ISSN 2422-779X

MAGALLANICA

REVISTA DE HISTORIA MODERNA

Vol. 6, Nº 12, 2020

(Enero - Junio)

MAR DEL PLATA - ARGENTINA

GRUPO DE INVESTIGACIÓN EN HISTORIA DE EUROPA MODERNA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA
FACULTAD DE HUMANIDADES
Peron 3250 Mar del Plata
Teléfono: (0223) 475 6027

Correo electrónico: magallanicahistoriamoderna@gmail.com
Web: http://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/magallanica

MAGALLÁNICA, Revista de Historia Moderna

Directora	María Luz González Mezquita
Secretaría	Darío Lorenzo-Facundo García
Consejo de Redacción	Juan Pablo Bubello (Universidad de Buenos AiresUniversidad Nacional de La Plata, Argentina); Ariel Gamboa, (Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina); Martín Gentinetta (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina); Víctor Pereyra (Universidad Nacional de La Plata, Argentina); Sebastián Perrupato (Universidad Nacional de Mar del Plata-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas, Argentina); Guillermo Nieva Ocampo (Universidad Nacional de Salta-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas, Argentina); Rogelio Paredes (Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Luján, Argentina); Mariano Rodríguez Otero (Universidad de Buenos Aires, Argentina).
Comité Editorial	Darío Barriera (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas-Universidad Nacional de Rosario, Argentina); José Emilio Burucúa (Universidad Nacional de San Martín, Argentina); Adolfo Carrasco Martínez (Universidad de Valladolid, España); María Inés Carzolio (Universidad Nacional de La Plata, Argentina); Ana Crespo Solana (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España); José Miguel Delgado Barrado (Universidad de Jaén, España); Rosa Isabel Fernández Prieto (Universidad Nacional del Nordeste, Argentina); Agustín Guimerá Ravina (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España); Lluis Guia Marin (Universidad de Valencia, España); Manuel Herrero Sánchez (Universidad Pablo de Olavide, España); Cecilia Lagunas (Universidad Nacional de Luján, Argentina).
Consultores Externos	Joaquím Albareda Salvadó, (Universidad Pompeu Fabra, España); Joaquín Álvarez Barrientos (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España); Francisco José Aranda Pérez (Universidad de Castilla - La Mancha, España); Lucien Bély (Université Paris IV - Sorbonne, Francia); Francesco Benigno (Università degli Studi di Teramo, Italia); José Manuel de Bernardo Ares (Universidad de Córdoba, España); Fernando Bouza (Universidad Complutense de Madrid, España); Roger Chartier (École des Hautes Études en Sciences Sociales. Collège de France, Francia); Friedrich Edelmayer (Universität Wien, Austria); Luis Miguel Enciso Recio (Real Academia de la Historia, España); Pablo Fernández Albaladejo (Universidad Autónoma de Madrid, España); Antonio Feros (University of Pennsylvania, Estados Unidos); Remedios Ferrero Micó (Universidad de Valencia, España); Gloria Franco Rubio (Universidad Complutense de Madrid, España); José Ignacio Fortea Pérez (Universidad de Cantabria, España); Linda Frey (University of Montana, Estados Unidos); Marsha Frey (Kansas State University, Estados Unidos); José Luis Gómez Urdañez (Universidad de La Rioja, España); José María Imízcoz Beunza (Universidad del País Vasco, España); María Victoria López Cordón (Universidad Complutense de Madrid, España); Carlos Martínez Shaw (Universidad Nacional de Educación a Distancia-Madrid, Real Academia de la Historia, España); Miguel Ángel Melón Jimenez (Universidad de Extremadura, España); Manfredi Merluzzi (Università degli Studi di Roma Tre, Italia); Jesús Pérez Magallón (McGill University, Canadá); Ofelia Rey Castelao, (Universidad de Santiago de Compostela, España); Luis Antonio Ribot García (Universidad Nacional de Educación a Distancia - Madrid. Real Academia de la Historia, España); Gregorio Salinero (Université Paris I Panthéon - Sorbonne, Francia); José Manuel Santana Pérez (Universidad de las Palmas de Gran Canaria, España); Christopher Storrs (University of Dundee, Reino Unido); Alfonso Tórtora (Università Degli Studi di Salerno, Italia); Bernard Vincent (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia); Bartolomé Yun Casalilla (Universidad Pablo Olavide, España).

Entidad editora	Grupo de Investigación en Historia de Europa Moderna. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata
Sede administrativa	Funes 3350, (B7602AYL), Mar del Plata. Argentina
ISSN	2422-779X
Inicio de publicación	2014
Sistema de arbitraje	Sistema de doble par ciego (peer review)
Periodicidad	Bianual
Sitio web	https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/magallanica/index

MAGALLÁNICA, Revista de Historia Moderna: 6 / 12
Enero - Junio de 2020, ISSN 2422-779X

Tabla de contenidos

DOSSIER: "MODELOS DE SANTIDAD FEMENINA EN EL MUNDO HISPÁNICO EN LA ÉPOCA MODERNA"

Coordinación
Rosa María Alabrús Iglesias

Modelos de santidad femenina en el mundo hispánico en la Época Moderna. Presentación — 1-5
Rosa María Alabrús Iglesias

La santidad martirial y la religiosidad femenina en el barroco hispano — 6-29
Rosa María Alabrús Iglesias

La santidad femenina y el martirio en el Colegio de Ingleses. Luisa de Carvajal — 30-63
Javier Burrieza Sánchez

Una santa que se quedó en el camino: sor Martina de los Ángeles Arilla, O.P. (1573-1635) — 64-97
Alfonso Esponera Cerdán

Camino a la santidad en las terciarias dominicas del Río de la Plata. Religiosidad y apostolado laico durante el siglo XVIII — 98-115
Lucrecia Jijena

Ingreso al convento Santo Domingo de Sena en Córdoba del Tucumán. Un estudio de caso. Camino a la santidad. Filiaciones con la Primera y Tercera orden dominica — 116-140
Nora Siegrist

VARIA

Entre la mitra y la espada: servicio e integración familiar de don Felipe de Aragón y Navarra, maestre de Montesa (ca. 1455-1488) — 141-166
Jaime Elipe

Una Europa a la medida de Japón: un estudio sobre la construcción del discurso jesuita en la misión japonesa durante la segunda mitad del siglo XVI 167-189
Paula Hoyos Hattori

Humboldt y las culturas de América: textos y contextos 190-222
Nicolás Kwiatkowski

INSTRUMENTOS

El gobierno de la Casa Pía de la Misericordia de Sevilla en el Antiguo Régimen: administración, archivo y obras pías 223-253
Paula Rivasplata Varillas

El Reglamento del archivo general de las Casas de Villafranca, Vélez y Medina Sidonia. Organización y gestión de un archivo nobiliario en el último tercio del siglo XVIII 254-286
Domingo Beltrán Corbalán

RESEÑA DE LIBROS

Reseña de BERNARDO ARES, J. M. de, (2015). *Luis XIV y Europa*, Madrid: Editorial Síntesis. 240 pp. ISBN 9788490772317. 287-291
Becerra, María Isabel; Peluc, Silvina

Reseña de ALABRÚS IGLESIAS, R. M., (2019). *Razones y emociones femeninas. Hipólita de Rocabertí y las monjas catalanas del Barroco*. Madrid: Cátedra. 272 pp. ISBN 9788437640600. 292-299
Carzolio, María Inés

Reseña de SALINERO, G. y M. A. MELÓN JIMÉNEZ (Dirs.), (2018). *Le temps des listes. Représenter, savoir et croire à l´époque moderne*, Histoire des mondes modernes, Vol. 3, Bruselas: P.I.E. Peter Lang. 600 pp. ISBN 978-2-8076-0536-7. 300-306
Ciliberto, Valeria

Reseña de GARCÍA HURTADO, M. R. y REY CASTELAO, O. (Eds.), (2016). *Fronteras de agua. Las ciudades portuarias y su universo cultural (siglos XIV-XXI*). Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela. 570 pp. ISBN: 978-84-16533-87-9. 307-310
Contreras, Emanuel

Reseña de GONZÁLEZ ANCÍN, M. y TOWNS, O., (2018). *Miguel Servet en España (1506- 1527)*, Tudela de Navarra: I. Castilla. 469 pp. ISBN 978-0-692-13883-0. 311-316
De los Heros, Ailén

Reseña de GAUDIN, G., (2017). *El imperio de papel de Juan Díez de la Calle. Pensar y gobernar el Nuevo Mundo en el siglo XVII*, Madrid: Fondo de Cultura Económica. 409 pp. ISBN: 9788437507903. 317-323
García, Facundo

Reseña de ÁLVAREZ-OSSORIO, A.; CREMONINI, C. y RIVA, E., (Eds.) (2016). *The transition in Europe between XVIIth and XVIIIth centuries. Perspectives and case studies*, Milano: Franco Angeli. 398 pp. ISBN 978-88-917-2818-0. 324-330
González Mezquita, María Luz

Reseña de ARIAS DE SAAVEDRA ALIAS, I. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. (Eds.), (2015). *Vida cotidiana en la Monarquía Hispánica. Tiempos y espacios*, Granada: Edit. Universidad de Granada. 470 pp. ISBN 978-84-338-5752-1. 331-335
Guerrico, Carla

Reseña de TORREMOCHA HERNÁNDEZ, M. y CORADA ALONSO, A. (Eds.), (2017). *La Mujer en la Balanza de la Justicia (Castilla y Portugal, siglos XVII y XVIII)*, Valladolid: Castilla ediciones. 221 pp. ISBN: 9788416822058. 336-342
Vassallo, Jaqueline

Reseña de RYRIE, A., (2019). *Unbelievers. An Emotional History of Doubt*, Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press. 262 pp. ISBN 978-0-674-24182-4. 343-347
Tcherbbis Testa, Jimena

MAGALLÁNICA, Revista de Historia Moderna: 6 / 12 (Dossier)
Enero - Junio de 2020, ISSN 2422-779X

MODELOS DE SANTIDAD FEMENINA EN EL MUNDO HISPÁNICO EN LA ÉPOCA MODERNA. PRESENTACIÓN

Rosa María Alabrús Iglesias
Universitat Abat Oliba CEU, Barcelona

Recibido: 30/01/2020
Aceptado: 10/02/2020

RESUMEN

En este Dossier se analiza la compleja tipología del concepto de la santidad femenina porque fueron, ciertamente, muy diversos los criterios por los cuales se postulaban determinadas mujeres para la beatificación y canonización. Se estudian diversos modelos referenciales de santidad: la martirial que implicaba una vida difícil con el final dramático del martirio (los casos de misiones en Asia) o con la proximidad al mismo (caso de Luisa de Carvajal); la interiorizada a través del recogimiento y las visiones (caso de Hipólita de Rocabertí y Martina de los Ángeles Arilla); la que premia la proyección pública asistencial (caso de las Terciarias Dominicas del Río de la Plata en el siglo XVIII) y, por último, la que significa el testimonio del sacrificio y la renuncia de privilegios elitistas (caso de Petrona Isabel de Cálcena y Echeverría de Córdoba del Tucumán, también del siglo XVIII).

PALABRAS CLAVE: santidad; mujeres; época moderna; España e Hispanoamérica.

MODELS OF FEMALE HOLINESS IN THE HISPANIC WORLD IN THE MODERN TIME. PRESENTATION

ABSTRACT

In this Dossier the complex typology of the concept of female holiness is analysed because the criteria by which certain women applied for beatification and canonization were certainly very diverse. Various referential models of sanctity are studied: the martyrdom that implied a difficult life with the dramatic end of martyrdom (the cases of missions in Asia) or with the proximity to it (case of Luisa de Carvajal); the one internalized through recollection and visions (the case of Hipólita de Rocabertí and Martina de los Ángeles Arilla); the one that rewards the public welfare projection (case of the Dominican Tertiaries of the Río de la Plata in the 18th century) and, finally, the

one that means the testimony of sacrifice and the renunciation of elitist privileges (case of Petrona Isabel de Cálcena and Echevarría from Córdoba del Tucumán, also from the 18th century.

KEYWORDS: holiness; women; modern era; Spain and Latin America.

Rosa María Alabrús Iglesias es profesora titular y directora de la Cátedra Rey Martín el Humano en la Universitat Abat Oliba CEU de Barcelona. Su investigación se ha deslizado del análisis del pensamiento y la opinión (*Felip V i l'opinió dels catalans*, 2001) al estudio de las Órdenes religiosas (*Tradición y modernidad*, 2011; *La memoria escrita de los dominicos*, 2012; *La vida cotidiana y la sociabilidad de los dominicos*, 2013) y al discurso eclesiástico sobre la mujer y la espiritualidad femenina (*Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*, 2015; *Razones y emociones femeninas. Hipólita de Rocabertí y las monjas catalanas del Barroco*, 2019; *Juliana Morell. De niña prodigio a maestra de las emociones*, 2020).
Correo electrónico: ralabrusi@uao.es
ID ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5886-5347

MODELOS DE SANTIDAD FEMENINA EN EL MUNDO HISPÁNICO EN LA ÉPOCA MODERNA. PRESENTACIÓN

Este dossier *Modelos de santidad femenina en el mundo hispánico en la época moderna* tiene como objeto, el análisis de la compleja tipología del concepto de santidad femenina. Es obvio que la santidad como tal era un atributo concedido por la Santa Sede, tras un largo proceso administrativo-judicial que podría culminar en el triunfo final de la legitimación pontificia y el ingreso de la persona postulada en el Parnaso de los Santos.

Pero más allá de la elevación a los altares fueron muchas las personas que, a lo largo de su vida, exhibieron méritos que les concedían ya una cierta aura de santidad, que culminaría, finalmente, en el reconocimiento oficial, ciertamente, minoritario respecto al volumen global de las propuestas.

Modelos de santidad, ejercida en vida, hubo muchos. En este dossier nos hacemos eco de unos cuantos. Nos ha interesado fundamentalmente, aquí y ahora, reflejar lo que fue la “santidad martirial” en el Barroco, la expectativa de reconocimiento de una persona como santa, a través de la prueba de fuego: Su propio martirio, el sacrificio de la inmolación, como gran testimonio de verificación empírica de sus cualidades como santo o santa. En ocasiones, la voluntad martirial llegó a concretarse en finales dramáticos. En otras, esa voluntad rozó la muerte, pero no llegó a caer en ella. En el primer caso, he analizado la proyección misional de las Órdenes religiosas en Japón y Filipinas, desde los años ochenta del siglo XVI, con su estela de mártires masculinos y femeninos. He examinado, con especial atención, la problemática de los dominicos, con mártires como Alfonso Navarrete y Domingo Castellet, su oposición a los ritos autóctonos y su incidencia en la religiosidad femenina en Cataluña, a través de la Cofradía del Nombre de Jesús. Se pone de relieve la impregnación de la ansiedad del martirio en determinadas religiosas y, en particular, se examina el caso de la dominica

catalana Hipólita de Rocabertí, con su imaginario proyectado hacia el mundo de los martirios en los que soñó, desde la celda más oscura de su convento.

El otro ejemplo de “santidad martirial” es el de los que tuvieron vocación de mártires, sin la muerte final, aunque estuvieron cerca de la misma. Javier Burrieza ha desmenuzado en su artículo la trayectoria de Luisa de Carvajal, una mujer de familia nobiliaria, que respondiendo al eco de las persecuciones sufridas en Inglaterra por los católicos británicos, decidió en 1605, salir de Valladolid y viajar a la Inglaterra de Jacobo I con la voluntad del martirio por bandera. Burrieza describe las peripecias en la clandestinidad de esta mujer, su firmeza en la decisión de quedar en Inglaterra contra los consejos recibidos, su encarcelamiento, el apoyo diplomático de la monarquía española y la proximidad al martirio final que no llegó a ejecutarse, muriendo ella en casa del embajador Gondomar. Martirio auténtico, el de la vida de esta “española inglesa”, aunque no pudiera cerrarlo con su propia ejecución.

La “santidad martirial” estuvo acompañada de otras manifestaciones de santidad que no tuvieron la épica ejemplarizante del sacrificio de la muerte. Tal fue el ejemplo de sor Martina de los Ángeles Arilla, la monja zaragozana estudiada por Alfonso Esponera, que profesó en el convento de Santa Fe y fundaría el convento de San Pedro Mártir de Barcelona en 1632. Su santidad es la arquetípicamente proyectada hacia la vida interior: humildad extrema, obediencia, oraciones, devociones y dones y privilegios sobrenaturales que implicaron visiones de Jesucristo y prodigios místicos diversos, con capacidades constatadas para la profecía, las curaciones, la bilocación, la transverberación y otras virtudes. Esta monja, como le ocurrió a Hipólita de Rocabertí, fue promovida a la beatificación, entre otros poderes por el que representaba Juan Tomás de Rocabertí, General de la Orden de Predicadores, cincuenta años después de la muerte de aquella. También, como en el caso de Hipólita se frustró el camino a la beatificación y en su encallamiento debió contar la pérdida en valor de las efusiones místicas visionarias, que esta monja representó muy fielmente, dado que la Iglesia en las últimas décadas del siglo XVII abriría una etapa de recelos y desconfianzas hacia los excesos del mundo contemplativo.

Por último, quiero hacerme eco de los artículos que abordan la proyección hacia la santidad de la religiosidad femenina latinoamericana a través de dos situaciones.

La primera, estudiada por Lucrecia Jijena, incide en el ejercicio de caridad y religiosidad, llevada a cabo en el Río de la Plata por las Terciarias dominicas, en el siglo XVIII, que desarrollaron una extraordinaria labor asistencial y educativa desde su condición laical. Se trataría de un camino de santidad fuera de los conventos, con mucha vocación social y proyectos alternativos a la marginación. Una santidad, pues, colectiva y muy preocupada por la problemática social que contrasta con la santidad barroca hispana.

La segunda se refiere al caso de la dominica Petrona Isabel de Cálcena y Echeverría del convento Santo Domingo de Siena de Córdoba del Tucumán (siglo XVIII), estudiada por Nora Siegrist. La ilusión de la santidad, aquí, se manifiesta en el esfuerzo extraordinario por ingresar en el referido convento, aún a costa de todas las renuncias a sus status de privilegiadas, en el ámbito social y político. El sacrificio y la renuncia a la propia identidad de origen como avales para entrar en el convento y proyectarse hacia la santidad.

Un conjunto, pues, de experiencias femeninas que nos sitúan en un horizonte de sueños y expectativas de santidad desarrolladas a lo largo de las vidas de las religiosas, una condición, reconocida muchas veces, por sus coetáneos y que, sin embargo, alcanzaron pocas veces la coronación del reconocimiento pontificio.

En conclusión, más allá de la coronación como santos o santas que concedían los papas tras un largo proceso, una importante expectativa social a lo largo del Barroco y la Ilustración será la de reunir los méritos propios que implicaran el reconocimiento colectivo de la santidad ya en vida. Se constata que en el marco de la Ilustración del siglo XVIII, no solo no se frena la ansiedad por la santidad, sino que incluso se recrudece. Por último, en este dossier, se pone en evidencia, que si la ilusión de la santidad la compartieron hombres y mujeres, fueron éstas las que debieron llevar adelante más esfuerzos que los varones para lograr el consenso al que aspiraban, dado el supremacismo masculino del que se partía.

MAGALLÁNICA, Revista de Historia Moderna: 6 / 12 (Dossier)
Enero - Junio de 2020, ISSN 2422-779X

LA SANTIDAD MARTIRIAL Y LA RELIGIOSIDAD FEMENINA EN EL BARROCO HISPANO*

Rosa María Alabrús Iglesias
Universitat Abat Oliba CEU, Barcelona

Recibido: 30/01/2020
Aceptado: 06/03/2020

RESUMEN

Este artículo analiza la dinámica de los martirios en Japón y Filipinas con la persecución de los misioneros católicos por parte del gobernador Hideyosi. Se insiste especialmente en la significación que tuvieron los dominicos Alfonso Navarrete y Domingo Castellet. El discurso misional de los dominicos se opuso siempre a la aceptación de los ritos paganos autóctonos y promocionó el papel de las cofradías como la del Santísimo Nombre de Jesús, con notable papel de las mujeres. Aún con las prevenciones dominicanas a las mujeres, no faltaron testimonios de mujeres mártires, como Lucía de Freitas o Magdalena de Nagasaki. El impacto de los martirios tuvo gran incidencia en Cataluña, lo que se refleja en la ansiedad que expone en sus escritos la dominica Hipólita de Jesús de Rocabertí, con el imaginario puesto en las experiencias martiriales que en el escenario asiático tuvieron las Órdenes religiosas.

PALABRAS CLAVE: martirio; misiones; religiosidad femenina; cofradías; ritos paganos; educación; Cataluña; Barroco; Japón; Filipinas.

MARTIRIAL SANTITY AND FEMALE RELIGION IN THE HISPANIC BAROQUE

ABSTRACT

This article discusses the dynamics of martyrdom in Japan and the Philippines with the persecution of Catholic missionaries by Governor Hideyosi. It particularly influences the significance of the Dominicans Alfonso Navarrete and Domingo Castellet. The

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación I+D+I del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades & Unión Europea. Fondo Europeo de Desarrollo Regional "Una manera de hacer Europa", titulado: "El discurso religioso y la gestión de las emociones femeninas en Cataluña entre el Barroco y la Ilustración", con referencia PGC2018-094899-B-C54.

Dominicans' missionary discourse was always opposed to the acceptance of indigenous pagan rites and promoted the role of confraternities as the Most Holy Name of Jesus, with a remarkable role of women. Even with Dominican women's precautions, there was no shortage of testimonies from women martyrs, such as Lucia de Freitas or Magdalena de Nagasaki. The impact of martyrdoms had a great impact on Catalonia, which is reflected in the anxiety expressed in his writings by the Dominican Hippolyta of Jesus of Rocabertí, with the imaginary placed in the martyrdom experiences that the Orders had on the Asian stage Religious.

KEYWORDS: martyrdom; missions; female religiosity; confraternities; pagan rites; education; Catalonia; Baroque; Philippines; Japan.

Rosa María Alabrús Iglesias es profesora titular y directora de la Cátedra Rey Martín el Humano en la Universitat Abat Oliba CEU de Barcelona. Su investigación se ha deslizado del análisis del pensamiento y la opinión (*Felip V i l'opinió dels catalans*, 2001) al estudio de las Órdenes religiosas (*Tradición y modernidad*, 2011; *La memoria escrita de los dominicos*, 2012; *La vida cotidiana y la sociabilidad de los dominicos*, 2013) y al discurso eclesiástico sobre la mujer y la espiritualidad femenina (*Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*, 2015; *Razones y emociones femeninas. Hipólita de Rocabertí y las monjas catalanas del Barroco*, 2019; *Juliana Morell. De niña prodigio a maestra de las emociones*, 2020).
Correo electrónico: ralabrusi@uao.es
ID ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5886-5347

LA SANTIDAD MARTIRIAL Y LA RELIGIOSIDAD FEMENINA EN EL BARROCO HISPANO

No es fácil abordar el estudio de los martirios sufridos por las diversas órdenes religiosas en el Japón de finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII (DELPLACE, 1910; GUGLIELMOTTI, 1846; NANCLARES, 1862; MORÁN, 1867). Lo que pretendo en este artículo es subrayar la incidencia que el martirio tuvo en el mundo femenino, la proyección religiosa, a través de las cofradías y el impacto que la ansiedad martirial tuvo en determinadas mujeres como Hipólita de Rocabertí.

El 29 de septiembre de 1549 el jesuita Francisco Javier había llegado a Kagoshima y solicitó permiso al daimio Shumazu Takahisa para construir allí una misión católica. Se le concedió con la esperanza nipona de establecer contactos de diversa índole con los europeos. La comunidad cristiana empezó a obtener sus frutos con conversiones sonadas como la del gobernador Omura Sumitada en 1563. La Compañía de Jesús no tardó en introducir la imprenta en aquellas tierras (Alejandro Valignano) y educar a las élites del lugar. En 1587, los jesuitas habían logrado convertir a los habitantes de la isla de Kyüshü y a varios de sus gobernadores, hecho que tuvo enorme proyección en Nagasaki. También por estas fechas, paralelamente, los dominicos habían logrado la conversión al cristianismo del rey Casipit y su pueblo en la región de Panganisán (Filipinas).

El saber cristiano se difundió tan rápido que el gobernador militar Toyotomi Hideyosi empezó a recelar del mundo cristiano e intentó neutralizarlo. A partir de 1587, estratégicamente, unificó los territorios japoneses gracias al apoyo budista. No tardó en llevar a cabo las primeras persecuciones contra los evangelizadores cristianos y todos aquellos que les seguían. Por aquel entonces el asedio y el martirio estimularon, más si cabe, la iniciativa misionera, contrariamente a lo que Hideyosi pudiera pensar. La llegada de más misioneros de las Órdenes de Predicadores y Franciscanos a Filipinas y Japón supuso un notable refuerzo del cristianismo. Cuando los misioneros dominicos se

distribuyeron oficialmente a lo largo de la Provincia de Nuestra Señora del Rosario (Japón, Filipinas, Formosa, China e Indochina), en 1592, esgrimieron un discurso legitimador en función de su experiencia anterior, como catequistas, en América, Asia y Oceanía (Cochin, Coulan, Malabar y Meliapur en la India y Coromandel en Nueva Zelanda).[1] El dominico Juan Ormaza de Santo Tomás, Provincial de la Provincia de Nuestra Señora del Rosario en Filipinas, desde 1592, impulsó los sacramentos entre todos los indígenas, para alejarlos -según él- de la “vida disoluta”. En 1600, Ormaza fue Vicario de la misión de Batán, donde quiso introducir el rigorismo postridentino en las costumbres. Se manifestó partidario de los exorcismos para erradicar el demonio que creía llevaban dentro los “no observantes”:

> “Le grand nombre d’Infidèles que nos Peres y convertissaient Tous les jours, non seulement dans les districts qu’ils s´étaient déjà chargez de cultiver, mais encore en d’autres, les obligea à y faire de nouvelles Fondations, qui furent acceptées dans le même Chapitre de l’élection de nôtre Provincial, lequel, embrassant de plus en plus dans ses visites les coeurs de ses Religieux, de cet esprit de zèle de la gloire de Dieu et du salut des armes, qui fait le caractère particulier de l’Ordre des Frères Prêcheurs” (SOUÈGES, 1691: 978).

Ante el rechazo a la evangelización de los indígenas, propugnaba:

> “L´expérience qu’ils avoient de l’impuissance du Démon, qui non obstant les menaces terribles, qu’il avait faites, ne prenait nulle vengeance de ceux qui lui faisaient tant d’outrages, leur firent ouvrir les yeux et reconnaître leur égarement: de sorte que demandant avec empressement le batême et perdant cette vaine crainte qu´ils avaient de ses châtiments, ils se moquaient de lui et lui saisoient la guerre” (SOUÈGES, 1691: 981).

Otro de los dominicos a destacar fue Diego de Soria. Natural de Los Yébenes (localidad cercana a Toledo); profesó el hábito en el convento de Ocaña, en 1575 y después fue a la Universidad de Alcalá para proseguir sus estudios. Tras la consolidación de Manila, en 1572, por la corona española, llegó a Nueva Segovia (Filipinas), en 1587, como misionero. El vicario Juan de Castro confió en él para que fuera allí Prior del convento de Predicadores, y, entre 1603 y 1613, ejerció allí como obispo.

[1] B. U. B. (Biblioteca Universitaria de Barcelona) 07C-245/4/17, *L’Année Dominicaine ou les vies de saints, des bienhereux, des martyrs et des autres personnes illustre ou recommandables par leur Pieté de l’un et de l’autre sexe, de l’Ordre des frères precheurs, pour Tous les jours de l’Anée, avec un martyrologe recueillies par le père Jacques Lafon* (LAFON, 1710 : 13-14).

El gobernador Hideyoshi presionó, a lo largo de la década de 1587-1597, desde Japón, para convertir a Filipinas en territorio feudatario. En Nagasaki, en 1597, decretó que fueran martirizados y asesinados 26 cristianos (cinco misioneros franciscanos europeos, uno mexicano, tres jesuitas japoneses y diecisiete laicos japoneses). Uno de los ejecutados fue Pablo Miki hijo de un japonés que había estudiado en un seminario de la Compañía de Jesús y estaba a punto de ordenarse sacerdote (SICARDO, 1698: 36).

No fue hasta la muerte de Felipe II y Hideyoshi, ambas en septiembre de 1598 (con solo cinco días de diferencia), cuando se relajó, momentáneamente, la tensión. El horror vivido contribuyó en buena parte, a que las distintas Órdenes religiosas, narraran el por qué de lo que había ocurrido. La Orden de Predicadores achacó, la responsabilidad de enturbiar las relaciones, entre la monarquía española y Japón, a los comerciantes protestantes holandeses ante “las mejoras y aumentos que la fe católica y ministros del Evangelio, vasallos del Rey católico nuestro Señor, tenían y hacían en Japón” siendo aquellos quienes predispusieron a Japón a atacar, de nuevo, a los misioneros católicos (De SAN FRANCISCO, 1625: 4-5).

Los dominicos aportaron testimonios, de diferente perfil, a favor de la cristianización ejemplar llevada a cabo por su Orden tras la llegada al Nuevo Mundo, como los del erasmista Damián de Goes o el historiador portugués Gaspar Correa, autor de las *Leyendas de Indias* (LAFON, 1710: 14-16). Destacaron la figura del venerable Diego de Deza (preceptor del príncipe Don Juan y arzobispo de Sevilla) como personaje clave en la apuesta que hicieron los Reyes Católicos por el proyecto de Cristóbal Colón, a finales del siglo XV, cuando en Portugal lo tenían por un visionario.

Realzaron la obra dominicana, en Chiapas, de los padres Bartolomé de Las Casas y Pedro de Córdoba y como este último, siendo el primer inquisidor en América, a partir del Tribunal del Santo Oficio, denunció los abusos de los encomenderos contra los indígenas. Igualmente, loaron al primer inquisidor de Perú, el también dominico Vicente Valverde, justiciero, a la hora de evitar los excesos, de los colonizadores españoles, que se asentaron allí en el siglo XVI (LAFON, 1710: 15-17).

La generación de padres predicadores que vivió a comienzos del siglo XVII, en Filipinas y en Japón, fue la de los dominicos Alfonso Navarrete y Domingo Castellet. El primero profesó en el convento de Valladolid. Pronto destacó por su brillante oratoria

y se prestó, como voluntario, para ir a Filipinas. Predicó bastante en Daludú (en Nueva Segovia) y en Patta (en Cagayán, también en Filipinas). A comienzos del siglo XVII se estableció en Japón, donde la intolerancia contra el mundo cristiano se desataría de nuevo con el shôgun Hiderata. Ello comportó el destierro de Navarrete a Filipinas. Obtuvo permiso del papa y del Provincial de su Orden, para, desde Filipinas, recristianizar Kyoto y Nagasaki, donde introdujo desde 1611 la Cofradía del Santo Rosario. En 1617, fue detenido, en Omura, por los japoneses, torturado y decapitado (además del agustino Fernando de San José y el catequista japonés León Tanaka). Su muerte causó una fuerte conmoción. Las persecuciones de 1617 no quedaron ahí. En el marco de la represión desaforada murieron, ese mismo año, otros 20 mártires japoneses, muchos de ellos hospederos de frailes. La reacción de las Órdenes religiosas estuvo lejos de la sumisión. En 1618, fueron enviados dos agustinos a Japón, Bartolomé Gutiérrez y Pedro de Zúñiga. Los franciscanos enviaron a Francisco de Barajas, Diego de la Cruz, Francisco de San Andrés, Pedro de Ávila y el lego Vicente de San José. En agosto de 1618 fue degollado el franciscano catalán Juan de Santa Marta (SICARDO, 1698:70-71)

El otro dominico que tuvo un papel significativo en Japón fue el catalán Francisco Castellet. Era natural de la localidad de Esparraguera (en la que nació en 1592). Tomó el hábito dominico en 1608, de manos del Prior P. Maestro Fr. Rafael Rifós, en el convento de Santa Catalina de Barcelona, pasando a llamarse Domingo (desde entonces Fray Domingo Castellet). Sus superiores le enviaron después a estudiar filosofía y teología en el convento de la Santa Cruz de Segovia. No llegó a acabar los estudios, pues, en 1613, circuló desde el Convento de San Pablo de Burgos la necesidad de recabar religiosos abnegados para ir a convertir en la Provincia del Sto. Rosario. Con apenas veintiún años, partió a fines de aquel año para llegar a la provincia de Cagayán (Filipinas), en 1615, donde ejerció el magisterio durante seis años por varios de sus territorios (Pata, 1616-1617; Fotol, 1617-1619 y Nalfota, 1619-1621) (COLLELL, 2000: 117).

Castellet tomó la decisión de ir a Filipinas para reforzar el cristianismo y extenderlo desde allí hasta Japón, tal y como lo había intentado, infructuosamente, Alfonso Navarrete, martirizado y asesinado, como he dicho, en 1617.

La Orden de Predicadores envió a Castellet a Japón, en 1621, en plena prohibición del cristianismo. Se dedicó, desde su escondrijo de Arima, a aprender el idioma y a alentar a los prisioneros cristianos en Nagasaki junto a los padres Pedro Vázquez y Diego Collado. Se comprometió, al igual que Navarrete, a compaginar fe y voluntad martirial. Su compañero Pedro Vázquez fue preso y martirizado por los nipones en 1622. Collado, que había sido Vicario General de la Provincia del Santo Rosario logró escapar de Japón y Filipinas y viajar a Roma en 1625 y en 1631. En aquél momento su salida de Japón fue criticada por los jesuitas. Éstos acusaban a Collado y a los dominicos de excesivo celo en la conversión de los indígenas y ansiedad martirial lo que generaría “la causa de la presente persecución de Japón”. Collado, por su parte, se defendió, escribiendo varios textos y un Memorial al rey Felipe IV (1631) inculpando a la Compañía del descrédito de los dominicos:

> “Que fueran ellos los primeros descubridores de Japón, desde Francisco Javier en 1549, eso no les otorga monopolio, porque Cristo después de la elección de los doce Apóstoles, hizo elección de más discípulos porque solo se puede pretender que las almas se salven y que el patrimonio de Cristo se dilate (…).
>
> Han sido los jesuitas los que más han generado persecuciones porque los japoneses los acusan de ser grandes engañadores que con color de predicar la salvación, venían a juntar gentes para levantar alguna traición contra los señores del Imperio de Japón (…).
>
> La Compañía dice que a ellos pertenece la conversión de Japón y su manejo y que ellos solo saben y han dado en el modo prudente y que se debe guardar para convertir los japoneses, ello es soberanía y arrogancia luciferina y que hace agravio a la ciencia, celo santo, prudencia y antigüedad de experiencia que se tiene en la Iglesia de las demás Religiones en la materia, desde antes que la Compañía fuese el mundo y ahora y siempre y en Japón se echa de ver de lo dicho la falsedad con que la Compañía, a solas, se pretende usurpar la conversión y levantarse con la llave de ciencia y prudencia y celo ordenado en orden atraer los japoneses a la fe y la multitud de mártires, de las demás tan sabida, convence esta soberbia”.[2]

Domingo Castellet quedó, prácticamente solo, presenció los martirios de compañeros suyos como Jacinto Orfanell o de Luis Flores y Pedro de Zúñiga. Dejó escritas la *Relación verdadera de la prisión y martirio de los beatos Fr. Luis Flores y Fr. Pedro de Zúñiga*, así como *Varias cartas-Relaciones sobre el estado de las misiones del Japón al P. Provincial del Smo. Rosario de Filipinas* (1623-1628). En 1627, fue nombrado Vicario Provincial de los misioneros dominicos en territorio japonés.

[2] B.U.V. (Biblioteca Universitaria de Valencia) Var 229 (13). Ms. 1638, pp. 1023-38, *Memorial presentado por Diego Collado a S. M. en 1631, que se remitió al presidente del Consejo de Castilla*.

Castellet, se manifestó férreamente partidario del rigorismo a la hora de convertir a los indígenas, así como de no apostatar.

Su Orden le envió los refuerzos de los padres predicadores Domingo Erquicia, Luis Bertrán y Lucas del Espíritu Santo. Desde Nagasaki, desafiando los riesgos que ello conllevaba, se dedicó a cuidar a los cristianos. Sus nuevos compañeros recibían instrucciones de su parte de difundir la resistencia. En 1628, los japoneses lo capturaron. Ya preso, en Kuwara (Omura) conoció a dos cristianos japoneses oriundos (Fray Tomás de San Jacinto y Fray Antonio de Santo Domingo). Escribió cartas hasta su muerte, para animar a sus compañeros, para que no renegaran nunca de la fe cristiana:

> “Tomada la escudilla de arroz que le daban al mediodía, reposaba un poco para volver al ejercicio de la oración, que duraba una hora. Rezaba luego vísperas y el santo Rosario, volvía a la oración mental, que prolongaba por espacio de dos horas. Más tarde rezaba maitines, y gastaba lo restante del tiempo en cantar salmos e himnos, hasta que, después de otras dos horas de oración mental, se entregaba al reposo, para levantarse a medianoche. Éste fue el tenor de vida que observó el siervo de Dios desde el mes de junio hasta el 8 de septiembre de 1628, en que se acabaron los sufrimientos de esta vida para comenzar los inefables gozos de la bienaventuranza eterna”. (COLLELL, 1965:81).

Fue trasladado el 7 de septiembre de 1628 para quemarlo vivo al día siguiente, junto a los dos novicios citados: Tomás de San Jacinto y Antonio de Santo Domingo. Ir a convertir Japón, desde Filipinas, fue el objetivo mantenido por los misioneros dominicos españoles, en especial, desde 1617, tras la muerte de Alfonso Navarrete al que consideraban el “primer mártir” de la Orden en Japón. Cuando murió Castellet, once años después, estaba en pleno debate la posición de la Iglesia ante las misiones y su estela de mártires.

El Papa debió definirse ante el flujo de mártires ¿Había que buscar una retirada más o menos discreta o jugar fuerte con una contraofensiva misional? Se optó por lo segundo. Las Órdenes religiosas relanzaron a los suyos asumiendo los costes dramáticos que ello implicaba.

La literatura se había movilizado, en este sentido, igualmente. Lope de Vega, que se había ordenado sacerdote en 1614, publicó, en 1618, *El triunfo de la fe en los reinos de Japón* (una glosa extraordinaria sobre los mártires cristianos de Japón) defendiendo la legitimación del discurso misional y la argumentación nacional católica más intensa con la meta de la salvación por bandera. La intolerancia nipona se volvió cada vez más

virulenta (LOPE de VEGA, 1614-1615: 1 y 105-110). El rearme eclesiástico supuso una reactivación de las persecuciones. 1622 constituye un hito fundamental con 118 mártires cristianos (GARCÍA GARCÉS, 1625). En 1624 fue quemado vivo un jesuita japonés. En 1626, nueve jesuitas fueron martirizados. El 29 de junio de 1627 fueron quemados vivos tres dominicos. El 8 de septiembre de 1628 sufrieron martirio más de 20 personas, todas ellas vinculadas a la Orden de Predicadores, entre ellos, el ya citado catalán Domingo Castellet, mientras el 16 de septiembre eran degollados tres japoneses dominicos (ALABRÚS, 2013: 237-261).

Tras las amenazas y persecuciones sufridas, el discurso religioso dominicano reivindicó la figura de un “Gran Inquisidor”, para Japón, Filipinas y China, como lo fue, antaño, Diego de Torquemada en España, con el fin de “purgar infieles” (LAFON, 1710: 29 y 290). El ideario se proyectó para delatar a los indígenas y contra los “idólatras” resistentes a la conversión.

Las persecuciones de misioneros españoles continuaron durante la década de 1630. En 1637 se produjo la gran revuelta campesina de Nagasaki, en buena parte, protagonizada por cristianos. En 1648, se martirizaron a 55 jesuitas, 36 franciscanos, 38 dominicos y 20 agustinos. El número de mártires se agrandaba por momentos.

En la década de 1640 los dominicos intensificaron el cultivo de su memoria histórica en la Provincia del Santo Rosario e influyeron para que, en 1645, el papa Inocencio X, ante la intransigencia de los mandatarios japoneses y el amplio debate entre las diferentes órdenes religiosas, respecto a la conveniencia o no de optar por una mayor discreción, se posicionara a favor de la supresión de los ritos y ceremonias locales, calificándolos de supersticiosos. Tras la supresión de los cultos paganos los papas siguieron debatiéndose en si abolir o no las ceremonias indígenas (un decreto de Alejandro VII, en 1656, se opuso al del papa anterior; otro, de Clemente IX, en 1669, derogó el último decreto y dio por válido, de nuevo, el de Inocencio X, a favor de la prohibición) hasta 1704, momento en que Clemente XI condenó, definitivamente, la idolatría pagana.

Las cofradías y la devoción religiosa

La Orden de Predicadores se manifestó, en todo momento, partidaria de la abolición de los ritos indígenas, y, desde luego, los ya citados mártires Navarrete y Castellet fueron partidarios de difundir en Japón la Cofradía del Santo Rosario que los dominicos ya habían difundido por el Nuevo Mundo (en América, especialmente).

Como en el siglo XV, que los papas otorgaron Bulas, a favor de la Orden de Predicadores, para la conversión de infieles, la propagación de la fe y la creación de notarios apostólicos e inquisidores en Tierra Santa, Navarrete quiso recuperar estas Bulas bajomedievales y darles una vigencia a través de la dicha Cofradía. Esa labor fue continuada por Castellet (LAFON, 1710: 25). Se buscaba, a través de la Cofradía, articular una red católica que reafirmara la fe propia frente al paganismo y dotar de plena fuerza el discurso misionero.

¿Cuáles fueron los orígenes de la Cofradía del Rosario? Ésta fue fundada en el siglo XV, en el convento de San Pablo de Burgos, con un notable patrimonio fruto de las donaciones de miembros de la burguesía y de la nobleza (el convento fue fundado por Sto. Domingo de Guzmán en el s. XIII). Las obligaciones más significativas de los cofrades eran su deber de ejercer la caridad, orar por los difuntos, participar en los funerales de los hermanos fallecidos, en las procesiones ordinarias y extraordinarias…

En el siglo XVI, Diego de Vitoria, hermano de Francisco de Vitoria, fundó la Cofradía del Nombre de Dios, también en el convento de San Pablo de Burgos, que daría paso a una nueva hermandad, reformada (respecto a la anterior), dejando de lado la vertiente más asistencial y de ayuda mutua, de corte medieval, para dar lugar a una agrupación más religiosa, fruto del nuevo contexto tridentino y de lo dispuesto por Felipe II. Los objetivos básicos de la nueva Cofradía del Nombre de Dios serían luchar contra el abuso de los juramentos, perjurios, profanaciones y blasfemias contra Dios, propiamente. El Papa Pío IV, mediante la *Bula Salvatoris et Domini Nostri* (1564) encargó a la Orden de Predicadores la promoción de este culto. Los siguientes papas lo ratificaron y concedieron indulgencias a la susodicha Cofradía: Paulo V a partir de la *Bula Decet Romanum Pontificem* (1571), otorgaba a los padres predicadores el control completo de la Cofradía y, posteriormente, con la *Bula Cum certas unicuique confraternitatis* (1606) se concedía a los cofrades indulgencia plenaria el primer día de

haberse inscrito, el día de su defunción y el primer día del año si se asistía al oficio divino de la Cofradía.

En Cataluña, la promoción de este culto la llevó a cabo la Cofradía del Santísimo Nombre de Jesús, fundada en el monasterio de dominicas de Nuestra Señora de los Ángeles, en marzo de 1562. En 1575, Felipe II aumentó las atribuciones de la Cofradía, reforzando sus actividades piadosas. La Cofradía del Santísimo Nombre de Jesús, creada en la iglesia del citado convento, con diversas Bulas papales y con la concesión de múltiples indulgencias, estaba muy unida a la comunidad de monjas. Las ayudas e indulgencias solicitadas a Roma y a la Monarquía tenían la finalidad de consolidar esta comunidad de dominicas y a la vez expandir por toda Cataluña la devoción y la exaltación del nombre de Jesús. Adscritos a esta Cofradía, en Cataluña, había cofrades de todas las edades y un importante número de mujeres (viudas, doncellas, casadas…), con una diversidad de procedencia socio profesional significativa dentro y fuera de Barcelona. Con el tiempo, se constata el aumento de los beneficios de pertenecer a la misma: “Confesando, comulgando y asistiendo a los divinos oficios se podría elegir confesor” -de entre los aprobados por la Orden- lo que podría “absolver a los cofrades de cualquiera de las Censuras Eclesiásticas” pudiendo “dicho confesor conmutar a los dichos cofrades” e incluso “absolverlos de algunos de sus pecados, por graves y enormes que fuesen”, exhortando siempre a los dominicos a que difundiesen el “Nombre de Dios”, aunque no en vano, por lo que recibirían la “gracia divina y diez años de perdón”.[3]

Aunque en Cataluña la Cofradía apareciese registrada con el Nombre de Jesús, prácticamente tenía las mismas atribuciones que la fundada por Diego de Vitoria:

> “(…) Y als que auran jurat, blasfemat o malait (…) si penedint-se del pecat demanaran perdó, a Deu, y faran lo señal de la Creu en terra y lo besaran o faran algún acte interior de penitencia, per cada vegada, obtindrán vint dies de perdó (…)”.

Ya que:

> “La molt Reverenda mare Priora de tot lo convent de dit Monestir de la Verge Maria dels Àngels y peu de la Creu, los fa participants a tots los dits confrares y

[3] B.C. (Biblioteca de Cataluña) Folleto BONSOMS nº 15.598, *Sumario de las indulgencias de los cofrades del Santísimo Nombre de Jesús, con la Bula de la Santa Cruzada, publicada el 30 de diciembre de 1509*, Barcelona, 30 de noviembre de 1640.

> confrareses, en tots los oficis, dejunis y oracions y el accepte per ser más en tot lo bé que es fa dins de lo dit monastir".[4]

El *Sumario de las indulgencias de los cofrades del Santísimo Nombre de Jesús* hace un recorrido de los frutos de los que han gozado y gozan los devotos del Santísimo Nombre de Jesús:

> "Nomenat a Jesus, fugen los demonis i acosten los Àngels/ Nomenat a Jesus els dimonis s'entristeixen i los Àngels s'alegren/(…)Nomenat Jesús fugim de l'Infern i caminem a la gloria/(…)Nomenat Jesús ab devoció corregim la llengua i els mals hàbits i perverses costus i adoptem les bones /Los devots de Jesús, en lo dia de la seva mort tindran amichs de Jesús que els ajudaran a ben morir/Als amics de Jesús, el dia del Judici Final, los Àngels los defensaran dels dimonis y los apartaran del mal y los posaran entre los bons que han d'anar a la gloria (…)/L'ànima que té fe i confiança en Jesús tindrà milions d'Àngels que els defensaran dels enemics de Jesús(…)/Doncs ab molt gran reverencia, humilitat, devoció y amor, tots nomenen a Jesus (…) podem esperar que en lo dia del Judici Final, los devots seus serem dels qui estarem a la mandrera de Jesús, Jutge dels bons i dels mals y obtindrem benedicció en la terra y, en los cels, gloria eterna, perque així ho té promés Deu nostre Senyor, per la boca del Propheta David".[5]

La devoción de Jesús tendría especial refrendo en el ámbito de los conventos femeninos. Navarrete y Castellet difundirían estas prácticas de las Cofradías, en la Provincia del Santo Rosario, que serían consideradas, por los mandatarios japoneses, demasiado persuasivas y con gran capacidad de seducción por lo que tenía de atrayente la capacidad del sacrifico y del perdón representados a través de la figura de Jesucristo, con rechazo frontal a los ritos locales autónomos. Se tomaría conciencia del trascendental papel que tendrían las mujeres en este escenario (MONTERO y VIDAL, 1887:54).

La religiosidad femenina y el martirio

Desde Filipinas se aseguraba que a sus habitantes les costaba reformar su moral y sus costumbres porque se mantenían vigentes sus creencias autóctonas:

> "Concertaban los matrimonios las familias, conviniendo la dote o la cantidad que debía satisfacer el varón; de modo que, en realidad era una especie de compra (…).

[4] B.C. Folleto BONSOMS, nº 15.598, 1640.
[5] B.C. Folleto BONSOMS, nº 15.598, 1640.

> Preferían para mujer a la parienta más próxima, pudiendo devolverla en todo tiempo a sus padres, sin necesidad de justificar el divorcio” (MONTERO y VIDAL, 1887:54).

Se decía que, en Filipinas, las mujeres eran las que mantenían la tradición y las ceremonias ancestrales:

> “Sus sacerdotisas, llamadas *Babailanas* o *Catalonas*, tomaban una lanza (…) y profetizaban sobre aquello porque se ofrecía el sacrificio, hiriendo con la lanza un cerdo, cuyos despojos se repartían como reliquia entre los concurrentes, reservándose ellas la mejor parte. Sus principales sacrificios eran a los espíritus del mal, a las almas de sus antepasados, residentes, a su entender, en los árboles corpulentos, en los peñascos aislados o en cualquier objeto distinto de los que ordinariamente se ven en las campiñas; creyendo que en estos lugares residía el *nono* o sus abuelos y jamás pasaban por delante sin pedir permiso e inclinar el cuerpo, juntando las manos” (FERRANDO y FONSECA, 1870).

No se desaprovechó ocasión para recordar que los filipinos tenían unos templos dedicados a Ana-Gaoley que les enviaba respuestas a sus dudas a través de unas mujeres llamadas Managanito o sacerdotisas, con enorme influencia en las familias.

Se reiteró la necesidad de que los padres de la Orden tuvieran muy en cuenta la educación de las mujeres, lo que había dado frutos ya antes de 1587. Así, gracias a la influencia del dominico Pedro de Soto sobre Lalo, (la esposa del rey indígena Casipit, en la región de Pangasinán), el monarca convirtió a su pueblo y promovió el bautizo entre sus súbditos. Este sacramento, según el discurso dominicano, permitió disminuir las hostilidades en aquel momento antes de los conflictos entre Felipe II y Hideyosi.

Tras los martirios de 1597 el discurso de los dominicos acerca de las mujeres fue más preventivo. Reprodujeron historias personales (en Filipinas, Japón y China), como la de la vida del devoto padre André Houang, chino, de la Tercera orden dominicana. Nacido en la ciudad de Tingteu, André era hijo de una honorable familia china. Sus padres acordaron su matrimonio de conveniencia con una oriunda no cristiana. El interés por buscar la perfección en la doctrina cristiana de él, contrastaba con la beligerancia de ella por mantener las costumbres chinas, lo que le producía al novio una gran desazón. Su confesor el padre Ange de Saint Antoin lo derivó a un célebre catequista en China llamado Jochinko. La fe católica creció en él hasta tal punto que abandonó a su mujer y tomó el hábito de la Tercera orden dominicana (LAFON, 1710: 607-613).

La reacción de ella, defensora a ultranza de los ritos indígenas, fue violenta, querellándose contra él. Los dominicos mantuvieron que las mujeres eran transmisoras de las creencias de sus antepasados lo que contribuía a que los hogares japoneses o chinos no abrazaran la fe cristiana reformada.

A través de la perseverancia en la educación del dominico Juan García, la mujer de Houang abandonó la práctica de Confucio y se convirtió al cristianismo. Este guía espiritual obró, en ella, un “milagro”, la bautizó con el nombre de Teresa y hasta logró que vistiera el hábito de Terciaria dominica, viviendo separada de su esposo:

> “Le V. P. Jean Garcia, leur Confesseur, était aussi très éloigné de leur faire cette proposition: mais André Hoang et Thérèse éclairés et animés par la grâce de Jésus-Christ firent un veux d’un commun consentement d’observer cette sainte loi, et de vivre à l’avenir ensemble comme frère et soeur. Leur fidélité à garder cette promesse fut inviolable jusques à la mort. L’estime et l’amour qu’ils conçurent pour cet état heureux augmentèrent de jour en jour et devenant de plus en plus unis par les liens d’une parfaite charité, leur plus grande consolation était d’avoir fait à Dieu in si généraux sacrifice” (LAFON, 1710: 614).

