoción entre los lugareños, atraídos por aquellos cuerpos «en estado de difunto» dignos de toda veneración como ejemplos de entrega a Cristo. El aprovechamiento de la potencialidad de lo sagrado permitió a los administradores de algunos santuarios sustentar y desarrollar una *economía del milagro* cuyo riesgo radicaba en la dependencia con respecto a la entrada fluctuante de limosnas dependientes «del rigor de los tiempos» y de las coyunturas económicas. El análisis de sus libros de cuentas permite aproximarnos a unos ingresos y descargos de tal magnitud que los reales recibidos y los empleados son excepcionales respecto a otros centros devocionales próximos. A ojos de los visitadores diocesanos, la gestión de algunos capitales hacía prevalecer la ganancia material sobre la espiritual, quizás desvirtuando la devoción local en favor de grupos de control internos, algunos huidizos al control diocesano sobre sus economías o las obligaciones espirituales y materiales de sus inversiones. El metropolitano de Santiago, en este caso, logró gradualmente el control sobre la devoción a San Campio al «encauzar el culto» como lo había hecho en otros santuarios en origen gobernados por laicos. La falta de formación de estos últimos y el deseo de controlar la contribución devota, por otra, acabó haciendo que lo ingresado fuese redistribuido rápidamente en forma de gastos no siempre fáciles de declarar. En San Campio, quizás con grandes intereses, durante unos diez años se personalizó la riqueza colectiva convirtiendo en gastos ordinarios lo que, en otras ermitas y santuarios gallegos, era «cosa extraordinaria». El ca-

77 AHDS, Fondo General, Serie: Varia, L. 1116, *Mazo 5º*, s/f.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.10 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 287-324

nónigo compostelano Simón Díaz de Rábago, comisionado del cardenal Zelada, junto al cura párroco don Vicente Ignacio Tuñas, simplemente plasmaron la «concurrencia de gentes», materializada sobre el centro devocional, «para que vean los fieles lo bien que se emplean las limosnas».[78]

Desde luego, mantener un ritmo de ingresos, pero sobre todo de gastos como los del santuario de San Campio *da Serra* parece difícil y un caso no extrapolable fácilmente a otros casos. La mayoría encontraba entre sus gastos, además de la construcción o mantenimiento, la humilde dotación suntuaria para el culto o la organización del aparato festivo en forma de música, cohetes o globos.

La presión interna sobre el santuario por parte del Ordinario compostelano, la incertidumbre ante la guerra de independencia y la muerte de sus mentores a comienzos del siglo XIX frenaron la escalada del mártir catacumbal en el panorama devocional gallego. Por decisión del cardenal Zelada, San Campio representa al santo oficializado, desconocido en lo local pero adaptado e integrado entre las *viejas devociones*, incluso adoptado y «naturalizado» en el marco de un programa que lo divulgó en estampas y medallas como soldado romano «durmiendo el sueño de los justos» y seguidor de Cristo hasta el martirio.

Fuentes documentales

Biblioteca de la Universidad de Santiago de Compostela, GA. FOLL. 62 (23), *Los dos relicarios de Monforte de Lemos: reseña sucinta de las sagradas reliquias que se guardan y se veneran en los conventos de franciscanas descalzas y de padres escolapios con las fechas y testimonio de su autenticidad*. Monforte: Imprenta de El Eco de Lemos, 1896.

Biblioteca Apostólica Vaticana (BAV)

BAV, *Le "Effigies nomina et cognomina S.R.E. Cardinalivm" nella Biblioteca Apostólica Vaticana*, Città del Vaticano, 2008. Card.f. 6, 3: 130, n. 496.

BAV, Arch.Bibl. vol. 97, ff. 165-186; vol. 12, ff. 168r.-172r. o vol. 14, ff. 37r.-39r.

BAV, *Diarios Ordinarios*, Diario 435, n. 102, 1801:13-17.

Archivio Apostólico Vaticano (AAV)

AAV, Secr.Brev., Reg. 3767, ff. 1r.-4v.

AAV, Sec.Brev., Reg. 4361, ff. 52-58.

AAV, Sec.Brev., Reg. 4172, ff. 1-3.

AAV, Sec.Brev., Reg. 4269, ff. 1-9.

78 AHDS, Fondo General, Serie: Varia, L.1116A. Arciprestazgo de Entíns, San Campio.ff. 14r. y 91v.

Biblioteca de la Iglesia Nacional Española en Roma

Biografía universale antica e moderna ossia Storia, per alfabeto della vita pública e privata di tutte le persone che si distinsero per opere, azioni, talenti, virtú e delitti, vol. LXV, Venezia: Tipografía di G. Molinari, 1831, 122-123.

Archivo Histórico Diocesano de Santiago (AHDS)

AHDS, Fondo Parroquial, P010985, Entíns (Santo Ourente), Administración parroquial, *Nuestra Señora do Rial* (1748-1847), n. 5

AHDS, Fondo General, Serie: Varia. L. 1116, *Mazo 5º*.

AHDS, Fondo General, Serie: Varia. L. 1116A. Arciprestazgo de Entíns, *Santuario de S. Campio*.

Bibliografía

Baciocchi, Stéphane, y Christophe Duhamelle. *Reliques romaines: Invention et circulation des corps saints des catacombes à l›époque moderne*. Roma: École Française di Roma, 2016.

Bouza Álvarez, José Luís. *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*. Madrid: CSIC, 1990.

Candel Crespo, Francisco. *El cardenal Don Francisco Javier Zelada y Rodríguez (1717-1801): un ilustre y desconocido murciano*. Murcia: Tipografía San Francisco S.A., 2006.

Castro Táboas, Iago. «Los límites del patriotismo: los comerciantes de Vigo ante las contribuciones de guerra (1808-1814)», en Ofelia Rey Castelao, coord. *Conflictos y resistencias en la Edad Moderna: de los hechos a las palabras*. Santiago: Editora Alvarellos, 2023, 261-292.

Christian, William. *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Ed. Nerea, 1991.

Christian, William. *Religiosidad popular: estudio antropológico en un valle español*. Madrid: Tecnos, 1998.

Couselo Bouzas, José. *Galicia artística en el siglo XVIII y primer tercio del XIX. Cuadernos de Estudios Gallegos, Anexo XXXIV*. Santiago de Compostela, CSIC, 2004.

De Angelis, Alberto. «La collezione dei primitivi del cardinale Francesco Saverio de Zelada (1717-1801)». *Ricerche di storia dell'arte* 77 (2002): 41-54.

De Azara, José Nicolás. *El Espíritu de don José Nicolás de Azara descubierto en su correspondencia epistolar con don Manuel de Roda*, t. I y II, 1846. Madrid: Martín Alegría.

De Dominicis, Claudio. *Repertorio delle protettorie cardinalizie dal 1716 al 1964*. Roma: Fondazione Marco Besso, 2009.

De la Iglesia, Antonio. «Estudios arqueológicos. La romería de San Campio». *Galicia. Revista Universal de este Reino* 4, n. 15 (1863): 163-166.

De la Iglesia, Antonio. «Estudios arqueológicos. Romería de San Campio (II)»».

Galicia. Revista Universal de este Reino 4, n. 17 (1863): 195-197.

De la Iglesia, Antonio. «Estudios arqueológicos. Romería de San Campio (III)». *Galicia. Revista Universal de este Reino* 4, n. 18 (1863): 201-204.

Del Hoyo, Jerónimo. *Memorias del arzobispado de Santiago*, 1607.

Ghilardi, Massimiliano. «Entre oratorianos y jesuitas: el redescubrimiento de las catacumbas romanas a inicios de la Edad Moderna». *Historia y grafía* 51 (julio/diciembre 2018): 215-240.

Ghilardi, Massimiliano. *Il santo con due piedi sinistri. Appunti sulla genesi dei corpisanti in ceroplastica.* Città di Castello: LuoghInteriori, 2019.

Ghilardi, Massimiliano. «Auertendo, che per l'osseruanza si caminarà con ogni rigore. Editti seicenteschi control l'estrazione delle reliquie dalle catacombe romane», *Sanctorum* 2 (2005): 121-138.

Gil Atrio, Cesáreo. *Contrabando de santos. Ensayo de hagiografía negativa gallega*. Caracas: Editorial Arte, 1962.

González Lopo, Domingo Luís. «El papel de las reliquias en las prácticas religiosas de los ss. XVII y XVIII», en José Ignacio Fortea Pérez y Carmen Mª Cremades Griñán, eds. *Política y Hacienda en el Antiguo Régimen. Actas de la II Reunión Científica de la A.E.H.M.* Murcia: Universidad de Murcia, 1993, 247-260.

González Lopo, Domingo Luís. *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2002.

González Pérez, Clodio. «Campio: un santo das catacumbas en Galicia. O seu culto en Entíns (Outes) e Figueiró (Tomiño)». *Anuario Brigantino* 42 (2019): 489-518.

Iglesias Ortega, Arturo. *El cabildo catedralicio de Santiago de Compostela en el siglo XVI: aspectos funcionales y sociológicos de una élite eclesiástica*. Tesis doctoral. Universidade de Santiago de Compostela, 2010.

Lisón Tolosana, Carmelo. *Galicia, singularidad cultural, Antropología cultural de Galicia XI*. Madrid: Ediciones Akal, 2016.

López Vázquez, José Manuel. «La imagen de San Francisco del retablo mayor del convento compostelano de Val de Dios y otras nuevas atribuciones a José Ferreiro (1738-1830): señas de identidad y estilo». *Sémata: Ciencias Sociais e Humanidades* 26 (2014): 609-632.

Mariño Ferro, Xoán. *Patrimonio histórico-artístico de Outes*, vol. II. Santiago: Tórculo Edicións, 1999.

Mariño Ferro, Xoán. *S. Ourente de Entíns: estudio dunha parroquia rural*. Noia: Toxosoutos, 1999.

Mariño Ferro, Xosé Ramón. *Las romerías/ peregrinaciones y sus símbolos*. Vigo: Ed. Xerais de Galicia, 1987.

Martínez Salazar, Andrés. *De la guerra de independencia en Galicia*. Sevilla: Ediciones Espuela de Plata, 2010.

Mejía, Jorge Card., Christine Grafinger y Barbara Jatta. *I Cardinali Bibliotecari di Santa Romana Chiesa: la quadreria nella Biblioteca apostolica vaticana*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2006.

Moraleda Moraleda, Jaime. «Los códices miniados del fondo Zelada en la Biblioteca Capitular de Toledo: historia de una colección», en Antonio Holguera Cabrera, Ester Prieto Ustio y María Uriondo Lozano, coords. *Coleccionismo, mecenazgo y mercado artístico. Ámbitos europeo, americano y asiático*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2019, 190-198.

Naya Franco, Carolina, y Postigo Vidal, Juan, eds. *De la devoción al coleccionismo. Las reliquias, mediadora entre el poder y la identidad*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2021.

Pérez Martín, Inmaculada. «Los manuscritos griegos del cardenal Zelada: una biblioteca romana en la catedral de Toledo», en Antonio Bravo García, coord. *The Legacy of Bernard de Montfaucon: Three Hundred Years of Studies on Greek Handwriting. Proceedings of the Seventh International Colloquium of Greek Palaeography*. Turnhout: Brepols Publishers, 2010, 567-582.

Pérez Rodríguez, Francisco Javier. *Os documentos do tombo de Toxos Outos*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, 2004.

Portela Pazos, Salustiano. *Decanologio de la S.A.M. Iglesia Catedral de Santiago de Compostela*. Santiago de Compostela: Seminario Conciliar, 1944.

Portús Pérez, Javier. *La estampa religiosa en la España del Antiguo Régimen*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1998.

Ritzler, Remigium, y Pirminum Sefrin. *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi sive summorum pontificum- S.R.E. Cardinalium ecclesiarum antistitum series*, vol. VI. Patavii: Il messagero di S. Antonio, 1958.

Rodríguez Lemos, Anxo. «Tener fortuna con los santos: categorización de los santuarios de la Galicia moderna», en Cristina Borreguero Beltrán, Óscar Raúl Melgosa Oter, Ángela Pereda López y Asunción Retortillo Atienza, coords. *A la sombra de las catedrales: cultura, poder y guerra en la Edad Moderna*. Burgos: Universidad de Burgos, 2021: 869-886.

Serrano Martín, Eliseo. «La santidad en la Edad Moderna: límites, normativa y modelos para la sociedad». *Historia Social* 91 (2018): 149-166.

Sigal, Pierre-André. *L'homme et le miracle dans la France médievale (XI^e^-XII^e^)*. París: Editions du Cerf, 1985.

Vargas Murcia, Laura Liliana. «Construcción, circulación y uso de una imagen: el caso de la Azucena de Quito», en María del Pilar López y Fernando Quiles García, coords. *Visiones renovadas del Barroco iberoamericano*. Sevilla: Universo Barroco Iberoamericano, vol. I, 2016:134-145.

Vázquez Bertomeu, Mercedes. *A Igrexa de Santiago contra 1500. O Libro do Subsidio*. Santiago de Compostela: Lóstrego Edicións, 2003.

Los volúmenes en París del proceso de canonización de san Juan de Ávila

The volumes in Paris of the canonization process of Saint John of Avila

I volumi a Parigi del processo di canonizzazione di San Giovanni d'Avila

Juan Miguel Corral Cano
Universidad Eclesiástica San Dámaso
Madrid, España
jmiguel.corralcano@sandamaso.es
https://orcid.org/0009-0006-3940-141X

RESUMEN: En la Biblioteca nacional de Francia hay una serie de volúmenes del proceso de canonización de san Juan de Ávila. Dichos volúmenes ya habían sido dados a conocer por los grandes avilistas de mediados del siglo XX, pero no fueron estudiados en profundidad. En este artículo explicamos el contexto histórico de esos volúmenes, describimos su contenido, y reflexionamos sobre su interés académico. Su principal interés, además de una cierta utilidad en el aspecto biográfico, estriba en los testimonios que recogen de la enorme extensión de la fama de santidad del Maestro Ávila, que destaca especialmente a lo largo de los siglos XVI-XVIII.

PALABRAS CLAVE: san Juan de Ávila, causas de canonización, Siglo de Oro español, teología del sacerdocio, Archivo Vaticano, obras modernas de espiritualidad, historia de la Iglesia contemporánea.

ABSTRACT: In the *Bibliothèque nationale de France* there is a series of volumes from the canonization process of Saint John of Avila. These volumes had already been made known by the great Avila scholars of the mid-twentieth century, but they were not examined in depth. In this article we explain the historical context of these volumes, describe their content, and reflect on their academic interest. Their main interest, in addition to some usefulness in the biographical aspect, lies in the testimonies they collect about the enormous extent of Master Avila's fame for holiness, particularly outstanding along the 16th-18th centuries.

KEYWORDS: Saint John of Avila, Canonization processes, Spanish Golden Age, Theology of Priesthood, Vatican Archive, Modern works of Spirituality, Contemporary Church History.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.11
Recibido: 23 de octubre de 2024
Aceptado: 6 de noviembre de 2024

RIASSUNTO: Nella Biblioteca Nazionale di Francia si trova una serie di volumi relativi al processo di canonizzazione di San Giovanni d'Avila. Questi volumi erano già stati portati all'attenzione dai grandi studiosi di Ávila della metà del XX secolo, ma non furono esaminati a fondo. In questo articolo spieghiamo il contesto storico di questi volumi, descriviamo il loro contenuto e riflettiamo sul loro interesse accademico. Il loro principale interesse, oltre a una certa utilità dal punto di vista biografico, risiede nelle testimonianze che raccolgono sull'enorme diffusione della fama di santità del Maestro Ávila, che si distingue particolarmente durante i secoli XVI-XVIII.

PAROLE CHIAVE: San Giovanni d'Avila, cause di canonizzazione, Secolo d'Oro spagnolo, teologia del sacerdozio, Archivio Vaticano, opere moderne di spiritualità, storia della Chiesa contemporanea.

1. Introducción: Los volúmenes del proceso de canonización de san Juan de Ávila en el Archivo Vaticano

Una de las principales fuentes para el estudio de la figura y la obra de san Juan de Ávila han sido los volúmenes que se conservan de su proceso de beatificación, actualmente en el Archivo Apostólico Vaticano. Más concretamente, se trata de los volúmenes 630 y 3172-3179. De entre esos volúmenes, el mejor conocido es el 3173, que contiene una copia auténtica del primer proceso informativo llevado a cabo entre 1623 y 1628 por la Congregación de Presbíteros Naturales de Madrid, y que ha sido transcrito y publicado hace relativamente poco por José Luis Martínez Gil.[1] El resto contiene manuscritos de procesos posteriores, así como traducciones al italiano de algunos de esos procesos.

Ahora bien, un vistazo al índice 047 del Archivo Apostólico Vaticano nos desvela que aún existen más volúmenes relativos al proceso, sólo que fuera del propio Archivo. Concretamente en la Biblioteca nacional de Francia, en París. Y no es un número pequeño de volúmenes: cuentan un total de 22, numerados 3773-3794, frente a los apenas 9 que se conservan en la Ciudad del Vaticano. Ante esta sorpresa, se despierta en nosotros la sana curiosidad científica. Pero el índice solamente nos da una lacónica noticia de su existencia, sin una pista siquiera acerca de su contenido, ni historia alguna que justifique su permanencia en París. De modo que las preguntas permanecen: ¿Por qué esos volúmenes están en la Biblioteca nacional de Francia? ¿Qué contienen? ¿Cuál puede ser su interés para el historiador o el teólogo?

Durante el último año hemos estado investigando, para buscar respuesta a estos interrogantes. En el presente artículo, queremos compartir nuestros hallazgos con la comunidad de investigadores.

1 José Luis Martínez Gil, *Proceso de beatificación del Maestro Juan de Ávila* (Madrid: BAC, 2004).

2. Cómo llegaron esos volúmenes a la Biblioteca nacional de Francia

Empezamos preguntándonos cómo puede ser que un número importante de volúmenes de una causa de beatificación, que deberían estar en el Archivo Vaticano, se encuentre en una biblioteca laica que está muy lejos de Roma. La primera aproximación a una respuesta, que podría dar cualquier estudioso de la historia de la Iglesia contemporánea, sería que están allí desde que los archivos papales fueron mandados trasladar a París por Napoleón, después de su invasión de los Estados Pontificios y su toma de la Ciudad Eterna. Ciertamente, así es, y a continuación vamos a tratar de detallar un poco más cómo fue ese proceso, y de indagar los motivos para que sean esos los volúmenes los que permanecen allí y no otros.

Podemos comenzar nuestro relato en 1790,[2] cuando la Asamblea Nacional Constituyente de la Revolución decidió empezar a organizar los documentos que iba generando en un archivo ordenado, al que también se irían añadiendo los documentos que se conservaban no sólo en el tesoro real, sino también en las diferentes iglesias y monasterios del territorio francés. Tras su ascenso al consulado, una de las primeras disposiciones de Napoleón sería, en 1800, la creación de un «Archivo imperial». Ahora bien, los planes del cónsul para ese archivo iban mucho más allá de llevar a cabo una mera organización y centralización de los documentos históricos y legales desperdigados por Francia. Su intención era la de concentrar en París toda la historia y el arte de Europa, agrupando las mejores creaciones artísticas en el Louvre, los más valiosos manuscritos en la *Bibliothèque nationale*, y el resto de documentos en un *Grand Palais des Archives* que tenía proyectado construir.[3] La ambiciosa mente del Hijo de la Revolución era capaz de visualizar con claridad que la información es poder, y que teniendo bajo su control los testimonios del pasado de Europa, los documentos históricos, dispondría de la capacidad de moldear el futuro europeo según los ideales revolucionarios.

Dado que uno de los principales pasos para lograr los objetivos de la Revolución era la erradicación de la herencia cristiana europea, los archivos papales tenían una especial importancia dentro de este plan. Esto se manifestó ya durante las campañas del Corso en Italia, cuando no era más que un general del ejército francés. En efecto, el Tratado de Bolonia de 1796, por el que el Papa Pío VI capitulaba ante las tropas de la Francia revolucionaria, incluía la entrega de valiosos manuscritos y obras de arte a la República.[4] Más adelante,

2 Phillip Cuccia, «Controlling the Archives: The Requisition, Removal, and Return of the Vatican Archives during the Age of Napoleon», *Napoleonica La Revue* 17, n.º 2 (2013): 66, https://doi.org/10.3917/NAPO.132.0066.

3 Owen Chadwick, *Catholicism and History: The Opening of the Vatican Archives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 14-21.

4 Jules de Clercq, *Recueil des traités de la France*, vol. I (París: A. Durand et Pedone-Lauriel,

habiendo ya sido Napoleón coronado emperador, en 1808 se produce la invasión de Roma. A mediados del año siguiente tiene lugar el arresto del papa, y en diciembre de ese mismo 1809, el Emperador ordena el traslado de los archivos papales a París. El traslado se prolongaría durante los tres años siguientes, e involucraría más de 3.000 cofres de documentos.

En todo este proceso sería clave la figura de Pierre Claude François Daunou[5] (1761-1840), el encargado de los Archivos imperiales. Daunou había sido un clérigo oratoriano que, tras la supresión de la orden que tuvo lugar a raíz de la revolución, descubrió que su vocación había sido forzada y se convirtió en fervoroso prorrevolucionario, anticlerical y antipapista. Sería nombrado diputado de la Convención, y desempeñaría diversos cargos al servicio de los sucesivos gobiernos revolucionarios, en el campo de la historia y la archivística. Fue el encargado de elegir los documentos vaticanos que serían enviados a Francia allá por 1798 como resultado de las capitulaciones del papa, y entonces no le faltó buen ojo de archivero, pues escogió joyas de la categoría del *Codex Vaticanus*. Para 1809, como decimos, estaba ya a cargo de los Archivos Imperiales, y fue el principal supervisor del traslado a París de los Archivos Imperiales.

A pesar de su inquina contra la Iglesia y el papado, Daunou era un hombre meticuloso y diligente en su trabajo. Por ese motivo, tanto el empaquetado y el traslado como la organización de los documentos en París se realizaron de manera cuidadosa y ordenada. Más aún, su misma pasión anticlerical le movía a ser especialmente cuidadoso en la conservación de todos los documentos, pues esperaba encontrar argumentos para atacar a la Iglesia en papeles como los de la Inquisición o las actas del caso Galileo.

La contrapartida vaticana de Daunou era el prefecto del Archivo Secreto Vaticano, Gaetano Marini[6] (1742-1815). Trataría de esconder de las tropas francesas algunos de los documentos más valiosos, como el *Liber Diurnus*, pero la astucia y la tenacidad de Daunou acabarían por imponerse, y el traslado de la totalidad de los archivos vaticanos estaría completo para 1813. El proceso, además del cuidado y profesionalidad que hemos mencionado, contó con abundancia de fondos de las arcas imperiales. El mismo Daunou estimó el coste total de la operación en unos 620.000 francos. Por último, se debe tener en cuenta que los convoyes viajaban por los caminos de manera expedita y bajo la protección de los ejércitos franceses, que controlaban todos los territorios por los que pasaba la ruta. Esta conjunción de factores hizo que se perdieran relativamente pocos documentos en el traslado de Roma a París, a pesar de la larga distancia y la complejidad de la operación. El viaje de retorno sería muy distinto, como en seguida veremos.

1880), 276, https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k95781s.

5 A. H. Taillandier, *Documents biographiques sur P.C.F. Daunou* (París: Firmin Didot frères, 1847), https://books.google.it/books?id=mOVZAAAAcAAJ.

6 Marco Buonocuore, ed., *Gaetano Marini (1742-1815) protagonista della cultura europea: scritti per il bicentenario della morte* (Ciudad del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2015).

Una vez en la ciudad del Sena, el archivero imperial comenzó una concienzuda tarea de reorganización y clasificación de los archivos, que no pudo ser finalizada. El 31 de marzo de 1814, las tropas de la Sexta Coalición entran en París derrocando a Napoleón y, apenas tres semanas después, ordenan el retorno a Roma de todos los documentos y bienes artísticos pertenecientes al papado. El encargado de organizar este retorno sería también un clérigo de la familia Marini, de nombre Marino (1783-1855), sobrino del archivero papal Gaetano Marini que fallecería en París pocos meses después. Marino Marini fue asistente y sucesor de su tío en el cargo de prefecto del Archivo.

La tarea de organizar la vuelta de los archivos no fue en absoluto fácil para Marini. En primer lugar, porque el nuevo gobierno francés restaurado, a pesar de su generosidad a la hora de ordenar prontamente la devolución de los tesoros requisados, no estaba en condiciones de ofrecer una financiación ni un soporte material adecuados para llevar a cabo la operación. El dinero que se le asignó a Marini con ese fin fue de 60.000 francos, menos de la décima parte de lo que había invertido la próspera Francia imperial en realizar el camino inverso. Con ese dinero, apenas se pudo financiar el primer envío a finales de 1815. Téngase en cuenta que existía otra dificultad añadida, a saber, que la ruta de París a Roma ya no se hacía con la facilidad con la que un convoy oficial del Imperio francés cruzaba por los territorios bajo su dominio. En este caso, el transporte debía llevarse a cabo por entidades privadas, que debían además atravesar fronteras y pagar impuestos.

Las sucesivas protestas de Marini pidiendo más fondos no dieron fruto, y fue entonces cuando se puso sobre la mesa la posibilidad de vender algunos de los papeles, los menos necesarios, con el doble fin de reducir la cantidad de cofres a transportar, y de conseguir algo más de dinero para financiar el traslado. Una primera consulta a las congregaciones romanas resultó en que ninguna estaba dispuesta a renunciar a papeles «de menor importancia». Incluso hubo alguna que, en un gesto típico del carácter romano, respondió que todos sus papeles inútiles ya habían llegado en la primera remesa, y que ahora estaban esperando los importantes.[7] Pero mientras Marini se debatía en estas contiendas con los curiales de Roma, otro delegado papal en París, Ginnasi, ya había empezado a vender documentos al peso.

El traslado de París a Roma se prolongó hasta finales de 1817. Para hacernos una idea de lo que supuso la pérdida de materiales en este viaje de vuelta, podemos comparar los 3.239 cofres que llegaron a la capital de Francia procedentes del Vaticano, con los aproximadamente 2.200 que volvieron. Suponiendo que los cofres fueran de un tamaño similar, estamos hablando de que faltaban un tercio de los documentos. Sus destinos fueron muy variados: desde volúmenes que acabaron en colecciones particulares, hasta papeles de la Inquisición que Marini consideraba que podían resultar comprometedores, y que hizo triturar

7 Chadwick, *Catholicism and History: The Opening of the Vatican Archives*, 16-18.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.11 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 325-347

y vender a un fabricante de cartón. Por supuesto, muchos sencillamente se perdieron o dañaron en el transporte.

Pero los que más nos interesan son los lotes que adquirió la Biblioteca nacional de Francia, entre los que, junto con registros de la Inquisición y de otras congregaciones, se encontraban también volúmenes de las causas de los santos. Esta es la razón que explica la presencia en esa biblioteca de los volúmenes que estudiamos en este artículo. El hecho también da respuesta a una pregunta que nos solemos hacer los investigadores acerca de esta cuestión, con un cierto escándalo, acerca de la legitimidad con la que la BnF conserva en su poder estos documentos que, en principio, parecen pertenecer al Archivo Apostólico. La respuesta es que los posee con pleno derecho, pues pagó por ellos a los archiveros del Vaticano, que se los vendieron con total libertad.

Ante la cuestión de por qué se quedan allí estos documentos y no otros, cabe también dar una respuesta sencilla: porque fueron los que los archivistas vaticanos ofrecieron a la venta, y los que suscitaron interés a la Biblioteca nacional. Si queremos profundizar más en esos motivos, en lo que atañe concretamente a los veintidós volúmenes que nos ocupan, aparecen algunas razones de conveniencia. Por una parte, se trata de obras impresas, no de manuscritos, con lo que razonablemente los archiveros vaticanos pudieron pensar que no eran tan valiosos como otros, y que podrían reemplazarse por otras copias. Paralelamente, la Biblioteca nacional puede haber visto esos documentos impresos, encuadernados y de tamaño regular, como más fáciles de conservar y manejar que otros. En seguida, cuando describamos los volúmenes en cuestión, aparecerá con más claridad lo que aquí queremos decir.

3. Descripción de los volúmenes

En efecto, los 22 volúmenes originales (3773-3794) se encuentran, actualmente, encuadernados en tres tomos de 31,5 x 21,5 cm. Esto ha sido posible porque todos ellos son *positiones* impresas de la causa de beatificación, con tamaño y tipografía uniformes. Los tres tomos tienen actualmente las signaturas H.1020 a H.1022, y se puede encontrar en ellos también la referencia *Canonisations* 420 a 422. En cada tomo se agrupan, encuadernados, varios de los volúmenes originales del Archivo Vaticano, separados por una sencilla hoja en blanco que lleva inscrito en la esquina inferior derecha el número del volumen que comienza.

El contenido detallado de cada tomo, que ya había sido descrito en 1948 por Sala Balust,[8] es como sigue:

8 Luis Sala Balust, «La causa de Canonización del Beato Maestro Juan de Ávila. Bosquejo histórico», *Revista Española de Derecho Canónico* 3, n.º 9 (1948): 877-78.

H. 1020 (Canonisations 420 – Joannes de Avila 3773-3778)

3773: «Decretum. Toletana, sev Cordvben. Beatif. et Canonizationis Servi Dei Joannis de Avila Magistri nuncupati [mandando no se insista más en el proceso hispalense de la Inquisición contra el Mtro. Avila]... Romae, Ex Typographia Rev. Camerae Apostolicae. MDCCXLII.

3774-3778: «Sacra Rituum Congregatione. Emo. et Rmo. Dno. Card. S. Clementis. Toletana, seu Corduben. Beatificationis et Canonizationis Ven. Servi Dei Joannis de Avila, Presbyteri Saecularis. Positio super dubio *An sit signanda Comissio introductionis Causae in casu etc.* Romae, MDCCXLVI. Ex Tipographia Rev. Camerae Apostolicae.

3774: «Informatio», 51 páginas;

3775: «Summarium», 176 páginas;

3776: «Animadversiones R. P. D. Fidei Promotoris», 14 páginas;

3777: «Responsio ad Animadversiones», 15 páginas;

3778: «Summarium Responsionis ad Animadversiones R. P. D. Fidei Promotoris», 6 páginas.

H. 1021 (Canonisations 421 – Joannes de Avila 3779-3789)

3779-3782: «Sacra Rituum... Positio super dubio *An sententia lata a Reverendissimo Vicario Generali Corduben. cum Adiunctis specialiter delegate ab Illustrissimo, et Reverendissimo Domino Episcopo Corduben. super cultu Servo Dei praedicto non exhibito, et pariter Dec'etis san. mem. Urbani VIII sit confirmanda in casu etc.*» Romae, MDCCXLVII. Ex Tipographia Rev. Camerae Apostolicae.

3779: «Informatio», 7 páginas;

3780: «Summarium», 26 páginas;

3781: «Animadversiones», 3 páginas;

3782: «Responsio ad Animadversiones», 11 páginas.

3783-3785: «Sacra Rituum... Positio super dubio *An constet de validitate Processus auctoritate Apostolica Cordubae constructi super fama Sanctitatis, Virtutum, et Miraculorum in genere Vener. Servi Dei Joannis de Avila Presbyteri Saecularis Magistri, nuncupati, Testes sint rite, et recte in eodem examinati, necnon an constet de Relevantia eiusdem Processus ad effectum deveniendi ad inquisitionem in specie in casu etc.*». Romae, MDCCL. Ex Tipographia Rev. Camerae Apostolicae.

3783: «Informatio», 8 páginas;

3784: «Summarium», 56 páginas;

3785: «Animadversiones», 2 páginas; «Responsio» y «Summarium», 11 páginas.

3786-3788: «Sacra Rituum... Positio super dubio *An constet de validitate Processus super Virtutibus in specie, auctoritate Apostolica in Urbe constructi: necnon an constet de validitate Processum informativorum, videlicet Matritensis compulsorialis anni 1731, ac aliorum, nempe Matritensis Villae Almodovar del Campo, Cordubensis, Granatensis, Montiliae, Jennensis, Biecensis, et Anduviar, Testes in eisdem sint rite et recte examinati, ac iura legitime compulsata, in casu, etc.*» Romae MDCCLII. Ex Typographia Rev. Camerae Apostolicae.

3786: «Informatio», 13 páginas;

3787: «Summarium», 42 páginas;

3788: «Animadversiones», 13 páginas;

3789: «Responsio», 17 páginas.

H. 1022 (Canonisations 422 – Joannes de Avila 3790-3794)

3790-3794: «Sacra Rituum… Positio super dubio *An constet de Virtutibus Theologalibus, fide Spe, et Charitate, erga Deum, et Proximum: necnon de Cardinalibus, Prudentia, Justitia, Fortitudine, ac Temperantia, earumque annexis in gradu heroico, in casu et ad effectum etc.*» Romae, MDCCLIII. Typis Reverendae Camerae Apostolicae.

3790 «Informatio», 43 páginas;

3791 «Summarium», 268 páginas;

3792 «Animadversiones», 15 páginas;

3793: «Responsio», 126 páginas;

3794: «Responsio additionalis», 7 páginas.

Puede observarse que la extensión de los volúmenes es muy irregular, variando desde las 7 hasta las 268 páginas. En este sentido, no basta la mera comparación del número de volúmenes para concluir que hay más material en los 22 que se hallan en París que en los 9 volúmenes de la causa de beatificación que se conservan en el Archivo Apostólico Vaticano. Los del Vaticano tienen, por lo general, bastantes más páginas que los que aquí tratamos. Esto en el aspecto meramente cuantitativo; del interés de su contenido, hablaremos más adelante.

Los libros están impresos todos en la Tipografía de la Cámara Apostólica. En lo referente a la lengua en la que están escritos los textos, combinan el italiano con el latín. El italiano prevalece en el cuerpo principal del texto, mientras el latín se utiliza para los títulos, las notas marginales, y algunos párrafos de carácter más jurídico. En algunos lugares se traen citas textuales en otros idiomas, como francés o español.

4. Contexto histórico de su publicación

Como puede observarse en nuestra lista, los volúmenes consisten en textos impresos entre 1742 y 1753. Fueron publicados, por tanto, dentro de lo que podríamos llamar la «segunda etapa» del proceso de san Juan de Ávila. Consideramos como primera etapa el impulso inicial a comienzos del siglo XVII, en el que la Congregación de Presbíteros Naturales de Madrid recopiló los testimonios que dieron lugar a los procesos de los que hablábamos al comienzo, impulso que fue acompañado de las primeras recopilaciones y publicaciones de obras del Maestro Ávila. A la llegada del último cuarto del siglo XVII, este impulso inicial se había apagado, y la causa permaneció inactiva hasta que en 1731 la Congregación de Naturales presenta al arzobispo de Toledo, el Cardenal Diego de Astorga y Céspedes (1666-1734), su intención de proseguirla. El Cardenal Astorga tomó muy a pecho su padrinazgo sobre la iniciativa, dando lugar a un nuevo movimiento en favor de la beatificación y canonización, al que llamamos «segunda etapa». Escribió cartas a diferentes cabildos españoles para que

se unieran a la empresa, y escribiesen junto con él al Papa manifestando sus deseos de la canonización del Siervo de Dios. Se trabajó en la recopilación y transcripción de los procesos ya iniciados, y se llevaron a cabo procesos nuevos en diferentes lugares de España, además de otras iniciativas secundarias como la publicación de estampas del Maestro Ávila.

Tras la muerte del Cardenal Astorga en 1734, su sucesor, el Cardenal Infante D. Luis Antonio de Borbón (1727-1785), guiado por su ayo y gobernador el Marqués de Scotti, continuará promoviendo la causa, involucrando además en esta empresa a la Corona.[9] Así, los cuatro postuladores que se sucedieron entre los años 1737 y 1754 contaron no sólo con el apoyo del Arzobispo de Toledo, sino más aún con todo lo que implicaba, en cuanto a influencia en Roma y a posibilidades de financiación, el título de «Postulador Real». La renuncia al cardenalato de D. Luis a finales de 1754 acabaría con los beneficios económicos de ese patronazgo real. El postulador a la sazón, D. Francisco Longoria, continuará tenazmente su trabajo de promoción de la causa, pero a sus propias expensas, sin recibir siquiera el sueldo asignado por la Corona. Terminará su vida en 1771, cargado de deudas, tras un trabajo sumamente meritorio en favor de la canonización del Maestro Ávila.

Fue en esa época de mayores facilidades económicas cuando los postuladores dispusieron de los recursos necesarios para hacer las publicaciones que estudiamos en este artículo. Sin duda, fue la financiación real la que hizo posible editar estos libros en la imprenta vaticana, al igual que permitiría, ya en el mismo año de 1754, publicar la biografía en italiano escrita por Longaro Degli Oddi, promovida por el postulador Longoria.[10] Se llegó a publicar todavía otra *Responsio ad novas animadversiones* en 1756, que se conservaba en la Biblioteca Apostólica Vaticana,[11] pero después de esa no encontramos más *positiones* impresas hasta bien entrado el siglo XIX, en la «tercera etapa» del proceso, que culminaría con la beatificación en 1894.

No tenemos datos específicos acerca de la tirada de las *positiones* impresas que ocupan nuestro artículo, pero hemos sido capaces de localizar una copia más de alguna de ellas. Concretamente, en la Biblioteca Diocesana de Córdoba existe una copia[12] del *Summarium* de 1753, que en nuestro estudio constituye el volumen 3791 encuadernado dentro del tomo H.1022. Las páginas son idénticas a las del volumen de París, aunque las pastas de la encuadernación,

9 Sala Balust, 854-65.

10 Longaro degli Oddi, *Vita del venerabil Servo di Dio il maestro Giouanni d'Avila sacerdote secolare, detto l'Apostolo dell'Andaluzia* (Nápoles: Stamperia Muziana, 1754), https://books.google.com/books?id=rLop4sH94bkC.

11 Sala Balust, «La causa de Canonización del Beato Maestro Juan de Ávila. Bosquejo histórico», 878.

12 La copia está en el Fondo Antiguo de la Biblioteca Diocesana de Córdoba, con signatura BDFA 18/R.011.287.

lógicamente, son distintas, pues en el caso del volumen parisino se le han retirado las originales. En el ejemplar de la Biblioteca Diocesana cordubense, hay una anotación indicando que provenía de la Biblioteca Episcopal de la misma diócesis. Su existencia es prueba de que la edición tuvo cierta difusión más allá de la curia romana, al menos en los ambientes episcopales españoles.

5. Interés académico

¿Qué interés tienen estos textos para el estudio de san Juan de Ávila? En primer lugar, debemos hablar de en qué medida han sido ya explorados y utilizados. De los avilistas recientes, el primero en darnos noticia de ellos es Camilo Abad, que ya los manejó allá por el año 1936 aunque, como él mismo nos confiesa, examinó la mayoría de los textos «muy sumariamente porque, de momento, no tenían para mí [para él] especial interés».[13] El P. Abad se fijó principalmente en las listas de escritos del Apóstol de Andalucía que figuran en el volumen 3791[14] (encuadernado dentro de H.1022), páginas 10 a 14. En su artículo, transcribe esa lista, manifestando admiración por la gran cantidad de escritos que ahí aparecen y no se han hallado. Se hace algunas preguntas sobre el paradero de esos escritos que, aún hoy en día, no somos capaces de responder. Sin lugar a dudas, esta lista de escritos de san Juan de Ávila es uno de los elementos más valiosos que se pueden encontrar en estos volúmenes, pero no nos ocuparemos aquí de ella porque ya fue publicada en su momento. Acerca de los otros textos, apenas comparte unas breves notas en las que señala algunos de ellos como dignos de ser revisados de cara a una biografía del Maestro Ávila.

Por su parte Sala Balust, en el artículo de 1948 citado más arriba,[15] se limita a enumerar los volúmenes dentro de la lista de fuentes para el proceso de canonización (que, por entonces, aún estaba en curso). No nos ofrece más que las referencias bibliográficas, eso sí, meticulosamente detalladas hasta el número de páginas. Referencias que aparecerán de nuevo, aunque más resumidas, en el elenco bibliográfico que aparece en su edición de las obras completas del Maestro.[16]

No hemos encontrado más referencias dignas de mención a estos volúmenes en autores recientes. Por otro lado, si volvemos nuestra atención hacia autores más antiguos, vienen a nuestro interés dos posibles conexiones con otras obras. En primer lugar, con la biografía de Longaro Degli Oddi que, como ya hemos hecho notar, fue escrita prácticamente en paralelo a las *positiones* que estamos

13 Camilo María Abad, «Más inéditos del Beato Juan de Avila: una carta autógrafa a Don Pedro Guerrero. Noticias de otros muchos escritos hasta ahora no descubiertos», *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales* 4, n.º 6 (1946): 88.

14 Abad, 89-93.

15 Sala Balust, «La causa de Canonización del Beato Maestro Juan de Ávila. Bosquejo histórico».

16 San Juan de Ávila, *Obras completas. Nueva edición crítica*, ed. Francisco Martín Hernández y Luis Sala Balust, vol. I (Madrid: BAC, 2000), LXII.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.11 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 325-347

estudiando. Además, el mismo autor profesa haber registrado los procesos para la canonización para elaborar su obra.[17] No obstante, hemos sido capaces de encontrar alguna divergencia a la hora de narrar ciertos sucesos de la vida del santo Maestro, que haremos notar más adelante. Eso nos hace pensar que no debe haber dependencia directa de la biografía de Oddi con respecto a los *summaria* y *elenchi* que podemos encontrar en estos volúmenes.

La otra posible conexión es con una biografía escrita en francés y publicada en París en 1894, con motivo de la beatificación del Maestro.[18] Su autor es J. B. Couderc, un padre jesuita que también escribió una vida del P. Bernardo de Hoyos. El hecho de que fuera publicada precisamente en París hace conjeturar que tal vez se sirvió de estos volúmenes en su confección, aunque ciertamente no los menciona. Se trata de un librito corto, de carácter devocional, que carece de referencias a fuentes, aparte de alguna mención de la biografía de Fray Luis de Granada.

Hablando ya directamente del interés académico actual de los volúmenes, nos parece que lo más destacable son los sumarios y elencos que se encuentran entre ellos. Se trata de compilaciones clasificadas atendiendo a diferentes criterios, en algunos casos con fragmentos extraídos de los diferentes procesos que se llevaron a cabo para la causa de canonización. Así, hay recopilaciones de testimonios de sus virtudes, citas de santos o personajes ilustres hablando de san Juan de Ávila, fragmentos de sus comunicaciones epistolares, etc. En definitiva, información que se podría encontrar desperdigada en distintos documentos, pero que facilita la labor del que busca material biográfico sobre el Apóstol de Andalucía, al encontrarse reunida y clasificada. Podemos concluir, por lo tanto, que el interés de estos volúmenes es, sobre todo, biográfico.

Estos son, a nuestro juicio, los textos más valiosos que se pueden encontrar en los tres tomos:

H.1020

Volumen 3775, en el que hay varios sumarios, que incluyen:

Una lista de escritos del Maestro (pp. 8-9).

39 sumarios, cada uno trae una compilación de testimonios tomados de los procesos acerca de un tema concreto: aspectos de la vida de san Juan de Ávila, de sus virtudes, o de sus milagros. Cada texto va acompañado de notas marginales, que hacen fácil encontrar lo que se busca (pp. 10-172).

17 Oddi, *Vita del venerabil Servo di Dio il maestro Giouanni d'Avila sacerdote secolare, detto l'Apostolo dell'Andaluzia*, introd. p. 12.

18 J. B. Couderc, *Le bienheureux Jean d'Avila, 1500-1569* (Lille-París: Desclée de Brower, 1894), https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5810559j.

H.1022

Volumen 3791, también con varios sumarios, entre ellos:

Una lista de escritos más completa que la anterior (pp. 10-14)

Un fragmento de la Vida de san Juan de Ávila de Fray Luis de Granada, en la que alaba las virtudes del Maestro, seguida de una carta de san Carlos Borromeo fechada en 1582 en la que alaba, a su vez, las virtudes de Fr. Luis de Granada. Es de suponer que la carta de san Carlos Borromeo fue insertada para apoyar la autoridad de Fray Luis (pp. 17-19).