Los dominicos manifestaron prudencia respecto a la creación de beaterios y monasterios femeninos en Filipinas, a comienzos del siglo XVII. La angustia misional vivida conllevó recelos hacia las mujeres como difusoras de las prácticas ancestrales. Sin embargo los franciscanos, en Manila, permitieron un monasterio dedicado al culto de Santa Clara en 1621. Después, hubo un primer intento de fundación de un monasterio de dominicas en 1633, por iniciativa de Agustina de Morales y la beata María de Jesús. Sin embargo, no sería hasta 1696 cuando se consolidaría el primer beaterio femenino de Santa Catalina de Siena en Manila a cargo de la beata Francisca del Espíritu Santo (1647-1711), oriunda filipina. Cuando la fundación tuvo lugar el Prior Provincial, fray Juan de Santo Domingo, declaró lo siguiente: “Esto ya no tiene remedio, estas beatas dieron en que había de haber beaterio y al final se han salido con ello, aun con total repugnancia de nuestra parte” (SALAZAR de, 1742:644). No obstante Alejandro López Ribao sostiene que la reticencia de Fray Juan de Santo Domingo era más bien de índole económica, ante los elevados costes de construcción de un beaterio o monasterio de mujeres y mantenerlas de forma conveniente (LÓPEZ RIBAO, en prensa).

Sea por el empeño en reeducar a las mujeres o bien por la falta de recursos económicos, en Manila no se creó otro beaterio femenino de dominicas, al menos, hasta 1750. Se dedicó a Santa Rosa de Lima. Su fundadora fue Paula de la Santísima Trinidad, leridana, que había vivido en Barcelona para después embarcar desde Cádiz a México y a Manila, donde llegó en 1749 (MANCHADO LÓPEZ, 1999: 173).

En cualquier caso, la difusión del cristianismo en Filipinas y Japón, dio sus frutos entre las mujeres, algunas de ellas beatas, de otras Órdenes, mayormente franciscanas o agustinas. Lucía de Freitas, japonesa oriunda, se había casado con el portugués Filippo de Freitas de quién había enviudado. Posteriormente a la muerte del esposo se hizo terciaria franciscana, dedicándose a la causa de los pobres y al socorro de los cristianos perseguidos. Cuando en 1614, Useyasu, fundador de la dinastía de Tokugawa, decretó la prohibición del cristianismo y ordenó que los misioneros abandonaran Japón, cobijó, en su casa, al referido padre dominico catalán Domingo Castellet y al franciscano belga Ricardo de Santa Ana. Este último conoció, en Roma, en el convento de Aracoeli al fraile Juan Pobre de Zamora quien le comunicó los primeros martirios, de finales del siglo XVI. El profundo impacto que hizo en él tal relato, le animó a viajar a Manila, entre 1609 y 1611, entrando en Japón en 1613. Tras el decreto de expulsión de los cristianos volvió a Manila, donde ejerció como sacristán del convento de San Francisco y maestro de novicios. En 1617 decidió ir a Japón, con el beneplácito de la Orden, para alentar a los cristianos y reconvertirlos al catolicismo. En septiembre de 1622, tras el martirio sufrido por el dominico Luis Flores y al agustino Pedro de Zúñiga, el franciscano tuvo el aviso de que los japoneses lo querían capturar. Ricardo de Santa Ana no huyó -como Diego Collado- ni apostató, a pesar de que se declarase su búsqueda y captura. Lucía Freitas lo escondió en su casa. Demostró vocación martirial, como camino o ejemplo de santidad a seguir. En 1628, Lucía de Freitas fue descubierta por el encubrimiento de dichos frailes. Se la encarceló en la prisión de Omura y se quemó viva a sus ochenta años. Siempre veló y alentó a los cristianos para que no apostataran y volvieran a la fe del Dios cristiano. El rol de las mujeres fue creciendo.

Desde 1622 la inflexibilidad japonesa se había proyectado irreversiblemente contra el mundo cristiano. Matrimonios martirizados en la misión jesuítica fueron, entre otros, los de: Antonio Sanga y Magdalena, con sus dos hijos; Pablo Nagaishi, su esposa Tecla y su hijo Pedro; Isabel Fernández, viuda del mártir Domingo Jorge, martirizada

junto a su hijo Ignacio, de cuatro años, y así tantos otros casos, en que la mujer había seguido el referente del marido de “morir por la fe”, cantando mientras se las quemaba vivas un *Te Deum*, el *Ladate Dominum omnes gentes* (PAGÈS, 1869; DÍAZ FERNÁNDEZ, 2005: 308-310).

Magdalena de Nagasaki, hija de nobles y fervientes cristianos japoneses, martirizados en 1624, ingresó como Terciaria agustina, tras quedarse huérfana. Sus padres espirituales agustinos (Vicente de San Antonio, Melchor de San Agustín y Martín de San Nicolás) fueron ejecutados en 1632. Después tuvo como director de conciencia al dominico Jordán de San Esteban que le ofreció el hábito de Terciaria dominica. Tras ser torturada por los nipones para que abjurase del cristianismo, nunca se sumó al silencio ni a la apostasía. El no renegar del cristianismo le costó la vida en 1634.

Nagasaki fue el centro cristiano en Japón, por excelencia. Los dominicos subrayaron en su memoria escrita posterior a los hechos su propio papel en esta cristianización dejándonos biografías escritas de sus mártires, con copiosos datos registrados de hombres y mujeres, de procedencia castellana o de la corona de Aragón, además de las de los autóctonos de la Provincia del Rosario cristianizados. Todos ellos fueron promovidos como candidatos a la santidad.

La ansiedad martirial en la Cataluña barroca

La estela de los martirios en Japón y la práctica devocional de la Cofradía del Nombre de Jesús, tuvieron un impacto notorio en la Barcelona de finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, gracias a los escritos de una mujer, la dominica catalana Hipólita de Jesús de Rocabertí del monasterio de Nuestra Señora de los Ángeles de Barcelona. Este recinto se consolidó en 1562, gracias al empuje de la entonces priora Jerónima de Rocabertí (tía de Hipólita) que fundaría, el mismo año, la Cofradía del Santísimo Nombre de Jesús. Entre 1561 y 1562, con el apoyo de los *Consellers* de Barcelona, se consiguió que el Papa Pío IV legitimara la fundación de una “Santísima Confraria del Santissim Nom de Jesús per que se pogues predicar per tot lo Principat de Cathalunya per ajuts ab les caritats y a les monges, socorreguessen a la obra de dit

monestir", en 1564.[6] En 1575, Felipe II reforzó las atribuciones de la Cofradía hacia las actividades piadosas.[7] En las Constituciones del citado monasterio (1625) figura la dedicatoria "Al niño Jesús, Príncipe de la Gloria recién nacido" y también queda clara la misión de los frailes, de las hermanas y de los seglares en la Orden de evangelizar por todo el mundo el Nombre de Nuestro Sr. Jesucristo.[8]

La expansión de esa devoción y Cofradía resultaba clave para que estas dominicas de Nuestra Señora de Los Ángeles pudiesen recibir limosnas necesarias para complementar el traslado del antiguo Monasterio de los Ángeles (fuera de la capital catalana) al nuevo convento situado en el Pie de la Cruz, en el corazón del recinto amurallado. Jerónima no cesó en su empeño con insistentes cartas y peticiones para ello a diversas instituciones de la ciudad. De todo ello se deduce que en el citado monasterio habría dos devociones: una la de la Virgen de los Ángeles (fundada, en la iglesia de convento por el gremio de Cordeleros de Barcelona) y la otra, la nueva, postridentina, a partir de la Cofradía del Santísimo Nombre de Jesús, en plena expansión a finales del siglo XVI, con voluntad de sufragar el convento con donaciones pías. La sobrina escritora y mística de Jerónima, sor Hipólita de Jesús Rocabertí y Soler, que fue subpriora en 1608, contribuyó a la divulgación y consolidación de dicha Cofradía, a través de sus obras: En 1602, escribió el libro *La Niñez de Jesús* que lo dedicó al "Dulcísimo Nombre de Jesús", instada por el dominico Llorens. En el preludio de la misma anotó:

> "Al muy ilustrísimo monseñor criador del cielo y tierra. No sé a quién dirigir estas obras sino al buen Jesús (…) rogando y suplicando (…), único amor mío: que quieras aceptar este pequeño servicio que os ofrezco, de este libro, que he escrito, en aras de vuestra divina Niñez".[9]

En otras obras posteriores, priorizó los beneficios de la gracia divina al relato de su propia vida y entorno familiar. A ella le interesó "saber y conocer la doctrina para salvar las almas". En el primer libro de *Las mercedes recibidas de Dios* (1604) que dijo

[6] A.M.A. (Archivo del Monasterio de Nuestra Señora de los Ángeles, Sant Cugat) G-5-52-526, doc E-3. *Carta de la priora, Sor Jerónima de Rocabertí, dirigida a los Consellers de Barcelona* y *Súplica enviada a su Majestad*, 1561 y 1562.
[7] A.M.A. Crónica 3. *Memoria y recopilació de especies varias sobre del convent antich y del nom del peu de la Creu*, p. 97.
[8] A.M.A. *Constituciones*, 1625.
[9] A.M.A. Libro 8/01/23, Hipólita de Jesús de Rocabertí y Soler, *La niñez de Cristo*, 1602.

haber escrito instada por su confesor, insistía en "el afecto y el nombre del niño Dios" para "salvar el mundo".[10]

En el segundo libro de *Las mercedes recibidas*… (también de 1604) contaba todas las "misericordias" o "indulgencias" recibidas del "buen Jesús" y reforzó su texto manuscrito con un "gustaremos como Santo Tomás de la divinidad del Dulcísimo Jesús".[11] En general, en este segundo libro, de *Las mercedes*… resaltó sus pecados, con el objetivo de demostrar que los preceptos de la Cofradía se cumplían: "a más pecados, mayor fue, en ella, la gracia divina" puesto que, por encima de todo, estaba "el perdón y las indulgencias" para todos y todas las cofrades.[12]

En el nuevo libro de *Las mercedes recibidas*… que escribiría en 1605, reiteraba la obediencia de escribir por mandato del confesor y subrayaba la trascendencia de la necesidad de la reforma postridentina así como de la aplicación de la clausura, además del énfasis otorgado a los remedios espirituales y religiosos, más propios de la Cofradía refundada por Diego de Vitoria, que no del asistencialismo de la originaria. Quiso dejar claro que a su "amado Jesús lo sentía como esposo verdadero", la unía muy mucho lo contemplativo:" Siempre, me ha parecido mejor María, en los pies de nuestro clementísimo Sr. Jesucristo que no Marta, tan cuidadosa para cocinar y para las cosas de su casa". Reconoció que "vencía sus propias pasiones y emprendía cosas dificultosas escribiendo libros copiosos para el bien común, con el apoyo de su confesor". En esta obra comenzó a desvelar su vocación martirial: "Escribo para honrar a la Iglesia de mi Sr. Jesucristo por la salud de todos los cristianos y morir por la Santa Fe".[13] Acentuó esta ansiedad de sacrificio en su parte primera del libro de *Las mercedes recibidas*… de 1614, emparedándose en la cueva del monasterio, que coincidió cronológicamente con la persecución anticristiana, en Japón, de Useyasu, y que afectó seriamente a Navarrete y Castellet. La escritora añadía "quiero convertir tanta muchedumbre, de todo el mundo", por lo que "me emparedo para salvar almas del Purgatorio".[14] Su tormento se fue proyectando hacia la melancolía barroca. En *Las mercedes*… de 1615, escribía

[10] A.M.A. Libro 1/01/19, Hipólita de Jesús de Rocabertí y Soler, *Sobre las Mercedes recibidas de Dios*, 1604, pp. 43-45 y p. 89
[11] A.M.A. 1/01/19, *Ibidem*, 1604, pp. 101-108 y 116-117.
[12] A.M.A. 1/01/19, *Ibidem*, 1604, pp. 142-143.
[13] A.M.A. 3/01/19, Hipólita de Jesús de Rocabertí y Soler, *Sobre las Mercedes recibidas de Dios*, 1605, capítulos 24, 46 y 87.
[14] A.M.A. Libro 4/01/19, Hipólita de Jesús de Rocabertí y Soler, *Sobre las Mercedes recibidas de Dios*, 1614, pp. 7-8.

como sentía, en su alma, los dolores de la Pasión de su amado Jesús, al que veía o se le aparecía “descoyuntado de sus huesos y nervios”. Al mismo tiempo resaltaba como se puso a “contemplar a los mártires con grande compunción de su alma” y como “la muerte nunca termina con la crucifixión de cristo” pues “por la virtud de su muerte y pasión más gana victoria a todos nuestros enemigos y el paraíso, que por el pecado estaba cerrado”.[15] En la parte tercera de *Las mercedes*…, de 1615, recuerda cómo hay que rezar y recordar a los difuntos por las almas del Purgatorio.[16]

Hipólita no olvidó ninguna de las prácticas de la Cofradía en sus libros sobre “Las mercedes recibidas de Dios”. Logró una importante adscripción de cofrades de todas las edades y sexos, con diversidad de procedencia social, lo que demostraba el crecimiento de la Cofradía, en la misma época de la problemática misional esgrimida.

Uno de los biógrafos de Hipólita, Antonio de Lorea, dejaba claro el deseo de santidad martirial de ella:

> “Tenía una envidia santa, que quisiera trocarse por ellos ya que no podía conseguirlo con el afecto, se alegraba con la meditación: pues pensando cómo había sido el martirio de Santa Catalina y de Santa Eulalia de Barcelona, con el corazón y el afecto se ponía a su lado, ofreciendo el cuello al golpe de cuchillo, para que el verdugo hiciese con ella, lo que en aquellas Esposas de Cristo” (LOREA, 1679: 31).

Lorea prosigue en su relato hagiográfico:

> “Encerrada en su Monasterio ya veía que era imposible el conseguirlo y pareciéndole que estando más cerca de los Moros, que lo está Barcelona, quisiera ponerse en parte donde hubiese ocasión, de que reprobándoles su maldito Alcorán y predicando la Fe de Jesucristo la quitasen la vida. Parecióle, que si fundaba un convento en la isla de Mallorca o alguna otra parte de las que los Moros de la Berbería suelen fatigar, hechos ladrones y corsarios que así podría fácilmente conseguir su intento” (LOREA, 1679: 31).

Prosigue su biógrafo:

> “Deseaba hallarse en parte donde los Enemigos de la Fe, para que éstos pudiesen quitarle la vida en defensa del nombre de Cristo (…) Entraron en una ocasión en Barcelona unos moriscos, antes del rey Felipe III el Bueno (…) que obró esta aprensión (…) en las Monjas, que cerraron las puertas son sobresalto e inquietud de mujeres medrosas. Cuando todas discurrían turbadas por el Monasterio, sin hallar parte, que les

[15] A.M.A. Libro 2/01/19, Hipólita de Jesús de Rocabertí y Soler, *Sobre las Mercedes recibidas de Dios* 1615, 2ª parte, pp. 239, 353 y 665

[16] A.M.A. Libro 2/01/19, *Ibidem*, 1615, 3ª parte, p. 661

> pareciera segura, donde esconderse, estaba la Venerable madre Hipólita de Jesús, con el rostro alegre” (LOREA, 1679: 32).

Y cuando una religiosa del monasterio de Nuestra Señora de Los Ángeles de Barcelona le reprendió por ello, sor Hipólita, respondió:

> “Pues hija, ¿porque he de estar triste, si en esto que tu temes puede estar mi dicha? ¿Qué mayor contento que verme en manos de los enemigos de Jesucristo y dar la vida por el que la dio por nosotros?” (LOREA, 1679: 32).

Finalmente, Lorea resaltaba el imaginario de la monja en sus últimos años de vida hasta 1624, año de su muerte:

> “Así deseaba el martirio, que llegando al Puerto de Callao, una armada de herejes holandeses, y pareciéndole saltarían a tierra, tendría la ocasión para dar la vida por Cristo, por lo que se dispuso a morir, como si ya se viese en manos de los enemigos de nuestra Fe y deseosa de que fuesen Misioneros y Predicadores a los Infieles, ya que ella- por sus enfermedades- no pudo ir, decidió criar a un niño para que llegare a ser Predicador y pagarle los estudios y costas del viaje para ir a Misiones” (LOREA, 1679: 35).

Sus enfermedades no le permitieron desplazarse a Callao (Perú), ni a Manila, ni a Japón, lo que le generaba, una singular melancolía. Por ello, para sus hagiógrafos Dios le concedió el don de la sabiduría para poder narrar y difundir los fundamentos de dicha Cofradía del Nombre de Jesús por Cataluña, para no solo reformar las costumbres de la sociedad barcelonesa sino concienciarla de los sufrimientos de los hermanos cristianos derramados en el Nuevo Mundo.

La visión que los dominicos catalanes tendrían de la Cofradía cambiaría a lo largo del tiempo, tornándose más proyectada hacia la propia sociedad catalana, con un sentido más asistencial que épico. Es muy significativa la exaltación, al respecto, que, en 1660, hizo el dominico Narciso Camós de la vida del también dominico Fray Dalmacio Ciurana que había sido cofrade de Gerona. Camós realza de Ciurana, como miembro de la Cofradía del Nombre de Jesús, su vocación de ayuda social y sus extraordinarias dotes para sanar enfermos, con extraordinario conocimiento de la medicina, capacidades que contrastan con las dotes contemplativas de Hipólita de Jesús y su forma de invocar a Jesucristo:

> "Por ello era tan conocido de los seglares, que de muchos era llamado, no solamente de personas de calidad, sino también ordinarias, teniéndole todos mucho respeto y veneración, como por las demás acciones y ocasiones se descubre y claramente en lo que se vio tan particular en él y fue, que sin concederlo a otros Religiosos, ni seglares jamás en nuestros tiempos tuvo privilegio de todo el Cabildo Ilustre de la Ciudad, para que él solo entrase al Coro de la Catedral cuando se reciban los Divinos Oficios, para hacer entre los Eclesiásticos la llega y pedir limosna por nuestra Señora del Rosario y el Santísimo Nombre de Jesús: en cuyo ejercicio le daban muchos y besándole el escapulario le decían: fray Dalmacio, encomiéndeme a Dios. A más de que esto era muy sabido lo refirió en diferentes ocasiones el muy R. P. Maestro Fray Tomás de Vallgornera, el muy Ilustre Señor Don Bernardo de Cardona, arcediano mayor de dicha Catedral que fue muchos años y después murió obispo de ella en el año 1658".[17]

Fray Dalmacio Ciurana murió en 1637, doce años más tarde que Hipólita de Jesús de Rocabertí, cuya tía había sido la fundadora de la Cofradía del Santo Nombre de Jesús. Curiosamemte, las generaciones de dominicos de la segunda mitad del siglo XVII achacaron a Hipólita un exceso de contemplación, mientras subrayaban de Fray Dalmacio Ciurana otras cualidades:

> "Retrato de la obediencia de este hijo del convento y natural de Riudellots de la Selva, obispado de Gerona, el cual murió a tres de junio, a las tres de la mañana de 1637. Desde novicio, hasta que murió se le conoció siempre una uniformidad en la virtud. Esmeróse grandemente en ser obediente y en guardar las constituciones de la Orden, profesando mucha pobreza en su vestir y celda. Fue muy dado a la oración y lectura de libros devotos, de donde sacaba grande fruto. Vivió siempre con grande recelo de perder la Divina gracia y por eso continuamente pensaba en la Pasión de Cristo, nuestro Bien y Vida mostrando siempre en sus obras y palabras singular castidad, de tal suerte, que nunca se le descubrió acción que pudiese ser juzgada a culpa mortal. Era de todos muy respetado y comúnmente le tenían en grande opinión de Santo, por lo cual, de ordinario, se encomendaban a sus oraciones y era llamado de los enfermos y referían del cosas particulares, las cuales reducían a milagro".[18]

En las últimas décadas del siglo XVII había cambiado pues, la práctica de la Cofradía y desde luego la mística estaba siendo puesta en cuestión desde las matizaciones que el dominico Tomás de Vallgornera había hecho respecto al concepto de contemplación. Por otra parte la incidencia del quietismo molinosista con la condena pontificia contribuyó decisivamente a desactivar las propuestas de beatificación de personajes como Hipólita de Rocabertí. Los esfuerzos de su sobrino, Juan Tomás de

[17] B.U.B. *Compendio de la Vida y costumbres del Venerable Fray Dalmacio Ciurana, de la Obediencia, hijo del Convento de Predicadores de la Ciudad de Gerona* (CAMOS, 1660: 12).
[18] B.U.B. *Compendio de la Vida*, p. 27.

Rocabertí y del también dominico Antonio de Lorea por promocionar el imaginario contemplativo adobado de vocación martirial de esta, no prosperaron.[19]

Desde 1685 varias de las obras de Hipólita fueron prohibidas e incluidas en el *Indice* de libros prohibidos, incluyendo *Las Mercedes recibidas de Dios* que tanto habían ayudado a la difusión de las prácticas de devoción de la Cofradía del Nombre de Jesús.

En conclusión, es bien patente, el papel determinante de determinadas Cofradías en la proyección misional católica en el ámbito asiático de Japón y Filipinas y, desde luego, la impregnación que la vocación del martirio tuvo en el ámbito de la religiosidad femenina. El caso de Hipólita de Rocabertí y su ansiedad martirial es paradigmático de la sensibilidad que el heroísmo épico tan promocionado por la Orden de Predicadores, suscitó en el mundo de las mujeres. La situación, como he dicho, cambiaría en las últimas décadas del siglo XVII (ALABRÚS, 2019: 205-211). El racionalismo se acabó imponiendo sobre la épica martirial y la sublimación mística.

Bibliografía

Fuentes primarias

CAMÓS, N., (1660). *Compendio de la Vida y costumbres del Venerable Fray Dalmacio Ciurana, de la Obediencia, hijo del Convento de Predicadores de la Ciudad de Gerona*, Gerona: s. e.

FERNANDO, J. y FONSECA, J. Op., (1870-1872). *Historia de los padres dominicos en las islas Filipinas y en sus misiones en Japón, China, Tungkin y Formosa que comprende los sucesos principales de la Historia General de este archipélago, desde el descubrimiento y conquista de estas islas por las flotas españolas hasta el año de 1840*, Madrid: Rivadeneyra.

GARCÉS, G., (1624). *Relación de la persecución que hubo en la Iglesia de Japón y de los insignes mártires que gloriosamente dieron sus vidas en defensa de nuestra santa fe, el año de 1622*, México: Diego Garrido impresor.

GUGLIELMOTTI, A., (1846). *Memorias de las misiones católicas en el Tonkin*, Madrid: Eusebio Aguado.

LAFFON, J. Op., (1710). *L’Année Dominicaine ou les vies de saints, des bienhereux, des martyrs et des autres personnes illustre ou recommandables par leur Pieté de l’un et de l’autre*

[19] *Mystica Theologia D. Thomae, Utriusque theologiae scolasticae et misticae principis* (VALLGORNERA, 1662).

sexe, de l’Ordre des frères prêcheurs, pour Tous les jours de l’année, Amiens: Chez Guislain le Bel, Imprimeur du Roy et du Collège.

LOREA, A., (1679). *La venerable madre Hipólita de Jesús y Rocabertí religiosa de la orden de N. P. S. Domingo… Epítome de su prodigiosa vida, virtudes y admirables escritos sacado de los procesos de su* beatificación, Valencia: Vicente Cabrera Ed.

MORÁN, J. M., (1867). *Relación de la Vida y Gloriosa muerte de ciento diez Santos de la Orden de Santo Domingo… en Japón y beatificados…*, Madrid: Imp. Policarpo López.

MONTERO y VIDAL, J., (1887). *Historia general de Filipinas desde el descubrimiento de dichas islas hasta nuestros días*, vol I, Madrid: Imprenta y Fundación de Manuel Tello.

NANCLARES, E., (1862). *Vida de los mártires del Japón, San Pedro Bautista, San Martín de la Ascensión, San Francisco Blanco y San Francisco de San Miguel, todos de la Orden de San Francisco, naturales de España, seguida de una reseña biográfica de los 22 restantes no españoles y la de San Miguel de los Santos, confesor, de la Orden de Trinitarios descalzos, y español igualmente*, Madrid: Imprenta de la Esperanza, a cargo de D. Antonio Pérez Dubrull Ed.

PAGÈS, L., (1869). *Histoire de la Religión Chrétienne au Japon, depuis 1598 jusqu´à 1651, comprenant les faits relatifs aux deux cent cinq martyrs béatifies le 7 juillet 1867*, Paris: Douniol.

VALLGORNERA, T. de, (1662, 1665). *Mystica Theologia D. Thomae, Utriusque theologiae scolasticae et misticae principis*, Barcelona: s. e.

VEGA, L. de, (1618). *Triunfo de la fe en los reinos del Japón por los años 1614 y 1615*, Madrid: Viuda de Alonso Martín de Balboa.

SALAZAR, V. de, (1742). *Historia de la Provincia de el Santissimo Rosario de Philipinas, China y Tunking, del Sagrado Orden de Predicadores. Tercera Parte, en que se tratan los sucesos de dicha Provincia desde el año de 1669 hasta el de 1700*, Manila: Imprenta del Collegio y Universidad de Santo Thomas.

SAN FRANCISCO, D. de, (1625). *Relación verdadera y breve de la persecución y martirios que padecieron por la confesión de nuestra santa fe católica en Japón quince religiosos de la provincia de San Gregorio de los Descalzos del Orden de nuestro seráphico padre San Francisco de las islas Filipinas*, Manila: s. e.

SICARDO, J., (1698). *Cristiandad del Japón y dilatada persecución que padeció; memorias sacras de los mártires de los ilustres religiosos de Santo Domingo, San Francisco, Compañía de Jesús y en especial los agustinos*, Madrid: s. e.

SOUÈGES, E. T. O.p., (1691). *L’Année Dominicaine ou les vies de saints, des bienhereux, des martyrs et des autres personnes illustre ou recommandables par leur Piété de l’un et de l’autre sexe, de l’Ordre des frères prêcheurs, pour Tous les jours de l’année*. Amiens: Chez Guislain le Bel, Imprimeur du Roy et du Collège.

Fuentes secundarias

ALABRÚS, R. M., (2013). “Misiones en Japón. Las Órdenes religiosas ante los martirios en los siglos XVI y XVII”. En R. M. ALABRÚS, (Ed), *La vida cotidiana y la sociabilidad de los dominicos* (pp. 237-261). Sant Cugat: Arpegio

ALABRÚS, R. M., (2019). *Razones y emociones femeninas. Hipólita de Rocabertí y las monjas catalanas del Barroco*, Madrid: Cátedra.

ANDRÉS, M., (1994). *Historia de la mística de la Edad de Oro, en España y América*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

COLLELL, A. Op., (1965). *Escritores dominicos del Principado de Cataluña*, Barcelona: Casa Provincial de Caridad.

DELPLACE, L., (1910). *Le catholicisme au Japon* (vol. I, 1540-1593), (vol. II, 1593-1640), Bruselas: Ed. A. Dewit.

DÍAZ FERNÁNDEZ, J. M., (2005). *Año Cristiano*, IX. Madrid: BAC.

LÓPEZ RIBAO, A. Op., (en prensa). “Beatas y beaterios, una controvertida institución entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Los casos de Barcelona, Chile y Manila en la Edad Moderna”. En *Transocéanos. Culturas y mundos ibéricos en los siglos XVI-XVIII*. Bellaterra: CEAC, Universidad Autónoma de Barcelona.

MANCHADO, M. M., (1999). “Religiosidad femenina y educación de la mujer indígena en Filipinas. El beaterio-colegio de la madre Paula de la Santísima Trinidad”, *Revista de Indias*, vol. LIX, nº 215, pp. 171-202.

OCIO, H., NEIRA, E. y ARNÁIZ, G. Op., (2000). *Misioneros Dominicos en el Extremo Oriente (1587-1835). Compendio de la Reseña Biográfica de los Religiosos de la Provincia de Nuestra Señora del Rosario de la Orden de Predicadores*, Manila: Filipinas.

MAGALLÁNICA, Revista de Historia Moderna: 6 / 12 (Dossier)
Enero - Junio de 2020, ISSN 2422-779X

LA SANTIDAD FEMENINA Y EL MARTIRIO EN EL COLEGIO DE INGLESES. LUISA DE CARVAJAL*

Javier Burrieza Sánchez
Universidad de Valladolid, España

Recibido: 30/01/2020
Aceptado: 07/05/2020

RESUMEN

En el contexto de la consolidación del anglicanismo en Inglaterra en la segunda mitad del siglo XVI, de la persecución hacia los católicos y de la fundación de colegios y seminarios para la formación de sacerdotes católicos ingleses desde la Monarquía de Felipe II, pretendo en este artículo establecer los vínculos entre la santidad femenina y el modelo martirial de la llamada misión de Inglaterra. En primer lugar, a través de una imagen de devoción, destrozada durante el asalto de los ingleses a Cádiz en el verano de 1596: la llamada Virgen Vulnerata del Colegio de Ingleses de Valladolid, objeto principal de una teología de reparación. En segundo lugar a través de la vinculación existente entre las vidas de los mártires ingleses que circulaban en el ámbito católico lector y la capacidad de imitación generada en una mujer como Luisa de Carvajal que decidió viajar sola a Inglaterra en 1605 con el objetivo de ser mártir. Desde allí, esta "española inglesa" se convirtió en una observadora privilegiada para las relaciones internacionales.

PALABRAS CLAVE: anglicanismo; relaciones España-Inglaterra; Colegios de Ingleses; Luisa de Carvajal; reformas religiosas; mártires; santidad femenina.

THE FEMININE SANTITY AND THE MARTIRIO IN THE ENGLISH COLLEGE. LUISA DE CARVAJAL

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación I+D+I del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades & Unión Europea. Fondo Europeo de Desarrollo Regional "Una manera de hacer Europa", titulado: "El discurso religioso y la gestión de las emociones femeninas en Cataluña entre el Barroco y la Ilustración", con referencia PGC2018-094899-B-C54.

ABSTRACT

With the context of the consolidation of Anglicanism in England in the second half of the sixteenth century, persecution of Catholics and the foundation of schools and seminaries for the formation of English Catholic priests from the Monarchy of Philip II, I intend in this article to establish the links between female holiness and the martyrdom model of England's so-called mission. First, through an image of devotion, shattered during the assault of the English on Cadiz in the summer of 1596: the so-called Virgin Vulnerata of the College of English of Valladolid, the main object of a theology of repair. Secondly through the link between the lives of the English martyrs circulating in the Catholic reading sphere and the imitation capacity generated in a woman like Luisa de Carvajal who decided to travel alone to England in 1605 with the aim of be a martyr. From there, this "Spanish English" became a privileged observer for international relations.

KEYWORDS: anglicanism; Spain-England relations; English Colleges; Luisa de Carvajal; religious reforms; martyrs; female holiness.

Javier Burrieza Sánchez (Valladolid, 1974) es Profesor Titular de Historia Moderna de la Universidad de Valladolid, tras distintos contratos de investigación en la Universidad de Alicante y en el Centro Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Realizó su tesis doctoral, leída en 2003, sobre los trabajos de la Compañía de Jesús en el ámbito geográfico vallisoletano, bajo la dirección del profesor Teófanes Egido. Se reintegró a la Universidad de Valladolid en diciembre de 2009 dentro del programa Ramón y Cajal que culminó en 2018 con la mencionada titularidad en el Área de Historia Moderna. Desde 2009, ha elaborado un material docente muy extenso, más de dos centenares de biografías, del Diccionario Biográfico Español de la Real Academia de la Historia. Es académico correspondiente de la Real Academia de Doctores de España en la sección de Teología. Sus líneas de investigación son la Compañía de Jesús -con los Colegios de Ingleses-, el estudio de la religiosidad popular -sobre todo la Semana Santa y sus cofradías-, de las instituciones eclesiales como las Catedrales, de la historia urbana, además de la espiritualidad femenina a través de las órdenes religiosas femeninas y conventos, especialmente de monjas brígidas, salesas, concepcionistas y carmelitas descalzas. En todo ello, cuenta con numerosas publicaciones en monografías, capítulos de libros o artículos en revistas científicas.
Correo electrónico: javierburrieza@movistar.es
ID ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4311-5831

LA SANTIDAD FEMENINA Y EL MARTIRIO EN EL COLEGIO DE INGLESES. LUISA DE CARVAJAL

En torno a la solemnidad de la Inmaculada Concepción, el Real Colegio de Ingleses de Valladolid, fundado en 1589 por el jesuita Robert Persons, celebra la festividad de la Virgen Vulnerata, una imagen destrozada durante el asalto a Cádiz por los ingleses y holandeses en los meses del verano de 1596. Con su fuerza icónica, en ella se produce la materialización del “martirio” en una imagen mariana. Durante cuatro años permaneció en la casa madrileña de los adelantados de Castilla. Después, por las noticias que se recibieron en Valladolid, los seminaristas ingleses solicitaron su presencia en este colegio dirigido por jesuitas para llevar a cabo una labor de reparación de lo cometido por sus compatriotas. El obispo vallisoletano la denominó, en el trascurso de un sermón, como la “Vulnerata” o “Injuriada”.

Castilla recibía por extenso noticias de los mártires ingleses que se habían formado en los seminarios ingleses de Valladolid y Sevilla. En 1581 había sido ejecutado en Inglaterra Edmund Campion, que nunca pisó estas tierras. Su compañero Robert Persons -Personio como se le conocía en Castilla- pudo huir y comenzar una labor publicística que desembocó en la fundación de los mencionados colegios. Meses después de su salida hacia Inglaterra, Henry Walpole culminaba su prisión con la ejecución en 1595. Los martirios de Campion y Walpole se difundieron en tierras de la Monarquía del último Felipe II. De esta manera, aparecieron en la trayectoria espiritual de una noble como fue Luisa de Carvajal.

La publicística que se creó en torno a esta mujer, en buena parte de la mano de los jesuitas, proclamaba la personalidad y el modelo singular que ella había supuesto en su tiempo. Las virtudes que destacaron los miembros de la Compañía -Miguel Walpole, Francisco de Peralta o Juan de Pineda, que predicó sus honras en Sevilla- no respondían al estricto estereotipo de la mujer virtuosa del siglo XVII. Recurrieron a una expresión para definirla: “en el ánimo [era] más que varonil”. Leyendo las *Vidas* de Campion y

Walpole, nació en ella el deseo de viajar a Inglaterra y convertirse, en un mártir como los que estudiaron en los seminarios de Valladolid y Sevilla. Nueve años en Inglaterra, en los que compartió un modelo de santidad de frontera y desarrolló un discurso martirial, con repercusiones en esa España que era definida como “castillo roquero” frente a la “corona cismática” de la reina Isabel y su sucesor escocés (RIBADENEYRA 1781: 457). No pretendemos aquí, hacer biografía de la misma (que como veremos se encuentra suficientemente trazada) sino el retrato de un modelo martirial singular, que parte de una imitación que trata de hacer esta mujer que nunca fue monja y pretendió culminar en el escenario “de la herejía”, en Inglaterra, sin poderlo alcanzar. Todo ello desde el estudio que actualmente realizo sobre los tres colegios de Ingleses de la Monarquía católica, dentro de la propia Castilla.

Los mártires ingleses, la Monarquía católica y la devoción mariana en Valladolid

Tras haber culminado el proceso de expansión y construcción de la cristiandad en los años centrales del medievo, la figura del mártir no desapareció aunque perdió cierto empuje. Todo ello se intensificó en el siglo XVI, con la aplicación del concilio de Trento y con los habituales martirologios.[1] Pero sobre todo, la figura del mártir fue impulsada por el cisma de Inglaterra, primera frontera de la obediencia cristiana romana en esos días. La consolidación del anglicanismo estuvo definida por procesos de restauración, de uno y otro signo, que condujeron a la integración de elementos protestantes y calvinistas a lo largo del mismo. El regreso de la católica María Tudor, casada con el hijo del Emperador, supuso un cambio de rumbo que originó sus propios “mártires” pero en la otra orilla, recopilados por la obra de Foxe (SALAMANCA, 2016: 97-133). Tanto para el ámbito católico como para el específico de la Compañía de Jesús, los mártires que se generaron en aquellos momentos se convirtieron en la vanguardia de la recuperación de esta cultura, con anterioridad a la que habría de asociarse con el cautiverio argelino, en la llamada “frontera martirial civilizada” del Japón y en la

[1] Se viene estudiando desde distintos grupos de investigación como línea de trabajo los modelos de santidad, en este caso, del barroco: (ARIAS de SAAVEDRA, JIMÉNEZ PABLO, LÓPEZ-GUADALUPE 2018; además de SERRANO MARTÍN, 2018a y 2018b). Relacionando la Monarquía Hispánica con los mártires un reciente estudio de Cañeque (2020). El Anuario de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra ha dedicado también en 2020 y coordinado por Fermín Labarga un dossier titulado “La canonización de 1622 y la santidad en el mundo moderno” (2020: 15-289).

“salvaje” de las Indias. Todo ello estaba llamado a crear una literatura teológica que se convertiría en ejemplarizante y capaz de generar mimetismo.

Estos Colegios de Ingleses se habrían de convertir, desde el modelo del propio de Roma dirigido por los jesuitas, en auténticas “escuelas de mártires” donde se utilizaba una literatura específica para estimular a los jóvenes que acudían a ellos. Lo pone de manifiesto Teófanes Egido cuando estudió la biblioteca de Robert Persons (EGIDO, 2010: 97-105). Entre los libros que se conservan en el Colegio Inglés de Valladolid -el único que existe actualmente de los tres- se encuentra la obra del oratoriano Antonio Gallonio, *Tratatto degli instrumenti di martirio* -“Tratado de los instrumentos del martirio y de las variadas maneras de martirizar usadas por los gentiles contra los cristianos”, Roma 1591-. Egido lo clasifica como libro instrumental, útil para la labor de formación de la casa. Se sumaron los martirologios en lengua inglesa, *The English Martyrologe conteyning a summary of the lives of the glorious and renowed saintes of the three Kingdomes*. En la edición que se imprimió en St. Omer en 1608 ya se incluía, sin que estuviesen canonizados, un catálogo de los que habían sufrido la muerte en Inglaterra desde los días de Enrique VIII hasta el entonces presente de Jacobo I.[2] Allí encontramos los primeros mártires que procedían de los seminarios fundados en Castilla a los que habían servido de modelo. Además, John Blackfan, miembro del fundador grupo de colegiales de Valladolid, basó buena parte de sus “Annales” en el relato de los martirios de los que habían salido de este seminario en las primeras décadas de su existencia. No podemos olvidar los títulos específicos dedicados a la persecución de Inglaterra por Pedro de Ribadeneyra o el monje jerónimo y obispo, Diego de Yepes, bajo el título “Historia particular de la persecución de Inglaterra”, publicado en Madrid en 1599.

Después, esta literatura martirial se diversificó como sus escenarios y fronteras, sobre todo en los territorios de las Indias aunque sin olvidar la Inglaterra anglicana, ya fuera del periodo “clásico martirial” (MURPHY, 1984). Así se puso de manifiesto en la “enciclopédica” obra hagiográfica de los jesuitas, que inició en 1643 Juan Eusebio Nieremberg: lo que conocemos habitualmente como “Varones Ilustres”. Desde el primer tomo, estaba asumida una amplia referencia a los mártires ingleses (con Campion y compañeros) y a los del Japón, estos ya reconocidos en altares y retablos. En

[2] “A Catalogve of those vvho have suffered death in England, for defence of the Catholicke cause synce the yeare of Christ 1535 and 27 of King Henry VIII, his raigne, vnto this yeare 1608”.

el segundo no olvidó al primer mártir de los jesuitas en Escocia, otro territorio de misión, y a Henry Walpole. Más tarde llegó el “Traslado del Menologio de Varones Ilustres de la Compañía de Jesús, cuyos elogios aprobados por NN.PP. Generales, se leen los días que corresponden en la Casa Professa de Roma” (Madrid, 1729). Se especificaba en su portada, la traducción a distintas lenguas para ser usado en los colegios “para mayor vtilidad, exemplo é imitación en los nuestros y para privada memoria y veneración de nuestros mayores”. Una obra esencial para conocer el concepto de la santidad privada. En sus páginas, también encontramos a los primeros mártires de la misión de Inglaterra.

La función de los Colegios de Ingleses era la formación de sacerdotes “romanos” de aquella naturaleza. Buscaban la restauración católica de un reino que había roto con Roma, fracasada en parte la vía de la invasión en 1588. La necesaria formación de sacerdotes católicos fuera del territorio originario podía contribuir a un proceso de desestabilización interior, una vez enviados a Inglaterra. La Monarquía de España tenía un papel esencial en esta misión, aunque no el primero en Europa: Douai desde 1568, Rheims, Roma, fueron casas que se abrieron antes aunque la de la Ciudad Eterna fue la inicial, dedicada en exclusiva a la formación de eclesiásticos. La sucesión fundadora de seminarios fue Valladolid (1589), Sevilla (1592) y Madrid (1610) para ingleses, sin olvidar las casas -más numerosas- de colegios de irlandeses y el único de escoceses en esta Monarquía católica (GARCÍA HERNÁN, 2006, 2011, 2012).

En los días de Robert Persons, el martirio podía ser contemplado como un medio de glorificación para una minoría, bandera y reclamo para animar a otros muchos a la Misión. El aumento de mártires no era el medio más eficaz para facilitar una vuelta rápida del catolicismo a Inglaterra. A pesar del espíritu contrarreformista reinante, los seminaristas debían sentir también temor cuando llegaba la hora de su regreso y, sobretodo, del desembarco. De ahí que la correspondencia estuviese repleta de prevenciones. En 1595, la prisión y descuartizamiento de Henry Walpole le convirtió como ministro de la casa, en el primer mártir anglo-vallisoletano del Colegio de San Albano. Acontecimiento que dotó al seminario de la autoridad que la sangre era capaz de aportar. Cuando Walpole fue apresado, hacía cuatro meses que había partido de la ciudad del Pisuerga y veinticuatro horas que había puesto los pies en Inglaterra. Permaneció dieciséis meses en prisión, “teniendo muchas disputas y conferencias con

los ministros y predicadores herejes" (YEPES 1599: 666 y ss). Las páginas de los martirologios se esforzaron por resaltar las numerosas ocasiones en las cuales sufrió torturas. Escribía Luis de La Puente que la "prisión era precursora del martirio y quien mucho ama a Jesús, alégrese con las prisiones, deseando que tras ellas vengan los tormentos y la muerte, para dar testimonio de su amor"[3].

Los mártires eran capaces de provocar conductas de imitación como veremos en la trayectoria de Luisa de Carvajal. Al conocer ésta la vida y, sobre todo, el final de Campion y Walpole, mostró sus "profundos deseos" de viajar hasta Inglaterra para reproducir su conducta y padecerlo si fuese menester. Pero la cotidianidad vivida por estos seminaristas en los colegios de Castilla, administrados y dirigidos por la Compañía, fue compleja pues no todos los que llegaron traían las mismas intenciones. Podríamos apuntar el origen social de estos colegiales, sin que faltase una mitificación del exilio católico inglés con sus viajes e incomodidades (YEPES, 1599: 744 y ss.; O'SCEA, 2015: 107-130); de la trayectoria y *curriculum* de formación, así como del proceso de adaptación o no de estos exiliados; de la definición de su disposición para la Misión después del juramento de fidelidad establecido por la bula fundacional del Colegio de San Albano de Valladolid en 1592; del modelo de probación nacido desde la propia Compañía y su estrategia pedagógica definida por la *Ratio Studiorum* y hasta de la peculiaridad de una teología de controversia -que era de "mucho menester en Inglaterra, para cuya conversión se crían estos estudiantes"- frente a una positiva de los "ornamentos de escuelas" de cada una de las órdenes religiosas, habitual en la Europa católica. Todo ello debía ser mostrado para subrayar que en esta formación de los sacerdotes existía, no solo una misión estratégica y política de la Monarquía, sino una función providencial de la misma desde la defensa de las banderas del catolicismo. El horizonte que habría de culminar, no solo se encontraba en la ordenación sacerdotal sino, especialmente, en el envío. Se resaltaba mucho más el final de los mártires que su trayectoria vital en este terreno de frontera, no reducida a una trágica ejecución. Desde el estudio del exilio formativo no podemos olvidar las controversias entre las distintas fuerzas que pretendían participar en una supuesta restauración católica de Inglaterra, representadas entre el modelo de Iglesia anterior a la reforma (las órdenes monacales con la Congregación benedictina de Valladolid) o el impulsado desde una Iglesia

[3] "Carta de Luis de La Puente a Luisa de Carvajal", Valladolid, 28 julio 1608, *Biblioteca de Autores Españoles* (en adelante BAE) 111, pp. 382-383. Cfr. (PANDO CANTELLI, 2010: 117-141).

tridentina de línea reformista, representada por los jesuitas que llegaron a constituir una provincia para esta corona inglesa, a pesar de las dificultades y clandestinidades (Mc COOG, 1984: 121-139).[4]

La ciudad de Valladolid se disponía a vivir, en septiembre de 1600, la entrada solemne y festiva de esta nueva imagen mariana y martirial, la mencionada “Vulnerata”. La advocación era singular y con atractivo devocional. Una Virgen madre, privada de su hijo, con hachazos repartidos a lo largo de su cuerpo y con un rostro ausente de facciones. Según algunos autores, con anterioridad, tuvo la advocación “del Rosario”, según otros la propia “de la Victoria”. Eso sí, las crónicas de los días del asalto subrayaban su ubicación en la primitiva Catedral gaditana, el templo de Santa Cruz (DÍAZ RODRÍGUEZ, 2009). En su llegada a Valladolid fue esencial la intervención de los jesuitas -sobre todo de Antonio de Padilla, hermano de la condesa de Santa Gadea-, dentro del ámbito de una espiritualidad reparadora. Cuando Joseph Creswell -el padre Cresuelo como se le conocía en los ámbitos hispánicos (FERNÁNDEZ SUÁREZ, 1978)- anunció a la Ciudad reunida el 1º de septiembre de 1600 la llegada de la imagen profanada, los regidores no sabían si se trataba de una Virgen procedente de Cádiz o de la misma Inglaterra. El Rey había ordenado que se hiciese la procesión de la imagen mutilada “con la más autoridad posible”.

> “quando se descubrió [la Virgen por parte de los seminaristas ingleses] y la vieron los braços cortados por cerca de los codos, y con tantos golpes y cuchilladas por el cuerpo, y en particular con siete heridas, fueron tantas sus lágrimas y solloços, que apenas pudieron acabar la Litanía [las Letanías a la Virgen] y entraron en vn santo coraje y zelo contra la heregía, que ha reduzido su patria [Inglaterra] a tanta desuentura”.[5]

Devoción mariana con una dimensión nueva pues acercaba al pueblo los efectos de las acciones perpetradas por los considerados “herejes”, casi siempre alejados en tierras desconocidas, así como en campos de batalla. Finalmente, su entrada se produjo el 8 de septiembre de 1600, portada en la litera de Margarita de Austria, rodeada de un

[4] Tres tomos en *Monumenta Historica Societatis Iesu. Monumenta Angliae*, ed. T.McCoog, con catálogos de los jesuitas ingleses y galeses entre 1555 y 1640; y documentos pertenecientes a los primeros momentos de la misión (1541-1562) para Inglaterra, Irlanda, Escocia y Gales, coeditado por L. Lukács.

[5] Archivo Colegio San Albano (ACSA), *Recebimiento que se hizo en Valladolid a vna imagen de nuestra Señora*, Madrid, imprenta de la Tina, 1600; Antonio Ortiz, *Relación de la venida de los Reyes Católicos al Collegio Inglés de Valladolid en el mes de agosto. Año 1600 y la colocación y fiesta hecha en el mesmo Collegio, de vna imagen de Nuestra Señora maltratada de los herejes, dirigida a la Sereníssima señora Infanta de España doña Isabel Clara Eugenia*, Madrid, 1600.

amplio y lujoso cortejo. Los canónigos no consideraron oportuno salir de la Catedral para recibirla. La multitud se agolpó por las calles. Con esta jornada se iniciaron nueve días de celebraciones litúrgicas y de sermones. En uno de ellos el obispo Bartolomé de la Plaza, la otorgó su citado nuevo nombre y advocación.

Dos formas tuvo la devoción de perdurar entre los vallisoletanos.[6] La primera, la más inmediata a través de los milagros. La otra, por la construcción de un templo suficiente y digno para albergar esta imagen y dar cabida a la demanda despertada. Deseos convertidos en realidad gracias a la constancia del rector Manuel de Calatayud. Tras ocho años de construcción, fue consagrado a su culto en octubre de 1679. Allí, en el retablo central de este seminario que sigue cumpliendo las funciones para las cuales nació, podemos contemplar esta imagen vinculada a la escuela escultórica sevillana del siglo XVI. Su historia fue relatada por ocho grandes lienzos que describen la historia gaditana y vallisoletana de la "Vulnerata", realizados en torno a 1677-1679 por el pintor sevillano establecido en Valladolid, Diego Díez Ferreras.

El anhelo martirial de Luisa de Carvajal

Cuando la fundadora de las agustinas recoletas, Mariana de San José, tuvo que prestar declaración en un iniciado proceso de beatificación, definía a Luisa de Carvajal como "uno de los más raros y extraordinarios sujetos que ha conocido jamás en mujer, así en partes naturales y grande capacidad de entendimiento como en espíritu fuerte, fundado sobre sólidas virtudes".[7] Su personalidad ha despertado, en los últimos años, un creciente interés que ha conducido a distintos autores a enriquecer su imagen historiográfica.[8] Hoy debemos detenernos, precisamente, en la importancia que el modelo de los mártires ingleses ejerció en su vida y los motivos que se desencadenaron

[6] Las obras fundamentales para conocer la perduración de esta devoción de la Virgen Vulnerata, cfr. (MENDIOLA, 1667; VILLAFAÑE, 1726; BURRIEZA 2008).

[7] El Proceso de Beatificación, no culminado, de Luisa de Carvajal se custodia en el Real Monasterio de la Encarnación de Madrid aunque se guarda una copia microfilmada en el Archivo General de Palacio, en Madrid, en el Fondo Luisa de Carvajal y Mendoza.

[8] Nos estamos refiriendo a las obras de Anne J. Cruz y Glyn Redworth, especificadas en la bibliografía. En un reciente artículo publicado por la primera (CRUZ, 2019: 615-636), trabaja igualmente con estas fuentes publicadas en la Biblioteca de Autores Españoles -principal e inagotable fuente de análisis para Luisa de Carvajal- pero con un horizonte diferente al que proponemos nosotros. La profesora de la Universidad de Miami traza las redes sociales que se dibujan a través de los destinatarios de su correspondencia.

para que decidiese su viaje a prestar ayuda a los católicos clandestinos de aquel reino, expresando su deseo de compartir su final.

Ser huérfana a los seis años condicionó su trayectoria posterior como también la situación familiar en la que nació, nieta de un obispo de Plasencia que decía haberse “convertido” gracias a los trabajos de los jesuitas; hija del legitimado por el Papa, Francisco de Carvajal, regidor de León. Su tío materno, el conde de Monteagudo y marqués de Almazán, Francisco Hurtado de Mendoza, reclamó su custodia. Era un hombre ausente como embajador de España ante el emperador Maximiliano II. De su infancia, partió la afición de Luisa a la lectura de libros religiosos. Su aya Isabel de Ayllón, aquella que la enseñó a hilar oro (PINILLOS, 2000), la introdujo en la dureza espiritual, sin olvidar el aprendizaje de la lengua latina, todo ello dentro de una educación sin afectos ni sentimientos -lo que resultaba por otra parte natural-. Su tío veía en ella posibilidades espirituales que no encontraba en sus hijas y para ello empleó un método rigorista, sin olvidar el ejercicio de la oración mental y la práctica de la obediencia y de la negación de su voluntad. Era la espiritualidad de la mortificación y de la penitencia, física y mental, como sucedía cuando buscaba lugares oscuros en los cuales sentir miedo, sin olvidar la caridad y las lecturas que compartía con su tío. Éste pensó para ella un matrimonio que tenía mucho de alianza y contrato, horizonte que no culminó.

Cuando la familia regresó a la Corte madrileña, doña Luisa decidió una vida independiente que no se concebía en una mujer. Primero lo hizo en unos aposentos, cuya reforma se encuentra documentada.[9] Estos cambios coincidieron con la muerte del marqués de Almazán, acogiendo a la que pudo ser su compañera más constante, la que con los años se habría de convertir en la monja agustina recoleta Inés de la Asunción. Fallecido su tío y con la oposición primero de su viuda y de su primo Francisco Hurtado de Mendoza, ella expresó su deseo de ser “mujer baja y desheredada y olvidada de todos”. Una decisión que se magnificaba en los ambientes cortesanos de Madrid en los que vivía pues trasgredía los privilegios de nacimiento. Estaba acompañada de tres o cuatro mujeres que empujó a morar en una casa pobre (como así la calificaba) de la calle de Toledo, junto a la Compañía de Jesús, anterior a la construcción del nuevo Colegio Imperial, dentro de un ámbito reglamentado que recordaba a un beaterio,

[9] Archivo Colegio San Albano, ACSA, Serie II, libro 8, documento 10.

aunque Luisa de Carvajal nunca fue monja ni permaneció bajo la regla de ninguna orden religiosa, lo que la ubicaba en un “sospechoso” estado intermedio para una mujer.

No quiero insistir en la cotidianidad espiritual de esta comunidad pero sí en la práctica de la lectura pues, a través de ella, se produjo el contacto con el ámbito martirial: los libros y la formulación de los votos. Indicaba su “biógrafo” que muchas veces leía la Sagrada Escritura (solo se disponía de la versión latina) y a los Santos Padres y maestros medievales de espiritualidad, “los padres más doctos y místicos”; “hablaba con todas [con las compañeras] sobre las mismas cosas que había leído” (MUÑOZ, 1632: 122). Su vida espiritual estaba jalonada por los votos de perpetua pobreza, obediencia y el más original desde 1598, el “de martirio”, en el cual manifestaba su ansiedad por participar en la persecución de la que eran objeto los católicos en Inglaterra. Por algo, había escrito al jesuita Hernando de Espinosa: “procuraré cuanto me sea posible, buscar todas aquellas ocasiones de martirio que no sean repugnantes a la ley de Dios” ¿Cuándo nació en Luisa de Carvajal este deseo de ser mártir?

Para algunos autores se produjo en Pamplona en 1583 -mientras su tío era virrey-. Ya por entonces circulaba por Castilla la “Relación” del martirio del jesuita Edmund Campion, en compañía de trece clérigos y un lego, escrita por el embajador español ante Isabel I, Bernardino de Mendoza y fechada en 1581. Este diplomático había escrito los “Comentarios de lo sucedido en los Países Bajos desde el año 1567 hasta el de 1577”. Según el proceso informativo para su beatificación, esta obra la pudo leer con quince años.

> “Vino á sus manos una carta escrita […] que refiere el glorioso martirio del padre Edmundo Campiano, valeroso soldado de la Compañía de Jesús que, con heroico valor por cárceles y tormentos y una atrocísima muerte, fue caudillo a otros muchos de esta sagrada religión á que con ánimo constante é invencible se hayan opuesto á la persecución de la religión católica que por tantos años han procurado extinguir los señores de aquel reino: aumentáronse con esta carta sus deseos con una emulación santa de los católicos, que padecen en Inglaterra, donde se le representaba grande y preciosa ocasión de padecer por Dios y dar por su fe la vida, ó que, por lo menos, pasando á esta isla podía hacer compañía á los católicos, oprimidos en sus cárceles y trabajos, y series de algún alivio y consuelo” (MUÑOZ, 1632: 254).

> “hablaba muchas veces con sus primas [las hijas de los marqueses de Almazán] de los combates y glorias de los mártires; entreteníase dulcemente con estos pensamientos, más sin dar cuenta de ello á su confesor y tío porque nos los tuviesen por locura, ni ella

> misma entendía quisiese nuestro Señor de ella más que estos afectos” (MUÑOZ, 1632: 253).

Después llegó la “Vida y martirio” de Henry Walpole (YEPES, 1599: 666-710), escrita por su hermano, el también jesuita Ricardo Walpole, residente en el seminario de Valladolid. Dice su compañera Inés de la Asunción, que tanto aprecio manifestó Luisa de Carvajal por este libro que lo situaba en la cabecera de su cama. Todavía en Madrid confesaba haber recibido de mano del jesuita Jerónimo de Acosta -de una familia de comerciantes de Medina del Campo, con cinco hijos en la Compañía- la relación de dos sacerdotes, uno de ellos colegial de San Gregorio de Sevilla que, en su peculiar ortografía de la lengua inglesa, llamaba “padre Esprat”, residentes ambos en Inglaterra desde hacía dos años.[10] Finalmente, en 1598 pronunciaba el singular voto de martirio:

> “Viendo que los impetuosos y delicadísimos afectos de dar la vida por Cristo nuestro Señor, siguiendo sus dulcísimas pisadas, uniéndome estrechamente con Él por este medio, tenían en gran manera apretado mi corazón y penetrado de una gravísima herida, que ya no estaba en mi mano satisfacer á su deseo, quise acudirle con el alivio que pude, haciendo el voto que se sigue: Yo, Luisa de Carvajal, lo más firmemente que puedo, con estrecho voto, prometo á Dios nuestro Señor que procuraré cuanto me sea posible buscar todas aquellas ocasiones de martirio que no sean repugnantes á la ley de Dios, y que siempre que yo hallare oportunidad semejante haré rostro a todo género de muerte, tormentos y rigurosidad, sin volver las espaldas en ningún modo, ni rehusarlo por ninguna vía y que cada y cuando me viere en ocasión tan venturosa, me ofreceré sin ser buscada. El haber hecho este voto ha sido para mí de gran gusto y contentamiento, cuanto espero lo será la posibilidad de ejecutarle y en el interín me consuelo con él extrañamente, deseando, aunque tan miserable sobre todas las cosas, que en esta y en las demás se cumpla en mi perfectamente la inestimable voluntad de Dios” (MUÑOZ, 1632: 255-256).

El punto definitivo de este contacto se produjo en Valladolid cuando doña Luisa vivió junto al Colegio Inglés (WILLIAMS, 1996: 285-299). Juan Cerain, que tanto tuvo que ver después con el de Ingleses de San Jorge de Madrid, declaró en el proceso de beatificación que, para la vinculación con la realidad martirial, fue mucho más crucial el trato en Valladolid con los seminaristas ingleses. Además de la anterior presencia de Persons, en esta casa vivían los mencionados hermanos Ricardo y Miguel Walpole, de gran influencia sobre ella. El segundo, “varón de gran bondad y doctrina”, tuvo acceso a

[10] “Carta a Magdalena de San Jerónimo”, Madrid 29.I. 1601, en BAE 179, p. 109. Diego de Yepes (1599: 852-854) incluye: “La muerte de Roberto Gaulero, y Tomás Egerton, alumnos del Seminario Ánglico de Seuilla, escrita por el Padre Francisco de Peralta, Rector del mismo Colegio, en las cartas anuas del año 1595” (PÉREZ TOSTADO, 2003: 645-655).

los papeles personales generados por esta escritora y elaboró su primera “Vida” -antes que la publicada por Luis Muñoz en 1632-.[11] La estancia de doña Luisa en Valladolid, en esta nueva Corte, se debía a un pleito sobre la herencia de su padre que tenía que dirimirse ante el Consejo. Aunque su progenitor había fundado mayorazgo en la persona de su hijo Alonso de Carvajal, lo dispuesto para su hija todavía continuaba en manos de sus curadores. Ella desarrolló una lucha muy prolongada por espacio de doce años, con enfrentamientos, incluso, con su hermano. Resultaba contradictorio que una mujer que había renunciado a privilegios, pleitease por dinero. La razón se encontraba en el fin que se pretendía dar a estos fondos. Pero recordemos que el “voto de martirio” se había pronunciado tres años antes de la llegada en 1601 a Valladolid. La vecindad con el Colegio pudo ser la confirmación de este horizonte.

El mimetismo de los ejemplos concretos fue la principal razón. Pronto, doña Luisa habría de advertir a Magdalena de San Jerónimo,[12] consejera de la infanta gobernadora de los Países Bajos, la influencia que podrían tener sobre los católicos ingleses las nuevas circunstancias y relaciones políticas que se estaban configurando entre Inglaterra y la Monarquía Católica, después de la muerte de la reina Isabel en 1603. En esta dama noble había prendido la imagen clásica que en España existía hacia la soberana inglesa. Dos años antes de su desaparición, subrayó que la temible “Isabela” se hallaba en los últimos momentos de su existencia: “buena se da la reina a hacer mártires en los pocos años de vida que le quedan”. Era la “mísera mujer”, la perseguidora de la Iglesia, la impulsora de la “más astuta y pestilencial persecución que ha habido en muchos siglos”.[13] Cuando se produjo su fallecimiento, Luisa de Carvajal se recreó aún más en esta imagen, asegurándola un tormento terrible en la otra vida. Una muerte que coincidió con la de la emperatriz María de Austria, fundadora del Colegio Imperial: “bien diferentes juicios debieron ser los suyos y bien contrarias suertes los harán ahora”.[14] Y con el presentimiento de este final, se encontraba el deseo de sentar en el trono inglés a la infanta española Isabel Clara Eugenia, que ya había acompañado a su

[11] Los papeles autobiográficos de Luisa de Carvajal pasaron después a Sevilla donde fueron guardados por el padre Enrique Polardo, compañero también de Walpole. Gracias al también jesuita padre Norton estos documentos pudieron ser consultados por Luis Muñoz, en la segunda “Vida” que se escribió sobre esta escritora.

[12] Para Magdalena de San Jerónimo, véase: (BARBEITO, 1991; TORREMOCHA, 2014: 34-48; TORREMOCHA, 2017: 60-65; TORREMOCHA, 2018: 59-86; VAN WYHE, 2011: 245).

[13] “Carta de Luisa de Carvajal a Magdalena de San Jerónimo”, Valladolid, 29.V. 1601, BAE 179, p. 112.

[14] “Carta de Luisa de Carvajal a Magdalena de San Jerónimo”, Valladolid, 4.V.1603, BAE 179, pp. 131-132.

padre en su visita al Colegio de San Albano en el verano de 1592. Una propuesta que había convertido Persons en letra impresa en 1594. Ella podía ser la "reina santa". Pero la realidad sucesoria se volcó en el monarca escocés, Jacobo VI. Éste tenía motivos para ser "hombre de bien" al ser hijo de la reina María Estuardo. Pero si Inglaterra lo había aceptado como su Rey había sido porque aseguraba la continuación de la ruptura con Roma. Siempre podía existir confianza, desde la orilla católica, en su conversión[15] aunque en los días de los inmediatos tratados de paz con Inglaterra, doña Luisa nunca mostró buena opinión por este cambio de rumbo, que maquillaba a su juicio muchos embustes.[16]

Esta dama noble habría de solucionar el problema de su herencia si quería hacer algo por los católicos ingleses que fuese más allá de las cartas enviadas a Flandes desde Valladolid. En la nueva Corte, los jesuitas -sobre todo Antonio de Padilla y José de Acosta- habían sido su tarjeta de presentación; se ofrecieron a buscarle casa, una vivienda pobre e "indecente" en palabras de Juan de Cerain.[17] Y aunque mantuvo una intensa relación con los otros dos colegios de la Compañía en esta Corte del Pisuerga, en el de los Ingleses veía toda una fuente de "gente tan virtuosa y en quien tanto se descubre del glorioso poder de Dios";[18] jóvenes alegres que en medio de las persecuciones se preparaban para el martirio. Manifestaban contento a pesar de las incomodidades del camino y de la pobreza aunque en algunos casos el origen de los seminaristas fuese privilegiado.[19] Era menester contribuir a la prosperidad de estos seminarios, pidiendo la intervención de aquellas personas que, como Magdalena de San Jerónimo, podían llegar hasta Isabel Clara Eugenia en Flandes. Doña Luisa era de las que también creían que los colegios del exilio contribuían a la estrategia político-religiosa de la Monarquía:

> "si ellos [los seminarios] levantasen cabeza en Inglaterra, harto le importaría a Flandes; y no es pequeño motivo para que los amemos los que amamos a Flandes y a sus amos; que dicen no hay cosa que más deseen que ver a sus Altezas reyes de Inglaterra".[20]

[15] "Carta de Luisa de Carvajal a Magdalena de San Jerónimo", Valladolid, 4.V.1603, BAE 179, p. 132.
[16] "Carta de Luisa de Carvajal a Magdalena de San Jerónimo", Valladolid, 29.V.1601, BAE 179, p. 112.
[17] Este funcionario de los tribunales y de los Consejos que había seguido a Felipe III en su traslado a Valladolid, en su nuevo emplazamiento, ayudó a doña Luisa en el "negocio de las cuentas de su tutela".
[18] "Carta de Luisa de Carvajal a Magdalena de San Jerónimo", Valladolid 10.IX.1601, BAE 179, p. 114.
[19] "Carta de Luisa de Carvajal a Magdalena de San Jerónimo", Valladolid, 10.IX.1601, BAE 179, p. 114.
[20] "Carta de Luisa de Carvajal a Magdalena de San Jerónimo", Valladolid 11.I. 1602, BAE 179, p. 117.

Se refería, naturalmente, al archiduque Alberto de Austria y a su mencionada esposa, prima e infanta.

La correspondencia de Luisa de Carvajal, en los años vallisoletanos, se encontraba plagada de datos y referencias a la vida del seminario inglés. Se hacía eco, en noviembre de 1603, de los incidentes de los jesuitas que lo gobernaban con los monjes de la Congregación de San Benito cuando acogieron, desde 1599, a los colegiales que se escapaban. Los jesuitas -según esta escritora- acusaban a los benedictinos de despoblar poco a poco San Albano, fijándose en colegiales que ya se encontraban formados intelectualmente y sobre los cuales habían gastado muchas de las haciendas que administraba el Colegio. Se hacía eco también de la falta de experiencia de la que, con sus acciones, hacían alarde los monjes benitos.[21] Años después, en Inglaterra, habría de conocer a uno de los protagonistas de esos incidentes, el que fue mártir John Roberts.[22] Además de consolidar su vinculación con los hermanos Walpole,[23] pudo entablar relación con esas monjas inglesas que se habían visto abocadas a los caminos sin disponer de las infraestructuras en el exilio que poseían los seminaristas. Por esta Corte iban a pasar cinco inglesas que caminaban hacia el monasterio de las brígidas, el de Sión, en Lisboa.[24] Era el “convento das Inglesinhas” donde habían llegado las primeras religiosas en 1594, protegidas después por Felipe III -que era Felipe II de Portugal-.[25] Mientras que el sacerdote que las había acompañado desde Flandes, atravesando Francia, moró en el Colegio de Ingleses, ellas fueron acogidas en la casa de esta noble:

> “Tuvísmoslas diez días aquí, causándome su presencia y compañía el gusto y edificación que no sabría fácilmente decir; mostraron grande discreción en todo y mucha afabilidad y alegría […] Quise detenerlas aquí un mes o dos, con ocasión de no estar bien dispuesta la una dellas y haberse sangrado aquí dos veces; pero no hubo remedio con el

[21] “Carta Luisa de Carvajal a Magdalena de San Jerónimo”, Valladolid 16.XI. 1603, BAE 179, p. 137.
[22] “Carta de Luisa de Carvajal a José Creswell, SI”, Londres, 16.IV.1611, BAE 179, p. 318.
[23] “Carta de Luisa de Carvajal a Inés de la Asunción”, Hacia Burdeos 16.II.1605, BAE 179, p. 149.
[24] *Relación que embiaron las Religiosas del Monesterio de Sion de Inglaterra que estauan en Roan de Francia al padre Roberto Personio de la Compañía de Jesús, de su salida de aquella ciudad y llegaba a Lisboa de Portugal. Traduzida de inglés en castellano por Carlos Dractan, sacerdote inglés del colegio de Valladolid, en la queal se descubre mucho el estado en que están las cosas de Francia después de admitido Vandoma por Rey*, Madrid, viuda de Pedro Madrigal, 1594.
[25] Diego de Yepes en su Historia de la persecución en Inglaterra, incluyó un importante capítulo dedicado a estas exiliadas (1599: 714-737): “La Fvndación, Institvto y estado de los monasterios de Sion y Belem en Inglaterra y de los sucesos que las personas religiosas dellos han tenido desde que salieron de su patria”, en el libro Sexto de esta obra. Cfr. (BARANDA LETURIO, 2018: 129-152). La vida religiosa, el exilio inglés y las actitudes de esta católica no lo podemos abordar en este retrato martirial de Luisa de Carvajal. Para ello tendríamos que indicar la influencia que pudo ejercer sobre Mary Ward, que intentó desarrollar una nueva rama femenina de la Compañía de Jesús (CRUZ, 2019: 620).

> padre Cuberto [sic], que era el que las traía y venía con gran deseo de volver a Flandes. La una de estas señoras salió, para venir, de la mesma casa de la reina de Inglaterra; la otra era Isabel Smith que creo es la que vuestra merced, mostrando que la conocía. No salieron de casa, sino solamente para el Colegio Inglés, y una tarde, muy tarde a palacio, que las envió a llamar la reina [Margarita de Austria], mientras el rey [Felipe III], estaba en el bautizo del de Niebla [Pedro de Guzmán, cazador mayor del rey] y todo aquello de palacio bien solo y sin gente".[26]

Mientras que aquellas monjas brígidas -de su primera Orden- se habían sorprendido del modo en que eran recibidas en las ciudades francesas, "de España no podrán ellas decir otro tanto" como escribía doña Luisa. Y aunque en Valladolid tuvieron la visita del nuncio Gennasio, también hubo notables que trataron de fundar una casa para estas inglesas en una Corte de variedad de ofertas religiosas, aunque nada de esto último se pudo culminar. Después de su partida de Valladolid y de su llegada a Lisboa, doña Luisa volvió a tener noticias de ellas, calificándolas como de auténticos "ángeles".[27] En esa preocupación hacia la vida religiosa de las mujeres, mencionaba a Margarita Walpole, la hermana del mártir: "he deseado con extremo traella a mi compañía", hasta ver logrado el monasterio de "inglesas" en Valladolid o consolidado el de Lisboa. Pedía que doña Magdalena desde Flandes, la hiciese llegar a Castilla a través de Francia. Las cartas están llenas de disposiciones para el viaje -"el mar tiene mil peligros"- y para la dotación de la que iba ser religiosa: "yo haré que no falte lo que es dinero con seguridad y certidumbre".[28] Pero nada de ello fue tan fácil como se suponía.[29]

El pleito que la había traído a Valladolid se complicó en demasía hasta llegar a dos sentencias, el 26 de agosto y la definitiva el 6 de diciembre de 1604,[30] con una anterior que obligaba a entregarle los doce mil ducados que había establecido el testamento de su padre, más diez mil de intereses. Alonso Carvajal confirmó que su hermana no podía obtener este dinero pues ni había contraído matrimonio ni había profesado en un claustro. La primera sentencia de 1604 no aceptaba estas condiciones,

---

[26] "Carta de Luisa de Carvajal a Magdalena de San Jerónimo", Valladolid 24.VIII.1602, BAE 179, pp. 121-122,

[27] "Carta de Luisa de Carvajal a Magdalena de San Jerónimo", Valladolid 24.VIII.1602, BAE 179, pp. 121-122.

[28] "Carta de Luisa de Carvajal a Magdalena de San Jerónimo", Valladolid 25.I. 1603, BAE 179, p. 128.

[29] "No sé como no me hizo vuesa merced de decirme algo en su carta de Margarita, la hermana del santo mártir Enrique Valpolo. Suplícole me la haga en este particular con el cuidado posible; que holgará verla fuera de Inglaterra antes desta revolución que ahora habrá [se refería a la muerte de la reina Isabel]", en "Carta de Luisa de Carvajal a Magdalena de San Jerónimo", Valladolid 4.V.1603, BAE 179, XVI, p. 131.

[30] ACSA, Serie II, libro 8, documento 100.

aunque en el caso de ser monja se hubiese introducido una corrección. El escribano real, a través de una “escritura de transacción y concierto”, establecía que los Carvajal debían dejar de pleitear, teniendo doña Luisa que redimir un censo. La sentencia definitiva fue la segunda, que establecía que la parte que incumpliese las condiciones de esta escritura tendría que pagar de penalidad la cantidad de dos mil ducados. Con el camino libre y sin poder llevar a su compañera Inés, porque el confesor Lorenzo da Ponte así se lo impidió -profesó en las agustinas recoletas de Medina del Campo-, era la hora de hacer los preparativos para el inmediato viaje.

Y aunque muchos no habían entendido las intenciones de esta española que se quería hacer mártir en Inglaterra, algunas damas de la nobleza le proporcionaron los medios (las mulas) para emprender su camino. Según el proceso informativo podrían haber sido la duquesa del Infantado (Ana de Mendoza), la de Medina de Rioseco y esposa del almirante (Vittoria Colonna) y la condesa de Miranda (María de Zúñiga). Otras fuentes se referían a los duques de Frías y de Cea. Antes de su salida de Valladolid, otorgó testamento (22 de enero de 1605). El dinero recuperado estaba destinado a la “mayor honra de Dios” (MUÑOZ, 1632: 266-267). Persons lo debía conducir a la fundación de una casa de religiosos ingleses de la Compañía de Jesús[31] y su prepósito general, Claudio Aquaviva, aceptó la fundación del seminario de Lovaina, en junio de 1605.

El desplazamiento a Inglaterra de Luisa de Carvajal y el camino del martirio

> “Preguntándola la Duquesa del Infantado a qué iba a Inglaterra, respondió que a ser mártir y replicándola que quién la forzaba y obligaba a ello pudiendo en España servir a Dios y llevar adelante su buen propósito, respondió que bien sabía que muchos juzgarían á liviandad su resolución, más que como su ánimo era impelido de quien sabía su celo, no la podía excusar de ningún modo” (MUÑOZ, 1632: 276-277).

Abandonaba Valladolid el 27 de enero de 1605,[32] “con alegría y sin echar una sola lágrima dejando tan buena patria”. Únicamente, llevaba consigo cincuenta escudos de oro, según confirmaba un recibo por el cual tomaba a cuenta de su hacienda este dinero. El conde de Miranda, como antes se lo habían ofrecido otros, le ofertó recursos

[31] “Carta de Luisa de Carvajal a Esteban de Ojeda”, Valladolid 14.I. 1605, BAE 179, p. 144.
[32] “Carta de Luisa de Carvajal a Inés de la Asunción”, Valladolid 21.I.1605, BAE 179, p. 147.

monetarios para viaje tan penoso pero ella no los quiso: hasta París, "nieve, aire y agua".[33] No iba sola: "llevo sillón algo hondo y fieltros para el agua; y las cosas del baúl en una manga del sayal a las ancas de la mula grande". Luis Muñoz escribe que la acompañaba un sacerdote que celebraba la misa y le daba la comunión, Miguel Walpole, que caminaba disfrazado para ocultar su identidad y poder entrar en Inglaterra sin problemas. Los espías no se percataron de su presencia aunque a doña Luisa la inquietaba un mozo que los acompañó hasta Irún y que después, en Valladolid, podía informar al embajador inglés, en la Corte para conseguir la ratificación de la paz de Londres.[34] Sin ocultar su condición de católica en una Francia que acababa de salir de las guerras de religión, antes de embarcarse hacia Inglaterra no pasaron finalmente por los Países Bajos para visitar a Isabel Clara Eugenia. Sí estuvo en St. Omer donde se había fundado un seminario inglés en 1593. Algunos avisos recibió de jesuitas ingleses para que no entrase en Inglaterra, aunque el superior Henry Garnet terminó enviándole un guía para su llegada al reino. Tras una travesía desde Calais, en medio de graves riesgos en el mar, pisaba tierra inglesa el 1 de mayo de 1605.

Luisa de Carvajal desconocía plenamente la lengua y los siete primeros meses fueron de máxima clandestinidad. A pesar del nuevo tiempo en las relaciones diplomáticas entre la Monarquía católica e Inglaterra, el problema religioso no fue abordado en las negociaciones. Jacobo I publicó un bando para que saliesen de Inglaterra todos los religiosos de la Compañía de Jesús, mientras que expulsó por barco a aquellos sacerdotes que permanecían presos en aquel reino. Medidas que se habían dictaminado antes de la entrada de Luisa de Carvajal en Londres. Además el monarca, en las negociaciones de paz, había plasmado la necesidad de suprimir los seminarios ingleses católicos de Castilla y las inspecciones de la Inquisición a los barcos ingleses que llegaban a España. Por el contrario, a los embajadores españoles les interesaba cortar la ayuda que los ingleses prestaban a los rebeldes holandeses y conseguir la libertad de conciencia para los católicos. La aspiración de lograr una vuelta a la obediencia a Roma era una meta cada vez más imposible. Los bienes de los católicos continuaban siendo confiscados. A los que no asistían a los oficios anglicanos se les imponían importantes multas. El Consejo privado realizaba declaraciones públicas

[33] "Carta de Luisa de Carvajal a la madre Ana de Jesús, carmelita en Flandes", 30.VI. 1607, BAE 179, p. 218.
[34] "Carta de Luisa de Carvajal a Cristóbal Walpole", camino de Burdeos 16.II. 1605, BAE 179, p. 149.

contra la “supersticiosa religión de los papistas”. El único respiro de los católicos era la presencia de embajadores como el español Pedro de Zúñiga, que llegaba en esos momentos y que tanto “sirvió” a doña Luisa. Ésta consideraba que los intereses políticos debían permanecer subordinados a los religiosos y que, además, los holandeses tampoco iban a proceder con blandura en la negociación de la tregua que se habría de firmar con ellos en 1609.[35] Siempre se opuso a cualquier negociación de alianza matrimonial entre ambas monarquías -entre un viudo Felipe III y la hija de Jacobo I o entre el príncipe de Gales y la infanta María de Austria- (REDWORTH, 2004). Con rotundidad se lo exponía al hombre del duque de Lerma, Rodrigo Calderón, su pariente (al estar casado con su prima Inés de Vargas)[36]: “el consuelo y alivio de los católicos, señor, veo que es buitre volando y su tribulación, pájaro en mano, o por mejor decir, avestruz a cuestas, intolerable”.[37] Y aunque la esperanza de Luisa de Carvajal siempre se había llamado Isabel Clara Eugenia, la infanta no se interesaba por las propuestas de la española. La situación de los católicos en Inglaterra había empeorado a partir de la llamada “Conspiración de la pólvora”. Según relataba a su hermano Alonso, en los púlpitos de aquel reino se predicaba que España era una tierra de

> “bestias salvajes cruelísimas y que beben sangre humana; idólatras, que adoran palos y piedras y, lo peor, que es la abominación del antecristo y ramera de Babilonia que es el Papa, y un panecito que decimos que es nuestro Dios”.[38]

Después de estos juicios, cualquier paz entre ambos monarcas, aunque hubiese sido ratificada en Valladolid en la solemnidad del Corpus Christi de 1605, nunca podía haber sido beneficiosa para los católicos.

Para doña Luisa, lo más terrible que sufrían los católicos en su reino era lo que se conocía como “buscas en sus casas” -en inglés “searches”- entradas inesperadas de día o de noche, realizadas por los alguaciles de los “falsos obispos”. Registraban hasta el último rincón con unos “hierros muy agudos” para comprobar si existían huecos que formasen cámaras de escondites -“ellos han descubierto muchos lugares secretos de

[35] “Carta de Luisa de Carvajal a la madre Ana de Jesús”, 30.VI.1607, BAE 179, 218. (GARCÍA GARCÍA, 1996).
[36] “Carta de Luisa de Carvajal a Rodrigo Calderón”, Londres 21.VI.1612, BAE 179, p. 346; “Carta de Luisa de Carvajal a Rodrigo Calderón”, Londres 29.VI.1612, BAE 179, p. 350. Cfr. (LEVY-NAVARRO, 2017: 279-290).
[37] “Carta de Luisa de Carvajal a José Creswell”, Londres 16.II. 1612, BAE 179, p. 341.
[38] “Carta de Luisa de Carvajal a Alonso de Carvajal”, BAE 179, p. 374.

casas de católicos, los cuales están sin duda como corderos entre lobos"-. Allí es donde se solían esconder los sacerdotes o, incluso, los bienes que los delataban: "si hallan sacerdotes, su amada presa, ésa es toda su gloria". Y en el caso de ocurrir esto, los dueños de la casa tenían la vida comprometida. En algunos casos, y aprovechando el miedo, concertaban con los católicos pasar de largo a cambio de una cantidad de dinero, que renovaban en cada una de sus visitas. Era la corrupción de la persecución: "por un padre de la Compañía o grave religioso de otra orden, llevan cuatro mil reales, pocas veces, dos mil o tres mil".[39] Por otra parte, las cárceles estaban repletas, sobre todo Newgate, tanto que se empezaba a estilar las "libertades provisionales". Ante la palabra de un hombre delante del carcelero, el sacerdote preso salía por la mañana y volvía a la noche. En otras prisiones, la libertad fue obligada ante brotes internos de la peste. A juicio de doña Luisa, los católicos presos en el interior de Inglaterra sufrían mucho más que los que eran conducidos a Londres.[40] Ante esta situación carcelaria, ella pensaba que los embajadores españoles debían tener el suficiente valor dentro de un papel que era difícil de jugar, "con el más desbaratado Gobierno que debe haber en el mundo, y no hallará estaca en pared en esta Embajada", como le escribía a Rodrigo Calderón, en el inicio del conde de Gondomar como representante diplomático.[41]

La clandestinidad aportaba extraños compañeros de viaje que encontraban su salvavidas en las embajadas de los monarcas católicos, como singular y peligrosa compañera lo fue ella en las casas por las que moró. Será el padre Miguel Walpole, al cual Robert Persons había encomendado cuidar de manera especial de Luisa de Carvajal, el que pensó que para la española era conveniente alquilar una casa a la sombra de la residencia del embajador Zúñiga. Además de tener asegurada la misa y la comunión diaria, podría refugiarse en la misma en caso de conflicto.[42] Con el recrudecimiento de la culpabilización de los católicos por la "Conspiración de la pólvora", decidió su establecimiento en el piso superior de la embajada, en un espacio cedido por el confesor fray Juan de San Agustín. Allí vivió acompañada de dos mujeres que formaban una pequeña comunidad (aquí podría volver el debate de los conventos).[43] Una protección diplomática que parecía encontrarse reñida con el formulado voto de

[39] "Carta de Luisa de Carvajal a la marquesa de Caracena", Londres 16.IV. 1611, BAE 179, pp. 320-321.
[40] "Carta de Luisa de Carvajal a José Creswell", Londres 3.IX. 1611, BAE 179, p. 331.
[41] "Carta de Luisa de Carvajal a Rodrigo Calderón", Londres 29.III.1613, BAE 179, p. 391.
[42] "Carta de Luisa de Carvajal a Magdalena de San Jerónimo", Londres 2.II. 1606, BAE 179, p. 156.
[43] "Carta de Luisa de Carvajal a Jose Cresvuelo", Londres 12 agosto 1607, BAE 179, p. 224.

martirio de 1598. Pensó en irse a vivir sola[44] aunque el capellán creía que era entregarse en manos de los perseguidores. Estaba dispuesta a pedir limosna aunque estas no faltaban desde España pues, las nobles que no la abandonaban, se la hacían llegar a través del viceprefecto de la misión de Inglaterra, el padre Creswell. Este jesuita sabía dónde vivía, no alejada de las embajadas de Venecia y Flandes, "desasida todo lo posible de la sombra de España".[45] Ella misma confesaba en 1607 lo difícil que era adaptarse a la vida de un reino como era aquel. "¡Qué grandes ejercicios hay de paciencia en esta tierra!" escribía.[46]

El sufrimiento del martirio sin perder la vida

La presencia de Luisa de Carvajal en Inglaterra fue polémica y se extendió, incluso entre algunos de sus apoyos, todo un debate acerca de su necesario regreso a España. Ella había afirmado que realizaba trabajos que serían impensables en el lugar del que procedía. Lograba recuperar los cuerpos de los mártires que eran ejecutados pero también "batallaba" a través de sus palabras contra "la ceguedad y error desta gente". Sin embargo, el mismo confesor del embajador Zúñiga la persuadía para que regresase. Profesar en el monasterio donde era superiora su amiga Mariana de San José podía ser una salida más que honrosa e, incluso, introducir la reforma de las agustinas recoletas en Flandes, como lo hacía desde el Carmelo otra de sus amigas por correspondencia, la monja descalza Ana de Jesús, que también se mostró partidaria de que saliese de Inglaterra. Pensaba la discípula de Teresa de Jesús, que Luisa de Carvajal estaba superponiendo sus propios intereses a los ajenos. Ante este criterio, respondía por escrito:

> "no se me puede descubrir qué quiere Su Majestad [Dios] de mí en Inglaterra, aunque parece querer la perseverancia en ella, hasta ahora a lo menos. Y esa fuerza poderosa de su gusto me tiene aferrada aquí con la misma fuerza que me sacó y arrancó de España".[47]

[44] "Carta de Luisa de Carvajal a Alonso de Carvajal", BAE 179, p. 374.
[45] "Carta de Luisa de Carvajal a José Creswell", Londres 15.X. 1611, BAE 179, p. 332.
[46] "Carta de Luisa de Carvajal a Inés de la Asunción", Londres 31.VIII. 1607, BAE 179, p. 227.
[47] "Carta de Luisa de Carvajal a la madre Ana de Jesús", Londres 30.VI. 1607, BAE 179, p. 218.

Opiniones que contrastó con el padre Miguel Walpole, su director espiritual, "el que acá tiene las veces de Nuestro Señor para conmigo" y en él encontró su decisión.[48] Mientras Magdalena de San Jerónimo le insistía en la necesidad del regreso, ella le respondía que en aquella "selva espesa de fieras"[49] todavía no habían culminado sus trabajos. Debía continuar ayudando a los católicos ingleses a perseverar en la fe, planteando la posibilidad del martirio. Y aunque en alguna ocasión abrió el camino hacia Flandes, esta diferencia de criterios condujo a que la relación epistolar entre ambas se empezase a enfriar utilizando, a juicio de Luisa de Carvajal, doña Magdalena fuertes palabras en sus cartas e, incluso supuestas epístolas de la infanta y gobernadora. Parece ser que la "española inglesa" podía ser definida como un elemento desestabilizador en la política de normalización que desde Madrid y Bruselas se quería plantear con Inglaterra y Holanda (FREITAS, 2018: 5-28).

No solamente se conformaba con su presencia sino que pensaba que la Monarquía católica y los españoles debían impulsar fundaciones en Inglaterra y no continuar la multiplicación conventual en una tierra, y así lo veía desde allá, carente de "contradicciones en la fe".[50] Si los demás la aconsejaban que huyese de la persecución era precisamente esto lo que más la animaba. Además había recibido el apoyo, para su misión, desde Roma a través de Persons, del papa Paulo V: "tenía particular contento de su asistencia en Inglaterra y que de su parte la dixessen passase adelante con lo que avía començado" (MUÑOZ, 1632: 309). A los jesuitas ingleses les correspondía animarla a continuar con su misión. Desde Valladolid el grupo afecto a los jesuitas apoyaban su estancia en Inglaterra, como sucedía con Marina de Escobar, los padres Antonio de Padilla y Luis de La Puente, aunque este último con matices. Ya en 1606, la había señalado este prestigioso confesor y autor espiritual que suficiente martirio era su regreso a España: "mire qué santa llaneza. Yo digo, cierto, que mi amor propio no lo tendrá por gran martirio".[51] Eso sí, tanto La Puente como Marina de Escobar la advertían que en España e Italia había personas de gran peso entre los católicos que apoyaban su permanencia en Inglaterra. Quizás se referían a los padres Persons y Bartolomé Pérez de Nueros, asistente de España del padre general de la Compañía.[52]

[48] "Carta de Luisa de Carvajal a Mariana de San José", Londres 8.V. 1606, BAE 179, p. 171.
[49] "Carta de Luisa de Carvajal a Magdalena de San Jerónimo", Londres 14.XII. 1605, BAE 179, p. 150.
[50] "Carta de Luisa de Carvajal a Mariana de San José", Londres 14.XII.1607, BAE 179, p. 231.
[51] "Carta de Luisa de Carvajal a Mariana de San José", Londres 8.V.1606, BAE 179, p. 171.
[52] "Carta de Luisa de Carvajal a Mariana de San José", Londres, marzo 1609, BAE 179, p. 279.

Después de la reanudación de relaciones con su hermano Alonso de Carvajal, y siendo plenamente un hombre de Rodrigo Calderón, insistía a su hermana que su situación en Inglaterra se estaba convirtiendo en insostenible: “mi perseverancia, hermano mío, parece no la fía Nuestro Señor de mi libertad, porque me hallo, cierto, muy fija y arraigada sobrenaturalmente en Inglaterra”.[53] Era una cuestión de vocación, le señalaba al duque de Lerma. Precisamente, en los hombres del valido encontró sus nuevos apoyos. Ella tenía una concepción equivocada de su hermano y del propio Rodrigo Calderón, con el que se carteaba. Un vínculo que, con el marqués de Sieteiglesias, se enmarcaba dentro de la preocupación de éste por la salvación de su alma.

La presencia de esta católica se mezcló incluso con el cambio de embajador y hasta ella se atrevió a hacer un análisis de las cualidades que debía tener el nuevo, el que habría de sustituir a Pedro de Zúñiga, para mayor servicio de los católicos en Inglaterra. Doña Luisa había sentido la suavidad de formas con el saliente aunque éste se había mostrado molesto por la insistencia de esta católica en misión. Su sucesor, el conde de Revilla, Alonso de Velasco, llegó a solicitar a doña Luisa que le auxiliase espiritualmente el benedictino John Roberts “porque sabía español”. Entonces, no fue encontrado pero le pudo enviar otro que conocía esta lengua por sus estudios en los seminarios de Castilla: “no tengo entre los católicos una sola gota de consuelo o alivio” confesaba doña Luisa al padre Cresuelo.[54] Tras una embajada breve con la que nunca consiguió un clima de cordialidad, algunos religiosos desde España la animaban a intervenir en el nombramiento de su hermano Alonso como representante del Rey católico: “yo ya estoy muerta para tales cosas”[55] aunque fuese una cuestión capital. Si tenía que aportar su granito de arena lo hacía a través de las cartas de Rodrigo Calderón y Joseph Creswell: “es menester embajador de entendimiento y bríos o no tener paces”.[56] Ella se atrevía a pedir capellanes que acompañasen al nuevo embajador, “religiosos de ejemplo: no enfermos y flacos, que todo se les vaya en cura y cama, sin decir casi misa en muchos días”.[57] Pedía clérigos católicos que no se identificasen con la sociedad cortesana de Jacobo I. Curiosamente, para esto no solicitaba un jesuita porque con ellos y su imagen ya estaba asegurado el escándalo. La última embajada que

[53] “Carta de Luisa de Carvajal a Alonso de Carvajal”, Londres, 22.XI. 1609, BAE 179, p. 292.
[54] “Carta de Luisa de Carvajal a José Cresuelo”, Londres 4.VII.1610, BAE 179, p. 303.
[55] “Carta de Luisa de Carvajal a José Creswell”, Londres 7.XII.1612, BAE 179, p. 382.
[56] “Carta de Luisa de Carvajal a Rodrigo Calderón”, Londres 19.IX.1612, BAE 179, p. 359.
[57] “Carta de Luisa de Carvajal a José Creswell”, Londres 3.VIII. 1612, BAE 179, pp. 353-354.

iba a conocer era la propia de Diego Sarmiento de Acuña. Este se habría de convertir en valedor de doña Luisa, como antes lo había manifestado hacia la misión de Inglaterra y sus seminarios. El conde de Gondomar mostró un objetivo prioritario para con doña Luisa: salvarla de la persecución y de la ejecución final.

Lo cierto es que a pesar de los apoyos o rechazos que su presencia generaba, según los jesuitas, los trabajos de Luisa de Carvajal en Inglaterra fueron apreciados por los católicos de estos reinos. Los de la Compañía se convirtieron en sus propagadores. Sus palabras podían ser también imitadas como ella lo había intentado hacer con la vida de los mártires que había conocido a la sombra del Colegio de San Albano o bien, en la propia Inglaterra, como sucedió con John Roberts, el benedictino que había tenido problemas con la obediencia en Valladolid. Su verdadera identidad se ocultaba detrás del alias de “Ruperti”. Descendiente de la aristocracia galesa; estudió en St. John’s College, en la Universidad de Oxford, en 1596. Fue recibido en la Iglesia católica en su viaje a París e inició su formación sacerdotal en el seminario vallisoletano de Ingleses dos años más tarde. Allí conoció los mencionados conflictos con la Compañía que desencadenaron la huida de algunos de los seminaristas a monasterios de la ciudad, la mayoría de ellos a la casa central de la Congregación benedictina de Valladolid, el de San Benito el Real. De todo ello hablaron doña Luisa y el monje Roberts en vísperas de su final, apostando por una reconciliación entre ambas religiones:

> “Estaba con grandes ansias [John Roberts] de que hubiese gran unión y amor entre los padres de la Compañía y los monjes benitos; y díjome que, si podía aquella noche escribir una carta antes de su muerte a su General, suplicándole lo procurase con grande veras, le escribiría, sin duda. No sé si pudo”.[58]

Junto a muchos trabajos en la expansión de los benedictinos en vinculación con la misión de Inglaterra, Roberts se había destacado en la asistencia a los londineses durante la peste de 1603: “muchos abandonaron a los hermanos, conocidos y amigos”, afectados y huyeron de esta “infección infernal”. Ahí estaba este monje. Entraba en las casas de los más desamparados, auxiliaba a los enfermos, sin que faltasen sus pláticas sobre la fe católica y la administración de los sacramentos.

Roberts fue arrestado en 1610, acusado de escapar de la cárcel con anterioridad y de no haber cumplido con el castigo que tenía. Después le presentaron el habitual

[58] “Carta de Luisa de Carvajal a José Creswell”, Londres 16.IV.1611, BAE 179, p. 318.

juramento para que lo pronunciase. Nada iban a conseguir de él y, por eso, lo condenaron a muerte. El consuelo de John Roberts era recibir esta sentencia por odio a la fe católica. Allí fue visitado por muchos de los que habían sido ayudados por él en su vida pastoral, sin olvidar a Luisa de Carvajal. Su final fue narrado por ella en su correspondencia:

> "lavaron los pies del mártir y llevaron a cabo todo tipo de actos piadosos para con él. Él estaba eufórico y aceptó todo de buen grado con delicadas palabras de consuelo y esa noche la pasaron en oración y enfrascados en animada conversación de lo sagrado y lo divino".

Era un ambiente tan inusual que los soldados no pudieron echar a todos los asistentes. Al día siguiente lo condujeron al lugar de la ejecución, "y una vez hubo hablado largo rato para instruir a los allí congregados, fue sacrificado con júbilo"[59] en Tyburn. Su cuerpo fue descuartizado pero no fue colgado de las puertas de la ciudad como ocurría con otros aunque fue arrojado no muy lejos de la horca en una zanja, en compañía de los ladrones que fueron ejecutados con él. Luisa de Carvajal recogió sus restos en la noche siguiente, los custodió en lugar seguro, los embalsamó con perfumes y los conservó hasta que fueran objeto de devoción.

Un voto de martirio que no estaba reñido con una serie de prevenciones para evitar ejecuciones innecesarias. Precauciones con las cartas, con la identidad de las personas. La propia española recordaba que cuando vivía el jesuita Ricardo Walpole en San Albano de Valladolid procuraba no dejar cualquier papel encima del escritorio. Más todavía lo debía hacer Joseph Creswell en el de San Jorge de Madrid, por su posición en la Corte. Algunos colegiales que pasaban por estos centros parecían muy de confianza cuando se encontraban en España y, sin embargo, la conversión en Inglaterra era sorprendente: "venidos acá se truecan muchísimo".[60] Como su conocimiento del inglés mejoró con el tiempo, Luisa de Carvajal intervino en la cotidianidad de la controversia. Era mayo de 1608. Estaba acompañada de Ana Garnet, prima del que habría de ser mártir jesuita, en una tienda en la que fueron a comprar tela de Holanda para confeccionar una sábana de altar. Ante una expresión de unos dependientes en la que se incluía a Cristo, la española preguntó si era católico y entonces comenzó el debate. En

[59] "Carta de Luisa de Carvajal al marqués de Caracena", Londres 16.IV. 1611, BAE 179, p. 324.
[60] "Carta de Luisa de Carvajal a José Creswell", Londres 16.IV. 1611, BAE 179, p. 319.

plena tienda, se fue intensificando y encendiendo en torno a la misa, los sacerdotes, la confesión y el romano pontífice. La propietaria del comercio llegó a señalar que Luisa de Carvajal era un sacerdote disfrazado de mujer pues no era propio que ella discutiese sobre temas en los que no se presuponía que tuviera una preparación teológica e intelectual. Un participante en el debate trató de involucrar a Jacobo I y conseguir una declaración de ilegitimidad hacia el monarca. No lo consiguieron. Doña Luisa compareció ante la autoridad y fue conducida a la cárcel de Counter, en Cheapside, en medio de una gran expectación. Pidió al juez que no fuese encerrada entre hombres, provocando la mofa de las autoridades. Como católica era identificada como mujer fea, a lo que se sumaba su condición de española. Ella, que conocía el complicado mundo de las prisiones y sus corrupciones -carceleros que se dejaban sobornar por ejemplo-, permaneció en esta por espacio de cuatro días hasta que el Consejo la puso en libertad. Desde la correspondencia parecía demostrar que no fue una experiencia traumática sino concebida como una prueba más. Decía tener más miedo a ser desterrada de Inglaterra que a la prisión perpetua. Y aunque el embajador Pedro de Zúñiga no había intervenido en su liberación, su presencia influyó positivamente.

El martirio de los católicos, la ejecución de rebeldes políticos así percibidos por los ingleses anglicanos, era una realidad constante en el reino. Decía Luisa de Carvajal tener envidia por la suerte que iban a correr los que se disponían a ser ejecutados y esa alegría era la que deseaba transmitir para el final de los condenados, como si se tratase de la “última cena de Cristo Nuestro Señor”. Por eso, como hemos visto para John Roberts, su correspondencia se convertía en testimonio de primera mano para retratar estas ejecuciones de los que iban a ser considerados como mártires desde la orilla católica. El juicio era contemplado como el momento más violento dialécticamente. Al mismo tiempo, el embajador español trataba de evitar ejecuciones. En los momentos previos, el preso era acompañado por grupos de católicos. La común de las actitudes vinculadas a los mártires era de valentía, de ánimo y de fervor y todos estos gestos eran atractivos para su imitación, gracias al conocimiento que de su vida y, sobre todo, de su final poseían los que defendían su misma fe (también de fuera de Inglaterra) a través de las Relaciones de los embajadores o de los escritos de Luisa de Carvajal: “no he enviado

a vuestra señoría [a Rodrigo Calderón] la relación por falta de quien me escriba y supla la de mis fuerzas".[61] La ejecución, naturalmente, era pública.

Después ya la hemos visto custodiando, recogiendo, recibiendo y preparando los restos convertidos en reliquias, tal y como se lo relataba al padre Creswell. En algunos casos la solicitaban que pudiese guardar en casa el cadáver. En horas nocturnas se acercaba hasta la fosa común en la que habían sido arrojados los cuerpos para sacarlos de allí, pues habían sido depositados entre ladrones.[62] Su deseo era otorgar a los mártires una sepultura católica. En ocasiones, estos rescates suponían una importante suma de dinero, por las cajas que debían contener los cuerpos y el pago de los criados que apartaban grandes cantidades de tierra con todo el sigilo para burlar a los centinelas, mientras que Luisa de Carvajal y sus compañeras estaban en oración.[63] Otras veces los criados no aceptaban dinero y se conformaban con una reliquia de los mártires pues era un bien apreciado en aquella sociedad. Los cuerpos troceados facilitaban el envío de reliquias allí donde eran requeridas, acompañadas de las Relaciones de los martirios, envíos que no siempre fueron fáciles. Rodrigo Calderón era uno de los habituales de los que demandaban estas reliquias y así se las remitía esta española desde Londres. Antes las había conservado por espacio de un año dentro de una caja de plomo para evitar la corrupción por el contacto con el aire.[64]

De nuevo reaparecía la posibilidad de que doña Luisa saliese de Inglaterra, lo que la condujo a redactar sus "últimas voluntades" en agosto de 1611, pues el testamento había sido otorgado en 1605. Si regresaba a España, su intención era entrar en el monasterio de Portacoeli de Valladolid, la fundación protegida por Rodrigo Calderón. Pero en los últimos meses de su vida en aquel reino, se desarrolló la polémica de la obra del jesuita Francisco Suárez, *Defensio fidei catholicae*, páginas apologéticas del catolicismo para combatir contra lo que se consideraba secta del anglicanismo. Felipe III había concedido licencia para su difusión mientras que Jacobo I se opuso radicalmente a la misma en Inglaterra.[65] Una obra que creó un ambiente hostil hacia los católicos ingleses. Con la acusación de haber fundado un monasterio de monjas en su casa, el obispo de Canterbury encarceló a la española. Gondomar no solo pidió que le

[61] "Carta de Luisa de Carvajal a Rodrigo Calderón", Londres 29.III. 1613, BAE 179, p. 391.
[62] "Carta de Luisa de Carvajal al marqués de Caracena", Londres, 16.IV. 1611, BAE 179, p. 324.
[63] "Carta de Luisa de Carvajal a la marquesa de Caracena", Londres 19.X. 1612, BAE 179, p. 369.
[64] "Carta de Luisa de Carvajal a Rodrigo Calderón", Londres 5.IX.1613, BAE 179, p. 399.
[65] "Carta de Luisa de Carvajal a Rodrigo Calderón", Londres 20.XI.1613, BAE 179, p. 415.

fuese entregada, como hizo el embajador de Flandes, sino que en medio de la confianza que tenía con el rey Jacobo, le lanzó un ultimátum. Si doña Luisa no era liberada, su presencia diplomática en Londres resultaría inútil. El Consejo claudicó, le pidió al embajador que fuese encerrada en su casa, instándole a que fuese expulsada. Una salida de la cárcel que no resultó un acto heroico: "para mí esto no era lo mejor a mi parecer, si no es que sea más gloria de Dios mi libertad que mi prisión". Felipe III había recibido la petición de reclamar para España a su súbdita católica. Ella lo intentó impedir escribiendo al duque de Lerma. El monarca encargó a Gondomar que encaminase a doña Luisa hacia Flandes, donde habría de recibirla su hermana. Pero antes de salir de Inglaterra, lo que habría supuesto un auténtico castigo, Luisa de Carvajal murió con la compañía de Miguel Walpole. El embajador impidió que fuese embalsamada, depositó su cuerpo en la capilla de su casa con la idea de traerla a España cuando concluyese su misión.

Su muerte tuvo especial eco en los Colegios de Ingleses de Valladolid y Sevilla (el de Madrid se acababa de fundar), con exequias fúnebres públicas, sermones, composiciones líricas en diversas lenguas, epigramas, odas y elegías, así como la presencia de los ilustres, con la nobleza de toga en Sevilla. Destacó el sermón, que fue publicado, del jesuita Juan de Pineda.[66] A las organizadas en Valladolid asistió su hermano Alonso de Carvajal.[67] Hubo espacio para la fama de santidad, camino necesario para el reconocimiento de la oficial. Los testigos aportaron sus testimonios dentro del mencionado proceso informativo, abierto entre 1625 y 1627, necesario para la posterior beatificación. Los devotos de Luisa de Carvajal en España solicitaron a Felipe III que su cuerpo volviese a Castilla. También la requirieron los jesuitas del noviciado de Lovaina, su fundación. Entregados sus restos al capellán del embajador Simón de Ariza, se embarcaron en un navío que se llamaba precisamente "Doña Luisa de Londres". Cuando avistaron las costas españolas, lo hicieron en medio de un temporal tan fuerte que parecía que se resistía a llegar a su destino. Luis Muñoz escribió que esta española no quería haber salido ni siquiera muerta. Era agosto de 1615. Y

[66] PINEDA, Juan de, *En las honras de Doña Luysa de Carvaial defnta en Londres por enero de 1614. Sermón Fvnebre por el Padre…, de la Compañía de Iesús en el Seminario de los Alumnos Ingleses de San Gregorio de Sevilla.*

[67] Dos meses después también moría don Alonso, atendido por el rector de San Albano, el padre Cristóbal Juárez.

aunque expresó su deseo de descansar en una casa de jesuitas,[68] Rodrigo Calderón trató de retener sus restos convertidos en reliquias y tras un recibimiento entusiasta en San Sebastián, éste la enterró en su monasterio vallisoletano. Cuando Felipe III tuvo conocimiento de lo que había ocurrido, ordenó su envío al Real Monasterio de la Encarnación de Madrid. Las monjas agustinas limpiaron el cuerpo incorrupto, lo habitual en el que era considerado santo, lo guardaron dentro de una caja recubierta de terciopelo, lo situaron entre las reliquias de los santos, no en el lugar de los muertos sino en la “custodia de los vivos” según escribió Luis Muñoz.