Un total de 38 sumarios, clasificados por temas, con declaraciones de testigos. De nuevo, primero circunstancias biográficas, luego diferentes virtudes, y por último sus milagros. Es distinto del del volumen 3775, más prolijo, y añade al final un sumario que no tiene paralelo en el otro: una larga lista de testimonios de santos y personajes ilustres, en favor de la santidad de Juan de Ávila. También va acompañado de notas marginales para facilitar la búsqueda (pp. 19-268).

Volumen 3793: Dentro de las respuestas a las animadversiones del Promotor de la Fe, se incluye un elenco de testimonios acerca de las virtudes del Siervo de Dios. Es más escueto que los sumarios anteriores, y no incluye notas marginales, con lo que la búsqueda de información es más difícil (pp. 3-80).

El volumen 3791, que a nuestro juicio es el más interesante de todos, es la misma *positio* impresa que se puede encontrar en la Biblioteca Diocesana de Córdoba, cuya referencia hemos indicado antes. Tal vez para algún investigador sea más fácil acceder a esa copia que a la de la BnF, aprovechando además para disfrutar del buen clima, el legado cultural y el calor de las gentes cordubenses.

Por supuesto, también hay otros volúmenes que contienen los cruces de objeciones del Promotor de la Fe y las consiguientes respuestas del postulador de la causa. Esos volúmenes, a nuestro juicio, son de menor interés, salvo para alguien que estuviera haciendo un estudio muy particular sobre el desarrollo de la causa de beatificación del Maestro, o sobre la metodología de las canonizaciones en aquel momento histórico, en cuyo caso tal vez podría encontrar algo que le fuera útil.

6. Algunos fragmentos interesantes

Pasemos a comentar algunos fragmentos que hemos seleccionado de los sumarios, que pueden servir como ejemplo del valor historiográfico de estos documentos.

6.1. Las bofetadas que recibió san Juan de Ávila

Permítasenos este título un tanto provocador, para referirnos a un episodio que aparece narrado con frecuencia en los testimonios de los procesos. En repetidas ocasiones, a lo largo de las declaraciones de los testigos, se nos habla de cómo el Maestro fue abofeteado públicamente, y respondió poniéndose de rodillas y pidiendo le diesen en la otra mejilla, pues así lo merecían sus pecados. Ahora bien, las declaraciones parecen hablar de dos hechos distintos, con esta estructura básica común, pero que se diferencian en las personas y las circunstancias.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.11 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 325-347

El primero de ellos es el encontronazo con el Comisario de la Inquisición, que aparece en varias de las biografías del Apóstol de Andalucía. Así lo narra el Lic. Muñoz en la suya:

> Llegó a Écija un comisario a predicar la bula de la Cruzada; mandó, como es costumbre, no se predicase aquel día en que había de hacer publicación. Fueron algunas personas graves, devotos suyos, al padre Maestro Ávila, y le pidieron no dejase de predicar el sermón que tenía echado, que ellos sacarían beneplácito del comisario. Descuidáronse de hacerlo. Habiendo publicado la bula con su sermón ordinario, supo que en una iglesia estaba predicando un clérigo; partió colérico y, en bajándose del púlpito el padre Maestro Ávila, le dijo: "Ha sido muy grande atrevimiento predicar hoy, habiendo yo mandado lo contrario". Y, sin esperar respuesta, alzó la mano y le dio una bofetada en el venerable rostro. Él, con grande humildad, se hincó al punto de rodillas y, con la mansedumbre de un cordero y admirable paciencia volvió el rostro diciendo: "Empareje esta otra mejilla, que más merezco por mis pecados". Acudió al caso la gente, que con clamor y sentimientos advirtieron al comisario lo que había hecho. Él, sabiendo a quien había injuriado (mejor dicho herido, que el varón justo sabe convertir la injuria en gloria), se arrojó en el suelo, pidió perdón al venerable Maestro; él le alzó y abrazó con rostro alegre y risueño, besóle la mano, y le perdonó, diciendo que más merecía por sus pecados.[19]

Longaro Degli Oddi[20] y Couderc[21] narran el episodio de manera muy parecida, casi como una traducción libre al italiano y al francés del pasaje de Muñoz. Sala Balust,[22] por su parte, recoge otra tradición sobre el mismo hecho, que aparece en una Historia de la ciudad de Córdoba.[23] En este caso, hay diferencias en los detalles: el comisario manda personalmente al Maestro dejar la predicación, y la gente se marcha tras él para que les predique en otra parte. La bofetada no se la da al bajar del púlpito sino después, cuando le encuentra de nuevo en la plaza, y en este caso la humillación del Maestro Ávila no termina con el arrepentimiento del comisario y la consiguiente reconciliación. De Sala Balust depende Fernández Cordero,[24] que le cita en este pasaje.

---

19 Fray Luis de Granada y Luis Muñoz, *Vidas del Padre Maestro Juan de Ávila*, ed. Luis Sala Balust (Barcelona: Juan Flors, 1964), 225-226.

20 Oddi, *Vita del venerabil Servo di Dio il maestro Giouanni d'Avila sacerdote secolare, detto l'Apostolo dell'Andaluzia*, 89-90.

21 Couderc, *Le bienheureux Jean d'Avila, 1500-1569*, 62-63.

22 Juan de Ávila, *Obras completas. Nueva edición crítica*, 2000, I:35.

23 La historia manuscrita que cita Sala Balust es la siguiente: Alonso García de Morales, *Historia de Córdoba*, vol. 2, fol. 528r, Manuscrito, Biblioteca Municipal de Córdoba, Córdoba, España. La referencia interna que indica es la de vol.2 l.10 c.119. Hemos tratado de cotejar esa información con los manuscritos, ediciones y catálogos actuales y la correspondencia no es inmediata. Una explicación en detalle sobrepasaría los límites de este artículo, de modo que tal vez pueda ser objeto de un artículo aparte.

24 María Jesús Fernández Cordero, *Juan de Ávila (1499?-1569)* (Madrid: BAC, 2017), 115.

Los testimonios recogidos en el sumario coinciden esencialmente con la narración de Luis Muñoz, salvo que no incluyen la explicación previa acerca del malentendido que hizo que el Padre Ávila predicase confiado de que no tendría problemas por parte del comisario. Por ejemplo, en el sumario 29 del volumen 3791 (p. 177), que recopila testimonios acerca de su fortaleza mostrada en cómo toleraba las calumnias. Recorriendo las notas marginales, encontramos una que dice: «*Alapa percussus a Commisario S. Cruciatae, eidem alteram obtulit genam*, ut supra».[25] El párrafo correspondiente nos trae el siguiente testimonio:

> Mostrando in ciò la conformità, che aveva colla volontà di Dio, tanto nelle sue infermità, che in tutti gli altri travagli, oltraggi, e vilipendi, che soffrì, ed anche nelle guanciate, che le furono date, come le successe nella Città di Ecixa, dove un giorno predicando il Servo di Dio, si appressò al Pulpito un Commissario della Bolla della santa Cruciata, e terminata che fu la predica, le disse = Grandissimo è stato il vostro ardire nel predicare oggi, avendolo io proibito per doversi publicare la santa Bolla, ed alzando la mano, le diede una guanciata; all' incontro però il Venerabile Maestro con grand' umiltà genufleso a suoi piedi le offerse l'altra mascella, dicendogli = replicate anche a questa, che più meritano li miei peccati: accorsero molti, e fecero alzare il detto Servo di Dio, ed avendo saputo il detto Commissario chi egli era, si gettò anche egli genuflesso, chiedendogli perdono, ed il Servo di Dio con sembiante placido, ed allegro l'abbracciò, e le baciò la mano diciendo, che le sui grave colpe, e peccati meritavano assai più, e non solamente le perdonava, ma le restava obbligato per il favore.

Se nos indica que el testimonio es del proceso de Montilla, del Rev. Hernando Gómez de Espejo, párroco de Aguilar. Pues bien, si buscamos ese testimonio en la transcripción de Martínez Gil, nos encontramos el original en castellano:

> Mostrando en esto la conformidad que tenía en la voluntad de Dios, assí en sus enfermedades, trabajos, injurias, y menosprezios, y bofettadas que le dieron. En la ziudad de Ézija, predicando un día, se llegó al púlpito un comisario de la Bulla de la santta Cruzada y acavado el sermón le dijo al dicho Venerable Maestro Ábila: ha sido mui grande attrevimientto predicar oy, habiéndolo yo prohivido, por la publicación de la santa Bulla, y alzó la mano y le dio una bofettada, y el dicho Venerable Maesttro Ábila, con mui grande humildad se hincó de rodillas, y le bolbió el rostro diciendo: emparéjeseme estotra mejilla, que más merezco por mis grandes pecados, mucha gente acudió a levanttar del suelo al dicho sierbo de Dios Maestro Ábila, y saviendo el dicho comisario quién era, se posttró en el suelo pidiéndole perdón, y el dicho Venerable Maestro Ábila, con rosttro alegre, y risueño, le abrazó y bessó la mano, diziendo que más merecían sus grandes culpas y pecados, que le perdonaba, y agradecía por benefizio lo que con él havía hecho.[26]

25 «Recibe una bofetada del Comisario de la Sta. Cruzada, y le ofrece la otra mejilla, como se dijo arriba».

26 Martínez Gil, *Proceso de beatificación del Maestro Juan de Ávila*, 368.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.11 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 325-347

Hemos encontrado otros tres lugares en los que distintos testigos narran el hecho de manera similar, coincidiendo con lo que dice Luis Muñoz y no con la versión de la Historia de Córdoba que nos cita Sala Balust. Hemos logrado, pues, depurar críticamente los detalles de este episodio de la vida de san Juan de Ávila.

Pero más interesante aún es el hecho de que un gran número de testigos nos dan fe de otro hecho similar, acaecido en circunstancias distintas. En esta ocasión, es un galán despechado el que abofetea al Maestro Ávila, y ahora los testimonios sí coinciden en presentarlo como sucedido públicamente en la ciudad. Vamos a reproducir uno de los testimonios, tomado del sumario 29 del volumen 3791 (p. 176):

> Aver inteso dire generalmente per cosa publica, che trovandosi questo Venerabile, e sant'uomo in Siviglia, perche si applicò con gran spirito, ed eficacia di ridurre una Signora, la quale teneva corrispondenza illecita con un soggetto grave dell'intessa città, ed effettivamente ebbe l'intento, venuto il fatto a noticia di quel tale, procurò d'incontrare il Servo di Dio, e gli diede públicamente una guanciata; egli però dopo ricevuta una tal ingiuria, genuflesso a suoi piedi, gli offerse l'altra parte, acciò ne replicasse il colpo: Onde vedendo l'offensore la grand'umiltà, santità, e pazienza, colla quale aveva sosofferto quell'incontro, ne rimase talmente mortificato, che si confessò dal Servo di Dio, e per questa raggione si sciolse da quella prattica, e dai lacci del peccato, che lo tenevano invilupatto. Parimente gli fu data un'altra guanciata nella città d'Ecixa, e la sofferse con pazienza per amore di Dio.

El testimonio, que es de Francisco Muñoz Cejudo, de Almodóvar del Campo, viene así recogido en el proceso original:

> Ha oído decir general y particularmente que, estando este venerable y santo varón en Sevilla, por que trató con grande espíritu y eficacia, de reducir a esta señora, que estava amanzevada con un hombre grande de Sevilla, y haviéndolo echo, y savido por el dicho hombre, le buscó al Venerable Padre Maestro Juan de Ávila y le dio una bofetada públicamente, y se incó de rodillas después de havérsela dado, y puso el otro carrillo para que le diese otra, y el dicho hombre que se la dio, viendo la grande humildad, y santidad y Paciencia con que la recivió, se afligió de manera que se confesó con él, y salió por esta razón, del amancevamiento y pecado en que estava, y ansí mismo le dieron otra bofetada en la Ciudad de Ézija y lo recivió en amor de Dios con la paciencia dicha.[27]

Este otro episodio no lo hemos encontrado en ninguna de las biografías, y sin embargo está mucho más atestiguado en los procesos. Hemos llegado a contar 11 testimonios distintos, frente a sólo 3 del hecho acaecido en Écija con el comisario de la Inquisición. Bien es cierto, por otra parte, que, en el caso de la bofetada del galán, no hay unanimidad acerca del lugar en el que sucedió: unos testigos lo sitúan en Sevilla, otros en Écija, y otros en Córdoba. Pero, por

27 Martínez Gil, 80-81.

otro lado, es también referido por algunos testigos, como este que hemos traído, junto con el del inquisidor de Écija, como otro episodio distinto. Parece, pues, que se trata de dos hechos diferentes, que tienen en común la humildad con la que el Maestro recibió la afrenta. En este segundo caso, además, aparece el celo apostólico que demostró a la hora de convertir aquella mujer a la buena vida, y de confesar después al cómplice del pecado. Así viene reflejado en las notas marginales que acompañan el testimonio en el volumen que estudiamos, notas que mencionan los tres actos de virtud.

Por otro lado, Luis Muñoz atribuye un hecho idéntico a uno de los discípulos de san Juan De Ávila, el P. Marcos López, de Córdoba.[28] Esta puede ser, sin duda, la razón para que no incluyera el relato como parte de la biografía del propio Maestro: puede haberse transmitido una tradición de manera vaga, que se haya atribuido equivocadamente a san Juan de Ávila. Eso también podría ayudar a explicar la incoherencia de los testigos a la hora de referir el lugar en el que sucedió el hecho. Pero, al mismo tiempo, hay que tener presente que Muñoz sólo presenta un testigo atribuyendo el suceso al P. Marcos López, mientras que hay once que lo refieren a san Juan de Ávila, además del propio postulador al redactar las informaciones del proceso de Granada, en el que da por históricas y referidas al Maestro las dos anécdotas, la del inquisidor y la del galán.[29] Creemos que, al menos, hay que dejar el suceso entre interrogaciones.

6.2. Otros hechos y fama de santidad

A lo largo de los sumarios del volumen 3791, pueden encontrarse muchos otros hechos de la vida de san Juan de Ávila, testimonios de sus virtudes y de los milagros que se obraron por su medio, durante su vida y tras su muerte. Ciertamente, no hay que esperar que puedan encontrarse muchas novedades con respecto a lo que está ya publicado en las biografías. Por nuestra parte, sólo hemos identificado la que describíamos en los párrafos anteriores. Parece que los biógrafos, y sobre todo Luis Muñoz, hicieron un buen trabajo a la hora de escrutar los testimonios de los procesos para extraer los hechos de la vida del Maestro. Sí parece, por otra parte, que estas páginas puedan ser de utilidad si se quiere hacer una edición crítica de las biografías antiguas, pues éstas no indican qué testimonios apoyan los hechos que narran. El encontrarlos clasificados y ordenados facilita mucho esa tarea de relacionar sucesos con declaraciones de los testigos. Además, no es menos cierto que el mero hecho de leer una determinada anécdota de la vida del Apóstol de Andalucía en las palabras originales de los testigos le aporta frescura y viveza, con lo que la lectura de estos testimonios nos ha resultado, al menos a nosotros, agradable.

Sí resultará más fácil encontrar alguna nueva noticia en lo que se refiere a su fama de santidad, o a los hechos acaecidos después de su muerte en relación

28 Luis de Granada y Muñoz, *Vidas*, 295.

29 Martínez Gil, *Proceso de beatificación del Maestro Juan de Ávila*, 210.

a su persona. Sobre todo, las menciones de personajes ilustres y de autores diversos, de las que nos ocuparemos más abajo. Pero, además, hay también declaraciones, procedentes del proceso romano (al que no tuvo acceso Luis Muñoz, y que no se encuentra en el volumen publicado por Martínez Gil), que tienen su interés. Ofrecemos a continuación alguna de ellas.

Así, encontramos expresiones que atestiguan lo extendida que estaba la fama de santidad del Maestro Ávila, como la del P. Félix de Jesús, trinitario, que afirma que la fama y opinión de santidad del Siervo de Dios se podía decir que estaba extendida por casi toda Europa universalmente.[30] Atestigua después que muchas personas han visitado su sepulcro en Montilla, incluido san Francisco de Borja, que visitó devotamente, además del sepulcro mismo, la estancia en la que murió, a la que entró de rodillas, manifestando con tal acto la singular veneración que tenía al Siervo de Dios.[31]

El P. Hno. Andrés de Jesús Nazareno, de la misma orden, da fe de un hecho sucedido después de la muerte del santo, sin especificar la fecha. Nos cuenta cómo se apareció a una discípula suya, monja de Santa Marta de Córdoba (tal vez Inés de Hoces), mostrándole la gloria de la que gozaba. Según nos sigue diciendo, en la segunda ocasión que se le apareció, le dijo que en breve ella también gozaría la misma gloria, como en efecto sucedió.[32] Este mismo religioso afirma que la fama de santidad del P. Maestro Ávila, entre gente docta, sabia y prudente, incluyendo santos canonizados, está esparcida por todos los reinos de la España, y por todos los lugares de Europa y América. Una fama de santidad que comenzó en vida del Siervo de Dios, siguió creciendo hasta su muerte, y después de esta ha seguido creciendo hasta el día presente.[33]

6.3. Un testimonio contemporáneo de la santidad del Maestro Ávila

Vamos ahora a citar un pasaje interesante, extraído de una obra distinta del volumen que estudiamos, pero que hemos encontrado gracias a una referencia

30 «La sudetta fama, ed opinione de santità è continuata sempre nelli sudetti regni [delle Spagne], e puol dirsi in quasi tutta l'Europa universalmente» (p. 240).

31 «Il di lui sepolcro […] è stato sempre visitato da molte persone per il medemo concetto di santitá, che ne avevano, e tra gli altri san Francesco Borgia non solamente fisitò divotamente el di lui sepolcro mà anche la stanza, nella quale era morto, nella quale entró inginocchioni, manifestando con tal atto la singolar venerazione che aveva al Ser di Dio» (*ibid.*).

32 «Egli dopo morto conparve ad alcune sue discepole mostrando la gloria che lui godeva, e specialmente a una monaca nel monastero di Santa Marta di Cordova, alla quale nella seconda volta che gli comparve, gli disse che in breve ella ancora averebbe goduta la stessa gloria, coma in efetti seguì» (*ibid.*).

33 «La fama del Venerabile Servo di Dio Padre Maestro Avila su una voce, ed opinione commune ed universalle della sua santità eminente e notoria […] e derivata da persone nobili, dotte, sabie, prudenti […] e quel che è piu da santi canonizati dalla santa Chiesa […] e difussa per tutti li regni della Spagna, e per tutti li luoghi dell'Europa e dell'America. Una tal fama ed opinione de santità incominciò en vita del Servo di Dio, ed andiede crescendo fina allá di lui norte, dopo la quales'accrebbe considerabilmente ne' sudetti regni, e continua anche sempre più con nuevo accrecimento fino al presente giorno» (p. 241).

que sí aparece en el volumen 3791, p. 209. En efecto, ahí se puede leer un testimonio del P. Villarás, donde habla de un libro «que escribió el Padre Gracián, que se intitula, *Dilucidario del verdadero espíritu*, se verá el muy levantado con que se escribió una carta a la Santa Teresa de jesús, que está en el dicho libro».[34]

Esta obra viene mencionada en varias de las biografías de san Juan de Ávila y ediciones de su epistolario, a raíz de su conexión con la correspondencia epistolar entre el Apóstol de Andalucía y santa Teresa de Jesús.[35] Pero yendo a la edición de 1604 de la obra, se puede encontrar un párrafo de gran interés, que no es reproducido en ninguna de las biografías que hemos consultado. El P. Gracián nos está narrando los afanes de la santa fundadora, a los comienzos, para discernir los dones que Dios le daba. En este contexto, se dirige al inquisidor D. Francisco de Soto de Salazar para consultarle, y éste le responde:

> Señora, la Inquisición no se mete en examinar espíritus, ni modos de proceder en la oración en las personas que la siguen, sino en castigar hereges. Vuestra merced escriva todas estas cosas que le passan en su interior, con toda llaneza, y verdad, y embíeselas al padre Maestro Ávila, que es hombre de mucho espíritu, y letras, y más entendido en estos negocios de oración de cuantos tenemos aora en España, y con la respuesta que él diere, asegúrese que no tiene qué temer.[36]

Este testimonio de D. Francisco de Soto y Salazar (?-1578), que luego sería obispo de Salamanca, no está recogido en la larga lista que se encuentra al final del volumen 3791, de la que en seguida hablaremos más extensamente. Nos parece valioso, sobre todo por ser de un estricto contemporáneo de san Juan de Ávila, y por la claridad con la que afirma la fama de santidad y sabiduría que el Maestro tenía en su tiempo.

6.4. Menciones destacables de la figura del Maestro

Para terminar, ocupémonos de las páginas 245-268 del volumen 3791, que contienen un elenco de menciones de san Juan de Ávila, hechas por personajes importantes o que aparecen en obras de espiritualidad. En total, superan las 150 citas, en las que se elogian, de una u otra forma, los hechos y virtudes del Siervo de Dios. Unas cuantas de ellas pueden encontrarse en el elenco que incluye, al final de su biografía, Luis Muñoz, pero la mayoría son inéditas. Vamos a entresacar algunas que nos han llamado la atención.

---

34 Martínez Gil, *Proceso de beatificación del Maestro Juan de Ávila*, 34. Colocamos directamente el original español para mantener la fluidez de la exposición. El texto en italiano del volumen dice así: «in uno [libro], che scrisse il Padre Graziano intitolato: *Dilucidario del vero spirito*: si poteva vedere con qual profondità di spirito scrisse a santa Teresa una lettera, che era registrata in detto libro».

35 Luis de Granada y Muñoz, *Vidas*, 592; San Juan de Ávila, *Obras completas. Nueva edición crítica*, ed. Francisco Martín Hernández y Luis Sala Balust, vol. IV (Madrid: BAC, 2003), 543; Fernández Cordero, *Juan de Ávila (1499?-1569)*, 414.

36 Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, *Dilucidario del verdadero espiritu* (Madrid: P. Madrigal, 1604), 10, https://books.google.com/books?id=1Ggg5Cvjy_AC.

Los primeros lugares los ocupan fragmentos de las conocidas cartas de san Ignacio de Loyola, santa Teresa de Jesús y san Juan de Dios, en las que mencionan al Maestro Ávila. Siguen las menciones que hace san Francisco de Sales en su *Introducción a la vida devota* y su *Tratado del amor de Dios*. A continuación, unas cuantas citas de los papas, de las que destacamos esta de Benedicto XIV, el papa entonces reinante (p. 247):

> Se avessimo il zelo del gran Servo di Dio D. Giovanni d'Avila, ben volontieri impiegaressimo ogni matina della settimana andando per le chiese, e facendo nell'occorrenze, quanto egli fece.[37]

Siguen algunas citas de cardenales insignes, como Juan Bona o Luis Belluga, y a continuación otra del beato Juan de Palafox (1600-1659), en sus comentarios a las cartas de santa Teresa de Jesús, que reproducimos (p. 247):

> El P. Maestro Juan de Ávila era un Lucero claríssimo, que alumbraba en Andalucía en aquellos tiempos, no solo a España, sino a toda la Yglesia … se veerá quanto buscaba la verdad Santa Theresa de Jesus, pues se ponía en las manos de aquel varón de espíritu, y de verdad […]
>
> A quien podemos llamar Apóstol de la Andalucía, pues Dios le dio aquella Provincia para su reformación, y criar en el clero discípulos, y varones de oración.

Otro testimonio llamativo es el del historiador y después obispo de Bisceglie Pompeo Sarnelli (1649-1724), en su libro *Specchio del clero secolare*,[38] citado en la página 249 del volumen 3791. En la tercera parte, que recoge vidas de sacerdotes ilustres, dedica un capítulo a hablar del «Padre Maestro Juan de Ávila, sacerdote secular», y a continuación de sus discípulos. Sigue el esquema de la biografía de Luis Muñoz, de la que depende, y dedica un total de 94 páginas. En general, a cada sacerdote de los que habla les suele dedicar unos pocos versos a modo introductorio. En el caso del Maestro Ávila, además, se le introduce con una tipografía distinta de la mayoría, particularmente grande, y precedido de un título laudatorio que no está en los otros. Lo reproducimos aquí, junto con los versos:

> AVILA LA VIA
>
> Ite nunc fortes, Avilam sequentes
>
> Ducet exempli via; cur anhelos
>
> Dura vos terrent? superata donat
>
> Sydera Tellus.[39]

37 «Si tuviéramos el celo del gran Siervo de Dios D. Juan de Ávila, muy gustosamente emplearíamos todas las mañanas de la semana yendo por las Iglesias, y haciendo en toda ocasión lo que él hizo».

38 Pompeo Sarnelli, *Specchio del clero secolare* (Nápoles: Antonio Bulifon, 1679), 165, https://books.google.it/books?id=cahV88wAIkkC.

39 «ÁVILA, EL CAMINO / Id ahora, valientes, siguiendo a Ávila / El camino del ejemplo os guiará; / ¿Por qué os asustan las duras cuestas? / La tierra, una vez vencida, os dará las estrellas».

Sigue trayendo citas, algunas ya conocidas, como las palabras atribuidas al cardenal Bérulle en el prólogo de sus *Obras*.[40] Vamos a entresacar sólo un par más de ejemplos, de autores de procedencia diversa:

En la página 251, un fragmento de la obra *Variae virtutum historiae* del jesuita Giovanni Rho (1590-1662). La obra está dedicada a presentar ejemplos de diferentes virtudes. En el capítulo de la virtud de la Religión, habla de san Juan de Ávila, justo antes de San Felipe Neri y San Carlos Borromeo,[41] a los que, por cierto, no trata de santos (es de suponer que la obra se escribió antes de su canonización, aunque la fecha de publicación es algo posterior). En el volumen 3791 encontramos unas pocas frases extraídas de las que dedica a Juan de Ávila:

> Frequentior Avilae animo eadem recurrebat religio, nam singulas hebdomadas Christi Domini cruciatus, ac necem acerbissimam recolebat; quinta et sexta feria huic operi sepositas habebat, quibus vel somnum omnino excluderet, vel certo si pusillum quid temporis illi esset tribuendum, sarmentorum fascibus incumbens, obdormicebat.[42]

En la página 253, un fragmento de la *Historia ecclesiatica* del dominico Noël Alexandre (1639-1724).[43] Haciendo un elenco de varones ilustres, aparece el Maestro Ávila, en un texto que reproduce nuestro volumen:

> Magister Joannes Avila, Hispanus, Almodovari vico dioceseos Toletanae natus, vitae sanctimoniam cum doctrina, et zelo animarum conjunxit, cum sanctum Paulum Apostolum praedicationis munere imitandum sibi proposuisset, illud incredibili cum fructu per Boeticam exercuit.[44]

Terminamos con una simpática anécdota que recoge el P. José de Santa Teresa, historiador de la reforma carmelitana, en su *Reforma de los descalzos de nuestra señora del Carmen* de 1684,[45] que reproduce el volumen 3791 en la página 249:

---

40 Juan de Ávila, *Obras completas. Nueva edición crítica*, 2000, I:267 n. 368.

41 Giovanni Rho, *Variae virtutum historiae libri septem* (Lyon: Haeredes Petri Prost, Philippi Borde et Laurentii Arnaud, 1644), 270, https://books.google.it/books?id=cTdAAAAAcAAJ.

42 «Con más frecuencia le venía al ánimo a Ávila la misma devoción, pues cada semana recordaba los sufrimientos de Cristo Señor y su muerte amarguísima. Reservaba el jueves y el viernes para esta obra, días en los que o bien excluía totalmente el sueño, o ciertamente, si había de concederle un poco de tiempo, se dormía echado sobre un haz de sarmientos».

43 Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica*, ed. Constantinus Roncaglia, vol. 9 (Luca: Typis Leonardi Venturini, 1752), 176, https://books.google.it/books?id=N9cIN3kXDCkC.

44 «El maestro Juan de Ávila, español, nacido en la villa de Almodóvar de la diócesis de Toledo, unió la santidad de vida con la doctrina y el celo por las almas, ya que se había propuesto imitar al apóstol San Pablo en la tarea de la predicación, la cual ejerció en Andalucía con increíble fruto».

45 José de Santa Teresa, *Reforma de los descalzos de nuestra señora del Carmen*, vol. 4 (Madrid: Julián de Paredes, 1684), 238.

> Pidió la Venerable Anna a una prima suya que la trasladase unas cartas del Padre Maestro Ávila, y algunos avisos de el Padre Rodríguez. Encerráronse las dos una noche en su aposento con quatro pliegos de papel y una vela, que podía durar hasta la media noche. Y, comenzando su obra, se hallaron a la mañana con cinco pliegos escritos, y los quatro que sólo habían prevenido, en blanco. Y tan entera la vela como cuando se encendió, multiplicando el Señor ambas cosas, para mostrar lo que se agradaba en sus santas prevenciones.

No nos interesa tanto la historicidad del hecho, o lo entrañable de la anécdota, sino sobre todo lo tenemos en cuenta como un testimonio más de la fama de santidad de san Juan de Ávila a finales del siglo XVII. Podríamos seguir citando ejemplos, pero pensamos que esta muestra que hemos presentado es bastante.

7. Conclusiones

Cuando Camilo Abad, en el artículo citado de 1946, daba a conocer los volúmenes que se encontraban en París, compartía sus esperanzas de que en esos textos pudiera encontrarse material útil para una biografía,[46] pero dejaba para los estudiosos que vinieran después el llevar a cabo esa tarea. Después de haberlos examinado, debemos decir con franqueza que no se puede hablar de novedades capaces de causar una revolución en los estudios avilistas, pero sí se pueden encontrar elementos interesantes y enriquecedores. Por supuesto, el primero de ellos es la detallada lista de escritos de san Juan de Ávila, que ya publicó Abad en dicho artículo, y que por eso no nos ocupamos de ella.

En lo que se refiere a la información biográfica del Maestro, nos ha aparecido un caso en el que la lectura de estos volúmenes ha servido, al menos, para plantear interrogantes sobre un episodio de su vida. Es posible que se pueda encontrar alguna otra información similar, de cierta utilidad. También, como hemos dicho antes, puede utilizarse la clasificación y las anotaciones de las declaraciones de los testigos para localizar una determinada anécdota de la vida del Maestro en los procesos originales, aun cuando se trate de un hecho ya conocido.

Pero lo que de veras nos ha parecido más valioso de estos volúmenes es la ingente, casi abrumadora, cantidad de testimonios sobre la fama de santidad del Apóstol de Andalucía. Llama la atención no sólo su número, sino también que tengan las procedencias más dispares, en todos los sentidos: de clérigos seculares, religiosos de diferentes órdenes y laicos; de personajes de diferentes naciones; de sencillos sacerdotes, profesores de universidad, obispos, cardenales o papas. Estos testimonios, a lo largo de los dos siglos siguientes a la muerte del Maestro, se extienden con amplitud por la geografía y por las diversas capas del Pueblo de Dios.

46 Abad, «Más inéditos...», 88.

Esto debe suscitarnos preguntas. En primer lugar, por qué la causa de canonización del Maestro avanzó con tanta dificultad, si se hablaba de él como de un santo prácticamente desde que estaba aún en vida, y esa fama se siguió acrecentando tras su muerte. La respuesta a este interrogante ya ha sido dada, y no es otra que la inconstancia a la hora de proseguir el empeño de la causa de canonización. En cualquier caso, ese obstáculo ya se ha salvado, y la santidad del Maestro Ávila ha recibido justicia en sus recientes declaraciones como santo y como doctor de la Iglesia.

Pero no podemos conformarnos con eso. Hay otra pregunta que debemos hacernos. Es la que surge al comparar el conocimiento del que gozaba la figura del Maestro Ávila en la Iglesia universal durante los siglos XVI al XVIII, atestiguada en las citas de estos volúmenes, con el desconocimiento de su persona y su obra en nuestros días. Aún entre el clero español, que le tiene por patrono, hay muchos hermanos sacerdotes que apenas conocen de él su nombre, y acaso el día de su festividad litúrgica. Qué decir de los laicos, que lo confunden de manera casi sistemática con san Juan de la Cruz cuando escuchan su nombre. Y si esto sucede dentro de nuestras fronteras, más allá de ellas se puede decir que el Maestro Ávila es un completo desconocido.

La pregunta, entonces, debe ser: ¿qué podemos hacer para que la figura y la obra de san Juan de Ávila ocupe el lugar que le corresponde en la teología y la piedad del Pueblo de Dios? En este caso, no se trata sólo de cumplir un deber de justicia, sino de ofrecer a la Iglesia una doctrina y un ejemplo que, en los presentes tiempos de crisis y de necesidad de nueva evangelización, pueden ser claves para el cumplimiento de su misión. Nuestra propuesta ya la hemos expuesto con claridad en otras ocasiones: el estudio renovado de las fuentes avilistas, la presentación de estas desde una perspectiva acorde con las expectativas y necesidades de nuestro tiempo, y la promoción de publicaciones y eventos en las que se fomente el conocimiento de la persona y la doctrina del Apóstol de Andalucía. Afortunadamente, se están dando cada vez más pasos en esa dirección, y confiamos en Dios que se pueda seguir avanzando.

Bibliografía

Abad, Camilo María. «Más inéditos del Beato Juan de Ávila: una carta autógrafa a Don Pedro Guerrero. Noticias de otros muchos escritos hasta ahora no descubiertos». *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales* 4, n.º 6 (1946): 169-88.

Alexandre, Noël. *Historia Ecclesiastica*. Editado por Constantinus Roncaglia. Vol. 9. Luca: Typis Leonardi Venturini, 1752. https://books.google.it/books?id=N9cIN3kXDCkC.

Buonocuore, Marco, ed. *Gaetano Marini (1742-1815) protagonista della cultura europea: scritti per il bicentenario della morte*. Ciudad del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2015.

Chadwick, Owen. *Catholicism and History: The Opening of the Vatican Archives*.

Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Clercq, Jules de. *Recueil des traités de la France*. Vol. I. París: A. Durand et Pedone-Lauriel, 1880. https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k95781s.

Couderc, J. B. *Le bienheureux Jean d'Avila, 1500-1569*. Lille-París: Desclée de Brower, 1894. https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5810559j.

Cuccia, Phillip. «Controlling the Archives: The Requisition, Removal, and Return of the Vatican Archives during the Age of Napoleon». *Napoleonica La Revue* 17, n.º 2 (2013): 66. https://doi.org/10.3917/NAPO.132.0066.

Fernández Cordero, María Jesús. *Juan de Ávila (1499?-1569)*. Madrid: BAC, 2017.

Jerónimo Gracián de la Madre de Dios. *Dilucidario del verdadero espiritu*. Madrid: P. Madrigal, 1604. https://books.google.com/books?id=1Ggg5Cvjy_AC.

José de Santa Teresa. *Reforma de los descalzos de nuestra señora del Carmen*. Vol. 4. Madrid: Julián de Paredes, 1684. https://books.google.it/books?id=W2xPAAAAcAAJ.

Juan de Ávila, San. *Obras completas. Nueva edición crítica*. Editado por Francisco Martín Hernández y Luis Sala Balust. Vol. I. Madrid: BAC, 2000.

Juan de Ávila, San. *Obras completas. Nueva edición crítica*. Editado por Francisco Martín Hernández y Luis Sala Balust. Vol. IV. Madrid: BAC, 2003.

Luis de Granada, Fray, y Luis Muñoz. *Vidas del Padre Maestro Juan de Ávila*. Editado por Luis Sala Balust. Barcelona: Juan Flors, 1964.

Martínez Gil, José Luis. *Proceso de beatificación del Maestro Juan de Ávila*. Madrid: BAC, 2004.

Oddi, Longaro degli. *Vita del venerabil Servo di Dio il maestro Giouanni d'Avila sacerdote secolare, detto l'Apostolo dell'Andaluzia*. Nápoles: Stamperia Muziana, 1754. https://books.google.com/books.

Rho, Giovanni. *Variae virtutum historiae libri septem*. Lyon: Haeredes Petri Prost, Philippi Borde et Laurentii Arnaud, 1644. https://books.google.it/books?id=cTdAAAAAcAAJ.

Sala Balust, Luis. «La causa de Canonización del Beato Maestro Juan de Ávila. Bosquejo histórico». *Revista Española de Derecho Canónico* 3, n.º 9 (1948): 847-82.

Sarnelli, Pompeo. *Specchio del clero secolare*. Nápoles: Antonio Bulifon, 1679. https://books.google.it/books?id=cahV88wAIkkC.

Taillandier, A. H. *Documents biographiques sur P.C.F. Daunou*. París: Firmin Didot frères, 1847. https://books.google.it/books?id=mOVZAAAAcAAJ.

Gaietà Barraquer i Roviralta, canónigo barcelonés e historiador de la Iglesia

Gaietà Barraquer i Roviralta, Barcelona canon and church historian

Gaietà Barraquer i Roviralta, canonico di Barcellona e storico della Chiesa

Albert Montalbán Arenas
Universitat de Girona
Girona, España
albert.montalban@udg.edu
https://orcid.org/0000-0001-5723-9440

RESUMEN: El presente artículo expone la vida y trayectoria eclesiástica y científica de Gaietà Barraquer i Roviralta (1839-1922). Se tratará su formación universitaria y religiosa, su recorrido institucional en la diócesis de Barcelona, así como sus publicaciones científicas, de gran relevancia documental y metodológica, famosas por su contenido y objeto de estudio. Además, se estudia su círculo social perteneciente a la alta jerarquía eclesiástica catalana del momento, de gran relevancia intelectual. Por último, la muerte del canónigo y el legado bibliográfico que dejó, siendo hoy día, en parte, desconocido. Todo esto ha sido posible gracias a la prensa contemporánea al autor, así como a la documentación presente en archivos de diversa índole y procedencia. También por las referencias bibliográficas existentes, tanto coetáneas al autor como actuales, y que constatan el des-

ABSTRACT: This article exposes the life, ecclesiastical and scientific career of Gaietà Barraquer i Roviralta (1839-1922). It will discuss his university and religious training, his institutional journey in the diocese of Barcelona, and his scientific publications, which are of excellent documentary and methodological relevance and are famous for their content and object of study. Furthermore, his social circle, which belongs to the high Catalan ecclesiastical hierarchy of the time and is of great intellectual relevance, is studied. Finally, the death of the canon and the bibliographic legacy that he left is, today, in part, unknown. All this has been possible thanks to the author's contemporary press, as well as the documentation present in archives of various types and origins, also due to the existing bibliographical references, both contemporary to the author

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.12

Recibido: 27 de junio de 2024
Aceptado: 29 de octubre de 2024

conocimiento de la vida de una figura clave en la historiografía eclesiástica de Cataluña de finales del siglo XIX y principio del XX, famosa por sus trabajos sobre las casas de religiosos, pero no por su papel en la diócesis metropolitana.

PALABRAS CLAVE: Historiografía, iglesia, Cataluña, diócesis de Barcelona, canónigo.

and current, which confirm the lack of knowledge of the life of a critical figure in the ecclesiastical historiography of Catalonia at the end of the 19th century and beginning of the 20th century, famous for his works on the houses of religious, but not because of their role in the metropolitan diocese.

KEYWORDS: Historiography, church, Catalonia, diocese of Barcelona, canon.

RIASSUNTO: Questo articolo descrive la vita e la carriera ecclesiastica e scientifica di Gaietà Barraquer i Roviralta (1839-1922). Tratta della sua formazione universitaria e religiosa, della sua carriera istituzionale nella diocesi di Barcellona, nonché delle sue pubblicazioni scientifiche, di grande rilevanza documentaria e metodologica, famose per il loro contenuto e oggetto di studio. Si studia anche la sua cerchia sociale appartenente all'alta gerarchia ecclesiastica catalana dell'epoca, di grande rilevanza intellettuale. Infine, la morte del canonico e l'eredità bibliografica che ha lasciato, oggi in parte sconosciuta. Tutto questo è stato possibile grazie alla pubblicazione contemporanea all'autore, nonché alla documentazione presente in archivi di diversa natura e provenienza. Anche grazie ai riferimenti bibliografici esistenti, sia contemporanei all'autore che attuali, che confermano la scarsa conoscenza della vita di una figura chiave della storiografia ecclesiastica catalana di fine Ottocento e inizio Novecento, famosa per il suo lavoro sulle case dei religiosi, ma non per il suo ruolo nella diocesi metropolitana.

PAROLE CHIAVE: Storiografia, chiesa, Catalogna, diocesi di Barcellona, canonico.

1. Introducción

En este artículo se tratará ampliamente y con detalle la vida del canónigo chantre barcelonés Gaietà Barraquer i Roviralta (1839-1922). No es una simple exposición de información sobre el sujeto en cuestión; se quiere exponer los resultados de una investigación que ha aportado una nueva trayectoria vital de este eclesiástico tan conocido por sus trabajos sobre los conventos y monasterios masculinos en Cataluña, pero poco por lo que corresponde a su vida y trayectoria eclesiástica. Se es consciente en todo momento de la limitación, sobre todo temática, pero también de la particularidad, accesibilidad y existencia de la documentación que habla de él y particular del propio sujeto, hecho que haya vacíos informativos que no se puedan explicar a pesar de que conste su existencia.

Aun así, la documentación buscada y los resultados que se han obtenido hasta este momento han permitido ampliar considerablemente el conocimiento

hacia su persona, siendo de gran significado para la contextualización y elaboración de este artículo, pero también para el estudio de las obras del autor. En gran medida se parte de referencias archivísticas y periodísticas, pero sobre todo bibliográficas, tanto contemporáneas al autor como actuales. Cómo se verá en los siguientes apartados, también hay que destacar el uso de sus obras por la destacable presencia de fragmentos biográficos presentes. Estas permiten ampliar y contrastar la información que se contempla hoy en día, incidiendo en detalles de su vida o de su familia que posiblemente se desconocían.

La estructura que se seguirá es la siguiente: se plantearán los orígenes familiares y etapa formativa universitaria y también religiosa, siguiendo por la larga y amplia trayectoria eclesiástica que tuvo, su círculo social y amistades, e incidiendo en sus publicaciones científicas como historiador de la Iglesia, y finalizando con la muerte del canónigo y el legado de su obra. El resultado, como se expondrá seguidamente, permite conocer muchos detalles inexplorados y novedosos de una figura tan relevante de la Iglesia católica catalana de finales del siglo XIX y principios del XX.

2. Orígenes familiares y etapa formativa

Gaietà Barraquer i Roviralta nació en Barcelona el 5 de diciembre de 1839[1] en el seno de una familia originaria de Sant Feliu de Guíxols que se remonta a la Edad Media.[2] A pesar de que sus progenitores se trasladaron a Barcelona, en sus obras menciona sus raíces por parte del padre, remitiéndose a la villa y a sus orígenes familiares. En concreto, hace uso de sus recuerdos para describir el retablo mayor que había en el templo del monasterio benedictino de Sant Feliu, de la misma localidad,[3] así como para narrar con gran pena la destrucción que sufrió el cenobio durante la exclaustración de 1835 y posterior desamortización de 1836:

> No puedo tratar de San Feliu sin amor y sin pena; amor porque de allí procede mi familia y allí nacieron mi padre y tíos, allí radica el cuantioso patrimonio del mayorazgo de mi casa, allí en su plaza se levanta aún hoy la espaciosa vivienda de mis

1 AGHUB. Universitat de Barcelona. Facultat de Dret. *Expedient acadèmic de Cayetano Barraquer Roviralta de la Facultat de Dret*. Como bien explicita en su primera obra, su familia vivió ante el convento de trinitarios calzados de la Santísima Trinidad, convertido posteriormente en parroquia de San Jaime, donde fue bautizado: «En esta iglesia, convertida en parroquial desde el mismo 1835, recibí las aguas bautismales». Gaietà Barraquer i Roviralta, *Las casas de religiosos en Cataluña durante el primer tercio del siglo XIX* (Barcelona: Imp. de Francisco J. Altés y Alabart, 1906, 2 vols), vol. I, 325.