Reflexión final

La veneración tributada a los mártires ingleses desencadenó un intenso debate. Desde muy pronto, en la primera visita de Felipe III y Margarita de Austria al Colegio Inglés de Valladolid en 1600, se encuentra documentada la presencia, en los tránsitos del seminario, de sus primeros retratos. Así lo resaltaba Antonio Ortiz en su Relación. Cuando describía el propio del padre Walpole, no se le olvidaba subrayar los instrumentos de su martirio con dos tarjetas donde se podían leer las octavas que describían su “heroico final”. Después estas representaciones se fueron incrementando. Portaban palmas en sus manos y sobre sus cabezas los ángeles los coronaban, sin constituirse ninguno en altares. Una iconografía que parecía contravenir las disposiciones que el papa Urbano VIII y la Sagrada Congregación de Ritos habían dictaminado para contrarrestar los abusos cometidos desde los “siervos de Dios” que no habían sido santificados. Sabemos que estos lienzos, de los que desconocemos su autor -se ha apuntado alguna vez a Tomás de Peñasco-, fueron colocados en la iglesia del seminario y en los mencionados tránsitos del edificio, alrededor de su claustro cerrado donde hoy se ubican. Respondían a la iconografía que se había multiplicado para otros mártires de la Compañía. Su beatificación y canonización no se produjo hasta el siglo XX en los pontificados de Pío XI, Pablo VI y Juan Pablo II: la gran canonización la realizó el papa Montini el 25 de octubre de 1970, una fecha histórica para la Iglesia católica en Inglaterra y País de Gales. Todo ello obligó entonces a la realización de nuevos cuadros -alguno de ellos de escasísima calidad- y a la renovación,

[68] “Carta de Luisa de Carvajal a Rodrigo Calderón”, Londres julio 1612, BAE 179, p. 351.

completándose en 2018 la serie para la llamada “Galería de los Mártires” del Colegio de Ingleses de Valladolid, gracias al arquitecto y pintor Rodrigo Zaparaín, después de un complicado proceso de documentación.

En lo referido a Luisa de Carvajal, tras haber sido pronunciado y publicado el sermón de las honras fúnebres, llegaron las Vidas escritas de manera contemporánea a su muerte por Miguel Walpole y Luis Muñoz, esta segunda entregada a la imprenta en 1632. El primero había tenido que ordenar su material personal, nacido de la pluma de la escritora. Todo ello se vio enriquecido por las treinta y siete declaraciones informativas de testigos que se efectuaron en el proceso. Tanto Walpole como Muñoz se valieron de la abundante correspondencia que cruzó doña Luisa desde Inglaterra con personalidades del reinado de Felipe III. Papeles que fueron depositados junto a su cuerpo incorrupto, en el Real Monasterio de la Encarnación de Madrid. El proceso de santificación no se vio culminado y se diluyó en el tiempo. Han existido algunos hitos de entusiasmada añoranza por la beatificación. Ya en el siglo XX, se trató en profundidad su personalidad histórica, sin olvidar el interés literario de sus poesías y de su correspondencia, como puso de manifiesto el jesuita Camilo María Abad y Jesús González Marañón, así como la renovación historiográfica de su personalidad histórica. Si hoy salimos de contemplar la imagen martirizada de la Virgen Vulnerata en el seminario inglés vallisoletano, entonces podremos contemplar un retrato realizado en 1679 de Luisa de Carvajal, en compañía de otro de Marina de Escobar, debido al pincel de Antonio de Novoa. La imitación al martirio no se redujo al periodo clásico de las persecuciones iniciales, en una frontera y reino que pretendieron convertirse de nuevo en la “dote de María”, por tanto, en territorio fiel a las disposiciones del romano pontífice.

Bibliografía

Fuentes primarias

(1594). RELACIÓN *que embiaron las Religiosas del Monesterio de Sion de Inglaterra que estauan en Roan de Francia al padre Roberto Personio de la Compañía de Jesús, de su salida de aquella ciudad y llegaba a Lisboa de Portugal. Traduzida de inglés en castellano por Carlos Dractan, sacerdote inglés del colegio de Valladolid, en la queal se descubre mucho el estado en*

que están las cosas de Francia después de admitido Vandoma por Rey, Madrid: viuda de Pedro Madrigal.

(1600). RELACIÓN *del martirio de dos sacerdotes, el padre Thomas Bensted que fue del Colegio inglés de Sevilla y de N. Sprat del Seminario de Dubai en Flandes…, con la demostrada muerte del Juez que los sentenció*, Sevilla: Clemente Hidalgo.

BLACKFAN, J., (2008). *The Blackfan Annals. Los Anales de Blackfan*, Volumen I, Valladolid: Real Colegio de Ingleses. (editado por Peter Harris).

CANO, B. y SÁEZ HIDALGO, A., (2009). *The Fruits of Exile: Emblems and pamphlets from the English College*, Valladolid: Real Colegio de Ingleses.

GONZÁLEZ MARAÑÓN, J. y ABAD, C. M., (1965). *Doña Luisa de Carvajal y Mendoza (1566-1614). Epistolario y Poesías*, Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

HENSON, E., (Ed.) (1930). *Registers of the English College at Valladolid 1589-1862*. Catholic Record Society: London.

LA PUENTE, L. de, (1958). *Obras escogidas del VP. Luis de La Puente*, Madrid: Biblioteca Autores Españoles.

MENDIOLA, G. de, (1667). *Historia y Milagros de Nuestra Señora la Vulnerata, venerada en el Colegio Inglés desta Ciudad de Valladolid*, Valladolid: Bartolomé Portoles.

MUÑOZ, L., (1632). *Vida y Virtudes de la Venerable Virgen Doña Luisa de Carvajal y Mendoça. Su jornada a Inglaterra y sucesos en aquel Reyno. Van al fin algunas poesías espirituales suyas, fruto de su devoción y ingenio*, Madrid; Imprenta Real. (Existe una nueva edición de 1897).

ORTIZ, A., (1600). *Relación de la venida de los Reyes Cathólicos al Collegio Inglés de Valladolid en el mes de agosto. Año 1600. Y la colocación y fiesta hecha en el mesmo Collegio, de vna ymagen de Nuetsra Señora maltratada de los herejes*, Madrid: Andrés Sánchez.

PERALTA, F. de, (1614). *Copia de vna carta qve el Padre Francisco de Peralta de la Compañía de Jesús, Rector del Collegio de los Ingleses de Seuilla, escriuió al Padre Rodrigo de Cabredo*, Prouincial de la Nueva España, Sevilla: s. e.

PINEDA, J., (1614). *En las Honras de Doña Luysa de Carvajal, defvnta en Londres por enero de 1614. Sermón Fvnebre por el Padre…, de la Compañía de Iesús en el Seminario de los Alumnos Ingleses de San Gregorio de Sevilla*, Sevilla: s. e.

RIBADENEYRA, P. de, (1945). "Historia Eclesiástica del Cisma del Reino de Inglaterra en la cual se tratan algunas de las cosas más notables que han sucedido en aquel Reino tocantes a nuestra Santa Religión". En *Historia de la Contrarreforma, introducción y notas de Eusebio Rey*, Madrid: BAC. (Hemos manejado la edición madrileña de 1781).

VILLAFAÑE, J., (1726). *Compendio histórico de las milagrosas y devotas imágenes de María Santísima de Hespaña*, Salamanca: Eugenio García de Honorato.

VILLARINO, A., (1690). *Esclarecido solar de las Religiosas Recoletas de Nuestro Padre San Agustín y vidas de las insignes hijas de sus conventos*, Madrid: Bernardo de Villadiego.

YEPES, D., (1599). *Historia particvlar de la persecución de Inglaterra, y de los martirios más insignes que en ella ha auido, desde el año del Señor, 1570*, Madrid: Luis Sánchez. (Existe una edición con una pequeña introducción de D. M. Rogers de 1971, realizada por Gregg International Publishers Limited England, facsímil de la anterior).

Fuentes secundarias

ABAD, C. M., (1957). *Vida y escritos del VP. Luis de La Puente*, Comillas: Universidad.

ARIAS de SAAVEDRA ALÍAS, I.; JIMÉNEZ PABLO, E. y LÓPEZ-GUADALUPE, M. L., (Eds.) (2018). *Subir a los altares. Modelos de santidad en la Monarquía Hispánica (ss. XVI-XVIII)*. Granada: Universidad.

BARANDA LETURIO, N., (2018). “Las redes del exilio inglés. La fundación de las monjas de Sion en Lisboa (h. 1594)”. En D. Almeida, Mª. D. Martos (Hg.), *Mulheres em rede / Mujeres en red. Convergências lusófonas* (pp. 129-152). Berlín: Lit Verlag.

BARBEITO, I., (1991). *Cárceles de mujeres en el siglo XVII. Razón y forma de la galera: proceso inquisitorial de San Plácido,* Madrid: Castalia, Instituto de la Mujer.

BURRIEZA SÁNCHEZ, J., (2000). *Una Isla de Inglaterra en Castilla*, Palencia: Real Colegio de Ingleses.

BURRIEZA SÁNCHEZ, J., (2002a). *Los Milagros de la Corte*, Valladolid: Real Colegio de Ingleses.

BURRIEZA SÁNCHEZ, J., (2002b). “Escuelas de sacerdotes y de mártires: los Colegios del Exilio Católico”. En O. RECIO MORALES, B. GARCÍA GARCÍA, M. A. de BUNES IBARRA, E. GARCÍA HERNÁN (Eds.), *Irlanda y la Monarquía Hispánica: Kinsale 1601-2001. Guerra, política, exilio y religión* (pp. 39-74). Madrid: CSIC.

BURRIEZA SÁNCHEZ, J., (2008). *Virgen de los Ingleses entre Cádiz y Valladolid. Una devoción desde las Guerras de Religión*, Valladolid: Real Colegio de Ingleses.

BURRRIEZA SÁNCHEZ, J., (2011). “Los Misioneros de la Restauración Católica. La formación en los Colegios Ingleses”. En Ch. de CASTELNAU, M.-L. COPETE, A. MALDAVSKY, I. G. ŽUPANOV (Eds.), *Missions d’évangélisation et circulation des savoirs (XVI-XVIII siècle)* (pp. 87-100). Madrid: Collection de la Casa de Velázquez.

BURRIEZA SÁNCHEZ, J., (2015). “«Hace mucho al caso tratar con personas experimentadas». Los ámbitos femeninos de la Compañía de Jesús”. En J. BURRIEZA ÁNCHEZ (Coord.), *El alma de las mujeres. Ámbitos de espiritualidad femenina en la modernidad (siglos XVI-XVIII)* (pp. 325-364). Valladolid: Universidad de Valladolid.

CAÑEQUE, A., (2020). *Un imperio de mártires. Religión y poder en las fronteras de la Monarquía Hispánica*, Madrid: Marcial Pons.

CASTILLO, J. M. (1888), “Amigos del Corazón de Jesús. La Venerable doña Luisa de Carvajal y Mendoza”. En *Mensajero del Corazón de Jesús y del apostolado de la oración*, t. VI (pp. 369-383, 439-454). Bilbao: Mensajero Corazón de Jesús.

CRUZ, A. J., (1994). “Luisa de Carvajal y Mendoza y su conexión jesuítica”. En J. VILLEGAS (Coord.), *Actas Irvine-92. Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. II (pp. 97-104). Irvine: University of California.

CRUZ, A. J. (2014). *The Life and Writings of Luisa de Carvajal y Mendoza*, Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies.

CRUZ, A. J. (2019). “Las redes sociales creadas por Luisa de Carvajal y Mendoza a través de su correspondencia”. En M. L. SÁNCHEZ HERNÁNDEZ (Ed.), *Mujeres en la Corte de los Austrias. Una red social, cultural, religiosa y política* (pp. 615-636), Madrid: Polifemo.

DÍAZ RODRÍGUEZ, V., (2009). *Negros y frailes en el Cádiz del siglo XVII*, Salamanca: San Esteban Editorial. (Consultar también su artículo “La Vulnerata, Reina de los Ángeles”, Diario de Cádiz, 29 diciembre 1996, p. 6.)

EGIDO LÓPEZ, T., (2010). “Los libros del P. Robertus Personius”. En J. BURRIEZA SÁNCHEZ y P. HARRIS (Eds.), *La Misión de Roberts Persons. Un jesuita inglés en la antigua Corte de Valladolid* (pp. 97-105). Valladolid: Real Colegio de Ingleses.

FERNÁNDEZ SUÁREZ, J. R., (1978). “Joseph Creswell: al servicio de Dios y de su ajestad Católica (1598-1613)”. *Revista Es*, nº 8, pp. 45-84.

FREITAS CARVALHO, J. A., (2018). “Doña Luisa de Carvajal y la Inglaterra de la Reforma a través de su epistolario”. *Via Spiritus: Revista de Historia da Espiritualidade e do Sentimiento Religioso,* vol. 21, pp. 5-28.

GARCÍA GARCÍA, B. J., (1996). *La Pax Hispánica, Política exterior del Duque de Lerma*, Leuven: Leuven University Press.

GARCÍA HERNÁN, E., (2006). “El colegio de San Patricio de los Irlandeses de Madrid (1621-1937)”, *Revista de arte, geografía e historia,* nº 8, pp. 219-246.

GARCÍA HERNÁN, E., (2011). “La Misión de Irlanda (1610-1628): Aproximación a una nueva investigación”. En A. MARCOS MARTÍN (Coord.), *Hacer historia desde Simancas. Homenaje a José Luis Rodríguez de Diego* (pp. 339-364). Valladolid: Junta de Castilla y León.

GARCÍA HERNÁN, E., (2012). “The Irish College at Valencia (1623-1680): Historical consequences”. En O. RECIO MORALES (Ed.), *Redes de nación y espacios de poder: La comunidad irlandesa en España y en la América española 1600-1825: Power strategies Spain and Ireland 1600*-1825 (pp. 93-102). Madrid: Albatros.

GARCÍA-VERDUGO, M. L., (2008). *Luisa de Carvajal en sus contextos*, Madrid: Pliegos.

HOULISTON, V., (2007). *Catholic Resistance in Elizabethan England. Robert Persons’s Jesuit Polemic, 1580-1610*. Aldershot-Burlington, Roma: Ashgate-Institutum Historicum Societatis Iesu.

IGLESIAS PINILLOS, M .N., (2000). *Hilando Oro. Vida de Luisa de Carvajal*, Madrid: Laberinto.

LABARGA, F., (Coord.) (2020). “La canonización de 1622 y la santidad en el mundo moderno”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, v. 29, pp. 15-289.

LEVY-NAVARRO, E., (2017). “The Religious Warrior: Luisa de Carvajal y Mendoza’s Corresponde with Rodrigo de Calderón”. En J. COUCHMAN and A. CRABB (Eds.), *Women’s Letters Across Europe 1400-1700* (pp. 279-290). Londres: Routledge.

Mc COOG, T., (1984). “The Establishment of the English Province of the Society of Jesus”. *Recusant History*, nº 17, pp. 121-139.

MURPHY, M., (1984). “Los comienzos del Colegio Inglés de San Gregorio en Sevilla”. *Archivo Hispalense*, LXVII, pp. 3-24.

MURPHY, M., (1992). *St. Gregory’s College Seville 1592-1767*. London: Catholic Record Society.

O’SCEA, C., (2015). “Los exiliados de las islas británicas”. En J. J. RUIZ IBÁÑEZ e I. PÉREZ TOSTADO (Coords.), *Los exiliados del rey de España* (pp. 107-130). Madrid: Fondo Cultura Económica de España.

PANDO CANTELI, M. J., (2010). “Tentando vados: the martydom Politics of Luisa de Carvajal y Mendoza”. *Journal for Early Modern Cultural Studies*, vol. 10, nº 1, pp. 117-141.

PÉREZ TOSTADO, I., (2003), “Mártires de profesión: estudio de caso de los conflictos de las comunidades inglesa e irlandesa en la Andalucía a finales del XVII”. En M. B. VILAR GARCÍA y P. PEZZI (Eds.), *Los extranjeros en la España Moderna. Actas del I Congreso Internacional* (pp. 645-655). Málaga: Ministerio de Ciencia y Tecnología.

REDWORTH, G., (2004). *El príncipe y la infanta. Una boda real frustrada*, Madrid: Taurus.

REDWORTH, G., (2008). *The She-Apostle. The Extraordinary Life and Death of Luisa de Carvajal*. Oxford: Oxford University Press.

SALAMANCA VILLAMIZAR, C. A., (2016). “Religión, política y espectáculo: narrativas del martirio en la primera modernidad”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXXVIII, nº 109, pp. 97-133.

SERRANO MARTÍN, E., (2018a). “La santidad en la Edad Moderna. Límites, normativa y modelos para la sociedad”. *Historia Social*, nº 91, pp. 149-166.

SERRANO MARTÍN, E., (2018b). “Santidad y patronazgo en el mundo hispánico de la Edad Moderna”. *Studia Historica*, vol. 40, nº 1, pp. 75-123.

TORREMOCHA HERNÁNDEZ, M., (2014)- *De la mancebía a la clausura. La Casa de Recogidas de Magdalena de San Jerónimo y el convento de San Felipe de la Penitencia (Valladolid, siglos XVI-XIX)*. Valladolid: Universidad.

TORREMOCHA HERNÁNDEZ, M., (2017). “Galeras o cárceles de mujeres: el otro penitenciarismo de la Edad Moderna”. En M. TORREMOCHA y A. CORADA (Eds.), *La mujer en la balanza de la justicia (Castilla y Portugal, siglos XVII y XVIII)* (pp. 51-74). Valladolid: Castilla Ediciones.

TORREMOCHA HERNÁNDEZ, M., (2018). *Cárcel de mujeres en el Antiguo Régimen. Teoría y realidad penitenciaria de las galeras*, Madrid: Dykinson.

VAN WYHE, C., (2011). *Isabel Clara Eugenia. Soberanía femenina en las Cortes de Madrid y Bruselas*, Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica.

WILLIAMS, M. E., (1986). *St. Alban’s College Valladolid. Four Centuries of English Catholic Presence in Spain*, London: C.Hurst & Company.

WILLIAMS, M. E., (1996). “Campion and the English Continental Seminaries”. En *The Reckoned Expense Edmund Campion and the Early English Jesuits* (pp. 285-299). Woodbridge: The Boydell Press.

MAGALLÁNICA, Revista de Historia Moderna: 6 / 12 (Dossier)
Enero - Junio de 2020, ISSN 2422-779X

UNA SANTA QUE SE QUEDÓ EN EL CAMINO: SOR MARTINA DE LOS ÁNGELES ARILLA, O.P. (1573-1635)*

Alfonso Esponera Cerdán, O.P.
Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia-España

Recibido: 30/01/2020
Aceptado: 28/04/2020

RESUMEN

En el artículo se analiza la trayectoria biográfica de la monja dominica aragonesa sor Martina de los Ángeles Arilla. A través de los relatos hagiográficos de sus biógrafos, se describe su ingreso en el convento de Santa Fe de Zaragoza y su papel como fundadora del convento de San Martín de Benavarre. Las visiones hagiográficas inciden en su vida interior, virtudes y dones sobrenaturales que acompañaron a lo largo de su vida a esta monja a la que se le atribuyeron dotes de santidad como curaciones, bilocación, trasverberación…Por último se examina la problemática de su proyecto fallido de beatificación

PALABRAS CLAVE: santidad; Aragón; curaciones; bilocación; trasverberación; visiones; beatificación.

A SANTA THAT STAYED ON THE WAY: SOR MARTINA DE LOS ANGELES ARILLA, O.P. (1573-1635)

ABSTRACT

The article discusses the biographical trajectory of the Aragonese Dominican nun sor Martina de los Angeles Arilla. Through the hagiographic accounts of her biographers, she describes her entry into the convent of Santa Fe de Zaragoza and her role as founder of the convent of San Martín de Benavarre. Hagiographic visions affect her inner life, virtues and sobrenatural gifts that accompanied throughout her life this nun who was

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación I+D+I del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades & Unión Europea. Fondo Europeo de Desarrollo Regional "Una manera de hacer Europa", titulado: "El discurso religioso y la gestión de las emociones femeninas en Cataluña entre el Barroco y la Ilustración", con referencia PGC2018-094899-B-C54.

given gifts of holiness such as healings, bilocation, transverberation... Finally, he examines all the problems of his failed beatification project.

KEYWORDS: holiness; Aragon; healings; bilocation; transverberation; visions; Beatification.

Alfonso Esponera Cerdán es Doctor en Historia por la Universidad de Valencia, Licenciado en Teología por el Angelicum de Roma y catedrático emérito de Historia de Iglesia y de la Teología en la Facultad de San Vicente Ferrer de Valencia.
Correo electrónico: aespo.ar@dominicos.org
ORCID: 0000-0003-1370-7673

UNA SANTA QUE SE QUEDÓ EN EL CAMINO: SOR MARTINA DE LOS ÁNGELES ARILLA, O.P. (1573-1635)

La hagiografía fue el lenguaje común, oral o escrito, tanto de los santos ya oficialmente reconocidos como de los que aspiraban a serlo. Pero si bien las propuestas de santidad fueron insistentes, la mayoría de las veces zozobraron por el camino de su reconocimiento oficial como se va a tener ocasión de comprobar en el caso de la muy poco conocida monja dominica sor Martina de los Ángeles Arilla O.P. (Zaragoza, 1573-Benavarre, 1635). Esta monja (FUSER, 1648: 295-296); LATASSA Y ORTIN, 1799: 498-499; ÁLVAREZ, 1923: 149-171; FUENTES, 1932: 318-319; ESPONERA CERDÁN, 2002: 68-69) nació en Villamayor (Zaragoza) el 11 de setiembre de 1573. Sus padres fueron Bernabé de Arilla, caballero hijodalgo, que fallecería el 11 de mayo de 1628; y su madre Isabel de Estadilla, que murió en su parto. Tuvo una infancia difícil, pues su padre se casó otras dos veces y sobre todo una de estas madrastras no se llevó muy bien con la niña y el padre determinó enviarla con la tía de una de ellas (María Sanz) algunas temporadas siendo ya adolescente.[1]

El relato de su infancia y adolescencia obedece al típico patrón hagiográfico, caracterizado por una infancia virtuosa y edificante, una piedad precoz y un rechazo a los pasatiempos y actividades propias de la edad y del momento (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 1-25).[2] Muy niña empezó a confesarse, con admiración de su confesor. Además, un tío suyo sacerdote le enseñó a leer y escribir, si bien se testifica que la primera enseñanza al respecto la recibió en una aparición de la Virgen.[3]

---

[1] Sobre esta etapa de su vida, cf. la denominada *Autobiografía de la Sierva de Dios Sor Martina de los Ángeles de Arilla*, que está en *Testigos*, que es una copia -tal vez la única- pues así se afirma en su primer folio.

[2] "A los ocho años de su edad estaba ya adelantada en la virtud y tenía altíssima oración y que ya entonces sus confesores le mandaron frequentar el Sacramento de la Penitencia y pocos años después le mandaron también recivir el Santíssimo Sacramento del Altar y que desde entonces lo recivió siempre con singularísima devoción" (*Processus*: f. 105v).

[3] "[Yendo hacia el Santuario de Nuestra Señor del Pueyo, del que era capellán su tío, antes de llegar] se entró en una ermita, que hay en el camino, para hacer oración, en donde le hizo la Reyna de los Ángeles

En la misma época su confesor, el Doctor Abenia, la inició en el conocimiento de Santa Catalina de Siena (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 13).[4] Y también -como Santa Catalina y Santa Teresa de Ávila- trató de irse al desierto y, como no lo logró, vivió en la casa como anacoreta penitente y en soledad. Dormía en un lecho de cascos de tejas, que disimulaba con la cama normal que ponía delante para que no la descubrieran.[5] Tenía gran caridad con los pobres, a los que llevaba muchos días gran parte de la comida que le daban para ella. Por otra parte,

> "un día, estando en el fervor de su contemplación, le puso Christo en la frente una lucidísima Estrella. La debió de encender a los rayos de la de su Padre Santo Domingo, que como estaba destinada para hija suya, la quiso señalar aún antes de vestir su hábito, con sus mismas armas" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 17; cf. *Testigos*: f. 33r.).

Fue rechazando diversos pretendientes y “por conservar íntegra su pureza” quiso ingresar en un Convento y en una aparición, Santa Catalina Virgen y Mártir -que será mencionada en numerosas ocasiones a lo largo de su vida- le indicó que fuera al Convento de Santa Fe, de las dominicas de Zaragoza, donde le darían el hábito. Pero surgió el rechazo de su padre y de su madrastra, fundamentalmente por perder ellos los dos mil escudos que su madre le había dejado en herencia como dote. [6] Ella hizo voto de llevar hábito de Beata durante toda su vida, si no era voluntad de Dios que entrase en un Convento.

---

un favor singularísimo; porque viendo el nuevo [más exactamente: la nueva] huésped, que iba a su casa, salió a recibirla; se le apareció en la ermita y llevándola de la mano, le dió la Virgen Santísima las primeras liciones en el camino, con que quando llegó a su tío, como había tenido tan buena Maestra, la halló ya muy adelantada" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 4, recogido del testimonio del Padre Jacinto Blasco). En la *Autobiografía* dice que este sacerdote "tubo también cuydado que aprendiesse a leer, que de saberlo advertía de quánta mi pertenencia con los buenos libros para guiar un alma y alentarla en el camino de la virtud y advertía que deste exercicio resultaba un fortalecerse mi alma en el amor de Dios y huir del trato de los hombres". *Testigos*: *Autobiografía*, f. 6r, ms. 213, se conserva en Archivo Histórico de la Provincia Dominicana de Aragón (AHPDA), Valencia.

[4] Comentando que que Dios “le tenía destinado el Cielo para que fuera un perfecto traslado…. No parece se distingue del Original la Copia”.

[5] Cf. la pregunta 7 de su Proceso de Beatificación, *Processus*: f. 13v, ms. X.2435, se conserva Archivo de la Curia Generalicia (AGOP), Roma.

[6] Alabrús Iglesias, siguiendo a J. Gavastón (*La Regla que profesan las beatas de la Tercera Orden de Predicadores*. 1621), señala que años antes "la violencia previa al convento, sufrida por las mujeres-monjas ha sido una variable que ha contado en muchos de los relatos de religiosas y, a menudo, se ha convertido en pieza fundamental de los argumentos de la espiritualidad femenina por sus connotaciones épico-morales. Para el mismo período, entre muchas otras, se pueden recordar aquí los casos de Catalina de Ana de Jesús (1560-1617), Ángela Margarita Prat, más conocida como Ángela Serafina (1543-1608) o Leonor de la Misericordia (1552-1620), cuyas vidas están asociadas a maridos violentos, mientras que las de Francisca Vacchini de Viterbo (1589-1609) o la ya citada Juliana Morell a padres o madres maltratadores" (ALABRÚS IGLESIAS, 2018: 162).

Ingresó en el mencionado Convento.[7] La vida conventual se regía por las *Constituciones de las monjas de la Orden de Predicadores*, de 1259, y las *Declaraciones* sobre ellas hechas en los posteriores Capítulos Generales de los frailes.[8] Vivían su vida religiosa desde su vocación peculiar de la Segunda Orden según el carisma de Santo Domingo de Guzmán. Su objetivo era -en palabras de la misma sor Martina en relación con la fundación de Benabarre, que se reproducirán más adelante- ser una "casa donde han de hazer Pazes Dios y los Hombres por medio de essas santas religiosas. Toda essa tierra se alegre de esta Santa Fundación por las muchas almas que por ella se han de salvar"; sin olvidar, la oración por toda la Iglesia y muy especialmente por los frailes de la Orden de Predicadores.[9]

Pero estuvo a punto de salir porque su padre no daba la dote pertinente. Contaba ya 28 años,[10] lo cual no deja de ser un poco extraño por ser tan tardía. Finalmente el padre entregó los trescientos escudos y pudo profesar para religiosa de obediencia (Cf. MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 24-25).

Había una importante diferencia entre las religiosas "de coro" (o de velo negro) y las "de la Observancia", o de Obediencia (o de velo blanco) tanto por la cuantía de sus dotes económicas para ingresar como por las obligaciones que desempeñaban en la vida cotidiana. Las segundas, o hermanas legas, eran las que realizaban los trabajos manuales más duros y no tenían derecho a votar en el Capítulo conventual.

Las señaladas vigentes *Constituciones* indicaban que se podían recibir algunas hermanas legas cuando fuera conveniente, pero debían admitirse en número moderado, según se requirieran para ayudar a las otras en sus oficios. Estas hermanas en lugar del Oficio Divino -que se rezaba en latín así como la Misa que se celebraba en la misma lengua- estaban exentas de asistir a Coro, pero en su lugar tenían que rezar en Maitines veintiocho Padrenuestros y en las fiestas de nueve lecturas, cuarenta; en Vísperas, catorce; en cada una de las otras Horas Canónicas, siete; en la Pretiosa, tres; en la

[7] *Situado junto a la Iglesia y en la calle de su mismo nombre, fue aceptado el 4 de diciembre de 1552, habiendo sido antes casa de mugeres recogidas* (cf. DIAGO, 1599: 291). No hay que confundirlo con el cisterciense Real Monasterio de Santa María de Santa Fe de Huerva, entre Cadrete y Cuarte (Zaragoza), establecido en 1344.

[8] Una trascripción al castellano actual, cf. COS (2014: 27-96).

[9] Pero este último aspecto no aparece muy señalado explícitamente en la vida conventual de Sor Martina, aunque ello no debe llevar a la conclusión de que sea negado por ella.

[10] Maya y Salaverría nunca indica la edad (1712: 18-24). Su denominada "Autobiografía" la señala (cf. *Testigos*: *Autobiografía*, f. 8v. f. 1r), pero en AHPDA f. 32r se indica que fue en 1610, si bien es una errata pues debería decir 1601. Las *Constitutiones* vigentes, siguiendo las normas tridentinas, indicaban que sólo se podía hacer la profesión con "16 años completos" (cf. COS, 2014: 46).

bendición de la mesa, uno; y en la acción de gracias después de las comidas, tres. Respecto a los ayunos, vigilias y los demás puntos que convenían a su estado, seguían los de las demás hermanas (Cf. *Constituciones* de 1259, en COS, 2014: 43). A lo que se añadía lo indicado en 1515[11] de que les bastaba oír su Misa privadamente, aunque no fuera cantada, y en lugar del Oficio debían rezar sus Padrenuestros y Avemarías. Tampoco debían dejar sus trabajos manuales para rezar sus oraciones privadas y particulares, pero tenían obligación de ejercitarse de continuo en ellas y siempre ir a Completas y a la Salve, excepto que una necesidad lo excusase. Y si bien como se ha indicado no tenían obligación de recitar el Oficio, sor Martina sí lo hacía (Cf. MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 58).

Maya y Salberría dice que un tiempo después quiso su padre -y los familiares de su madre- hacerla religiosa de Coro, pero que ella lo rechazó dando por razón

> "que tan hijas eran de Santo Domingo las del Coro como las de la Obediencia; y que aún le parecía tenía alguna ventaja siendo de la Obediencia, pues con eso tendría más ocasión de emplearse en el servicio de las religiosas" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 25).

La Madre sor Isabel de Ubid fue su Maestra de Novicias, que luego será su Madre Priora y una de las fundadoras de Benabarre, por otra parte extensa testigo en el Proceso de Beatificación.

En su Profesión, como solía hacerse, antepuso a su apellido "Arilla" el "de los Ángeles", "para que entendieran los hombres que dejaba con el nombre que tenía en el Mundo, todos sus pensamientos, y que correspondiendo en la Religión su nuevo nombre al significado, había de ser un Ángel en la pureza", comenta Maya y Salaverría (1712: 45).

Su vida en el convento zaragozano con toda probabilidad fue la normal y rutinaria de una hermana de Obediencia en aquella época. Dormía en la celda de la Priora "por no haber bastante comodidad [o cantidad] de celdas (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712:

[11] Cf. *Declaraciones sobre las Constituciones hechas por los Capítulos Generales* de 1515, en COS, 2014: 78. Se trata de un manuscrito que se añade como apéndice a la Regla de San Agustín y a las Constituciones de las monjas del Monasterio de la Madre de Dios de Toledo de 1515. Efectivamente, en él se recogen algunas observaciones hechas por los Capítulos Generales y su valor radica en que su contenido es fundamentalmente anterior al Concilio de Trento. La edición de las *Constituciones* publicadas por el Maestro de la Orden fray Antonín Cloche (1690) añadió o modificó algo al contenido de las Constituciones de 1259, pues su objetivo fue adaptar las Constituciones de las monjas al Concilio de Trento.

48). Desempeñó, entre otras, las responsabilidades conventuales de bodeguera del agua por seis años[12] y de enfermera por ocho.[13] Pero tuvo muy débiles las fuerzas físicas originadas por los excesos de su penitencia.[14]

A no ser ciertos hechos extraordinarios que le acontecieron -vinculados con su natal Villamayor-[15] pocas cosas más se sabe además de lo expresado en las diversas piezas del Proceso de 1636, sobre todo por sor Isabel Ubid, muchas de ellas recogidas en el siguiente y por Maya y Salaverría. Sin olvidar que -como se afirma en el Proceso- "en sólo los tres años y cinco meses que la dicha Venerable Madre sor Martina vibió en dicho Combento de Benavarre, le hizo Dios mayores y más favores que en todo lo antecedente de su vida”.[16]

Con el paso del tiempo, esta dominica no se encontró del todo a gusto en el Convento zaragozano por los constantes requerimientos de diferente tipo de las gentes devotas -¿y curiosas?- y así se lo hizo saber a Jesucristo:

> "Con estas amorosas quexas, nacidas de un corazón sencillo y de los fervorosos deseos de entregarse con más quietud a las tiernas finezas de su Amor, no pudo negarse a ellas su Divino Esposo. Y consolándola en una ocasión, la dijo: 'Hija, pues tanto deseo tienes de verte libre de tantas visitas, Yo te sacaré de Zaragoza y te llevaré a donde vivas con más sosiego'. Mucho se alborozó su alma con esta Promesa de su Divino Esposo; y aunque, según el juicio humano, se le ofrecieron para la ejecución algunas dificultades, pero como al Poder Divino no hay cosa dificultosa, creyó firmemente le cumpliría el Señor la palabra. Pasaron algunos años, antes que se ejecutara la salida" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 192).

Sor Martina en el Convento de San Pedro Mártir, de Benavarre

Benavarre era la capital del condado de Ribagorza (Huesca), perteneciente en aquel tiempo a la diócesis de Lérida, de cuya sede distaba casi 70 kilómetros y de Zaragoza unos 165 kilómetros.

---

[12] Cf. *Testigos*, Madalena Escurpí, f. 4r. En ella tuvo apariciones y prodigios (cf. MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 39).

[13] Sor Inés Sánchez escribe, como testigo del Proceso de 1637, que "su pontualidad [o cuidado y diligencia en hacer las cosas precisamente en el tiempo que se debe] era tan grande con las enfermas que a qualquiera ora de la noche que la ubieren de menester estaba luego de pie, porque dormía vestida, cubierta con una manta curta. Su caridad era en extremo y esto yo lo probé por haber estado enferma en su compañía" (*Testigos*, Inés Sanchez, f. 1v).

[14] Cf. (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 39); o el del papel limpio escrito en una de sus gradas mojada y con barro (cf. p. 166).

[15] ¿Tendría el Convento propiedades en la localidad? ¿o es por la presencia de parientes de Sor Martina?

[16] *Processus*, f. 81r.

Informa Maya y Salaverría que la señora Esperança Gallar,

> "muy afecta a nuestro Sagrado hábito, para mostrar con las obras su amor, edificó en Benavarre una Iglesia y Casa, con bastante habitación, y la entregó a la Orden, para que con Título de Colegio, bajo la invocacion de San Pedro Mártyr, la habitaran los religiosos. Luego que se concluyó la obra, murió la Fundadora" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 192).

El término "Colegio" puede interpretarse bien como comunidad de pocos frailes, o bien como Colegio para jóvenes en el que se les enseñaba las primeras letras, o bien como Centro docente especializado para predicadores o profesores. En la localidad ya estaba el Convento de Nuestra Señora de Linares, de frailes dominicos (DIAGO, 1599: 279r-v.), que era una iglesia rural, que había sido priorato de monjes benedictinos. Pidieron las autoridades de la Villa licencia para la fundación al Papa Benedicto XIII en 1413, estando en Peñíscola y la dio a Alonso de Aragón, duque de Gandía y conde Ribagorza, siendo aceptada esta Casa en el Capítulo provincial de ese mismo año. Se trataba de una Comunidad para unos diez religiosos, que en 1613 tenía nueve (ocho sacerdotes y un fraile lego).

Sigamos con el relato de Maya y Salaverría. Los Jurados de la Villa pidieron a las autoridades dominicanas que,

> "se trasladara la fundación del Colegio en Convento de religiosas. Dio su consentimiento el Padre Provincial, que era entonces el Muy Reverendo Padre Maestro Fray Juan de Mur [1629-1631], atento [a] que no había señalados para el Colegio sino cinquenta escudos de renta, cantidad limitada para el cumplimiento de las obligaciones que pedía la Fundadora, y tener ya la Religión un Convento de religiosos en la misma Villa. Obtenida la licencia de la Provincia, se hizo súplica al Ilustrísimo Señor Nuncio de España para que conmutara la voluntad de la Fundadora. Vino bien en ello y embió un rescripto al Señor Obipo de Lérida [Pedro Antón Serra (1621-1632)] para que examinara los motivos que por parte de la Religión y de la Villa de Benavarre que le avían propuesto. Halló el Señor Obispo muchas dificultades para dar su consentimiento; y la principal era la poca renta que había para el sustento de las religiosas. Satisfacía a esas dificultades la Villa, ofreciendo dar de renta perpetua trescientos escudos todos los años. No se daba por contento el Señor Obispo, con que pasaron dos años sin poder vençer su dictamen; tanto, que desconfiados de poderse ajustar, estuvieron casi resueltos a dexar por desesperada la Fundacion. Murió en este tiempo el Señor Obispo y con su muerte se facilitaron todos los inconvenientes, pues se obtuvo en la Sede vacante el consentimiento; con que quedó de el todo ajustada la comutación del Colegio en Convento de Religiosas" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 192-193).

Pero también otras personas no vieron conveniente esta fundación. Así, por ejemplo, la Madre Priora Magdalena Clamudi señalaba que había "de ser de mucho desconsuelo para las religiosas y de gran detrimento para lo espiritual y temporal del Convento [de Santa Fe], porque les acudian, por su ocasión, con muchas limosnas" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 195) y además esta Comunidad zaragozana perdía cinco religiosas.

Su biógrafo nos informa que sor Martina tuvo numerosas revelaciones -tanto del mismo Dios como de la Virgen María- acerca de la futura y exitosa fundación.[17] El citado hagiógrafo las sintetiza afirmando que desde

> "que se empezó a tratar de su fundación, conoció la Venerable Madre Sor Martina, con profética luz, lo mucho que había de ser Dios servido en él, como se colige de una carta, que desde Zaragoza escribió a Benavarre, al muy Reverendo Padre fray Gabriel Ximénez" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 203; cf. pp. 193-197). [18]

A este Padre Ximénez -de quien se hablará más adelante- que era el encargado de las gestiones fundacionales, le escribe lo siguiente:

> "Jesús, María. Padre mio: Su Paternidad se consuele, porque ha comenzado obra tan santa y los de essa tierra se animen, que con la ayuda de Dios, confiamos se acabará, pues es de su Divino servicio; y para tanto bien de todos, que el Demonio, embidioso de verlo, haze lo que puede para impedirlo. Vuestra Merced con los demás, lo venzan y acaben la obra, para que tengan la corona que se alcanza. Vuestra Merced Padre mío, no dude, sino que será Dios servido con mucho cuidado, si van las que estamos nombradas, como yo lo confío; porque esta sé que es la voluntad de mi Dios. Y Vuestra Merced y los demás lo esfuerzen; porque será Casa donde han de hazer Pazes Dios y los Hombres por medio de essas santas religiosas. Toda essa tierra se alegre de esta Santa Fundación por las muchas almas que por ella se han de salvar. Yo lo digo de parte de mi Dios: Yo soy nada y por ser algo me voy, para poder servir con más veras a mi Amado. Nadie me lo estorbe, por amor de Dios. Padre mío, los amo mucho a los de essa tierra por la bondad que tienen y ver cómo pelean contra el Demonio. Su Reverencia los anime y se anime,

[17] “También ha oído decir públicamente que predixo estando en el Combento de Santa Fe de Zaragoça la fundación de este de San Pedro Mártir de Benavarre quince años antes que se tratara della y con tanta seguridad que dixo a la Madre Sor Ysabel Ubid que las dos irían por fundadoras del dicho Combento y sucedió como la dicha Sierba de Dios lo predixo” (*Processus*: Domingo Ramí, f. 112r). La Relación de Sor Isabel Ubid en el primer Proceso trae mucha información al respecto, quien señala que "otras muchas hablas tubo con Santos particulares i los más ordinarios San Vicente Ferrer y San Juan Clímaco" (*Testigos*, f. 19r-22r).

[18] A no ser la afirmación providencialista -"y como Dios guardaba esa Casa para el retiro de su Sierva la Venerable Madre Sor Martina" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 192)- parecería no haber otro recurso a lo milagroso en dicha fundación como ocurre en otras de esta época (cf. MIURA ANDRADES, 1989: 443-460). Pero sí que se señala que hubo algo que santificó al establecimiento, pues contaba entre los miembros de la comunidad alguien que dirigía, condicionaba, aconsejaba y participaba en la vida común, transmitiendo al resto su santidad, en alusión a Sor Martina.

> que Dios, como es Poderoso, no olvida a los suyos. Y peleen contra el Demonio, pues son Caballeros del Señor y trabajen por obras suyas y bien de todos. Vuestra Merced lo encomiende a los Apóstoles, como Amigo; yo a todos los Santos. Como soy tan rüin, los he menester a todos. Y confiemos que mi Dios nos dará presto cumplido nuestro deseo. Todas lo deseamos mucho y yo infinito. A todos dé mil recados. Y el Señor, que crió todas las cosas, nos dé su Amor y Gracia. Amen.
>
> Sor Martina de los Ángeles, Indigna Sierva de las Siervas de mi Dios. Religiosa de Santa Fe" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 203-204).

Interesante carta por la fe, acendrado providencialismo y confianza en Dios que subyacen en ella y por sus informaciones. Se recomienda que, ante los inconvenientes y dificultades -obras del Demonio-, no se deben desanimar. Además, señala que el sentido y finalidad principal de la fundación es "[el] Divino servicio y para tanto bien de todos". Mostrándose muy agradecida a los "de essa tierra", o sea sus autoridades municipales y demás gentes de Benabarre. Y que ya había religiosas nombradas como fundadoras, pero podía haber reticencias.

Sor Martina tuvo dos visiones, en las que en premio de la santidad de estas religiosas, las coronaban los Ángeles con flores. Pero aparecían sólo cinco coronas para las cinco religiosas que salieron del Convento zaragozano. Maya y Salavarrería justifica esta ausencia así:

> "No porque las dos, que vinieron de Valencia, no merecieran ese favor, pues eran entrambas de tan grande espíritu […] La razón porque no vió Coronas para ellas, sería porque quando tuvo la Sierva de Dios esa visión, no estarían aún determinadas a venir a la Fundación y no sería Dios servido revelarle por entonces el premio que les había de dar, sino sólo el que tenía dispuesto para las de su Convento, que luego que se empezó a tratar de la Fundación del de Benavarre, se ofrecieron a salir en su compañía" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 202).

El Padre Ximénez desde Benavarre fue a recoger a Zaragoza a las fundadoras para llevarlas allí (Cf. MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 197 y ss.). Salieron de esta ciudad el 22 de junio de 1632, pasando por el templo de la Virgen del Pilar e hicieron noche en Villamayor. Llegaron el 26 de junio de 1632 a la villa oscense, en primer lugar al convento de frailes y de allí partió una procesión general a la Iglesia Mayor que terminó en su convento, que estaba a media legua del de los frailes (Cf. MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 173).

Las monjas fundadoras fueron: Isabel de Ubid, fundadora principal y Priora, Isabel Gisbert, Lucrecia Palau, Inés Sánchez, Magdalena Escurpí, Catalina Gómez y

Martina de los Angeles y Arilla (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 200). Las Madres Gisbert, y Palau, vinieron del Convento de Santa Catalina de Sena de la ciudad de Valencia (Cf. ROBLES SIERRA, 1992: 77-79), "porque como a todas partes llegaban los ecos de la heroyca Virtud de la Venerable Madre Sor Martina hizieron vivas diligencias para hallarse en esta Fundacion y poder gozar de su compañía". Las otras cinco eran del Convento de Santa Fe de la ciudad de Zaragoga (Cf. MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 230 y 201). Las acompañó Arcángela Lerga, que tomó el hábito en el Convento de Benabarre una vez que llegaron. [19]

A sor Martina en alguna ocasión se le denomina "fundadora espiritual" de este Convento, entiéndolo en el sentido de su prestigio de santidad. [20]

Con mucha probabilidad se mantuvo el patrocinio de San Pedro Mártir por fidelidad a los deseos de las bienechora fundadora. Por otra parte, "fundóse el Convento con rígida obervancia, estrecha clausura y admirables exercicios de Caridad" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 202). Estaba bajo la Orden de Predicadores, como indica la documentación posterior conservada en el romano Archivo Generalicio.[21]

No es momento de ponderar el significado por sus signos, valores, servicios, etc., de una comunidad femenina de monjas dominicas de aquel tiempo en el seno de una localidad como esta (al respecto, véase: GRAÑA CID, 2012: 714-721). La vinculación con los frailes dominicos de la misma, por ambas partes tuvo beneficios tanto espirituales como materiales, algunos de los cuales se señalarán más adelante en relación con sor Martina (GRAÑA CID, 2011: 236-245).

En afirmación de Maya y Salaverría, floreció ese convento en virtud porque "está fundado el Convento sobre la sólida Virtud de la Venerable Madre sor Martina y sus compañeras". Y así sor Martina

> "un día de la Octava de Pentecostés, cantando las religiosas en el Coro el Himno *Veni Creator Spiritus*, vió una paloma que la pareció, según ella misma dize, tenía como ascuas encendidas las plumas y repitiendo apacibles buelos por enzima de las cabezas de las religiosas, las iba arrojando flores. Fomentábalas a todas la Venerable Madre Sor

[19] Cf. *Processus*, f. 87r.

[20] Maya y Salaverría había señalado que "en la Estrella, que puso Dios en la frente de Martina, sin duda quiso también dar a entender su Providencia [que] había de ser Fundadora, ya que no de una Religión, a lo menos de un Convento, para que sirviera su vida de pauta a sus hijas en donde pudieran componer sus costumbres; y de exemplar, de donde pudieran copiar en sus almas el fervor de su grande espíritu" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 17).

[21] Cf. AGOP: de 1693 (176A,15v); de 1711 (176A, Aragoniae sequitur p. 44r).

> Martina con el fuego de su ardiente Caridad; y así no es mucho se hallaran tan abrasadas en el Amor, que merecieran, que el Divino Espíritu, disfrazado con la candidez de la paloma, las acariciara con sus arrullos, las comunicara sus dones con las flores, y las favoreciera con su amorosa presencia" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 205.204).

Allí tuvieron que enfrentarse a las dificultades propias de las fundaciones, fundamentalmente la escasez de medios para subsistir y en ese lugar, también se forjó la fama de santidad de sor Martina. Rercuérdese lo ya señalado de que la

> “Sierba de Dios que en poco más de tres años y quatro meses que en este Combento de Benavarre la comunicó, confesó y guió el dicho Padre fray Gabriel Ximénez, obró más prodigios y recibió de Dios más extraordinarios favores que en todo el discurso de su vida”. [22]

> "Muy contenta se halló la Venerable Madre Sor Martina en el nuevo Convento, no solo por entender viviría en él con más quietud y sosiego que en Zaragoça, sino también por aver hallado por confesor al M. R. Padre fray Gabriel Ximénez" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 205-214; GÓMEZ GARCÍA y ROBLES SIERRA, 1991: 123-124).[23]

Ximenez en aquel tiempo estaba asignado al Convento de Benavarre. [24]

---

[22] *Processus*, f. 121r-v.

[23] Para la vida de este ejemplar religioso, cf. *Processus*: ff. 65r-67v y ff. 118v-126r. Entre otros aspectos, después de ser Prior del Convento de Benabarre en 1601, partió hacia la actual Colombia, siendo Provincial de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada en el periodo 1614-1618 así como posteriormente Visitador de la española Provincia de Andalucía. "Vino a esta villa de Benavarre con comissión de su Religión para tratar y disponer la fundación del Combento de monjas de su Orden en la dicha Villa hasta que murió, que le parece serían siete años poco más o menos [en la década del 40 de ese siglo]" (*Processus*: f. 120v). Y es que a los testigos del Proceso se les preguntó "si conocieron al M.R.P. fray Gabriel Ximénez, del Orden de Predicadores, y si saben que fue confesor continuo de la dicha Venerable Madre por todo el tiempo que aquella vivió en el Combento de Benabarre y si tienen noticia de la mucha literatura y prendas de discreción y prudencia del dicho religioso y de las virtudes admirables que él exercitó por toda su vida: de su mucha caridad en la solicitud y celo de la conversión de las almas y consuelo de los enfermos y pobres en socorros espirituales y temporales, de su rara penitencia y mortificación, la puntualíssima observancia en su Orden, su continua oración y contemplación, su exemplar paciencia y profunda humildad. Y si le oyeron, vieron o han savido que dicho Padre fray Gabriel Xíménez dixera o executara algunas cosas singulares en demostración y crédito de la gran virtud de la dicha Venerable Madre. Y si han oído decir, o entendido, que en sólo tres años y cinco meses que él vivió en el dicho Convento de Benavarre, que fueron los últimos de su vida y tuvo por confesor y director al dicho Padre fray Gabriel Ximénez, hizo Dios a esta Sierba suya mayores y más favores que en todo lo antecedente de su vida, atribuyéndose esto a la docta y experimentada discreción de tan excelente varón espiritual.” (*Processus*: f. 30r-v).

[24] "Con tan grande Maestro empeçó a volar el espíritu de la Venerable Madre Sor Martina. Porque sea verdad es Dios quien inmediatamente perficiona con su Gracia las almas; pero como se acomoda su Providencia con el natural modo de obrar de las criaturas, quando quiere levantar algún espíritu a los últimos grados de la unión, dispone las causas segundas para [que] todas concurran a conseguir lo que su Providencia tiene dispuesto. Y una de las causas [que] más conducen para que el alma llegue al altisimo grado de unión con Dios, es el Padre Espiritual, que la govierna" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 212).

Otra figura significativa para ella fue la ya señalada Madre Isabel de Ubid. De ella se dice que fue "religiosa de gran espíritu, muy zelosa de la regular observancia y de mucha oración y recogimiento", siendo hija espiritual de Jerónimo Bautista de Lanuza, o.p. (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 22-23).[25] También aparece la beata Petronila Pierrez, religiosa de la Tercera Orden de Santo Domingo en la localidad, que según el Proceso realizado en 1685 "hace ya muchos años que murió y tuvo mucha comunicación y amistad con la dicha Venerable Madre sor Martina". [26]

Su vida interior y virtudes

Lo que en primer lugar se presentará es bastante común a este tipo de personajes en la España de su tiempo, siendo entendido como soporte y manifestación de su santidad.

Se afirma que[27] era de "candidísima sencillez (que en toda su vida fue el más precioso esmalte de todas sus virtudes)"; que conservó íntegra su pureza virginal. Fue gran enemiga del locutorio -lugar de encuentro y conversación con los hombres y mujeres de fuera de la clausura- porque aunque en él,

> "no se pierde la pureza virginal, a lo menos se tizna; porque [esta] es más delicada que el vidrio y para empañarla basta el aliento de quien las comunica. Alguna vez pues, por no poderlo escusar, sus Preladas la obligaban a salir a la Rexa y era tal el temor con que iba, que entraba temblando en el locutorio" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 44). [28]

También se afirma, con marcados tintes hagiográficos, que andaba de puntillas por no tocar casi el mundo (Cf. MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 107).

De humildad profundísima por considerarse indigna por sus pecados, pero con confianza plena en la misericordia de Dios; de heroica y ciega obediencia; de ardiente

[25] Fuser (1648: 9), afirma que muerto Lanuza, bajaba del Cielo a visitarla en compañía de San Luis Bertrán. Sobre Lanuza sigue teniendo valor la recién citada biografía de J. Fuser; cf. también: (GÓMEZ GARCÍA, 1982: 267-287; JULVE, 1981: 125-127; ROBLES, 1981: 389-394). Su Proceso de Beatificación, iniciado en 1625 e introducido en Roma en 1677, se conserva en Archivo Real Convento de Predicadores de Valencia (ARCPV), ms. 22 y en AGOP. *Series* X, 1306.

[26] *Processus*: f. 54r; cf. es la que en presencia de otras personas, extrajo el corazón transverberado de su cadáver al poco de morir (cf. ff.63r-v.76v.93br-v.114r-v).

[27] Cf. Maya y Salaverría (1712: 21): (sencillez); 18.42-47 (pureza); 30-38. 38-42 (humildad); 38.69 (obediencia); 90.28-30.100 (pecadores); 106-115 (caridad).

[28] En las páginas siguientes se narra el caso del varón que quería hablar con ella sobre temas espirituales.

caridad con que solicitaba la conversión de los pecadores y socorría sus necesidades materiales [29]

También se dice que

> "tan rendida tenía a sus Preladas la voluntad, que en cosas muy leves tenía por grave delito saltar a la Obediencia. Acosábala mucho la sed, con que solía beber entrada la noche para templar con el agua el fuego de la Caridad con que se le abrasava el pecho. Temerosa en una ocasión de si había bebido después de media noche, dexó de comulgar el día siguiente. Advirtiólo la Madre Sor Isabel de Ubid, que era entonces Priora, y preguntándola la causa, repondió que por estar en duda si había bebido después de las doce. Y [es que] atendiendo a su salud, la mandó no bebiera en adelante después de las nueve de la noche.[30] Y estuvo tan obediente al mandato, que depone la misma Priora, que no bebió más en toda su vida después de la hora que le señaló la obediencia" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 39-40).

Más aún:

> "A tan alto grado llegó esta negación de la propia voluntad que le sucedió alguna vez tener en su celda a Christo, Señor Nuestro, y a su Santísima Madre, que la favorecían con su presencia y regalaban con dulce conversación su espíritu; por tener algo que hazer, se los dexaba en la celda hasta haber cumplido con su obediencia; y los volvía a hallar en el mismo puesto donde los había dexado […] También consta de sus mismos Escritos, que muchas vezes, estando en los Cielos, [se] reclinada sobre el Corazón de su Esposo y gozando de la compañía de los celestiales cortesanos; temerosa, no se le hiçiera tarde para los empleos en que la tenía puesta la Obediencia, dexaba los brazos de Christo, se despedía de los Ángeles, se privaba de aquella suma felicidad y se bolvía a bajar del Cielo a la Tierra. No se ofendía su Divino Esposo de esto (que según las políticas del Mundo parecía grosería). Antes bien, con esta Obediencia rendía más cariñosa su voluntad y se le comunicaba con más tiernas finezas y singulares savores" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 41).

Incluso:

> "Por ofrecérsele en una ocasión precisas ocupaciones de su Obediencia, a que no podía faltar, dexó de subir al Cielo a la hora que acostumbraba; porque en su rendida voluntad, tenía primer lugar la obediencia que la devoción y se privaba de favor tan excesivo, como mediara la obligación de obedecer a su Prelada. Subiéronla después los Ángeles y dándole su Esposo amorosas quexas de la tardança, la dixo: Pues Yo voy a verte a la Tierra, Esposa mía, ¿cómo tú te descuydas en venirme a ver a los Cielos? Pues, Señor, (le dixo Sor Martina, llena de hunmildad profundísima) ¿qué falta os puedo hazer yo, quando tenéis en el Cielo tantos que os sirven? Ahí verás mi Bondad (la respondió Christo) y lo que amo a los que me aman" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 67-68).

[29] Para ella, la obediencia era la prueba del amor, el modo más claro de expresar la comunión con Dios y con el hombre, obedeciendo a la Priora.

[30] Además del mandato de la Priora, una de las observancias regulares mandaba que sólo se bebiera agua en ciertos momentos del día.

Además de las penitencias ordinarias comunes a la vida regular dominica femenina en aquel tiempo, también practicó otras rigurosísimas (Cf. MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 26-30). Sin olvidar que al ser religiosa de obediencia no solía participar de la oración coral, se señala que tenía una oración mental y vocal fervorosísima y continua (Cf. MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 77-85), teniendo una ardentísima devoción al Santísimo Sacramento de la Eucaristía y al Sacramento de la Confesión (Cf. MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 77-85).

En la pregunta 30 formulada a los testigos de su Proceso de Beatificación se decía que:

> "Desde muy niña sus confesores le mandaron que comulgara y como después prosiguió en ella de tal suerte, que su total remedio en las tentaciones que tenía más apretadas era el llegarse a la Sagrada Comunión; y las mercedes que Nuestro Señor le hizo tan singulares en el Santíssimo Sacramento, muestran bien la singular devoción que siempre le tubo y aunque ella se confesaba por indigna, le mandó su confesor que comulgara cada día por ver en ella tan grandes afectos de devoción y los efectos grandes que en ella obraba la Sagrada Comunión reciviéndole con suma reverencia; y las intercesiones que puso a la Prelada para que la dexara comulgar cada día, prueban más su devoción y no menos el desconsuelo que le causaba el no comulgar cada día, quando vino a la Religión porque antes de entrar en ella sus confesores se lo mandaban y en la Religión siguió sus leyes y costumbres no comulgando sino los días de la Comunión hasta que se lo mandó el confesor y la Prelada".

No debe olvidarse que las Constituciones entonces vigentes mandaban que "la Comunión se recibirá quince veces al año, cuando así lo determinen los frailes que están al cargo de las Hermanas, con tal de que no les falten confesores para prepararse" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: ff. 22v-23r; Constituciones, 39).

Por otra parte:

> "Siempre que ponía en el Altar los ojos, sin que la sirvieran de impedimento las puertas de el Sagrario, ni el Vaso, donde estaba reservado, se mostraba milagrosamente patente a su vista. Súpose este favor por un acaso [suceso imprevisto] que no pudo prevenirle su humildad y fue que un día de el Sábado Santo, después de haber cernido, se fue al Coro y apenas se puso de rodillas, empezó a deshazerse en lágrimas y a dezir con voz lastimosa: ¿Qué es eso Señor? ¿Qué os habéis becho? ¿Dónde estáis? Sin duda os habré ofendido, pues os escondeis de mis ojos. Acertó a estar en esta ocasión recogida en un rinconcito de el Coro la Madre Sor Isabel de Ubid y viéndola tan afligida y con tan intempestivas lágrimas, la dixo: *¿Qué es eso, hija? ¿Qué tienes?* Y respondiéndola toda turbada, la dixo: *¿Qué quiere que tenga, Madre? Pues no ve que ¿Nuestro Señor no está en el Sagrario?* Sosególa, diziendo que lo tenían en la Sacristía, cerrado en una Arca; con que enjugó sus lágrimas y se volvió muy consolada. Y como no pudo ocultarlo lo que la había sucedido, se vió obligada a confesar a la dicha Sor lsabel de Ubid que siempre que

> miraba al Altar Mayor, le hazía Dios este favor de mostrársele patente a sus ojos" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 78-79).

Además, rezaba el Santo Rosario, sobre todo los Misterios Dolorosos y "las oraciones de su Pasión".[31] Y es que era devotísima de la Pasión de Cristo y la imitaba físicamente como paso previo a su contemplación.[32] El aprovechamiento de esta contemplación de la Pasión le fue "enseñado por el mismo Cristo" (Cf. MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 52-57).

Tenía gran eficacia su oración de intercesión,[33] especialmente por las almas del Purgatorio (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 117-119) y hacía obras espirituales a través de sus cuentas y cruces, de lo cual se tratará más adelante.

También era muy devota de la Virgen María -en sus fenómenos místicos aparece muy frecuentemente-, a la que rezaba el *Oficio Parvo*, establecido en loor de la Virgen, análogo al *Oficio Divino* cotidiano del rezo coral (Cf. MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 59-60, 77). Fue devota de Nuestra Señora del Pueyo, advocación mariana de su pueblo natal Villamayor (Cf. MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 162-163) y de la Virgen de El Pilar (Cf. MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 116).[34] Se nos dice también que esta misma

---

[31] Cf. Maya y Salaverría (1712: 59.27-28). Jiménez Moltabo trascribe esta "oración de la Pasión" que se rezaba al final del Rosario en aquel tiempo: "En el monte murió Cristo, / Dios y hombre verdadero, / en una cruz enclavado / conclavos de acero. / A Vos, Virgen Soberana, / este rosario te ofrezco, / se lo ofrezcáis a mi Dios / con grandes merecimientos, / que si Vos se lo ofrecéis / seguro tengo yo el Cielo. / No tengo nada que daros, / Madre mía, todo puesto, / hasta en la tierra que piso, / Señor, no me la merezco. / Tengo un alma que no es mía / y desde hoy os la entrego / para que descanse y goce / en vuestro santo reino del Cielo. / Virgen de toda pureza, / toda llena de alegría, / recibe, Señora mía / este rosario que envía / mi alma con su pobreza. / No sé rezar ni ofrecer, / ofrecedlo Vos / que teneis el poder, /con Dios Padre, con Dios Hijo. / con Dios Espíritu Santo. Amén" (Jiménez Moltabo, 2000: 91).

[32] Cf. Maya y Salaverría (1712: 28, 48-52, 60). "Tenía en la celda, asida a la pared, una grande Cruz; y en memoria de las tres horas, que estuvo Christo en ella quando murió por nosotros, todos los viernes se ponia en Cruz otras tres horas, desde las doze hasta las tres, si no se lo impedia el aver de acudir a alguna obediencia. Era el tormento cruelísimo, porque se asía con las manos de los clavos de los braços, los pies estrivaban en el de los pies, con que quedaba todo el cuerpo pendiente en el ayre. Se desollaban con el pelo las manos, se le entraba el clavo por los pies, se le desquiciaban de su lugar los huesos y aunque era mucho lo que padecia en esta postura, pero la consideración de lo que padeció en ella su Esposo y el deseo de imitarle, le suavizaba los dolores. En esta postura rezaba el Rosario, con la meditación de los Misterios Dolorosos y decía algunas oraciones en memoria de la Pasión de Christo. Y era tan agradable a Dios, así la penitencia como la devoción con que rezaba y éxtasis amorosos en que se elevaba en la contemplación su espíritu, que recibió singularísimos favores" (p. 27).

[33] Por ejemplo el que jugaba a las cartas y pidió su intercesión, que también manifiesta su conocimiento de hechos ocurridos sin estar presente, cf. *Testigos*: f. 6v; (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 169-170).

[34] Eran tiempos de fervor pilarista. El llamado "milagro de Calanda" ocurrirá en 1640 y la colocación de la primera piedra del nuevo templo será en 1681 (cf. SERRANO MARTÍN, 2014: 45-77). La famosa Sor María Jesús de Ágreda en su obra editada en 1670 sobre sus revelaciones de la Virgen María habla de su aparición al Apóstol Santiago, origen de esta advocación (cf. María Jesús de Agreda, *Mística Ciudad de Dios, milagro de su omnipotencia y abismo de la gracia. Historia divina y vida de la Virgen Madre de Dios*. Parte III, Libro VII, cap. 23).

Reina de los Ángeles[35] ofició de madrina en su desponsorio con Cristo (Cf. MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 62-63).

Además, sufrió "persecuciones" -o sea tentaciones interiores y exteriores- de los demonios, manteniendo luchas con ellos (Cf. MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 85-90.134-136).[36] Eran contra la fe y especialmente contra la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía.

Los dones sobrenaturales y prodigios místicos

Los dones y prodigios que se presentarán a continuación, algunos son bastante comunes a muchos personajes de aquel tiempo (monjas, beatas, entre otras), pero el conjunto y sus peculiaridades quizá sea lo distintivo de sor Martina.[37]

Hay que tener en cuenta la ya mencionada afirmación de una testigo del Proceso

> “que ha oído decir la deposante que en sólo los tres años y cinco meses que la dicha Venerable Madre Sor Martina vivió en dicho Combento de Benavarre le hizo Dios mayores y más favores que en todo lo antecedente de su vida”. [38]

[35] La denomina así casi siempre; pero no es quizá ¿por la devoción a ella del ya mencionado Lamberto de Lloret y Nicolau que pagó la edición que se está utilizando?

[36] La pregunta 21 del Proceso interroga sobre "si saven o han oído decir que de las frequentes contiendas que tenía con ella el Demonio salía la Sierba de Dios más aprovechada para resistirle; y que de lo mucho que padeció y resistió y resistía en esta materia, consiguió que vino a temerla el Demonio; y que aunque las tentaciones que le hacía en diversos géneros eran muy aprestadas y fuertes, eran los favores de Dios que ella experimentaba tantos, que no solamente salía bien de todas ellas, más sacaba promesas de Dios de grandes premios por lo que ganaba en la resistencia de sus peleas. Si hay algo que decir en particular acerca desto es lo que le sucedió en diversas ocasiones o por saverlo o por haverlo oído decir, díganlo que hubiere sucedido y oído decir lo que Dios le favorecía para esto". AGOP, f. 28v.

[37] Era un número importante el de mujeres que desde temprana edad habían optado por vivir una vida diferente y permanecer vírgenes, pues no contemplaban para ellas otro matrimonio que el espiritual, consagrando así su virginidad a Jesucristo. Estas beatas, acogidas o no a las Terceras Órdenes religiosas, rechazaron el enclaustramiento y prefirieron mantener su libertad y autonomía, sustentándose de su trabajo, dedicándose a la asistencia social de pobres y de enfermos, aspirando a una mayor perfección, tratando de dominar su cuerpo con el rigor ascético y anhelando los deleites espirituales. Además no fueron mujeres reclusas en sus casas, sino que tuvieron proyección pública, pues en algunos casos sus experiencias espirituales los experimentaban en las calles o en las iglesias. Sin embargo, muchas de ellas circunscribieron al ámbito privado su modelo de espiritualidad y las experiencias ascéticas y los deleites místicos. Y, aunque su espiritualidad cabe considerarla dentro de la ortodoxia, tuvo siempre un carácter transgresor, pues no eran mujeres que de modo libre e individual narraban a sus confesores o guías espirituales sus experiencias. Fue un complejo mundo por su enorme cantidad de variantes y falta de sistematización ya en aquella época. Si bien lo estudia en estas mujeres espirituales valencianas del XVI y XVII, son de obligada referencia los trabajos de Francisco Pons Fuster, sistematizados en su excelente y reciente libro *Beatas. Mujeres espirituales valencianas en la Edad Moderna*.

[38] *Processus*: f. 81r. Quizá por ello es la estructura del libro Maya y Salaverría.

Pero pienso que debe entenderse no tanto que eso ocurrió sólo en dicho tiempo, sino que las informaciones recogidas responden sólo a él, aunque posiblemente también fueron ocurriendo en épocas anteriores. Además

> "en [estas] Virtudes, Favores, y Prodigios, no se refiere cosa alguna que no se haya sacado del examen jurídico, que se hizo en el Proceso de su vida y del Libro que escrivió la misma Venerable Madre Sor Martina de sus Revelaciones" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 215).[39]

Domingo Rami testificó que el Padre Gabriel Ximénez le dijo que

> "tenía carta del Señor Arzobispo de Valencia (que lo era entonces el Illustrísimo Señor Don fray Isidoro Aliaga, de la Orden de Santo Domingo) en que le decía que le avían informado de la vida, ilustraciones y revelaciones de la Madre Sor Martina de los Ángeles, que él confesaba, y que le avía parecido avisar y prevenirle se acordara de lo sucedido con la Monja de Portugal [40] y otras que nombraba en la carta; y que en materia de revelaciones se avía de ir con mucho tiento y cuydado no fuese cosa que en ellas hubiese alguna ilusión o engaño; y que él le avía respondido que los que avían informado a su Illustrísima sabían más Teología Escolástica que Teología Moral o Mística, que en las cosas de la Madre Sor Martina y favores que Dios le hacía, con su mucha experiencia le podía asegurar no avía engaño alguno, y que era muy diferente cosa de los exemplares que su Illustrísima le proponía en su carta".[41]

Y así se indica que vio a Jesucristo mientras oraba y estando en muchas ocasiones recitando el Rosario. Cristo se le aparecía en los lugares más diversos y en situaciones algo pintorescas, como por ejemplo, en Zaragoza, en la bodega conventual,[42] recibiendo, en muchas ocasiones dones místicos.[43] Maya y Salaverría afirma en cuanto a esos diversos dones, que

---

[39] Para los prodigios que realizó en vida en la localidad oscense, cf. (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 214-235).

[40] Con toda probabilidad se refiere a fray Luis de Granada y a la Monja de Lisboa, sor María de la Visitación, caso muy sonado en aquel tiempo.

[41] *Processus*; ff. 111r-v, si bien esta carta debió ser por su relación de amistad, pues había sido su Provincial en el periodo de 1608-1609.

[42] "Estando en una ocasión en la bodega, se le apareció Christo medio desnudo y con los pies decalços; y pareciéndole, que por estar el suelo mojado no era razón lo pisaran sus Reales Plantas, tendió con humildad profunda sus pobres basquiñas [falda o saya] en tierra, para que le sirvieran de alfombra. No las quiso admitir Christo, pero la favoreció diziendo: *Muy bien estoy. Basta que tu alma esté adornada con la humildad, que es el Trono donde Yo descanso*" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 33).

[43] "En una ocasión, al tiempo que meditaba los Misterios Dolorosos del Rosario, se le apareció Jesuchristo y vio como lo atormentaban en su presencia, y cómo estaba ya clavada en la Cruz y no le faltaba para ser un verdadero retrato de su Esposo sino la Corona de Espinas; quitándosela de la cabeça, él mismo se la puso en la suya y dixo: *Que por ella y por los le deseos que tenía de padecer, le concedía remisión de sus pecados*. En otra ocasión, como ella misma refiere, rezando el Rosario y las oraciones de su Pasión, vio que cada palabra que dezía se convertía en una flor hermosísima y un ángel, que tenía al

> "la misma Venerable Madre lo dice innumerables vezes en sus Escritos. Pues siendo más de mil y quinientos los favores, que en ellos refiere, [pero] solo uno u otro recibió en la tierra y todos los demás estando en los Cielos" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 36).

También el mismo hagiógrafo señala que "llegaron a ser tan frecuentes estas subidas, que subía siempre que quería; y algunos años antes de morir, dos vezes cada día" (Cf. MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 36, 122).

Más aún,

> "no se desvanecia [ensorbecía], por verse tan favorecida; antes bien, reconociéndose indigna de tanto favor, se deshazía en lágrimas en el Cielo, tanto que Christo la llamaba algunas vezes *La Lloradora*. Y postrada a los pies de los cortesanos de aquella dichosa Corte, les pedía rogaran a Dios por ella, para que la perdonara sus culpas y no la arrojara como a los Ángeles malos del Cielo al Infierno. Y eran tan agradables a Dios estas lágrimas en que se deshazía que las iban recogiendo los Ángeles y se convertían en sus manos en perlas; y de ellas formaban ricas joyas con que la adornaba su Divino Esposo. Muchas vezes la hazía poner en el Coro de los Serafines […] Tan profundo era el propio conocimiento y desconfiaba tanto de sí, que con subirla tantas vezes los Ángeles al Cielo, no se atrevia a poner en la presencia de Christo, Señor Nuestro; y por este temor se valía de el Patrocinio de Santo Domingo, su Padre, y del amparo de Santa Catalina de Sena, para que la acompañaran, pareciéndole, que con la suave fragrancia de sus virtudes, se templaría (como ella misma dize) el mal olor de sus culpas" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 36-37).

> "Con Nuestro Padre Santo Domingo,[44] San Vicente Ferrer y Santa Catalina de Sena tenía tanta familiaridad como si todos habitaran en una Casa. Quando, por estar enferma, no podía oír Misa, se la dezían los Santos en la celda; y su más ordinario Capellán era San Vicente Ferrer.[45] Estando en una ocasión enferma, la hizieron visita los Doze Apóstoles, los Diez mil Mártyres, las Onze mil Vírgenes, y para divertirla le cantaron con mucha dulçura. De estas Visitas están llenos sus escritos, y apenas pasaba día que no tuviera Santos en su celda. A la Madre Sor Magdalena Escurpi, dixo en una ocasión, como ella depone: que al entrar en el Coro, vio a la puerta a San Pedro y San Pablo, que la estaban esperando para acompañarla a su asiento" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 76).

---

lado, las recogía y formando de todas ellas una corona, se la puso en la cabeça. Viéndose coronada, le preguntó a su Divino Esposo, que tenía delante: *¿Qué significaba aquella corona?* Y respondió*: Te la doy en recompensa de tu oración y memoria que tienes de mi Pasión*" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 27-28).

[44] Llama la atención su devoción a "Santo Domingo en Soriano" ante los problemas previos en la fundación del Convento de Benabarre (cf. *Testigos*: f. 12v y f. 20v). Este hecho milagroso ocurrió el 15 de septiembre de 1530 y el cuadro adquirió gran difusión y celebridad sobre todo a partir de la década del treinta del siglo XVII.

[45] Se mencionan en numerosas ocasiones sus apariciones, raptos, coloquios y confesiones con este último Santo valenciano (cf. *Testigos*: ff. 18v.19v.39v.42r). Las citas de este Santo sobre la obediencia probablemente son aducidas por el hagiógrafo (cf. MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 39.58).

Tuvo de su Padre Santo Domingo de Guzmán, la tradicional visión de las tres lanzas,[46] también de Santa Rosa de Lima, de Santa Inés de Monte Pulciano y de otros Santos dominicos.[47] En pocas palabras, se habla de la gran familiaridad con que la trataban los Santos dominicos o no (Cf. MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 73-77).

Por otra parte,

> "los Santos Ángeles eran los que la trataban con más familiaridad, pues la hazían músicas, como Pajes de su Amantisimo Esposo la traían cada día los recados [o memoria, recuerdo de la estima o cariño que Dios le tenía], billetes, joyas, y flores" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 76; cf. 76-77. 81).

Sus diálogos divinos, son con un lenguaje coloquial y sencillo, con situaciones muy humanas y elementos de la época (por ejemplo, "finezas", o sea regalos, y actitudes del divino Esposo amante) (Cf. MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 66-73, 140).

Ocurriendo hechos curiosos como el narrado por sor Magdalena Escurpí: un día de San Ildefonso, que ese año era Domingo de Septuagésima, vió

> "a la Venerable Sor Martina, según ella depone, elevada en éxtasis en la Misa y después que volvió en sí, la preguntó: '¿De quién se rezaba?' Respondióla que de la Dominica. 'Pero no sé como puede ser eso (la replicó) porque en el Cielo hazen hoy grande Fiesta a un Santo a quien la Virgen Santísima ponia una casulla'. Lo mismo la sucedió [el] día de San Antonio Abad, un año que cayó en la misma Dominica, pues reparando en la Misa que se cantaba, dixo: En el Cielo no se canta esa Misa, sino la de 'Iustus ut palma florebit'?
>
> [A continuación se indica que] preguntándola ¿cómo se subía al Cielo?, respondió que con tanta brevedad como se puede llevar el pensamiento a una cosa que se tiene muy sabida. Y continuando la conversación con la misma religiosa, la dixo que en una ocasión se quiso baxar una flor que le habían dado en el Cielo, pero que cuando baxó a la Tierra, se halló sin ella" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 35-36).

También se nos dice que

> "muchas vezes el mismo Christo la servía de Capellán, la dezía Misa y la comulgaba con sus mismas manos. Y este favor de comulgarla, no fue sola una vez, sino siempre que quería; así lo dice ella misma repetidas vezes. Y llegó a tanto extremo, que todos los días la comulgaba antes de salir de la celda".

[46] Cf. la bajomedieval *Legenda aurea* la recoge de la tradición dominicana anterior.

[47] Cf. Maya y Salaverría (1712: 92-93). (S. Domingo).61 (S. Rosa).46 (S. Inés).258 (otros Santos dominicos).

Y a continuación Maya y Salaverría para que, "por estraño no se ponga duda en este favor", trascribe un papel que escribió a su confesor indicándoselo:

> "Jesús, María. Yo, Padre mío, un día estando en los Cielos, vi como todos se diferenciaban unos de otros y pedí a su Magestad me dixera algo. Yo pregunté: ¿Porqué me hazía a mí merced, siendo tan ruin? Me dixo porque me amaba; y assi no sabia estar quedo su Amor, sino mostrándolo. Dixe, que me dixera, ¿qué son las cosas que le agradan en mí? Me dixo: Esposa, eres sencilla y sin doblezes y humilde. Dixe que ¿porqué a unos con un pecado mortal los lleváis al Infierno y a otros con muchos, los tenéis en esta vida? Respondió: Los primeros no se han de emmendar y por eso les acorto la vida. Los otros han de tener conocimiento y eso [es] por[lo que] los aguardo. Y esto fue estando en los Cielos. En la Tierra pregunté que ¿porqué me confesaba y comulgaba su Magestad todos los dias? Y me respondió: Que para que tuviera más fortaleza y estuviera más aparejada; que lo había menester viviendo en la Tierra. Díxome: Esposa, una de las mercedes que te hago es essa. Grande es, Padre mío: Mi Dios me confiesa por la mañana, antes que salga de la celda, y me comulga; y está un quarto o más con la Hostia en las manos y yo mirando, con mucha contrición; que mi Dios eso me pide que tenga, y lo veo y hablo, y pido lo que más deseo. Interiormente tengo peleas con los enemigos alguna vez, pero todavía estoy aparejada para resistir. Dixe un día a mi Dios que no me diese tentaciones. Y me dixo: Yo gusto que las tengas, porque merezes un grado más de gloria todas las vezes que resistes. Sea bendito mi Dios por todo.
>
> Sor Martina de los Angeles, Sierva de las Siervas de mi Señor" (1712: 81-82)

Y, así:

> "en las pláticas que tenía con las religiosas, les hablaba con tal distinción del Cielo y de la Gloria de los Bienaventurados, del Parayso Terreno, del Purgatorio y del Infierno, que todas entendían los había visto; porque sin haber estado en esos puestos, no les parecía era posible tener tan particulares noticias" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 36).

En su incompleta "Autobiografía" se relatan sus experimentados fenómenos místicos. Después en sus *De los arrobamientos, raptos o vuelos*, quizá escritos por su confesor, aporta información aunque incompleta.[48]

En este texto se describen algunas de sus revelaciones:

> "Subía muchas vezes [al Cielo] cargada de Cruzes y Rosarios, y le pedia [a Jesucristo] les echara su Bendición y comunicara alguna virtud de sus merecimientos infinitos para que los que las llevaran, hallaran algún alivio a sus trabajos, así espirituales como corporales. Y como Dios no sabe negarse a las peticiones de sus Esposas, la concedió lo que pedía. Y tomándolas Christo y su Madre Santísima en sus manos (como ella misma dize muchas vezes) les echaba su Bendición, y comunicaba todas las virtudes y gracias que a otras Cruzes, Cuentas y Rosarios tiene concedidas. En quánta veneración se deben tener, lo dize la misma Venerable Madre Sor Martina, por estas palabras: Como

[48] "Autobiografía": a partir del f. 20r se relatan numerados desde el párrafo 445 hasta el 510 sus experimentados fenómenos místicos.

> a mi Dios y Señor le pido algunas vezes me haga merced de bendezir algunas Cuentas, Cruzes y Rosarios en el Cielo para bien de las almas y cuerpos, me las bendize. Pero me dixo en una ocasión: No las estiman y las debían tener engarzadas en oro, que otros las van a buscar a lexanas partes por tenerlas; y estos, que las tienen de una hora a otra, no hazen caso de ellas. Y así miren que se deben reverenciar, siendo cosa de la mano de Dios, que les da tan grande Bendición, que llega al alma y cuerpo; y en nadie que con fe las lleve y estime, dexarán de hazer efecto. Y miren, les digo que pido todas las Bendiciones que su Magestad ha dado a todas las demás y muchas más; y les da la Bendición, concediéndola; y esto, por su Bondad y Misericordia, que desea la salvación de las Almas. Hasta aquí la Venerable Madre Sor Martina" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 122-123).[49]

Pero en aquella época también se dieron otras religiosas que repartían cuentas u otros objetos bendecidos por Dios durante algunos de sus éxtasis, como Luisa de la Ascensión, María de Ágreda, Águeda de la Cruz, Juana de la Cruz, etc, convirtiéndose en una práctica relativamente habitual.[50]

En el caso de sor Martina con cruces, escapularios, rosarios, cuentas, cruces, "pasta de agnus" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 218, 221),[51] estampas, imágenes de cartón y otros objetos bendecidos, o con una estampa de San Luis Bertrán -que había sido beatificado en 1608-, se producían efectos espirituales y corporales, siendo muchos de ellos curaciones (Cf. MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 122-141, 215-216).[52]

Morte Acín (2016: 185) afirma que así se buscó legitimar a Martina a través de la aprobación de los miembros masculinos de su Orden, elemento imprescindible para

[49] Morte Acín, pero sin brindar fundamentación, afirma que "Juana de la Cruz obtenía de la divinidad cuentas de rosario, cruces y otros objetos que contaban no sólo con la bendición divina sino con diversas propiedades. Martina conocedora de esas propiedades quiso ella también conseguir el mismo favor" (MORTE ACÍN, 2016, 184). Josefa Verride (o Berride) nació en 1648 y falleció en Huesca en 1717. Fue la primera terciaria dominica que ingresó en Huesca, los frailes estaban en la ciudad desde 1254. Fundó un beaterio, que dio origen más tarde gracias a una discípula suya a las dominicas del Colegio de Santa Rosa y a otra Congregación de dominicas misioneras. Era mujer sencilla y humilde, y de una gran espiritualidad, que murió con gran fama de santidad. Al año de su muerte, ya se inició el Proceso diocesano para la Beatificación, terminándose en 1719, con más de 50 testigos. De Huesca fue a Roma, pero tras algunas dificultades, el Proceso se paralizó y cayó en el olvido. Ya en 1730, Pedro López y Franco, quien fuera su director espiritual, escribió su biografía.

[50] Juana de la Cruz fue una beata y escritora española nacida el 17 de junio de 1597 en la murciana Beniaján y fallecida el 29 de marzo de 1675 en Granada; iniciado su Proceso de Beatificación, no llegó a finalizarse.

[51] La "pasta de Agnus" era un disco de cera blanca con la figura impresa de un cordero, bendecido en una ceremonia especial por el Papa. Estos discos eran redondos o algunas veces ovalados. El cordero generalmente sostiene una cruz o una bandera, otras veces llevan figuras de santos o el nombre, y el escudo de armas del Papa está frecuentemente impreso en el reverso. Hubo también *Agnus Dei* de color gris, hechos con una mezcla de cera y polvo que se cree era de los huesos de los mártires; estos son llamados "Pasta de los Santos Mártires" y no necesitan una consagración especial, siendo considerados como reliquias.

[52] *Processus*: 119r-120r.

cualquier religiosa. A este respecto Maya Salaverría hace referencia de la opinión favorable que algunos de ellos tenían de la religiosa:

> "Concuerda con la Venerable Madre Sor Martina lo que el muy Reverendo Padre fr. Gabriel Ximénez, su confesor, varón de tan acreditada virtud […] escribió en varias cartas al Padre fray Juan Miguel Navarro […] remitiéndole a Zaragoza de esas cruzes y cuentas. En una de ellas dize así: 'Concluyo con dezir que la Religión tiene en estos tiempos un prodigio que ha de ser de admiración al mundo, consuelo de muchas almas y crédito de la Religión. La cuenta va así: las virtudes que Dios ha puesto en ellas son muchas: y quando no tuvieran otras que haverlas tenido la Virgen Santísima en sus manos, darles la bendición del Hijo y comunicarles las virtudes que a las de la Santa Juana y aún mayores, bastaba para que el mundo haga estimación de ellas'. [Añadiendo además, que] el hecho de vincular a Martina con la tradición de la Madre Juana e incluirla en esa cadena de mujeres que obtenían objetos benditos, ayudó a que la memoria de la religiosa traspasara los límites de su comunidad en Benabarre y que también se mantuviera en el tiempo" (1712: 123).[53]

Según sus hagiógrafos, sor Martina hizo gala de extraordinarias cualidades como sanadora, con dotes de profecía, capacidades de bilocación y experiencias de trasverberación.

Morte Acín (2016: 183-184) señala además que uno de los pilares en los que se sustentaba la fama de santidad de una mujer en aquella época era la aprobación de la sociedad, por lo que estas mujeres debían mantener un discurso y una "performatividad" creíble para los fieles, que les permitiese mantenerse a flote en una sociedad a veces muy hostil para ellas y en las que se hallaban permanentemente bajo sospecha. La manera de interactuar con lo que las rodeaban, el grado de identificación entre el modelo teórico y la puesta en escena que la mujer llevara a cabo, estaban en la base de su éxito o su fracaso, puesto que los fieles jugaban un papel fundamental en la validación o no de su santidad. Y así, aquellas que tenían fama de santidad actuaban como consejeras no sólo en temas puramente espirituales sino también en cuestiones que afectaban a la vida cotidiana de las gentes. Dos son los ámbitos en los que se concentraba el grueso de sus actuaciones: el familiar y el de la salud. Abundan los casos

[53] Poniendo a continuación ejemplos de la vida de Josefa Verride en los que aparece mencionada Sor Martina, pues "la relación que se creó entre las dos mujeres no debe pasar inadvertida". "Pero la presencia de Martina en la Vida de Josefa no sólo servía, en mi opinión, para reforzar la fama de santidad de Martina sino que también ayudaba a legitimar la figura de Josefa, puesto que si una mujer como Martina, de cuya santidad parece que no había duda, alienta y anima a Josefa a que transite el camino que le marca su confesor, era porque Josefa era merecedora de alcanzar la santidad. Se produce así una retroalimentación entre las dos mujeres contribuyendo a sustentar la una la fama de la otra" (MORTE ACÍN, 2016, 187).

de algunas que intervienen ante casos de maltrato, pero también son habituales los consejos sobre la conveniencia o no de contraer matrimonio con determinada persona, o sobre la pertinencia de entrar en Religión y en qué orden hacerlo. Sin embargo, son los temas relacionados con la salud los que se repiten con mayor frecuencia en la documentación, destacando las curaciones relacionadas con embarazadas y con niños.

En el caso de sor Martina,

> "en tan alto predicamento estaba -en concepto de todos- su Virtud admirable, que no había enfermo que no solicitara la asistencia de sus oraciones; afligido, que no procurara en sus consejos el consuelo; ni se hallaba ninguno en trabajo, así espiritual como corporal, que no le pareciera podía conseguir de sus manos el alivio. No había persona, así de mayor como de menor esfera [social], que no deseara verla y comunicarla para que se apegara a sus almas algún calor de su espíritu. Llamábanla muchos y aunque siempre fue inimicisíma [gran enemiga] de baxar a las Rexas, no podía negarse a todos porque unos se valían de las religiosas, otros -a título de Bienhechores del Convento- interponían la autoridad de las Preladas con que, o por verse molestada de las muchas instancias de las religiosas, o por hallarse obligada de el mandato de las Prioras, se veía muchas vezes necesitada a dexar su retiro y salir a hablar a los que la llamaban" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 191).

Esta labor como consejera y sanadora fue una de las claves para entender el prestigio y el reconocimiento que gozó -ella y las demás[54]- entre la población, ya que actuaban en la comunidad cívica haciendo la competencia a otros poderes como la medicina y la magia, que sucumbían al poder taumatúrgico. Estas curaciones se producían por medio de cuentas de Rosario, cruces y otros objetos bendecidos, siendo una herramienta utilizada como elemento vertebrador de la fama de santidad. En el caso de sor Martina muchas de las curaciones -como ya se ha indicado- así se produjeron.

El capítulo XXVI de la obra de Maya y Salaverría se titula: "Favorece Dios a la Venerable Madre sor Martina con admirable don de Profecía" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 164-190), y en él se narran manifestaciones de ello, sobre todo asuntos particulares tales como que conocía los pensamientos de las personas, hechos ocurridos en los que ella no estuvo presente, acontecimientos que ocurrirían días después, etc.

En el Proceso ante la pregunta 35 sobre su don de profecía, la viuda Ysabel Juana Ribera, natural y habitante de Benavarre, testifica que:

[54] Sobre la atención enfermos y socorro a los pobres por las Beatas de la época, por ejemplo Graña Cid (2011: 233-235).

> "[Sor Martina] tubo conocido el don de la profecía, experimentado en muchos casos, y que oyó decir a las religiosas fundadoras deste Combento [de Benabarre] que la dicha Sor Martina pronosticó, luego que vino, que dentro del término de diez años saldrían las religiosas deste Combento tres veces y que a la quarta estarían para salir y que no saldrían; y esto se cumplió como lo avía dicho la dicha Sierba de Dios porque en el discurso de los dichos diez años, siendo ya muerta la dicha Sor Martina, con ocasión de las Guerras de Cataluña y tres entradas e imbasiones que hizo el exército francés en esta Villa [exactamente en 1632, 1644 y 1649], se hubieron de salir y salieron las religiosas deste Combento, y la deposante con ellas, y se fueron a la ciudad de Huesca y Zaragoza; y después de la última salida, aviéndose buelto las religiosas a este su Combento de Benavarre, de allí [a] algún tiempo corriendo voz de que venía y se acercaba el exército francés otra vez a esta Villa, estubieron ya a la puerta y aquella avierta, con disposición para irse y salirse del Combento porque no las cogiera en él el enemigo, y hallándose ya todas a la puerta como tiene dicho, reusando todas el querer ser la primera para salir, y estando en esto, llegó recado del Comisario General don Josef de Bardaxí, que se hallaba en esta Villa, diciendo que no tenían ya que salir del Combento, que tenía aviso cierto de que el enemigo se retiraba y marchaba hacia otra parte [Son episodios de la Guerra de Secesión Catalana]” (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 179-181).[55]

Pero también profetizó el éxito de los españoles en la batalla de Nördlingen en 1634 contra las tropas del príncipe Gustavo (Cf. MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 177-179).[56]

Por otra parte, el Padre Agustín Balaguer deseó pasar a Filipinas para predicar el Evangelio,

> "pero no quiso ejecutar su viaje sin comunicarlo primero con la Sierva de Dios. Respondióle: 'Vuesa Paternidad, no irá; ni muchos los que van, llegarán a Filipinas porque no todos tienen sugeto para tan larga jornada'. Este no obstante continuó en su primer resolución, pero no llegó a ejecutarla por urgentes impedimentos, que se le ofrecieron. Y de los otros que fueron, murieron seis en el viage, que hicieron por tierra desde México al puerto donde habían de embarcarse [por] segunda vez para Filipinas. Con que se verificó todo lo que la Sierva de Dios le había dicho" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 166-167).[57]

---

[55] *Processus*: f. 55r-v.

[56] Según se relata, Sor María de Ágreda, Sor Juana Rodríguez y Sor Marina de Escobar fueron llevadas por la divinidad al campo de batalla y allí, contribuyeron a la derrota y muerte del ejército protestante. Sor María portaba una imagen de la Inmaculada Concepción que lanzaba saetas, con la que hirió de muerte al rey sueco, pero no fue del todo así. Entre el 16 y el 17 de noviembre de 1632, en el seno de la Guerra de los Treinta Años, se libró la batalla de Lützen entre las tropas imperiales comandadas por Wallenstein y las tropas suecas, al frente de las cuales iba el rey Gustavo Adolfo. La batalla se saldó en tablas, pero su importancia radica en que se puso fin a la oleada de victorias protestantes. La muerte del rey Gustavo Adolfo en la noche del 16 de noviembre de aquel 1632 en la señalada batalla por tres heridas, fue un golpe emocional importante para ambos bandos.

[57] Esta Misión saldría de España en 1631 y la compondrían treinta y un religiosos, en el camino de México a Acapulco enfermaron casi todos y murieron seis; partieron de este último puerto el 23 de febrero de 1632 y llegaron a Filipinas veinticuatro en 1633 (cf. OCIO y NEIRA, 2000: 148-157, “Misión 17 (1632)”).

También tuvo este don y así el capítulo XXIV de Maya y Salaverría se titula "aun viviendo en carne mortal va a visitar a los enfermos para socorrerles en sus enfermedades" y el siguiente continúa con el mismo tema, pero además "se refieren los singularísimos favores que recibieron los de su Patria", o sea en Villamayor (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712:141-153 y 153-164).

Su confesor le atribuyó también milagros:

> "El Muy R.P. fr. Gabriel Ximénez, su confesor, en las apuntaciones que dejó escritas de su mano de los casos que la Sierva de Dios le comunicaba, refiere […] que] un día se le apareció la Virgen Santísima y la dixo la acompañara. Obedeció luego y en un instante se halló en Argel en casa de un moro, que tenía en un calabozo a una pobre mujer y en otro lugar a un muchacho, hijo suyo, al cual desollaba [por] azotes porque no quería renegar. Y entrando en el calabozo, les dijo la Virgen Santísima, la siguieran: No la conoció la mujer, con que se resistió temerosa no la cogiera el moro y la quitara la vida. Entonces la Virgen Santísima los tomó a entrambos y los puso en libertad. Y dice el mismo P. fr. Gabriel Ximénez que este milagro fue público en España y que los ciegos lo iban diciendo por las calles. La misma Venerable Madre Sor Martina parece que alude a este suceso en sus Escritos, pues después de haber referido algunas jornadas que hacía [o compartir experiencias], concluye así: 'Y mi Amado me lleva a otras partes, donde su Magestad quiere y a los que están en Argel azotados y llenos de cardenales” (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712:148-149).

En cierto sentido relacionado con este don es que

> "hablaba algunas veces con las religiosas del mar, les ponderaba cuán espantosas son las tormentas y los desconsuelos que padecen en ellas los navegantes; les refería la diferencia que había de embarcaciones, con tanta diligencia y puntualidad como si toda su vida se hubiera criado en el agua. Admirábanse las religiosas de oírla hablar con tan particulares noticias, tanto que en una ocasión la dijo la Madre Sor Isabel de Gisbert: 'Hermana, si nunca ha visto el mar, ¿cómo sabe lo que pasa en él?'. Enmudeció con la pregunta. Y como era voz común que iba personalmente a socorrer a los que la llamaban en sus trabajos, entendieron todas que habría también ido al mar para asitir a los navegantes en sus tormentas […] Ella misma dice así en sus Escritos: 'También me lleba mi Dios al mar y veo los navegantes; y haciendo la señal de la Cruz sobre el agua y sobre el navío, se aplaca la tormenta y trabajo, que había en la nave. Una mañana me vino a la celda una religiosa de Nuestro Padre San Francisco, con quien hacía algunas jornadas, y me dijo: Ven, acompáñame, que hay tormenta en el mar. Yo fui y como me quedaba admirada, me dixo: No temas, que Dios está con nosotras. Y hize la señal de la Cruz y cesó la tempestad” (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 149).[58]

[58] Y, añade: "El Muy R.P. fr. Gabriel Ximénez refiere también este suceso y díce: 'Que cuando se lo contaba la Madre Sor Martina, se quedó espantado de oír cómo pintaba la tormenta y la disposición de los navíos no habiéndolos visto jamás'".

La trasverberación en la teología y en la espiritualidad católicas es considerada una experiencia mística descrita como un regalo espiritual de Dios otorgado a personas que logran una unión íntima con Él (una intimidad mística), consistente en una herida espiritual en el corazón, en el que la persona lo siente traspasado por un fuego sobrenatural, regalo otorgado como señal del amor profundísimo a Dios por parte del místico. Si bien el caso de Santa Teresa de Ávila es el más conocido, la tradición católica también atribuye este don divino a otros Santos como Catalina de Siena, Beatriz de Nazaret, Margarita María Alacoque, Felipe Neri y otros.

Y así el biógrafo de sor Martina dedica el capítulo XXXV a que "la atrabiessa su Amantíssimo Esposo con una lança el coraçón para encenderla en nuevas finezas", hecho que ocurrió principalmente en noviembre de 1633, pero también en otros momentos anteriores (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 235-241). En el capítulo siguiente trata de que "la hallan después de muerta, herido el coraçón", como lo había profetizado. Esto fue el 13 de noviembre de 1635 -o sea, tres días después de morir- cuando se lo extrajeron y se constataron las heridas, elevándose una extensa acta notarial (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 241-248).

En ella, al parecer "eran tan frequentes las mercedes que Dios le hacía estando en la celda, que a todas las religiosas era manifiesta la gran fragancia de olores que tenía".[59] Y es que le acompañó tanto en Zaragoza como en Benavarre un olor suavísimo y de extraordinaria fragancia, según ella proveniente de su Ángel Custodio (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 199).[60]

Por otra parte, el ya mencionado dominico Juan Laurencio Cayrosa, en su Aprobación de la biografía de Maya y Salaverría, señala los suaves olores que emanaba su corazón extraído tres días después de morir, pero la ya mencionada Acta Notarial de este hecho no habla de ellos.[61]

---

[59] Sobre tipología y función de los aromas especiales en la hagiografía hispana medieval, cf. Guiance (2009, 140-161). Es una tradición muy antigua, anterior al Cristianismo, que está ligada a una concepción; de lo sagrado que no se basaba en la oposición entre cuerpo y espíritu.
Testigos: f. 4v.

[60] En su Proceso se preguntó "si saben o han oído decir que la Sierba de Dios con haver padecido grandes enfermedades y llevar tres fuentes que por algunos accidentes ubo de hacerse en la enfermedad última de tantas llagas y dolores, que en muchas ocasiones por el discurso de su vida se le percivieron olores muy suabes en su persona y celda y en toda la enfermedad lebantando la ropa de la cama nunca se ha sentido mal olor" (*Processus*: 28v, nº 40).

[61] El olor que emanaban los restos terrenales fue consdiderado durante siglos una prueba irrefutable de santidad, prueba concreta y sensible de la victoria sobre la muerte, y por tanto de un cuerpo que ya en vida se había desprendido del destino humano común

Según se informa, tres años antes ya tuvo conocimiento previo de su muerte, en aquel tiempo tradicional signo de santidad (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 181-182), muriendo en el Convento de San Pedro Mártir de Benabarre como ella misma había profetizado el día de San Martín de Tours, a los 62 años el 11 de noviembre de 1635, en que "muere de amor a su Divino Esposo, después de haber padecido gravíssimas enfermedades" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 248-260).

Las actas del Capítulo provincial de los frailes, celebrado en 1636, ya notifican su gloriosa muerte[62] y las del Generalísimo celebrado en Roma el 14 de mayo de 1644 recogeran su óbito con las siguientes palabras:

> "*In conventu sancti Petri Martyris villae de Benevarre obiit soror Martina de los Angeles, alias de Arilla, una ex fundatricibus eiusdem, et conventus Sanctae Fidei Caesaraugustae filia, quae iam ab infantia Deum miris modis orando, ieiunando, super tegulas et nudam terram dormiendo colere coepit; quam consuetudinem ferventius post assumptum Religionis nostrae habitum ad obitum usque mirifice observavit. Virtutibus, praesertim humilitate, fervoris devotione, assidua meditatione et oratione, corporis maceratione et regulari nostrarum Constitutionum observantia splendens, saepe a Beata Virgine et Christo Domino, ei visibiliter apparentibus, consolatur caelestibusque favoribus donatur; inter quos ille praecipuus habetur, quod duobus ante obitum suum annis ab eodem Christo cor eius sensibiliter sagitta transfigitur; post cuius obitum, sicut ipsa suo confessario praedixerat, vulneratum repertum est. Diem obitus sui praedixit, et ab omnibus eiusdem loci incolis eius corpus magna in veneratione habetur et maximis miraculis fulget*".[63]

Como no puede ser de otra forma dada la características hagiográfica de la fuente utilizada, como es la obra de Maya y Salaverría, el relato de su muerte está impregnado de tintes con esa característica ya que la muerte ejemplar y la actitud resignada y paciente ante la enfermedad son dos de las características del santo barroco y se encuentran prácticamente en todas las Vidas de la época (SÁNCHEZ MORA, 1988).

Maya y Salaverría habla ampliamente de sus póstumos dolores (¿del corazón[64]?), temores, visiones y coloquios místicos. A continuación se trascribe uno de aquellos últimos momentos por su característica sencillez y raigambre dominicana:

---

[62] Cf. *Acta Capituli Provincialis, 1636*: 20, conservadas en AHPDA, capítulos provinciales.

[63] *Acta Capituli Generalissimi*, 1644: 202-203. Fue casi diez años después, pero es que sólo se había celebrado uno en 1642, que en sus actas no se menciona y que fue anulado.

[64] El Acta Notarial de Miguel Guardingo señala que desde que sufrió la trasverberación "había estado enferma y quexándose siempre del coraçón; y la noche antes que muriera había dicho que el mal lo tenía en el coraçón, y por haber visto en ella hasta que expiró muestras que el coraçón le daba latidos, de manera que le hazía levantar el hombro izquierdo tres dedos más de su natural a las respiraciones" (trascrita en MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 246).

> "Poco antes que muriera, la vieron que por espacio de un gran rato estuvo señalando hacia la puerta, con el dedo; y aunque por las mudanças que notaban en su rostro, entendían les quería significar algún grande misterio; pero como no las dezía nada, no entendieron lo que la acción significaba. Sería sin duda lo que el Padre fray Jacinto Blasco dize en su deposición: *Que le dixo un sacerdote* (a quien la Sierva de Dios tenía por Santo y que se entiende era Mosen Juan Paladilla de Villamayor) *[…que] vio en espíritu, a la hora de su muerte, tres religiosos en la puerta de su celda; el uno en medio y los [otros] dos mirando, como asombrados, por encima de sus hombros. Y deseando saber qué religiosos eran, le fue revelado que el del medio era Santo Domingo; el del lado derecho San Pedro Mártir [y] el del izquierdo San Luis Beltrán* […] Bien se puede creer, se había trasladado a su celda el Cielo; y asistiendo a su Dios los celestes cortesanos, habrían baxado a su celda para asistirla a su muerte y acompañar su alma, que con tantas ansias había deseado gozar de su compañía" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 257-258).

Y sintetiza el tan citado hagiógrafo:

> "Viendo perdían una Amiga, con quien se desahogaban en sus penas; una Madre, que las acariciaba en sus trabajos; un Padre Espiritual, que las encaminaba a la virtud; un Maestro, que las aseguraba en sus dudas; un Médico, que las curaba sus achaques; y un exemplar de la Regular Observancia, pues veían en ella copiadas al vivo todas las virtudes" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 198).

Por otra parte, se dieron señales prodigiosas posteriormente -"acredita Dios con muchos prodigios la virtud de su Sierva después de muerta" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 269-278) - que fueron ampliadas entre las dos ediciones del libro de Maya y Salaverría, o sea, desde 1678 hasta 1687 y fundamentalmente en Aragón (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 278-309).

Los procesos de Beatificación

Los Procesos de Beatificación respondían al interés por fundamentar sobre la santidad de una de sus fundadoras la erección de un nuevo Convento. Pero también a dotar a la Orden con una nueva Santa con las características espirituales de su época.

Maya y Salavería informa del fracaso de

> "las muchas instancias, que así el Condado de Ribagorça como la Villa de Benavarre, han hecho a los Reverendíssimos Padres Generales para que se tratara de su Beatificacion y poder (venerándola con algún culto exterior) desahogar el amor que arde en sus corazones. Yo he visto las copias de las cartas, que en orden a este punto escrivieron entrambos puestos, al Ilutrísimo y Reverendísimo Señor D. Fray Juan Tomás de Rocaberti, Arzobispo de Valencia, siendo General de nuestra Sagrada Orden de

> Predicadores [1670-1677]; y las que después bolvieron a escrivir al Capítulo General, que se celebró en Roma Año de 1677, en que fue electo por General el Reverendísimo Padre Maestro Fray Antonio de Monroy. Gravísimas ocupaciones de los Reverendisimos Padres Generales, no les avrán dado lugar para introducirse en esta Causa. Con que ni estas últimas diligencias, ni las que los pasados hizieron con los Generales antecesores, han tenido el efecto que se esperaba" (MAYA Y SALAVERRÍA, 1712: 277).

La primera edición del libro del recién citado autor -como ya se ha indicado- apareció en 1687, con posteriores impresiones. Ello no era obstáculo para el pretendido Proceso de Beatificación, sino por el contrario un buen paso para ello.