2 ANC. Fons Patrimonials i Familiars. Família Barraquer. *Llibre espècul de l'arxiu Barraquer. Tomo II. Valle de Aro y San Felio de Guíxols*.

3 «"El altar *(mayor)* es de mal gusto, comenzado á trabajar en 1657 por Domingo Rovira, escultor de Barcelona, por precio de siete mil libras". Hoy (1897) no existe, pero del recuerdo de las repetidas veces que en mi niñez y mocedad visité esta villa, asiento de mis mayores y cuna de mi padre, y ayudado de relaciones de ancianos, lo reconstruyo perfectamente en mi imaginación». Barraquer, *Las casas*… vol. I, 179.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.12 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 349-384

> abuelos paternos. De aquella villa eran todos los cuentos y consejas que de la boca paternal oí en mi niñez; por su pintoresca rada por mar y tierra corrí en mis mocedades, y por sus hermosísimos bosques de alcornoques paseé y cacé cuando joven.[4]

Sus padres fueron Rita Roviralta i Salrich y Tomàs Barraquer i de Llauder, del que hay que destacar el parentesco directo con el general liberal Manuel de Llauder i de Camín.[5] En la redacción de sus obras, el autor especifica que para conocer con más detalle la vida de este, mantiene el contacto con su hija[6], así como también cuál es el grado de parentesco que los une, y el porqué del trato próximo, a pesar de que no lo defiende en todo:

> Quizá esta mi opinión favorable al General Llauder se atribuya al deudo que con él me unía y al trato que tuve con sus hijos, primos segundos míos; y, sin embargo, nada tan equivocado. En el estudio del asunto entré desfavorablemente prevenido, o sea prevenido contra Llauder, y esto porque fué Llauder quien obligó a la Reina Cristina a ingresar en la senda revolucionaria, y por las acusaciones repetidas y los juicios a él contrarios que frecuentemente oía de boca de los ancianos de uno y otro lado, que me rodeaban. Mas, amigo inseparable de la verdad y la justicia, ni por conservar una amistad ni por temor a romperla, quiero dejarlas defraudadas. He aducido los motivos y razones en que fundo mi aserto: juzgue el lector sobre ellos, y no sobre mi desautorizada palabra. Y finalmente, es necesario recordar que si en lo de la participación en el crimen del 25 de julio absuelvo al General Llauder, en otros asuntos anteriores, en este mismo libro, le acuso acerbamente, lo mismo que en páginas siguientes. Justicia en todo.[7]

Asimismo, se encuentran referencias de la vida del padre de los Barraquer i Roviralta, como por ejemplo su fecha de nacimiento,[8] que fue vocal de la comisión local auxiliar de instrucción primaria de Barcelona el 1842, en referencia a las escuelas que había en al monasterio benedictino de Sant Pau del Camp, de la misma ciudad.[9] Anteriormente, el 1836, fue juez de imprenta de la misma

---

4 Gaietà Barraquer i Roviralta, *Los religiosos en Cataluña durante la primera mitad del siglo XIX* (Barcelona: Imp. de Francisco J. Altés y Alabart, 1915-1918. 4 vols), Vol. III, lib. III, 272.

5 José Ramón Urquijo Goitia. «Llauder Camín, Manuel», *Diccionario Biográfico Español. Vol. XXIX* (Madrid: Real Academia de la Historia, 2009), 801-814.

6 «Si deseamos conocer la suerte de la familia de Llauder, que en parte con él el 27 regresó de Esparraguera a esta ciudad, demos otra vez la palabra á su hija, mi prima, María de la Concepción». Barraquer, *Los religiosos…*, vol. II, lib. III, 788.

7 Barraquer, *Los religiosos…*, vol. III, llib. III, 46.

8 «Mi padre, hombre honradísimo y esclavo de la verdad, que nació en 7 del postrer marzo del siglo XVIII…». Barraquer, *Las casas…*, vol. II, 371.

9 «Poseo original el oficio que en 15 de abril de 1842 el Ayuntamiento dirigió a mi padre, don Tomás Barraquer y Llauder, nombrándole "vocal de la comisión local ausiliar de instrucción primaria, la cual tiene encargadas para su cuidado y vigilancia las escuelas que se anotan al margen". Entre las del margen se lee: "San Pablo, una de niñas... otra de niños"». Barraquer, *Los religiosos…*, vol. IV, lib. III, 336.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.12 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 349-384

ciudad, denominado por el alcalde liberal Marià Borrell y de Miralpeix,[10] un conjunto de cargos que forman parte del entramado administrativo del gobierno liberal en Barcelona.

Retornando al protagonista, Gaietà Barraquer i Roviralta fue el hermano mayor de un total de ocho hijos, de los cuales le siguieron las figuras del militar Josep Oriol (1848-1924), que participó en la tercera guerra carlista y fue capitán general de Cataluña (1917- 1918);[11] Josep Antoni (1852-1924), oftalmólogo,[12] y Lluís (1855-1928), neurólogo,[13] ambos iniciadores de una estirpe de médicos destacables que perdura hasta nuestros días. Los otros cuatro hijos restantes fueron mujeres: la primera se convirtió en monja jerónima; la siguiente, María Gràcia, enlazó matrimonio con Leopold Flaquer Vallcendrera y fue madre del que se convirtió en vicario general de la diócesis de Barcelona, Joan Flaquer i Barraquer.[14] Angelina Barraquer, que se casó con Francesc Vidal i Gimbernat, abogado de Cambrils, y fueron padres del cardenal Francesc d'Assís Vidal i Barraquer (1868-1943), el conocido *cardenal de la paz*;[15] por último, la más pequeña se casó con el médico Manel Massó.[16]

La relevancia profesional de los integrantes de la familia Barraquer i Roviralta permite conocer la realidad social de la época, una familia burguesa acomodada que decidió que sus hijos —hombres, sobre todo— accedieran y cursaran estudios superiores a la universidad. Pero también destaca la relevancia social de sus profesiones, elemento que dota de prestigio, trabajo y conocimiento, y que comportó la consolidación de una distinguida estirpe de médicos y, con menor medida pero no menos importante, de eclesiásticos.[17] El canónigo, tío del cardenal

10 «Oficio dirigido a mi padre nombrándole juez de imprenta por cumplimiento de la ley de 22 de octubre de 1820». Barraquer, *Los religiosos…*, vol. III, lib. III, 19.

11 Roger Alier, «Barraquer i Roviralta, Josep Oriol», en *Gran Enciclopèdia Catalana. Vol. III,* (Barcelona: Enciclopèdia Catalana, S. A., 1973), 257.

12 José Antonio Barona Villar, «Barraquer Roviralta, José Antonio», en *Diccionario Biográfico Español. Vol. VII,* (Madrid: Real Academia de la Historia, 2009), 101-104.

13 Manuel Díaz-Rubio García, «Barraquer Roviralta, Luis», en *Diccionario Biográfico Español. Vol. VII,* (Madrid: Real Academia de la Historia, 2009), 104-107.

14 Hilari Raguer, *Arxiu de l'església catalana durant la guerra civil. I. Juliol-desembre 1936* (Barcelona: Abadia de Montserrat, 2003), 122; Ramon Muntanyola, *Vidal i Barraquer. Cardenal de la pau* (*Barcelona*: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1976), 29; Josep Clara, *Epistolari de Josep Cartañà, bisbe de Girona (1934-1963)* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000), 41.

15 Ernest Zaragoza Pascual, *Recull de documents i articles d'història guixolenca* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007), 315-317 i 349-351; Ramon Corts i Blay, *La qüestió catalana en l'Arxiu Secret Vaticà. De la Restauració a Primo de Rivera (1875-1923)* (Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià; Facultat Antoni Gaudí d'Història, Arqueologia i Arts Cristianes; Facultat de Teologia de Catalunya, 2017), 321; Muntanyola, *Vidal i Barraquer…,* 22-25.

16 Muntanyola, *Vidal i Barraquer…,* 22-25.

17 Alberto Mario Banti, «Burgesies de les "professions" a l'Europa del segle XIX», *Recerques:*

Vidal i Barraquer, tuvo un papel relevante en la formación de su sobrino, asesorando a sus padres para que cursara sus estudios primarios en el Colegio de Sant Ignasi, de Manresa. Más adelante, su posición eclesiástica y las amistades con el doctor Torras i Bages, futuro obispo de Vic, favoreció la amistad de su sobrino con el doctor Torras, influenciándole y aconsejándole vocacionalmente para que ingresara en el seminario para cursar los estudios de sacerdote.[18]

En cuanto a su formación como estudiante, cursó tres años de Latín y Humanidades en el colegio de Càndid Artiga entre 1850 y 1853, y posteriormente el bachiller en Filosofía elemental entre los años 1853 y 1856 en el Instituto Provincial de Barcelona, de la Universidad Literaria de Barcelona.[19] En 1856 inició sus estudios de licenciatura en jurisprudencia en el mismo centro y los finalizó en 1862, con calificación de excelente y especializándose en derecho civil y canónico.[20] Sin embargo, como condición para la obtención de la titulación, realizó las prácticas privadas como abogado entre los años 1860 y 1862 en el despacho de Josep Borrell i Montmany,[21] decano del Colegio de Abogados de Barcelona entre 1881 y 1885, y que menciona en sus obras para narrar las afectaciones que sufrió el convento carmelita descalzo de Sant Josep, de Barcelona, la noche del 25 de julio de 1835.[22]

Partiendo de su formación académica, puede formularse una comparativa de carácter familiar. En este caso, Gaietà Barraquer i Roviralta siguió el camino de su padre y también de su abuelo materno, Gaietà Roviralta, de quien menciona que fue abogado del empresario del Teatro Principal de Barcelona[23]

Història¸ Economia¸ Cultura 28 (1994): 25-26.

18 Muntanyola, *Vidal i Barraquer…¸* 30-31; Ramon Corts i Blay, *El cardenal Vidal i Barraquer: entre la crisi de la Restauració i la dictadura de Primo de Rivera. Arxius Vaticans (1921-1923)*. (Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià; Facultat Antoni Gaudí d'Història, Arqueologia i Arts Cristianes; Facultat de Teologia de Catalunya, 2022), 358-359.

19 AGHUB. Universitat de Barcelona. Facultat de Dret. *Expedient acadèmic de Cayetano Barraquer Roviralta de la Facultat de Dret*.

20 El autor especifica los años que se pasó estudiando en este edificio, concretamente, para describir el convento carmelita calzado de Nuestra Señora del Carmen: «Por haberse albergado en él y en el anexo convento, en los tiempos de mis mocedades, la Universidad, á él acudí diariamente por nueve años continuos, y por ende conservo en mi memoria imagen muy viva de sus circunstancias y disposición, y siento cordial placer en transmitir á la posteridad, ya que no otra cosa, siquiera su descripción». Barraquer, *Las casas…*, vol. I, 382.

21 AGHUB. Universitat de Barcelona. Facultat de Dret. *Expedient acadèmic de Cayetano Barraquer Roviralta de la Facultat de Dret*.

22 «Relación del abogado D. José Borrell y Monmany, en Barcelona a 20 de diciembre de 1882. En casa de este señor hice la práctica de abogado, y muchas de estas noticias se las oí varias veces». Barraquer, *Los religiosos…*, vol. II, lib. III, 562.

23 «Ignoro los años de la vida de este teatro, pero en octubre de 1837 estaba cerrado, ya que mi abuelo D. Cayetano Roviralta, abogado del empresario del Teatro Principal, en 26 de octubre de 1837 extiende un recurso al Gobernador pidiendo que no vuelvan a abrirse los "de la Merced, Carmen y Montesión." Asi lo rezan sus libretas de honorarios». Barraquer, *Los religiosos…*, vol. IV, lib. III, 359.

y de tendencia liberal.[24] Existe, pues, un reflejo a nivel profesional —y no ideológico, como se verá más adelante— para seguir el legado de los antecesores, mostrando una voluntad formativa y hereditaria de estudiar la carrera de jurisprudencia, a pesar de diferir en la ideología de sus progenitores y familiares.[25] Tras la obtención de la licenciatura en derecho en 1862, Barraquer i Roviralta decidió proseguir su formación y se matriculó en las asignaturas de doctorado en jurisprudencia, de la que consta la solicitud,[26] alcanzando el grado de doctor en derecho un año después, en 1863.[27]

Pero Barraquer no decidió seguir la trayectoria profesional de la familia; posteriormente ingresó en el seminario de la misma ciudad de Barcelona, conocido como el Colegio Tridentino de Belén en el que no se sabe cuántos años estuvo, aunque sí menciona cuando estuvo bajo la dirección de los PP. Jesuitas, dando una primera pista de la cronología.[28] Según consta en el diario *El Correo Catalán*, se convirtió en oficial de la Biblioteca Pública Episcopal durante sus estudios, donde se familiarizó con el mundo bibliográfico y estableció amistad con sus compañeros Mn. Fèlix Sardà i Salvany y Mn. Ricard Cortés.[29] Referente

---

24 «En la mayoría del pais respiraba potente el espíritu católico, y este impedía a los ciudadanos manchar sus manos poniéndolas en los bienes de la Iglesia; y yo mismo he oido de boca de mis contemporáneos, aun muchos de opinión isabelina, anatematizar tales compras del patrimonio de Cristo. A mi abuelo materno, abogado que estaba haciendo su patrimonio y fortuna, y figuraba entonces entre los liberales, se le ofreció realizar un pingüe negocio con semejantes compras; mas él, honrado y cristiano, contestó: "yo no compro lo que no venda su dueño." Es inútil decir que murió ya apartado de los liberales». Barraquer, *Los religiosos…*, vol. IV, lib. III, 689.

25 Stephen Jacobson, *Els advocats de Catalunya. Dret, societat i política a Barcelona, 1759-1900*, (Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, 2015), 210-226.

26 AGHUB. Universitat de Barcelona. Facultat de Dret. *Expedient acadèmic de Cayetano Barraquer Roviralta de la Facultat de Dret*.

27 AHN. UNIVERSIDADES, 3659, Exp.10.

28 «Para conocer el edificante punto en que la ha conservado la Compañía, basta tratar á sus individuos y observarles. Basta abrir los ojos y ver: no debe demostrarse lo que está patente. Los jesuítas, á pesar de las persecuciones y expulsiones sufridas, han morado durante nuestro siglo XIX casi continuamente entre nosotros, y nosotros entre ellos. Hemos visto y palpado la falsedad de las mil acusaciones que la impiedad les ha dirigido, acusaciones que nadie de sana mente cree. Hemos visto brillar su celo y laboriosidad en todos los ramos y ministerios sacerdotales al par de su saber en ejercerlos. En el confesonario continuos é infatigables, y en el pulpito elocuentes y fervorosos, en los hospitales caritativos, en los ejercicios espirituales y misiones á los pueblos celosísimos, en las escuelas maestros afamados, y lo que es más, en las persecuciones tranquilísimos y fiados en sólo Dios. El que escribe estas líneas ni es jesuíta, ni ha merecido de ellos predilección alguna, y ni aun siquiera el pago de varias visitas, y por lo mismo no escribe por espíritu de partido ni amor personal, y sí sólo por amor á la verdad y á la virtud. Viví entre ellos y bajo su mando, cuando en 1867 y 1868 gobernaban el Seminario Conciliar de esta diócesis Padres de la Compañía, y así pude conocerles y tratarles en los más recónditos actos de su vida». Barraquer, *Las casas…*, vol. II, 428.

29 «El Muy Ilustre Doctor D. Cayetano de Barraquer». *El Correo Catalán*. Martes 2 de enero de 1923, 2; «Los que mueren. El canónigo Barraquer». *La Vanguardia*. Jueves 4 de enero de 1923, 10.

a su ordenación sacerdotal, el 16 de febrero de 1868 recibió la tonsura en un oratorio privado,[30] acción que le permitió recibir las órdenes menores —acolitado, exorcistado, lectorado y ostiariado— el 27 y 28 de marzo;[31] y las órdenes mayores: el subdiaconado el 5 y 6 de junio,[32] el diaconado el 18 y 19 de diciembre del mismo año,[33] y finalmente el presbiterado el 12 y 13 de marzo de 1869.[34]

3. Una extensa trayectoria eclesiástica y científica

Como bien indica el *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Barcelona*, dos años más tarde fue nombrado profesor de historia eclesiástica, patrología y oratoria en el Seminario Conciliar de Barcelona,[35] del que más adelante se convirtió en catedrático, una posición que aprovechó para influir en la construcción y formación del Museo Arqueológico de Barcelona en 1879.[36] Asimismo, inauguró el curso 1883-1884 del seminario con la lección *Oratio pro illibata Honorii I Pontificis Orthodoxia vindicanda*,[37] en la que demuestra que el papa Honorio I no era monotelista y resolviendo la controversia existente sobre este tema, y también el curso 1893-1894 con otra lección llamada *Importancia de la Patrología*.[38]

Barraquer gozó de una vida eclesial plenamente enmarcada en la metrópoli barcelonesa. En 1874 fue nombrado rector ecónomo de la parroquia de Sant Jaume de Barcelona,[39] y en 1875 se le confirmó el beneficio,[40] susti-

30 ADB. Registro de ordenes (1863-1869). Folio 18v.

31 ADB. Registro de ordenes (1863-1869). Folio 18r-19v.

32 ADB. Registro de ordenes (1863-1869). Folio 19r.

33 ADB. Registro de ordenes (1863-1869). Folio 20r-21r.

34 ADB. Registro de ordenes (1863-1869). Folio 22v-23r.

35 «Necrología». *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Barcelona*. Lunes 15 de enero de 1923, nº 1782, 44; «El Muy Ilustre Doctor D. Cayetano de Barraquer». *El Correo Catalán*. Martes 2 de enero de 1923, 2.

36 Joaquim Mª Puigvert i Solà, «Barraquer i Roviralta, Gaietà», en *Diccionari d'història de Catalunya* (Barcelona: Edicions 62, 1999), 104-105; Francesc Serra i Sellarès, «Barraquer i Roviralta, Gaietà», en *Diccionari d'historiografia catalana* (Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 2003), 191-192.

37 Barchinone: Typis Haeredum Pauli Riera, 1883. *Cfr.* «Oratio pro illibata Honorii I Pontificis Orthodoxia vindicanda habita in Seminario Tridentino Barchinonensi Kalendis Octobris anni MDCCCLXXXIII in solemni studiorum instauratione a R. D. D. Cajetano Barraquer, presbytero, Patrologiae et Historiae ecclesiasticae professore». *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Barcelona*. Lunes 8 de octubre de 1883, nº 1015, 306-323.

38 Joan Bada i Elias, *El seminari conciliar de Barcelona (1868-1982)* (Barcelona: Seminari Conciliar de Barcelona, 1983), 138-139. *Cfr. La Vanguardia*. Domingo 1 de octubre de 1893, 2; *«Crónica local». La Dinastía. Diario político, literario, mercantil y de avisos*. Viernes 29 de septiembre de 1893, 2.

39 «Manifestación contra el "Diario de Barcelona"». *El Siglo Futuro*. Jueves 14 de junio de 1883, 1.

40 «El Muy Ilustre Doctor D. Cayetano de Barraquer». *El Correo Catalán*. Martes 2 de enero 1923, 2. *Cfr.* «En ella me dieron la primera comunión y en ella celebré la primera Misa; de

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.12 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 349-384

tuyendo al fraile mercedario exclaustrado Pere Nolasc Tenas,[41] aunque desde 1871 ya consta que allí realizaba oficios religiosos,[42] sobre todo en el oratorio de San Felipe Neri.[43] Durante su etapa como presbítero diocesano disfrutó de la amistad y apadrinamiento de personajes procedentes de las altas esferas eclesiásticas. Por ejemplo, Salvador Casañas i Pagès, obispo de Urgell, que en 1894 le añadió a un informe de candidatos al episcopado que redactó para el nuncio apostólico Serafino Cretoni[44] —un listado de candidatos que la misma Nunciatura también había presentado—, describiéndolo como «escrupuloso, e indeciso en los negocios»[45] y que también hizo el mismo obispo de Barcelona, Jaume Catalá, el 1893, como un «sacerdote ejemplarísimo, de mucha y sólida instrucción, pero de muy poca salud».[46] La propuesta, pero, fue desestimada.

El 7 de febrero de 1902 fue designado párroco ecónomo de Santa María del Pi,[47] cargo que ocupó hasta agosto del mismo año porque, según las previsiones de canónigos del obispado de Barcelona, el papa León XIII en una bula expedida el 7 de julio le concedía la dignidad de chantre de la Catedral de la Santa Creu i Santa Eulàlia de Barcelona.[48] El nombramiento fue debido al fallecimiento de su antecesor, Francesc Rodó i Sala,[49] situación que el cardenal

---

ella fui residente, después beneficiado, y procurador de herencias, ó sea presidente de su comunidad; en ella cumplí siempre mis deberes de piedad». Barraquer, *Las casas…*, vol. I, 327.

41 «Es inútil apuntar el efecto que tal amenaza produjo en el ánimo del fraile: determinó largarse, y luego que lo permitió la prudencia puso tierra de por medio entre su persona y la del pariente, parando en Francia. Más tarde regresó a España, fué beneficiado de San Jaime de Barcelona, y al morir, el que estas líneas escribe le sucedió en el beneficio llamado de San Bartolomé y San Bernardo». Barraquer, *Los religiosos…*, vol. II, lib. III, 734.

42 «Crónica religiosa». *La Convicción. Periódico monárquico*. Sábado 25 de febrero de 1871, 1215; sábado 11 de marzo de 1871, 1537; lunes 2 de mayo de 1871, 2660; jueves 5 de octubre de 1871, 6154.

43 «Crónica religiosa». *La Convicción. Periódico monárquico*. Lunes 9 de enero de 1871, 164.

44 Ramon Corts i Blay, *Regests de la documentació del segle XIX sobre Catalunya i la Santa Seu conservada a l'Arxiu Secret Vaticà. I. Fons de la Nunciatura de Madrid (1887-1899)* (Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 2005), 334.

45 AAV. *Arch. Nunz. Madrid* 676. Fasc. 2, nº 7, f. 8v.

46 AAV. *Arch. Nunz. Madrid* 676. Fasc. 2, nº 7, f. 11r.

47 ASMP. Deliveracions de la comunitat, 1875-1920, 123r-124v. *Cfr.* Tomàs Vergés i Forns, *Santa Maria del Pi i la seva història* (Barcelona: La Formiga d'Or, 1992), 218; «Crónica local». *La Dinastía. Avisos, Notícias, Literatura, Artes y Ciencias*. Miércoles 12 de febrero de 1902, 2.

48 ADB. Provisions Canonjes 1900-1909. *Dignidad de Chantre. Cayetano Barraquer Roviralta*; ACB. Actes Capitulars 9 febrer 1898 a 21 novembre 1910: «Parlamento: 13 febrero 1903.- Comisión bula papal de León XIII concediendo la categoría de chantre a Barraquer». *Cfr. «Notícias locales y regionales». La Cruz. Diario Católico*. Martes 17 de febrero de 1903, 2; «Crónica local». *La Dinastía. Avisos, Notícias, Literatura, Artes y Ciencias*. Miércoles 23 de julio de 1902, 2.

49 ACB. Actes Capitulars 9 febrer 1898 a 21 novembre 1910: «Sesión extraordinaria: 14 de febrero de 1903.- Profesión de concesión del título de canónigo chantre debido a la defunción de Francisco Rodó. Ceremonia "More solito" de profesión de fe y jura de estilo. Toma posesión de la silla»; «Necrología». *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Barcelona*. Jueves 20 de

Casañas aprovechó para escribir una carta con fecha del 10 de febrero de 1902 al nuncio apostólico Aristide Rinaldini, recomendando la figura de Barraquer i Roviralta para la sede vacante de este cargo,[50] destacando su larga trayectoria como eclesiástico, pero sobre todo la grandiosa y destacable obra «que está terminando y que publicará dentro de poco, Dios mediante, sobre la historia de las Ordenes Religiosas de España (ó Cataluña)».[51]

Hay que prestar atención al nombramiento de Barraquer como canónigo chantre, porque como se ha indicado en las líneas superiores, la documentación de la provisión de canónigos indica que fue nombrado por una bula papal de León XIII, en este caso de carácter administrativo y no pontificio —sólo hay una, la *Ad universam*, con fecha de 7 de septiembre de 1888—. Según la documentación de la Dataría Apostólica y la Nunciatura de Madrid, el cardenal prodatario Gaetano Aloisi Masella comunicó al nuncio apostólico Aristide Rinaldini, en una carta del 19 de abril de 1902, la candidatura a la canonjía de Gaietà Barraquer i Roviralta, y también de Josep Sobrevias i Parcerisa, ecónomo en la Iglesia de Montserrat de Roma.[52] Posteriormente, aunque no se tiene muy claro la procedencia y el destinatario del documento —se sospecha que es del nuncio hacia el cardenal prodatario—, otro documento con fecha del 7 de mayo del mismo año, en el que se valora la candidatura de los dos aspirantes, decantándose por el primero.[53]

Meses más tarde, y ya con la elección definitiva del cargo, se expide un documento de la Dataría Apostólica con fecha del 11 de julio de 1902, en el que se entrega al nuncio apostólico el consentimiento para que denomine a Gaietà Barraquer i Roviralta canónigo chantre de la Catedral de Barcelona, junto con la documentación oficial para que expida el nombramiento oficial.[54] A pesar de constar que fue por una bula del mismo Papa León XIII, mediante la documentación recientemente mencionada, el procedimiento fue el siguiente: a través de la carta que envió el cardenal Casañas al nuncio apostólico Aristide Rinaldini, y este último al cardenal prodatario, la Dataría Apostólica aceptó la propuesta y tramitó el nombramiento del cargo, dando su visto y aprobado y que fuera el nuncio quien firmara la documentación. Una elección que resultó de gran alegría para el mismo Gaietà Barraquer i Roviralta, agradeciendo al representante papal su intermediación por su nuevo cargo eclesiástico.[55]

---

marzo de 1902, nº 1284, 126. *Cfr.* Barraquer, *Los religiosos…,* vol. III, lib. III, 528.

50 Ramon Corts i Blay, *Regests de la documentació del segle XX sobre Catalunya i la Santa Seu conservada a l'Arxiu Secret Vaticà. I. Fons de la Nunciatura de Madrid (1899-1921)* (Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 1992), 79.

51 AAV. *Arch. Nunz. Madrid* 663. Fasc. 2. Tit. VIII, Rub. I, Sez. I, nº 19, ff. 265r-265v.

52 AAV. *Arch. Nunz. Madrid* 663. Fasc. 2. Tit. VIII, Rub. I, Sez. I, nº 19, ff. 262r.

53 AAV. *Arch. Nunz. Madrid* 663. Fasc. 2. Tit. VIII, Rub. I, Sez. I, nº 19, ff. 260r-260v.

54 AAV. *Arch. Nunz. Madrid* 663. Fasc. 2. Tit. VIII, Rub. I, Sez. I, nº 19, ff. 264r.

55 AAV. *Arch. Nunz. Madrid* 663. Fasc. 2. Tit. VIII, Rub. I, Sez. I, nº 19, ff. 270r-270v.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.12 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 349-384

Y es que este nombramiento, tanto el procedimiento como el motivo del cargo, tiene mucho que ver con lo que dice la documentación capitular: «[…] puede ser reservada á la provisión de la Santa Sede á temor de lo prescrito en el párrafo 1º del artº 18 del Concorde vigente».[56] Ésta hace referencia al Concordato de 1851, en el que el artículo en cuestión especifica que «En subrogación de los cincuenta y dos beneficios expresados en el concordato de 1753, se reservan a la libre provisión de Su Santidad la dignidad de chantre en todas las iglesias metropolitanas y en las sufragáneas de Astorga, Ávila, Badajoz, Barcelona [...] una canonjía de las de gracia, que quedará determinada por la primera provisión que haga Su Santidad. Estos beneficios se conferirán conforme al mismo concordato».[57]

A su vez, este se remite al Concordato de 1753, que en el apartado introductorio estipula que «La Santidad de nuestro Beatísimo Padre Benedicto Papa XIV reserva a su privativa libre colación, a sus sucesoras ya la Silla Apostólica perpetuamente cincuenta y dos Beneficios (cuyos títulos se expresarán ahora mismo), para que no menos Su Santidad que sus sucesores tengan el arbitrio de poder proveer y premiar a aquellos eclesiásticos españoles que por probidad e ilibatez de costumbres, por insigne literatura, o por servicios hechos en la Santa Sede, se hayan beneméritos»,[58] insertando el listado de beneficios en el que se encuentra la Catedral de Barcelona, y haciendo referencia al artículo siete que habla concretamente de este proceso de nombramiento. Partiendo de los contenidos presentes en ambos concordados, de lo que se especifica en la documentación diocesana, así como la citada carta de Casañas a Aristide Rinaldini, se podría teorizar sobre su nombramiento como un reconocimiento por su labor literaria y religiosa hasta el momento, y también como profesor del Seminario Conciliar, entre otros.

Después de haber aceptado su nombramiento por parte del Ministerio de Gracia y Justicia,[59] se acordó celebrar la ceremonia *more solito* de profesión de fe y juramento del cargo el 14 de febrero de 1903, tomando posesión como chantre.[60] En el capítulo de canónigos llevó a cabo sus tareas con firmeza,

---

56 ADB. Provisions Canonjes 1900-1909. *Dignidad de Chantre. Cayetano Barraquer Roviralta*.

57 *Concordato celebrado entre Su Santidad y S.M. Católica, firmado en Madrid el 16 de Marzo de 1851 y ratificado por S.M. en 1.º de Abril y por S.S. en 23 del mismo Concordato celebrado entre Su Santidad y S.M. Católica* (Gerona: Impr. de Grases, 1851), 14. *Cfr.* Juan Pérez Alhama, *La Iglesia y el Estado español. Estudio histórico-jurídico a través del Concordato de 1851* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967), 346-347.

58 *Concordato celebrado en el año de 1753 entre las Cortes de Roma, y Madrid, constitución apostólica, y breve expedidos en su corroboración y declaración. Reimpreso de todo orden de su S. M. conforme á sus Originales* (Madrid: En la Imprenta de Antonio Pérez de Soto, año de M.DCCLXIII), 8-11. *Cfr.* Pérez, *La Iglesia*…, 346-347.

59 AMJUS. Legajo 03807-1. Expediente 14793. *Expediente de Don Cayetano Barraquer y Roviralta*.

60 ACB. Actes Capitulars 9 febrer 1898 a 21 novembre 1910. «Parlamento: 13 de febrero de 1903.- Comisión bula papal de León XIII concediendo la categoría de chantre a Barraquer. Se acuerda celebrar la profesión el 14 de febrero de 1903». *Cfr.* «[…] hasta que en 1903 el

efectuando cuantiosos cambios y medidas para mejorar el canto litúrgico en los oficios religiosos,[61] sin olvidar sus funciones como presbítero, encargándose de la capilla de San Miguel Arcángel,[62] así como efectuando funciones de obrero, participando en la aprobación de los planos de los nuevos altares del Sagrado Corazón y de San Antonio,[63] o en la preservación del patrimonio presente en la catedral.[64] A partir de 1910 consta como inspector de la residencia[65] y también como obrero mayor de la catedral[66] —cargo al que renunció el 26 de abril de 1919 por motivos de salud[67]—, incidiendo aún más en la preservación del patrimonio de ésta.[68] Entre otros, también asistió como representante del

Papa me nombró canónigo chantre de la Catedral». Barraquer, *Las casas*…, vol. I, 327.

61 ACB. Actes Capitulars 9 febrer 1898 a 21 novembre 1910. «Sesión: 7 marzo 1905.- El chantre pide buscar en el Archivo de la Catedral, documentos de trabajo en música antigua y se formase el conveniente catálogo»; «Sesión: 14 marzo 1905.- Problemas de canto en el coro con los sochantres. Recomendación de estudio y esfuerzo»; «Sesión: 2 de mayo de 1905.- Alquilar un armónium para que se toque en el coro para la festividad de Ntra. Señora de Montserrat».

62 ACB. Actes Capitulars 9 febrer 1898 a 21 novembre 1910. «Sesión 4 noviembre 1903.- Aceptación del cargo de la capilla de San Miguel Arcángel».

63 ACB. Actes Capitulars 9 febrer 1898 a 21 novembre 1910. «Sesión: 11 junio 1906.- Sr. Chantre en calidad de obrero, informa favorablemente de los planos presentados para la construcción de los nuevos altares del Sagrado Corazón y de San Antonio, aprobándolos».

64 ACB. Actes Capitulars 9 febrer 1898 a 21 novembre 1910. «Sesión: 30 octubre 1907.- El chantre pide conservar un crucifijo muy valioso presente en las verjas de una de las capillas del claustro, y retirar el tímpano de la puerta de la Piedad, el alto relieve en el que se halla colocado, trasladándolo a la Sala Capitular».

65 ACB. Actes Capitulars 9 febrer 1898 a 21 novembre 1910. «Sesión: 15 noviembre 1909.- El Sr. Chantre como Inspector de Residencia, acordó el Cabildo que el Secretario Capitular puede estar en la Secretaría con presencia mientras tenga que hacer en ella, debiendo estar en el Coro cuando no tenga que hacer». Barraquer menciona su cargo cuando explicita la muerte del P. Joaquim Xifré, monje benedictino de Santa María, de Ripoll, que habitó en la residencia de sacerdotes del obispado: «De los monjes de Ripoll, y aun de los de toda la Congregación tarraconense Cesar Augustana, el postrero en morir fué Don Fray Joaquín Xifre, el cual feneció asilado en el Seminario mayor o Asilo de sacerdotes de nuestro obispado de Barcelona, a los 87 años de su edad, en 20 de enero de 1895. (1) Me consta como vocal que era yo entonces de la junta de gobierno de dicho asilo». Barraquer, *Los religiosos*…, vol. III, lib. III, 215. *Cfr. La Dinastía. Diario político, literario, mercantil y de avisos*. Martes 13 de septiembre de 1887, 2.

66 ACB. Actes Capitulars 9 febrer 1898 a 21 novembre 1910. «Sesión extraordinaria: 14 abril 1910.- Chantre como Obrero Mayor de la Catedral y Inspector de la Residencia (Bienio 1910-1912)».

67 ACB. Capítol. Secretaria. Gestió de la Secretaria Capitular, 1919.

68 ACB. Actes Capitulars 21 Novembre 1910 a 20 Octubre 1920. «Sesión extraordinaria: 26 julio de 1911.- Se acordó enagenar los objetos [de altares viejos y del Monumento Mayor] de referencia que no sean dignos de figurar en una colección artística de esta Catedral y para hacer la selección conveniente se nombró una comisión, formada por los Sres. Chantre y Gasia, que deberá asesorarse de los Sres. D. Mariano Golferichs y D. Francisco Bofarull»; «Sesión ordinaria: 11 julio de 1919.- El chantre da muestra de su preocupación por el riesgo de caer la Cruz procesional, y que se debería tener más seguridad en la guarda y conservación de las preciosidades de la Catedral».

Capítulo al acto de inauguración del curso académico de 1906 del Seminario Conciliar y de la Universidad Literaria de Barcelona[69] y a la inauguración del Museo Arqueológico Diocesano del Seminario Conciliar.[70]

También hay que tener en cuenta su producción literaria, con algunos artículos publicados en *La Ciencia cristiana*, donde publicó *Fundamento jurídico de la Inquisición*,[71] un conjunto de seis conferencias que realizó en la Academia de la Juventud Católica de Barcelona, así como un discurso titulado *En defensa del papa San Marcelino*.[72] Asimismo, también colaboró ocasionalmente en *El Correo Catalán*,[73] y también formó parte del jurado de la Academia de la Juventud Católica de Barcelona en la celebración del XI Certamen Catalanista que organizaba ésta, en 1889.[74]

En cuanto a las publicaciones, destaca principalmente por sus dos obras primordiales, *Las casas de religiosos en Cataluña durante el primer tercio del siglo XIX* (1906, 2 vols.) y *Los religiosos en Cataluña durante la primera mitad del siglo XIX* (1915-1918, 4 vols.). La primera es un detallado análisis histórico-artístico de las casas de religiosos, y la segunda es un estudio de las afectaciones que sufrieron los cenobios catalanes masculinos durante la Revolución Liberal, repartiéndola en tres partes correspondientes a los periodos que sufrieron afectaciones: Guerra de la Independencia (1808-1814), Trienio Liberal (1820-1823), y exclaustración y posterior desamortización de Mendizábal (1835-1837).

Dos trabajos de temática totalmente diversa pero intrínsicamente complementarios; sin el primero no hay el segundo, y viceversa. Son usados extensamente hoy día por los estudiosos de los conventos y monasterios masculinos, se caracterizan, entre otros aspectos, por el gran volumen documental que resulta, de gran calidad histórico-artística, pero también por ser una obra paradigmá-

---

69 ACB. Actes Capitulars 9 Febrer 1898 a 21 Novembre 1910. «Parlamento: 29 septiembre 1906.- Chantre como representante del Cabildo en la apertura del curso académico del Seminario Conciliar y de la Universidad Literaria de Barcelona».

70 ACB. Actes Capitulars 21 Novembre 1910 a 20 Octubre 1920. «Parlamento: 20 octubre 1916. Abierto el parlamento dióse cuenta de un oficio del Obispado en el que su Excia. comunica al Cabildo que el día 22 del corriente, a las 11 de la mañana se celebrará, bajo la presidencia del Excmo. Sr. Nuncio de S.S la inauguración del "Museo Arqueológico Diocesano en el Seminario Conciliar" de esta Capital y le invita a dicho acto. –El Cabildo aceptó agradecido la invitación, y nombró para que le represente en aquel acto una comisión formada por los Sres. Chantre y Baranera». *Cfr.* «Crónica diocesana». *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Barcelona*. Martes 31 de Octubre de 1916, nº 1624, 359.

71 *La Ciencia cristiana*, nº 11, 1879. 37-58, 193-219, 400-433, 602-614, 615-630; nº 12, 1879, 26-55. *Cfr. La Ciencia cristiana*, n.º 15, 1880, 139.

72 *La Ciencia cristiana*, nº 18, 1881, 369-381 i 411-417.

73 Rafael Tasis y Joan Torrent, *Història de la premsa catalana. Vol. I.* (Barcelona: Editorial Bruguera, 1966), 137-138; «El Muy Ilustre Doctor D. Cayetano de Barraquer». *El Correo Catalán*. Martes 2 de enero de 1923, 2.

74 ANC. Col·leccions. Col·lecció Verdaguer Panadès. *Muns, Francisco; Puig de la Bellacasa, Narcís (Academia de la Juventud Católica de Barcelona)*.

tica de la historiografía clerical española del s. XIX. Su obra es una respuesta pronunciadamente tradicionalista y reaccionaria, de condena a los títulos oficiales y liberales que narran la Revolución Liberal de una forma tendenciosa y partidista. Con un marcado discurso integrista en defensa de la Iglesia y la religión, Gaietà Barraquer i Roviralta narra en sus páginas las atrocidades que cometió el liberalismo y las sociedades secretas como agentes causantes de la desaparición de los conventos y monasterios masculinos en Cataluña.[75]

Sumado a esto, también es necesario poner de relieve la metodología con la que elaboró sus trabajos, y que aporta cuantiosísima información sobre la historia de los conventos y monasterios presentes en las ciudades, aparte de resultar un aspecto innovador por la procedencia y uso —también desconocimiento de la procedencia del método por parte de Barraquer—. Partiendo del método social Le Play para estructurar sus trabajos —una monografía de monografías, al fin y al cabo— y del positivismo historiográfico para tratar la información, se le suma el trabajo de campo, llevando a cabo numerosas visitas in situ a varios núcleos urbanos de Cataluña para contemplar, observar y describir las casas religiosas que sobrevivieron a las exclaustraciones y desamortizaciones, así como de los restos de sus vestigios.[76] De éstas se derivan o extraen un amplio conjunto de entidades documentales gráficas como planos, fototipias y grabados, y que permiten conocer de primera mano el pasado religioso de estos edificios, así como los elementos que sobrevivieron a la destrucción.

Además, hay que destacar la gran labor de recopilación de información que llevó a cabo a través de relaciones orales, profundizando en la historia reciente de los sucesos, aportando datos relevantes que iban más allá de las escritas en los documentos. Del total de 1044 relaciones orales, 854 son sujetos individuales y 190 sujetos genéricos, complementadas algunas de ellas mediante correspondencia postal. Gran parte de estos sujetos entrevistados y cartas recibidas son de religiosos exclaustrados, liberales o terceras personas que aportan una información de primera calidad sobre el objeto de estudio. Se completa su investigación a través de la documentación de archivo, en la prensa local y estatal, pero sobre todo en la bibliografía existente de todo tipo y temática, destacando el uso extensivo de las monografías locales para conocer con mayor detalle la historia del territorio y del monasterio o convento en cuestión. De este último aspecto, cabe destacar su perspectiva positivista historiográfica, mostrando una ingenuidad documental imperante y una perspectiva sesgada de la historia.[77]

También relucen las múltiples narraciones de la destrucción de los cenobios y monasterios catalanes, inmanentes en la descripción del contexto histórico

75 Ramon Grau i Fernández y Marina López Guallar, «Barraquer i Roviralta, Gaietà», en *Ictineu. Diccionari de les Ciències de la Societat als Països Catalans* (Barcelona: Edicions 62, 1979), 78; Serra i Sellarès, «Barraquer i Roviralta, Gaietà», 191-192.

76 Grau i Fernández y López Guallar, «Barraquer i Roviralta, Gaietà», 78.

77 Grau i Fernández y López Guallar, «Barraquer i Roviralta, Gaietà», 78.

en que sucedieron, detallando el destino que tuvieron los bienes artísticos y la concienciación al valorar su patrimonio extraviado. Por otra parte, las largas descripciones del patrimonio artístico, valorando los vestigios en función de su pertenencia estilística, y de las que destaca una predilección por la época medieval en su conceptualización. Por último, unas breves consideraciones referentes a la intervención, conservación y restauración del patrimonio, que permiten conocer las últimas tendencias artísticas y estilísticas en preservación de los monumentos.

Por lo que hace a sus trabajos, *Las casas de religiosos* tuvo un impacto modesto en los medios de comunicación, habiendo crónicas en las secciones de novedades editoriales de la *Revista de archivos¸ bibliotecas y museos*,[78] *Cultura Española*[79] y *La Hormiga de Oro*;[80] como las reseñas con palabras de alabanza y notabilidad que le dedicó *La Lectura dominical*[81] o *El Correo Español*,[82] una entrada en la *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*,[83] o la copia

78 Félix Durán, «La orfebrería catalana». *Revista de archivos¸ bibliotecas y museos*. Tercera época, Año XII (Enero á Junio de 1908), 25.

79 «Notícias». *Cultura Española*. 2º Trimestre. Año XIII, 1909, 146.

80 «Obras nuevas». *La Hormiga de Oro. Ilustración Católica.* 30 de marzo de 1907, 19.

81 «Obra interesantísima y verdadero monumento elevado por su sabio y laboriosísimo autor en honor de la verdad y de la justicia y en defensa de las Ordenes religiosas», en «Libros recibidos», *La Lectura dominical*. 19 de diciembre de 1908, 814.

82 «Magnifica por todos conceptos es la obra que acaba de publicarse ó, al menos, acabamos de recibir, con el precedente título, debida á la áurea pluma del ilustre Chantre de Barcelona. El Sr. Barraquer y Roviralta, además de enriquecer la Literatura española con un verdadero monumento, presta á la verdad histórica un inapreciable servicio, y á las Ordenes religiosas que tuvieron sus casas solariegas en Cataluña las proporciona ocasión de que muestren con orgullo la historia de sus conventos y den á sus detractores el más solemne mentís que merecen. Además de la cultura que esta soberbia obra supone para su autor, representa una labor de muchos años y una paciencia de benedictino. […] Consta de dos voluminosos tomos de unas 600 páginas cada uno, primorosamente editados, y enriquecidos con multitud de fotograbados y de planos, mediante los cuales se aprecian las bellezas arquitectónicas de los edificios monacales. Felicitamos muy de veras al Sr. Barraquer por su hermosísima producción, y al Claustro catedral de Barcelona por contar entre sus dignidades á persona de tan excelsos méritos. A pesar del precio elevado de la obra, 30 pesetas, no resulta cara, sino baratísima, habida cuenta de los elementos materiales que la forman, pues sí se considera el trabajo que representa y la finalidad que persigue, no ya baratísima, sino regalada, resulta. De ello se convencerán cuantos tengan el buen gusto de adquirirla y de leerla». «Una obra notable», *El Correo Español.* Año XXII. 6 de febrero de 1909, 2.