Pero es que

> "dos años después de muerta [o sea, en 1637] por comisión de el Muy Illustrísimo Señor Don Bernardo Caballero de Paredes, antecesor de Su Illustrísima [como Obispo de Lérida], se actuó un Proceso de su vida, se remitió a Roma, pero se perdió en el camino por haber muerto el que lo llevaba". [65]

Al observarse los contenidos de las primeras carpetas de esta fuente conservada en el ya indicado Archivo Histórico provincial, se constata que son respuestas a las preguntas de un Proceso, que son las mismas que las del posterior.

Este segundo Proceso se abrió en el Convento de frailes dominicos de Benavarre el 18 de noviembre de 1685, o sea cumplidos los reglamentarios 50 años de su muerte, por el entonces Obispo de Lérida a iniciativa del Provincial de los dominicos.

Parecería ser que el Padre Diego Carli, Vicario General en el Principado catalán de la Provincia, llevó la Causa a Roma hacia fines del XVII.[66] La citada copia del Proceso conservada en el Archivo Generalicio tiene fecha del 12 de noviembre de 1704. Pero ahora entra la figura del Padre Tomás Ripoll, con quien parecería que el señalado Padre Carli no tenía buenas relaciones y ello pudo ser una de las causas del no andamiento de la causa de sor Martina.[67] Y es que la fallida reelección de Ripoll como Prior del Convento barcelonés, provocó una serie de quejas provenientes de frailes de la comunidad así como consecutivas peticiones al Prior provincial para que interviniera

[65] *Processus*: ff. 2v-3r.

[66] Sobre este fraile, Collell Costa (1965: 66-67), informa que entre otras responsabilidades fue dos veces Prior del barcelonés Convento de Santa Catalina Virgen y Mártir así como Vicario General en el Principado catalán de la Provincia (ya en 1690: cf. *Processus*: ff. 11r-v.31r-v) y que murió en Barcelona el 2 de enero de 1705. Según consta en el Archivo de la Curia Generalicia, el 4 de junio de 1686 se le concedió la ayuda de un hermano lego (cf. AGOP, Roma, IV,176A Aragoniae f.1r), concesión que se le renovó el 1 de noviembre de 1703 aduciendo motivos de salud (cf. AGOP, Roma, IV,194A f. 196v).

[67] Su nombramiento de Actor de las Causas de los Santos en: AGOP, Roma, IV 176bis, 2r.

sobre el particular. Pero este decidió no tomar cartas en el asunto dilatándolo y será el Maestro General de la Orden, fray Antonino Cloche, en los primeros meses de 1702 quien llamó a Ripoll a Roma y lo nombró su Socio para las Provincias españolas. El 23 de agosto de 1703 fue además instituido Procurador y Actor de las Causas de los Santos y por último, también fue instituido Provincial de Tierra Santa el 25 de marzo de 1709. A la muerte en 1720 del Maestro Cloche, regresó a su Provincia, siendo elegido Prior provincial de la misma en el Capítulo celebrado el año 1722. En calidad de tal participó en el Capítulo general de 1725, en el que fue elegido General hasta 1747, en que murió.

En los registros de la Curia Generalicia, no hay mención de este Proceso de Beatificación[68]: ¿quizá por haber ido por vía diocesana? Además, ¿llegó a presentarse en la Congregación de las Causas de los Santos? Lo que parecería ser es que en el Archivo Vaticano no está este Proceso. En los Índices y catálogos de Causas de Santos, Beatos, etc. del XVIII no aparece ni tampoco en los copiados del Archivo Vaticano.[69]

Pero en la portada del libro de Maya y Salaverría en la edición de 1712, se informa que lo financia Lamberto de Lloret y Nicolau, "Procurador General de la Venerable Madre y de su Causa de Beatificación" y en él brinda “todo lo que he juzgado podía conducir al adelantamiento de la Causa de su Beatificación, que se trata en el tribunal del Vicario de Christo en la tierra”. Y una de las estampas de sor Martina -la mandada hacer por Miguel de Audo en 1767- señala que aún había culto.[70] Sin embargo no hay constancia documental de lo que ocurrió posteriormente.

Coda final

El *Índice último de los Libros Prohibidos y mandado expurgar para todos los Reynos y Señoríos… Carlos IV*, en su edición de 1790 dice:

[68] Por otra parte, los reparos teológicos a los fenómenos místicos de Sor Hipólita Rocabertí, o.p., que llegaron hasta 1698 (cf. ALABRÚS IGLESIAS, 2016: 174-176), ¿no serían tenidos en cuenta en esta Causa de Sor Martina, con fenómenos místicos muy parecidos? No importa tanto que no se le nombre, sino como mentalidad imperante.

[69] Cf. AGOP X.3311-3320.

[70] No se debe olvidar lo que se señalaba en la Segunda Protestación de la edición de Maya y Salavaerría de 1687: "No nos debemos encomendar a ellos, rezar, rogar, ni pedir absolutamente, si solo debaxo la condicióm tácita, o expresa, si está gozando de Dios como piadosamente se cree" (Segunda Protestación, MAYA Y SALAVERRÍA, 1687: 312).

> "Ángeles y Arilla (Martina de los), Religiosa Dominica en la Villa de Benavente [sic]. Se prohiben sus retratos con aureolas y el Padre Eterno sobre su cabeza; en otras, Cristo y María Santísima a sus lados, llenándola de resplandores. Se mandan recoger también todas las Cruces, Cuentas, Piedras, tierra de su Sepulcro, que se divulgaron como Reliquias".[71]

En su posterior edición, que se actualizaba hasta el 25 de agosto de 1805, aparece la misma prohibición.

Esta inclusión en el señalado *Índice* de 1790 de las muestras de devoción a Sor Martina, quizá fueron uno de los motivos de la paralización de su Causa de Beatificación. Pero tampoco hay que olvidar la posible incidencia de los señalados problemas personales entre el Padre Diego Carli y el Padre Tomás Ripoll, si bien de nada de ello tenemos por ahora constancias documentales al respecto.

Hasta aquí el acercamiento a la figura de sor Martina de los Ángeles Arilla. Como se señalaba al inicio, en los siglos XVII y XVIII las religiosas eran consideradas como modelos de virtud, ejemplos de conducta, que sobre todo las mujeres debían imitar. Pero si bien las propuestas de santidad fueron insistentes, la mayoría de las veces zozobraron por el camino de su reconocimiento oficial y ella fue un caso más.

Bibliografía

Fuentes primarias

Testigos en el proceso de Beatificación de Sor Martina de los Ángeles Arilla. Autobiografía de la sierva de Dios Sor Martina de los Ángeles de Arilla. Manuscrito conservado en AHPDA (Valencia) Caja 55, signatura 214, paginación moderna a bolígrafo, con toda probabilidad hecha por M. García Miralles op; es letra de varias manos del siglo XVII, en diversas carpetas independientes, en castellano.

Processus virtutum et mirabilium Venerabilis Sororis Martinae de los Ángeles Arilla, Sacris Ordinis Praedicatorum, Provinciae Aragoniae conventus monialium villae de Benabarre, fundatricis in spiritualibus. Manuscrito conservado en AGOP (Roma) X.2435, letra del siglo XVII, 132 folios a a doble página y la gran mayoría en castellano.

DIAGO, F., (1599). *Historia de la Provincia de Aragón…*, Barcelona: s. e.

[71] Esta pista me la ha dado Francisco Pons Fuster, al cual le expreso mi agradecimiento.

FUSER, G., (1648). *Vida del apostólico varón y venerable Siervo de Dios el Ilustríssimo y Revrendíssimo Señor Don Fray Gerónimo Batista de Lanuza….* T. IV, Zaragoza: s. e.

LATASSA Y ORTIN, F. de, (1799). *Biblioteca Nueva de los Escritores aragoneses…* T. II, Pamplona: s. e.

LATASSA Y ORTIN, F. de, (1800). *Biblioteca Nueva de los Escritores aragoneses.* T. IV, Pamplona: s. e.

MAYA Y SALAVERRÍA, A. de, (1712). *Vida prodigiosa, y admirable exercicio de virtudes de la V.M. Sor Martina de los Angeles* y *Arilla, religiosa professa del observantissimo Convento de San Pedro Martyr de la villa de Benavarre*, Madrid: s. e.

Fuentes secundarias

ALABRÚS IGLESIAS, R. M., (2016). "El éxito y el fracaso en los procesos hacia la santidad femenina". En J. L BERTRÁN, B. HERNÁNDEZ y D. MORENO (Eds.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna* (pp. 174-176). Barcelona: Universitat de Barcelona.

ALABRÚS IGLESIAS, R. M., (2018). "Silencio y obediencia en el proyecto educativo de la catalana Juliana Morell (1594-1653)”. *Studia Histórica. Historia Moderna*, nº 40, p. 159-183.

ÁLVAREZ, P., (1923). *Santos, Bienaventurados, Venerables de la Orden de Predicadores*, V. IV, Vergara: Ed. San Esteban.

BLANCO FERNÁNDEZ, C., (2012). "La proyección editorial de los dominicos en la Cataluña Moderna". En R. M. ALABRÚS IGLESIAS (Ed.), *La memoria escrita de los Dominicos. Corona de Aragón. Época Moderna* (pp. 147-175). Barcelona: Arpegio.

CASAS NADAL, M., (1998). "Consideraciones sobre las cartas de Santa Catalina de Siena a las mujeres de su tiempo y su recepción en España”. *Anuario de Estudios Medievales*, nº 28, pp. 880-907.

CIRLOT, V. y GARÍ, B., (2008). *La mirada interior: Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Madrid: Siruela.

COLLELL COSTA, A., (1965). *Escritores dominicos del Principado de Cataluña*. Barcelona: Ponencia de Cultura de la Diputación Provincial.

COS, J. de, (Ed.), (2014). *Antigua espiritualidad, liturgia y observancia de las Monjas Dominicas*. Fanjeaux: Hermanas Historiadoras de la Orden de Predicadores.

ESPONERA CERDÁN, A., (2002). “Escritoras en la Historia de la Provincia Dominicana de Aragón”. *Teología Espiritual*, nº. XLVI, pp. 59-72.

FUENTES, C., (1932). *Escritores dominicos del Reino de Aragón*, Zaragoza: Angeles Pitarch.

GIMENO-MALDONADO, C., (2018). *Una memoria histórica de la Orden del Carmelo. Roque Alberto Faci (1684-1774)* (Tesis Doctoral en prensa).

GÓMEZ GARCÍA, V. T., (1982). “Jerónimo Bautista de Lanuza, o.p. (1553-1624), discípulo de San Luis Bertrán”. En *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550-1600)* (pp. 267-287). Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer.

GÓMEZ GARCÍA, V. T. y ROBLES SIERRA, A., (1991). "Religiosos misioneros de la Provincia dominicana de Aragón". En *La Provincia dominicana de Aragón y la evangelización del Nuevo Mundo*. (pp. 123-124). Valencia, IHPA.

GRAÑA CID, M. del M., (2009). "Mística femenina e semellanza das mulleres con Cristo. A propósito de Santa Caterina de Siena". *Encrucillada: Revista galega de pensamento cristián*, nº 33, pp. 73-84.

GRAÑA CID, M. del M., (2011). "Beatas dominicas y frailes predicadores. Un modelo religioso bajomedieval de relación entre los sexos (Córdoba, 1487-1550)". *Archivo Dominicano*, nº 32, pp. 219-246.

GRAÑA CID, M. del M., (2012). "Beatas y comunidad cívica. Algunas claves interpretativas de la espiritualidad femenina urbana bajomedieval (Córdoba, siglos XIV-XV)". *Anuario de Estudios Medievales*, nº 42, pp. 697-725.

GUIANCE, A., (2009). "En olor de santidad: la caracterización y alcance de los aromas en la hagiografía hispana medieval". *Edad Media. Revista Historia*, nº 10, pp. 140-161.

JIMÉNEZ MOLTABO, M. del M., (2000). “Sobre algunas oraciones piadosas de Terrinches”. Valladolid, *Revista de Folklore*, nº 237, p. 91.

JULVE, V., (1981). “Intimidad de San Luis Bertrán con fray Jerónimo Batista de Lanuza”. *Cuadernos San Luis Bertrán*, nº 9, pp. 125-127.

MIURA ANDRADES, J. M., (1989). "Milagros, beatas y fundaciones de conventos. Lo milagroso en las fundaciones dominicas de fines del siglo XV e inicios del XVI". En C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. J. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular II. Vida y Muerte: la Imaginación Religiosa* (pp. 443-460). Barcelona: Anthropos.

MORTE ACÍN, A., (2018.) "La fama de santidad femenina en el convento de la Encarnación de Zaragoza". En E. SERRANO MARTÍN y J. GASCÓN PÉREZ (Eds.), *Poder, sociedad y tolerancia en el mundo hispánico, de Fernando el Católico al siglo XVIII* (pp. 963-976). Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

MORTE ACÍN, A., (2016). "Josefa Verride y Martina de los Ángeles. El difícil camino hacia la santidad". Universitat de Valencia, *SCRIPTA, Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna*, nº 8, pp. 179-193.

OCIO, H. y NEIRA, E., (2000). *Misioneros Dominicos en el Extremo Oriente 1587-1835*, V. I, Manila: Eladio Neira.

ROBLES SIERRA, A., (1992). *Real Monasterio de Santa Catalina de Siena. Proyección y fidelidad*, Valencia: Monasterio de Santa Catalina de Siena.

ROBLES, L., (1981). “El Padre Lanuza y Santa Teresa”. Valencia, *Cuadernos San Luis Bertrán*, nº 3, pp. 389-394.

SÁNCHEZ MORA, J. L., (1988). *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid: Fundación Universitaria Española.

SANMARTÍN BASTIDA, R., (2013). "La construcción de la santidad en María de Santo Domingo: La imitación de Catalina de Siena". Salamanca, *Ciencia Tomista*, nº 140, pp. 141-160.

SERRANO MARTÍN, E., (2014). *El Pilar, la Historia y la tradición. La obra erudita de Luís Díez de Aux (1562-ca. 1630)*, Zaragoza: Mira.

ZARAGOZA VIDAL, M. V., (2018). "Venerables mujeres. El retrato religioso femenino como elemento didáctico y adoctrinador en época barroca". En M. A. PÉREZ SAMPER y J. L. BETRÁN MOYA (Eds.), *Nuevas perspectivas de investigación en Historia Moderna: Economía, Sociedad, Política y Cultura en el Mundo Hispánico* (pp. 1154-1155). Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

MAGALLÁNICA, Revista de Historia Moderna: 6 / 12 (Dossier)
Enero - Junio de 2020, ISSN 2422-779X

CAMINO A LA SANTIDAD EN LAS TERCIARIAS DOMINICAS DEL RÍO DE LA PLATA. RELIGIOSIDAD Y APOSTOLADO LAICO DURANTE EL SIGLO XVIII*

Lucrecia Jijena
Red de Investigadores de la Historia de la Orden de Predicadores, Argentina

Recibido: 30/01/2020
Aceptado: 26/05/2020

RESUMEN

La necesidad y eficacia de la intervención seglar en el marco del apostolado evangélico fue reconocida por Santo Domingo a través de la fundación de la Tercera Orden. Con el objetivo de transitar los caminos hacia la propia santificación y la salvación de las almas, fue un eficaz espacio para alcanzar la perfección cristiana por otro camino que el exclusivamente monástico o clerical. En este sentido, la rama femenina de la Hermandad, creada a instancias del Patriarca en su valorización hacia las más débiles, permitió hacer visible el rol de la mujer en las tareas sociales, asistenciales y educativas. Sin descuidar el ámbito familiar y las necesidades de los colectivos marginales, las terciarias dominicas nutrieron su religiosidad con la asistencia sacramental, las devociones particulares, los ejercicios penitentes y el rechazo por la vida profana. Desde esta perspectiva, y sin abandonar su condición laical, construyeron un espacio de disciplina y fortalecimiento espiritual que les permitió, a través de los años, legitimar su protagonismo social y religioso consagrado a las tareas benefactoras y piadosas del complejo mundo colonial del siglo XVIII.

PALABRAS CLAVE: Tercera Orden Dominicana; apostolado laico; mujer; Río de la Plata; siglo XVIII.

THE WAY TO HOLINESS IN THE DOMINICAN TERTIARY OF THE RIO DE LA PLATA. RELIGIOSITY AND LAY APOSTOLATE IN THE 18th CENTURY

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación I+D+I del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades & Unión Europea. Fondo Europeo de Desarrollo Regional "Una manera de hacer Europa", titulado: "El discurso religioso y la gestión de las emociones femeninas en Cataluña entre el Barroco y la Ilustración", con referencia PGC2018-094899-B-C54.

ABSTRACT

The need and effectiveness of the secular intervention in the context of the evangelical apostolate was recognized by Santo Domingo by founding the Third Order. With the aim of following the paths to sanctification and to the salvation of souls, it was an effective space to achieve Christian perfection by following a path other than the exclusively monastic or clerical. In this sense the feminine branch of the Brotherhood, created at the Patriarch's request in his valorization towards the weakest, helped to make visible the role of women in the social welfare, assistance and educational tasks. Without neglecting the family environment and the needs of marginal groups, they nourished their religiosity with sacramental assistance, private devotions, penitent exercises and rejection of profane life. From this perspective, and without leaving aside their lay condition, they built a space of discipline and spiritual strengthening that allowed them, over the years, to legitimize their social and religious protagonism devoted to the benefactor and pious tasks of the complex colonial world of the eighteenth century.

KEYWORDS: Third Dominican Order; lay apostolate; woman; Río de la Plata; 18th century.

Lucrecia Jijena es Profesora de Historia. Licenciada en Historia Argentina y Americana por la Universidad Nacional de Luján (Provincia de Buenos Aires), Argentina. Ex Becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - CONICET (Argentina). Participa como investigadora en proyectos de Recuperación de la Memoria Histórica de la Orden de Predicadores en el ámbito de Universidades nacionales y extranjeras. Publicó numerosos capítulos y artículos sobre temas vinculados a la identidad terciaria dominicana en el Río de la Plata durante los siglos XVIII al XX. Colaboró con la Real Academia de Historia de España en la elaboración de biografías ilustres para el Diccionario Biográfico Español. Participó en Congresos y Jornadas académicas en calidad de asistente, expositor y comentarista, especialmente convocada por la comunidad dominicana. En la actualidad integra la Red de Investigadores de Historia de la Orden de Dominicana en Argentina. Autora del libro *La Venerable Orden Tercera de Santo Domingo. Presencia en Buenos Aires durante el siglo XVIII* (2006). En el marco de su investigación sobre religiosidad y apostolado laico, proyectó su investigación hacia las experiencias religiosas y prácticas filantrópicas de las elites en los espacios públicos del Río de la Plata dentro del contexto de las Asociaciones dominicanas.
Correo electrónico: lucreciajijena@yahoo.com.ar
ID ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8944-844X

CAMINO A LA SANTIDAD EN LAS TERCIARIAS DOMINICAS DEL RIO DE LA PLATA. RELIGIOSIDAD Y APOSTOLADO LAICO DURANTE EL SIGLO XVIII*

Presentación

Los estudios recientes sobre las asociaciones religiosas de laicos, en el marco del proceso de evangelización de América Latina, han puesto especial énfasis en su capacidad de acción para administrar y afianzar el orden moral que determinó la organización de la vida social y espiritual de la sociedad colonial. En este sentido, la participación de los laicos en la vida religiosa se hizo evidente en el Río de la Plata mediante la fundación de Cofradías, Hermandades y Órdenes Terceras (DI STEFANO, 2002: 23-65). Estas asociaciones se consagraron como instituciones complementarias y efectivas para consolidar el modelo católico propuesto por la Iglesia en los territorios de ultramar, a la vez que, para legitimar y consolidar un camino religioso y devocional seguro para alcanzar la santidad y la salvación eterna. Las Órdenes Terceras, y muy en especial la franciscana, suscitaron reiterados movimientos de espiritualidad. Ambas órdenes -franciscana y dominica- (SIEGRIST y JIJENA, 2004) se desarrollaron ampliamente en la América española y fueron responsables en gran medida de la educación femenina en el marco de la evangelización**.**

En referencia a las investigaciones sobre estas asociaciones de mujeres -laicas o religiosas- existe una calificada producción historiográfica referida al siglo XIX, con estudios regionales y de caso sobre Buenos Aires, Tucumán, Córdoba y Santa Fe, especialmente (QUINTEROS, 2017: 1-26). El siglo XVIII, por su parte, nos remite a trabajos de los últimos años sobre mujeres en religión, que han aportado valiosos conocimientos referidos a su cotidianidad y experiencias piadosas dentro de los conventos.[1] Diferente es el caso de las Terceras Órdenes[2], donde la producción

* El presente trabajo constituye un avance de investigación sobre el apostolado laico de las terciarias dominicas en el Río de la Plata, desde la fundación de la Tercera Orden en Buenos Aires en el siglo XVIII.

[1] Sobre dicha temática en el Río de la Plata, véase: (FRASCHINA, 2010, 2019; FOLQUER, 2008, 2013).

historiográfica es escasa, careciendo de estudios que permitan avalar su verdadera dimensión y proyección en los espacios coloniales (GONZALEZ, 1966: 73-87). La pérdida de los archivos, el mal estado de conservación o la dificultad de consultarlos cuando han pasado a los repositorios eclesiásticos, problematizan la tarea de reconstruir su trayectoria institucional.

Para el caso de estudio, relacionado con el apostolado de las hermanas terciarias en el marco de la Tercera Orden Dominicana, el trabajo pretende indagar, desde la experiencia asociativa religiosa, los primeros años de inserción y participación femenina en el espacio público de Buenos Aires, desde la fundación de la Hermandad en 1726. En este sentido, el cumplimiento de sus obligaciones apostólicas hacia la Institución y hacia la Orden de Predicadores, de la cual dependían espiritualmente, posibilitaron acreditar su identidad en las festividades religiosas, en las prácticas de la beneficencia y la caridad. La valoración del trabajo, sus prácticas devocionales, el compromiso sacramental, los ejercicios penitentes y el rechazo por la vida profana constituyeron el sustento de su experiencia y modelo religioso. Sin abandonar su condición laical, construyeron un espacio de disciplina y fortalecimiento espiritual que favoreció, a través de los años, legitimar su protagonismo como actores sociales y religiosos dentro del complejo mundo colonial. En este sentido, el asociacionismo católico, promovido por los sectores de las élites dentro del marco de la Venerable Orden Tercera,[3] les permitió transitar libremente su apostolado en miras de su anhelada santidad, dejando abierto un testimonio para la posterior formación y desarrollo del laicado dominicano (ERASO, 2009). Religiosidad, caridad, obediencia y abnegación definieron el camino de la terciarias hacia la búsqueda de la salvación y la vida eterna.

En el marco de la investigación, la consulta de fuentes primarias del Archivo de la V.O.T., en gran parte muy deterioradas, permitió reconstruir algunos aspectos sobre los orígenes fundacionales, la identidad de sus miembros y los primeros pasos en la administración de la entidad porteña. Se han consultado los Libros de Acuerdos y Elecciones y las Solicitudes de Ingreso, con especial referencia a las tomas de hábito, gastos por luminarias, profesiones y defunciones, además de recibos de pagos por

[2] Sobre dicha temática, cabe destacar los trabajos referidos a la Hermandad dominicana en diferentes regiones de España de: (ROMERO MENSAQUE, 2010: 207-244; 2019: 205-233), y para el caso de Argentina, (JIJENA, 2006).
[3] En delante V.O.T.

prestaciones dadas a la Hermandad y a la compra de elementos destinados al culto. Conflictos políticos y la interrupción apostólica de la misión de los Padres Predicadores desde 1823, originaron la pérdida de muchos libros y manuscritos pertenecientes a la Hermandad de nuestra Provincia, dificultando la posibilidad de un estudio más preciso y comparativo.

La Orden Tercera en Buenos Aires -1726. La Hermandad y el apostolado femenino

Las Terceras Órdenes nacieron en el siglo XIII bajo la dependencia espiritual de una orden religiosa y con el fin primordial de promover el culto público y la salvación de las almas.[4] Junto a sus orígenes de Milicia de Jesucristo, la hermandad dominicana orientó su labor hacia lo asistencial y caritativo a fin de socorrer las necesidades materiales y espirituales de los tiempos y de los más vulnerables. Se trató, por consiguiente, de un seglar encaminado a la perfección cristiana con la guía espiritual y el carisma de la Orden de Predicadores.[5] Esta singular respuesta a la pobreza se consagró de forma especial en la Contrarreforma como una vía singular para la salvación del hombre, y se fue consolidando a partir del siglo XVIII con diferentes propuestas en lo asistencial, caritativo y devocional (LOZANO RUIZ y TORREMOCHA HERNÁNDEZ, 2013: 19-46). Desde esta perspectiva, la VOT permitió hacer visible la identidad terciaria dentro de los reducidos espacios de sociabilidad asignados a la mujer en la comunidad colonial (FOLQUER, 2013:80).

[4] Al amparo de la Orden de Predicadores, y con el firme propósito de secundar su labor apostólica, se organizó hermandad seglar para predicar sobre las buenas costumbres y las obras de piedad. La congregación se fue gestando en movimiento de los laicos penitentes, y promovida por los dominicos obtuvo en el año 1221 el reconocimiento del papa Honorio III (1216-1227), y una legislación propia por parte del séptimo maestro general, fray Munio de Zamora (1285-1291) en el año 1285. La Regla normativa fue aprobada en 1405 por Inocencio VII (1404-1406). Con posterioridad, la Santa Sede otorgó a las órdenes religiosas la potestad de vincularse a estas asociaciones, enriquecidas con los beneficios de sus privilegios e indulgencias, y de admitir seglares sin abandonar su propio género de vida.(*Documentos normativos al Laicado Dominicano*, México, 1990)

[5] El Código de Derecho Canónico, en la parte tercera del libro II, consagrado a "Los laicos", regula lo referente a las asociaciones de fieles en general (título XVIII) y en particular (título XIX). El can. 700 dice que "en la Iglesia se distinguen tres clases de asociaciones: terceras órdenes seculares, cofradías y pías uniones", estableciendo, al tratar del orden de precedencia, una cierta jerarquía entre ellas, puesto que prescribe que precedan las Terceras órdenes a las demás "viviendo en el siglo, bajo la dirección de alguna Orden y conforme al espíritu de la misma, se esfuerzan por adquirir la perfección cristiana de una manera acomodada a la vida en el siglo, según las reglas para ellos aprobadas por la Sede Terceras órdenes: dependencia de una Orden religiosa, a la que jurídicamente están subordinadas y de quien reciben la orientación espiritual, acomodada a la vida en el siglo (BEL BRAVO, 2012: 224).

El estudio de las formas de vida religiosa femenina en la ciudad de Buenos Aires nos remite a la misión de Santo Domingo, quien en su interés por la conversión de la mujer al modelo cristiano, veló por su educación y recogimiento. El apostolado aspiraba a la santidad de vida, fe ardiente, confianza en Dios, dedicación a la Iglesia, conocimiento de su doctrina e historia, y el anhelo de esparcir por el mundo los beneficios de la Redención (NAPAL, 1934:169). En este sentido, y bajo la protección de la virgen María, levantó un monasterio en Prouille en el año 1206, frente a una explanada en Fanjeaux, para recibir y asistir a las jóvenes doncellas amenazadas por la influencia de la herejía albigense. Dicha fundación constituyó la primera institución dominicana con instrucción gratuita en las tierras del Languedoc. Ellas adoptaron el nombre de Segunda Orden y conformaron la rama femenina de la Orden de Predicadores. A partir de entonces, y en el transcurso de la evangelización en América, cada asociación laical y cada convento fueron espacios de libertad espiritual y oración compartida, donde se conciliaron modos de sentir, pensar y maneras de vivir la religiosidad que fueron construyendo la identidad de las hermanas terciarias.[6]

El compromiso de la Orden de Predicadores con la Tercera Orden[7] se hizo efectivo en Buenos Aires el 1º de julio de 1726, con la fundación de la Venerable Orden Tercera de Santo Domingo, siguiendo la Regla y constituciones correspondientes a dicha institución (JIJENA, 2006). A partir de entonces, el ingreso a la V.O.T. fue una práctica social muy reconocida en los territorios del Río de la Plata, posibilitando a sus integrantes, especialmente a los provenientes de la Metrópoli, una mejor inserción social y un singular espacio de religiosidad fuera del modelo tradicional que aspiraba sólo al recogimiento y la clausura como ideal femenino.[8] La sección correspondiente a

[6] Sobre la experiencia social y religiosa de la V.O.T. en el Río de la Plata, durante el siglo XVIII, véase: (JIJENA, 2006: 25-35).

[7] Actualmente denominada Fraternidades Laicales de Santo Domingo, constituye una de las tres ramas en que se divide la Orden de Predicadores o Familia Dominicana – la primera, los frailes; la segunda, las monjas de clausura o vida activa y la tercera formada por laicos. A su vez, entre los terceros, cabe distinguir dos familias: la de los regulares, que integra a su vez a las/los religiosos/as consagrados/as (con los tres votos y hábito) y los/las beatos/as (con voto de castidad y hábito descubierto) y aquellos laicos, hombres y mujeres, que, casados o solteros, llevan una vida inmersa en la cotidianidad social, pero sujetos a una profesión solemne y perpetua y normalmente con hábito cubierto. Igualmente la Orden estaba abierta a presbíteros seculares y frailes y monjas de otras órdenes, los primeros como terceros efectivos e incluso con funciones de gobierno y los segundos, a fin de obtener las muchas gracias e indulgencias concedidas a la Tercera Orden. *(Documentos Normativos de los Dominicos Seglares de México*, 1990).

[8] Un preciso análisis sobre la normativa social y religiosa en América latina, con especial mirada en los comportamientos femeninos dentro de la vida familiar y privada, véase: (GONZALBO, 2005: 613-636).

las Hermanas se constituyó al año siguiente, el 20 de abril de 1727. Según se desprende del Acta Fundacional del citado año, fue elegida primera priora Catalina Morón,[9] miembro de una notable familia cercana al convento de Buenos Aires y descendiente de reconocidos oficiales del ejército español. La distribución de los demás oficios institucionales, también correspondió a reconocidas vecinas, todas ellas pertenecientes a los sectores más calificados de la élite porteña. En orden de jerarquía, Prioras, Subprioras, Maestras de Novicias, Sacristanas Mayores y Menores, Vicarias de Culto, Celadoras de novicias y profesas, Tesoreras, Enfermeras y vocales para las Asambleas, ejercieron el gobierno y la administración de la Hermandad. Por razones de espacio, sólo se hará mención a un reducido número de terciarias, quienes por su condición social y próspero matrimonio, desempeñaron su apostolado laico con visible compromiso y protagonismo social, a la vez de representar el colectivo femenino más destacado de la élite colonial.[10] En este sentido, podemos reconocer que la Iglesia, a través de sus distintas corporaciones, consideró y legitimó el primer espacio público de presencia femenina en el ámbito de la construcción de las sociedades modernas (ERASO, 2009).

Si bien es difícil reconstruir la trayectoria espiritual y devocional de las terciarias laicas, en razón de la escasez de fuentes que permitan individualizar su identidad, a diferencia de las monjas o beatas, quienes a través de sus escritos o experiencias religiosas dejaron huellas testimoniales sobre su condición, la base de datos obtenidos en los Libros de Ingresos -en mal estado de conservación y faltante de algunos de ellos-, permitió conocer algunos aspectos de su gestión dentro de la V.O.T., especialmente

[9] Hija soltera del capitán de infantería Diego Morón, natural de Madrid, y de Isabel de Torres Briceño, vecina de Buenos Aires, bautizada el 10 de septiembre de 1687. Ingresó a la V.O.T. el 1º de agosto de 1726, donde profesó y tomó el hábito correspondiente a su condición de terciaria. Dicho matrimonio y su descendencia, dieron origen a una vasta red familiar de terciarios y terciarias que ingresaron a la Hermandad porteña desde los primeros tiempos de su fundación, desempeñando una eficaz y comprometida labor al servicio de la comunidad dominicana. Los datos sobre las filiaciones corresponden a: (FERNÁNDEZ BURZACO, 1986-1991).

[10] Junto a la citada priora Catalina Morón, ingresaron en esos años y desempeñaron diversas funciones institucionales hasta alcanzar el cargo de Priora: Ana Inés Morón, Juana Rodríguez de Figueroa, Catalina Rendón, Catalina de Pessoa, Dionisia Morón, Gregoria de Pessoa, Lorenza de Viera, Ignes Jijano, María de Avendaño, Dominga Rodríguez, Lorenza Ruiz de la Fuente, María de Robles, María Josefa González Cossio, Rosa de Rubio, Josefa de Esquivel, Josefa de Puebla, Juana de Inda, Josefa de Lizola, María Josefa de Chiclana, Isabel de Cabezas, Juana Ignacia de Fresneda, María Elena Rubio, María Francisca de Peñaloza, Martina de Siniestra, María Josefa Tizado, Juana Bautista Vela, María Ignacia de Chavarría, Magdalena de Almandóz, Bártola Gayoso, María Elena de Alquiza, Leonor de Esparza, Tomasa de Arce, Isabel de Herrera, Damiana Acasusso, Tomasa de Morales y Antonia Rodríguez. (Libro I de Acuerdos y Elecciones (1726-1767), Archivo de la Hermandad Seglar Dominicana de Buenos Aires-AHSD).

referidas a la administración institucional, los ingresos, profesión, tomas de hábito y escapulario, pago de la luminaria -cuota obligatoria-, y registros sobre compras de insumos relacionados con el culto. Por su parte, las Actas Capitulares y de Elecciones nos ofrecen detalles sobre donaciones, participación en ceremonias religiosas y labores caritativas. Al igual que en la rama masculina, encontramos destacadas damas, casadas o solteras, que manifestaron su apostolado con verdadera templanza y dedicación, no siempre reconocido por la comunidad dominicana, y para quienes debemos estas páginas.

En la mayoría de los casos los ingresos fueron conjuntamente con sus esposos o bien inmediatamente de ellos, siguiendo la normativa de las asociaciones religiosas y demás instituciones coloniales, con la obligatoriedad de acreditar limpieza de sangre y una vida calificada en valores. Sobre los requisitos de obligatoriedad, se consignaba en el Reglamento de 1730, art. 23º:

> "antes bien, como singular hijo de Santo Domingo sea según su modo, defensor y celador de la Santa fe y antes de recibir el hábito, restituye si tuviere cosa ajena y las deudas las pague plenariamente, reconcíliese con sus prójimos, ordene su testamento según el consejo de un prudente confesor. El mismo examen se haga de las hermanas y las casadas no se reciban sino es con licencia de sus maridos. Lo mismo mandamos se ejecute con los casados sino es que en ellos obste alguna causa que el consejo tenga que legitimar".[11]

Los ingresos simultáneos de los cónyuges, a los que se podían sumar los hijos o hijas, fortaleció la red familiar y consolidó un espacio religioso comprometido espiritualmente con la Orden de Predicadores, y legítimamente constituido al amparo de la V.O.T. (PEIRE, 2000: 119-190; JIJENA, 2006: 79-95). El caso más representativo sobre esta modalidad corresponde en el siglo XVIII al sector de los oficiales del ejército y los comerciantes españoles, quienes a través de su casamiento con criollas o naturales, y el posterior y simultáneo ingreso en la hermandad porteña, aseguraron la continuidad de la empresa familiar y un merecido reconocimiento social y religioso dentro de la feligresía.[12]

---

[11] AHSD, Libro I de Acuerdos y Elecciones (1726-1767), *Constituciones y Reglas para la Tercera Orden*, f.140.

[12] Como ejemplo de esta tendencia, encontramos el matrimonio del capitán español Juan de San Martín con la criolla Gregoria Matorras –padres del general José de San Martín- quienes hicieron su ingreso a la VOT el 8 de abril de 1781 y la Profesión el 5 de abril del año siguiente. Posteriormente, y en ocasión de

Sobre la procedencia territorial y la identidad de las terciarias, la investigación nos acerca a la consideración que en los primeros tiempos institucionales los ingresos correspondieron a nativas de las élites criollas que se casaron con oficiales del ejército español o funcionarios de la administración colonial procedentes de diferentes regiones de España, llegando a constituir importantes núcleos de parentescos y verdaderas redes familiares que ejercieron el gobierno y la administración de la V.O.T. durante largos períodos, simultáneamente que mantenían estrechos lazos espirituales con la comunidad dominicana.[13] Así por ejemplo, en las primeras décadas del siglo, formaron parte de ella funcionarios de la administración española -alcaldes, regidores, miembros del consulado-, oficiales de las milicias y tratantes de esclavos (JIJENA, 2006: 60-78). A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, y con un mayor número de ingresos, especialmente a partir de la creación del Virreinato del Río de la Plata en 1776, reconocidos comerciantes la dotaron del esplendor y solemnidad que requería la piedad barroca, a la vez que legitimaban su protagonismo como grupo de élite dominante dentro de la feligresía católica (SOCOLOW, 1991). Según datos de la autora citada, la distribución de las mujeres en las terceras órdenes era similar a la cantidad de la de los hombres; así por ejemplo, el 42% de las mujeres pertenecían a la de San Francisco y el otro 29% eran terciarias dominicas, registrando así mismo, que el 20% de las esposas de los comerciantes ingresaban en la misma orden que sus esposos, aunque existieron excepciones (pp. 111-124). Cabe señalar, que su patrimonio quedaba asegurado al

---

su regreso a España, se les acreditó la correspondiente “patente” que confirmaba la identidad terciaria en cualquier lugar de la península Ibérica (JIJENA, 2006: 85).

[13] Como ejemplo de las redes de parentesco dentro de la V.O.T., tenemos a las hermanas Catalina Morón -Priora en 1727-, Ana Inés Morón -Priora en 1729- y Dionisia Morón -Priora en 1733-, Lorenza de Vieira - Priora en 1736-, hija de Francisco de Vieira -Prior en 1731- y esposa de Francisco Pereyra de Lucena - Prior en 1745 -; Rosa de Rubio -Priora en 1744; Elena de Alquiza - Priora en 1760 y 1764 -, esposa de Juan de Lezica y Torrezuri - Prior en 1760 y 1764-. Este último ejemplo constituye el más representativo, pues ambos cónyuges ocuparon, simultáneamente y en reiterados períodos, el cargo más alto dentro de la Hermandad. También son numerosos los casos de hijas de terciarios que ingresaron en la Segunda Orden como monjas catalinas, como el de Antonina Segurola, María Josefa Incháurregui e Ignacia Aoiz. El matrimonio conformado por Domingo Belgrano y doña María Josefa González Casero -progenitores del general Manuel Belgrano-, constituye otro ejemplo del estrecho vínculo de determinados grupos familiares con la Orden de Predicadores pues, además de haber ingresado a la V.O.T. y ocupado respectivamente el cargo de prior /a, de su numerosa descendencia de trece hijos, si no todos ingresaron en ella o en la Cofradía del Rosario, varios ocuparon cargos directivos, como el canónigo Domingo Estanislao, Joaquín y María Florencia (JIJENA, 2006: 61-78).

momento del casamiento por la entrega de una dote conyugal, y que en muchos casos constituyeron importantes sumas de metálico, alhajas o esclavos.[14]

Dentro de este contexto, la pertenencia a la VOT posibilitó a las mujeres participar del espacio público y ejercer un protagonismo social reconocido en el siglo XVIII a través de su apostolado laico y de su compromiso espiritual con la Orden dominicana.

Caridad y beneficencia. Un compromiso de apostolado y camino a la santidad

Los primeros tiempos institucionales estuvieron encaminados al crecimiento devocional y material de la Hermandad terciaria, al mismo tiempo que a procurar legitimar un espacio de religiosidad en frecuente disputa con las otras órdenes religiosas existente en la ciudad, como ser betlemitas, mercedarios, franciscanos y jesuitas. En este sentido, las prácticas religiosas se limitaron a solemnes procesiones, funciones con música de violines, guitarras y arpas, asistencia a los entierros y funerales, tertulias de oraciones y concurrencia a las Asambleas, que rigurosamente y con carácter de obligatoriedad, se celebraban en el mes de abril, festividad del Santo Patrón San Vicente Ferrer (KLAPPENBACH, 1936: 85-97).

Por otro lado, las prácticas religiosas también se extendían en el ámbito del hogar a través de la meditación y la oración. Así por ejemplo, el rezo diario del rosario, las plegarias a las ánimas del purgatorio, a familiares muertos, o a la Virgen de su preferencia, constituían los rituales cotidianos de un modelo religioso inspirado en la espiritualidad del barroco. Las mandas forzosas también formaron parte de este ritual que las animaba a participar en solemnes procesiones y en la asistencia a un número determinado de misas. Como se bien se ha señalado, y hasta muy avanzados los tiempos de la creación del Virreinato del Río de la Plata, donde la ciudad adquirió un mayor dinamismo y desarrollo, la sociabilidad de la mujer en los centros urbanos se desarrollaba mayormente en el ámbito del hogar y la familia, siendo poco frecuente la asistencia a tertulias de lectura, canto, bailes y juegos diversos, según la moda europea

[14] Un ejemplo significativo por el monto de la dote matrimonial, fueron las otorgadas a las terciarias Juana de Lezica por un valor de 30.000 pesos; y otra a María Bernarda de Lezica por 20.000 pesos. Ambas hijas del reconocido clan familiar de los Lezica (SOCOLOW, 1991:55-56). Los integrantes de esta numerosa familia fueron reconocidos benefactores de la VOT y de la Orden de Predicadores durante el transcurso del siglo XVIII.

(PÉREZ CANTÓ y DE LA NOGAL, 2005: 786). En este sentido, las ceremonias y festividades religiosas se convirtieron en espacios recreativos que les permitieron además, desarrollar su espiritualidad y fortalecer la presencia dominicana en la comunidad de fieles. Como lo demuestran los testimonios de la época:

> “Las iglesias hacían oír sus voces durante horas enteras, aún durante la noche, pues ciertos conventos anunciaban que sus congregantes oraban mientras el pueblo dormía. Las misas se anunciaban desde el alba; repiques con motivo de las fiestas especiales, procesiones, horas canónicas, primas, tercias, sextas y nonas. El ángelus, las vísperas, completas, ánimas, etc., se sucedían sin interrupción. Además a cualquier hora del día o de la noche, la misma voz de metal anunciaba la agonía y la muerte de algún parroquiano y pedía se le encomendara a Dios” (LAFUENTE MACHAÍN, 1946: 219).

Sobre sus obligaciones con la feligresía y demás hermanos de la V.O.T., la labor de las hermanas terciarias se orientó a cumplir y observar las mandas dispuestas en el Reglamento institucional de 1730, también comunes para la sección masculina (JIJENA, 2006: 79-99). Por otro lado, la necesidad de atender los requerimientos de la población, frente a las precarias condiciones de salubridad en la ciudad provocadas por pestes y enfermedades, motivaron el interés de las hermanas terciarias para financiar y atender obras de recogimiento, asistencia a las mujeres y a los indigentes. Diversas instituciones se crearon, no sólo para aliviar las dificultades y las necesidades de los tiempos, sino también para resguardar y dar espacios de contención y espiritualidad a la mujer (ZABALA y de GANDIA, 1937; LAFUENTE MACHAÍN, 1946). El caso de los conventos de monjas es un preciso ejemplo de modos de vivir la religiosidad al amparo de los claustros, a diferencia de las hermanas terciarias, quienes a través de su apostolado laico encontraron el camino hacia una vida de perfección, que les garantiza la vida eterna y la salvación del alma.

Una vez más, el impulso creativo y renovador de las mujeres, como su vocación de servicio a la feligresía y comunidad, quedaba bajo la influencia de los espacios religiosos y dentro del ámbito de la Iglesia (BEL BRAVO 2012, 212-235). Un ejemplo significativo sobre dicha modalidad, fue la fundación del Convento de Santa Catalina de Sena en la ciudad de Buenos Aires (FRASCHINA, 2010) destinado al ingreso de las monjas dominicas y con atención especial a las huérfanas y doncellas con fragilidad espiritual. Para tal fin, el presbítero Dionisio de Torres Briceño, acaudalado miembro de la elite porteña y hermano de la VOT, gestionó en España el permiso de fundación de

dicho monasterio en 1715, solicitud que fue confirmada por Real Célula en San Lorenzo, el 27 de octubre de 1717 bajo la condición de estar a cargo y a costa del solicitante, “sin mezcla de otro caudal ni premio alguno” (LAFUENTE MACHAIN, 1946: 278-279). En este sentido, y para tal fin, Dionisia Morón -sobrina del donante-, junto a su esposo Martín de Gamboa -reconocido tratante-[15] contribuyeron con la donación de una vivienda lindera a su casa, y de propiedad de su cónyuge, a fin de que el Convento gozara de una mayor extensión (LAFUENTE MACHAIN, 1946: 179). Dicha cuestión puso en evidencia el compromiso de los miembros de la V.O.T. para dar respuesta a los requerimientos y necesidades de la comunidad, a la vez de mantener un cordial vínculo religioso con la Orden de Predicadores. Otro ejemplo del interés y compromiso de los hermanos terciarios en las obras de beneficencia, y a modo de anécdota, es la que hace mención a la construcción de la Iglesia del convento dominico de Buenos Aires, bajo el mecenazgo del reconocido benefactor Juan de Lezica y Torrezuri.[16] Dicho comerciante obsequió a su esposa Elena de Alquiza, un magnífico par de pendientes destinado a lucir en ocasión de su fiesta de cumpleaños. La inesperada respuesta al deseo marital no se hizo esperar: sólo accedería a la petición cuando él hiciera efectiva la construcción de la fachada y de la segunda torre de la Iglesia, al momento en demorada construcción (LAFUENTE MACHAIN, 1946: 8-9). Sin duda, el objetivo final fue sostener una trascendencia de misión cristiana y de aliviar sus conciencias a través de la caridad y beneficencia, asegurando un camino eficaz hacia la salvación eterna. Desde esta perspectiva, el valor de la caridad, como camino a la perfección cristiana y medio de alcanzar la santificación se constituyó en “un gesto compensatorio a las limitaciones terrenales” y una búsqueda de identidad propia (PELUFFO, 2009: 33-56). En este sentido, además de la propia devoción cristiana, la acción apostólica se materializó a través del destino de mandas en favor de las Iglesias y Conventos de Buenos Aires, donde sus hijas o familiares habían comprometido sus votos de pobreza y observancia. Dentro de este contexto, de sociedad confesional y con

[15] Cabe señalar, que Martín de Gamboa y Dionisia Morón fueron integrantes de una extensa red familiar con estrechos vínculos con la Orden de Predicadores desde los tiempos fundacionales de la Institución en 1726. Ambos pertenecieron a la V.O.T. y ocuparon los cargos de Prior y Priora en 1744 y 1733, respectivamente (JIJENA, 2006:61-78). Sobre dicho particular, y los diferentes sucesos acaecidos hasta la conclusión definitiva del Convento, véase (FRASCHINA, 2010:53-62).

[16] La red de parentescos conformada por la familia Lezica y sus descendientes, constituye un ejemplo de la influencia y el poder que ejercieron las familias religiosas de elite durante el período virreinal en el Río de la Plata (CORTABARRÍA, 1987).

fuertes características estamentales, tampoco podemos desconocer un singular interés por perpetuar un linaje y status social piadosamente vinculado a la VOT y otras asociaciones religiosas contemporáneas (SIEGRIST, 2001: 57-80; y 2015: 199-221).

Las obras de caridad, asociadas al precepto cristiano de ofrecer asistencia a los más vulnerables, formaron parte del imaginario colectivo en tanto constituyeron atributos propios de la imagen de nobleza y dedicación que debía ostentar la imagen femenina. No obstante, la caridad proporcionó a las mujeres seglares y laicas la oportunidad de ejercitarse en el proceso de tomar decisiones institucionales, participar en la vida pública y consolidar un espacio de libertad y abnegación al amparo de la VOT.

Experiencia religiosa y devocional. Modelo místico: Santa Catalina de Siena y Santa Rosa de Lima

La identidad de la mujer terciaria debió reflejar las virtudes y espiritualidad propias del modelo religioso venerado en la piedad barroca. En este sentido, la vida de Santa Catalina de Sena y de Santa Rosa de Lima fueron referentes seglares y espejos de santidad al cual buscaron acercarse transitando una vida de apostolado y compromiso con la Orden de Predicadores. La trayectoria devocional de Santa Catalina, con su mirada en el auxilio y consuelo del indigente y vulnerable, motivaron a las hermanas terciarias un anhelo de perfección sostenido a través de la solidaridad y fraternidad cristiana. En este sentido, la propia santificación estaba fuera de los claustros de un monasterio: "en el mundo tormentoso de su siglo, unida a la Venerable Orden Tercera por los firmes lazos de la profesión".[17]

En palabras de la santa:

> "No podéis hacerme ningún servicio, pero podéis acudir en auxilio del prójimo. El alma enamorada de mi verdad no se concede jamás reposo alguno, procurando sin cesar socorrer útilmente a los demás. Os es imposible darme el amor que yo exijo; pero os he colocado al lado de nuestro prójimo para que hagáis por él lo que no podéis hacer por mí: amarle con desinterés, sin esperar de él ninguna gratitud ni ninguna recompensa;

[17] Sobre el modelo de santidad en las terciarias, véase la homilía, que en razón de la celebración de las jornadas del Congreso dominicano de 1934, en Buenos Aires, pronunció la Hermana delegada por Santa Fe y Rosario, Carmen Lavalle TD. (*Primer Congreso Nacional Terciario Dominicano*, 1936: 120-127).

> considero entonces como hecho a mí mismo lo que hacéis a vuestro prójimo" (NUÑEZ, 1936:72).

Desde esta perspectiva, el camino transitado por la santa en su búsqueda hacia la santidad no fue a través de los claustros de un monasterio, sino viviendo en el mundo, obligándose a cumplir con sus votos consagrados a la comunidad dominicana.[18] En este sentido, los ejercicios espirituales, la meditación y la comunión diaria constituyeron medios eficaces para fortalecer su disciplina espiritual. Dichas vivencias determinaron la observancia hacia el modelo ejemplar de la "Madre Seráfica" (LAVALLE, 1934: 120-127). Las virtudes de la fraternidad y solidaridad, se manifestaron a través de una conducta de abnegación, ayuda mutua, sacrificio y renunciamiento, con el desvelo permanente de hacer visible su protagonismo con el ejemplo y las enseñanzas de Santo Domingo.

En este contexto, influido por la presencia de monasterios, beaterios, hermandades, cofradías y conventos, la piedad cristiana logró brindar extraordinarios ejemplos de santidad, como el de Santa Catalina de Sena o la criolla Santa Rosa de Lima -canonizada en 1671- (HAMPE MARTÍNEZ, 1998). Dicha mística, por su parte, encontró la santificación a través de su ingreso en la Tercera Orden y de una deliberada disciplina, transitando el tortuoso camino de la Pasión de Jesucristo. Ambas santas, veneradas en los altares y por el colectivo femenino de la Tercera Orden, constituyeron un referente de la vocación terciaria y un modelo singular para vivir la experiencia laica desde un ámbito religioso, reconocido por la Iglesia y la sociedad colonial. Dentro de este marco de espiritualidad y del imaginario de la sociedad colonial, la devoción y el modelo místico de ambas santas les permitió navegar, como se ha señalado, a "puerto seguro" (PEIRE, 2000: 121-129), encontrando, en esta deliberada búsqueda, un espacio de contención y libertad frente a los desafíos y hostilidad del mundo exterior. En este sentido, el ingreso en la V.O.T. les permitió ejercer un singular apostolado y transitar un camino que aseguraba alcanzar la perfección y salvación eterna. Desde esta perspectiva, y sobre la elaboración de imágenes de santidad a través de relatos de vida, Folquer (2008) sostiene:

[18] A modo de interés, y para una mejor comprensión sobre la espiritualidad y experiencia religiosa de las terciarias dominicanas, hago referencia al modelo de santidad venerado por ellas en el contexto del siglo XVIII, dentro de un marco regional y singular como fue el Río de la Plata. No es mi intención extenderme sobre este particular.

> “todo colectivo humano por pequeño que sea, se define y cohesiona por medio de modelos de comportamientos ideales que expresan sus creencias. Estos modelos se construyen a través de narraciones, imágenes y símbolos que les dan sentido y los proveen de significado, otorgándoles capacidad de transformar las prácticas y relaciones hacia adentro y afuera del grupo” (pp. 193-211).

El transcurso de los años ratificó el camino de la santidad a través de la VOT, reconocimiento que fue contemplado y se hizo público por parte del Papa Benedicto XV, el 8 de septiembre de 1919, en los siguientes términos:

> “Su Santidad (SS) Benedicto XV, inspirado en su devoción por la OP, de la que es bondadoso Protector, y miembro de la VOT, ha dicho públicamente no hace mucho que exhortamos, por lo tanto, a todos los fieles del mundo, a escuchar el eco de la voz aún ahora bellamente resonante, y tantas veces secular y siempre providencial del sabio fundador; y por nuestro oficio de favorecer la salvación de las almas, les invitamos a cobijarse bajo la sagrada enseña de la VOT de Santo Domingo, adornada con tantas flores de virtud, y resplandeciente, de modo singular, con dos perlas de santidad: Catalina de Sena y Rosa de Lima (….) A todos los afiliados a esa VOT, presentes y futuros, les damos de corazón la bendición apostólica, prenda de nuestra paternal benevolencia, arras de los favores celestiales y auspicio de salvación”(JIJENA, 2014:205-225).

A través del ejercicio del apostolado laico, las terciarias dominicas emprendieron el camino de la santidad con profunda fe, confianza en Dios, fidelidad al Evangelio, a su doctrina y al conocimiento de su historia y tradiciones, consolidando un modelo de religiosidad comprometido con la caridad y la solidaridad hacia el prójimo y los más vulnerables.

Conclusión

La Tercera Orden dominicana fue una institución que permitió a las mujeres compartir un espacio de religiosidad y de vida pública dentro de los reducidos espacios de sociabilidad que le estaban permitidos en la comunidad colonial. En este sentido, la experiencia de la caridad y el apostolado laico, a partir de su ingreso en la hermandad terciaria, permitió a las mujeres -nativas o criollas- legitimar su presencia y protagonismo al servicio de los más necesitados, a la vez que fortalecer su devoción y espiritualidad en el camino hacia su propia santificación y salvación eterna. Dentro de este contexto devocional, los lazos de solidaridad y ayuda fraterna, inmersos en las

influyentes redes familiares y de parentescos, aseguraron una mirada especial hacia la enfermedad, a la muerte de sus miembros, a la educación y a promocionar obras sociales en beneficio de la Iglesia y de la comunidad dominicana. Junto a la labor asistencial, la práctica y el fiel cumplimiento de las normas institucionales, fortalecieron el imaginario religioso que auspiciaba el mensaje salvador y de perfección cristiana a través del ingreso en las filas de la V.O.T.

Finalmente, este breve relato ha intentado una aproximación al conocimiento de los primeros tiempos de actividad y proyección socio-religiosa de las terciarias dominicas en el ámbito de la ciudad de Buenos Aires. Dicha cuestión nos abre un breve panorama de la historia del laicado dominicano femenino, desde sus orígenes como entidad terciaria. Si bien su gestión se vio comprometida y brevemente interrumpida por disturbios políticos y religiosos provocados en la centuria posterior, no podemos desconocer la responsabilidad de sus acciones y el anhelo de descargar sus conciencias y vivir un modo más piadoso en el camino y búsqueda de santidad.

Bibliografía

Fuentes primarias

Actas del Capítulo General Electivo de la Orden de Predicadores (2001) Providence, Rhode Island, EE.UU, Edición de las Provincias de España.

Archivo de la Hermandad Seglar Dominicana (AHSD) -Convento de Santo Domingo de Buenos Aires. Libros I de Acuerdos y Elecciones (1726-1767); Libro IV (1802-1832); Libro I de Ingresos.

Documentos normativos para el laicado dominicano (1990), México.

Fuentes secundarias

BEL BRAVO, M. A., (2012). “La Mujer como generadora de una nueva cultura. Una lectura diferente de la colonización española de América”. *Hispania Sacra*, LXIV, 129, pp. 211-235.

CORTABARRÍA, J., (1987). “Don Juan de Lezica y Torrezuri, Actividades económicas y sociales de un gran comerciante”. *Res Gesta*, Nº 22, pp. 53-96.

DI STÉFANO, R., (2002). “Orígenes del Movimiento Asociativo: de las cofradías coloniales al auge mutualista, 1776-1860”. En E. LUNA y E. CECCONI (Comps.), *Historia de la iniciativa asociativa en Argentina, 1776-1990* (pp. 23-65). Buenos Aires: Edilaba Editora.

ERASO, Y. (Comp.), (2009). *Mujeres y asistencia social en Latinoamérica, siglos XIX y XX. Argentina, Colombia, México, Perú y Uruguay,* Córdoba: Alción Editora.

FERNÁNDEZ BURZACO, H., (1986-1991). *Aportes Biogenealógicos para un Padrón de Habitantes del Río de la Plata*, Buenos Aires: Fernández Burzaco (6 tomos).

FOLQUER, C., (2008). “Dos imágenes de santidad: Rosa en Lima (S.XVII) y Elmina Paz en Tucumán (S.XIX)”. En G. CARETA e I. ZACCA (Comps.), *Para una historia de la Iglesia. Itinerarios y estudios de caso* (pp.193-211). Salta: CEPIHA.

FOLQUER, C., (2013). “Política y Religiosidad en las mujeres de Tucumán (Argentina) a fines de siglo XIX”. En P. GARCIA JORDÁN (Ed.), *La articulación del Estado en América Latina* (pp.77-106).Barcelona: Universitat de Barcelona.

FRASCHINA, A., (2010). *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial*, Buenos Aires: Eudeba.

FRASCHINA, A., (2019). “Espiritualidad y cotidianidad en la escritura de monjas, donadas, terciarias y beatas durante la Colonia en la América Meridional”. *Itinerantes, Revista de Historia y Religión*, Nº 10, pp. 47-75.

GONZALBO AIZPURU, P., (Coord.), (2001). *Familias iberoamericanas. Historia, Identidad y Conflictos,* México: Colegio de México.

GONZALBO AIZPURU, P., (2005). “Ordenamiento social y relaciones familiares en México y América Central”. I. MORÁN (Dir.), *Historia de la Mujeres en España y América Latina. El mundo moderno* (pp.613-636). Madrid: Cátedra.

GONZÁLEZ, R., (1966). “Algunos *Hermanos* ilustres de la Tercera Orden Dominica de Buenos Aires, 1726-1810”. En *Segundo Congreso Nacional de Terciarios Dominicanos* (pp. 73-87). Córdoba: s. e.

HAMPE MARTÍNEZ, T., (1998). *Santidad e Identidad Criolla. Estudio del proceso de canonización de Santa Rosa*, Cuzco: Centro de estudios regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

JIJENA, L., (2006a). *La Tercera Orden de Santo Domingo en Buenos Aires. Presencia en Buenos Aires durante el siglo XVIII,* Tucumán: Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.

JIJENA, L., (2006b). “Redes Sociales y Religiosas en el Buenos Aires Colonial. Familias de Elite en la Tercera Orden Dominicana”. *Archivo Dominicano*, N° XXVII, pp. 243-263.

JIJENA L., (2013). “De Privilegios y Devociones. La Tercera Orden Dominicana en Buenos Aires: entre la Colonia y la Modernidad”. En R. M. ALABRÚS (Ed.), *La vida Cotidiana y la sociabilidad de los dominicos* (pp. 209-236). Barcelona: Arpegio.

JIJENA, L., (2014). “El laicado dominicano del Buenos Aires Colonial. Tradición y Modernidad”. *Investigaciones y Ensayos*, Nº 60, pp. 205-225.

JIJENA, L., (2019). “Filantropía, Asistencia Social y Religión. El laicado Dominicano y el Primer Congreso Nacional Terciario-1934”. *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, Nº 10, pp. 99-112.

KLAPENBACH, M. L., (1936). “La Venerable Orden Tercera de Santo Domingo y su obra en la República Argentina”. En *Primer Congreso Nacional Terciario Dominicano* (pp.85-97). Buenos Aires: López.

LAFUENTE MACHAIN, R. de, (1946). *Buenos Aires en el Siglo XVIII*, Buenos Aires: Edit. Coni.

LAVALLE, C., (1936). “Santa Catalina de Sena y Santa Rosa de Lima, modelos de terciarias”. En *Primer Congreso Nacional Terciario Dominicano* (pp. 116-120). Buenos Aires: López.

LOZANO RUIZ, C. y TORREMOCHA HERNÁNDEZ, M., (2013). “Asistencia Social y Cofradías en el Antiguo Régimen. Historiografía, Líneas de Investigación y Perspectivas”, *Chronica Nova*, Nº 39, pp. 19-46.

NAPAL, D. (O.P), (1936). “Santo Domingo de Guzmán y el significado de su Obra”. En *Primer Congreso Nacional Terciario Dominicano* (pp. 155-185). Buenos Aires: López.

NUÑEZ, M. H., (1936). “La Venerable Orden Tercera y la solidaridad cristiana”. En *Primer Congreso Nacional Terciario Dominicano* (pp.69-77). Buenos Aires: López.

PEIRE, J., (2000). *El taller de los espejos. Iglesia e Imaginario (1767-1815*), Buenos Aires: Claridad.

PELUFFO, A., (2009). “Caridad y género: El imperio de la solidaridad femenina en el Perú del siglo XIX”. En ERASO, Y. (Comp.), *Mujeres y asistencia social en Latinoamérica, siglos XIX y XX. Argentina, Colombia, México, Perú y Uruguay* (pp.33-56). Córdoba: Alción.

PÉREZ CANTÓ, P. y DE LA NOGAL, R., (2005). “Las mujeres en la arena pública”. En MORAN, I. (Dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina. El mundo moderno* (vol. II, pp. 757-789).Madrid: Cátedra.

PRIMER CONGRESO NACIONAL TERCIARIO DOMINICANO, (1936). *Actas*, Buenos Aires: López.

QUINTEROS, V. E., (2017). “Mujeres, Beneficencia y Religiosidad. Un estudio de caso. Salta. Segunda mitad del siglo XIX (1864-1895)”, *Andes*, vol. 28, Nº 1, pp.1-26.

ROMERO MENSAQUE, C. (OP.), (2010). “La ilustre y venerable Orden Tercera de la Milicia de Jesucristo y Penitencia de Nuestro Padre Santo Domingo de Guzmán del Convento Casa grande de San Pablo de Sevilla. Breves notas sobre su Historia en el siglo XVIII”. En J. RODA PEÑA, (Dir.), *XI Simposio sobre Hermandades de Sevilla y Provincia* (pp. 207-244). Sevilla: Fundación Cruzcampo.

ROMERO MENSAQUE, C. (OP), (2019). “La Orden Tercera de Santo Domingo en Jerez de la Frontera a fines del XVIII”. *Archivo Dominicano*, Nº 40, pp. 205-233.

SIEGRIST, N., (2001). “Familias de la Orden Tercera de San Francisco en Buenos Aires. Identidad de sus miembros y relaciones con España en los siglos XVIII y XIX”. En P. GONZALBO AIZPURU (Coord.), *Familias iberoamericanas. Historia, identidad y conflictos* (pp.57-80). México D. F.: Colegio de México.

SIEGRIST, N. y JIJENA, L., (2004). “Dos Órdenes Terceras en épocas de la colonia. San Francisco y Santo Domingo. Conformación, reglas, indulgencias y enterramientos”. *Archivum*, Nº XXIII, pp. 149-165.

SIEGRIST, N., (2015). “Parentescos, estrategias matrimoniales y legados de indianos. Mandas de los establecidos en el Río de la Plata hacia la Península. Siglos XVIII-XIX”. En O. ÁLVAREZ GILA y J. BOSCO AMORES CARREDANO (Dirs.), *Del espacio cantábrico al mundo americano. Perspectivas sobre migración, etnicidad y retorno* (pp. 199-221). Vitoria: Universidad del País Vasco.

SOCOLOW, S., (1991). *Los mercaderes del Buenos Aires virreinal: familia y comercio*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

ZABALA, R. y de GANDIA, E., (1937). *Historia de la Ciudad de Buenos Aires (1719-1800)*, Buenos Aires: Mercatali.

MAGALLÁNICA, Revista de Historia Moderna: 6 / 12 (Dossier)
Enero - Junio de 2020, ISSN 2422-779X

INGRESO AL CONVENTO SANTO DOMINGO DE SENA EN CÓRDOBA DEL TUCUMÁN. UN ESTUDIO DE CASO. CAMINO A LA SANTIDAD. FILIACIONES CON LA PRIMERA Y TERCERA ORDEN DOMINICA*

Nora Siegrist
Instituto de Investigaciones. Facultad de Ciencias Sociales.
Pontificia Universidad Católica Argentina-CONICET, Argentina

Recibido: 30/01/2020
Aceptado: 28/05/2020

RESUMEN

Un expediente de limpieza de sangre se redactó para ser presentado a nombre de doña Petrona Isabel Cálcena y Echeverría, perteneciente a una de las principales familias de la sociedad paraguaya y santafesina rioplatense. Su objetivo era ingresar al antiguo claustro de las hermanas dominicas del Convento Santa Catalina de Sena de Córdoba del Tucumán. Las pretendientes al claustro conocían que, de ser aceptadas, deberían renunciar a todo derecho en el siglo. No obstante, la recompensa se consideraba un tránsito hacia la perfección y santidad, en unión y oración permanente con Dios. Un estudio de caso puntual -el de la preindicada joven- se analiza con la documentación proveniente del mismo Convento de Córdoba, R.A., en un marco de bibliografía sobre la Primera Orden de Predicadores, la Segunda y la Tercera Orden.

PALABRAS CLAVE: Petrona Isabel Cálcena y Echeverría; ingresos; convento de Santa Catalina de Sena; santidad; siglos XVIII-XIX.

ENTER THE SANTO DOMINGO DE SENA CONVENT IN CÓRDOBA DEL TUCUMÁN. APPROACH TO A CASE STUDY. WAY TO HOLINESS. AFFILIATIONS WITH THE FIRST AND THIRD DOMINICAN ORDER

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación I+D+I del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades & Unión Europea. Fondo Europeo de Desarrollo Regional "Una manera de hacer Europa", titulado: "El discurso religioso y la gestión de las emociones femeninas en Cataluña entre el Barroco y la Ilustración", con referencia PGC2018-094899-B-C54.

ABSTRACT

A blood cleansing file was drafted under the name of Mrs. Petrona Isabel Cálcena y Echeverría who belonged to the most important families of the Paraguayan and Santa Fe of the Rio de la Plata society. Her goal was to enter the antique cloister of the Dominican Sisters of Saint Catherine Convent of Sena of Córdoba del Tucumán. Those who intended to enter the cloister knew that to be accepted implied their renunciation to all rights in the century. However, the reward was considered a transition to perfection and holiness, with permanent union and prayer with God. A specific case study - that of the above mentioned young woman - is analyzed with the documentation from the Convent of Córdoba, R.A., with an bibliography about the First, the Second and the Third Order of Preachers.

KEYWORDS: Petrona Isabel Cálcena and Echeverría; enter; Saint Catherine Convent of Sena; holiness; XVIII-XII centuries.

Nora Siegrist es Doctora en Historia (UCA). Lic. en Historia Argentina y Americana (Universidad de Buenos Aires). Autora de 19 libros, 170 artículos. Tuvo Beca Instituto de Cooperación Iberoamericana (España). Acreedora de 4 Premios a la producción científica: 2 en Argentina, y 2 en España: Gran Canaria; Portugalete, Vizcaya, España. Docente universitaria en Argentina. Dictó cursos de post grado en España. Investigadora (J.) CONICET. Integrante de Comisiones Asesoras de esta Institución en diferentes periodos. Evaluadora de trabajos y Proyectos nacionales e internacionales. Miembro del Comité Científico Asesor del Doctorado (Desde 2019- Instituto de Investigaciones. Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica Argentina). Miembro de número, correspondiente y fundadora de diversas Instituciones nacionales y extranjeras. Trabajos publicados de investigación en Argentina, Uruguay, Estados Unidos, México, Venezuela, Chile, Bolivia, (Canarias, Álava, Vizcaya, Navarra, Galicia, Cáceres, y otros, en España). Redactora de Biografías del Diccionario Sudamericano de la Real Academia de Historia de España. Principales líneas de investigación: Religiosidad - Hispanoamérica. Mestizaje. Dotes femeninas. Derecho canónico: Consanguinidad, Afinidad. Casamientos secretos. Inmigración canaria y vasca. Historia de género: Córdoba del Tucumán (Siglos: XVII-XIX).
Correo electrónico: nora.siegrist@gmail.com
ID ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3370-4605

INGRESO AL CONVENTO SANTO DOMINGO DE SENA EN CÓRDOBA DEL TUCUMÁN. UN ESTUDIO DE CASO. CAMINO A LA SANTIDAD. FILIACIONES CON LA PRIMERA Y TERCERA ORDEN DOMINICA

> “No améis al mundo, ni las cosas que están en el mundo. Si alguno ama al mundo, el amor del Padre no está en él. Porque todo lo que hay en el mundo, los deseos de la carne, los deseos de los ojos, y la vanagloria de la vida, no proviene del Padre, sino del mundo” (I JUAN 2:15-16).

Introducción

Las fuentes consultadas para la elaboración del presente trabajo provienen del Archivo del Convento de las Dominicas de Córdoba del Tucumán. En la oportunidad se presenta un estudio de caso -raro de ubicar luego de la revisión de ese acervo-, el de doña Petrona Isabel Cálcena y Echeverría, de principios del XIX. Si bien esta centuria avanza en alteraciones ideológicas destacables, la formación de aquélla pertenece sin duda a la segunda mitad del siglo XVIII. Dicha documentación de aproximadamente diez folios trata la limpieza de sangre de la postulante. Abarca especialmente la manifestación de su parentesco de cristianos viejos, recordando antiguas tradiciones, condición *sine qua non* para el ingreso a dicho Convento.

Los caminos hacia la perfección y la búsqueda de la salvación eterna, formaron parte del deseo de lograrlos por algunas mujeres. No obstante, profundos cambios subyacentes desde la segunda mitad del siglo XVIII y comienzos del XIX, provocaron un proceso de reforma dentro del seno de los mismos monasterios y conventos. En efecto, se cuestionaba la legitimidad política del Rey y que todo estuviera consubstanciado de lo religioso (SERRANO, 2009, 505).

De hecho, los nuevos vientos ideológicos preanunciaron lo que se ha dado en llamar “el derrumbe religioso del barroco”, a partir de una controversia profunda con el sistema político, filosófico, cultural, económico y religioso imperante hasta entonces.

Al respecto se ha expresado:

> “Durante el período colonial cobró impulso en el Río de la Plata el proceso de secularización, proceso que a partir de la Revolución de Mayo dará lugar a redefiniciones de las antiguas concepciones de la religión y de la Iglesia, en parte operando una importante transferencia de sacralidad hacia la Revolución y en parte orientándose hacia la separación “definitiva” de ambas esferas” (PEIRE - DI STEFANO, 2004: 2-3, 6).

Una actualizada bibliografía ha puesto en duda las verdaderas vocaciones de algunas de las monjas profesas señalando que, en su tiempo, su elección de ingreso a un monasterio estuvo directamente vinculado a las decisiones de padres y, en su ausencia, de tutores o parientes que moldearon sus vidas. Es decir, algunas versiones historiográficas han planteado si los conventos fueron depósitos de mujeres con entradas forzadas para que los patrimonios se mantuvieran en las familias lo más sólidos posibles sin particiones desmedidas. Asimismo, si dentro de los mismos habitaban pasiones y demandas mundanas, que trascendían los votos y las vocaciones (PRESTA, 2019:14, 15, 19). También, se ha planteado si todas las monjas de Hispanoamérica, se manejaron dentro de la luz del Evangelio, “según la mente de la Regla de san Agustín y de la Constitución fundamental de la Orden” (DE COS, 1987: 100), y si su existencia transcurriría en obediencia (ATIENZA LÓPEZ, 2012: 89-108; 2018: 125-157). Otras ventanas de interpretación desentrañan la mística dentro de la heterodoxia letrada novohispana en cenobios de Chile (VIFORCOS MARINAS, 2007: 234-258). Asimismo, los aportes apuntan a temas tales como la legitimidad, la diferenciación de niveles sociales, la lucha de algunas por mantener sus prerrogativas reflejando así un mundo externo en igual situación, cual un espejo de lo ocurrido adentro y lo de afuera (FRASCHINA, 2000). Del mismo modo el confinamiento de féminas puertas adentro, así las viudas que dejaban el siglo, buscando conseguir la paz dentro del claustro después de una vida de maltrato de padres y esposos (ALABRÚS IGLESIAS, 2018a: 410-432; 2018b: 162; POUTRIN, 2006:517); o las huidas del hogar paterno de jóvenes que deseaban ingresar a Monasterios sin tener el beneplácito de sus mayores y/o hermanos (ARIAS, 2019:372).

De manera resumida, se han analizado una serie de problemas, resultado del estudio del género o de casos particulares en los cenobios. De hecho, en torno a los conceptos vertidos y a las premisas debatidas, los acontecimientos deben verse en sus reales dimensiones ubicables en un tiempo y espacio, con sus lógicas divergencias y contextos heterogéneos, así lo sucedido puntualmente en Hispanoamérica.

Estas páginas comprenden un hito de la historia de mujeres que vivieron en el claustro con alabanzas a Dios, rogando alcanzar el camino a la santidad. No obstante las disposiciones acordes con el Concilio de Trento, las realidades puestas de manifiesto en las más recientes obras en circulación, demuestran las transformaciones acaecidas en cada convento.

Cabe destacar que en esta oportunidad la intención es presentar un extenso documento de limpieza de sangre para que una joven de conocidos apellidos del Paraguay y de Santa Fe, del antiguo Virreinato del Río de la Plata, ingresara al Convento de las dominicas de Córdoba del Tucumán. Este hallazgo llamó la atención debido a que, en general, estos expedientes son de singular encuentro.

Historia del Convento de dominicas de Córdoba del Tucumán

Sobre el tema de la fundación del Convento de Santa Catalina de Sena, las contribuciones son extensas (ARANCIBIA, 2014a, 2014b, 2015, 2019; NIEVA OCAMPO 2008; NIEVA OCAMPO y GONZÁLEZ FASANI, 2007, 2008).

Fundado en 1613 en Córdoba del Tucumán, por doña Leonor de Tejeda y Mejía Miraval (C: Córdoba, 1574 - +f. Córdoba 1640), fue construido en plena ciudad y gozaba de beneplácito entre los pobladores, que tenían acceso a un cercano lugar de culto.

A partir de las disposiciones del Concilio de Trento (1545-1563) se había planteado la conveniencia de dichas fundaciones en el seno de las mismas ciudades (LORETO LOPEZ, 2000: 279-282). Tales construcciones no respondían a situaciones banales. Había además un propósito ya que en ellas convergían toda una serie de heterogéneas ocurrencias fuera ya en el ámbito político, social, o económico, por marcar algunas. De hecho, el convento era el lugar piadoso y sagrado en donde se reunían las hijas solteras y viudas de familias acomodadas que habían elegido ingresar en él por el resto de sus días. Es de agregar, que en tales conventos convivían criados, esclavos, personal de mantenimiento, y niños de corta edad. Las visitas pastorales cumpliendo su ministerio concretaron una corrección en los hábitos de los monasterios, en cuanto a lo que se debía atender, entre ellos el extrañamiento de numerosas personas ajenas a los mismos. Al respecto se ha dicho que, en estas visitas, “se puede descubrir las

condiciones de vida de la comunidad religiosa, su itinerario de crecimiento y reforma, como el estilo de conducción de cada prelado diocesano” (FRASCHINA, 2008, 445-466; ARANCIBIA, 2018: 120).[1]

Importante resulta expresar que doña Leonor de Tejeda, la fundadora, a la par que vecina de linaje destacado de la sociedad cordobesa, deseó desde un primer momento colocar la creación del Convento bajo la advocación de Santa Catalina de Sena. Cabe aclarar que aquella no era una monja de clausura pero sí una terciaria seglar dominica por lo que se suscitó un problema que, en la época, resultó controvertido. El tema fue que la misma no revestía al principio, una identidad monacal por lo que la decisión se hallaba fuera de la normativa legal. En estas circunstancias la nombrada, viuda del Gral. D. Manuel de Fonseca y Contreras (+f. 1612), hizo cesión de cuantiosos bienes provenientes de sus bienes personales para la fundación, lo que ascendió a 25.000 pesos, cantidad más que destacable. No obstante, una imposición enmarcó la cesión que fue que ella misma deseaba profesar en este Monasterio. Más tarde, esto se cumplió y llegó a ser su primera priora y abadesa del primer Convento que existió en la Gobernación, con el nombre, en el siglo, de Sor Catalina de Sena.[2]

Formado el Convento de las hermanas dominicas, muchas jóvenes de la sociedad ingresaron en él como monjas de velo negro y participaron en el coro. En la oportunidad, se analiza puntualmente en un estudio de caso el ingreso de doña Petrona Isabel Cálcena y Echeverría. La postulante, nacida en Asunción del Paraguay en 1789,[3]

---

[1] No es el caso mencionar las visitas canónicas que tuvieron lugar en el Convento de las Dominicas y las modificaciones que en él se ordenaron; desde que otros trabajos lo han realizado (BARBERO, ASTRADA, CONSIGLI, 1995: 129-137; NIEVA OCAMPO, 2008; ARANCIBIA, 2016, 2018). Basta agregar que ya desde 1762 el arzobispo de la Plata, Pedro Argandoña, luego de finalizar su visita pastoral, escribió a la Corona solicitando se realizara un sínodo diocesano. Este se llevó cabo entre los años 1771-1773. Los resultados fueron una serie de disposiciones insertos en el Libro III, con 11 capítulos acerca de la vida religiosa femenina, “su reforma en torno a la observación de la pobreza, la clausura, la preservación de los bienes y rentas de los monasterios y las visitas periódicas de los prelados” (FRASCHINA, 2008: 448).

[2] Al respecto se ha señalado: “A pesar de la falta de antecedentes o de siquiera una copia de las reglas de la orden [dominica], se convocó a una conferencia eclesiástica y se improvisaron las pautas necesarias. Los jesuitas y el obispo [Fernando de Trejo y Sanabria] se encargaron de componer un estatuto que en general seguía la Regla de Santa Teresa (…)” (NIEVA OCAMPO, 2008: 425).

[3] Asunción del Paraguay se vio alterado desde 1717 por la actividad de “los comuneros, lucha entre los jesuitas y los encomenderos éstos últimos respaldados por los miembros del Cabildo. A pesar de estos inconvenientes lo religioso imperaba en Asunción con motivo de las fiestas religiosas. Por aquellas fechas varios vecinos de las principales familias solicitaron su incorporación a la Orden dominica como terciarios, lo que se efectuó el 9 de mayo de 1773. Debe recordarse que El Convento de los Frailes dominicos se estableció en Paraguay en 1621 (ESPONERA CERDÁN OP., 2003: 153-175). Con respecto a la edad se considera que Da. Petrona Isabel Cálcena y Echeverría había nacido en 1788.

presentó a través de la documentación iniciada por su madre un expediente de limpieza de sangre. En primera instancia surge que la partida de bautismo -condición necesaria para el ingreso- se encontraba perdida.[4] No era la primera vez que un acta de bautismo, de matrimonio o de defunción, no se ubicaba. El defecto se solucionaba presentando también el acta de confirmación -si lo hubiera- y el testimonio de testigos, por lo menos cuatro, que declararan sobre si era cierto que la postulante había sido bautizada, si la familia era honorable, si conocían sus nombres y antepasados (por lo general hasta los abuelos), si había sido concebida en legítimo matrimonio,[5] si era libre, sin vínculos ni compromisos que le vedaran el claustro.

La primera presentación se efectuaba ante el Obispo de la Diócesis. Si la aspirante pasaba este examen de filiación, la licencia le era otorgada por la Priora del Convento, luego de un accésit de las monjas de velo negro que actuaban de común acuerdo. Si era aceptada por la comunidad, se le pedía que mediante un notario integrara la dote y el dinero para el piso de su celda, amén de las propinas y los alimentos del año de noviciado. La dote debía ser entregada, por lo general, dos meses antes de su ingreso.

Pasados estos trámites se llegaba al noviciado, ya despojada de vestidos y todo objeto de lujo innecesario. Tomaba un nombre religioso y vestía un hábito de saya blanca, escapulario y una capa. En lo relacionado con el nombre religioso, las postulantes elegían en ocasiones el propio -fuera uno o dos-; en este caso, con la joven que se trata, fue Isabel, y no Petrona Isabel, al que se agregó el de Catalina del Corazón de Jesús.

A continuación, comenzaba el año de noviciado, en donde se ponía a prueba la templanza y el carácter de la ingresante, aparte que la superiora y maestra de novicias evaluaban si tenía verdadera vocación. Todos los requisitos en vigor estaban establecidos en la sesión XXV de dicho Concilio (FRASCHINA, 2003:187; 2010: 71 y 97).

Se ingresaba, en caso de cualquier postulante, con una dote aproximada de 1.500 pesos, los que debían obtenerse de “buenas posesiones, a censo de fincas seguras” -si

[4] *Convento de Santa Catalina de Sena*. Córdoba, R. A. Microfilmación. *Documentos Eclesiásticos. Años 1798-1874*, fol. 73 (En adelante CSCS). Sobre los ingresos y las normativas seguidas en el convento de clausura de monjas dominicas de Buenos Aires: (FRASCHINA, A. 2010, 96-99).

[5] Los temas de la ilegitimidad y la falta de dote (FOLQUER, 2008, 81-101; FRASCHINA, 2003: 183-184).

bien hubo excepciones-,[6] más 200 pesos para el “ajuar” y la construcción de su celda. Se ha dicho que esas cifras oscilaron de acuerdo a contingencias por la que atravesaron los conventos. En Buenos Aires la dote llegó a 2.000 pesos y a 300 pesos la celda o piso.

La renuncia al mundo se efectivizaba por medio de una protocolización ante escribano en donde la firma del documento las desarraigaba definitivamente de lo terreno para convertirse en esposas de Cristo. Conforme a lo estipulado en el Tridentino, renunciaban a partir de ese momento a la herencia paterna y materna que les pudiera tocar.

Las monjas de Córdoba del siglo XVIII debían contar con 16 años antes de profesar, salvo excepciones. Fundamental fue tener 21 años para la profesión perpetua, fuera solemne o simple. Las familias de la época entendían que el ingreso de sus hijas y parientas al Convento, representaba un honor debido a la pureza y solemnidad de la que recorrería y alcanzaría, con sus oraciones, la unión con Dios. Se ha afirmado que el cenobio fue entendido como un lugar seguro en donde la honra de las mujeres quedaba resguardada de lo externo, de los peligros, en recogimiento solemne (LAVRIN, 1991: 13-52).

Debe recordarse que aquellas eran tomadas como interlocutoras entre el creador y la sociedad. Es de aclarar que la idea de una santidad conformada dentro del seno conventual, tenía en su época sus beneficios, como fueron la jerarquía, el estatus y la relevancia para la sociedad (SERRANO, 2009, 505-506). La fe atravesaba barreras pero, también, ayudaba a las familias de la élite a tener menos cargas de entregas dotales femeninas a la hora de matrimoniar alguna de las hijas. En efecto, las dotes que recibían las jóvenes ingresantes a los claustros eran menores que las que habitualmente se exigía si se pretendía un buen candidato. En otros términos, puede decirse que familias que poseían varios hijos tenían en ciernes el peligro de dilapidar la herencia familiar. En estas familias se consideraba que los varones debían ocupar un cargo en la administración del Rey, servir en las armas accediendo a los cuerpos militares, o participar en las filas de la Iglesia. Pero en caso de familias con numerosa descendencia

[6] Fueron los casos, por ejemplo, de Sor Petrona de la Asunción aprobada su dote de $1.000 pesos en 1705. Otro tanto ocurrió con sor Casiana de Santo Domingo Silveira, cuyos bienes no alcanzaban para completar la dote. En 1850 fue aceptada e ingresada como organista del Convento (ARANCIBIA y PONZA, 2014, 25-26; 2015: 155).

femenina las cosas cambiaban. Se han ubicado numerosos casos en donde hermanos de madres viudas otorgaban dote a mujeres de sus familias para ingresarlas en la Orden de Santa Catalina.

El presente trabajo presenta la manera en que se elevaba a las autoridades eclesiásticas un expediente de limpieza de sangre como si fuera el que los funcionarios hacían llegar a las autoridades en cuanto a méritos y servicios para optar a algún cargo. De hecho, es representativo del pedido de ingreso en el convento de dominicas de Córdoba. En efecto, desde el comienzo, sin contar con aquél era imposible su admisión. La exclusión tomaba en cuenta si una joven provenía de una relación incestuosa o de una pareja de personas no casadas (si bien se han encontrado dispensas del Provisor). Las mujeres con origen bastardo eran excluidas desde que se consideraba eran impuras; no ocurría lo mismo con algunas féminas cuyo nacimiento era de padres no casados, solteros. Las aceptadas, ingresaban en calidad de novicias; más tarde, ocupaban los sitiales de monjas de velo negro que integraban el coro del Convento. Asimismo, existían monjas de velo blanco, llamadas legas, dedicadas a tareas de enfermería y de servicio junto con las criadas. No obstante lo señalado, muchas de las monjas de velo negro, asistieron a los enfermos brindando su atención y velando por sus restablecimientos. Actitudes especiales mantuvieron, asimismo, con la formación de niñas jóvenes que se encontraban en el Monasterio.[7]

Llama la atención la cantidad de monjas de velo negro -también llamadas sororesque ingresaron entre los siglos XVII y XVIII en una relación de parentesco estrecho. Algunas dentro del claustro tenían una y dos hermanas de sangre. En ciertos casos, las líneas genealógicas llegaban a involucrar tías, sobrinas, primas y hasta madres viudas con hijas.

El expediente, aceptación de la candidata al convento y formalidades reunidas

Doña Petrona Isabel Cálcena y Echeverría fue aceptada con el nombre de sor Isabel Catalina del Corazón de Jesús. De acuerdo a la familia de donde provenía, poseía

[7] Sumado a ello, como hermanas del convento educaron y catequizaron a las sirvientas, a fin de que continuasen en la vida honesta y conservasen la salvaguarda de la moral y la decencia pública (NIEVA OCAMPO y GONZÁLEZ FASANI, 2008: 27 y 47).

un bagaje cultural que la hacían acreedora a la aceptación de su ingreso al convento. Es de señalar que su familia paterna había realizado un largo camino en los cargos públicos de la Monarquía y en la economía. Su padre, D. Pedro Cálcena y Echeverría -al momento de la redacción del expediente-, ya había fallecido pero, en vida, fue Administrador del Hospital Real de Asunción, participando en tareas benéficas de asistencia al prójimo (RAMOS, 1972: 22). Había acrecentado su fortuna con negocios en Paraguay, era transportista de mercancías, hecho que le permitió desenvolverse en una sociedad que crecía permanentemente (PAREDES, 2014: 66-91). Por el lado de las mujeres, reconocidos apellidos acompañaban a la joven Petrona Isabel. Su madre, doña Juana Fernández de la Mora y Casal, nacida posiblemente por 1725, provenía de una familia tradicional, obedientes de la Monarquía.

El matrimonio tuvo en Asunción varios hijos: María de los Ángeles Cálcena y Echeverría de la Mora; Juana Eusebia Cálcena y Echeverría de la Mora; Pedro Cálcena y Echeverría de la Mora; Luis Cálcena y Echeverría de la Mora (no mencionado en la declaración taxativamente debido, con posibilidad, a que habría solicitado entrar en el Convento Betlemítico). Para la fecha de esta manifestación posiblemente había ya muerto una hija: Cayetana Cálcena y Echeverría de la Mora y, la que no es nombrada en los estudios históricos posteriores a 1810, y Petrona Isabel Cálcena y Echeverría y de la Mora, por su renuncia al mundo y acceso al Convento de las dominicas de Córdoba.

Sin duda, doña Petrona Isabel reunía las condiciones estipuladas. Sus modales, educación y trato le permitían desenvolverse con especial armonía en un ambiente recoleto en donde las indiscreciones, y ligerezas estaban mal vistas. Es de agregar que la postulante provenía de una familia terciaria dominica con lazos de unión estrecha con la primera y tercera Orden de predicadores. Es decir, había por parte de sus antepasados y demás familiares antecedentes de acentuada consideración religiosa, como después se menciona.

Con seguridad, en el seno familiar de la joven había sido tratado el ingreso en el Convento de Córdoba; para ello se comenzó a recopilar los datos de familia, a los efectos de armar el expediente de limpieza de sangre y de linaje o el “pedigreé”, como diversos estudios lo afirman (BOIXADÓS, 1993: 139), que se elevaría para su admisión. Esto era una norma habitual en las presentaciones y correspondía a lo que en España e Hispanoamérica realizaban los funcionarios, militares y religiosos, haciendo

gala de los servicios y méritos de sus antepasados. Es decir, la genealogía quedaba administrada para convenientes postulaciones. El poder que de ello derivaba debía pregonarse, visualizarse, mostrarse (SORIA MESA, 2011:7; PEIRE, 2000: 121). Se ha expresado que aquella servía igualmente para forzar alianzas y que era fundamental en la entrada de las jóvenes a monjas de clausura, la legitimidad de nacimiento, la pureza de sangre y las marcas dejadas por la genealogía. En este entorno, el linaje se trasmitía por la sangre.[8] Esta podía ser del padre o de la madre. En el caso de los Cálcena y Echeverría se atestiguó por ambas líneas.

En primer lugar, la madre de Petrona Isabel remitió al Obispo en Córdoba, la solicitud de ingreso de su hija. La progenitora era natural de Santa Fe, llamada: doña Juana Fernández de la Mora, viuda de D. Pedro José Cálcena y Echeverría, natural de la misma ciudad del “Virreynato de Buenos Ayres”.

En los trámites de elaboración del escrito, apareció un problema a resolver. No se encontraba la partida de nacimiento de Petrona Isabel (la que era gestionada por la Iglesia Católica). Por tal motivo, se pidió duplicado que debía hallarse en los registros parroquiales de Asunción del Paraguay, pero sin resultado. Le fue señalado que tal acta no estaba disponible y se consideraba perdida. A los efectos de enmendar tal extravío fueron llamados a atestiguar, según nota fechada en Asunción, el 8 de febrero de 1810, en primer lugar, la madrina doña Josefa Petrona Cálcena y Echeverría, viuda del finado Sargento Mayor D. Juan de Machain (y Latiegui), guipuzcoano (1738-1802) (PAREDES, 2014: 85). El notario convocado procedió a tomar la declaración en la casa de morada de ésta, la que luego de efectuar la Señal de la Cruz juró decir verdad. Se le preguntó si conocía a doña Petrona Isabel de Echeverría y Mora Casal; quién la había bautizado, cuándo, dónde, y quiénes eran sus padrinos y sus padres. La testigo respondió que su ahijada había tenido su bautismo en el Convento de Santo Domingo de la ciudad, con licencia del cura de aquel tiempo, el difunto Dr. D. Pedro Martínez, por el Rvdo. Padre Provincial Fray Silveyra N. Rodríguez de la misma Orden de Predicadores.

[8] Otro tanto ocurría en el ingreso de los aspirantes al hábito de Santo Domingo, tal lo atestiguado en documentación de la época (PEIRE, 2000: 121). al presentarse un aspirante a una función militar, sacerdotal, o cualquier otra función pública se solicitaba expediente de limpieza de sangre. Cabe destacar que los Estatutos de limpieza de sangre fueron abolidos en España en 1835. De hecho, la Monarquía absoluta del siglo XVII y parte del XVIII había sido criticada como incompatible con la sociedad civil. El desarrollo de estas ideas especialmente en (BENNASSAR et all, 1998: 710-714).

Aquí surge la instancia de que las relaciones de familia apuntaban a sacerdotes dominicos, en relaciones espirituales continuas con esta Orden. El bautismo había sido realizado en el Convento de Santo Domingo y con el padre provincial de la Orden Fray Silveyra N. Rodríguez.

La declarante en cuestión, doña Josefa Petrona Cálcena y Echeverría, refirió que los padres de Petrona Isabel eran el finado D. Pedro de Echeverría (sic) y doña Juana de la Mora y Casal su esposa legítima. Que Petrona Isabel había nacido en 1788. Mencionó su propia edad de 54 años, firmando el acta ante el Notario Mayor D. Antonio Lucena.[9]

Se pasó entonces a solicitar la partida de confirmación. Al pedir este documento, el Presbítero D. Santiago Robledo, “Cura Rector de esta Parroquial Iglesia de Nuestra Señora de la Anunciación”, atestiguó que Petrona Isabel aparecía efectivamente confirmada. Que era hija legítima de D. Pedro Cálcena y Echeverría y de doña Juana Mora, lo que había llevado a cabo el Ilmo. Sr. Dr. D. Nicolás Videla, Obispo de la Diócesis el 3 de mayo de 1807. La madrina presente en el acto había sido doña Josefa (Petrona) Machain, lo que se expidió en Asunción del Paraguay el 10 de febrero de 1810.[10]

En tal estado de cosas, la propia doña Juana Fernández de la Mora declaró su origen; dijo ser viuda del finado D. Pedro José Cálcena y Echeverría, vecina de Santa Fe. Que sus padres habían sido D. Fernando Fernández de la Mora y doña Ana del Casal, su legítima mujer, ambos asunceños. Que fue casada y velada con su consorte, el que era hijo legítimo de D. Juan José Cálcena y Echeverría, natural de la Provincia de Vizcaya (algunas fuentes lo indican de Guipúzcoa), y de doña Clara de Aguiar,[11] natural de Santa Fe, en el territorio rioplatense. Que de su matrimonio tuvieron por legítimos hijos a doña Petrona Isabel, D. Luis, doña Cayetana, doña Juana Eusebia, D. Juan José y D. Pedro José Cálcena y Echeverría.

Los testigos afirmaron lo mismo de acuerdo al cuestionario que se les presentó. La pregunta fue si sabían que aquella familia estaba compuesta por,

[9] CSCS, *1798-1874*, fol. 74. No hay coincidencias de si nació en 1788 o 1789, pero se considera que fue en el año 1788.
[10] CSCS, *1798-1874*, fol. 77. Existe una obra puntual histórica-genealógica sobre el apellido Machaín (LAFUENTE MACHAÍN, 1926).
[11] CSCS, *1798-1874*, fol. 77.

> “cristianos viejos blancos, y limpios de toda mala raza de moros, judíos, negros, mulatos berberiscos, ni de los nuevamente convertidos a nuestra Santa Fe Católica; antes bien por el contrario han sido, y son bien tenidos, y reputados en esta Ciudad, su Jurisdicción y en todo el Virreynato”.[12]

Aquí, lo que se conceptuaba como un dato básico de las personas de quienes se hacía referencia, en un rasgo típico de diferenciación social, acorde con la época. Sin este mecanismo de solicitación no había oportunidad de que fuera aceptada.

También se les preguntó si sabían que D. Fernando Fernández de la Mora (progenitor de doña Juana) había ejercitado empleos honoríficos en la ciudad, como fueron los de Capitán de Milicias, y Alcalde Ordinario del Ilustre Cabildo, Regidor con la comisión de Alférez Real. Y si enarboló éste el Real Estandarte (un verdadero honor entre los vecinos), la víspera del Patrón tutelar el Señor San Blas. De igual forma si todos los cargos los desempeñó a satisfacción “del Público”, en donde debiera haber agregado y “de S.M.”

Se le interrogó de igual manera, si D. Pedro José Cálcena y Echeverría, había sido Procurador Síndico General y Regidor del Ayuntamiento. Ante esta pregunta respondió que el Ilmo. Sr. Dr. D. Nicolás Videla del Pino,[13] Obispo que fue de la Diócesis, había sido pariente de don Pedro Cálcena, citado, y que por parte de los de la misma doña Juana de la Mora, tenían familiares en el estado sacerdotal. Las declaraciones agregaron que era pertinente que los “mayores ancianos” y, otros, atestiguasen sobre todo lo antedicho.

Al respecto, el expediente deja ver en claro, la importancia que se daba al testimonio de los adultos, en momentos en que la memoria escrita era relativa y, más que nada, el recuerdo memorístico -mediando juramento- era tenido como cierto. La categoría de los testigos, al ser vecinos antiguos respetables por ley reforzaban, sin duda, lo expresado. Es que lo que la conciencia retenía, conllevaba la tradición oral y el modo en que “los recuerdos son retenidos y transmitidos (…) de persona a persona, de los más ancianos a los más jóvenes” (BOIXADÓS, 1993: 162).

Finalmente, “Por mi Señora Madre doña Juana Josefa de la Mora”, firmó su hijo Pablo Luis de Cálcena y Echeverría. Se entiende que Pablo Luis sería el que en la declaratoria de hijos apareció solamente con el nombre de Luis. Es evidente que todos

[12] CSCS, *1798-1874*, fol. 78.

[13] Aspectos sobre la vida del Obispo expresado y su posición realista y desavenencias con Manuel Belgrano, en: (SÁNCHEZ PÉREZ, 2014:133-177).

los testimonios que la madre presentó para el ingreso de su hija Petrona al convento eran más que suficientes. Es posible, que tantos pormenores se hayan ampliado en el expediente para cumplimentar los requisitos solicitados a descendientes varones en los puestos de la administración monárquica, para ingresar en el clero y/o para revistar en las fuerzas militares. Es decir, para elaborar un expediente que sirviera de uso de los descendientes en otras circunstancias de la vida.

No obstante lo expresado por doña Petrona Isabel, nuevas requisitorias se solicitaron.[14] En febrero de 1810 lo hizo D. Juan Valeriano de Zevallos. Luego de éste declaró otro testigo: el Cnel. Retirado de Milicias D. Vicente Lagle y Rey. Acorde al tiempo que vivió expresó verdad bajo juramento “sobre la Cruz de su espada a Dios, y al Rey” desde su casa de morada, en notable afianzamiento de tal legitimidad. De hecho, todas las contestaciones sobre las familias relacionadas, su limpieza de sangre y los cargos desempeñados fueron similares. Lagle y Rey agregó que, además del Sr. Ilmo. Obispo Videla ya citado como pariente de Cálcena Echeverría, estaba el Ilmo. Obispo de Chile, “Señor González” -nótese este apellido que portaba una prima de Petrona Isabel (que veremos también como ingresante al Convento de las Dominicas), aparte que en tal “parentela” había varios sacerdotes.[15] A pesar de esta afirmación, no nos ha sido posible desentrañar a qué otros sacerdotes se refirió el testigo.

Por otro lado, cabe aclarar que el apellido González se encontraba en la filiación de una pariente de sor Isabel Catalina del Corazón de Jesús (Cálcena y Echeverría de la Mora). En efecto, una prima hermana de sangre de doña Petrona Isabel Cálcena y Echeverría, Francisca Raymunda González de los Ríos y Cálcena y Echeverría, solicitó por iguales fechas el ingreso al Convento de Córdoba del Tucumán (ARANCIBIA y PONZA, 2015: 139-140). Es posible que las referencias de filiación de su prima Petrona Isabel hayan permitido que ella también accediera al Monasterio con el nombre de sor Francisca de la Asunción González. Cabe destacar que Francisca Raymunda provenía

[14] En la ciudad de Asunción del Paraguay, el día 12 de febrero de igual año 1810, D. José Esteban de Arza, Regidor Alguacil Mayor, pasó a la casa y morada de D. Juan Valeriano de Zevallos, el que bajo juramento expresó que conocía a doña Juana Fernández Mora (sic) y conoció de cerca y trató a su finado marido. Repitió los nombres de los padres legítimos que aquella señaló con el agregado de otro apellido de la línea materna: D. Fernando Fernández de la Mora y doña Ana del Casal y Sanabria, “personas de la primera distinción de esta ciudad”. Dijo igualmente que D. Pedro José de Echeverría era hijo de D. Juan José Cálcena y Echeverría, vizcaíno y de su esposa doña Clara de Aguiar, difuntos; ésta “de familia ilustre de Santa Fe”. Después de señalar similares cargos y funciones de los ya dichos, lo firmó, aclarando que era de 60 años. CSCS, *1798-1874*, fol. 79.

[15] El Cnel. R. D. Vicente Lagle y Rey luego de su testimonio firmó su declaración diciendo que era mayor de 60 años. CSCS, *1798-1874*, fol. 80.

asimismo de una familia cuyo padre, José González de los Ríos (junto con Juan Machaín y Juan Zeballos, entre otros) eran transportistas de mercancías en la ruta Buenos Aires-Santa Fe-Paraguay y a la inversa, a la vez que algunos poseían grandes barcos para tales fines (PAREDES, 2014: 77).

Las jóvenes -quienes tenían entre ellas poca diferencia de meses de edad-, tomaron el hábito el 21 de julio de 1810, previo tránsito por el noviciado.

Otras declaraciones tuvieron lugar en Asunción del Paraguay el 13 de febrero de 1810, lo que enmarca la importancia que se daba a las mismas. Así, D. Miguel López Zarco, testigo de la parte interesada, es decir de doña Juana Fernández de la Mora, viuda de Cálcena y Echeverría.[16] Siguió a continuación el testimonio de D. Pedro Benítez y Robles, vecino de Asunción “sujeto de respeto”, en su propia casa.[17] Todos los declarantes poseían más de 60 años.

De las afirmaciones de los testigos se sacó testimonio íntegro del expediente, fechado en Asunción el 14 de febrero de 1810 en 10 hojas útiles, el que se entregó con el original a la actuante interesada.[18] Esta documentación fue el resultado del análisis llevado a cabo por las autoridades eclesiásticas sobre los informes de sujetos juramentados, los que reforzaron especialmente la alianza que existía entre varios peninsulares, en algunos casos, con antiguos y distinguidos pobladores. Este fue el caso de D. Diego de Sanabria, nombrado gobernador del Río de la Plata, en sustitución de su padre fallecido en 1549, D. Juan de Sanabria -llamado el tercer adelantado-, quien había sido nombrado en igual puesto en 1547. Sin duda, estos apellidos resaltaban en la época, haciendo alusión a los mismos como de alto posicionamiento social. Sobresalía en los dichos la figura masculina sobre los que se agregó que eran: “hombres condecorados en empleos distinguidos”.[19] Esta afirmación reforzaba el expediente de sangre porque -según se dijo- no cualquiera podía ser considerado en los puestos de la administración de la monarquía, sin haber antes cumplimentado los requisitos.

[16] El testimonio se produjo igualmente en la casa de morada de aquél primero, quien juró y declaró decir verdad repitiendo lo mismo que los anteriores. Dijo contar 85 años y lo firmó con escritura de rasgos firmes.
[17] Juró como los anteriores y manifestó todo de manera similar. Expresó contar con 67 años y firmó. CSCS, *1798-1874*, fols. 80-81.
[18] CSCS, *1798-1874*, fols. 82-83.
[19] CSCS, 1798,1874, fol.80.

El ingreso de sor Petrona Isabel Cálcena y Echeverría

La postulante, aceptada por las autoridades eclesiásticas y el Monasterio, pasó a realizar el año de formación como novicia del Convento de las Catalinas de Córdoba. En este ámbito no debe extrañar que la enseñanza y lectura de las escrituras y el canto, fuera una de las prácticas diarias de la instrucción de las monjas. En el seno de la congregación la formación conventual se vinculaba a precisas premisas.

La práctica diaria y reiterada de las oraciones, la alabanza de Jesús, de la virgen María y los santos estaba en lo cotidiano, mezclada con los quehaceres establecidos por la Madre superiora los que comprendían hasta la formación de las jóvenes dentro del Convento. Sin duda, la adaptación emocional -y también física, debido a las tareas a realizar dentro del Monasterio-, fueron difíciles. Aquéllas respondían a pautas establecidas que se hacían notar en momentos en que las ingresantes al hábito sentían la experiencia del alejamiento de sus casas paternas. Los mecanismos de adaptación y aceptación a la nueva realidad de vida, debido a la lejanía con el hogar, los parientes, los amigos, los recuerdos, provocarían un verdadero desafío para las que no poseían una real maduración y vocación.

De hecho, el bagaje cultural de Petrona Isabel antes de su aceptación monacal, fue el de estar inserta en un ambiente familiar que favorecía las devociones a la Virgen y los santos, según lo usual en la época, especialmente en las niñas y mujeres de las familias acomodadas. En esta continuidad de contenidos, la búsqueda de la santidad dentro del monasterio, constituyó el valor más representativo que se deseaba conseguir. Era un acto divino mediante el cual la santidad se reflejaba en actos de devoción.