83 «Ha publicado: *Las casas de religiosos en Cataluña durante el primer tercio del siglo XIX* (Barcelona, 1906), Trabajo concienzudo y eruditísimo (2.000 páginas en 4.º mayor) que por sí solo basta para justificar la reputación que como historiador disfruta el doctor BARRAQUER; avalorada la obra por un lenguaje literario, en sus páginas flota un ambiente de justícia y amor á la religión, á la patria y al arte que cautiva al lector. Actualmente prepara otro libro encaminado á demostrar los servicios que las órdenes monásticas han prestado á Cataluña y es complemento de aquella». «Barraquer (Cayetano)», en *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana. Tomo VII* (Madrid: Espasa-Calpe, S.A., 1910), 904.

que dio a la biblioteca de la Catedral.[84] Referente a *Los religiosos en Cataluña*, su impacto fue mayor que la anterior obra, no tanto por la cantidad de referencias, sino por la extensión y calidad de éstas, donde abunda el análisis de los contenidos de las obras y las partes que las componen, así como los comentarios que hacen al respecto. Destacan las reseñas presentes en la *Revista Montserratina*,[85] en *La Ilustración Catalana*,[86] o los diversos artículos de Alfredo Opisso en *La Vanguardia*.[87] Sin embargo, ninguna de las dos obras presentes fue reseñada en el *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Barcelona*, algo que genera ciertas dudas por la falta de propaganda que hizo el obispado de estos dos trabajos.

Su labor científica también incumbe en el campo del patrimonio, participando en la sección de arqueología de la Exposición Universal de 1888,[88] así como su cargo de presidente de la *Junta para la Restauración del Templo de Sant Cugat del Vallés*, creada por el obispo Casañas para actuar ante los signos de deterioro que afectaban al monumento, por lo que sentía un especial aprecio.[89] Desde un primer momento, se mostró reacio al aconsejar al obispo Casañas para que diera permiso a los rectores para así vender los objetos de las parroquias e iglesias de la diócesis con el fin de conseguir ingresos.[90] Tras comprobar el mal estado del edificio, encargó la ejecución de la restauración del monasterio benedictino, y entre las diversas reformas ejecutadas, se desmontó el corazón de la iglesia, convirtiéndose en algo «deplorable para el arte» a pesar de su negativa:

> Una nota ha sonado deplorable para el arte: el coro del centro del templo, el día 19 de octubre de 1911, ha sido derribado contra el empeño y muy expresos deseos del

84 ACB. Actes Capitulars 9 febrer 1898 a 21 novembre 1910. «Sesión: 16 de abril 1907.- El M. I. Sr. Chantre, D. Cayetano Barraquer, hace entrega al Cabildo de un ejemplar de la obra que acaba de publicar titulada "Las Casas de Religiosos en Cataluña, durante el primer tercio del siglo XIX".- El Cabildo acepta agradecido el obsequio del Iltre. Autor, de tan interesante obra y acuerda que pase al Archivo de esta S. I. C de Barcelona, haciendo constar en acta un voto de gracias al Sr. Barraquer, al propio tiempo que la satisfacción de esta Corporación, que se considera honrada con tener en su seno persona de tan relevantes dotes de erudición y de constancia como ha revelado aquél en su trabajo».

85 «Bibliografía». *Revista Montserratina*. Año XI, nº 122. Febrero 1917, 92-94.

86 «Publicacions rebudes». *La Ilustració Catalana. Revista setmanal ilustrada*. Any XIII, nº 641. 19 Setembre 1915, 571.

87 «Los religiosos en Cataluña durante la primera mitad del siglo XIX». *La Vanguardia*. Viernes 10 de enero de 1919, 6; viernes 24 de enero de 1919, 8; viernes 31 de enero de 1919, 10 y viernes 7 de febrero de 1919, 12.

88 «El XXXV aniversario de la Exposición Universal de 1888». *La Vanguardia*. Jueves 24 de mayo de 1923, 20.

89 Maria Josep Boronat Trill, *La política d'adquisicions de la Junta de Museus: 1890-1923* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1999), 444. *Cfr.* «Notas locales». *La Vanguardia.* Jueves 11 de diciembre de 1902, 3-4; «Alocución de la Junta restauradora del templo de Sant Cugat del Vallés». *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Barcelona*. Sábado 7 de marzo de 1903, nº 1305, 85-88.

90 Josep Pijoan, «De com la taula del mestre Alfonso, de Sant Cugat, va venir al Museu de Barcelona». *Gaseta de les Arts*, segona època, año II, nº 3, 1 de noviembre de 1929, 3-4.

> que escribe este párrafo. Desde ahora ya el templo de San Cugat no será la catedral del Vallés, sino una iglesia de tres naves de un pueblo. El primoroso doselete gótico de la silla abacial no se destacará, sobre el obscuro ábside, a la vista del que entra en el templo. De las seculares sillas, ignoro donde muchas pararán bien que alguien me ha manifestado si en el lugar de antes. Y digo que lo ignoro, porque la profunda pena que causa a mi corazón el derribo del coro me impide e impedirá durante todo el resto de mi vida visitar aquel, para mí, muy querido templo.[91]

Asimismo, aceptó, en contra de su voluntad, la venta del retablo de «La Degollación de Sant Cugat» en el Museo Arqueológico de Barcelona,[92] concretamente en la Junta Municipal de Museos y Bellas Artes[93] por 40.000 pesetas, una cantidad que ayudó a salir adelante las reformas del monasterio de Sant Cugat del Vallès.[94] Designado por el Vicario General de la diócesis de Barcelona, se encargó de valorar, entre otros casos, los objetos procedentes de la iglesia parroquial de Sant Martí Sarroca, cedidos en depósito a la Diputación Provincial de Barcelona.[95] Su amor hacia el patrimonio religioso, la reticencia hacia las pretensiones de compra de objetos religiosos por parte de sujetos privados e instituciones civiles, así como su carácter terco y aspecto físico desmejorado por las enfermedades y la edad,[96] hizo ganarse el apodo de *mossèn bacallà*.[97]

Gaietà Barraquer i Roviralta fue un personaje activo en el ámbito eclesiástico, estando presente en múltiples juntas, tribunales y comisiones, como la junta auxiliar de la diócesis de Barcelona,[98] la comisión para la fiesta de coronación canónica de Nuestra Señora de Bonanova[99] o la de informes sobre ventas de los bienes eclesiásticos;[100] miembro de la Junta Provincial de Beneficencia,[101] o

---

91 Barraquer, *Los religiosos*..., vol. III, llib. III, 119. *Cfr.* Jordi Ambrós i Monsonís, *El monestir de Sant Cugat del Vallès* (Barcelona: Oikos-Tau, 1981), 79; Montserrat Jardí Anguera, «Mestres entalladors a Barcelona durant la segona meitat del segle XV i primer quart del segle XVI: de la tradició germànica a la producció local» (tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2006), 227-228, http://hdl.handle.net/10803/2010.

92 Ambrós, *El monestir*..., 69-73; Boronat, *La política*..., 444.

93 ANC. Institucions. Junta de Museus de Catalunya. *Correspondència rebuda i emesa per la Junta Municipal de Museus i Belles Arts. Any 1907, juny-juliol*; ANC. Institucions. Junta de Museus de Catalunya. *Acta de la sessió de la Junta Municipal de Museus i Belles Arts de 21.06.1907*, 3.

94 Barraquer, *Los religiosos*..., vol. III, llib. III, 119.

95 Boronat, *La política*..., 415-417; ANC. Institucions. Junta de Museus de Catalunya. *Acta de la sessió de la Junta de Museus de Barcelona de 27.11.1909 (inclou diligència d'ajornament de la convocatòria del dia 25.11.1909)*, 8.

96 «Informaciones de Barcelona. Notas». *La Vanguardia*. Viernes 7 de enero de 1921, 3; *El Siglo Futuro*. Viernes 2 de enero de 1920, 3.

97 Josep Mª de Sagarra, *Memòries* (Barcelona: Edicions 62, 1999), 80; Pijoan, «De com la taula del mestre Alfonso, de Sant Cugat, va venir al Museu de Barcelona», 3.

98 «Notas locales». *La Vanguardia*. Lunes 11 de noviembre de 1889, 2.

99 «Notas locales». *La Vanguardia*. Jueves 6 de septiembre de 1900, 2.

100 ACB. Capítol. Secretaria. Gestió de la Secretaria Capitular, 1921.

101 «Notas locales». *La Vanguardia*. Martes 17 de febrero de 1891, 2.

la junta que se creó para celebrar en Barcelona los 25 años del pontificado de León XIII.[102] También se convirtió en compromisario para la elección del senador eclesiástico de la circunscripción de Barcelona,[103] y formó parte del consejo para la renovación de licencias eclesiásticas,[104] del tribunal de oposiciones para maestro de ceremonias[105] y para la elección de una plaza vacante de tenor de la Catedral de Barcelona.[106] Por otra parte, ejerció como vicepresidente del Seminario Mayor de Les Corts,[107] de consiliario de la Sociedad Catequística del Seminario, y de vocal de la junta directiva de la *Asociación de la Guardia y Oración al Ssmo. Sacramento*.[108]

Por último, cabe resaltar su pertenencia como miembro del *Consejo de Vigilancia contra el Modernismo*, con el fin, según las palabras del obispo Casañas, de «buscar con atención los indicios del modernismo, tanto en los libros como en la enseñanza: establecer con prudencia, prontitud y eficacia cuanto es de utilidad para salvar al Clero ya la juventud».[109] Este consejo fue fruto de la aplicación de la encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, en la que la Iglesia Católica condena el laicismo que propaga el modernismo, y pide un mayor control sobre la influencia que pueden tener las ideas de esta corriente teológica, cultural y científica en las escuelas y universidades.[110]

Referente a sus amistades, el canónigo se movió en espacios afines al integrismo y al carlismo, que le sirvieron para adoptar postulados ideológicos procedentes de tertulias y debates antiliberales, reaccionarios y tradicionalistas, donde entabló amistad con personalidades destacadas como el historiador carlista Ferran de Sagarra i de Siscar.[111] Pese a su ideología conservadora e integrista, como bien constata en sus obras ya citadas, Gaietà Barraquer i Roviralta siguió los pasos de la alta jerarquía de la Iglesia catalana, aceptando el Estado liberal de la Restauración y su política confesional, haciendo evidentes sus propias contradicciones políticas. Aunque mostró abiertamente su opinión de rechazo o disconformidad al liberalismo en los medios en los que colaboraba —*El Correo*

102 «Notas locales». *La Vanguardia*. Viernes 4 de abril de 1902, 2; «Jubileo sacerdotal de Su Santidad León XIII». *La Ilustración Católica*. 25 de enero de 1887, 29.

103 «Notas locales». *La Vanguardia*. Miércoles 1 de mayo de 1907, 2.

104 «Notas locales». *La Vanguardia*. Sábado 15 de enero de 1910, 3.

105 «Notas locales». *La Vanguardia*. Jueves 6 de agosto de 1914, 3.

106 «Notas locales». *La Vanguardia*. Miércoles 8 de Julio de 1914, 4.

107 «Noticias generales». *Correspondencia Eclesiástica*, 17 de septiembre de 1887, 5.

108 ADB. Preveres difunts C 16/24. *Cayetano Barraquer y Roviralta*.

109 «Obispado de Barcelona». *La Vanguardia*. Viernes 21 de agosto de 1908, 8.

110 Evangelista Vilanova, «Modernisme i antimodernisme religiós», en *El Modernisme. I. Aspectes generals*, dir. por Francesc Fontbona (Barcelona: Edicions l'Isard, 2003), 171-178; Giampaolo Romanato, *Pío X en los orígenes del catolicismo contemporáneo* (Madrid: Editorial Palabra, 2018), 387-397.

111 Serra i Sellarès, «Barraquer i Roviralta, Gaietà», 191-192.

Catalán y *La Ciencia Cristiana*—, su actitud posibilista —como la de muchos de sus compañeros— le ayudó a conseguir cargos en diversos organismos eclesiásticos y de carácter municipal, evitando mostrar su posicionamiento político, como le escribió a su amigo Mn. Fèlix Sardà i Salvany: «Te repito, no soy de Llauder ni de Nocedal, sino de la paz».[112]

Sus ideas políticas las intercambiaba en la denominada *Colla dels Minyons*, un círculo intelectual formado por personajes relevantes de la iglesia catalana: Ricard Cortés i Cullell, obispo auxiliar de Barcelona, Josep Torras i Bages, obispo de Vic; Antoni Estalella i Sivilla, obispo de Teruel, Jaume Almera i Comas, canónigo de Barcelona y prestigioso geólogo; Jaume Collell i Bancells, canónigo de Vic y reputado periodista y publicista, y Celestí Ribera i Aguilar, canónigo de Tarragona y después de Barcelona. En este grupo también frecuentaba el ilustre poeta y presbítero Jacint Verdaguer,[113] que les llamó amistosamente «los doctores de la ley»[114] —como doctores stricto sensu en ciencias, Almera lo era en geología, Torras i Bages en derecho canónico, y Ribera en teología—, situación que permite entender y visualizar la relevancia y magnificencia de la jerarquía eclesiástica catalana de finales de s. XIX y principios del XX —Mn. Joan Bonet lo describe como «un núcleo sacerdotal con tanta potencia y lucidez apostólica e intelectual»[115]— y los vínculos que los unían y tenían entre ellos.[116]

Esta «peña religiosa» se reunía en casa de Ricard Cortès i Cullell[117] a raíz de la amistad que surgió entre ellos en Francia, cuando tuvieron que emigrar a Vinçà debido a la proclamación de la Primera República y refugiarse de la persecución que sufrieron las autoridades religiosas.[118] De esta estancia también

112 Joan Bonet i Baltà y Casimir Martí i Martí, *L'integrisme a Catalunya. Les grans polèmiques: 1881-1888* (Barcelona: Editorial Vicens Vives, 1990), 578.

113 Francisco Baldelló, «Notas para la biografía de Mosén Jacinto Verdaguer. Afinado sentido del humor», *La Vanguardia*. Sábado 5 de febrero de 1966, 44.

114 Joan Bonet i Baltà, *L'Església catalana, de la Il·lustració a la Renaixença* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1984), 446; Joan Gabernet, *Josep Torras i Bages, bisbe de Catalunya* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1987), 96; Joan Requesens i Piquer, «Jaume Collell i Bansells, publicista», *Ausa* 144, nº 1 (2000): 42; *Dulcis amicitia. Correspondència del doctor Torras y Bages a Mossen Jaume Collell* (Vich: Tipografia balmesiana, 1926), 63; Bonet i Baltà y Martí i Martí, *L'integrisme*…, 441.

115 Bonet i Baltà, *L'Església*…, 677; Jordi Jubany Casanovas y Josep M. Jubany Casanovas, *Jaume Almera i Comas. La recerca de la veritat entre la ciència i la religió* (Vilassar de Mar: Centre d'Estudis Vilassarencs, 2020), 73.

116 Bonet i Baltà, *L'Església*…, 494; *Dulcis amicitia*…, 9-12. En un comentario de una carta que le mandó Mn. Jaume Collell a Torras i Bages, dice que «Es de advertir per la inteligéncia de algunes alusions que fa en ses cartes lo Dr. Torras y Bages, que quan parla dels *minyons*, fa referéncia als bons amichs sacerdots Ricardo Cortés, Antoni Estalella, Jaume Almera y Gayetá Barraquer assiduus concurrents a unes reunions que se solian tenir a casa del primer». *Dulcis amicitia*…, 50.

117 Fortià Solà i Moreta, *Biografia de Josep Torras i Bages. 2 vols*. 2a edició augmentada (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993), vol. I, 158.

118 Àngel Caldas i Bosch, *Torras i Bages, pastor de Catalunya* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia

se reforzaron los vínculos entre Barraquer i Roviralta y Torras i Bages,[119] una amistad que no perdieron y mantuvieron siempre viva, como se puede leer en las respuestas a la correspondencia epistolar que tenían.[120] Entre las presentes, Torras i Bages le informa de la tercera edición de *La Tradició Catalana* con la adaptación de las nuevas normas ortográficas del *Institut d'Estudis Catalans* de 1913,[121] la felicitación por su santo,[122] así como invitándolo a Vic y la posibilidad de comer platos que sean masticables debido a la falta de dientes que tenía Barraquer.[123]

No menos importante es la estrecha y gran amistad que mantuvo con Fèlix Sardà i Salvany, ilustre eclesiástico integrista catalán, a quien apoyó en todo momento en la elaboración y publicación de su obra más relevante, *El liberalismo es pecado. Cuestiones candientes*, como en la posterior defensa de su trabajo,[124] así como en las declaraciones judiciales que debió realizar debido a la vinculación de Sardà i Salvany con los periódicos satíricos *La Vespa* y *L'Avi Vell*.[125] Su correspondencia es abundante, intercambiando información de sus vidas privadas pero también religiosa y política: la rivalidad existente entre integristas y leales —las actuaciones de Cándido Nocedal, o el comportamiento editorial de *El Siglo Futuro*—, el papel del clero catalán y español en asuntos políticos, el futuro del carlismo —con algunas que otras, pero pocas esperanzas—, aspectos dogmáticos y doctrinarios en cuestión de religión, como también el revuelto generado acerca de la obra *El liberalismo es pecado* y las afectaciones personales que le causaron a Sardà i Salvany.[126]

---

de Montserrat, 1987), 47; Gabernet, *Josep Torras i Bages*…, 96; Bonet i Baltà, *L'Església*…, 490-491.

119 Bonet i Baltà, *L'Església*…, 490. En una carta de Torras i Bages a Jaume Collell, le dice que «Visc en companyia del dr. Barraquer i un germà seu a Vinçà, poble d'unes dues dos mil ànimes, al peu del Canigó i a unes set hores de Perpinyà». Jaume Medina, ed., *Epistolari de Josep Torras i Bages, I.* (Barcelona: Abadia de Montserrat, 1994), 53.

120 Solà i Moreta, *Biografia de Josep Torras i Bages*…, vol. I, 102-103.

121 Jaume Medina, ed., *Epistolari de Josep Torras i Bages, IV.* (Barcelona: Abadia de Montserrat, 1997), 387; Solà i Moreta, *Biografia de Josep Torras i Bages*…, vol. I, 238.

122 Jaume Medina, ed., *Epistolari de Josep Torras i Bages, V.* (Barcelona: Abadia de Montserrat, 1998), 112 i 217.

123 Jaume Medina, *Epistolari de Josep Torras i Bages, V...*, 275.

124 Bonet i Baltà y Martí i Martí, *L'integrisme*…, 208 y 321-322.

125 Bonet i Baltà y Martí i Martí, *L'integrisme*…, 127, 236 y 243.

126 Miguel Coll Moscardó, *De la discordia a la comunión: el Dr. Sardá y los Jesuitas (1882-1907)* (Roma: Instituto Español de Historia Eclesiástica, 2006-2007), 225-228.

4. Muerte del canónigo y el legado de su obra

La frágil salud del canónigo se deterioró con el paso de los años debido a los problemas de estómago[127] y cardíacos que sufría,[128] empeorando su estado y enfermando gravemente,[129] y que comportó que se le administrase el viático debido a su incertidumbre vital.[130] Había una existente preocupación y seguimiento del estado del canónigo, situación que se visualiza a raíz del anuncio de su muerte el 31 de diciembre de 1922 a los 83 años.[131] El eco mediático de la prensa escrita fue mayúsculo, tanto en Cataluña, destacando las notas informativas de *La Vanguardia*,[132] *La Cruz*[133] o *El Norte*,[134] como en el resto de España en *El Debate*[135] o *Región*.[136] Destaca una extensa columna presente en *El Correo Catalán* donde se alaba extensamente la figura y obra de Gaietà Barraquer i Roviralta, explicando su formación académica, las acciones que llevó a cabo como eclesiástico en la diócesis de Barcelona y, sobre todo, la mención y descripción de sus dos obras literarias con las que se ganó el reconocimiento científico.[137]

En este último diario aparece otra columna que describe su entierro, celebrado el 1 de enero de 1923,[138] resaltando la presencia de personalidades de las instituciones gubernamentales de la ciudad de Barcelona, de la diócesis de la misma ciudad y de diversas órdenes y congregaciones religiosas.[139] Una nota presente en la *Exemplària* del Archivo Capitular de Barcelona describe el entierro de la siguiente forma:

---

127 ACB. Capítol. Secretaria. Gestió de la Secretaria Capitular, 1919; BAM. Ms. 1043. Papers diversos. V. Recull de lletres. 2. *Del canonge [Gaietà] Barraquer al P. Ignasi Alòs. Barcelona, 18 d'agost de 1922*.

128 «Informaciones de Barcelona. Notas». *La Vanguardia*. Viernes 7 de enero de 1921, 3; *El Siglo Futuro*. Viernes 2 de enero de 1920, 3.

129 «De sociedad». *La Cruz. Diario Católico*. Domingo 31 de diciembre de 1922, 2; «El Muy Ilustre Doctor D. Cayetano de Barraquer». *El Correo Catalán*. Martes 2 de enero de 1923, 2.

130 «Enfermo». *Diario de Valencia*. Domingo 24 diciembre de 1922, 6.

131 «Necrología». *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Barcelona*. Lunes 15 de enero de 1923, nº 1782, 44.

132 «Los que mueren. El canónigo Barraquer». *La Vanguardia*. Jueves 4 de enero de 1923, 10.

133 «Notícias». *La Cruz. Diario Católico*. Martes 2 de enero de 1923, 1.

134 «Información general. Eclesiásticas». *El Norte. Diario Tradicionalista*. Miércoles 3 de enero de 1923, 5.

135 «Crónica de sociedad». *El Debate*. Jueves 4 de enero de 1923, 5.

136 «Fallecimiento del Doctor Barraquer». *Región*. Domingo 27 de abril de 1924, 12.

137 «El Muy Ilustre Doctor D. Cayetano de Barraquer». *El Correo Catalán*. Martes 2 de enero de 1923, 2.

138 «El Muy Ilustre Doctor D. Cayetano de Barraquer». *El Correo Catalán*. Martes 2 de enero de 1923, 2.

139 «Entierro». *La Correspondencia de Valencia*. Lunes 1 de enero de 1923, 3.

> 1922 Dsbr 31. Mori lo Sr. Canonge dignitat de Xantre Dr. D. Gayetá de Barraquer lo dia 1r de Janer de 1923, se li doná sepultura, pero com se celebraren les Cuaranta Hores se organitzà lo enterro de la següent manera. Sortí lo clero y demés personal pel portal de la Pietat y lo cadaver se entrá à el claustre per lo portal de Santa Eularia ahon fou posat a la llitera. Cantada l'absolta fou Conduit à la Capella del Santíssim y después se sortí per la porta de Sta. Llucia. Colocat lo cadáver altre camí al cotxe se dirigí lo concurs cap al davant del portal major, ahon cantada la desena absolta entrà per dit portal lo clero y demés personal al temple, acabantse l'acte al trascor hont se será absolta.[140]

Pese a ser descrito el entierro en *El Correo Catalán*, es interesante sumar la información que también ofrece *La Correspondencia de Valencia*, evidenciando en este último medio la mención de que se conduce el féretro al cementerio, pero sin especificar a cuál ni dónde. Volviendo a *El Correo Catalán*, el día 3 de enero de 1923 se publica una fotografía anunciando la muerte del canónigo[141] **(fig. 1**), y al día siguiente, 4 de enero, una esquela de su defunción **(fig. 2)**. Esta fotografía, también presente en *La Hormiga de Oro* en la edición del 6 de enero del mismo año, es la única evidencia gráfica existente hasta ahora que se conoce de Gaietà Barraquer i Roviralta.

140 ACB. Crònica. «Exemplars» Vol. VIII–5. 1918-1923.

141 *El Correo Catalán*. Miércoles 3 de enero de 1923, 1.

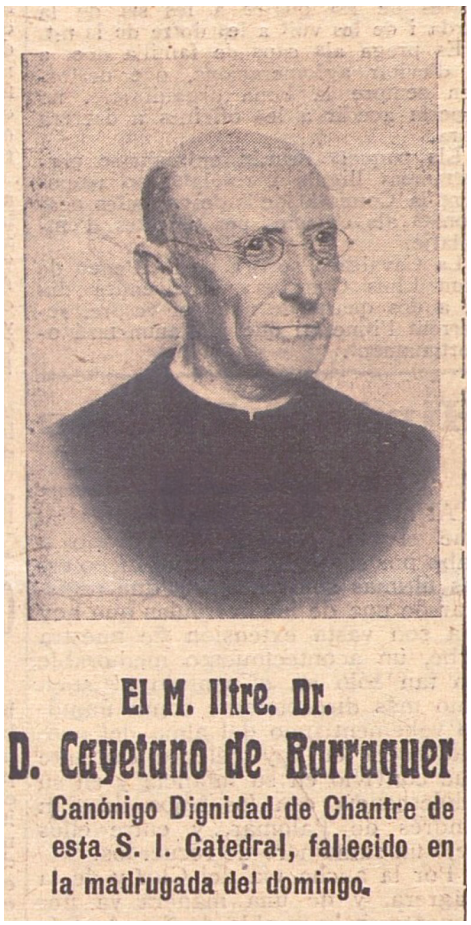


Fig. 1. Retrato del canónigo Gaietà Barraquer i Roviralta (3/I/1923).
Fuente: El Correo Catalán

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.12 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 349-384

El Muy Iltre. Sr. Dr.

D. CAYETANO BARRAQUER Y ROVIRALTA

Canónigo dignidad de Chantre de esta Santa Iglesia Catedral

falleció el 31 de Diciembre próximo pasado

habiendo recibido los Santos Sacramentos y la Bendición Apostólica

R. I. P.

El Emmo. y Rdmo. Sr. Cardenal Arzobispo de Tarragona, el Excmo. e Ilmo. Sr. Obispo de esta Diócesis, el Excmo. Cabildo de esta Santa Iglesia Catedral, sus hermanos, hermanas, hermano y hermanas políticos, sobrinos, primos y demás parientes, ruegan a sus amigos y conocidos se sirvan asistir a los funerales que por el eterno descanso de su alma se celebrarán mañana viernes, a las diez, en la Santa Iglesia Catedral Basílica.

Las misas después del Oficio y seguidamente la del perdón
No se invita particularmente

El Emmo. y Rvdmo. Sr. Cardenal Arzobispo de Tarragona y el Exmo. é Ilmo. Sr Obispo de esta Diócesis se han dignado conceder indulgencias en la forma acostumbrada

4 de Enero de 1923

Fig. 2. Esquela de defunción del canónigo Gaietà Barraquer (4/I/1923).
Fuente: El Correo Catalán

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.12 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 349-384

El 5 de enero del mismo año se celebraron las exequias fúnebres en la Catedral de Barcelona, destacando de nuevo la gran variedad de personalidades políticas y religiosas que asistieron, resaltando la presencia de su sobrino, el arzobispo de Tarragona Francesc Vidal i Barraquer,[142] informando previamente de que parte hacia Barcelona para poder concurrir a la ceremonia en honor a su tío.[143] Días después de las celebraciones funerarias, aparecieron en los medios una serie de muestras de pésame en los periódicos españoles, sobre todo dirigidas hacia Francesc Vidal i Barraquer, lamentando la muerte de su pariente directo.[144] Por otra parte, en lo referente a la esquela del difunto, se extrae cuantiosa información que permite evidenciar el fuerte vínculo parentesco de la familia Barraquer i Roviralta, así como la extensión biológica y política de ésta.

Habiendo expuesto el desenlace de su muerte, su funeral y la celebración de las exequias, sería lógico preguntar qué sucedió con el patrimonio bibliográfico del canónigo Barraquer. Por lo que se puede intuir en una noticia presente en *La Vanguardia* del 8 de noviembre de 1922, el autor previó la proximidad del fin de su vida y decidió dar sus libros a la Biblioteca Episcopal del Seminario de Barcelona, juntamente con otros profesores del mismo centro:

> Para la biblioteca episcopal del Seminario se han hecho los donativos siguientes: del doctor don Cayetano de Barraquer, dignidad de chantre de esta S. C. B., un importante lote de libros referentes a la masonería y sectas secretas de España. Que fueron fuente de estudio para la redacción de su obra sobre las casas y religiosos en Cataluña. Entre dichos libros hay folletos de suma rareza bibliográfica.[145]

Sin embargo, esta noticia permite evidenciar lo que unos meses más tarde referencia el diario tarraconense *La Cruz* el 25 de enero de 1923, corroborando el contenido expuesto en la cita superior, pero no especificando en ningún momento si este fondo documental también incluye los documentos de trabajo producidos durante la elaboración de sus dos obras:

> El que fué ilustre Canónigo de la Catedral de Barcelona, Dr. D. Cayetano Barraquer, dejó su importantíssima biblioteca a aquel Seminario Conciliar. Ayer fueron trasladados los libros del eminente historiador a dicho Seminario, donde fueron recibidos por el digno bibliotecario del mismo, Mn. Jaime Barrera. Pronto seran catalogados e incorporados a aquellas ricas estanterías que tanto había apreciado el autor insigne de «Las casas de las Religiosas de Cataluña».[146]

142 «Notícias». *La Cruz. Diario Católico*. Domingo 7 de enero de 1923, 1; «Solemnes Exequias por el alma del Doctor Barraquer». *El Correo Catalán*. Sábado 6 de enero de 1923, 2.

143 «De sociedad». *La Cruz. Diario Católico*. Jueves 4 de enero de 1923, 2.

144 «Fallecimientos». *El Debate*. Viernes 19 de enero de 1923, 5; «Fallecimientos». *La Correspondencia de España*. Viernes 19 de enero de 1923, 5.

145 «Notícias». *La Vanguardia*. Miércoles 8 de noviembre de 1922, 8.

146 *La Cruz. Diario Católico*. Jueves 25 de enero de 1923, 2. *Cfr.* Bada i Elias, *El seminari…*, 97.

De la constatación de la biblioteca del canónigo Barraquer i Roviralta en el fondo bibliográfico del Seminario Conciliar de Barcelona también lo afirma Mn. Joan Bonet i Baltà,[147] pero desgraciadamente la información acaba aquí. Hoy en día, el catálogo de la Biblioteca Pública Episcopal del Seminario Conciliar de Barcelona (BPEB) no contempla una relación completa y detallada de todos los libros presentes en la misma. La problemática existente proviene de la quema del catálogo original durante la Guerra Civil Española, comportando la creación de uno nuevo que, desgraciadamente, no contiene los detalles documentales necesarios para confirmar con exactitud los libros totales pertenecientes a la biblioteca del canónigo.

Pero la constante investigación histórica y las labores de control del fondo de la Biblioteca Pública Episcopal del Seminario Conciliar de Barcelona (BPEB), han permitido detectar la existencia de una cantidad modesta de libros pertenecientes al canónigo Barraquer. Hasta el momento se han contabilizado un total de 68 libros de temática variada: historia, con libros como *Antonio Perez et Philippe II* de François-Auguste Mignet o *Historia verdadera de la Inquisición* de Francisco Javier G. Rodrigo; historia del arte, con obras como *Vocabulario de términos de arte*, de Jules Adeline o *Dictionnaire de archéologie sacrée* del abad Migne. Jurisprudencia, con motivo de su formación como abogado, con referencias como el *Curso de derecho mercantil* de Pablo González Huebra o *Manual de derecho administrativo civil y penal de España y Ultramar: uso del clero parroquial*.

Por último, una larga y variada representación de obras teológicas, que muestra su formación religiosa cuando era seminarista o ya sacerdote, con títulos como el *Tratado de teología fundamental o apologética* de Francisco Hettinger, o el *Ramillete espiritual¸ o sea¸ Meditaciones y lecturas para ejercicios espirituales según el método de San Ignacio*; *Manual de ejercicios espirituales para tener oración mental del P. Tomás de Villacastín*, o *María¸ madre y señora. Fundamentos y valor de piedad de la Santa Esclavitud*. De toda la muestra representada, 35 libros cuentan con anotaciones manuscritas que confirman la propiedad del autor, indicando el nombre, apellido y año en que los adquirió **(fig. 3)**.

Por otra parte, 7 cuentan con una dedicatoria manuscrita por parte del autor de la obra, considerándose posibles regalos o hechas expresamente por demanda de Barraquer. Por último, un conjunto de 26 libros que contienen un ex-libris en papel, evidenciando una iniciativa a posteriori por parte de la biblioteca del Seminario de indicar y marcar la pertenencia del autor de estos libros, y que destaca por su sencillez estética **(fig. 4)**.

147 Bonet i Baltà, *L'Església*…, 7.

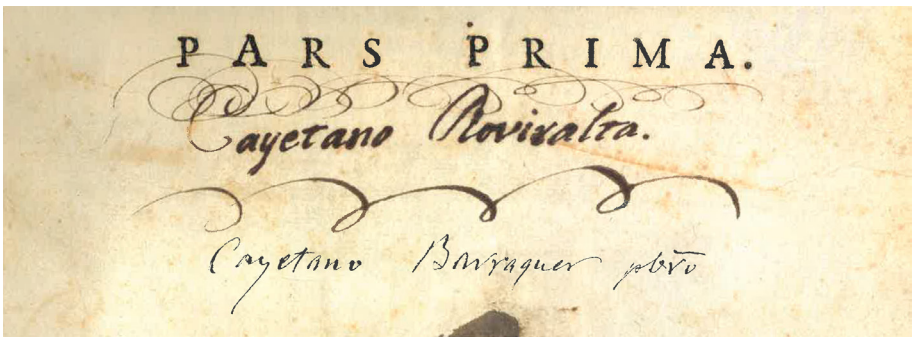


Fig. 3. Nota manuscrita con el nombre, apellido y ocupación de Gaietà Barraquer i Roviralta en la segunda portada del libro de Cancerii, Jacobi. *Variarum resolutionum juris universalis caesarei, pontificii et municipalis Principatus Cathalauniae. Pars Prima*. Venetiis: Ex Typographis Remondiniana, MDCCLX. Fuente: Biblioteca Pública Episcopal del Semanario Conciliar de Barcelona (BPEB)

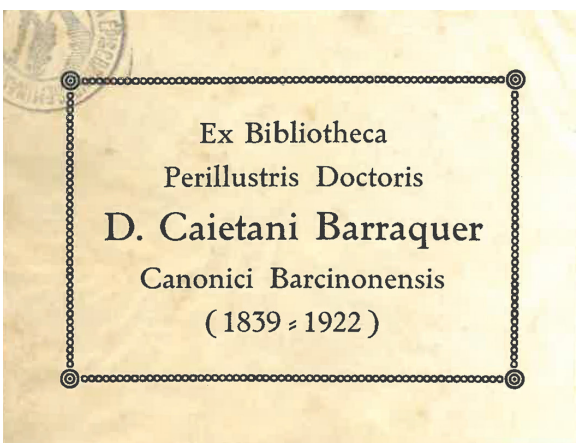


Fig. 4. Diseño del Ex-libris en papel presente en la contraportada del libro *Relacion de la causa del PM Fray Froylan Diaz, confesor del señor Carlos Segundo y asimismo de los hechizos que se dijo dieron à este Rey*. Fuente: Biblioteca Pública Episcopal del Seminario Conciliar de Barcelona (BPEB)

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.12 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 349-384

5. Conclusiones

Como corolario de la presente relación, el artículo ha aportado cuantiosa información sobre la figura, vida y obra del canónigo Gaietà Barraquer i Roviralta. El análisis extenso de múltiples fuentes documentales de procedencia tan diversa ha arrojado una cuantiosa cantidad de información —una pequeña parte ya conocida—, que ha permitido construir este relato novedoso e interesante. Eso ha conllevado la elaboración de un nuevo perfil sobre el sujeto en cuestión, floreciendo nueva información y aspectos relevantes sobre esta figura eclesiástica tan poco conocida.

En primer lugar, los orígenes familiares —y la relevancia de algunos de sus integrantes en el campo de la medicina y la Iglesia— y socioprofesionales que, en parte, marcaron su trayectoria formativa, desde la jurisprudencia hasta la entrada en el seminario. Y siendo estudiante de este, entró en contacto con algunos religiosos que más tarde serían sus estrechos amigos, aparte de consolidar una futura, larga y extensa trayectoria sacerdotal en el sí de la diócesis barcelonesa, conociendo con exactitud los inicios de su carrera como monseñor en las parroquias de la ciudad, y escalando hasta su nombramiento como canónigo chantre catedralicio. También se expone toda la larga relación de cargos institucionales que ostentó en la dicha diócesis, sin movimiento alguno o traslado a otros destinos geográficos del principado catalán o del reino, mostrando la relevancia que tenía en el seno de la Iglesia y obispado de la capital, asimismo en la sociedad barcelonesa de finales del s. XIX y principios del XX.

Su figura y buen posicionamiento social han permitido conocer con mayor exactitud su círculo social y, sobre todo, los personajes que lo integraban. Hay que destacar la relevancia eclesiástica que lo identificaba, y también de sus amistades: figuras relevantes y significativas del alto clero secular catalán que tuvieron un papel importante en la sociedad decimonónica. Aparte de compartir un perfil formativo parecido, su confraternidad ha ayudado a indagar en la relación que tenía con ellos, pero también del mismo Gaietà Barraquer, en parte fruto de la documentación epistolar que generaron.

No menos importante es su producción científica, de gran relevancia historiográfica. Es decir, no sólo por la temática de sus trabajos, elemento que constata la voluntad de historiar la Iglesia católica, sino por la metodología utilizada y, sobre todo, el resultado conseguido. La documentación contemporánea es muestra fehaciente de la resolución favorable de los objetivos del autor, del buen recibimiento de sus obras por parte de la opinión, y de la necesidad de su publicación. Unos trabajos que, hoy en día, siguen siendo ampliamente conocidos y usados, pero que restan importancia en el conocimiento de la trayectoria eclesiástica del canónigo.

Su fallecimiento tuvo un impacto mayúsculo en la sociedad catalana y española, siendo ampliamente conocida en cuantiosos medios periodísticos. Todos ellos hacen hincapié en cuatro aspectos relevantes que se han tratado en este artículo: su amplia y relevante trayectoria eclesiástica, su notable pro-

ducción científica —destacando sus dos obras magnas, *Las casas de religiosos* y *Los religiosos en Cataluña*—, el legado bibliográfico que deja el autor y, por último, el vacío institucional de una figura relevante en el seno de la iglesia barcelonesa. En definitiva, un hombre de su tiempo que destinó su vida al estudio y preservación de la Iglesia Católica, destacando no sólo por sus trabajos homónimos sobre los cenobios masculinos catalanes, sino también por el papel eclesiástico que tuvo en la diócesis de Barcelona.

Fuentes documentales

Archivos

Archivio Apostolico Vaticano (AAV):

Arch. Nunz. Madrid 663. Fasc. 2. Tit. VIII, Rub. I, Sez. I, nº 19

Arch. Nunz. Madrid 676. Fasc. 2, nº 7

Arxiu Capitular de Barcelona (ACB):

Actes capitulars

9 Febrer 1898 a 21 Novembre 1910

21 Novembre 1910 a 20 Octubre de 1920

Capítol. Secretaria. Gestió de la Secretaria Capitular

Any 1919

Any 1921

Crònica. «Exemplars» Vol. VIII–5. 1918-1923

Estadístiques capitulars. Canonges i beneficiats de la Catedral de Barcelona. Dades cronològiques ss. XVIII-XX

Arxiu Diocesà de Barcelona (ADB):

Provisions Canonjes 1900-1909. *Dignidad de Chantre. Cayetano Barraquer Roviralta*

Preveres difunts. C 16/24. *Cayetano Barraquer Roviralta*

Registro de ordenes (1863-1869)

Arxiu General i Històric de la Universitat de Barcelona (AGHUB):

Universitat de Barcelona. Facultat de Dret. *Expedient acadèmic de Cayetano Barraquer Roviralta de la Facultat de Dret*

Archivo General del Ministerio de Justicia (AMJUS):

Legajo 03807-1. Expediente 14793. *Expediente de Don Cayetano Barraquer y Roviralta*

Archivo Histórico Nacional (AHN):

UNIVERSIDADES, 3659, Exp.10

Arxiu Nacional de Catalunya (ANC):

Col·leccions. Col·lecció Verdaguer Panadès. *Muns, Francisco; Puig de la Bellacasa, Narcís (Academia de la Juventud Católica de Barcelona)*

Fons Patrimonials i Familiars. Família Barraquer. *Llibre espècul de l'arxiu Barraquer. Tomo II. Valle de Aro y San Felio de Guíxols*

Institucions. Junta de Museus de Catalunya

Acta de la sessió de la Junta Municipal de Museus i Belles Arts de 21.06.1907

Acta de la sessió de la Junta de Museus de Barcelona de 27.11.1909 (inclou diligència d'ajornament de la convocatòria del dia 25.11.1909)

Correspondència rebuda i emesa per la Junta Municipal de Museus i Belles Arts. Any 1907, juny-juliol

Arxiu de Santa Maria del Pi (ASMP):

Deliveracions de la comunitat, 1875-1920

Archivo General del Ministerio de Justicia (AMJUS):

Legajo 03807-1. Expediente 14793. *Expediente de Don Cayetano Barraquer y Roviralta*

Biblioteca de l'Abadia de Montserrat (BAM):

Ms. 1043. Papers diversos. V. Recull de lletres. *2. Del canonge [Gaietà] Barraquer al P. Ignasi Alòs. Barcelona, 18 d'agost de 1922*

Periódicos y revistas

Correspondencia Eclesiástica

«Noticias generales». 17 de septiembre de 1887, 5

Cultura Española

«Notícias». 2º Trimiestre. Año XIII, 1909, 146

Diario de Valencia

«Enfermo». Domingo 24 diciembre de 1922, 6

El Correo Catalán

«El Muy Ilustre Doctor D. Cayetano de Barraquer». Martes 2 de enero de 1923, 2

Miércoles 3 de enero de 1923, 1

Jueves 4 de enero de 1923, 1

Solemnes Exequias por el alma del Doctor Barraquer». Sábado 6 de enero de 1923, 2

El Correo Español

«Una obra notable». Año XXII. 6 de febrero de 1909, 2

El Debate

«Crónica de sociedad». Jueves 4 de enero de 1923, 5

«Fallecimientos». Viernes 19 de enero de 1923, 5

El Norte. Diario Tradicionalista

«Información general. Eclesiásticas». Miércoles 3 de enero de 1923, 5

El Siglo Futuro

«Manifestación contra el "Diario de Barcelona"». Jueves 14 de junio de 1883, 1

Viernes 2 de enero de 1920, 3

La Ciencia cristiana

Barraquer i Roviralta, Gaietà. «Fundamento jurídico de la Inquisición», nº 11 (1879): 37-58, 193-219, 400-433, 602-614, 615-630

Barraquer i Roviralta, Gaietà. «Fundamento jurídico de la Inquisición», nº 12 (1879): 26-55

Barraquer i Roviralta, Gaietà. «Fundamento jurídico de la Inquisición», nº 15 (1880): 139.

Barraquer i Roviralta, Gaietà. «En defensa del papa San Marcelino», nº 18 (1881): 369-381, 411-417

La Convicción. Periódico monárquico

Lunes 9 de enero de 1871, 164

Sábado 25 de febrero de 1871, 1215

Sábado 11 de marzo de 1871, 1537

Lunes 2 de mayo de 1871, 2660

Jueves 5 de octubre de 1871, 6154

La Correspondencia de España

«Fallecimientos». Viernes 19 de enero de 1923, 5

La Correspondencia de Valencia

«Entierro». Lunes 1 de enero de 1923, 3

La Cruz. Diario Católico.

«Notícias locales y regionales». Martes 17 de febrero de 1903, 2

«De sociedad». Domingo 31 de diciembre de 1922, 2

«Notícias». Martes 2 de enero de 1923, 1

«Notícias». Domingo 7 de enero de 1923, 1

«De sociedad». Jueves 4 de enero de 1923*, 2*

Jueves 25 de enero de 1923, 2

La Dinastía. Diario político, literario, mercantil y de avisos

Martes 13 de septiembre de 1887, 2.

«Crónica local». Viernes 29 de septiembre de 1893, 2

«Crónica local». Miércoles 12 de febrero de 1902, 2

La Ilustració Catalana. Revista setmanal ilustrada

«Publicacions rebudes». Any XIII, nº 641. 19 Setembre 1915, 571

La Ilustración Católica

«Jubileo sacerdotal de Su Santidad León XIII». 25 de enero de 1887, 29

La Hormiga de Oro. Ilustración Católica

«Obras nuevas». 30 de marzo de 1907, 19

6 de enero de 1923, 7

La Lectura dominical

«Libros recibidos». 19 de diciembre de 1908, 814

La Vanguardia

«Notas locales». Martes 17 de febrero de 1891, 2

Domingo 1 de octubre de 1893, 2

«Notas locales». Lunes 11 de noviembre de 1889, 2

«Notas locales». Jueves 6 de septiembre de 1900, 2

«Notas locales». Viernes 4 de abril de 1902, 2

«Notas locales». Jueves 11 de diciembre de 1902, 3-4

«Notas locales». Miércoles 1 de mayo de 1907, 2

«Obispado de Barcelona». Viernes 21 de agosto de 1908, 8

«Notas locales». Sábado 15 de enero de 1910, 3

«Notas locales». Miércoles 8 de Julio de 1914, 4

«Notas locales». Jueves 6 de agosto de 1914, 3

Alfredo Opisso. «Los religiosos en Cataluña durante la primera mitad del siglo XIX». Viernes 10 de enero de 1919, 6

Alfredo Opisso. «Los religiosos en Cataluña durante la primera mitad del siglo XIX». Viernes 24 de enero de 1919, 8

Alfredo Opisso. «Los religiosos en Cataluña durante la primera mitad del siglo XIX». Viernes 31 de enero de 1919, 10

Alfredo Opisso. «Los religiosos en Cataluña durante la primera mitad del siglo XIX». Viernes 7 de febrero de 1919, 12

«Informaciones de Barcelona. Notas». Viernes 7 de enero de 1921, 3

«Notícias». Miércoles 8 de noviembre de 1922, 8

«Los que mueren. El canónigo Barraquer». *La Vanguardia*. Jueves 4 de

enero de 1923, 10

«El XXXV aniversario de la Exposición Universal de 1888». Jueves 24 de mayo de 1923, 20

Francisco Baldelló, «Notas para la biografía de Mosén Jacinto Verdaguer. Afinado sentido del humor». Sábado 5 de febrero de 1966, 44

Revista de archivos, bibliotecas y museos

Félix Durán, «La orfebrería catalana». Tercera época, Año XII (Enero á Junio de 1908), 25.

Revista Montserratina

«Bibliografía». Año XI, nº 122. Febrero 1917, 92-94

Región

«Fallecimiento del Doctor Barraquer». Domingo 27 de abril de 1924, 12

Fuentes impresas

Barraquer i Roviralta, Gaietà. *Oratio pro illibata Honorii I Pontificis Orthodoxia vindicanda habita in Seminario Tridentino Barchinonensi Kalendis Octobris anni MDCCCLXXXIII in solemni studiorum instauratione*. Barchinone: Typis Haeredum Pauli Riera, 1883.

Barraquer i Roviralta, Gaietà. *Las casas de religiosos en Cataluña durante el primer tercio del siglo XIX*. Barcelona: Imp. de Francisco J. Altés y Alabart, 1906, 2 vols.

Barraquer i Roviralta, Gaietà. *Los religiosos en Cataluña durante la primera mitad del siglo XIX*. Barcelona: Imp. de Francisco J. Altés y Alabart, 1915-1918. 4 vols.

«Barraquer (Cayetano)», *en Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana. Tomo VII*, 904. Madrid: Espasa-Calpe, S.A., 1910.

Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Barcelona:

«Oratio pro illibata Honorii I Pontificis Orthodoxia vindicanda habita in Seminario Tridentino Barchinonensi Kalendis Octobris anni MDCCCLXXXIII in solemni studiorum instauratione a R. D. D. Cajetano Barraquer, presbytero, Patrologiae et Historiae ecclesiasticae professore». Lunes 8 de octubre de 1883, nº 1015, 306-323

«Necrología». Jueves 20 de marzo de 1902, nº 1284, 126

«Alocución de la Junta restauradora del templo de Sant Cugat del Vallés». Sábado 7 de marzo de 1903, nº 1305, 85-88

«Crónica diocesana». Martes 31 de octubre de 1916, nº 1624, 359

«Necrología». Lunes 15 de enero de 1923, nº 1782, 44

Concordato celebrado en el año de 1753 entre las Cortes de Roma, y Madrid, constitución apostólica, y breve expedidos en su corroboración y declaración. Reimpreso de todo orden de su S. M. conforme á sus Originales. Madrid: En

la Imprenta de Antonio Pérez de Soto, año de MDCCLXIII.

Concordato celebrado entre Su Santidad y S.M. Católica, firmado en Madrid el 16 de Marzo de 1851 y ratificado por S.M. en 1.º de Abril y por S.S. en 23 del mismo Concordato celebrado entre Su Santidad y S.M. Católica. Gerona: Impr. de Grases, 1851.

Dulcis amicitia. Correspondència del doctor Torras y Bages a Mossen Jaume Collell. Vich: Tipografia balmesiana, 1926.

Pijoan, Josep. «De com la taula del mestre Alfonso, de Sant Cugat, va venir al Museu de Barcelona». *Gaseta de les Arts*, segona època, año II, nº 3, 1 de noviembre de 1929, 3-4.

Bibliografía

Alier, Roger. «Barraquer i Roviralta, Josep Oriol». *Gran Enciclopèdia Catalana. Vol. III*, 257. Barcelona: Enciclopèdia Catalana, S. A., 1973.

Ambrós i Monsonís, Jordi. *El monestir de Sant Cugat del Vallès*. Barcelona: Oikos-Tau, 1981.

Bada i Elias, Joan. *El seminari conciliar de Barcelona (1868-1982)*. Barcelona: Seminari Conciliar de Barcelona, 1983.

Banti, Alberto Mario. «Burgesies de les "professions" a l'Europa del segle XIX». *Recerques: Història, Economia, Cultura* 28 (1994): 23-41.

Barona Villar, José Antonio. «Barraquer Roviralta, José Antonio». *Diccionario Biográfico Español. Vol. VII*, 101-104. Madrid: Real Academia de la Historia, 2009.

Bonet i Baltà, Joan. *L'Església catalana, de la Il·lustració a la Renaixença*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1984.

Bonet i Baltà, Joan y Casimir Martí i Martí. *L'integrisme a Catalunya. Les grans polèmiques: 1881-1888*. Barcelona: Editorial Vicens Vives, 1990.

Boronat Trill, Maria Josep. *La política d'adquisicions de la Junta de Museus: 1890-1923*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1999.

Caldas i Bosch, Àngel. *Torras i Bages, pastor de Catalunya*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1987.

Clara, Josep. *Epistolari de Josep Cartañà, bisbe de Girona (1934-1963)*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000.

Coll Moscardó, Miguel. *De la discordia a la comunión: el Dr. Sardá y los Jesuitas (1882-1907)*. Roma: Instituto Español de Historia Eclesiástica, 2006-2007.

Corts i Blay, Ramon. *Regests de la documentació del segle XX sobre Catalunya i la Santa Seu conservada a l'Arxiu Secret Vaticà. I. Fons de la Nunciatura de Madrid (1899-1921)*. Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 1992.

Corts i Blay, Ramon. *Regests de la documentació del segle XIX sobre Catalunya i la Santa Seu conservada a l'Arxiu Secret Vaticà. I. Fons de la Nunciatura de Madrid (1887-1899)*. Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 2005.

Corts i Blay, Ramon. *La qüestió catalana en l'Arxiu Secret Vaticà. De la Restauració a Primo de Rivera (1875-1923)*. Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià; Facultat Antoni Gaudí d'Història, Arqueologia i Arts Cristianes; Facultat de Teologia de Catalunya, 2017.

Corts i Blay, Ramon. *El cardenal Vidal i Barraquer: entre la crisi de la Restauració i la dictadura de Primo de Rivera. Arxius Vaticans (1921-1923)*. Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià; Facultat Antoni Gaudí d'Història, Arqueologia i Arts Cristianes; Facultat de Teologia de Catalunya, 2022.

Grau i Fernández, Ramon y Marina López Guallar, «Barraquer i Roviralta, Gaietà». En *Ictineu. Diccionari de les Ciències de la Societat als Països Catalans*, 78. Barcelona: Edicions 62, 1979.

Díaz-Rubio García, Manuel. «Barraquer Roviralta, Luis». *Diccionario Biográfico Español. Vol. VII*, 104-107. Madrid: Real Academia de la Historia, 2009.

Gabernet, Joan. *Josep Torras i Bages, bisbe de Catalunya*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1987.

Jacobson, Stephen. *Els advocats de Catalunya. Dret, societat i política a Barcelona, 1759-1900*. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, 2015.

Jardí Anguera, Montserrat, «Mestres entalladors a Barcelona durant la segona meitat del segle XV i primer quart del segle XVI: de la tradició germànica a la producció local». Tesis doctoral. Universitat de Barcelona, 2006. http://hdl.handle.net/10803/2010.

Jubany Casanovas, Jordi y Josep M. Jubany Casanovas. *Jaume Almera i Comas. La recerca de la veritat entre la ciència i la religió*. Vilassar de Mar: Centre d'Estudis Vilassarencs, 2020.

Medina, Jaume, ed. *Epistolari de Josep Torras i Bages, I.* Barcelona: Abadia de Montserrat, 1994.

Medina, Jaume, ed. *Epistolari de Josep Torras i Bages, IV.* Barcelona: Abadia de Montserrat, 1997.

Medina, Jaume, ed. *Epistolari de Josep Torras i Bages, V.* Barcelona: Abadia de Montserrat, 1998.

Muntanyola, Ramon. *Vidal i Barraquer. Cardenal de la pau.* Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1976.

Pérez Alhama, Juan. *La Iglesia y el Estado español. Estudio histórico-jurídico a través del Concordato de 1851.* Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967.

Puigvert i Solà, Joaquim Mª. «Barraquer i Roviralta, Gaietà». En *Diccionari d'història de Catalunya*, 104-105. Barcelona: Edicions 62, 1999.

Raguer, Hilari. *Arxiu de l'església catalana durant la guerra civil. I. Juliol-desembre 1936*. Barcelona: Abadia de Montserrat, 2003.

Requesens i Piquer, Joan. «Jaume Collell i Bansells, publicista», *Ausa* 144, nº 1 (2000): 35-54.

Romanato, Giampaolo. *Pío X en los orígenes del catolicismo contemporáneo*.

Madrid: Editorial Palabra, 2018.

Sagarra, Josep Mª de. *Memòries*. Barcelona: Edicions 62, 1999.

Serra i Sellarès, Francesc. ***«Barraquer i Roviralta, Gaietà». En*** *Diccionari d'historiografia catalana*, 191-192. Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 2003.

Solà i Moreta, Fortià. *Biografia de Josep Torras i Bages. 2 vols*. 2a edició augmentada. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993, vol. I.

Tasis, Rafael y Joan Torrent. *Història de la premsa catalana. Vol. I.* Barcelona: Editorial Bruguera, 1966.

Urquijo Goitia, José Ramón. «Llauder Camín, Manuel». *Diccionario Biográfico Español. Vol. XXIX*, 801-814. Madrid: Real Academia de la Historia, 2009.

Vergés i Forns, Tomàs. *Santa Maria del Pi i la seva història*. Barcelona: La Formiga d'Or, 1992.

Vilanova, Evangelista. «Modernisme i antimodernisme religiós». En *El Modernisme. I. Aspectes generals*, dirigido por Francesc Fontbona, 171-178. Barcelona: Edicions l'Isard, 2003.

Zaragoza Pascual, Ernest. *Recull de documents i articles d'història guixolenca*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.12 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 349-384

Fray Alfonso Ruiz de Virués y Erasmo de Róterdam: nuevas perspectivas de una relación epistolar

Fray Alfonso Ruiz de Virués and Erasmus of Rotterdam: new perspectives of an epistolary relationship

Fray Alfonso Ruiz de Virués e Erasmo di Rotterdam: nuove prospettive di una relazione epistolare

Alejandro Martín Bolaños
Universidad de La Laguna
Santa Cruz de Tenerife, España
alejandro.martin.4c@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-7029-1403

Manuel De Paz Sánchez
Universidad de La Laguna
Santa Cruz de Tenerife, España
depazmanuel@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-9556-9157

RESUMEN: El presente trabajo constituye un análisis de las cinco cartas que se han conservado de la relación epistolar que se desarrolló entre el humanista y erasmista fray Alfonso Ruiz de Virués y Erasmo de Róterdam. A nuestro juicio, las misivas ofrecen una información muy valiosa con respecto a la singular amistad que se fraguó entre el joven olmedano y el maestro roterodamense que puede arrojar luz sobre la cuestión, no libre hoy de lagunas y sombras. El análisis, además de conducirnos a ahondar en el propósito del envío de las *Collationes* de Virués a

ABSTRACT: The present work constitutes an analysis of the five letters that have been preserved from the epistolary relationship that developed between the humanist and Erasmist friar Alfonso Ruiz de Virués and Erasmus of Rotterdam. In our opinion, the letters offer very valuable information regarding the unique friendship that was forged between the young Olmedan and the Roterodamense magister that can shed light on the issue, which today is not free of gaps and shadows. The analysis, in addition to leading us to delve deeper into the purpose of

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.13

Recibido: 21 de agosto de 2024
Aceptado: 28 de octubre de 2024

Erasmo, revisar las interpretaciones de las investigaciones que sobre ello nos preceden y aportar nuevos matices al respecto, nos ha permitido delimitar y plantear los detalles y las etapas de la relación mantenida, así como brindar a Virués el relevante lugar que le corresponde ocupar entre los acérrimos erasmistas españoles.

PALABRAS CLAVE: Erasmismo español, Alfonso Ruiz de Virués, Erasmo de Róterdam, Humanismo renacentista, epistolografía.

Virués' sending of the *Collationes* to Erasmus, reviewing the interpretations of the research that preceded us on the subject and providing new nuances in this regard, has allowed us to delimit and outline the details and stages of the relationship maintained, as well as giving Virués the relevant place that he deserves to occupy among the staunch Spanish Erasmians.

KEYWORDS: Spanish Erasmism, Alfonso Ruiz de Virués, Erasmus of Rotterdam, Renaissance Humanism, Epistolography.

RIASSUNTO: Il presente lavoro costituisce un'analisi delle cinque lettere conservate della relazione epistolare sviluppatasi tra il frate umanista ed erasmista Alfonso Ruiz de Virués ed Erasmo da Rotterdam. A nostro avviso le lettere offrono informazioni molto preziose riguardo all'amicizia unica che si è creata tra il giovane Olmedan e l'insegnante roterodamense e che possono far luce sulla questione, che oggi non è esente da lacune e ombre. L'analisi, oltre a portarci ad approfondire la finalità dell'invio delle *Collationes* de Virués in Erasmum, rivedendo le interpretazioni delle ricerche che ci precedono su questo tema e fornendo nuove sfumature al riguardo, ha consentito di delimitare e delineare i mantenuti dettagli e fasi della relazione, oltre a dare a Virués il posto rilevante che merita di occupare tra i convinti erasmisti spagnoli.

PAROLE CHIAVE: Erasmismo spagnolo, Alfonso Ruiz de Virués, Erasmo da Rotterdam, Umanesimo rinascimentale, epistolografia.

1. Introducción

Un conjunto de cinco cartas es lo que se ha conservado de la relación epistolar que mantuvieron el humanista y erasmista fray Alfonso Ruiz de Virués y Erasmo de Róterdam. Estas misivas son una fuente importantísima de información para indagar en el desarrollo de esta singular amistad, como pueden serlo las habidas entre el holandés con otros humanistas españoles, a saber, Juan Luis Vives, Alfonso Valdés y Juan de Vergara,[1] primeras espadas del Humanismo renacentista español que salieron a la defensa de Virués,

1 Cf. las epístolas1614, 1814, 1836, 1839, 1847, 1907 colegidas por Percy Allen y Helen Mary Allen, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, Tom. VI-X, Oxonii, 1927; 1928; 1934; 1938 y 1941.

y extranjeros, de la talla de Tomás Moro, amigo íntimo y muy significado personaje.

A nuestro juicio, a pesar de la existencia de una gran tradición investigadora que, hasta la fecha, se ha preocupado por abordar la vida de Virués,[2] todavía hoy hay una serie de luces y sombras en la biografía del obispo que pueden ser clarificadas y revisadas a partir de la correspondencia citada, partiendo de la ingente y relevante información que esta ofrece. La mayoría de esta tradición se limita a destacar la molestia que experimentó el roterodamense cuando recibió las *Siete Colaciones a Erasmo*, el primer y malquistado capítulo de una amistad incipiente. Así, por ejemplo, Del Cerro del Valle destaca que «hacia 1526 ya había compuesto y enviado a Erasmo sus *Collationes septem ad Erasmum*, tratando de convencerle de que explicase algunas cuestiones para fortalecer su causa. Erasmo no apreció, en principio, su buena intención…»,[3] sirviéndose de una carta del holandés a Juan de Vergara, pero, no aclara en otra ocasión posterior el feliz desenlace del enfrentamiento. De modo similar, Martínez Sariego[4] hace alusión al furor que causó en Erasmo el librito, apoyándose, además, en la carta que el reformista envía a Moro quejándose de la actitud del monje olmedano. No obstante, a diferencia de Del Cerro, sí menciona que su malestar duró «hasta que su furia quedó aplacada por mediación de los amigos españoles de ambos».

Por otro lado, la tradición más optimista se ciñe a poner de relieve la estrecha amistad que, finalmente, se desarrolló entre Erasmo y Virués. Bonilla y San Martín,[5] por ejemplo, solo destaca las referencias que Vives y Vergara daban al holandés sobre Virués («homo γνησίος ἐρασμικός»;[6] «Erasmi usque ad invidiam percupidus»;[7] etc.) para enaltecer su afán por él. Bañeza Román,[8] por su parte, tratando de manifestar el gran afecto del roterodamense por el Olmedano, cita, además de las que usó Bonilla, una de las misivas que tenemos como objeto de estudio, enviada por Erasmo a Virués, en la que se dirige a él de forma lisonjera como «theologus eximius». En cualquier caso, ninguno de

2 Cf. Adolfo Bonilla y San Martín, *Erasmo en España. Episodio de la historia del Renacimiento* (New York, Paris: Macon, Protat Fréres, imprimeurs, 1907), 66; Marcel Bataillon, *Erasmo y España* (México: Fondo de Cultura Económica, 1950); Celso Bañeza Román, *El erasmista fray Alonso Ruiz de Virués, obispo de Canarias [1538-1545]* (Las Palmas de Gran Canaria: Gobierno de Canarias, 2006, 26-27; Mónica María Martínez Sariego, «Ruiz de Virués, Alonso», en Juan Francisco Domínguez (ed.), *Diccionario biográfico y bibliográfico del Humanismo español (siglos XV-XVII)* (Madrid: Ediciones Clásicas, 2012), 722-723; Ángel Del Cerro del Valle, *Erasmo. Aproximación a su recepción y crítica en España (1516-1536)* (Toledo: Ledoria, 2014), 291-293.

3 Del Cerro del Valle, *Erasmo. Aproximación a su recepción*…, 292.

4 Cfr. Martínez Sariego, «Ruiz de Virués…», 722-723.

5 Cfr. Bonilla y San Martín, *Erasmo en España*…, 66.

6 Cf. Allen y Allen, *Opus epistolarum*… (1928), epístola 1847.

7 Cf. Allen y Allen, *Opus epistolarum*… (1928), epístola 1814.

8 Cfr. Bataillon, *Erasmo y España*…, 27.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.13 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 385-400

estos últimos investigadores se pronuncia sobre el farragoso principio de la amistad epistolar o intentan evitarlo.

Si partimos de esta base, el objetivo del presente trabajo consistirá en tratar de hacer un análisis de las cinco epístolas que se han conservado de la correspondencia habida entre Virués y Erasmo, con el fin de ahondar en el desarrollo de este vínculo de amistad y ofrecer nuevas perspectivas sobre él.

2. Alonso Ruiz de Virués: perfil erasmista y proceso inquisitorial

Conviene reseñar, en primer lugar, someramente la biografía del benedictino, con especial énfasis en su perfil erasmista. Fray Alfonso o Alonso Ruiz de Virués, también conocido como «el Olmedano», nació en Olmedo, Valladolid, en 1493.[9] Tomó el hábito benedictino en San Juan de Burgos en el año 1508 junto con hermano Jerónimo Ruiz de Virués, también insigne teólogo. Cinco años después viajó a Salamanca para iniciar sus estudios y obtuvo el grado de maestro o doctor en teología entre 1520 y 1522. Llegó a ser un gran erudito en Sagradas Escrituras y en la propia teología, materias que enseñó en Burgos, Valladolid y Salamanca.

Su amistad con Carlos V y su erudición hicieron de él un hombre relevante en el ambiente político y cultural de la época. Se cree que se conocieron cuando el emperador residió en Burgos entre el 10 de marzo y el 21 de julio de 1524.[10] Algunos estudiosos como De la Pinta Llorente afirman que Virués fue el predicador predilecto de Carlos.[11]

Tras ser nombrado prior de San Vicente de Salamanca en 1531, viajó a Alemania por encargo del emperador para asistir a la Dieta de Ratisbona, celebrada en el mismo año con el objetivo de defender la fe católica frente al avance de la doctrina luterana. Durante su estancia redactó las *Filípicas*,[12] 20 objeciones contra los dogmas de Lutero que eran defendidos por Felipe Melantchon. A la vuelta fue nombrado abad de San Zoilo de Carrión, cargo que ocupó entre 1533 y 1538 y continuó siendo el predicador de Carlos V como un miembro más de la corte. Fue a partir del año 1534 cuando empezó su relación con los procesos anti-erasmistas, de los que, tras años de prisión, queda libre, como veremos a continuación, para tomar posesión de la Diócesis Canariense como obispo titular. El ya prelado Virués murió en Telde en 1545 mientras se encontraba de visita pastoral.

---

9 Cfr. Bañeza Román, 2006, 17.

10 Cfr. Martínez Sariego, «Ruiz de Virués…», 720.

11 Miguel De la Pinta Llorente, *La Inquisición española y los problemas de la cultura y de la intolerancia* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1953), 90.

12 *Frat. Alfonsi Viruesii, theologi, Canariensis episcopi, Philippicae disputationes viginti adversus Lutherana dogmata per Philippum Melanchthonem defensa*. Antuerpiae, excudebat Ioannes Crinitus, 1541.

El Olmedano conoció la obra de Erasmo gracias a su maestro y causó en él tanta admiración que no perdió la oportunidad para citarla en sus sermones. Sin embargo, el primer testimonio escrito de su contacto con el erasmismo del que tenemos constancia es la defensa que ejerce en favor del humanista holandés c. 1525 en la *Carta al Guardián de Alcalá*.

La traducción al español del *Enchiridion Militis Christiani* o *Manual del caballero cristiano*, editada en 1526 por Alonso Fernández Madrid, el arcediano de Alcor,[13] estaba siendo divulgada por todo el territorio y levantaba ampollas en el ambiente clerical a la par que el *Stultitiae laus* (1511) y el *Antibarbarorum liber* (1520). En esta obra Erasmo fomentaba una reforma monástica que equiparara la vida de los frailes a la predicada por el *Evangelio*. Esto no gustó nada a muchas órdenes religiosas, especialmente a los franciscanos y los dominicos, que se manifestaron en contra. Uno de sus representantes fue el guardián de Alcalá de Henares, quien vituperó a Erasmo en público. Virués contestó al guardián con una apología de su maestro escrita para ser divulgada de mano en mano.[14]

De forma paralela, el benedictino redactaba sus *Collationes septem ad Erasmum* (c. 1525). Se trata de un librito en el que, según se ha creído hasta ahora, el joven Virués corregiría algunos errores de su maestro.[15] Erasmo no se tomó este atrevimiento de la mejor manera y prueba de ello es el silencio con el que mortifica al benedictino y las duras críticas que hace de él en cartas dirigidas a Tomás Moro,[16] entre otros. Estas cuestiones no son del todo firmes, como veremos más adelante a partir de la interpretación de la correspondencia erasmo-viruense.

El siguiente episodio del erasmismo de Virués es su participación en la Conferencia o Congregación de Valladolid, convocada a finales de junio de 1527 por el inquisidor general Alonso Manrique, partidario de Erasmo, a quien la Santa Sede había encargado investigar la persecución que se empezaba a levantar contra este en España, pese a que fuera aceptado por la Iglesia y reconocido como un hermano más en la fe.[17] De las veintidós propuestas de debate previstas, solo se llegaron a discutir y a votar seis y Virués fue uno de los que participó en defensa del holandés con su *Dictamen sobre la doctrina de Erasmo*[18] en latín. La Conferencia no supuso ningún éxito para el roterodamense,

13 Cfr. Del Cerro del Valle, *Erasmo. Aproximación a su recepción…*, 306-307.

14 Se conserva como uno de los para-textos de la traducción de los *Coloquios* de Erasmo que Virués llevó a cabo. Cfr. Erasmo de Rótterdam, *Coloquios familiares*. Edición de Alonso Ruiz de Virués (siglo XVI) (Barcelona: Anthropos, 2005), 8-14.

15 Cfr. Martínez Sariego, «Ruiz de Virués…», 722-723.

16 Cfr. Allen y Allen, *Opus epistolarum…* (1928), epístola 1804.

17 Cfr. Del Cerro del Valle, *Erasmo. Aproximación a su recepción…*, 379-380,

18 Cfr. *Dictamen dado por Alonso de Virués sobre la doctrina de Erasmo en la congregación de Valladolid* (1527), editado por Vicente Beltrán de Heredia, «Documentos inéditos acerca del proceso del erasmista Alonso de Virués», *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo* 17 (1935): 242-257, 255-257.

pues poco después, muerto este, Alonso de Manrique cambiaría de bando y comenzaría la persecución contra los erasmistas en España. No podemos dejar de mencionar la traducción al español de 11 de los *Colloquia* de Erasmo que Virués llevó a cabo y que fue publicada en 1529.

Su proceso inquisitorial comenzó el 30 de abril de 1534, cuando fue llamado a testificar contra su amigo y también procesado Juan de Vergara, aunque no fue imputado hasta el 12 de enero de 1535.[19] Las actas del proceso contra el benedictino se han perdido y los pocos documentos conservados no aportan nada relevante. La mayoría de los especialistas se inclina por juzgar que fueron la envidia y el rencor los móviles que empujaron a muchos monjes a acusar a Virués de erasmista y de luterano. Cumplió penitencia en cárceles inquisitoriales de Sevilla y en el monasterio de San Benito de Valladolid. Tanto Carlos V como su mujer, la emperatriz Isabel, y el secretario Urríes intercedieron por él con repetidas cartas dirigidas al inquisidor general solicitando su absolución.[20] Finalmente, fue liberado de los cargos y de la prisión por el breve de Paulo III el 29 de mayo de 1538, con quien Carlos V se había reunido días antes. Cuatro meses después fue nombrado obispo de Canarias, donde fue relegado y realizó una labor pastoral relevante.

3. Notas sobre la correspondencia erasmo-viruense

Aunque, de alguna manera, a lo largo de estas páginas ya lo hemos apuntado, ocho son las cartas que constituyen el epistolario conservado acerca de la amistad habida entre Virués y Erasmo: tres son cartas que él envía a Erasmo, dos que le remite el holandés, una que dirige a Vergara, otra que este le contesta, y la *carta al Guardián de Alcalá*. Por supuesto, tal como afirmamos en la introducción, existen otras muchas, también muy relevantes, pero en ellas él es solo el objeto de la carta y no uno de los interlocutores. Nos referimos a más de una decena de misivas de Erasmo dirigidas a humanistas, clérigos y autoridades de la época (Vergara, Vives, Moro, Carlos V, etc.) y sus respuestas,[21] escritas en latín, así como a las relacionadas con su proceso inquisitorial, esto es, las epístolas enviadas por Carlos V, la emperatriz Isabel y el secretario Urríes, redactadas en castellano.[22]

Sin embargo, nuestro estudio se va a centrar en la red epistolar erasmo-viruense, concebida en lengua latina y constituida por las siguientes epístolas:

1. [1786] De Alfonso de Virués, Burgos, 23 de febrero de 1527.
2. [1838] De Alfonso de Virués, Valladolid, 20 de mayo de 1527.

19 Cfr. Bataillon, *Erasmo y España*…, 480,

20 Cf. Beltrán de Heredia, «Documentos inéditos...».

21 Como ya hemos adelantado, colegidas por Allen y Allen, *Opus epistolarum…,* años 1927, 1928 y 1934.

22 Editadas por Beltrán de Heredia, «Documentos inéditos…».

3. [1968] Para Alfonso de Virués, Basilea, c. 15 de marzo de 1528.
4. [2523] Para Alfonso de Virués, Friburgo, 21 de agosto de 1531.
5. [2641] De Alfonso de Virués, Ratisbona, 15 de abril de 1532.

Todas ellas han sido traducidas por Riber,[23]que ofreció en español la [1838] y la [2641] concretamente, y Martín Bolaños,[24] que, además de la traducción de la totalidad de las misivas, realizó su anotación.

4. Nuevas perspectivas de una relación epistolar

A nuestro juicio, la lectura y el análisis de la correspondencia que mantuvieron Erasmo de Róterdam y Alonso Ruiz de Virués permite extraer varias conclusiones, algunas muy relevantes para llegar a comprender la intención del envío de las *Collationes*, así como conocer el desarrollo de tan singular amistad.

4.1. Las *Collationes septem ad Erasmum*: el *casus belli*

La primera misiva ([1786]) fue escrita el 23 de febrero de 1527, por tanto, casi cinco meses antes de que se celebrara la primera sesión de la Congregación de Valladolid, en la que Virués defendería a Erasmo.

Constituye, sin duda, un ligero reproche para el holandés, que no ha respondido todavía a, al menos, las cuatro cartas (no conservadas) que le han debido llegar de Virués, según colegimos, en este orden: la misiva en la que envía las *Collationes septem ad Erasmum* y tres copias de una misma respuesta que Virués remite a Erasmo a través de Vergara, de los comerciantes y de los mensajeros del emperador:

> His acceptis, quamquam veredarius remeaturus urgeret, curavimus torpente calamo ei respondere, necnon et responsionis quam ad te mittere destinaram, exemplum epistolio adiungere, ut, si per negociatorum manus, quorum opera in hoc usus sum, responsionenm nostram forte non acceperis, per eum rursus transmissa ad te tandem perveniret. Quod an ita factum sit, idest an per negociatores vel per Caesaris veredarios literarum nostrarum exemplar aliquod acceperis, hactenus ignoramus. […]. Quare metuens ne utrumque exemplar longissimi itineris casibus perierit, nunc tercium ad te et doctoris Vergarae expostulationis et nostre ad eum responsiunculae et literarum quas ad te dedimus, exemplaria simul transmitto, ut et illius in te animi et candoris erga te nostri indicia ese possint.[25]

Esta última respuesta, que ha hecho llegar a Erasmo por tres medios, en una contestación a lo que el holandés escribe a Vergara, pues todavía continúa

23 Cfr. Erasmo de Róterdam, *Obras escogidas*. Translación castellana directa, comentarios, notas y un ensayo bibliográfico por Lorenzo Riber (Madrid: Aguilar, 1964).

24 Cfr. Alejandro Martín Bolaños, *Epistolarium viruense. Un obispo de Canarias en la correspondencia de Erasmo de Róterdam¸ Tomás Moro y Carlos V* (Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, 2023).

25 Allen y Allen, *Opus epistolarum…* (1928), 462.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.13 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 385-400

sin responder a Virués. De hecho, una de las acritudes que el benedictino lanza a Erasmo es que no ha recibido respuesta alguna de las cartas anteriores, ni siquiera a partir de «Vergarae nostri, quem tuam nobis esse tripodem volluisti».[26] De aquí es plausible extraer, entre otras cosas, que Vergara se convirtió en el intermediario de Erasmo para evitar este por un tiempo el contacto directo con Virués. Y, de este modo, manifiesta su molestia con el atrevimiento del benedictino.

No conservamos las *Collationes Septem ad Erasmum*,[27] pero en algunas de las investigaciones se tiende a afirmar que se trata de un breve tratado en el que Virués critica algunos puntos o, incluso, errores de la obra de Erasmo. Martínez Sariego, por ejemplo, apunta lo siguiente: «es un librito contra los errores de Erasmo que el joven benedictino se atrevió a dirigir a su maestro…».[28] Al referirse al obispo como «el joven benedictino» y usar el verbo «atreverse», podríamos interpretar que Virués es un novel osado que busca corregir a su maestro. Por otro lado, tanto Bataillon como Del Cerro se muestran más condescendientes con él, al destacar que el motivo de sus objeciones era más honrado, según nuestra opinión, pues el primero afirma que «el benedictino había puesto por escrito ciertas observaciones limpias de toda intención polémica, sobre unos pasajes que a Erasmo le convendría explicar para hacer más fuerte su causa»[29] y el segundo, en la misma línea, que estaba «tratando de convencerle de que explicase algunas cuestiones para fortalecer su causa».[30] Nos parece que la intención de sus objeciones era más honrada y en esta línea está Bañeza Román cuando señala: «cuyo libro se escribió, según el mismo autor y todos los erasmistas de pro, con serenidad y buena intención de mera advertencia para su propio bien».[31]

En este sentido, del análisis de las cartas se deduce que han sido Bataillon y Del Cerro quienes más se acercan a la realidad. Según podemos colegir de las palabras del propio Virués, el móvil de la elaboración y el envío de sus *Collationes* no era corregir osadamente al maestro, sino, cuestionar su opinión acerca de algunos puntos y, más allá de convencerlo para defender y fortalecer su doctrina en España, proteger a Erasmo de lo que se estaba gestando contra él en ese país. En otras palabras, es muy probable que, lejos de ofrecer unas simples correcciones teóricas, Virués quisiera debatir, a través de un método dialéctico, sobre algunas cuestiones y que buscara proteger a su maestro ante la inminente celebración de la Conferencia de Valladolid, aconsejándole cómo

26 Ibíd.

27 Al menos en su totalidad, pues Asensio (1952: 41-42) demostró que una de ellas, titulada *De monastica professione*, se encuentra inserta en las *Philippicae,* concretamente en la XX.

28 Martínez Sariego, «Ruiz de Virués…», 722-723.

29 Bataillon, *Erasmo y España…,* 222.

30 Del Cerro del Valle, *Erasmo. Aproximación a su recepción…,* 292.

31 Bañeza Román, *El erasmista…,* 125.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.13 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 385-400

tomar precauciones efectivas. Al menos eso parece considerar también Bañeza Román.[32]

> Haud scio an te, gravioribus studiis intento animo, exciderit, Erasme doctiss., superiore anno me libellum quemdam epistolarem ad te misisse, quo sapientiam tuam circa nonullos operum tuorum locos consulebam, simulque admonebam quid mihi, integro (ut ego opinor) lectori, meique similibus videretur, quid simplicium aures posset offendere, quid denique calumniatores in ius trahere conarentur…[33]

Virués responde a Erasmo tres días después de recibir la tan esperada misiva del holandés sobre su opinión de las *Collationes*, el 20 de mayo de 1527, casi un mes antes de la Conferencia de Valladolid. Es la segunda carta ([1838]) y constituye un testimonio interesante para apoyar nuestra hipótesis. En ella, Virués ratifica de forma vehemente que la intención que lo empujó a escribir sus *Collationes* fue completamente sana. Se escuda en que su actuación fue honesta, pues la mantuvo en celoso secreto y trató las objeciones con sinceridad y respeto:

> Ast ego vel hoc nomine ingenue amicus tibi videri poteram, quod quicquid mihi in operibus tuis (haud in hoc Deum testor, lectis) displicuit, non statim evulgavi, sed potius ad te candide et sine fuco detulli; admonens quid me et quid alios offenderet, simulque offenssionis huiusmodi rationes redens, et magis calami exercendi quam parandi nominis (quod tu suspicaris) gratia.[34]

Por si quedara alguna duda de la humildad del monje, en la misma misiva indica a Erasmo, quien sospecha ambición intelectual por parte de Virués, que él quiere aprender del maestro a través de las *Collationes* y no ser exaltado con ellas: «ego a te doceri in Collatiuneulis meis pluries postulo, no magnificari»,[35] puesto que, si la intención de Virués hubiera sido aprovecharse de las circunstancias, habría divulgado el librito: «si enim hoc captarem, potera meas vel nullo negocio evulgare».[36]

Del mismo modo que Erasmo se sintió cuestionado como autoridad intelectual con el librito del benedictino, este se molestó al percibir que su maestro tenía sospechas infundadas contra él. También le supuso un disgusto y le enfureció el desagradecimiento del roterodamense, que, en lugar de poner atención a la divulgación de las más de mil copias de la carta que escribió contra el Guardián de Alcalá en su defensa, está pendiente de juzgarlo como un enemigo. Prueba de ello son las mordaces ironías con las que lo acomete:

---

32 Cfr. Ibíd.

33 Allen y Allen, *Opus epistolarum…* (1928), 462.

34 Allen y Allen, *Opus epistolarum…* (1928), 88.

35 Ibíd.

36 Ibíd.

> Scripseram olim ad quendam Franciscanorum Guardianum […] Complutensem epistolam longiorem, qua hominem amice admonebam […] ne in nomen tuum (quod acerrime coeperat) debacaretur. Ea visa est amicis tuis digna que in tui favorem et gratiam aederetur. Excripta sun exemplaria plus mille; […]. An credis par studium defuturum inimicis in evulgandis nostris Collatiuneulis, si eas prodere volluisem? Verum non in hoc eas scripseram, sed ut tibi occasionem calumniatoribus respondendi prebens mihi doctrine fructus accersirem: quo studio memineram Augustinum Hieronimo olim scripsisse. Sed tu huius collationis impatiens me Romanorum cohortem tibi Christo post purpuram et diadema et regiam salutationem illudentem facis.[37]

4. 2. Análisis del desarrollo de una singular amistad

Como señalamos en la introducción, la tradición investigadora, que oscila entre dos polos más bien opuestos, nos presenta bien una relación truncada por la osadía de un joven teólogo, bien un vínculo estrecho de amistad y erudición. En otras palabras, un sector[38] tiende a resaltar el complicado comienzo de una relación que luego fructificará y otro[39] el feliz desenlace de una amistad basada en el reconocimiento y la erudición, y refrendada por elogios recíprocos. Pues bien, según hemos ido leyendo la correspondencia erasmo-viruense, hemos podido percibir el desarrollo de este singular enlace y los puntos de inflexión y reflexión que lo han marcado.

Que las *Collationes* de Virués fueron el primer paso de esta relación epistolar es un hecho manifiesto, y que esto enfureció a Erasmo también. Pruebas de ello son que el holandés, una vez recibido el librito, escribe a Vergara que nunca había oído hablar de él;[40] que lo castiga con un largo silencio; y las muchas misivas que Erasmo envía a humanistas relevantes quejándose del comportamiento de Virués. Llama la atención, especialmente, la que dirige a Tomás Moro,[41] donde se percibe a un Erasmo molesto por el libelo. En referencia a esta, Román Bañeza destaca que «nunca Erasmo había escrito tales insultos a nadie y menos a Virués».[42] Al margen de ello, poco más sabemos de este vínculo entre Virués y Erasmo, salvo que terminan entendiéndose y entablando una gran amistad. Veamos, pues, los matices más relevantes que hemos podido extraer de la correspondencia mantenida entre los clérigos en este sentido.

Aunque el principio de la primera carta ([1786]) nos sugiere un tono muy conciliador, a medida que la lectura avanza, se puede percibir el orgullo del benedictino in crescendo. Como vimos anteriormente, más adelante las acritudes

---

37 Allen y Allen, *Opus epistolarum…,* (1928), 89.

38 Cfr. Martínez Sariego, «Ruiz de Virués…», y Del Cerro del Valle, *Erasmo. Aproximación a su recepción*….

39 Cfr. Bonilla y San Martín, *Erasmo en España*…, y Bañeza Román, *El erasmista*….

40 Cf. Allen y Allen, *Opus epistolarum…,* (1927), epístola 1684.

41 Cf. Allen y Allen, *Opus epistolarum…,* (1928), epístola 1804.

42 Bañeza Román, *El erasmista…,* 125.

surgidas por el enfado del Olmedano aparecen por doquier. Ya el final de la misiva pone de manifiesto el hartazgo de Virués, quien aconseja a Erasmo que realice una apología superior a las que ya ha escrito para defenderse de los que lo vituperan, aunque mostrándose bastante orgulloso: «sed quando filiale hoc nostrum consilium non probas, hoc epistolium adminitioni finem imponet».[43] Virués se rinde ante la pusilanimidad y el silencio de Erasmo, no ya público, sino también en lo que a su respuesta se refiere.

La segunda carta ([1838]) ya refleja a un Virués más confiado, atrevido y combativo. Aunque todo el tiempo intenta hacer comprender al roterodamense que la intención de sus *Collationes* fue limpia y desinteresada, no desaprovechó la ocasión para sacar toda su artillería contra él. Es por ello por lo que las ironías y las acritudes prácticamente doblan en ella a las presentes en la misiva anterior. El benedictino le reprocha el tono hostil de la carta, que, como antes apuntamos, es la respuesta a la recepción de las *Collationes* y que fue escrita siéndole todavía desconocida a Erasmo la misiva posterior de Virués (tres veces enviada). Además, resarciéndose, lo intenta malquistar al servirse irónicamente de un proverbio clásico, algo que es bien sabido ocupa una grandísima parte de los estudios de Erasmo:

> Decimosexto Kalendas Iunii clarissimo viro Alfonso Valdesio et me simul colloquentibus veredarius attulit nobis epistolarum fasciculum, in quo erant littere quedam tue ad me iuvenem, ut tu ais, theologum a sene theologie iam emerito destinate, sed quibus iuvenilis calor non deerat, queque magis irritare quam lenire aut docere iuvenis animum possent. In iis pervenisse ad te libellum nostrum semel atque iterum fateris, tam procacem ut senilem Entelli animum provocaverit, interim tamem litteras a nobis tercium ad te missas dissimulas, que vel Aiacis furorem lenire potuissent…[44]

Después de explicar de distintas formas la intención honrosa que ha tenido con él, finaliza la carta volviéndole a recriminar su hostilidad, cargada de sarcasmo y mofas, y mostrándose aún más orgulloso, con una actitud que casi roza la ingenuidad, al afirmar que callará en adelante y que no le informará de lo que suceda en la corte. Le manifiesta que se enterará de ello a partir de Alfonso Valdés, cuyas cartas, según el benedictino, le serán más gratas (nótense ciertos celos del Olmedano con respecto a su colega):

> Sed ecce rursus aculei iuvenilis furor et figurati morsus, de quibus in litteris tuis causaris. Quare quandoquidem loqui nescio, tacere prestabit. […]. Que apud nos in hac Cesaris curia gerantur, ex D. Alfonsi Valdesii litteris, que tibi merito gratiores sunt, cognosces.[45]

43 Allen y Allen, *Opus epistolarum…,* (1928), 89.

44 Allen y Allen, *Opus epistolarum…,* (1928), 88.

45 Allen y Allen, *Opus epistolarum…,* (1928), 89.

La tercera misiva ([1968]) supone el punto de inflexión de Erasmo. El vínculo que hasta ahora hemos percibido está más cerca de ser considerado una enemistad, aunque no exactamente, pues Virués siempre se mantuvo fiel a la causa erasmista y no interrumpió nunca la defensa pública del roterodamense. Son testimonio de ello una carta de Juan Valdés,[46] en la que su autor confiesa que Virués le había prometido su lealtad con la causa de Erasmo pese a la descortesía de este, así como las firmas de las dos primeras misivas habidas entre los dos protagonistas: «Tuus Viruesius Ulmetanus scripsit» y «Tui, vellis nollis, studiosissimus Alfonsus Viruesius» respectivamente.

Pues bien, este destacadísimo punto de inflexión y de reflexión de Erasmo se produce gracias a la intervención de humanistas y erasmistas españoles de primer orden, que se lanzaron a la defensa de Virués ante su aclamado maestro en singular sintonía. Nos referimos a Juan de Vergara, Juan Luis Vives y Alfonso Valdés. Los tres intercedieron por el Olmedano enérgicamente, haciendo ver a Erasmo por todos los medios que el encuentro negativo con el benedictino había sido el fruto de un malentendido, y pidiéndole que le condonara, pues la apología que Virués venía ejerciendo bien merecía la comprensión del beneficiario. De hecho, los tres coinciden en el mismo punto, que el benedictino es uno de los más fervientes partidarios de Erasmo. En sus respectivas defensas Vives se refirió a él como «homo γνησίως Ἐρασμικός»;[47] Valdés como «hominem tibi deditissimum»[48] y Vergara como «ad haec nominis tui apprime studiosum»[49] y «hominem esse tui usque invidiam etiam percupidum».[50]

Tras la arrolladora apología de gran parte las primeras espadas españolas, Erasmo se ve obligado a reflexionar sobre el verdadero propósito de las *Collationes* y la intención de Virués. Es por ello por lo que podemos percibir que la tercera misiva, la tan esperada respuesta del holandés a las justificaciones de Virués, destila una mayor confianza y cariño por su parte para con el Olmedano. De hecho, ya Erasmo reconoce a «su queridísimo Virués» sus méritos y cuánto le debe por la inestimable implicación que ha ejercido en su causa:

> Si mea causa tantum laboris, tantum invidiae susciperes, frater in Domino honorande, optimo iure te plurimi facere deberem, ni non agnoscerem tam singulare tuum in me studium; nunc quum omnia tum facias tum patiaris non tam mea causa quam studio pietatis ac veritatis, multo pluris te facio, mi Viruesi charissime, fateorque me tibi longe plus debere, quipe qui sic affectus sum in hoc negocio, ut malim pietatem vincere quam Erasmum. Si Christo cesserit victoria, me victorem esse iudicabo, posteaquam vicerit ea pars cui toto pectore faveo. Itaque gratias

46 Cfr. Allen y Allen, *Opus epistolarum…*, (1928), epístola 1839.

47 Allen y Allen, *Opus epistolarum…* (1928), 108.

48 Allen y Allen, *Opus epistolarum…* (1928), 91.

49 Allen y Allen, *Opus epistolarum…* (1928), 42.

50 Allen y Allen, *Opus epistolarum…* (1928),43.

> ago duplici nomine, quum meo cui tam amicam navas operam, tum pietatis cuius causam gnaviter ac dextre propugnas.[51]

Podemos observar que el roterodamense no se disculpa abierta y directamente, pero el reconocimiento de la gran labor Virués que ha emprendido en España en pro de la causa erasmista parece bastar e, incluso, casi podría suponer una disculpa encubierta.

La cuarta misiva ([2523]) resulta la respuesta de Erasmo a, al menos, una carta de Virués. Su tono amabilísimo, su propósito y su gran tamaño, pues su número de líneas se ha visto triplicado con respecto a la anterior, nos hacen pensar que ya se ha producido una consolidación de la amistad entre ambos clérigos humanistas. Los primeros renglones de la carta rezuman una afabilidad que hasta ahora no habíamos visto en Erasmo: «etsi nulla epistola venit a meo Veruesio, quae non sit gratissima, tamen nulla venit gratior hac postrema, quam Guidoni Morillono tradidisti».[52]

Pero lo más destacado, quizás, es el motivo de tan luenga carta del roterodamense, nada más y nada menos que una consolación a Virués por la pérdida de su hermano Jerónimo Ruiz de Virués. Prácticamente todos sus párrafos son elogios a la labor y el carisma del también miembro de la Orden benedictina. Parece ser que ya Erasmo había dado el pésame al Olmedano en una ocasión anterior y que esta no le complació del todo, pues casi al final de esta cuarta misiva el holandés destaca que este le había pedido una nueva y extraordinaria consolación: «istiusmodi fratrem quum habueris, Veruesi charissime, postulas a me novam quampiam et inusitatam consolationem».[53] Es muy probable que Erasmo presentara sus condolencias en una misiva más corta (no conservada), como de costumbre, pues tal es el volumen del correo que recibe y de los proyectos que emprende, que apenas tiene tiempo para detenerse como le gustaría. Al menos así se justifica ante otros humanistas españoles que le reprochan también su exigua correspondencia. Tal es el caso, por ejemplo, de Luis Vives:

> Raro admodum ad me scribis; sed quum consydero et molem et varietatem earum rerum quae in tam exactam pene etatem et affectam valetudinem incumbunt, non solum te apud animum meum excuso, sed vehementer laudo quod illos potissimum in dandis litteris praetereas quod scis tibi esse amicisiimos, nec eiusmodi scriptionum officia morari…[54]

Nos parece que haber rehecho una carta tan importante y los repetidos elogios tanto a su hermano como al propio Virués, podrían resultar argumentos

51 Allen y Allen, *Opus epistolarum…* (1928), 354.

52 Allen y Allen, *Opus epistolarum…* (1938), 323.

53 Allen y Allen, *Opus epistolarum…*, (1938), 326.

54 Allen y Allen, *Opus epistolarum…*, (1928), 83.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.13 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 385-400

bastante sólidos para abogar por una consolidación de la amistad y la confianza entre el maestro y el discípulo.

Por último, la quinta y restante misiva del epistolario erasmo-viruense ([2641]) nos muestra a un Virués más sosegado, resuelto y confiado. Lo primero que le comunica a Erasmo es un reproche por no recibir respuesta a varias cartas que le ha enviado, pero con un cariño y tacto muy distinto al de las primeras misivas. Tal es la confianza que se ha desarrollado entre los clérigos, que el Olmedano informa a Erasmo cual a un hermano de que ha sido llamado por el César a la corte y de lo hastioso que le resulta alejarse de la universidad para ocuparse de asuntos de Estado. Por otro lado, permitiéndole la amistad el atrevimiento, advierte a su maestro sobre lo negativo que puede resultarle no haberse acercado a saludar y presentar sus respetos al emperador en los dos años que este ha permanecido en Alemania y no acudir a los congresos convocados para la defensa de la fe católica. El propio Virués es consciente de lo escabroso que supone volver a amonestar al maestro, motivo de que comenzaran su relación con mal pie:

> Nunc, ut meo more frigidis moniciunculis tibi pergam esse molestus, video apud aule primores varia de te (ne quid acerbius dicam) agitari iudicia, quod Caesarem per bienium in Germania causa fidei commorantem salutandi saltim fratia nunquam adieris, nec te in tam multis catholice doctrine congressibus ecclesie copiis adiunxeris, cum alterum Christo, alterum Caesari (cuius post illum benignitas tibi semper et subsidio fuit et presidio) debere te inficias ire haud possis.[55]

No obstante, tal es el cariño que tiene a su maestro, que se preocupa y le advierte de su posible error para que no sufra represalia alguna. Firma la carta como: «Tuus ex animo F. Alfonsus Viruesius».[56]

5. Conclusiones

Consideramos que, al menos desde el punto de vista de Virués y de la cúpula de los erasmistas españoles, las *Collationes* no constituían simples correcciones u objeciones teóricas, sino un mecanismo de protección del que se sirvió el benedictino para cuidar de su maestro, así como un medio para aprender del mismo. En ese sentido, la actitud posterior de Erasmo nos hace pensar que también pudo ser esta su visión final de las circunstancias.

Por otra parte, creemos que el análisis de estas cinco cartas nos ha permitido conocer más acerca de la relación que se dio entre Erasmo y Virués, más allá de que tuviera un farragoso comienzo y un final feliz. En muy resumidas cuentas, podemos concluir que posiblemente fueran estas las etapas del vínculo epistolar que se ha conservado:

---

55 Allen y Allen, *Opus epistolarum…*, (1941), 11-12.

56 Allen y Allen, *Opus epistolarum…*, (1941), 12.

1. Enfrentamiento
2. Punto de inflexión y de reflexión de Erasmo
3. Inicio de una amistad
4. Consolidación del vínculo

El envío de las *Collationes* enfureció a Erasmo, pero la posterior apología de gran parte los más egregios erasmistas y humanistas españoles llevó al roterodamense a plantearse las circunstancias. Finalmente acabaría reconociendo los méritos y la labor del Olmedano, brindándole su confianza y consolándolo por la pérdida de su hermano de manera extraordinaria. Virués, por su parte, también depondría las acritudes y las ironías para tratar asuntos con Erasmo como si de su hermano se tratara. Tanto es el cariño que le profesa, que se arriesga a advertir de nuevo a su maestro para que cuidase su relación con Carlos V.

En definitiva, este epistolario constituye un material valioso que contribuye a arrojar luz sobre un asunto que, en nuestra opinión, requiere nuevas perspectivas de estudio. La riqueza que aporta se nos presenta como una fuente de múltiples lecturas. Todavía queda mucho más por alumbrar sobre esta singular amistad y sobre la real influencia de Virués en el Humanismo renacentista español, denostada por algunas investigaciones.

Bibliografía

Allen, Percy, y Helen Mary Allen. *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*. Tom. VI-X, Oxonii, 1927; 1928; 1934; 1938 y 1941.

Asensio, Eugenio. «El erasmismo y las corrientes espirituales afines». *Revista de Filología Española* 36 (1952): 31-99.

Bañeza Román, Celso. *El erasmista fray Alonso Ruiz de Virués, obispo de Canarias [1538-1545]*. Las Palmas de Gran Canaria: Gobierno de Canarias, 2006.

Bataillon, Marcel. *Erasmo y España*. México: Fondo de Cultura Económica, 1950.

Beltrán de Heredia, Vicente. «Documentos inéditos acerca del proceso del erasmista Alonso de Virués». *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo* 17 (1935): 242-257.

Bonilla y San Martín, Adolfo. *Erasmo en España. Episodio de la historia del Renacimiento*. New York, Paris: Macon, Protat Fréres, imprimeurs, 1907.

De la Pinta Llorente, Miguel. *La Inquisición española y los problemas de la cultura y de la intolerancia*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1953.

Del Cerro del Valle, Ángel. *Erasmo. Aproximación a su recepción y crítica en España (1516-1536)*. Toledo: Ledoria, 2014.

Martín Bolaños, Alejandro. *Epistolarium viruense. Un obispo de Canarias en la correspondencia de Erasmo de Róterdam, Tomás Moro y Carlos V*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, 2023.

Martínez Sariego, Mónica María. «Ruiz de Virués, Alonso», en Juan Francisco Domínguez (ed.). *Diccionario biográfico y bibliográfico del Humanismo*

español (siglos XV-XVII). Madrid: Ediciones Clásicas, 2012, 720-725.

Róterdam, Erasmo de. *Obras escogidas.* Translación castellana directa, comentarios, notas y un ensayo bibliográfico por Lorenzo Riber. Madrid: Aguilar, 1964.

Rótterdam, Erasmo de. *Coloquios familiares.* Edición de Alonso Ruiz de Virués (siglo XVI). Barcelona: Anthropos, 2005.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.13 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 385-400

I diavoli giubilanti. Ibridazione culturale nelle diabladas *in onore dei santi barocchi nelle Ande coloniali*[1]

Jubilant devils. Cultural hybridisation in the diabladas *in honour of Baroque Saints in the Colonial Andes*

Diablos en júbilo. Hibridación cultural en *Las Diabladas* en honor a los santos del periodo barroco en los Andes coloniales

Eduardo Ángel Cruz
KU Leuven
Lovaina, Bélgica
eduardo.angelcruz@kuleuven.be
https://orcid.org/0000-0003-1103-9851

RIASSUNTO: Questo saggio esamina le *diabladas*, ovvero le «danze dei diavoli», in onore dei santi della Controriforma nelle Ande coloniali, con un'attenzione specifica al culto di Isidoro Agricola a Ichocán, Perù. Superando la tradizionale enfasi antropologica sugli elementi precolombiani e l'analisi storica della «demonizzazione» delle credenze indigene durante il periodo coloniale, questo studio sostiene che le *diabladas* servirono da ponte tra la conservazione delle identità religiose indigene e le varie campagne di acculturazione coloniale dei secoli XVI e XVII. Ana-

ABSTRACT: This essay examines *diabladas* performed in honour of Counter-Reformation saints in the colonial Andes, with a particular focus on the cult of Isidro Labrador in Ichocán, Peru. Moving beyond the traditional anthropological emphasis on pre-Columbian influences and the historical analysis of the 'demonisation' of indigenous beliefs during the viceregal period, I argue that the *diabladas* served as a bridge between the preservation of indigenous religious identities and the colonial acculturation campaigns of the sixteenth and seventeenth centuries.

1 Parte di questo articolo è stato scritto come saggio in inglese per un prossimo numero del *Journal of Festive Studies*. Mentre quest'ultimo si concentra sulla resistenza indigena, questo lavoro pone l'accento sugli elementi di giubilo presenti nell'adattamento delle *diabladas* nelle Ande coloniali. Grazie ai documenti conservati presso la Chiesa Nazionale degli Spagnoli a Roma, viene anche esaminata la materialità del culto di Isidoro Agricola tra gli spagnoli in Italia e nel Nuovo Mondo. Ringrazio Federica Guerini per la sua revisione in italiano del presente articolo.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.14
Recibido: 10 de septiembre de 2024
Aceptado: 24 de octubre de 2024

lizzando l'adattamento andino di un culto strettamente associato al colonialismo spagnolo, l'articolo dimostra che l'agenzia indigena non si limitava ad atti di sfida impetuosi, ma si esprimeva soprattutto attraverso sottili e sofisticate strategie di intermediazione culturale. L'articolo evidenzia infine come, adottando con giubilo i culti dei nuovi santi canonizzati nella Roma barocca, le comunità andine siano riuscite a mantenere le proprie tradizioni rituali, in particolare le danze legate alla vita agricola, pur essendo sottoposte a un intenso controllo durante le campagne di «estirpazione delle idolatrie» nel Perù coloniale.

PAROLE CHIAVE: Diabladas, Perù coloniale, Isidoro Agricola, Estirpazione delle idolatrie, Santità barocca.

By analysing the Andean adaptation of a cult closely associated with Spanish colonialism, the article demonstrates that indigenous agency was not limited to overt acts of rebellion but was often expressed through subtle and sophisticated strategies of cultural intermediation. Finally, the article illustrates how Andean communities, by joyfully embracing the cults of new saints canonised in Baroque Rome, managed to sustain their ritual traditions —especially dances connected to agricultural life— despite the strict oversight imposed during the campaigns to 'extirpate' idolatry in colonial Peru.

KEYWORDS: Dances of Devils, Colonial Peru, Isidore the Farmer, Extirpation of Idolatries, Baroque Sanctity.

RESUMEN: El presente ensayo examina las *diabladas* en honor a santos de la Contrarreforma en los Andes coloniales, centrándose específicamente en el culto a Isidro Labrador en Ichocán, Perú. Más allá del énfasis antropológico clásico en los elementos precolombinos y del análisis histórico de la «demonización» de las creencias indígenas durante el periodo virreinal, sostengo que las diabladas sirvieron de puente entre la preservación de las identidades religiosas indígenas y las campañas coloniales de aculturación de los siglos XVI y XVII. Analizando la adaptación andina de un culto estrechamente asociado al colonialismo español, el artículo demuestra que la agencia indígena no se limitó a impetuosos actos de rebeldía, sino que se expresó a través de sutiles y sofisticadas estrategias de intermediación cultural. Por último, el artículo señala cómo, adoptando jubilosamente los cultos de los nuevos santos canonizados en la Roma barroca, las comunidades andinas consiguieron mantener sus tradiciones rituales, en particular las danzas vinculadas a la vida agrícola, a pesar de estar sometidas a un intenso control durante las campañas de «extirpación de idolatrías» en el Perú colonial.

PALABRAS CLAVE: Diabladas, Perú colonial, Isidro Labrador, Extirpación de Idolatrías, Santidad barroca.

1. Introduzione

Ogni terza domenica di maggio, i «diavoli» andini danzano e muoiono simbolicamente in un rituale che segna l'inizio della stagione del raccolto nel distretto di Ichocán, nel Perù settentrionale. Adornati con costumi colorati e maschere cornute, gli artisti locali mettono in evidenza due elementi chiave che risuonano in tutta la regione di Cajamarca. In primo luogo, sottolineano il lavoro di collaborazione cruciale per il successo del raccolto di mais, come parte del *minga*, un sistema tradizionale di lavoro reciproco che include il ruolo protettivo dei santi. In secondo luogo, riflettono simbolicamente la complessa storia della provincia. Queste danze gioiose rappresentano non solo la devozione perduta per una miriade di divinità precolombiane legate alla vita agricola inca, ma segnalano anche la nascita di un'identità religiosa ibrida. Per questo motivo, alla conclusione del rituale, i diavoli andini «muoiono» e si inchinano alla figura di un santo della Controriforma, trasferendogli simbolicamente il ruolo di protettore della loro regione—nel caso specifico, Isidoro Agricola **(Immagine 1)**.[2]

Nonostante avessero un santo patrono indigeno nel Servo di Dio Nicolás Ayllón (1632-1677), i *campesinos* di Ichocán scelsero di affidare la protezione della loro terra e del raccolto annuale a un santo associato al cosiddetto «colonialismo spagnolo». Infatti, Isidoro Agricola, un santo castigliano medievale canonizzato durante la Controriforma, simboleggiava la loro transizione da un passato incaico a un presente e un futuro cattolico.[3] Sebbene questo culto fosse inizialmente destinato a elevare Madrid —la città che guidò la sua campagna di canonizzazione dal 1561 al 1622— a centro simbolico della monarchia spagnola, Isidoro Agricola è oggi venerato da numerose comunità indigene in tutte le Ande. Questa devozione riflette il modo in cui il santo è arrivato a incarnare identità ibride che non sono né completamente indigene né completamente europee. Inoltre, le varie cerimonie di danza in suo onore in tutta l'America Latina, come i *locos de San Isidro* in Venezuela, la *danza del pasajero* in Messico

2 I prodotti raccolti vengono impiegati per la creazione degli altari tradizionali e dei *quintos* (strutture a graticcio di canne), elementi centrali nella celebrazione. La festa dura tre giorni ed è organizzata da un Comitato Centrale, spesso presieduto dal sindaco di Ichocán e composto da autorità locali e persone riconosciute per la loro profonda conoscenza della tradizione. Questo comitato si occupa della pianificazione, del coordinamento e della supervisione dei festeggiamenti. Oltre ai compiti principali, il comitato organizza competizioni che coinvolgono *yuntas*, *porte* e «diavoli», elementi introdotti per incrementare la partecipazione della comunità. I guardiani, che a volte superano i cinquanta membri, svolgono un ruolo essenziale nell'organizzazione, e molte di queste funzioni vengono tramandate di generazione in generazione all'interno delle famiglie. Il Ministero della Cultura del Perù, che ha dichiarato questa festa Patrimonio Culturale della Nazione il 14 ottobre 2016, fornisce una descrizione dettagliata della cerimonia: Resolución *Viceministerial Nro. 135-2016-VMPCIC-MC*, http://administrativos.cultura.gob.pe/intranet/dpcn/anexos/215_1.pdf?4891405.

3 María José del Río Barredo, «Canonizar a un santo medieval en la Roma de la Contrarreforma: Isidro Labrador, Patrón de Madrid», *Anuario de Historia de la Iglesia* 29 (2020): 127-157, https://doi.org/10.15581/007.29.010.

Immagine 1. "Diablos danzantes" in onore di Isidoro Agricola, Moche (Perù). ANDINA – Agencia Peruana de Noticias / Óscar Paz, «Distrito liberteño de Moche celebrará durante 62 días Feria Patronal San Isidro Labrador» in ANDINA, 16 aprile 2009, https://andina.pe/agencia/noticia-distrito-liberteno-moche-celebrara-durante-62-dias-feria-patronal-san-isidro-labrador-223277.aspx

e la già citata festa della *diablada* in Perù, attestano l'adattabilità di questo santo.[4] Il rituale dei diavoli danzanti, diffuso in molte regioni andine, illustra in modo unico la venerazione polivalente che accoglie sia elementi coloniali che indigeni, dimostrando come il culto di Madrid si sia evoluto per risuonare in contesti culturali diversi.

Sebbene le *diabladas* siano state ampiamente studiate, il caso delle danze dei diavoli in onore di Isidoro Agricola colma una lacuna nella ricerca. Gli antropologi si sono tradizionalmente concentrati sull'identificazione di elementi precolombiani all'interno di queste celebrazioni, mentre gli storici hanno analizzato la demonizzazione e la persecuzione dei rituali di danza durante i primi due secoli del periodo coloniale.[5] Tuttavia, pochi hanno esaminato come le danze

4 Carmen Cayetano, «San Isidro en América», *IV Centenario de La Canonización de San Isidro Labrador: LVIII Ciclo de Conferencias*, a cura di María Fernández Talaya (Madrid: Instituto de Estudios Madrileños, 2022): 127-150.

5 Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas: conquista y colonia*, trad. Albor Maruenda (México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977). Infatti, uno dei

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.14 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 401-428

dei diavoli in onore di santi della Controriforma, come Isidoro, siano riuscite a conciliare due interessi apparentemente opposti: l'ibridazione cattolica andina e le campagne dei cosiddetti «Estirpatori di Idolatrie». La mia tesi centrale è che, attraverso pratiche rituali di gioia —tollerate e persino incoraggiate da autorità coloniali apparentemente severe— le *diabladas* in onore dei santi canonizzati durante il periodo barocco offrivano una forma di mediazione religiosa, caratterizzata da un certo grado di tolleranza. Queste rappresentazioni permettevano innanzitutto alle autorità religiose coloniali di trovare soddisfazione in quelle che percepivano come pratiche festive ortodosse. Al contempo, questi rituali giubilosi fornivano alle comunità indigene strumenti per affermare le loro antiche tradizioni, la loro storia e il loro pantheon sacro di protettori. In effetti, le *diabladas* facilitarono la creazione di una nuova narrativa sociale che integrava sia l'eredità indigena sia le influenze coloniali.

2. Legislazione in materia di «danze dei diavoli»

Le danze mascherate, comprese le *diabladas* contemporanee, sono diffuse in tutta l'America Centrale e Meridionale. Le testimonianze archeologiche indicano che tali feste erano tipiche di molte culture precolombiane della foresta tropicale, degli altipiani e delle regioni costiere del Pacifico.[6] In particolare, le «danze dei diavoli» sono prevalentemente associate alla zona andina meridionale.[7] I resoconti etnografici rivelano che, nonostante le differenze regionali, le *diabladas* si distinguono per le loro esibizioni di giubilo durante le feste liturgiche cattoliche: danze, musica e fuochi d'artificio. Queste celebrazioni prevedono che i partecipanti indossino costumi elaborati

campi di studio più prolifici riguarda l'analisi delle campagne di Estirpazione delle Idolatrie e soprattutto delle strategie di sopravvivenza religiosa adottate dalle popolazioni indigene come forme di «resistenza» alla colonizzazione. In questo contesto, le regioni andine hanno goduto di particolare attenzione, poiché sono state luoghi di confronto significativo tra le comunità indigene e gli evangelizzatori: Nathan Wachtel, *Los vencidos. Los indios del Perú después de la conquista española* (Madrid: Alianza, 1976); Pierre Duviols, *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII* (Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas"; Instituto Francés de Estudios Andinos, 1986); Gabriela Ramos e Henrique Urbano, a cura di, *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII. Charcas, Chile, México, Perú* (Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993).

6 Gérard Béhague, «South American Masked Dances: An Overview», *The World of Music* 22, 1 (1980), 23-38.

7 A Puno, città situata nel cuore dell'altopiano peruviano, si possono ammirare alcune delle danze mascherate più spettacolari del continente sudamericano, caratterizzate dalle iconiche maschere da diavolo «chinesco». Queste maschere presentano intricati disegni geometrici multicolori sul volto, corna elaborate, orecchie e denti sporgenti e, in alcuni casi, ornamenti specifici appesi in vari punti della maschera, come piccoli dischi di metallo attaccati al naso: Juan Palao Berastain, *La diablada puneña. Origen y cambios* (Puno: Talleres de Corporación Meru, 2010); Dimitri Karadimas, «The Nina-Nina, the Devil and Oruro: The Origins of a Diabolical Figure», *Indiana* 32, gennaio-dicembre (2015), 23-45, https://doi.org/10.18441/ind.v32i0.23-45.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.14 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 401-428

e maschere raffiguranti diavoli, con notevoli variazioni nelle caratteristiche iconografiche, nei simboli e nell'organizzazione delle feste.[8] Poiché le *diabladas* sono spesso dedicate a santi patroni di origine europea e incorporano numerosi riferimenti a cosmologie precolombiane, sono state prevalentemente descritte come «rituali sincretici» che fondono tradizioni indigene e influenze cattoliche.[9] Tuttavia, questa caratterizzazione semplifica un processo storico complesso, segnato da periodi di persecuzione, adattamento e atti di agenzia da parte delle comunità coinvolte.

Infatti, come indicato nei trattati del XVI e XVII secolo, le danze indigene rappresentavano un elemento culturale che le autorità spagnole dovevano considerare nella formulazione delle politiche durante il primo periodo coloniale. Ciò generò un dibattito significativo che durò quasi un secolo, caratterizzato da accese polemiche sull'importanza di questi rituali in relazione all'instaurazione del regime imperiale spagnolo e al progetto di evangelizzazione.[10] Anche se le posizioni erano tanto diverse quanto impossibili da sintetizzare in un paragrafo, emerge grosso modo una posizione relativamente rigida da parte delle autorità secolari. Al contrario, le prospettive all'interno della Chiesa Cattolica Peruviana

8 Le due celebrazioni più conosciute, quella di Oruro in Bolivia e quella di Puno in Perù, ne sono esempi significativi. *La Diablada di Oruro* viene eseguita in onore della Vergine del Socavón, patrona dei minatori, mentre *La Diablada di Puno* è dedicata alla Vergine di Candelaria. In entrambe le feste, danzatori mascherati, vestiti con sontuosi costumi dai colori vivaci, corna e volti diabolici, mettono in scena una battaglia tra il bene e il male, simboleggiando la vittoria del cristianesimo. Come sottolineato nella dichiarazione dell'UNESCO del 2001, che ha riconosciuto *La Diablada* come Patrimonio orale e immateriale dell'umanità, essa rappresenta un simbolo dell'identità religiosa e culturale sincretica nelle Ande postcoloniali: «Carnival of Oruro», UNESCO Intangible Cultural Heritage List, https://ich.unesco.org/en/RL/carnival-of-oruro-00003.

9 Questa prospettiva è ben esemplificata dall'influente linguista e antropologo Xavier Albó, il quale sottolinea come i primi tentativi dei missionari di descrivere la religione andina come «diabolica» abbiano «involontariamente» conferito al diavolo un certo fascino divino nelle menti degli indigeni. A Oruro e Puno, questa «bellezza diabolica», come la definisce Albó, si manifesta nelle *diabladas*: Albó, «Preguntas a los historiadores desde los ritos andinos actuales», *Incas e indios cristianos*, a cura di Jean-Jacques Decoster (Lima: Institut français d'études andines, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 2002), https://doi.org/10.4000/books.ifea.4110. Inoltre, gli studi sui rituali festivi in America Latina in onore di San Isidoro Agricola riaffermano questo «paradigma sincretico»: Cayetano, «San Isidro en América», 136-149; Nancy Méndez, «San Isidro Labrador: de la transmisión textual a la fiesta de topada», in *Fiesta y ritual en la tradición popular latinoamericana*, a cura di Yvette Jiménez de Báez (Ciudad de México: El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, Cátedra Jaime Torres Bodet, 2018), 313-332; Luis Carlos Bonilla Soto, «Isidro Labrador: Patrimonio religioso cultural costarricense», *Siwo* 16, 1 (2023): 1-28, https://doi.org/10.15359/siwo.16-1; e Juan Pablo Cruz Medina, «Imágenes para unificar un imperio. Las devociones de la Monarquía y su presencia en el contexto evangelizador del Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XVIII», *Tiempos Modernos* 13, 46 (2023), 270-286.

10 La migliore analisi sull'evoluzione delle politiche coloniali riguardanti le danze native andine è quella di Juan Carlos Estenssoro Fuchs, «Los bailes de los indios y el proyecto colonial», *Revista Andina* 20 (1992), 353-404.

e gli ordini religiosi furono più varie, con alcuni sostenitori che promuovevano una politica di tolleranza nei confronti delle danze indigene.

Le danze andine inizialmente suscitarono preoccupazione tra le autorità secolari poiché sembravano offrire ai gruppi emarginati delle colonie uno spazio in cui riunirsi ed esprimere la loro identità «razziale».[11] Questo era particolarmente allarmante in un contesto caratterizzato dalla persistente apprensione spagnola nei confronti di possibili rivolte, soprattutto da parte delle popolazioni indigene e nere. Per tale motivo, il consiglio comunale di Lima non esitò a vietare i balli organizzati dalle confraternite nere, temendo che potessero portare al *cimarronaje* (la fuga degli schiavi) e alla delinquenza «con la scusa di essere una confraternita cristiana».[12] Allo stesso modo, nel 1566, un influente membro della *Real Audiencia* di Lima, la massima autorità reale accanto al Viceré, dichiarò che le danze indigene dovevano essere proibite o consentite esclusivamente sotto stretta supervisione coloniale.[13] Il motivo, secondo quanto affermato da Juan Polo de Ondegardo (ca. 1520-1575), giurista e amministratore spagnolo, era la persistenza di pratiche religiose incaiche durante le feste cristiane, come il *Corpus Domini*. Ondegardo sosteneva che, nonostante la conformità esteriore ai rituali cattolici, gli indigeni nascondevano i loro «idoli» sotto i carri che trasportavano le immagini cristiane.[14] A causa di rapporti come questi, l'influente viceré Francisco de Toledo (in carica dal 1569 al 1581) finì per riaffermare la proibizione delle danze indigene, poiché queste sembravano indicare una resistenza all'evangelizzazione cattolica.[15]

---

11 Seppur i concetti di razza e identità razziale non esistevano formalmente nell'epoca moderna, esistevano tuttavia distinzioni tra gruppi sociali, spesso legate a nozioni come la «purezza di sangue», che oggi considereremmo come forme di categorizzazione razzializzata: Jean-Frédéric Schaub e Silvia Sebastiani, *Race et histoire dans les sociétés occidentales (XVe-XVIIIe siècle)* (Paris : Albin Michel, 2021).

12 «so color de una cofradía»: *Libros de Cabildos de Lima*, Libro IV, Descifrado y anotado por Juan Bromley (Lima: Concejo Provincial de Lima, Impresores Torres Aguirre, S.A., 1964), 55.

13 «Yten que los yndios no hagan ni husen taquies ni borracheras y si algunos bailes quisieren hazer sea de dia y en fiestas y en lugar publico donde lo puedan uer el corregidor del valle y el secerdote de la doctrina»: Gregorio González de Cuenca, *Ordenanzas de los yndios*, Archivo General de Indias, Patronato 189, Ramo 11, 1566, 21r. Trascrizione di María Rostworowski de Diez Canseco, «Algunos comentarios hechos a las ordenanzas del doctor Cuenca», *Historia y Cultura* 9 (1975), 119-154, cit. in p. 151.

14 «esta fiesta cae quasi al mismo tiempo que los Christianos hazemos la solemnidad de Corpus Christi, y que en algunas cosas tienen alguna apariencia de semejanza (como es en las danzas, representaciones ó cantares) y que por esta causa á auido y ay oy día entre los Indios que parecen celebrar nuestra fiesta de Corpus Christi, mucha superstición de celebrar la suya antigua del Intiraymi»: Juan Polo de Ondegardo, *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*, 2 vols., a cura di Horacio H. Urteaga (Lima: Imprenta y Librería Sanmartí, 1916), vol. 1, 21-22.

15 «Que no hagan taquies ni borracheras, y si algún baile se hiciere, sea de día y con licencia del Corregidor y del cura. Item, mando, que los indios o indias comunes, ni caciques, ni principales no hagan taquies, ni borracheras; y si algunos bailes quisieren hacer, sea de día, y en

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.14 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 401-428

Alcune voci che, se non proprio dissenzienti, risultavano almeno ambigue riguardo alle danze indigene provenivano dal clero. La Chiesa Peruviana, riunita nel Secondo Concilio di Lima (1567), non appoggiò la proibizione dei *taquis* (un concetto difficilmente definibile, ma che per il resto del saggio verrà utilizzato così come era definito nella legislazione coloniale, vale a dire, danze indigene). Al contrario, stabilì che i sacerdoti avrebbero dovuto monitorare e impedire qualsiasi danza esplicitamente eseguita *in honorem diaboli*.[16] La Chiesa, quindi, sembrò inizialmente adottare una politica di sostituzione, mirata a preservare le pratiche precolombiane con l'intento di reindirizzarle gradualmente verso il culto del Dio cristiano. Allo stesso modo, un gruppo selezionato di missionari appartenenti a ordini religiosi, come gli agostiniani e i domenicani, non solo parve tollerare le danze indigene, ma si mostrò persino disposto a incoraggiarle, sebbene fortemente modificate. Ad esempio, Fray Francisco de la Cruz (1530-1578), priore dell'ordine domenicano a Lima e nel 1565 rettore dell'Università di San Marcos, sostenne che le espressioni culturali indigene, comprese le danze, non fossero intrinsecamente opposte alla morale cristiana, ma che potessero allinearsi con essa.[17] Per molti missionari, quindi, era sufficiente riorientare l'oggetto di culto delle danze indigene verso un obiettivo cristiano affinché tali pratiche potessero essere considerate accettabili.

Tuttavia, alla fine degli anni Settanta del Cinquecento, i sostenitori di una tradizione cerimoniale coloniale che condivideva affinità con le pratiche Inca furono emarginati, se non addirittura repressi. Un esempio significativo è il già citato Fray Francisco de la Cruz, che non solo difendeva le pratiche rituali tradizionali, ma sosteneva anche che il nuovo «progetto di civilizzazione» intrapreso dalla Chiesa peruviana dovesse essere guidato dagli indigeni.[18] In un contesto in cui l'esclusione o l'inclusione degli indigeni nel servizio clericale rappresentava un'altra questione controversa, non sorprende che tali posizioni

---

lugares y fiestas públicas con licencia del Corregidor y sacerdote, a quien se encargará se la den con moderación, con apercebimiento, que haciéndolo de otra manera, serán castigados»: Francisco de Toledo, 1575, cit. in Álvaro Ezcurra, «Los bailes de los indios: a propósito de la historia semántica de *taqui* en español», *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana* 10, 2 (2012), 69-82, https://www.jstor.org/stable/23722471, cit. in p. 72.

16 «In diversis anni temporibus solent a multis indis quamplurima superstitiosa fieri, dum serunt, et sata metunt, pluviae tempore et gelu, his temporibus et necesitatibus, sacrificia fiebant. Sancta ergo Synodus praecipit sacerdotibus ubique locorum inter indos habitantibus, eos docere omne datum optimum et donum perfectum, a Deo non aliunde esse, ipse solus est pro talibus assidue exorandus; illa ergo quae olim, et forte hodie usque ignoranter ab aliquibus fiunt, in honorem diaboli, deberi abusu salubriter commutato, in honorem Dei fieri, qui dat semen serenti et panem comedenti»: *Consitutio 105, Segundo Concilio Provincial Limense¸ 1567-1568¸* a cura di Rubén Vargas Ugarte, S. J., *Concilios Limenses (1551-1772)*, 3 vols. (Lima, 1951), vol. 1, 209.

17 Estenssoro Fuchs, «Los bailes de los indios y el proyecto colonial», 361.

18 Lucero de Vivanco Roca Rey, «Un profeta criollo. Francisco de la Cruz y la 'Declaración Del Apocalipsi'», *Persona y Sociedad* 20, 2 (2006): 25-40.

gli causassero problemi.[19] A causa delle sue opinioni, fu bruciato sul rogo per ordine dell'Inquisizione.[20]

Sebbene vi fossero voci a favore della conservazione delle danze indigene, queste dovevano confrontarsi con una preoccupazione critica: lo stretto legame tra le danze e i rituali andini e il loro potenziale di incitamento all'idolatria tra la popolazione nativa. In effetti, anche i due più importanti sostenitori delle danze indigene, Felipe Guamán Poma de Ayala (1535-1615) e Juan de Solórzano Pereyra (1575-1655), dovettero riconoscere che i *taquis* rappresentavano una sfida significativa al progetto coloniale proprio a causa di questo legame. Sebbene Guamán Poma sostenesse la conservazione di queste feste, ammetteva che vi fosse il rischio di invocare i «vecchi idoli» attraverso le danze indigene. Tuttavia, il nobile e cronista *quechua* riteneva che il vero pericolo non risiedesse tanto nelle danze in sé, quanto nell'ubriachezza ad esse associata, che considerava la vera fonte di idolatria.[21] Allo stesso modo, Solórzano riconosceva il problema dell'idolatria insito nei *taquis*, ma minimizzava i rischi adottando una posizione pragmatica, ricordando come la Chiesa avesse storicamente tollerato le feste pagane romane, integrandole gradualmente nel suo calendario.[22] Alla fine, la posizione «moderata» dominante all'interno della Chiesa Peruviana riguardo al ruolo delle danze indigene fu formulata da José de Acosta SJ (1540-1600), il quale sosteneva che i *taquis* dovevano essere tollerati unicamente sotto l'attenta supervisione ecclesiastica e praticati con un chiaro «scopo cristiano».[23]

Con il crescente associarsi del concetto di idolatria ai *taquis*, le autorità coloniali adottarono progressivamente una posizione molto più restrittiva. Questo cambiamento è particolarmente evidente negli atti dell'influente Terzo Concilio di Lima (1583), in cui i vescovi peruviani formalizzarono misure per estirpare ogni residuo di espressione religiosa eterodossa. Sebbene il testo del concilio non menzionasse esplicitamente le danze, includeva un riassunto del Secondo Concilio che evidenziava un significativo cambiamento di politica: «che l'abuso comune e la grande superstizione, di cui quasi tutti gli indiani sono schiavi, consistente nel celebrare ubriachezze e *taquies* e nell'offrire sacrifici

19 Stafford Poole, «Church law on the ordination of Indians and castas in New Spain», *Hispanic American Historical Review* 61, 4 (1981): 637-650.

20 Vivanco Roca Rey, «Un profeta criollo», 27.

21 «las cuales danzas y arauis no tienen cosa de hechicería, ni idolatría ni encantamiento, sino todo huelgo y fiesta, regocijo, si no hubiese borrachera sería cosa linda»: Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno*, 2 vols., a cura di Franklin Pease García (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980), 226.

22 Estenssoro Fuchs, «Los bailes de los indios y el proyecto colonial», 368.

23 «Porque es parte de buen gobierno tener la república sus recreaciones y pasatiempos cuando conviene […] es digno de admitir que lo que se pudiere dejar a los indios de sus costumbres y usos (no habiendo mezcla de sus errores antiguos) es bien dejarlo y […] procurar que sus fiestas y regocijos se encaminen al honor de Dios y de los santos, cuyas fiestas celebran»: José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, a cura di Fermín del Pino-Díaz (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008 [1590]), 227.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.14 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 401-428

in favore del diavolo durante i periodi di semina e raccolto [...] tutto questo venga completamente sradicato e bandito».[24] In effetti, si passò dal semplice tentativo di impedire le cerimonie dedicate al diavolo alla richiesta di una proibizione totale dei *taquis*, senza eccezioni. Con ciò, sembra che le autorità avessero concluso che certe danze fossero intrinsecamente idolatriche. In altre parole, il diavolo divenne percepito come un elemento essenziale all'interno delle espressioni di danza indigene. Inoltre, secondo Juan Carlos Estenssoro Fuchs e Álvaro Ezcurra, lo stesso termine *taqui* iniziò presto a essere utilizzato nei testi ufficiali come denominazione coloniale generale per le manifestazioni andine eterodosse, incluse le danze.[25] Il termine *quechua* compare nei documenti legislativi e giudiziari di fine Seicento sempre associato all'ubriachezza e divenendo persino sinonimo di idolatria. Al contrario, il termine spagnolo *baile* rappresentava le danze accettate (cristianizzate).

L'opinione secondo cui la maggior parte dei *taquis* potesse incitare a pratiche idolatriche e a vere e proprie ribellioni aveva un forte precedente. Il movimento del 1560 noto come *Taki Onqoy* (Quechua: «malattia della danza»), con i suoi danzatori e maestri itineranti (*taquiongos*) che predicevano il risorgere delle divinità andine e la caduta del dominio spagnolo, creò un esempio duraturo nella memoria delle autorità coloniali, permettendo di considerare tutte le danze indigene come minacce intrinseche all'ordine stabilito.[26] Questo storico movimento pose le basi affinché gli Estirpatori di Idolatrie potessero concentrarsi sul tentativo di sradicare le danze indigene in tutta la regione andina, considerandole espressioni sovversive di resistenza che dovevano essere represse. Tuttavia, nonostante il linguaggio repressivo utilizzato dalle autorità ecclesiastiche nelle loro campagne di indagine sulle «pratiche idolatriche», questi sforzi non portarono alla totale scomparsa delle danze. Al contrario, accelerarono un processo di mediazione e ibridazione culturale, contribuendo alla formazione di una nuova identità religiosa andina. Infatti, come analizzerò nella sezione seguente, fu proprio la capacità degli indigeni di agire come mediatori durante le campagne di Estirpazione a gettare le basi per la costruzione simbolica del rituale delle *diabladas* in onore dei santi della Controriforma.

3. Campagne di Estirpazione e danze andine

Le campagne di estirpazione delle idolatrie, avviate all'inizio del Seicento, ebbero un impatto profondo sul processo di adattamento di molte danze

24 «que el abuso común y de tanta superstición que tienen casi todos los indios de sus antepasados de hacer borracheras y taquies y ofrecer sacrificios en onrra del diablo a tiempos de sembrar y del coger […] todo esto se quite y destierre totalmente»: Vargas Ugarte, *Concilios limenses*, vol. 1, 253-254.

25 Estenssoro Fuchs, «Los bailes de los indios y el proyecto colonial», 364.

26 Jeremy Mumford, «The Taki Onqoy and the Andean nation: sources and interpretations», *Latin American Research Review* 33, 1 (1998): 150-166.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.14 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 401-428

indigene.[27] Queste campagne, prevalentemente condotte dal clero secolare, miravano a indagare e punire quelle che le autorità ecclesiastiche consideravano «pratiche idolatriche» tra le popolazioni andine. Esse prevedevano la distruzione di oggetti sacri e la persecuzione dei leader religiosi indigeni per proseguire nell'opera di conversione al cristianesimo. Particolare attenzione venne rivolta alle danze tradizionali che, come descritto nella sezione precedente, erano ritenute strettamente collegate ai rituali religiosi precolombiani e, di conseguenza, incompatibili con l'ortodossia cristiana. In teoria, tali campagne avrebbero dovuto portare a un declino nell'esecuzione delle danze indigene, soprattutto in quanto percepite come legate al culto del diavolo.[28] Tuttavia, nella pratica, le credenze e le pratiche andine non furono mai del tutto sradicate. Al contrario, esse vennero trasformate e adattate alle nuove realtà.

Sebbene gran parte della documentazione del periodo medio-coloniale nella regione di Lima suggerisca che il culto delle divinità incaiche fosse in gran parte scomparso dalle pratiche rituali, lo stesso non si può dire per le *huacas* regionali: oggetti, siti e persino suoni venerati. Come dimostrato da studiosi come Karen Spalding, Kenneth Mills e Juan Carlos Estenssoro Fuchs, strumenti musicali sacri, come le trombe o i corni di conchiglia, furono adattati per servire sia i rituali cristiani sia quelli precolombiani in regioni come Huarochirí.[29] Queste entità sacre rimasero infatti profondamente radicate nel cuore delle persone e nel paesaggio fisico. Le fonti indicano che tali strumenti erano considerati *huacas* e venivano tipicamente associati a danze legate alla preparazione della terra e alla semina dei raccolti in diverse regioni, come *la diablada* in onore di Isidoro Agricola a Ichocán, descritta in precedenza. È interessante notare che molte di queste danze già incorporavano un uso simbolico e giubilante della figura del diavolo. Ad esempio, nel 1725, il chierico Antonio Ripas di Naván, nella parrocchia di Churín, Cajatambo, descrisse una cerimonia agricola andina locale in cui gli indigeni «si vestivano da diavoli e

27 Duviols fu il primo a proporre il termine «campagne» per designare queste indagini, che egli periodizzò come segue: la prima campagna, dal 1609 al 1621; la seconda campagna, nel 1625 e 1626; e la terza campagna, dal 1646 al 1667, Duviols, *La destrucción de las religiones andinas*, 176-198. Un'analisi aggiornata e comparativa delle campagne di estirpazione nell'America Latina coloniale è disponibile in Gerardo Lara Cisneros, a cura di, *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles: religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Editorial Colofón, 2016).

28 Questo è quanto affermava Mazín nel confrontare le campagne di cristianizzazione tra la Nuova Spagna e il Perù: «Espressioni come truccarsi il viso o indossare pelli di animali per le danze erano considerate demoniache e scomparvero alla fine del XVI secolo»: Oscar Mazín, «Cristianización de las Indias: algunas diferencias entre la Nueva España y el Perú», *Historias* 72, gennaio-aprile (2009), 79.

29 Karen Spalding, *Huarochirí, an Andean Society under Inca and Spanish Rule* (Stanford: Stanford University Press, 1984); Kenneth Mills, *Idolatry and Its Enemies* (Princeton: Princeton University Press, 1997), 58-59; Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, trad. Gabriela Ramos (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003), 301.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.14 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 401-428

ballavano l'Airigua».[30] Sebbene torneremo su questo riferimento più avanti, è chiaro che l'estirpazione delle pratiche rituali andine incontrava limiti pratici.

Una ragione significativa della sopravvivenza delle credenze tradizionali e delle pratiche rituali andine risiede nella limitata capacità delle autorità coloniali di controllare le coscienze degli indigeni,[31] sia nell'entroterra che, in particolare, nella regione panandina. Sebbene i vescovi avessero a disposizione strumenti legali per monitorare i progressi della conversione degli indigeni e per affrontare i casi di idolatria, come le *visitas* e la nomina di *jueces provisores*, tali strumenti non furono pienamente impiegati fino al XVIII secolo.[32] Nei primi due secoli di dominio spagnolo, infatti, questi mezzi furono sottoutilizzati, soprattutto a causa delle enormi difficoltà logistiche nei territori coloniali. A tal punto era rara l'esecuzione delle *visitas* che uno dei pochi vescovi di Lima in grado di visitare l'intera diocesi e di concentrarsi sull'educazione cristiana della popolazione indigena, Toribio Alfonso de Mogrovejo (1538-1606), fu considerato un santo per tali azioni, venendo beatificato nel 1679 e canonizzato nel 1726.[33]

Riconoscendo l'impraticabilità di controllare ogni aspetto della vita religiosa indigena, il clero secolare sembrava più concentrato sul mantenimento della stabilità e dell'ordine all'interno delle proprie diocesi, piuttosto che intraprendere una guerra esaustiva contro l'idolatria. Come hanno dimostrato Óscar Mazín e Pedro Guibovich, durante i primi due secoli di dominio coloniale, i vescovi peruviani erano maggiormente preoccupati per i conflitti giurisdizionali, in particolare per le dispute legali contro gli ordini religiosi, accusati di operare in modo autonomo.[34] Questo orientamento non implicava una tolleranza esplicita per le pratiche idolatriche, ma piuttosto che gli sforzi per contrastare le pratiche

30 Mills, *Idolatry and Its Enemies*, 225.

31 L'idea stessa di «coscienza», così come la intendiamo oggi, è anacronistica, soprattutto se applicata ai fenomeni religiosi del XVI e XVII secolo. Rosalba Piazza lo ha sottolineato nel suo magistrale libro *La conciencia oscura de los naturales. Procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), Siglos XVI-XVIII* (Ciudad de México: El Colegio de México, 2016).

32 Jorge E. Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México, 1528-1668* (México, D.F.: Porrúa, Universidad Iberoamericana, 2004); Pedro Guibovich, «Visitas eclesiásticas y extirpación de la idolatría en la diócesis de Lima en la segunda mitad del siglo XVII», in *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América Virreinal*, a cura di Ana de Zaballa Beascoechea (Madrid: Iberoamericana; Vervuert, 2011), 177-201, https://doi.org/10.31819/9783954872817-009.

33 René Millar Carvacho, «Políticas y modelos de santidad en la época moderna. El caso de Toribio de Mogrovejo», in *A la luz de Roma. Santos y santidad en el Barroco iberoamericano*, a cura di Fernando Quiles García, José Jaime García Bernal, Paolo Broggio e Marcello Fagiolo Dell'Arco, 3 vols. (Sevilla: EnredARS, Universidad Pablo de Olavide; Roma Tre-Press, 2020), vol. III, 43-65.

34 Oscar Mazín, *Gestores de la real justicia: procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid*, 2 vols. (México, D.F.: El Colegio de México, 2007 e 2017); Pedro Guibovich, «Una controversia en los Andes durante el siglo XVI: el pago de los diezmos por los indios», *Autoctonia. Revista de Ciencias Sociales e Historia* 6, 2 (2022), 394-419, https://doi.org/10.23854/autoc.v6i2.272.

cristiane eterodosse tra i nativi, incluse le danze, non potevano essere sistematici né mirati all'eradicazione completa del precedente sistema di credenze.

Un secondo fattore che spiega la sopravvivenza delle credenze e delle pratiche tradizionali andine è l'intervento della popolazione indigena nello stesso processo di cristianizzazione e di estirpazione degli idolatri che la riguardava. Fin dall'inizio del processo di evangelizzazione, sia la Corona che la Chiesa riconobbero i loro limiti nel convertire la popolazione indigena da sole, spingendole a stringere alleanze con le *élites* indigene, spesso chiamate *caciques* in Nuova Spagna o *curacas* in Perù. Seguendo il principio medievale *Cuius regio, eius religio*, ci si aspettava che le élite indigene facilitassero la conversione delle loro comunità al cristianesimo. Tuttavia, all'inizio del Seicento, questo processo nelle Ande era sempre più messo in discussione da molte autorità religiose che lo consideravano superficiale. È importante ricordare che nel primo secolo dell'evangelizzazione americana, per essere riconosciuti come veri cristiani, gli indigeni dovevano solo memorizzare le preghiere principali —il Credo, il *Pater Noster*, l'Ave Maria e la Salve Regina— in spagnolo o, idealmente, in latino.[35]

Sebbene le autorità ecclesiastiche del XVII secolo cercassero di affrontare quella che percepivano come la superficialità della pratica cristiana nella popolazione indigena andina, erano ancora limitate dall'accesso alle lingue e alle culture delle regioni che stavano investigando.[36] Di conseguenza, continuarono a fare grande affidamento sulla collaborazione degli intermediari indigeni. Sebbene i *visitadores de extirpación* fossero spesso spagnoli e monolingui, gli indigeni padroneggiavano le numerose lingue parlate nelle regioni andine e svolgevano un ruolo cruciale nell'identificare e contrastare le «pratiche idolatriche» che la Corona e la Chiesa cercavano di sradicare. Questo fu possibile perché, nonostante la definizione apparentemente chiara di «idolatria» all'epoca, la persecuzione dei rituali eterodossi non seguiva sempre una categorizzazione coerente. Come ha dimostrato David Tavárez, fu proprio la collaborazione di individui indigeni—come informatori, assistenti dei *visitadores* o addirittura idolatri dichiarati—a rendere possibile il riconoscimento e la persecuzione

35 Inoltre, era richiesta solo una versione semplificata del catechismo, che poteva essere recitata nella lingua indigena comune, cioè il quechua. Cfr. Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad,* 50-51.

36 È importante ricordare che la Corona cercò di semplificare il processo di evangelizzazione imponendo l'uso di lingue regionali ampiamente parlate, come il nahuatl e il quechua, che erano associate agli ex imperi precolombiani e designate come «lingue generali». Tuttavia, anche quando un evangelizzatore parlava fluentemente una di queste lingue macroregionali, evento raro nel primo periodo coloniale, la vasta gamma di lingue locali o lingue madri rappresentava spesso una barriera significativa alla comunicazione diretta. In altre parole, il quechua, nonostante fosse la lingua generale più importante promossa dall'Impero Inca, non era compreso o parlato dalla maggior parte delle popolazioni indigene: Charles E. Dibble, «The Nahuatlization of Christianity», in *Sixteenth-Century Mexico: The Work of Sahagún*, a cura di Munro S. Edmundson (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1974), 225-233; e Estenssoro, *Del paganismo a la santidad*, 48-49.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.14 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 401-428

dell'idolatria.[37] In altre parole, il concetto di idolatria non fu plasmato esclusivamente dalle autorità coloniali, ma co-costruito attraverso una comprensione condivisa tra popolazioni indigene e funzionari spagnoli. Questo spiega perché, mentre alcuni idolatri autodenunciati furono condannati, altri, pur accusati di praticare l'idolatria, non furono puniti se non confessarono mai il reato. Senza dubbio, fu proprio la mediazione indigena a dare significato alla categoria giuridica di idolatria, facilitando allo stesso tempo la creazione di una pratica cerimoniale indigena coloniale che esisteva in uno stato di *nepantla*, termine *nahuatl* che significa letteralmente «nel mezzo».[38]

Applicando questo quadro teorico al caso delle danze indigene, possiamo osservare che i *taquis* eterodossi potevano essere identificati e perseguiti solo grazie alla partecipazione attiva e al riconoscimento della stessa popolazione indigena delle Ande. Questo è un aspetto cruciale per comprendere l'adattamento e ibridazione delle *diabladas* in onore dei santi della Controriforma, così come di altri *taquis* che, nonostante fossero teoricamente sradicati dalle campagne di estirpazione, furono in realtà adattati nella pratica. Sembra infatti che numerose comunità indigene andine, di fronte alla pressione dei persecutori del Seicento, abbiano reinterpretato creativamente le loro danze tradizionali e altre pratiche rituali all'interno di una cornice cristiana, consentendone la sopravvivenza. Come analizzeremo nella sezione seguente, questo processo non fu un semplice adattamento passivo, ma piuttosto una rimodellazione attiva dell'identità religiosa. In tal modo, le popolazioni indigene riuscirono a preservare aspetti significativi del proprio patrimonio spirituale, pur rispondendo alle esigenze imposte dal dominio coloniale.

4. I diavoli giubilanti ovvero l'ibridazione del cristianesimo andino

La censura del 1725 riguardante le «danze dei diavoli» nella regione di Cajatambo, dove un chierico denunciò un gruppo di indigeni per essersi «vestiti da diavoli» e aver ballato, illustra come le comunità andine fossero in grado di riconoscere e sfruttare la relativa flessibilità che le autorità europee sembravano concedere alle devozioni cattoliche legate alla vita agraria, come il culto di Isidoro Agricola.[39] Queste comunità sembravano desiderose di adattare le devozioni cattoliche ortodosse per includere le loro danze eterodosse, pienamente consapevoli della tolleranza che la società spagnola—essendo fondamentalmente agraria—estendeva a riti, presagi e premonizioni legati al

37 David Tavarez, «Idolatry as an Ontological Question: Native Consciousness and Juridical Proof in Colonial Mexico», *Journal of Early Modern History* 6, 2 (2002), 114-139, https://doi.org/10.1163/157006502X00086.

38 Tavarez, «Idolatry as an Ontological Question», 116-117.

39 Carlo Ginzburg, *I benandanti: stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento* (Milano: Adelphi, 2020).

mondo rurale. Ciò è esemplificato dalla danza rituale conosciuta nelle fonti coloniali come *airiguas*, che sembra condividere molti elementi simbolici con le contemporanee *diabladas* in onore di Isidoro Agricola, diffuse in tutta la regione panandina, in particolare nell'offerta di prodotti del raccolto in segno di gratitudine per la sua intercessione nelle *mingas* **(Immagine 2)**. Le *airiguas*, definite come danze rituali di radice precolombiana in celebrazione del raccolto del mais, tipicamente eseguite in aprile o maggio per coincidere con il giorno della canonizzazione di Isidoro Agricola, furono anch'esse denunciate nella provincia vicina di Acas già a metà del Seicento. Questo fatto non fu probabilmente casuale, avvenendo solo pochi decenni dopo l'introduzione del culto madrileno in Perù, parte degli sforzi per raccogliere elemosine per la sua canonizzazione, conclusasi nel 1622.[40]

Di particolare interesse è l'osservazione che, nella stessa regione in cui le «danze dei diavoli» furono menzionate nel 1725, erano state fatte denunce, un secolo prima, contro danze in onore di «idoli» legati alla tradizione agricola incaica di *Tauris*, anche conosciuta come *Malquis*. Il 28 gennaio 1657, Pedro Sarmiento, un assistente parroco di 64 anni del villaggio di San Pedro de Acas, testimoniò davanti al *visitador extirpador* Bernardo de Noboa, dichiarando che le danze *airiguas* erano problematiche a causa dei loro legami con ciò che egli definiva «credenze superstiziose» di origine incaico:

> Quando loro [gli indigeni] seminano tutte le loro *chacras* (campi) e terreni, raccolgono le pannocchie di mais, che chiamano *airiguas*, *misa sara* e *mama sara*. Ne fanno un mazzo su un bastone di maguey con rami di *molle* (pepe) e un giovane indigeno lo porta in mano fino a un luogo dove si trova l'idolo *Tauris*. Tutta la popolazione del villaggio si raduna, e le anziane con piccoli tamburi ballano la danza superstiziosa *airigua*. Celebrano questa festa in onore dei loro *Malquis* e idoli perché credono che siano stati questi idoli a donare loro il mais e il cibo.[41]

Queste fonti indicano che le danze andine, denunciate come idolatriche durante le campagne di estirpazione, erano state trasformate un secolo dopo in «danze dei diavoli», apparentemente ritenute più tollerabili dalle autorità ecclesiastiche. Ricordiamo che i balli in maschera erano già diffusi nell'Italia settentrionale e, in

40 Eduardo Ángel Cruz, «Il costo del paradiso. Le elemosine dell'America spagnola per la canonizzazione di Isidoro Agricola (1600-1622)», in *Beyond the Borders. Percorsi e nuove prospettive di ricerca, tra Mediterraneo e Atlantico (secc. XVI-XX)*, a cura di Antonio Álvarez-Ossorio Alvariño et al. (Palermo: Palermo University Press, 2024), 187-206.

41 Archivo Histórico Arzobispal de Lima, Expediente Nº XI, legajo 6: «quando coxen todas sus chacras y sementeras recogen las masorcas que llaman airiguas y misa sara y mama sara y del las hasen un ramillete en un palo de maguei con ramos de molle y lo lleba en la mano un yndio moseton en un sitio donde esta el ydolo Tauris se juntan todos los del pueblo y las viejas con tamborcillos baylan todos el bayle supersticioso de la airigua y hasen esta fiesta a sus malquis e ydolos porque le a dado mais y comidas». Cit. in Román Robles Mendoza, «Pasado y presente de los pueblos que visitó el extirpador de idolatrías Bernardo de Noboa», *Investigaciones Sociales* 22, 42 (2020), 61-76, https://doi.org/10.15381/is.v22i42.17480.

Immagine 2. Offerta di frutta in onore di Isidoro Agricola, Moche (Perù). RPP – Radio Programas del Perú / Lady Villanueva, «San Isidro Labrador, el patrón de las mil frutas en Moche» in RPP, 24 marzo 2012, https://rpp.pe/peru/actualidad/san-isidro-labrador-el-patron-de-las-mil-frutas-en-moche-noticia-464688

particolare, che le danze con diavoli mascherati esistevano anche in Catalogna.[42] Infatti, il contrasto tra queste testimonianze rivela un'affascinante evoluzione nella percezione delle pratiche rituali: ciò che nel 1657 era stato condannato come idolatria, ovvero le danze indigene legate a divinità precristiane, nel 1725 era stato ricontestualizzato come «danze dei diavoli», evidenziando un adattamento strategico da parte delle comunità indigene. Se inizialmente le autorità coloniali reagivano con ostilità a queste danze, considerandole una minaccia all'ortodossia cristiana, nel 1725 l'integrazione di tali pratiche all'interno delle festività cristiane mostrava una tolleranza pragmatica da parte dell'ecclesiastico, il quale considerava le esibizioni dei diavoli danzanti come manifestazioni accettabili di devozione agraria, piuttosto che come vere e proprie eresie. Ciò è confermato dal tono più conciliatorio con cui gli ecclesiastici si riferivano a queste danze nel corso del tempo.

Un fattore che può spiegare l'adattamento di questi «idoli» incaici a immagini di diavoli giocosi è il fatto che i sermoni degli *estirpadores* raramente

42 Nello specifico, il *Ball de diables*. Cfr. Julia Elena Fortún, *La danza de los diablos* (La Paz: Ministerio de Educación y Bellas Artes; Oficialía Mayor de Cultura Nacional, 1961), 23.

affrontavano in modo approfondito queste cosiddette «credenze superstiziose». Come ha sostenuto Kenneth Mills, nel linguaggio limitato della retorica dell'Estirpazione, gli *huacas* venivano liquidati come semplici «brutte pietre», prive di alcun significato spirituale.[43] Inoltre, anche quando la predicazione andava oltre la persuasione retorica e si trasformava in atti dimostrativi —come nel caso degli *autos de fe*, durante i quali i *visitadores* bruciavano pubblicamente *huacas*, *malquis* e altri oggetti religiosi raccolti nelle indagini— questi sforzi non miravano a sradicare sistematicamente tutte le pratiche rituali precolombiane. Al contrario, essi cercavano di instillare la paura come strumento per rafforzare il messaggio cristiano. Tuttavia, ciò che gli estirpatori non compresero fu che gli indigeni andini possedevano una capacità unica di rispondere alla paura non con la sottomissione, ma con una giocosa derisione, trasformando il «diavolo» e le loro «rocce idolatriche» in simboli giubilanti della loro transizione al cristianesimo barocco.

È proprio in questo periodo che la devozione a Isidoro Agricola compare per la prima volta nelle Ande. Contrariamente alla storiografia prevalente, questo culto non venne introdotto nella prima metà del Cinquecento, come spesso si è suggerito.[44] Al contrario, la sua introduzione avvenne molto più tardi, in particolare verso la fine del XVI secolo e, prevalentemente, nella prima metà del XVII secolo, rendendolo contemporaneo alle campagne di estirpazione menzionate. Due elementi chiave sostengono questa ipotesi. In primo luogo, come hanno dimostrato María José del Río Barrero e Kenneth Wolf, il culto madrileno era relativamente impopolare tra gli *hidalgos* al di fuori di Castilla La Nueva, il che rende altamente improbabile che i *Conquistadores* abbiano portato con sé immagini del santo durante l'invasione e l'occupazione delle Americhe.[45] In secondo luogo, documenti d'archivio indicano che questa devozione, benché radicata nella tradizione medievale, si diffuse significativamente nell'Impero spagnolo durante il processo di canonizzazione.[46] Questo processo iniziò nel 1562 e ricevette un nuovo impulso negli anni 1590 a causa delle necessità finanziarie legate alla canonizzazione stessa. I fondi, provenienti in gran parte dalle Americhe, in particolare dalle città del Vicereame del Perù, venivano destinati a Roma per facilitare le traduzioni, verificare i miracoli e,

43 Mills, *Idolatry and Its Enemies*, 200.

44 Per esempio, nella Dichiarazione Peruviana del Patrimonio Culturale della Nazione del 2016 sulla festa delle *diabladas* in onore di Isidoro Agricola si sostiene erroneamente che «il culto di San Isidoro sarebbe arrivato a Cajamarca all'inizio della conquista spagnola», op. cit.

45 María José del Río Barredo, *Madrid, Urbs Regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica* (Madrid: Marcial Pons, 2000), 99, Kenneth Baxter Wolf, «The Life and Afterlife of St. Isidro 'The Farmer'», in *Church, state, vellum, and stone: essays on medieval Spain in honor of John Williams*, a cura di Therese Martin e Julie Ann Harris (Leiden; Boston: Brill, 2005), 131-143.

46 Alfredo Alvar Ezquerra, «Escritura, festejo y memoria. La canonización de San Isidro y los madrileños», in *Lope de Vega y la canonización de San Isidro*, a cura di Jesús Ponce Cárdenas (Madrid: Iberoamericana; Vervuert, 2022), 11-65.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.14 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 401-428

soprattutto, come offerte ai papi e cardinali.[47] Grazie a questi contributi, molte città peruviane, come Cusco, cominciarono a erigere chiese e immagini in onore del santo appena canonizzato,[48] indicando che il suo culto si diffuse nelle Ande non per effetto delle prime importazioni coloniali, ma piuttosto come risultato degli ampi sforzi imperiali e religiosi legati alla sua canonizzazione, celebrata nel 1622. Esistono infatti fonti d'archivio che suggeriscono che la prima raffigurazione del culto di Isidoro Agricola in America, un francobollo del ca. 1599, fu distribuita insieme alla *Real Cédula* di Filippo III del 10 maggio 1599, in cui si richiedeva l'elemosina per la sua canonizzazione **(Immagine 3)**.

L'introduzione tardiva del culto di Isidoro Agricola nelle Ande non ostacolò la devozione delle popolazioni indigene verso questo nuovo santo barocco. Al contrario, il suo arrivo durante le campagne di estirpazione delle idolatrie parve offrire alle comunità indagate un'opportunità unica. Infatti, questo culto agrario castigliano sarebbe diventato una sorta di «valvola di sfogo» per gli indigeni, che da tempo praticavano numerosi rituali e danze per propiziare la fertilità dei loro raccolti. Per esempio, oltre ai citati esempi di Cajatambo e Acas, le comunità rurali di San Damián (Huarochirí) celebravano una festa che iniziava all'inizio della stagione delle piogge: una caccia rituale che ripercorreva il mitico viaggio del loro antenato divino, *Tutay Quiri*, il quale, secondo la tradizione, aveva compiuto questo cammino sotto forma di pioggia rossa e gialla. Al ritorno dei cacciatori, la comunità li accoglieva cerimoniosamente e, mentre si eseguiva la danza *Chanco*, si credeva che il cielo avrebbe preannunciato l'arrivo delle piogge.[49] In questo contesto, il culto del contadino madrileno, originariamente legato alla vita agricola castigliana e introdotto nelle Ande all'inizio del XVII secolo per raccogliere elemosine destinate alla sua canonizzazione, sembrava rispondere perfettamente alle esigenze devozionali di numerose comunità indigene, pur sotto l'intenso controllo degli Estirpatori. Non sorprende quindi che molte leggende locali sull'efficacia di Isidoro nel richiamare le piogge siano state rapidamente adottate in tutta la regione andine, anche se tradizional-

47 Eduardo Ángel Cruz, «Limosnas y sobornos para la canonización de Isidro Labrador, 1590-1623», in stampa.

48 Tra le raffigurazioni documentate del culto madrileno nell'America spagnola, Cuzco si distingue come la città con il maggior numero di opere sopravvissute. All'interno della Cattedrale e della Chiesa del Trionfo sono conservati sette dipinti del XVII secolo che raffigurano vari temi iconografici legati a Isidoro. Tra questi, troviamo «San Isidoro Agricola» di Basilio de Santa Cruz, e le rappresentazioni di «Isidoro che salva suo figlio caduto in un pozzo», «Isidoro che resuscita un bambino in procinto di essere sepolto» e «Venerazione del corpo di Isidro», tutti risalenti al XVII secolo. Inoltre, sono presenti opere di artisti sconosciuti di Cuzco, come «Isidoro fa sorgere una fontana di fronte a Juan de Vargas», «Il miracolo di Isidoro di seminare nella neve» e un'altra versione di «Isidoro che resuscita un bambino», tutte del XVII secolo. Cfr. H. Schenone, *Iconografía del arte colonial*, vol. II (Buenos Aires, Fundación Tarea, 1992), 475-477.

49 Mills, *Idolatry and Its* Enemies, 60; and Sabine MacCormack, *Religion in the Andes Vision and Imagination in Early Colonial Peru* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 303.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.14 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 401-428

Immagine 3. Stampa di Isidoro Agricola, contenuta nel primo foglio della Vita e miracoli di San Isidoro di Madrid, Puebla (Nuova Spagna) ca. 1599. Archivo Histórico Municipal de Puebla (Messico), Libro de Cédulas Reales y Mandamientos de los Señores Virreyes, vol. 4, f. 214

mente il suo culto era in Castiglia associato più all'incontro miracoloso con le acque sotterranee. Infatti, la devozione che molti spagnoli residenti a Roma nutrivano per il culto di Isidoro Agricola nel Seicento e Settecento, testimoniata dai francobolli da loro diffusi nella Città Eterna, che si possono trovare nella collezione di codici antichi della Biblioteca dell'Ambasciata di Spagna presso la Santa Sede, situata nella Chiesa di San Giacomo degli Spagnoli, dimostra la capacità di trovare miracolosamente pozzi d'acqua piuttosto che di richiamare le piogge **(Immagine 4)**.

Con i rituali agrari tradizionali sotto esame da parte degli Estirpatori, sembra che la devozione a un santo agrario spagnolo, promossa dalle stesse *élites* ecclesiastiche coloniali e canonizzato nella più emblematica celebrazione della Controriforma,[50] abbia offerto un mezzo per preservare le antiche tradi-

50 Alessandra Anselmi, «Roma celebra la monarchia spagnola: il teatro per la canonizzazione di Isidoro Agricola, Ignazio di Loyola, Francesco Saverio, Teresa di Gesù e Filippo Neri», in *Arte y diplomacia de la Monarquía Hispánica en el siglo XVII*, a cura di José Luis Colomer (Madrid: Fernando Villaverde Ediciones, 2003), 221-46; Fermín Labarga, «1622 o la canonización de la Reforma Católica», *Anuario de Historia de la Iglesia* 29 (2020): 73-126, https://doi.

Immagine 4. Stampa di Isidoro Agricola, Roma, ca. s. XVIII. Códices de la Biblioteca de la Embajada de España cerca de la Santa Sede, Cód. 445 Miscelánea diversa sobre el reino de España, f. 218

zioni andine, comprese le danze per il benessere dei raccolti. In effetti, il culto di Isidoro Agricola nella provincia di Cajamarca avrebbe acquisito crescente importanza verso la fine del Seicento. A Ichocán, l'agricoltore madrileno divenne il patrono dei raccolti in questa parrocchia indigena fondata nel 1701, mentre

org/10.15581/007.29.009; Ronnie Po-chia Hsia, «A Holy Flood of Saints: The 1622 Canonizations», *Journal of Early Modern Christianity* 9, 2 (2022): 175-78, https://doi.org/10.1515/jemc-2022-2025.

nella città di Moche, situata a pochi chilometri da Trujillo, i documenti attestano la fondazione di una confraternita in suo onore già nel 1750.[51] In entrambi i casi, le menzioni di danze di diavoli appaiono piuttosto vaghe. Tuttavia, si ipotizza che, in risposta agli sforzi volti a sradicare i *taquis* e altre danze non ortodosse, gli indigeni della regione andina abbiano strategicamente adottato la devozione a questo santo barocco, rimodellando le loro antiche tradizioni per allinearsi agli obiettivi dei persecutori spagnoli. In questo processo, parte della cosmologia andina fu reinterpretata all'interno di un quadro cattolico, in cui il diavolo giudeo-cristiano, da figura minacciosa, assunse un carattere più giubilante, piuttosto che esclusivamente maligno,[52] dando probabilmente origine a un rituale simile alle contemporanee *diabladas* de San Isidoro.

Il fatto che questi diavoli danzassero e morissero in onore dei santi della Controriforma non è una coincidenza. Il Seicento fu un periodo di intenso fervore religioso nell'Impero spagnolo, caratterizzato da numerose canonizzazioni di santi spagnoli e da una difesa appassionata del dogma dell'Immacolata Concezione.[53] È fondamentale notare che i santi della Controriforma e la Vergine Maria erano riconosciuti dalla maggior parte delle autorità coloniali come simboli inequivocabili dell'ortodossia cristiana, anche dai più rigorosi Estirpatori. Un esempio significativo è l'arcivescovo Pedro de Villagómez (1589-1671), noto per la sua intensa attività di persecuzione delle pratiche idolatriche nelle Ande.[54] Nonostante la sua rigorosa applicazione dell'ortodossia, Villagómez era un fervente promotore della devozione ai santi spagnoli non ancora canonizzati, una pratica che contravveniva alle politiche della Santa Sede. Tuttavia, Villagómez sembrava disposto a ignorare queste politiche papali quando esse erano in linea con le sue convinzioni personali. In particolare, chiuse un occhio su pratiche indigene che, secondo i suoi standard di ortodossia, avrebbero dovuto essere considerate pericolose. Ad esempio, non intervenne quando gli indigeni di Yuty (Paraguay) adottarono la devozione non ufficialmente approvata per Fernando III, un santo la cui venerazione aveva promosso prima come vescovo di Arequipa (1632-1640) e poi come arcivescovo di Lima (1640-1671).[55] Le immagini di questo santo, probabilmente introdotte dallo stesso Villagómez, erano ritenute dai Guaranì della regione dotate di poteri curativi miracolosi,

51 *Resolución Viceministerial Nro. 135-2016-VMPCIC-MC*, Lima, 14 ottobre 2016.

52 Fernando Cervantes, *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain* London, New Haven: Yale University Press, 1994).

53 Manfredi Merluzzi, Gaetano Sabatini, e Flavia Tudini, a cura di, *La Vergine contesa: Roma, l'Immacolata Concezione e l'universalismo della monarchia cattolica (secc. XVII-XIX)* (Roma: Viella, 2022).

54 Duviols, *La destrucción de las religiones andinas*, 208-210; Mills, *Idolatry and Its Enemies*, 11-12

55 Eduardo Ángel Cruz, «How to Finance a Counter-Reformation Saint: The Alms for the Canonisation of Isidore Agricola and Ferdinand III, 1592-1688», *The Journal of Ecclesiastical History* 74, 4 (2023), 753-773, https://doi.org/10.1017/S0022046923000064.

capaci di guarire dal vaiolo e dal morbillo.[56] Tuttavia, Villagómez non fece nulla per dissuaderli da questa credenza o per chiarire la concezione ortodossa delle immagini religiose come non miracolose.

Le comunità indigene andine probabilmente percepirono le lacune, o forse i «punti deboli», nell'applicazione dell'ortodossia cristiana da parte degli Estirpatori come Villagómez, in particolare per quanto riguarda la venerazione della Vergine Maria e dei santi della Controriforma. Ciò permise alle *diabladas* in onore di Isidoro Agricola, tra oltre, di conciliare efficacemente gli interessi degli Estirpatori e delle comunità andine native, offrendo agli indigeni uno strumento per adattare le loro pratiche tradizionali in un quadro accettabile per le autorità coloniali. Oltre all'esempio di Isidoro a Ichocán, altri due casi rilevanti sono rappresentati dalla città di Tucume e da Puno. Il primo include una *diablada* in onore dell'Immacolata Concezione, mentre il secondo è dedicato al santo della Controriforma Francisco de Borja (1510-1572), canonizzato nel 1671.[57] Spesso esaminate singolarmente da antropologi ed etnomusicologi, queste feste dimostrano collettivamente come le danze dei diavoli in onore dei nuovi santi spagnoli servissero da veicolo per preservare l'identità indigena. Questo non a causa di sviste da parte degli evangelizzatori o degli Estirpatori, ma grazie all'uso intenzionale e giubiloso di simboli ibridi da parte delle popolazioni indigene.

5. Conclusione

Determinare in che misura le moderne *diabladas* e altre danze andine assomiglino a quelle precedenti alla Conquista è un compito impossibile. Il colonialismo spagnolo ha portato trasformazioni culturali sostanziali, fondendo i costumi indigeni con le influenze europee, complicando così gli sforzi per tracciare linee dirette di continuità, che hanno affascinato l'antropologia indigenista nazionale peruviana e boliviana. Per questo motivo, l'obiettivo di questo studio non è quello di rintracciare nuove origini delle danze tradizionali andine collegandole alla proliferazione dei santi della Controriforma spagnola. Un simile tentativo era stato già esplorato nel 1961, quando l'etnomusicologa

56 Nel 1652, un testimone sivigliano che viaggiò nell'America del Sud affermò di aver visto «una grande devozione al detto Servo di Dio Re D. Fernando a Yucti, che è una città di indios […] e la devozione che detti indigeni avevano con la detta Immagine era grande e tutti comunemente dicevano che Dio Nostro Signore aveva placato una certa piaga di vitto e vaiolo che vi era in detta città». Villagómez, uno dei principali promotori della devozione a Fernando III in Perù, continuava a raccogliere elemosine per la sua canonizzazione come arcivescovo di Lima, da cui avrebbe dovuto essere a conoscenza della devozione che le comunità guaraní nella diocesi di Asunción (Paraguay), suffraganea di quella di Lima. Archivo de la Catedral de Sevilla, Sección VIII, Caja 31, Signatura 1073, ff. 350-351v.

57 Luis Alfredo Narváez Vargas, *Los Diablos de La Virgen. Valle de Las Pirámides¸ Túcume¸ Perú* (Túcume: Museo de Sitio Túcume; Ministerio de Cultura del Perú, 2014); *Resolución Viceministerial No. 681-2011-VMPCIC-MC*, 6 giugno 2011, http://administrativos.cultura.gob.pe/intranet/dpcn/anexos/96_1.pdf?980664.

Julia Fortún suggerì che una possibile origine della *diablada* di Oruro fosse l'introduzione, nel Seicento, degli *Autos sacramentales*, che collegò anche alla proliferazione di due danze del diavolo provenienti dalla Catalogna.[58]

Piuttosto che cercare semplicemente le origini o impegnarsi in dibattiti nazionalisti, questo articolo ha cercato di dimostrare che la risposta indigena alle campagne di acculturazione europee non furono esclusivamente atti poetici o quasi drammatici di sacrificio eroico, in cui gli indigeni sceglievano la morte piuttosto che il cambiamento culturale. Ho invece cercato di dimostrare che la resistenza andina era profondamente radicata nella capacità di queste comunità di adattarsi alle circostanze della colonizzazione. In questo modo, il gioioso adattamento delle *diabladas* in onore di Isidoro sfida la visione tradizionale dell'Estirpazione delle idolatrie come un periodo di persecuzione e repressione violenta. Al contrario, rivela come le comunità indigene abbiano sfruttato il giubilo come forma di resistenza.

Abbracciando e reinterpretando i simboli europei, come i santi della Controriforma, all'interno del proprio quadro culturale, le popolazioni indigene furono in grado di preservare i loro rituali di danza sacra e di affermare la propria *agency* in modi che sono stati spesso trascurati o sottovalutati nella più ampia narrazione della storia coloniale peruviana. Questo è il principale contributo di questo articolo: dimostrare come le forme giubilose di adattamento culturale siano servite come una profonda forma di resistenza, forse la più duratura. In contrasto con le narrazioni più drammatiche e spesso romantiche della sfida violenta che dominano gran parte della letteratura della fine del XX secolo sulla resistenza indigena latino-americana, questo lavoro sostiene che la vera resilienza della vita rituale religiosa andina risiede nella sua capacità di adattarsi e trasformarsi all'interno del contesto coloniale. Questa prospettiva sfida l'idea che la sopravvivenza culturale dei nativi richieda un'adesione statica e inflessibile alle tradizioni precolombiane, offrendo così un percorso alternativo tra le agende apparentemente opposte degli studiosi nazionalisti e globalisti. Al contrario, suggerisce che la capacità di cambiare è stata la chiave per la sopravvivenza delle identità e delle pratiche indigene cattoliche.

Fonti

Inedite

Archivo de la Catedral de Sevilla, Sección VIII, Caja 31, Signatura 1073, «Información de testigos de la canonización de Fernando III El Santo».

58 Fortún, *La danza de los diablos*, 23. Questa opinione è condivisa anche da Emmanuelle Lafrance, che fa risalire le origini della *Diablada* contemporanea alla seconda metà del XVIII secolo, «probabilmente come combinazione tra il teatro religioso e la danza *taki*»: Emmanuelle Lafrance, «La danza-ritual de la diablada como práctica de resistencia en la época colonial», in *Ritualidades latinoamericanas*, a c. di Martin Lienhard (Iberoamericana Vervuert, 2003), 271-278, https://doi.org/10.31819/9783865278043-017.

Archivo Histórico Municipal de Puebla, Libro de Cédulas Reales y Mandamientos de los Señores Virreyes, vol. 4, «Estampa de Isidro Labrador».

Biblioteca de la Embajada de España cerca de la Santa Sede, Serie Códices, Cód. 445, Miscelánea diversa sobre el reino de España, f. 218, «Estampa de Isidro Labrador».

Pubblicate

Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. A cura di Fermín del Pino-Díaz. De acá y de allá. Fuentes etnográficas 2. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.

Bromley, Juan, a c. di. *Libros de Cabildos de Lima*. Libro IV. Lima: Impresores Torres Aguirre, Concejo Provincial de Lima, 1955.

Guamán Poma de Ayala, Felipe. *Nueva crónica y buen gobierno*. A cura di John V. Murra e Rolena Adorno. Tradotto da Jorge L. Urioste. 3 voll. México, D. F.: Siglo XXI, 1980.

Ondegardo, Juan Polo de. *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*. A cura di Horacio H. Urteaga. Vol. 1. 2 voll. Lima: Imprenta y Librería Sanmartí, 1916.

Resolución Viceministerial No. 681-2011-VMPCIC-MC, 6 giugno 2011, http://administrativos.cultura.gob.pe/intranet/dpcn/anexos/96_1.pdf?980664

Resolución Viceministerial Nro. 135-2016-VMPCIC-MC, 14 ottobre 2016, http://administrativos.cultura.gob.pe/intranet/dpcn/anexos/215_1.pdf?4891405

Vargas Ugarte, S. J., Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Vol. 1. 3 voll. Lima, 1951.

Bibliografia

Albó, Xavier. «Preguntas a los historiadores desde los ritos andinos actuales». In *Incas e indios cristianos*, a cura di Jean-Jacques Decoster. Lima: Institut français d'études andines, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 2002. https://doi.org/10.4000/books.ifea.4110.

Alvar Ezquerra, Alfredo. «Escritura, festejo y memoria. La canonización de San Isidro y los madrileños». In *Lope de Vega y la canonización de San Isidro*, a cura di Jesús Ponce Cárdenas, 11-65. Madrid: Iberoamericana; Vervuert, 2022.

Ángel Cruz, Eduardo. «How to Finance a Counter-Reformation Saint: The Alms for the Canonisation of Isidore Agricola and Ferdinand III, 1592-1688». *The Journal of Ecclesiastical History* 74, fasc. 4 (ottobre 2023): 753-73. https://doi.org/10.1017/S0022046923000064.

Ángel Cruz, Eduardo. «Il costo del paradiso. Le elemosine dell'America spagnola per la canonizzazione di Isidoro Agricola (1600-1622)». In *Beyond the Borders. Percorsi e nuove prospettive di ricerca, tra Mediterraneo e Atlantico (secc. XVI-XX)*, a cura di Antonio Álvarez-Ossorio Alvariño, Gibran Bautista

y Lugo, Alessia Ceccarelli, Valentina Favarò, e Blythe Raviola, 187-206. Atti e Convegni. Palermo: Palermo University Press, 2024.

Anselmi, Alessandra. «Roma celebra la monarchia spagnola: il teatro per la canonizzazione di Isidoro Agricola, Ignazio di Loyola, Francesco Saverio, Teresa di Gesù e Filippo Neri». In *Arte y diplomacia de la Monarquía Hispánica en el siglo XVII*, José Luis Colomer, ed., 221-246. Madrid: Fernando Villaverde Ediciones, 2003.

Béhague, Gérard. «South American Masked Dances: An Overview». *The World of Music* 22, fasc. 1 (1980): 23-38.

Berastain, Juan Palao. *La Diablada Puneña. Origen y cambios*. Puno: Talleres de Corporación Meru, 2010.

Bonilla Soto, Luis Carlos. «Isidro Labrador: Patrimonio religioso cultural costarricense». *Siwo* 16, fasc. 1 (2023): 1-28. https://doi.org/10.15359/siwo.16-1.

Cayetano, Carmen. «San Isidro en América». In *IV Centenario de la canonización de San Isidro Labrador: LVIII Ciclo de conferencias*, a cura di María Teresa Fernández Talaya, 127-150. Biblioteca de estudios madrileños. Madrid: Instituto de Estudios Madrileños, 2022.

Cervantes, Fernando. *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*. London; New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1994.

Cruz Medina, Juan Pablo. «Imágenes para unificar un imperio. Las devociones de la Monarquía y su presencia en el contexto evangelizador del Nuevo Reino de Granada, Siglos XVI XVIII». *Tiempos Modernos* 13, fasc. 46 (2023): 270-286.

Dibble, Charles E. «The Nahuatlization of Christianity». In *Sixteenth-Century Mexico: The Work of Sahagún*, a cura di Munro S. Edmundson, 225-233. Albuquerque, New Mexico: University of New Mexico Press, 1974.

Duviols, Pierre. *La destrucción de las religiones andinas: conquista y colonia*. Tradotto da Albor Maruenda. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

Duviols, Pierre. *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas"; Instituto Francés de Estudios Andinos, 1986.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines 156. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. «Los bailes de los indios y el proyecto colonial». *Revista Andina* 20 (1992): 353-404.

Ezcurra, Álvaro. «Los bailes de los indios: a propósito de la historia semántica de taqui en español». *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana* 10, fasc. 2 (2012): 69-82.

Fortún, Julia Elena. *La danza de los diablos*. La Paz: Ministerio de Educación y

Bellas Artes; Oficialía Mayor de Cultura Nacional, 1961.

Ginzburg, Carlo. *I benandanti: stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Cuarta edizione. L'oceano delle storie 26. Milano: Adelphi, 2020.

Guibovich, Pedro. «Una controversia en los Andes durante el siglo XVI: el pago de los diezmos por los indios». *Autoctonia. Revista de Ciencias Sociales e Historia* 6, fasc. 2 (27 settembre 2022): 394-419. https://doi.org/10.23854/autoc.v6i2.272.

Guibovich, Pedro. «Visitas eclesiásticas y extirpación de la idolatría en la diócesis de Lima en la segunda mitad del siglo XVII». In *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, a cura di Ana de Zaballa Beascoechea, 177-201. Madrid: Iberoamericana; Vervuert, 2011. https://doi.org/10.31819/9783954872817-009.

Hsia, Ronnie Po-chia. «A Holy Flood of Saints: The 1622 Canonizations». *Journal of Early Modern Christianity* 9, fasc. 2 (25 novembre 2022): 175-178. https://doi.org/10.1515/jemc-2022-2025.

Karadimas, Dimitri. «The Nina-Nina, the Devil and Oruro: The Origins of a Diabolical Figure». *Indiana* 32, fasc. enero-diciembre (2015): 23-45.

Labarga, Fermín. «1622 o la canonización de la Reforma Católica». *Anuario de Historia de la Iglesia* 29 (2020): 73-126. https://doi.org/10.15581/007.29.009.

Lafrance, Emmanuelle. «La danza-ritual de la diablada como práctica de resistencia en la época colonial». In *Ritualidades latinoamericanas*, a cura di Martin Lienhard, 271-278. Iberoamericana Vervuert, 2003. https://doi.org/10.31819/9783865278043-017.

MacCormack, Sabine. *Religion in the Andes Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993.

Mazín Gómez, Oscar. *Gestores de la Real Justicia: procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid*. Vol. I. El Ciclo de México. 2 vols. México, D.F: El Colegio de México, 2007.

Mazín Gómez, Oscar. *Gestores de la Real Justicia: procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid*. Vol. II. El Ciclo de las Indias. 2 vols. México, D.F: El Colegio de México, 2017.

Mazín Gómez, Oscar. «Cristianización de las Indias: algunas diferencias entre la Nueva España y el Perú». *Historias* 72, fasc. Enero-Abril (2009): 75-90.

Méndez, Nancy. «San Isidro Labrador: de la transmisión textual a la fiesta de topada». In *Fiesta y ritual en la tradición popular latinoamericana*, a cura di Yvette Jiménez de Báez, 313-332. Serie Lenguajes y Tradiciones. Ciudad de México: El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, Cátedra Jaime Torres Bodet, 2018.

Merluzzi, Manfredi, Gaetano Sabatini, e Flavia Tudini, a c. di. *La Vergine contesa: Roma, l'Immacolata Concezione e l'universalismo della monarchia cattolica (secc. XVII-XIX)*. Studi e ricerche / Università degli studi Roma Tre, Dipar-

timento di studi umanistici - Area di studi storici geografici antropologici 38. Roma: Viella, 2022.

Millar Carvacho, René. «Políticas y modelos de santidad en la Época Moderna. El caso de Toribio de Mogrovejo». In *A la luz de Roma. Santos y santidad en el Barroco Iberoamericano*, Fernando Quiles García, José Jaime García Bernal, Paolo Broggio y Marcello Fagiolo Dell'Arco., Vol. III. Tierra de santidad: 43-65. Universo Barroco Iberoamericano 16. Sevilla: EnredARS, Universidad Pablo de Olavide; Roma Tre-Press, 2020.

Mills, Kenneth. *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1997.

Mumford, Jeremy. «The Taki Onqoy and the Andean nation: sources and interpretations». *Latin American Research Review* 33, fasc. 1 (1998): 150-166.

Narváez Vargas, Luis Alfredo. *Los Diablos de la Virgen. Valle de las Pirámides, Túcume, Perú*. Túcume: Museo de Sitio Túcume; Ministerio de Cultura del Perú, 2014.

Piazza, Rosalba. *La conciencia oscura de los naturales: procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), siglos XVI-XVIII*. Primera edición. Ciudad de México: El Colegio de México, 2016.

Poole, Stafford. «Church law on the ordination of Indians and castas in New Spain». *Hispanic American Historical Review* 61, fasc. 4 (1981): 637-650.

Ramos, Gabriela, e Henrique Urbano, a c. di. *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII. Charcas, Chile, México, Perú*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993.

Río Barredo, María José del. *Madrid, Urbs Regia. La capital ceremonial de la monarquía católica*. Historia Estudios. Madrid: Marcial Pons, 2000.

Río Barredo, María José del. «Canonizar a un santo medieval en la Roma de la Contrarreforma: Isidro Labrador, patrón de Madrid». *Anuario de Historia de la Iglesia* 29 (2020): 127-157. https://doi.org/10.15581/007.29.010.

Robles Mendoza, Román. «Pasado y presente de los pueblos que visitó el extirpador de idolatrías Bernardo de Noboa». *Investigaciones Sociales* 22, fasc. 42 (19 febbraio 2020): 61-76. https://doi.org/10.15381/is.v22i42.17480.

Rostworowski de Diez Canseco, María. «Algunos comentarios hechos a las ordenanzas del doctor Cuenca». *Historia y Cultura* 9 (1975): 119-154.

Schaub, Jean-Frédéric, e Silvia Sebastiani. *Race et histoire dans les sociétés occidentales (XVe-XVIIIe siècle)*. Collection «Bibliothèque Albin Michel histoire». Paris: Albin Michel, 2021.

Schenone, Héctor. *Iconografía del arte colonial*. Vol. 2. 2 voll. Los Santos. Buenos Aires, Argentina: Fundación Tarea, 1992.

Spalding, Karen. *Huarochirí, an Andean society under Inca and Spanish rule*. Stanford: Stanford University Press, 1984.

Tavarez, David E. «Idolatry as an Ontological Question: Native Consciousness

and Juridical Proof in Colonial Mexico». *Journal of Early Modern History* 6, fasc. 2 (2002): 114-139. https://doi.org/10.1163/157006502X00086.

Traslosheros, Jorge E. *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México, 1528-1668*. México, D.F.: Porrúa, Universidad Iberoamericana, 2004.

Vivanco Roca Rey, Lucero de. «Un profeta criollo. Francisco de la Cruz y la "Declaración del Apocalipsi"». *Persona y sociedad* 20, fasc. 2 (2006): 25-40.

Wachtel, Nathan. *Los vencidos. Los indios del Perú después de la conquista española*. Madrid: Alianza Editorial, 1976.

Wolf, Kenneth Baxter. «The Life and Afterlife of St. Isidro "The Farmer"». In *Church, state, vellum, and stone: essays on medieval Spain in honor of John Williams*, a cura di Therese Martin e Julie Ann Harris, 131-143. Leiden; Boston: Brill, 2005.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.14 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 401-428

Recensiones */ Book Reviews*

Miguel Ángel Dionisio Vivas. *Victoriano Guisasola, el cardenal demócrata*

Valencia: Ultreia, 2024, 379 pp. ISBN: 978-84-128605-1-1
https://ultreia.ucv.es/index.php/ultreia/catalog/book/23

El libro de Miguel Ángel Dionisio Vivas, *Victoriano Guisasola, el cardenal demócrata*, fruto de un proyecto de investigación del Instituto Español de Historia Eclesiástica de Roma, además de ser una obra histórica científicamente irreprochable, representa un acto de justicia y de reparación, en cierto modo, hacia una de las figuras más importantes de la Iglesia española, a caballo entre el final del s. XIX y las dos primeras décadas del s. XX. De hecho, frente a otros purpurados hispanos de la misma época, como los beatos cardenales Sancha y Spínola, Guisasola parece haber desaparecido en la nebulosa del olvido, que el paso del tiempo se encarga de ir oscureciendo cada vez más, hasta hacer desaparecer, a personajes de la notable talla como el biografiado en esta obra. El Dr. Miguel Ángel Dionisio Vivas, cuya solvencia investigadora en la historia contemporánea de España está más que demostrada con otras obras ya publicadas, que son de referencia, ha elegido una estructura cronológica para reconstruir el periplo vital de Guisasola, y así acercar al lector al hombre, al sacerdote, al obispo y al purpurado, sin obviar otras dimensiones complementarias, como es su vocación social y su participación en la política de su tiempo. Entre el nacimiento del cardenal, en 1852, y su fallecimiento, en 1920, en las páginas de este libro se despliega un abanico cronológico que refleja fielmente la azarosa, pero a la vez fascinante época que le tocó vivir a aquella España que en 1851 había firmado la paz con la Santa Sede mediante la firma de un nuevo concordato, pero que vio sucederse épocas de tranquila renovación de la vida eclesial, y otros momentos turbulentos, como el Sexenio revolucionario (1868-1874), que dio paso a la restauración borbónica, período en el que el cardenal primado desarrolló su ministerio sacerdotal y episcopal, y que ya daba signos manifiestos de agotamiento cuando el purpurado falleció, tres años antes del golpe de Estado de Primo de Rivera.

Tras el obligado prólogo, el texto se divide en tres grandes bloques. En el primero, titulado *Entre Oviedo y Santiago*, el autor describe pormenorizadamente la vida de don Victoriano de Guisasola desde sus primeros años en Oviedo, donde nació y empezó sus estudios, hasta las postrimerías de su episcopado en Valencia (1852-1914). El segundo bloque abarca los años como arzobispo de Toledo y primado de España (1914-1920), con un especial énfasis en el análisis de las medidas de gobierno pastoral que intentó llevar adelante en la todavía vasta geográficamente archidiócesis toledana. Finalmente, el tercer bloque

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.15

ofrece la vertiente más desconocida y menos valorada de Guisasola, que fue su labor dentro del llamado *catolicismo social*, desde el sindicalismo obrero hasta la promoción de la mujer en Acción Católica, sin olvidar el intento de creación de una Democracia Cristiana en España, que canalizase debidamente y sin extremismos, la presencia de los católicos en la intrincada y compleja vida política de la España anterior a la Dictadura de Primo de Rivera.

Un año después de la vuelta de Alfonso XII a España, ya como rey, el joven Victoriano Guisasola fue ordenado sacerdote cuando apenas contaba 23 años, en 1876. Como presbítero, y con su sólida formación jurídica tanto teológica como jurídica en derecho canónico y derecho civil, el futuro primado empezó a trabajar bajo la sombra protectora de su tío paterno, con quien compartía nombre: Victoriano Guisasola Rodríguez, que fue sucesivamente obispo de Teruel (1874-1876), Ciudad Real (1876-1881), Orihuela (1881-1886), y finalmente arzobispo de Santiago de Compostela (1886-1888). El sobrino acompañó a su tío en su periplo episcopal, hasta llegar finalmente a Santiago de Compostela, y tras su fallecimiento, el cabildo compostelano lo eligió como vicario capitular, en 1888. Esta elección muestra ya el claro ascendiente que Guisasola tenía sobre una corporación tan variopinta, y en ocasiones tan refractaria y enfrentada al ministerio episcopal, como era el cabildo de una catedral, y no de cualquier catedral, sino en este caso, de Santiago de Compostela, lo que evidencia sobradamente las claras dotes diplomáticas y de gobierno del futuro purpurado, a pesar de su juventud.

Sin duda alguna, las cualidades intelectuales y pastorales de Guisasola encontraron junto a su tío una magnífica escuela donde madurar y crecer, pues de su mano pudo conocer los entresijos del gobierno tanto en una diócesis que daba los primeros pasos, como Ciudad Real, como en una con un marcado peso de tradición secular, como Compostela. Y ahí se detecta una de las características que marcarán el ministerio episcopal del primado: un sano e inteligente posibilismo, exento de cualquier atisbo maquiavélico, para ubicar a la Iglesia en un nuevo panorama político y social, sin abdicar de lo que es innegociable, pero tampoco sin encastillarse en posiciones defensivas cerradas a cualquier diálogo, atrincherado en una malsana vinculación con opciones políticas quiméricas, sin futuro alguno, como le ocurrió a buena parte del catolicismo español con el carlismo, lo que acarreó no pocas consecuencias negativas a la Iglesia española, como es sabido, a pesar de las advertencias, por ejemplo, del mismo León XIII.

El Dr. Dionisio Vivas ofrece al lector un repaso historiográfico por las distintas diócesis que rigió don Victoriano Guisasola, desde su elevación al episcopado con apenas 41 años, su breve paso por Osma (1893-1897), Jaén (1897-1901) y Madrid (1901-1905), hasta su gobierno, cronológicamente más dilatado, en Valencia (1905-1914) y Toledo (1914-1920).

En Jaén, por ejemplo, sucedió al anciano obispo don Manuel María González y Sánchez (1877-1896), y su episcopado fue un auténtico revulsivo que puso en marcha proyectos ambiciosos, destinados a perdurar, como fue el inicio de la construcción del nuevo Seminario, la renovación de los estatutos

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.15 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 431-434

del Cabildo catedral, y la puesta en práctica, tras varios años sin realizarse, de la visita pastoral a todo el territorio diocesano, sin olvidar la celebración del Jubileo de 1900, con la consagración de la diócesis al Sagrado Corazón de Jesús, secundando las indicaciones que León XIII había hecho para la Iglesia universal. El entonces obispo de Jaén quiso que en este Jubileo los niños tuviesen un protagonismo especial, y la mayor parte de los actos programados giraron en torno a la catequesis, aunque, por presiones y amenazas anticlericales ante el anuncio de una gran procesión infantil por las calles de la ciudad, con la que culminarían los actos del Jubileo, Guisasola prefirió cancelarla para evitar males mayores. Este dato muestra el otro extremo ideológico con el que se vio obligado a tratar el primado: el anticlericalismo, que se cerraba a cualquier tipo de diálogo con la Iglesia, por considerarlo una concesión inútil y un reconocimiento de pretendidos privilegios que no tenían cabida en la sociedad que, desde posiciones radicales, se intentaba construir en la España de entonces.

No quisiera olvidar que, siendo obispo de Jaén, en 1899 Guisasola fue nombrado senador en representación de la provincia eclesiástica de Granada, siendo ratificada esta elección, pero como representante de la provincia eclesiástica de Toledo en 1903, y dos años después se convirtió en senador por derecho propio, ocupando este cargo hasta su fallecimiento, en 1920. Esta presencia del prelado en el Senado posibilitó a Guisasola toda una serie de ricos contactos con los políticos españoles de la época, del todo el espectro representado en la Cámara Alta.

Indudablemente, el autor se centra con más detenimiento en el período de Guisasola como arzobispo de Toledo y cardenal primado de España. Frente a una visión reduccionista, que puede surgir de la pretendida primacía de lo político en el perfil episcopal del purpurado, como a veces se ha hecho, con una notable base documental y bibliográfica el Dr. Dionisio Vivas profundiza en la vertiente netamente pastoral del gobierno del primado en su archidiócesis, mostrando con detalle aspectos tan importante como el interés de Guisasola por las vocaciones sacerdotales -que ya había manifestado en sus anteriores diócesis, con la creación de seminarios, como en Jaén, o el apoyo a la construcción de nuevos edificios para la formación de los aspirantes al sacerdocio, como hizo en Madrid-, la atención pastoral a la archidiócesis, la defensa del patrimonio artístico de la Iglesia, o su participación directa en la consagración de España al Sagrado Corazón, un año antes de su fallecimiento. Y todo ello, sin recluirse en un provincialismo empobrecedor, siendo haciéndose eco de las grandes cuestiones que sacudían tanto el escenario político nacional, como las polémicas electorales y en el campo de la enseñanza, como el internacional. Así lo demuestra el interés del cardenal por la paz en Europa y la crisis de 1917, el final de la I Guerra Mundial o su cercanía al episcopado mexicano, vejado por la política anticlerical del gobierno de aquel país, preludio de lo que fue, apenas unos años más tarde, la guerra cristera.

La muerte de Guisasola tiene notas de tragedia. De una tragedia penosa y triste, que en muchos aspectos es como una radiografía profunda de la España

de entonces. Fue el final triste de una vida rica en entrega a la Iglesia y a la sociedad, que no cosechó con justicia todo lo bueno que el primado sembró con su trabajo, ni fue reconocida en su justo alcance ni en la Iglesia ni fuera de ella. Quizás ni la sociedad ni la Iglesia española de entonces estaban preparadas para tener la amplitud de miras que Guisasola sí tuvo, y que intentó materializar tanto en su ministerio episcopal como en su vertiente social, con iniciativas que fracasaron por la hostilidad abierta de muchos, tanto dentro como fuera de la Iglesia, y que, por ello, amargaron los últimos años de la vida del cardenal.

Aunque en historia no se puede hacer ciencia ficción ni predicciones hipotéticas de lo que pudo haber sucedido, pero no llegó a pasar, no es descabellado pensar que, si la Iglesia hubiese girado siguiendo la dirección que deseaba Guisasola para ella, y el diálogo con los agentes políticos de entonces hubiese sido más franco, la historia de España en los años sucesivos no hubiese sido tan dolorosa y fratricida. Su fracaso con el sindicalismo obrero católico, y sobre todo con su proyecto de crear una Democracia Cristiana en España, muestran a las claras lo quimérico que podía ser, en aquella España cainita, intentar dar cuerpo a esa tercera España, que incluso un siglo después del fallecimiento del primado, parece que no termina de abrirse paso, por tener el corazón helado por una de las otras dos Españas, parafraseando al poeta Antonio Machado.

Queda el consuelo de que al menos, pasados 104 años de la muerte de Guisasola, la densa y bien trabada obra de Miguel Ángel Dionisio Vivas hace justicia a un personaje clave en la historia civil y eclesial de España, y lo hace sin afán apologético estéril e indocumentado sino con el deseo de servir a la verdad histórica. Para ello, el autor ha trabajado en numerosos archivos y demuestra que conoce en profundidad la bibliografía relativa al tema que estudia. Y por eso, todo ello unido a un estilo de redacción pulcro y atrayente, hacen de esta obra un ejercicio de caridad intelectual, que diría San Pablo VI, y, en consecuencia, un ejemplo a seguir en el campo de la historiografía contemporánea.

Francisco Juan Martínez Rojas
Instituto Español de Historia Eclesiástica
Roma, Italia
franmartinezrojas@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-6113-2416

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.15 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 431-434

Josep Lluís Martos. *Una trilogía de incunables inmaculistas valencianos*

Valencia: Ultreia, 2024, 240 pp. ISBN: 978-84-128605-6-6
https://ultreia.ucv.es/index.php/ultreia/catalog/book/32

Una trilogía de incunables inmaculistas valencianos, de Josep Lluís Martos, se ha publicado en la colección *Incunabula* de la editorial Ultreia, asociada al Institut Isabel de Villena d'Estudis Medievals i Renaixentistes (IVEMIR).

El autor, Josep Lluís Martos, investigador de reconocido prestigio internacional, aporta su experiencia en filología material y crítica textual. Reconocido por trabajos como su análisis de *Les trobes en lahors de la Verge Maria*, Martos ofrece interpretaciones profundas y detalladas de los textos. Con *Una trilogía de incunables inmaculistas valencianos*, Martos realiza un análisis exhaustivo de tres incunables impresos en Valencia entre 1487 y 1489, en pleno auge del debate sobre el inmaculismo. Mediante un enfoque interdisciplinario que combina la filología material con el análisis del contexto histórico, teológico y literario, el autor resalta la importancia de estos textos en la consolidación de la doctrina de la Inmaculada Concepción, un tema que, durante el siglo XV, generó intensos debates teológicos y culturales.

El dogma de la Inmaculada Concepción, que sostiene que María fue concebida sin pecado original, fue objeto de controversia durante siglos antes de su proclamación oficial en 1854 por el papa Pío IX. Ya en la Edad Media, teólogos como Duns Escoto defendieron esta creencia argumentando su coherencia con la redención universal de Cristo, pero otros, especialmente los dominicos, se opusieron firmemente al considerarla carente de fundamento bíblico y patrístico. En el Concilio de Basilea (1431-1449), se declaró oficialmente la doctrina, aunque no logró el consenso universal. Durante el siglo XV, papas como Sixto IV emitieron bulas que favorecían la devoción a la Inmaculada, pero sin definirla como dogma. Este contexto es esencial para entender el trasfondo de los textos analizados por Martos, que se producen en un momento en el que la defensa de la pureza mariana se convirtió en un símbolo de identidad religiosa y cultural, especialmente en la península ibérica.

Valencia desempeñó un papel destacado en la promoción del inmaculismo, en gran parte gracias al apoyo de las órdenes franciscanas, que vieron en esta doctrina un pilar para la exaltación de la figura de María como madre de Cristo. Durante el siglo XV, Valencia era una de las ciudades más prósperas de la Corona de Aragón, con una intensa actividad económica, cultural y religiosa. Este entorno favoreció la consolidación de un discurso inmaculista que encontró en los certámenes literarios y en la imprenta herramientas fundamentales para su

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.16

difusión. Los certámenes poéticos organizados en honor a la Inmaculada Concepción, impulsados por figuras como Ferran Dies, no solo exaltaban la pureza de María, sino que también servían como espacios de negociación ideológica en los que se articulaba un discurso colectivo que vinculaba la devoción mariana con la cohesión social y la identidad política de Valencia: «junto a la monarquía se posicionó la nobleza y buena parte del clero, por lo que no es de extrañar que "a instàntia del noble mossén Ferrando Díeç, prevere", afectat servidor de sa Majestat se convocase este concurso poético. Aunque clérigo, su origen es noble y el estrecho compromiso de su familia con la monarquía aragonesa no hacía esperar nada que no fuese su servicio a la defensa y promoción del misterio de la Inmaculada» (p. 25).

El fervor inmaculista influyó en obras literarias de gran calado como *El Espill* de Jaume Roig. En su edición de 1531, los versos originales relacionados con el debate mariológico fueron reemplazados por otros que exaltaban explícitamente la Inmaculada Concepción, reflejando cómo la doctrina inmaculista había pasado a ocupar un lugar central en la sensibilidad religiosa y cultural valenciana. Este cambio editorial no solo evidencia la penetración de la doctrina en el imaginario colectivo, sino también la capacidad de las instituciones religiosas y culturales para moldear las producciones literarias según las necesidades ideológicas del momento. La relación entre literatura y teología en el contexto valenciano no fue casual: los certámenes literarios y los textos devocionales funcionaron como vehículos eficaces para la legitimación de la doctrina inmaculista, integrando la poesía y la prosa en un discurso que combinaba belleza estética con rigor doctrinal.

La imprenta, introducida en Valencia en 1474, desempeñó un papel crucial en la difusión del mensaje inmaculista. Los textos producidos en los certámenes literarios, como los analizados por Martos, alcanzaron un público mucho más amplio, que permitió la reproducción masiva de las ideas y su circulación más allá del ámbito local. Además, la materialidad de los incunables, desde el diseño tipográfico hasta las filigranas del papel, reforzaba la autoridad de los textos y los dotaba de una solemnidad visual que subrayaba su importancia doctrinal. En este sentido, los incunables no eran meros portadores de ideas, sino objetos que legitimaban el contenido que transmitían.

En *Una trilogía de incunables inmaculistas valencianos*, Martos se centra en tres textos fundamentales: *Obra de la sacratíssima Conceptió de la intemerada mare de Déu* (1487), *Obra en prosa sobre la veríssima Inmaculada Conceptió de la Mare de Déu* (1488) y *Orationes ad laudem purissime conceptionis virginis Marie* (1489). Cada uno de estos textos representa una etapa en el desarrollo del discurso inmaculista y refleja las diferentes estrategias empleadas para dirigirse a públicos diversos.

El primero de ellos, *Obra de la sacratíssima Conceptió de la intemerada mare de Déu*, es un cancionero poético en catalán impreso por Lambert Palmart. Este texto combina imágenes simbólicas con referencias bíblicas y patrísticas, y utiliza la poesía como medio para instruir y conmover al lector. La poesía devo-

cional contenida en este texto no solo exalta la figura de María; también actúa como una herramienta pedagógica que guía al lector hacia una comprensión más profunda del dogma inmaculista, o, en palabras del autor una «función piadosa y/o propagandística, en términos inmaculistas, de estos materiales poéticos marianos» (p. 32). El análisis revela detalles significativos sobre su producción, como el uso de un formato en octavo que facilitaba su portabilidad y la elección de papel con filigranas italianas, lo que refleja las conexiones de Valencia con las redes comerciales y culturales europeas.

El segundo incunable, *Obra en prosa sobre la veríssima Inmaculada Conceptió de la Mare de Déu*, representa un cambio hacia un enfoque más argumentativo y teológico. Martos recupera este impreso a partir de un microfilm del ejemplar de 1488, sobre el cual analiza técnicamente los rasgos materiales. Este texto adopta un tono más erudito, utilizando la prosa para presentar una defensa lógica y sistemática de la doctrina. La recuperación de este texto amplía nuestra comprensión del discurso inmaculista, a la vez que ilustra la importancia de preservar y estudiar textos fragmentarios o desaparecidos, que son fundamentales para entender el contexto intelectual de la época.

El tercer incunable, *Orationes ad laudem purissime conceptionis virginis Marie*, es el más formal y académico de los tres, redactado en latín y dirigido a un público eclesiástico, por lo que destaca por su solemnidad y por la calidad de su diseño tipográfico. Martos analiza cómo las oraciones están organizadas para resaltar los principales argumentos teológicos, apoyándose en citas patrísticas que subrayan la legitimidad del dogma. La elección del latín y la calidad del material empleado refuerzan la intención de sus creadores de posicionar este texto como un referente en los debates teológicos de la época.

Orationes ad laudem purissime conceptionis virginis Marie representa un ejemplo excelente de cómo los textos inmaculistas se adaptaron a públicos específicos. La elección del latín como lengua vehicular, combinada con una estructura retórica sofisticada, lo posiciona como un texto dirigido a un público erudito, probablemente compuesto por clérigos y teólogos. Este texto no solo defiende la doctrina inmaculista, sino que también busca legitimarla mediante referencias a la tradición patrística y a los fundamentos bíblicos.

Esta monografía aporta valiosas contribuciones a múltiples campos del conocimiento. En el ámbito del inmaculismo, sitúa a Valencia como un epicentro clave en la promoción de esta doctrina, puesto que los textos analizados no solo exaltan la figura de María, sino que también articulan un discurso ideológico que conecta la devoción mariana con la identidad espiritual y política de la ciudad. Respecto a la historia social y cultural de Valencia, Martos demuestra cómo los certámenes poéticos y los textos inmaculistas contribuyeron a consolidar una identidad colectiva basada en la exaltación de la Virgen, en la que convergen tanto la literatura como la teología y la política en un discurso unificador.

En el ámbito literario, Martos destaca cómo estos textos combinan belleza estética con funcionalidad doctrinal. En este sentido, los certámenes literarios

fueron espacios de creación poética y plataformas para la negociación ideológica, en las que la literatura devocional se utilizaba como un medio para persuadir y educar a diferentes públicos. Martos demuestra cómo los impresores valencianos, como Lambert Palmart, actuaron como mediadores culturales, y adaptaron sus productos a las demandas de una sociedad que buscaba afirmar su identidad a través de la devoción mariana.

Además de las aportaciones específicas a cada uno de los ámbitos tratados, *Una trilogía de incunables inmaculistas valencianos* establece conexiones entre los textos analizados y las dinámicas culturales y sociales del momento. Valencia, como centro de producción cultural y religiosa en el siglo XV, se convierte en un ejemplo paradigmático de cómo las ciudades de la península ibérica utilizaron la literatura y la imprenta para articular discursos ideológicos y consolidar sus propias identidades colectivas. La exaltación de la Virgen María refleja una respuesta a las tensiones internas y externas que enfrentaba a la comunidad cristiana. En este sentido, los textos inmaculistas no eran meramente doctrinales, sino herramientas políticas y culturales diseñadas para reforzar una unidad que trascendía las disputas teológicas.

La recuperación que Martos realiza de *Obra en prosa sobre la veríssima Inmaculada Conceptió de la Mare de Déu* ejemplifica de manera especial la relevancia de los estudios filológicos en la preservación y recuperación del patrimonio textual. El uso de fuentes indirectas, como microfilms y menciones en otros documentos, demuestra la capacidad de la crítica textual para devolver a la comunidad académica textos que de otro modo habrían quedado relegados al olvido. Esta reconstrucción, además, no se limita a recuperar un texto perdido, sino que lo contextualiza y muestra su integración en el panorama intelectual y religioso de su tiempo. La metodología empleada por Martos combina técnicas tradicionales con herramientas digitales, lo que establece un precedente importante para futuras investigaciones en el campo de los estudios incunabilísticos.

Por otra parte, el análisis de los textos aporta detalles novedosos sobre las prácticas editoriales, así como las redes de producción y distribución de la época. El uso de papel con filigranas italianas en los textos impresos en Valencia evidencia la conexión de la ciudad con las principales rutas comerciales y culturales de Europa, mientras que la elección de formatos como el octavo refleja una intención deliberada de hacer los textos accesibles a un público más amplio. Estas decisiones materiales no eran meramente prácticas, sino que también formaban parte de una estrategia para reforzar el impacto ideológico y emocional de los textos.

El estilo de Martos es otro de los aspectos destacables de este libro, en el que se combina claridad y rigor, lo que permite que los análisis detallados y técnicos sean accesibles incluso para lectores no especializados. Además, su capacidad para conectar los aspectos materiales de los textos con su contexto histórico y cultural enriquece el análisis, tras el que se evidencia cómo los incunables eran vehículos de transmisión de ideas, además de productos culturales que interactuaban con su entorno desde diferentes prismas.

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.16 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 435-439

Esta monografía también tiene implicaciones significativas para la historia de la imprenta, al mostrar cómo esta tecnología transformó las dinámicas de producción y recepción textual. En el caso de Valencia, la imprenta no solo facilitó la difusión de textos religiosos, sino que también contribuyó a la consolidación de una identidad cultural basada en la devoción mariana. Los impresores, como Lambert Palmart, desempeñaron un papel crucial en este proceso, actuando como mediadores entre las demandas del público y las expectativas de las elites religiosas y políticas. Martos subraya cómo la imprenta permitió que los textos inmaculistas alcanzaran una audiencia mucho más amplia, ampliando su impacto más allá del ámbito local y consolidándolos como herramientas ideológicas clave en los debates teológicos de la época.

Otro aspecto fundamental que Martos explora es la interacción entre la literatura y la teología en el contexto valenciano. Los certámenes poéticos organizados en honor a la Inmaculada Concepción, además de exaltar a la Virgen, también actuaban como espacios de experimentación literaria y reflexión teológica. Estos eventos fomentaron la creación de textos que combinaban la sensibilidad lírica de la poesía trovadoresca con la profundidad intelectual del humanismo emergente, dando lugar a una tradición literaria única que refleja las complejidades culturales de la Valencia del siglo XV.

Una trilogía de incunables inmaculistas valencianos es una obra que trasciende los límites de su objeto de estudio para ofrecer una visión integral de las interacciones entre literatura, religión y sociedad en el tardomedioevo. Josep Lluís Martos ha combinado con éxito el rigor académico con una sensibilidad especial hacia los contextos culturales de los textos, y ha aportado a la comunidad científica una obra esencial para el estudio del inmaculismo, la imprenta y la literatura devocional, y una referencia clave para cualquier lector interesado en explorar cómo los textos del pasado moldearon las dinámicas culturales, políticas y religiosas de su tiempo. Su análisis interdisciplinario, su rigor metodológico y su enfoque innovador lo convierten en un referente académico que seguirá siendo relevante durante décadas.

Anna Isabel Peirats Navarro
Universidad Católica de Valencia "San Vicente Mártir"
Valencia, España
anna.peirats@ucv.es
https://orcid.org/0000-0001-6957-262X

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.16 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 435-439

José Francisco Serrano Oceja. *Iglesia y el poder en España. Del Vaticano II a nuestros días*

Madrid: Arzalia Ediciones, 2024, 375 pp. ISBN: 978-84-19018-53-3

En la carta que el Papa Francisco hizo pública el 21 de noviembre de 2024, sobre la renovación del estudio de la historia de la Iglesia, el actual Pontífice afirmaba que «un gran teólogo francés decía a sus alumnos que el estudio de la historia nos protege del "monofisismo eclesiológico", es decir, de una concepción demasiado angelical de la Iglesia, de una Iglesia que no es real porque no tiene manchas ni arrugas». En efecto, la cita del Papa cuadra a la perfección con el libro que recensionamos, porque es un sano ejercicio de acercamiento «humano» a la Iglesia, a sus manchas y arrugas, con la discutida y paradójica realidad del poder, que tanto ha dado que hablar y tantos ríos de tinta ha hecho correr en España, en los últimos 200 años. *Iglesia y poder en España. Del Vaticano II a nuestros días* es el título que su autor, el Dr. D. José Francisco Serrano Oceja, catedrático de Periodismo en la Universidad San Pablo CEU de Madrid, y profesor de varios postgrados, ha querido dar a este volumen de 375 páginas, que genera en el lector una ávida dependencia, que no sólo se frena cuando se lee la última página, sino que espera que este volumen tenga continuación en otro, que llegue hasta nuestros días, pues el tope cronológico que Serrano Oceja coloca como termino *ad quem* es el año 2000.

El autor es de sobra conocido en el ámbito del periodismo católico español, proceloso campo de batalla en el que, en medio de planteamientos fratricidamente ramplones y maniqueos, Serrano Oceja demuestra día a día una imparcialidad serena y atractiva, que no parece precisamente muy hispana, a juzgar por nuestra convulsa historia reciente. Además, cuenta con una inmejorable preparación académica, que no sólo se limita a los estudios de periodismo, sino que ha sido enriquecida con amplios conocimientos de filosofía, teología y derecho canónico, fundamentales para poder adentrarse con pie seguro en ese intrincado bosque que es la historia de la Iglesia española desde principios del s. XIX hasta la actualidad, y poder sentir en su entraña el palpitar de «Alguien que va más allá de la historia», como escribió Karl Adam.

Uno de los desafíos al que este libro ha dado puntual respuesta es explicar la historia reciente de nuestro país, pero retrotrayendo la mirada investigadora hasta principios del s. XIX. Es algo que no se puede olvidar, porque intentar historiar a la Iglesia de España desde el posconcilio a la actualidad, o se hace arrancando de la caída del Antiguo Régimen y la tumultuosa implantación

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.17

del liberalismo, o corre el riesgo de convertirse un ejercicio de memoria de pez, que al poco tiempo se haya olvidado, por la superficialidad de un análisis histórico que desconoce las profundas raíces de los acontecimientos históricos que tejieron el tupido, y a veces caótico tapiz que son las relaciones entre la comunidad eclesial, especialmente los obispos, y el poder civil en España, en los últimos dos siglos.

Cuando yo estudiaba historia de la Iglesia en la Universidad Gregoriana de Roma, se repetía, como una cantinela machacona, que hacer historia de acontecimientos que tuviesen menos de 100 años, era hacer periodismo. Y que la historia era otra cosa. No puedo negar la parte de verdad que pueda tener esta opinión, ya que para interpretar adecuadamente y sin excesiva subjetividad muchos acontecimientos, se impone necesariamente la distancia que sólo marca el paso del tiempo. Pero no es menos verdad que también, con profundo conocimiento de las fuentes, dominio amplio de la bibliografía, escrupulosidad metodológica y honradez científica, se puede hacer de la historia reciente un artículo, o como este caso, un libro que sea algo más que periodismo.

Y ésta es, además de otras, una de las características que engrandecen el libro de Serrano Oceja. Sin ser una obra histórica al uso, que no ofrece notas a pie de página con referencias a archivos ni puntuales referencias bibliográficas, sin embargo, se apoya en una gran masa documental -aunque no sea de referencia directa- y en la mejor literatura historiográfica que ha tratado el complejo argumento que eligió su autor, legándonos así un libro que en adelante deberá ser citado por quienes trabajen en el complicado período en el que nos sumerje Serrano Oceja. Antes, habían acometido esta tarea historiadores hispanistas como William J. Callahan (*La Iglesia católica en España*) o Stanley Payne (*El catolicismo español*), por citar algunos, y el tomo V de la *Historia de la Iglesia en España*, dirigido por el p. Ricardo García Villoslada también se había centrado en el período más reciente de la vida de la Iglesia española. A la producción historiográfica citada habría que añadir las aportaciones de los principales representantes españoles de la llamada «historia religiosa», como el desafortunadamente fallecido Feliciano Montero García. Pero Serrano Oceja, aun manteniéndose en el mismo arco cronológico, se centra positivamente en un aspecto, quizás el más polémico, que es el de las relaciones entre la Iglesia -en realidad, los obispos-, y el poder político.

En un breve y ajustado resumen, en el que evidencia sus notables cualidades pedagógicas, el autor sintetiza la singular singladura de la Iglesia española en el s. XIX, traumática en ocasiones, más serena en otros momentos, pero con consecuencias que se prolongaron hasta bien entrada la centuria posterior. Lejos de interpretaciones que parten más bien del idealismo filosófico, que conciben la historia como movimiento de ideas, Serrano Oceja es bien consciente de que las ideas las conciben, articulan, sistematizan y difunden los hombres. Y que, por eso, en la historia hay que reconocer el protagonismo de determinados individuos, que están en la raíz de opciones, que van más allá de ellos mismos, configurando enteras etapas de la historia de los pueblos y las naciones. Los

apartados que el autor dedica al nuncio en España Federico Tedeschini de 1921 a 1936, cuyo *Diario* y gran parte de su correspondencia diplomática han sido publicados por Vicente Cárcel Ortí, ayuda al lector a empatizar con un personaje que no lo tuvo precisamente fácil en unos tiempos convulsos, pero que no dejó indiferente a nadie en el Madrid de entonces.

Lo mismo se podría afirmar del obispo de Madrid y último patriarca de las Indias Occidentales, el gallego don Leopoldo Eijo Garay, cuya vertiente más «humana» es dibujada magistralmente por Serrano Oceja, acercándonos así a un personaje del todo singular, que rigió la diócesis de la capital de España durante nada más y nada menos que 40 años. Brillante orador, se desenvolvía a gusto en los ambientes académicos madrileños, y tuvo un protagonismo decisivo en los primeros pasos del Opus Dei.

Puesto que el autor, al hablar en su título de «Iglesia» y relacionarla con el poder, se refiere primordialmente a los obispos, no puede sino ofrece al lector algo tan polémico y cuestionable como la sociología y el sistema de reclutamiento y nombramiento del colegio episcopal en España, tema en el que la tradición de la intervención regia ha pesado tanto hasta tiempos recientes, con el reconocimiento del derecho de patronato otorgado por Adriano VI a Carlos V en 1523, y ampliado sucesivamente en los distintos concordatos firmados entre España y la Santa Sede (1737, 1753, 1851, 1953).

El último concordato, el de 1953, presentado en el momento de su firma ante el mundo entero como modélico e imitable, tuvo, sin embargo, una corta vida. Apenas 10 años. La apertura del concilio Vaticano II, en 1962, imprimió en la vida de la Iglesia un giro, introduciendo y aceptando realidades que estaban tan en disonancia con el catolicismo vivido en España secularmente, como la libertad religiosa, la libertad de conciencia y el pluralismo religioso. A la par, como señala acertadamente Serrano Oceja, la estrecha colaboración que había existido entre Iglesia y Estado en España, denominada por muchos historiadores como *nacionalcatolicismo*, llegaba a su fin. Y era la Iglesia la que tomaba la iniciativa, siguiendo los dictados del concilio, que reivindicaba una mayor autonomía y libertad frente al poder civil, para poder realizar su misión sin las pesadas hipotecas estatales que la gravaron en siglos anteriores. Y en ese sentido, uno de los puntos más discutidos era la intervención del Jefe del Estado en el nombramiento de los obispos, a la que Franco no quiso renunciar, a pesar de pedírselo en dos ocasiones San Pablo VI. Sólo con la llegada de Juan Carlos I a la más alta magistratura del Estado, cuando renunció al derecho de presentación, se pudo hacer en España la «recepción» del nº 20 del decreto *Christus Dominus* del concilio, que establecía taxativamente: «para defender como conviene la libertad de la Iglesia y para promover mejor y más expeditamente el bien de los fieles, desea el sagrado Concilio que en lo sucesivo no se conceda más a las autoridades civiles ni derechos, ni privilegios de elección, nombramiento, presentación o designación para el ministerio episcopal; y a las autoridades civiles cuya dócil voluntad para con la Iglesia reconoce agradecido y aprecia este Concilio, se les ruega con toda delicadeza que se dignen renun-

ciar por su propia voluntad, efectuados los convenientes tratados con la Sede Apostólica, a los derechos o privilegios referidos, de que disfrutan actualmente por convenio o por costumbre».

En el texto de Serrano Oceja subyace, y en ocasiones el autor lo expresa abiertamente, la idea de que la transición que hizo la Iglesia española en el tardofranquismo, resituándose en una nueva sociedad, cuyo régimen político ineludiblemente se convertiría en democrático, fue el preludio de la transición política que tuvo lugar en España en las postrimerías del franquismo y tras la muerte del general, el 20 de noviembre de 1975. Por desgracia, esta afirmación del autor, que comparto plenamente, pasa desapercibida en la historiografía que se ocupa de este importante momento de la España contemporánea, fruto, creo, de una amnesia dolosa que pretende ignorar, por no decir cancelar o invisibilizar, la gran aportación que realizó la Iglesia al cambio político en España, sin la cual éste hubiera sido imposible.

Y Serrano Oceja no olvida en su libro el alto coste humano que esa transición le acarreó a la Iglesia. La crisis interna que sacudió a la Iglesia con la recepción del concilio se agravó en España, más si cabe, por coincidir con el fin de la dictadura. Una mala interpretación del concilio, entendida como ruptura frente a la tradición, ahondó aún más ese corte drástico con el pasado con un elevado coste humano que se tradujo en la crisis de las órdenes religiosas y las dolorosas secularizaciones de un elevado número de sacerdotes, además de determinadas opciones pastorales pretendidamente novedosas, cuyos resultados francamente dejan mucho que desear, por los escasos o nulos frutos que han producido.

La Iglesia española, afirma Serrano Oceja, tuvo su particular «mayo del 68», que conoció algunos episodios sobre los que aún queda mucho por escribir, sobre todo por falta de documentación. Es el caso de la famosa Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes, que, involuntariamente, fue toda una puesta en escena de las tensiones que agitaban al clero en aquella España posconciliar. Su enigmático final sigue suscitando muchos interrogantes sobre el origen y las responsabilidades personales de la intervención romana, que dio carpetazo a aquella singular iniciativa.

Al leer los últimos apartados del libro de Serrano Oceja se podría afirmar, no sin cierta ironía, que «hay vida después de Tarancón». Sin duda alguna, el destacadísimo papel de don Vicente al frente de la Conferencia Episcopal, como fiel ejecutor de las directrices de San Pablo VI, fue fundamental para la Iglesia española en ese tortuoso, y a veces vacilante proceso de resituarse en la sociedad después del Vaticano II y en consonancia con los postulados del concilio. Pero el cambio de los tiempos, y el cambio en el pontificado, con la llegada de San Juan Pablo II, imprimió un nuevo giro en la vida de la Iglesia hispana, con los liderazgos de los sucesivos presidentes de la Conferencia Episcopal. Unos liderazgos más acusados; otros, más discretos, pero, eso es innegable, con el deseo de servir lo mejor posible a la comunidad eclesial frente a gobiernos de diferente signo, que no siempre se prestaban a un diálogo franco que redundase

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.17 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 441-445

en beneficio de toda la sociedad. Temas como las políticas del PSOE, el nacionalismo vasco, el terrorismo de ETA, son conjugados por el autor con realidades, no menos importantes intraeclesialmente, como la formación de «redes clientelares» de las que se surtió el nombramiento de obispos afines ideológicamente a quienes, en un determinado momento, monopolizaban el poder religioso en España con las bendiciones de Roma, lo que es una gravosa hipoteca que aún sufre la Iglesia española. Y lo peor de todo, creo que difícil solución.

En mi opinión, si algo palpita en las páginas de este libro es una visión «cordial» de la singular singladura de la Iglesia en España desde principios del XIX hasta el año 2000. Cordial en sentido etimológico: hecha desde corazón. Su autor no pretende ofrecer una visión descarnada de este período; al contrario, late una empatía profunda, a veces irónica, otras veces dolorosa, con el objeto historiado -la Iglesia-, que hace pensar en cuánta razón llevaba Madeleine Dêlbrel cuando afirmaba que en ocasiones hay que amar a la Iglesia por encima de la Iglesia y a pesar de la misma Iglesia.

Y cuando ese ejercicio de amor eclesial, como es este libro, se hace con un estilo ameno, pulcro literariamente, y sin concesiones ideológicas burdas, el resultado no puede ser mejor. Sólo puede ser mejorable si el autor, dentro de un tiempo, nos regala otro volumen, que nos acerque al palpitar de la Iglesia en España desde el año 2000 a nuestros días. Estoy seguro que en esa futura ocasión, como lo ha hecho en este libro, en José Francisco Serrano Oceja se cumplirá la recomendación que el Papa Francisco hace al historiador de la Iglesia en la carta con que abría esta recensión, refiriéndose «a la necesidad de "hacer historia" de la Iglesia no sólo con rigor y precisión sino también con pasión e involucrándose: con esa pasión y compromiso, personal y comunitario, propios de quienes, comprometidos en la evangelización, no eligieron un lugar neutral y aséptico, porque aman a la Iglesia y la acogen como Madre, tal como ella es».

Francisco Juan Martínez Rojas
Instituto Español de Historia Eclesiástica
Roma, Italia
franmartinezrojas@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-6113-2416

ISSN: 0074-0160 · ISSN-e: 2974-7309
https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.17 ANTHOLOGICA ANNUA 71 (2024): 441-445

ANTHOLOGICA
ANNUA