No extraña que las conductas de las monjas de clausura se consubstanciaran con el servicio divino (habían renunciado a lo mundano); más aún, su objetivo fue adherirse con verdad y firmeza a un fin último y principio primario, es decir, Dios mismo.

Una tesis doctoral se refiere a las motivaciones que tenían las monjas:

> “En todo caso, quienes procuren conocer las actitudes religiosas durante la Edad Moderna, harían bien en considerar (más allá del útil empleo de herramientas propias de la psicología empírica o del cotejo histórico de ideas) lo ventajoso de compenetrarse en las dimensiones de religiosidad y espiritualidad, en alto grado eficaces para una comprensión cabal de fenómenos que suelen rebasar ámbitos como el de la estricta racionalidad” (ROULLION ALMEIDA, 2013: X).

En este medio comunitario, la vida de las monjas de clausura no fue fácil, ya que estaban supervisadas por la superiora, las hermanas monjas que la rodeaban internamente y por el confesor y el propio Obispo de la diócesis en lo externo. La instrucción primaria del latín para las monjas de velo negro y la enseñanza de partituras de música, les sumaba tareas. Ellas estaban a cargo de los cánticos con oraciones y plegarias en las misas que diariamente existían en el Convento. Dichas oraciones debían practicarlas en silencio, sin estruendos ni ruidos extemporáneos. Se entendía que las que alcanzaban la santidad lo debían a la obra de Dios. Difícil resulta explicar una naturaleza que no siempre se lograba desde el principio. Estaría latente…, ¿se habría desarrollado con el tiempo? ¿los confesores espirituales, los maestros y maestras de novicias conseguirían despertar inquietudes no sospechadas de santidad? No debe sorprender que las emociones se despertaran ante nuevos mensajes, las palabras adecuadas de los confesores, algunas más poderosas y significativas que otras. En el ámbito aceptado -sin retorno a lo mundano- muchas cosas aparecerían como místicas o predestinadas.

Se considera que sor Isabel Catalina no quiso o no pudo integrar la nómina de las hermanas que dirigieron el Monasterio. Su nombre no aparece en las elegidas que cada tres años renovaban la elección de la Priora, máxima autoridad ayudada por la Sub Priora y por la Maestra de Novicias, en ocasiones más de una por período. No hemos podido llegar a conocer si se ocupó de la contabilidad de entrada y gastos del Convento, la conducción de los rezos, la organización de las lecturas, de los actos litúrgicos, de lo que ocurría en el locutorio y tornos. Asimismo, de las compras de todo aquello que era menester para las hermanas, la ropería, la despensa, la sacristía. ¿Habrá sido una de las principales participantes de la música y del coro sosteniendo a su comunidad a través del rezo del Oficio Divino?[20]

A poco de ingresar las primas de parentesco Cálcena y Echeverría - González, al Convento de Santa Catalina, los movimientos independentistas ocurridos a partir de

[20] Sobre ellas se dijo: “Eran monjas contemplativas cuya tarea principal consistía en lograr la unión con Dios por medio de la oración mental y vocal. También tenían momentos dedicados a su formación espiritual, que llevaban a cabo mediante la lectura de textos de mística y de ascética” (NIEVA OCAMPO y GONZÁLEZ FASANI, 2008: 27).

1810 en Buenos Aires buscando sacudir la relación de dominación con la Metrópoli, produjeron cambios decisivos en la vida político-económica y social de la época. [21]

Vale también la pregunta: ¿Qué ocurriría con las monjas de Córdoba, todas ellas provenientes de la élite y vinculadas algunas a los apellidos que descendían inclusive de los conquistadores? Se ha dicho que en la ciudad de Córdoba, al poco tiempo, comenzaron las confiscaciones y los empréstitos aplicados a la población con importantes medidas punitorias tomadas contra los enemigos internos del nuevo gobierno. En tales circunstancias, muchos de los afectos al Antiguo Régimen sufrieron la pena de muerte.

Las nuevas autoridades acordaron también gravar las instituciones eclesiásticas. Las dificultades económicas fueron graves y: “… para sostener una larga guerra los gobiernos se vieron obligados a asegurar el equipamiento y la subsistencia de los soldados. Con lo cual la participación de la comunidad fue indispensable". En este orden de cosas, la población cordobesa, especialmente su élite, se mostró reacia y distante con el reciente orden instaurado. Llama la atención la reacción que hubo en el Convento de las monjas de Santa Catalina de Sena, de raigambre “aristocrática”. De hecho, muchas de las que se encontraban en ese Convento tenían parentesco con jefes realistas a lo que se sumaba que el monasterio poseía un capital puesto a censo, del orden de 125.000 pesos, cantidad para la época de gran importancia. Sumado a ello las integrantes del claustro seguían viviendo en el pensamiento anterior “respetuoso de las jerarquías, de la honorabilidad y de la decencia, conceptos dependientes, a su vez, del

[21] Interesa señalar algunos parientes de Petrona Isabel para observar su posición en el monasterio en momentos de la ruptura con España. D. José Alberto Cálcena y Echeverría (Santa Fe 1760-Buenos Aires 1821), tío de sor Isabel Catalina llegó a ser ferviente partidario de los independentistas. En efecto, formado en el Colegio de Monserrat donde se recibió en 1781 (Pasó sus años jóvenes en Asunción del Paraguay, donde su progenitor había sido, entre otros cargos, Regidor del Cabildo). Se mudó a Córdoba donde cursó parte de su carrera en ese famoso colegio. También tuvo residencia en Misiones, colaborando en la explotación de los yerbatales en propiedades de su antepasado. De regreso de allí volvió a Asunción, donde ingresó en la Orden Tercera de Santo Domingo, lo que marca una vez más las filiaciones de la familia con la VOT dominicana. En efecto, ingresó en la VOT de Santo Domingo de Buenos Aires en 1786 (JIJENA, 2006a: 106). Fue elegido como Prior de esa VOT en Buenos Aires entre 1793-1794. Cálcena y Echeverría tuvo activa participación en los destinos de la hermandad seglar hasta su muerte en 1820 (UDAONDO, 1945: 199-200). Contrajo matrimonio en 1802 en Asunción con doña María Agueda Recalde, también terciaria dominica. Se trasladó a Europa en 1804 en donde conoció las nuevas ideas que circulaban en este continente, con cambios de plena secularización. De regreso en Buenos Aires fue consiliario del Consulado y Contador y agente mayor de la Hermandad de la Caridad. A partir de 1810 participó en la causa revolucionaria donando importantes bienes. Desarrolló, asimismo, una intensa actividad comercial y ganadera (MONTOYA, 1971: 141). Consta la cesión de hacienda de ganado para la alimentación del ejército del General Manuel Belgrano al Paraguay, donde revistió como comisario de Guerra.

origen social (limpieza de sangre y de linaje), tan caro a las que habían ingresado al Convento” (NIEVA OCAMPO, 2014: 625-627; 637-638).

Ello no fue todo: en un mundo apartado de lo cotidiano, el choque debe haber sido altamente confuso, con entorno social que conservaba todos los rasgos de Antiguo Régimen. Por el año 1816 se conoce que 40 eran las monjas que vivían cobijadas en el monasterio, pero alcanzaban a más de 60 las criadas y seglares que se guarecían en el ámbito del Convento. Es de pensar: ¿cuál sería la situación de Sor Isabel Catalina y de su prima, desde que en sus propias vidas el conflicto político ideológico se había desencadenado? Ambas provenían de familias de la élite paraguaya-santafecina. Pero, a su vez, con parientes directos que combatían a favor de la revolución desarrollada en los antiguos territorios virreinales. ¿Sentirían hostilidad ajena dentro del recinto que habitaban? Válidas son asimismo otras reflexiones: ¿cuál habrá sido su participación con el exterior, si la hubo?

Conclusiones

El presente escrito buscó dar a conocer un expediente de presentación a un claustro, para observar de qué manera se llevaba a cabo, cuando se trató de candidatas a monjas de clausura en el siglo XVIII, de procedencia santafesina y paraguaya. Si bien se ubican numerosas presentaciones de las jóvenes al claustro, la mayoría tuvieron la exposición de sus nombres y progenitores. Pero no de una documentación tan extensa y de linaje de sangre como el que se ha expuesto. El hecho de que las monjas dominicas de Córdoba fueran en su mayoría de familias cordobesas conocidas, salvo excepciones, da lugar a pensar que se pidiera, especialmente a Petrona Isabel Cálcena y Echeverría, datos sobre sus filiaciones que debió precisar con meticulosidad.[22]

Las monjas dominicas antes de su ingreso al claustro tenían que demostrar vocación, costumbres discretas, no ser casada, con legitimidad de nacimiento, aportar una dote (en los dos últimos casos hubo excepciones) (FRASCHINA, 2003: 184; 2010:

[22] Cabe destacar que los descendientes por parte materna no conocían la filiación del entorno familiar ya que eran parientes directos del Maestre de Campo D. Pedro Fernández de la Mora y Valdivia, encomendero en San Ventura de Yaguarón y en Nuestra Señora de la Concepción de Tovatí y de doña Úrsula de Torres Cavañas y Ampuerro, nacidos en Asunción, que los remonta a los primeros conquistadores y pobladores en Hispanoamérica (QUINODOZ, 2011: 238-239).

97-99).[23] Sin duda, la joven nombrada, reunió todas aquéllas características; además, favoreció su aceptación el hecho de que en su entorno de parentesco existía la militancia de gente perteneciente al clero (la primera Orden dominica) y la de terciarios dominicos (Venerable Orden Tercera de Santo Domingo) (JIJENA, 2003: 237; 2006b),[24] situación que la involucró, en principio, en un puntual pensamiento religioso y cultural.

Cabe pensar que sor Isabel Catalina en el ámbito del cenobio se manejó bajo ideas y costumbres que dejaban a los superiores dominicos varones la decisión en cuanto a su vida, ya sea por mano de su confesor, los cercanos prelados, o el mismo Obispo. Se debe recordar que las monjas dominicas respondían a esa tutela por mandato divino (NIEVA OCAMPO y GONZÁLEZ FASANI, 2007: 3).

Perteneciente a una familia al servicio del Rey católico, es posible que su familia (especialmente su madre viuda) tendiera a querer resguardarla de los acontecimientos políticos, económicos, religiosos y sociales que marcaron transversalmente a la sociedad. También, es posible, que se considerara, que una vez admitidas sor Isabel Catalina y su prima de sangre sor Francisca de la Asunción, estarían ambas libres de las asechanzas que a todas luces se anunciaban, como continuación y correlato de la anterior invasión napoleónica en España en 1807 y los estallidos de guerras en Europa. Sumado a ello circulaban con preocupación los vientos revolucionarios precedentes que se conocieron después de producida la Revolución Francesa de 1789, con connotaciones devastadoras para el Antiguo Régimen. Tampoco estaban muy alejadas atrás en el tiempo las invasiones inglesas que asolaron Buenos Aires entre 1806-1807, las que presentaron inquietudes a todas las familias tradicionales rioplatenses, inclusive las de Asunción, concentradas en el tráfico de mercancías de importante vuelo, con transportes propios que llegaban a remotos lugares. En tal estado de conflictos, parte de los miembros de la familia Cálcena y Echeverría siguieron militando en las filas de la monarquía. Otros, en cambio, cambiaron su posición político-ideológica y se adhirieron a los que buscaban separarse de la Metrópoli.

[23] La limpieza de sangre fue un requisito exigido por la normativa dominicana. La aspirante no podía ser esclava ni tampoco hereje, judía, descendiente de mahometanos, mulatos o mestizos, respecto de estos últimos desde el Capítulo General de Valencia, 1647, “bajo pena de nulidad de profesión. (…) Las mulatas o esclavas liberadas podían ingresar al convento, y de hecho lo hicieron, en calidad de donadas” (FRASCHINA, 2003: 183.

[24] “Del mismo modo, para algunas familias la elección de un determinado convento para sus hijas o de una orden religiosa representaba una de las tantas tradiciones familiares” NIEVA OCAMPO y GONZÁLEZ FASANI, 2008: 38).

Si se vuelve a sor Isabel Catalina Cálcena y Echeverría, vale igualmente otra pregunta ¿fue el lugar adecuado para una joven de la élite cuya familia había hecho fortuna especialmente en el Paraguay en tiempos de la monarquía?, ¿se la insertó finalmente en 1811 en el medio más apropiado -Córdoba- para resguardar su honor y el de su familia?, ¿se trató en su origen de una elección personal de una joven menor a los 20 años? ¿las ideas de ella y las de su prima, fueron monárquicas o cambiarían para inclinarse hacia las transformaciones culturales y políticas que la revolución trajo consigo? (DI STEFANO, 2004: 153-214; JIJENA, 2011, 2013). Finalmente, ¿fue sor Isabel Catalina una monja contemplativa dedicada sólo a alabar a Dios? Todo este conjunto de interrogantes en medio de un proceso de secularización que se venía gestando desde mucho antes en Europa hasta desembocar en el siglo XIX en territorio de lo que fueron las Provincias Unidas (DI STEFANO y ZANATTA, L., 2000: 280 y 204-217; PEIRE, y DI STEFANO, 2004: 117-148).

Muchas inquietudes debieron pasar por su mente en momentos en que mejor era callar. Lo cierto es que ese silencio estuvo en lo cotidiano, transformando el mundo social y cultural de Paraguay y Santa Fe de donde provenía, con todos sus contenidos verbales y sus significados, para adoptar otros nuevos. No se conoce mucho más sobre el destino de la monja que se ha analizado (falleció de 82 años en el Monasterio de Córdoba en 1870, nacida en 1788), salvo que nunca fue mocionada, lo mismo que su prima hermana, para los cargos de Priora, Sub Priora, o Maestra de novicias. Es posible que dedicara su quehacer a la atención al prójimo, a sus semejantes, a la oración, a la contemplación y al canto en su misión elegida de santidad, pobreza y castidad, votos perpetuos de las sores dominicas. El premio, seguramente la salvación eterna, estaría siempre presente y repetido por sus hermanas las monjas del claustro en el espacio sacro en donde transitó su vida.

Bibliografía

Notas textuales

Sor Francisca de la Asunción González, paraguaya, profesó a 11 de agosto de 1811, en manos de la Madre María Antonia de Jesús, siendo Obispo el Ilustrísimo Orellana.
- En el siglo: Francisca Raymunda, natural de Asunción del Paraguay. Hija de don José González de los Ríos, natural de España, y de doña María Antonia Calzena (sic) y Echeverría, de la ciudad de Santa Fe. Tomó el hábito a los 22 años, el 21 de julio de 1810 (LT 3). (ARANCIBIA - PONZA, Tabla I- 2015: 139-140). [No aparece el año de su fallecimiento].

Sor Isabel Catalina del Corazón de Jesús Cálzena, paraguaya, profesó a 11 de agosto de 1811, en manos de la Madre María Antonia de Jesús, siendo Obispo el Ilustrísimo Orellana.
- En el sigo: Petrona Isabel, según la información copiada acerca de ella, su bautismo y su familia (MA).
- En su expediente consta su bautismo por declaración de la madrina, también su confirmación, junto con los antecedentes de su madre (AAC 9 II, 36). - Hija de don Pedro José Calzena (sic) y Echeverría, natural de Santa Fe, y de doña Juana Josefa Fernández de la Mora y Casal, natural de Asunción del Paraguay. Tomó el hábito a los 21 años, el 21 de julio de 1810 (LT 3). Era prima de la anterior. Falleció el 8 de mayo de 1870, a los 80 años (LD 4; OB 1). (ARANCIBIA - PONZA, Tabla I- 2015: 139-140). Sin embargo, se considera posible que haya tenido 82 años.

Fuentes primarias

CONVENTO DE SANTA CATALINA DE SIENA. CÓRDOBA, R.A. (CSCS), Arzobispado de Córdoba. Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Mormones): www. familysearch.org. *Documentos Eclesiásticos. Años 1798-1874*]. Soporte: https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-XXC7-942?i=84&wc=MLFF-MN5%3A256062401%2C257892201%2C257897801&cc=1974182

ARANCIBIA, J. M. OP y PONZA, C.O. OP, (2014). *Tercer Centenario de la Fundación del Monasterio de Santa Catalina de Sena, 1613-1913, I, por religiosas del mismo Monasterio,* Córdoba, R.A.: Industria Gráfica Cervantes.

ARANCIBIA, J.M. OP y PONZA, C.O. OP, (2014). (Transcripción y notas). *Historia del Monasterio Santa Catalina de Siena de la Ciudad de Córdoba por religiosas del mismo Monasterio, 1701-1800. II,* Córdoba, R.A.: Industria Gráfica Cervantes.

ARANCIBIA, J. M. OP y PONZA, C.O. OP, (2015). *Alabar, bendecir y predicar el amor de Dios. Tabla cronológica de las monas del Monasterio Santa Catalina de Siena en la ciudad de Córdoba (1613-1901*), Córdoba, R.A.: Industria Gráfica Cervantes.

Fuentes secundarias

ALABRÚS IGLESIAS, R.M., (2018a). “El sufrimiento de la violencia doméstica y el convento como espacio de libertad: el caso de sor Ángela Serafina”. *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, Nº 36, pp. 410-432.

ALABRÚS IGLESIAS, M.R., (2018b). “Silencio y obediencia en el proyecto educativo de la catalana Juliana Morell (1594-1653)”. *Studia Histórica*, Nº 40, Nº 1, pp. 159-183.

ARANCIBIA, J. M. OP, (2016). “Primera visita canónica al Monasterio Santa Catalina de Siena. Obispo Julián de Cortázar, Córdoba 1619”. *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, Nº 6, pp. 149-168. http://revistas.unsta.edu.ar/index.php/Itinerantes/issue/view/5

ARANCIBIA, J. M. OP, (2018). “Visita del Obispo Gutiérrez de Zevallos al Monasterio Santa Catalina de Siena. Córdoba, 1734”. *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, Nº 8, pp. 119-146. http://revistas.unsta.edu.ar/index.php/Itinerantes/article/view/10/5

ATIENZA LÓPEZ, Á., (2012). “El mundo de las monjas y de los claustros femeninos en la Edad Moderna. Perspectivas recientes y algunos retos”. En E. SERRANO MARTÍN (Coord.), *De la tierra al cielo: Líneas recientes de investigación en historia moderna* (vol. I, pp. 89-108). Zaragoza: Fundación Española de Historia Moderna - Institución Fernando el Católico.

ARIAS, Y., (2019). *Integración de un sistema devocional indiano en la Monarquía Hispana. El culto de santa Rosa de Santa María en las ciudades de Lima y México, 1668-1737* (Tesis de Doctorado en Historia). México: El Colegio de México.

ATIENZA LÓPEZ, A., (2018). “Los límites de la obediencia en el mundo conventual femenino de Edad Moderna: polémicas de clausura en la Corona de Aragón, siglo XVII”. *Studia Histórica Moderna*, Nº 40, n. 1, pp. 125-157.

BARBERO, S., ASTRADA, E. y CONSIGLI, J., (1995). *Relaciones ad limina de los Obispos de la diócesis del Tucumán (s. XVII-XIX)*, Córdoba: Ed. Prosopis.

BENNASSAR, B., JACQUART, J., LEBRUN, F., DENIS, M., BLAYAU, N., (1998). *Historia Moderna*, Madrid: Akal.

BOIXADÓS, R., (1993). “Notas y reflexiones sobre la genealogía de un conquistador del Tucumán: Juan Ramírez de Velasco”. *Revista Genealogía* Nº 26, pp. 135-165.

DE COS, J. (Ed.), (2015). *Corpus legislativo de las Monas Dominicas de habla española*, Salamanca: Ed. San Esteban. www.dominicos.org/estudio/recurso/corpus-legislativo-de-las-monjas-dominicas

DISTEFANO, R. y ZANATTA, L., (2000). *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires: Ed. Trujillo.

DI STEFANO, R., (2004). *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.

ESPONERA CERDÁN, A. OP, (2003). “Los frailes dominicos en Paraguay (1621-1824). Estado de la cuestión”. En *Primeras Jornadas de Historia de la Orden Dominicana en la Argentina. Actas* (pp. 153-175). San Miguel de Tucumán: Universidad Santo Tomás de Aquino.

FOLQUER, C., (2008). “Ilegítimas y sin dote. Las dominicas de Tucumán a fines del siglo XIX”. En C. FOLQUER (Ed.), *La Orden dominicana en Argentina: Actores y Prácticas, desde la colonia al siglo XX* (pp. 81-101). Tucumán: Universidad Santo Tomás de Aquino.

FRASCHINA, A., (2000). “La clausura monacal: hierofanía y espejo de la sociedad”, *Andes*, Nº 11, pp. 209-236. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12701110

FRASCHINA, A., (2003). “El Monasterio de Santa Catalina de Sena de Buenos Aires durante el periodo colonial”. En *Primeras Jornadas de Historia de la Orden Dominicana en la Argentina. Actas* (pp. 177-195). Tucumán: Universidad Santo Tomás de Aquino.

FRASCHINA, A., (2008). “Reformas en los conventos de monjas en Hispanoamérica, 1750-1865: cambios y continuidades”. *Hispania Sacra*, Nº 60, 122, pp. 445-466. http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/issue/view/6

FRASCHINA, A., (2010). *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial*, Buenos Aires: Eudeba.

JIJENA, L., (2006a). *La Venerable Orden Tercera de Santo Domingo. Presencia en Buenos Aires durante el siglo XVIII*, San Miguel de Tucumán: Instituto de Investigaciones Históricas.

JIJENA, L., (2006b). “Redes sociales y religiosas en el Buenos Aires colonial. Familias de Élite en la tercera Orden Dominicana”. *Archivo Dominicano,* Nº XXVII, pp. 243-263. http://archivodominicano.dominicos.org/buscar.aspx?titulo=&autor=108&materia=

JIJENA, L., (2011). “La Revolución de Mayo y el ocaso de la Tercera Orden Dominicana en Buenos Aires”. En E. MARTÍN TORRES, OP (Coord.), *Los dominicos insurgentes y realistas, de México al Río de la Plata* (pp. 183-198). México: Miguel Ángel Porrúa y Fondo José Antonio García Luque.

JIJENA, L., (2013). “De Privilegios y Devociones. La Tercera Orden Dominicana en Buenos Aires: entre la Colonia y la Modernidad”. En R. M. ALABRÚS IGLESIAS (Ed.), *La vida Cotidiana y la sociabilidad de los dominicos* (pp. 209-236). Barcelona: Arpegio.

LAFUENTE MACHAÍN, R., (1926). *Los Machaín,* Buenos Aires: s. e.

LAVRIN, A. (Coord.), (1991). *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVII1*, Grijalbo: México.

LORETO LOPEZ, R., (2005). “Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII”. *Relaciones: Estudios de historia y sociedad*, Nº 26, s/pp. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/los-conventos-femeninos-y-el-mundo-urbano-de-la-puebla-de-los-angeles-del-siglo-xviii--0/html/f223785a-9573-4396-b1a4-c9bb4cbeadb4_69.html

MONTOYA, A. J., (1971). *La ganadería y la industria de la salazón de carnes en el período 1810-1862*, Buenos Aires: El Coloquio.

NIEVA OCAMPO, G., (2008). “En nombre de su Señoría Ilustrísima: reforma de la vida regular entre las dominicas de Córdoba del Tucumán en el siglo XVIII”. En S. MALLO y B. MOREYRA (Coords.), *Miradas sobre la Historia social en la Argentina en los comienzos del siglo XXI* (pp. 301-319). Córdoba; R.A.: Centro de Estudios Carlos Segreti.

NIEVA OCAMPO, G., (2014). “Modernidad y sociedad barroca: la revolución independentista en Córdoba del Tucumán y el Monasterio de Santa Catalina (1810-1830)”. *Hispania Sacra*, Nª LXVI, Nº 134, pp. 621-659.

NIEVA OCAMPO, G. y GONZÁLEZ FASANI, A. M., (2007). “Las niñas de los ojos de Dios. Vínculos familiares y entorno afectivo de las dominicas de Córdoba hacia 1737” (1-23). En *I Jornadas nacionales de historia social*. La Falda, Córdoba, R.A. https://cehsegreti.org.ar/historia-social-1/mesas%20ponencias/Mesa%206/Ponencia_GonzalezFassani_Nievas.pdf

NIEVA OCAMPO, G. y GONZÁLEZ FASANI, A. M., (2008). “Relicario de Vírgenes: familia monástica en el convento de Santa Catalina de Córdoba del Tucumán (1730-1750)”. En C. FOLQUER (Ed.), *La Orden dominicana en Argentina: Actores y Prácticas, desde la colonia al siglo XX* (pp. 23-54). Tucumán: Universidad Nacional Santo Tomás de Aquino.

PAREDES, I., (2014). “La carrera del Paraguay a fines del siglo XVIII”. *América Latina Historia Económica*, año 21, Nº1, pp. 66-91.

PEIRE, J., (2000). *El taller de los espejos. Iglesia e imaginario, 1767-1815*, Buenos Aires: Ed. Claridad.

PEIRE, J. y DI STEFANO, R., (2004). “De la sociedad barroca a la ilustrada: aspectos económicos del proceso de secularización en el Río de la Plata”. *Andes*, Nº 15, pp. 2-26. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12701504

POUTRIN, I., (2006). “Las mujeres en el siglo de las reformas religiosas”. En A. L. CORTÉS PEÑA, (Coord.), *Historia del cristianismo. El Mundo Moderno* (t. III, pp. 509-599). Universidad de Granada: Ed. Trotta.

PRESTA, A. M., (2019). “Una élite colonial y sus mojas. Familia y redes en un monasterio de Charcas (1574-1620)”. *Travesía*, Vol. 21, Nº 2, pp. 13-36.

QUINODOZ, M. M., (2011). “Ramírez”. *Centro de Genealogía de Entre Ríos*, Nº IX, pp. 238-239.

RAMOS, R. A., (1972). *Juan Andrés Gelly*, Buenos Aires: Libro edición Argentina.

ROULLION ALMEIDA, D., (2013). *El Monasterio de El Carmen Alto en Lima (1686-1829). Repercusión e impacto de los cultos carmelitanos en la religiosidad y la sociedad coloniales* (Tesis de Magistra en Historia). Lima: Perú.

SÁNCHEZ PÉREZ, E., (2014). “El Obispo Nicolás Videla y el General Belgrano, 1812-1819”. *Hispania Sacra*, Nº LXVI, 133, pp. 133-177.

SERRANO, S., (2009). “El ocaso de la clausura: mujeres, religión y estado nacional. El caso chileno”. *Revista Historia*, Nº 42, vol. II, pp. 505-535.

SORIA MESA, E., (2011). “La imagen del poder. Un acercamiento a las prácticas de visualización del poder en la España moderna”. *Historia y Genealogía*, Nº 1, pp. 5-10. https://core.ac.uk/download/pdf/60868851.pdf

UDAONDO, E., (1945). *Diccionario Biográfico Colonial Argentino*, Buenos Aires: Ed. Huarpes.

VIFORCOS MARINAS, M. I., (2007). “Anhelos de espiritualidad en los claustros chilenos. Algunas respuestas heterodoxas”. En M. I. VIFORCOS MARINAS y R. LORETO LÓPEZ (Coords.), *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América* (pp. 229-258). España: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego” – Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

MAGALLÁNICA, Revista de Historia Moderna: 6 / 12 (Varia)
Enero - Junio de 2020, ISSN 2422-779X

ENTRE LA MITRA Y LA ESPADA: SERVICIO E INTEGRACIÓN FAMILIAR DE DON FELIPE DE ARAGÓN Y NAVARRA, MAESTRE DE MONTESA (ca. 1455-1488)

Jaime Elipe
Universidad de Zaragoza, España

Recibido: 18/07/2019
Aceptado: 05/03/2020

RESUMEN

El presente trabajo presenta una biografía del maestre de Montesa don Felipe de Aragón y Navarra (ca. 1455-1488). Hijo bastardo del príncipe de Viana, es un muy buen modelo de cómo los Trastámara aragoneses colocaron a su descendencia ilegítima a comienzos de la Edad Moderna. Dirigido a la Iglesia desde su juventud, obtuvo el arzobispado de Palermo en 1476, que sería cambiado en 1484 por el maestrazgo de Montesa. Su condición de eclesiástico no impidió que tomase parte en los grandes conflictos de su momento, encontrando la muerte en la Guerra de Granada. El estudio de su persona permite entender el funcionamiento de las relaciones de la Monarquía con la Iglesia, Roma, la corte y la propia familia real.

PALABRAS CLAVE: Felipe de Aragón y Navarra; Orden de Montesa; Guerra de Granada; bastardía; poder real.

BETWEEN MITRE AND SWORD: SERVICE AND FAMILY INTEGRATION OF DON FELIPE DE ARAGON Y NAVARRA, GRAND MASTER OF MONTESA (CA. 1455-1488)

ABSTRACT

The present work presents a biography of Don Felipe de Aragón y Navarra (ca. 1455-1488), who was Grand Master of Montesa. He was the first bastard son of the Prince of Viana. His case is a very good model of how the Aragonese Trastámara placed their illegitimate offspring at dawn of Early Modern Age. Don Felipe was directed into Church from his youth. He obtained the archbishopric of Palermo in 1476, which resigned in 1484 in order to become Order of Montesa's Grand Master. His condition of ecclesiastical did not prevent him from taking part in the great conflicts of his time;

indeed he died during Granada War. The study of his person allows understanding the relationships of the monarchy with the Church, Rome, the court and the royal family itself.

KEYWORDS: Felipe de Aragon y Navarra; Order of Montesa; Granada War; bastardy; royal power.

Jaime Elipe es Doctor en Historia por la Universidad de Zaragoza. Su tesis doctoral, defendida a comienzos de 2019, recibió la máxima calificación cum laude; lleva el título de “Iglesia, familia y poder en la época de Fernando el Católico: el arzobispo don Alonso de Aragón”. Sus líneas de investigación están centradas en la acumulación de poder de los distintos bastardos de origen real a comienzos de la Edad Moderna, la representación real y las relaciones entre la Iglesia y la monarquía.
Correo electrónico: jaime.elipe@gmail.com
ID ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7863-1804

ENTRE LA MITRA Y LA ESPADA: SERVICIO E INTEGRACIÓN FAMILIAR DE DON FELIPE DE ARAGÓN Y NAVARRA, MAESTRE DE MONTESA (ca. 1455-1488)

Introducción

Aunque no se ha tratado de una figura muy explorada por la historiografía, la vida del noveno maestre de Montesa don Felipe de Aragón y Navarra es conocida a grandes rasgos. Las primeras noticias sobre él se tuvieron gracias a las obras que escribieron los freires sobre la historia de su orden y ya en nuestros días se cuenta con algún estudio, si bien muy sintético o centrado en asuntos económicos.[1] Recientemente, se ha escrito una biografía más amplia sobre el maestre que hace un repaso bibliográfico muy exhaustivo, aunque deja de lado documentación de archivo fundamental y desconoce ciertas corrientes historiográficas actuales (BOIX SALVADOR, 2017b). Por estos motivos, el presente trabajo pretende trazar la biografía más completa del personaje hasta el momento, mediante documentación inédita de distintos archivos. Asimismo, con un enfoque metodológico actualizado que articule una historia de la Iglesia, del poder y la familia -con particular atención al fenómeno de la bastardía-, poniendo al personaje en relación con los distintos ámbitos en los que se vio inserto.

La orden de Montesa ha quedado por lo general en un segundo plano en las investigaciones (GUINOT RODRÍGUEZ, 2000: 437), principalmente por su doble retraso respecto a las grandes órdenes peninsulares: tanto en su creación como en la incorporación de su maestrazgo a la Corona. De hecho, ha suscitado más el interés de modernistas que de medievalistas a pesar de que “su historia y presencia en el marco de la Corona de Aragón bajomedieval excede con mucho la geografía básica de sus señoríos” (GUINOT RODRÍGUEZ, 2005: 113). Lo mismo ha sucedido con sus

[1] Nos referimos a la obra de Miranda Menacho (2010). En ella se ofrece un registro muy completo de los aspectos económicos de don Felipe de Aragón, centrado en los beneficios recogidos en la cancillería de Juan II en el Archivo de la Corona de Aragón. En su tesis, *vid.* Miranda Menacho (2012: 505-512), se hace una apretada síntesis sobre su acumulación beneficial realizando un bosquejo biográfico.

maestres: el mejor conocido fue el último antes de que Felipe II asumiera el control de la orden, Pedro Luis Galcerán de Borja.

Uno de los principales puntos de interés de don Felipe de Aragón y Navarra fue el hecho de ser el primogénito ilegítimo de don Carlos de Aragón. Los estudios sobre la bastardía, aunque tienen un largo recorrido, han sido especialmente prolíficos en la última década; en particular, para el siglo XV y el área franco-borgoñona. Tener estos trabajos en cuenta es fundamental para evitar errores interpretativos, especialmente cuando se trata de su relación con el poder. Los bastardos siguieron unas pautas más o menos claras en cuanto a su empleo por sus familias y en raras ocasiones supusieron un elemento desestabilizador: precisamente lo contrario. Este tipo de historia va mucho más allá de las genealogías o sucesiones, está estrechamente vinculada con la historia de la familia y de género.[2] Por ello mismo, es necesario evitar una óptica de "singularidad" al estudiar estos personajes e insertarlos convenientemente en su contexto.

Infancia y primeros años

Respecto a su nacimiento y a quién fue su madre biológica ha habido cierta confusión. El príncipe de Viana don Carlos tuvo tres hijos naturales: Felipe, Juan Alonso y Ana. A diferencia de lo que se ha sostenido, don Felipe fue el único hijo que este tuvo con Brianda de Vega (confundida en ocasiones con otros nombres o personajes). De hecho, cada uno fue con una mujer distinta y el maestre fue el único que nació en Navarra (COLL JULIÀ, 1974: 240-241).[3] Su venida al mundo es difícil de

[2] Posiblemente el trabajo coral más importante hasta el momento se trate de Marchandisse, Bousmar, y Schnerb (2015). El pionero en esta serie de investigaciones fue Harsgor (1975). Para momentos algo posteriores, también en un panorama europeo en el que la presencia hispana por ahora cuenta con pocas investigaciones, *vid.* Avignon (2016).

[3] La versión tomada por otros los estudiosos, con algunas variaciones, provienen de la que recogió en su momento frey Hipólito de Samper (1669: 511): "Estando el Principe en Napoles, por las discordias que tenia con su Padre, porque no le dexava el Reyno de Navarra, que le pertenecia por su difunta Madre, se enamoro de una Dama muy hermosa, que se llamava Doña Brianda Vaca, de la qual tuvo tres Hijos, al Maestre, a Don Iuan Alonso de Aragon, que fue Abad de San Iuan de la Peña, y Obispo de Huesca, y a Doña Ana de Aragon, que caso con Don Luys de la Cerda Conde de Medinaceli". El primer trabajo que separó el nacimiento de los hermanos por un lado y de la hermana por otro es Arco y Garay (1951: 39-40). Según el autor, los dos hombres nacieron de una señora siciliana apellidada Capa, de la que nada más se sabía. Años más tarde del artículo de Coll Julià, Antonio Durán Gudiol separaba también a los hermanos varones de la mujer y daba los nombres de las respectivas madres, sin tener en cuenta, por desgracia, las aportaciones de Coll Julià, *vid.* Durán Gudiol (1984: 31). Recientemente, se menciona como año de su nacimiento 1457 y corrobora la versión de frey Hipólito de Samper, *vid.* Ayala Martínez (2009: 683). Por su parte, Boix Salvador (2017a) ha llevado a cabo un prolijo seguimiento genealógico

determinar, si bien es bastante seguro que al menos desde finales de 1455 su padre lo había instalado y pagaba su manutención.[4]

Sobre los primeros años de su vida, se tienen unas pocas noticias. Residió en Pamplona hasta que fue requerido por su progenitor en enero de 1460 al regresar de su viaje mediterráneo. El príncipe de Viana, poco antes de llegar a la Barcelona, emitió órdenes para que "la princesa doña Blanca su hermana y don Phelippe y doña Ana sus hijos se llevasen al rey su padre, se pusiesen en orden; y pareció que se entregaban en rehenes y seguridad de la concordia" junto con la entrega del territorio navarro en manos beamontesas (ZURITA 2003: lib. XVI, cap. LXII). Finalmente, los hizo llevar a la Ciudad Condal con el prior Juan de Beamont en torno a abril de 1460 (ZURITA, 2003: lib. XVI, cap. LXV).[5]

Una vez llegados a Barcelona, Brianda de Vega y el pequeño don Felipe residieron una larga temporada en la ciudad, al parecer al cuidado de un escudero. Brianda de Vega debió de tener algún tipo de entendimiento amoroso con dicho personaje, lo cual no gustó en absoluto al príncipe de Viana. Lo alteró tanto, según relata Zurita, que don Carlos pensó en mandar degollarlo. Lo más verosímil es que, efectivamente, separase a la madre del hijo, poniendo a la primera bajo el cuidado de don Hugo de Cardona, señor de Belpuig y a su primogénito con el caballero barcelonés Bernardo Zalpila (ZURITA, 2003: lib. XVII, cap. XII).[6] La tutela de Zalpila duró muy poco, ya que este fallecía en 1462. Por ello mismo, fue el padre del dicho noble quien se hizo cargo de continuar con la responsabilidad. No sería descabellado conjeturar que el nuevo tutor fue Joan Benet Çapila, armero mayor del príncipe, quien estuvo presente en el momento de publicar el testamento de don Carlos; si bien desconocemos el grado de parentesco con el fallecido Bernat (COLL JULIÀ, 1974: 241).

---

que la entronca con la familia Cabeza de Vaca. De cualquier manera, falta aporte documental que lo pueda corroborar, sostenido únicamente por tratados genealógicos.

[4] Documento expedido por Martín Ferrándiz de Dicastillo el 13 de febrero de 1456. Archivo Real y General de Navarra (ARGN), Comptos, Documentos, cajón 170, nº 21, 67: "De mandamiento del Señor princep fecho de boca ha comprado, pagado e delibrado para la casa del Señor don filip comte de Beaufort en los meses de Octobre, Nouiembre e deziembre del aynno anterior postrerament passado tres cargas de sarmientos et trenta cargas de lenya".

[5] En su obra, Desdevises afirmó que esto tuvo lugar en julio de 1461, sin duda debido a un error; tuvo que ser necesariamente en 1460 a la vista del cambio de custodia de Brianda y la llegada de Armañac a Barcelona, explicado más adelante. Desdevises du Dezet (1999: 394).

[6] Posiblemente sea un tal "Bernat de Çapila" que fue armado caballero por el príncipe el día 24 de junio de 1461, con motivo de la jura de don Carlos como lugarteniente general. Aparece en la recopilación documental de Manuel de Bofarull y de Sartorio (1864: 83). Al mismo se lo describe como "antich ciutada de la dita ciudat".

La estancia en Barcelona en un principio iba a ser temporal, ya que se había producido únicamente para negociar con el rey de Aragón. Sin embargo, esta se prolongó bastante: Brianda de Vega acabó formando una familia y ya fijaría allí su residencia, mientras que don Felipe de Aragón permaneció hasta que fue admitido por el rey Juan II para su servicio. Las relaciones que don Carlos mantuvo con su primogénito no son conocidas, si bien es patente que siempre mantuvo preocupación por él. Pese a no tener más que unos cinco años de edad, participó con el príncipe en algún evento público -posiblemente no el único- como la recepción al conde de Armañac. Este huía de los territorios franceses donde era acusado de incesto y fue recibido en la Ciudad Condal con todos los honores por

> “*lo Inclit Don Carles primogenit nostro en la forma devall descrita e per molts altres entre los quals hi foren lo fill natural del dit Illustre Primogenit lo reverent archabisbe de Tarragona bisba de Barcelona bisba Delna compte de Modica*” (BOFARULL Y DE SARTORIO, 1864: 79; DESDEVISES DU DEZET, 1999: 394).[7]

Poco tiempo después, formaría parte del cortejo fúnebre de su padre, el 5 de octubre de 1461 (MIRANDA MENACHO, 2012: 505).

Durante los agitados años de la Guerra civil catalana madre e hijo permanecieron en Barcelona. No hay una explicación muy clara de las razones, quizás la guerra los sorprendió. Sea como fuere, recibieron un buen trato por los “anticondes” de Barcelona, el condestable don Pedro de Portugal y Renato de Anjou.[8] El primero de hecho, le asignó una pensión diaria de 6 sueldos así como distintos bienes confiscados de los partidarios realistas (COLL JULIÀ, 1974: 241-242). Es evidente que don Felipe tenía que ser una persona bastante popular y querida: era el primogénito del príncipe de Viana, muerto este prácticamente en olor de santidad. De hecho, existió un sector de la nobleza catalana que aspiraba a que don Carlos casara *in articulo mortis* con Brianda de Vega para legitimizar a don Felipe y que continuara la línea sucesoria por él. Evidentemente, no tuvo ningún resultado ya que el moribundo príncipe se opuso a ello.[9]

---

[7] Según Desdevises esto tuvo lugar el 18 de mayo de 1461.

[8] Con el término “anticondes” nos referimos a aquellos que disputaron a Juan II de Aragón el título de conde de Barcelona durante el período de 1462 a 1472: Enrique IV de Castilla, el condestable Pedro de Portugal y Renato de Anjou.

[9] En palabras de Jerónimo Zurita (2003: lib. XVII, cap. XXIV): “Túvose en aquellos tiempos por muy cierto que viéndose los privados deste príncipe desamparados de su favor habiendo ellos deseado tanto que reinara por tan peligroso camino y que estaba sin ninguna esperanza de la vida, procuraron de

En su estudio, Boix Salvador ha querido ver la amenaza que podía suponer para la sucesión don Felipe (2017b: 844-848); no dejan de ser en buena medida suposiciones románticas sin base empírica ni paralelismos en otros territorios. Ser una amenaza real implicaba muchísimo más que compartir genética con los reyes.

La infancia de don Felipe prosiguió sin muchos sobresaltos, primero bajo la tutela ya apuntada del caballero Zalpila en Barcelona. Al menos en apariencia, disfrutó de una cierta holgura económica, ya que era conde de Beaufort, aparte de recibir el citado estipendio de 6 sueldos diarios, así como un tercio de la herencia de su padre -de la reina Blanca de Navarra-, por lo que le correspondía la nada despreciable suma de 122.000 florines (DESDEVISES DU DEZET, 1999: 415).[10] También se afirma que tuvo el oficio de canciller de Sicilia, de cuyo ejercicio no se ha hallado evidencia documental.[11] Es de suponer que la muerte del príncipe y los avatares de la guerra complicarían la percepción de las distintas rentas. Durante el gobierno del condestable don Pedro de Portugal estuvo bajo su tutela directa, ya que según afirma Zurita “mandaba que se tuviese gran cuenta con don Felipe de Navarra hijo del príncipe don Carlos que se criaba en su casa” (ZURITA, 2003: lib. XVIII, cap. VII). No dejaba de ser una importante pieza política que había que conservar y podía tener cierto valor simbólico para buena parte del pueblo de Barcelona. De cualquier manera, no estamos en condiciones de afirmar si el tiempo que vivieron en esa ciudad bajo los distintos “anticondes” fue en calidad de rehenes o por propia voluntad; algunos autores han señalado que fueron temporalmente partidarios de estos aunque es algo, consideramos, difícil de valorar (MIRANDA MENACHO, 2012: 505).

---

amancillar la verdadera línea de la sucesión y que el príncipe casara con doña Brianda Vaca que estaba en poder de don Hugo de Cardona señor de Belpuch, porque hiciese legítimo a don Phelippe su hijo que se llamaba conde de Beaufort, y el príncipe no quiso dar a ello lugar”.

[10] El montante total según el autor era de 366.000 florines, si bien en el testamento no aparece ninguna cantidad exacta, *vid.* Bofarull y de Sartorio (1864: 111-122) para el testamento completo. En p. 115: “*Quam quidem partem sibi ut predicitur per genitricem nostram legatam dicto domino Regi genitori nosto relinquedum censemus et volumus denuoque sue Serenitati legamus fiant tres partes seu portiones equales quarum unam donno Philippo Comiti de Beufort et aliam donno Joanni Alfonso in Sicilia genito reliquam vero tertiam partem donne Anne inclitis natis nostris naturalibus et carissimis legamus*”.

[11] Zurita (2003: lib. XX, cap. LV): “fue canceller del reino de Sicilia, aunque aquel cargo de canceller le renunció con licencia del rey en don Luis de Requeséns”; según Hipólito de Samper (1669: 511): “Murio el Principe Don Carlos en Barcelona a 23 de Setiembre 1461 y entonces era Don Felipe Conde de Beaufort. Despues fue Canceller de el Reyno de Sicilia”.

Cursus honorum: acumulación y cambio de beneficios eclesiásticos

La primera noticia importante sobre don Felipe durante la guerra civil se tiene casi al final de la misma. No se conocen exactamente los motivos, pero madre e hijo abandonaron la ciudad de Barcelona para reunirse con Juan II. La huida al campo realista fue contestada por los angevinos con la confiscación de sus bienes. Esta acción sería en el futuro compensada con creces por parte de los reyes de Aragón, tanto por su abuelo como por su tío Fernando.

En 1471 Juan II se preocupó ya por labrarle una carrera digna a su nieto; es de suponer que esto no tendría lugar antes de que Brianda y don Felipe, quien ya se encontraría en la adolescencia, corriesen al amparo del rey. Siguiendo la dinámica de los Trastámara aragoneses, y teniendo en cuenta la precaria situación de las arcas y patrimonio reales, su abuelo decidió encaminarlo hacia la vida eclesiástica (ELIPE, 2018). No hay que ver en ello que se quisiera suprimir una amenaza a la sucesión, sino simplemente una costumbre secular de la dinastía. Para ello, en octubre escribía el anciano rey al cardenal vicecanciller Borja,[12] esperando que pudiera hacer gestiones a favor de la carrera al servicio de Dios que había decidido para el joven don Felipe.[13] Rodrigo de Borja, siempre atento a sus intereses personales y familiares, se mostró colaborativo con el proyecto del monarca, de manera que meses más tarde se solicitaba a la curia que el primer beneficio vacante se concediese al primogénito de don Carlos.[14] Evidentemente, una cosa eran las buenas palabras y otra muy distinta su materialización debido al gran número de intereses confluyentes en un número finito de prebendas eclesiásticas. Hemos de señalar que es coincidente en el tiempo el aumento de favor de la curia a los intereses de Juan II y su hijo con la estancia del vicecanciller en España; algo que corría en paralelo a la campaña mediática llevada por estos en Roma (FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA, 2014: 36 y ss).

---

[12] Trabajos de interés sobre la relación de Rodrigo de Borja con los monarcas hispanos pueden encontrarse en Cruselles Gómez (2001) o Fernández de Córdova Miralles (2005), si bien para momentos algo posteriores a los aquí presentados.

[13] Carta de Juan II al cardenal Rodrigo de Borja, desde la villa de Piera el 8 de octubre de 1471. Archivo de la Corona de Aragón (ACA), Real Cancillería, reg. 3451, fol. 116r: “*optenuns Illustrem nepoten neum philippum filium Illustrum principis Karoli filii quodam meim dilectissimi in ecclesia dei collocari quamobrem vostri reuerendisima paternitas maiorem in modum rogamus*”.

[14] Carta de Juan II al cardenal Rodrigo de Borja, desde Figueras el 9 de abril de 1472. ACA, Real Cancillería, reg. 3454, fols. 23v-24r. En los folios siguientes, a varios cardenales sobre el mismo tenor.

Así arrancaba el *cursus honorum* eclesiástico de don Felipe. Este inicio fue un tanto renqueante, ya que hasta octubre de 1472 no se tiene constancia de que hubiera obtenido ningún beneficio y meses más tarde aún no había podido tomar posesión de los mismos. Estos primeros escalones fueron los arcedianatos del Vallés, en Barcelona, y de Gerona, plataforma desde la que podía garantizarse cierta estabilidad económica.[15]

A pesar de que don Felipe tuvo algún problema para percibir las rentas del arcedianato del Vallés, algo habitual en la época, no se detuvo allí su obtención de oficios.[16] A comienzos de 1473, los cambalaches mantenidos con el vicecanciller Borja se materializaron: el Santo Padre concedió la reserva de las tres primeras vacantes en los estados de Juan II.[17] De este modo, en varios años seguidos, don Felipe de Aragón y Navarra fue acumulando de forma constante una cantidad nada despreciable de beneficios eclesiásticos, siempre a la espera de la vacación de alguna mitra.[18]

Evidentemente, estas prebendas eclesiásticas no sólo eran de modestas rentas sino que no eran de la calidad suficiente para un nieto de rey. El 19 de noviembre de 1475 falleció en Albalate de Cinca (Huesca) el arzobispo de Zaragoza don Juan de Aragón, hijo bastardo Juan II. Pese a lo dramático de la noticia, ya que el joven prelado contaba

[15] Carta de Juan II a los oficiales eclesiásticos de Barcelona y Gerona, desde Perpiñán el 18 de febrero de 1473 ACA, Real Cancillería, reg. 3462, fols. 67r-68r.

[16] Carta de Juan II al gobernador de Cataluña, desde Perpiñán el 1 de junio de 1473. ACA, Real Cancillería, reg. 3463, fol. 119r.

[17] Carta de Juan II a las autoridades eclesiásticas, desde Barcelona el 22 de abril de 1474. ACA, Real Cancillería, reg. 3387, fols. 92v-93. El tenor de la misma, en latín, es un aviso sobre la concesión de las tres primeras vacantes en los reinos de Juan II para don Felipe, gracias a una bula expedida en Roma el 4 de marzo de 1473.

[18] Sin ánimo de ser exhaustivos, los beneficios que hemos hallado son el priorato de Tortosa, la pabostría de Gerona, abadía de San Felipe, arcedianato de San Fructuoso, canonjía y prepositura anexas a Tarragona. Respectivamente, *vid.* Carta de Juan II a los oficiales reales desde Barcelona, el 29 de junio de 1474. ACA, Real Cancillería, reg. 3388, fol. 104r, avisándoles sobre la "*prouisione prioratus sedis dertusen*" de su nieto; carta de Juan II al cabildo de Gerona, desde Barcelona el 13 de julio de 1475. ACA, Real Cancillería, reg. 3389, fols. 90v-91r; carta de Juan II a los oficiales de Cataluña, desde Estella el 14 de agosto de 1476. ACA, Real Cancillería, reg. 3390, fols. 138r-v; carta de Juan II a varios oficiales, desde Barcelona el 10 de junio de 1475. ACA, Real Cancillería, reg. 3390, fols. 26r-v. Un elenco es recogido en Coll Julià (1974: 245): "el 27 de enero de 1474 nombraba procurador para tomar posesión, a título de administrador perpetuo o comendador, del abadiazgo de San Giovanni degli Eremiti de Palermo, obtenido poco antes gracias a la intervención de su abuelo; acumuló, además, los beneficios correspondientes a las dignidades de beneficiado en la iglesia de La Bisbal, arcediano de La Selva (Gerona), prior de Sant Pere de Casserres, abad de Sant Miquel de Cuixà y de Sant Martí de Canigó, arcediano de Albarracín y de Sant Fructuós (Tarragona), prepósito de Ibiza y arzobispo de Palermo". Ha de tenerse en cuenta que se fueron obteniendo de manera paulatina. La versión más completa existente que conocemos, que podríamos calificar de definitiva por el laborioso trabajo realizado, se encuentra en Miranda Menacho (2010: 152-154).

con unos 35 años de edad en el momento de su defunción, el monarca y el príncipe Fernando se pusieron manos a la obra para lograr el máximo rédito a la situación.[19]

El mismo día de la defunción, el rey solicitaba al papa Sixto IV el primer obispado o arzobispado que quedara sin titular para don Felipe de Aragón. Sin embargo, ponía un par de excepciones, ya que debían quedar fuera de esta petición las sedes de Zaragoza y Valencia.[20] Es lógico pensar que Juan II desconocía, en el momento de la redacción, la defunción del arzobispo pero sabía que se anticipaba próxima. La archidiócesis cesaraugustana se reservaba para don Alonso de Aragón (ca. 1468-1520), hijo natural del príncipe Fernando. La diócesis de Valencia podemos aventurar que se dejaba en reserva para permitir que pasara a manos de algún familiar de Rodrigo de Borja, en pago por sus distintos servicios a la dinastía. Por lo tanto, se antepuso a don Alonso, quien en aquellos momentos tendría en torno a los 6 años, en detrimento de don Felipe, quien a la sazón rondaba los 20 años. La explicación es sencilla: aunque don Felipe de Aragón y Navarra era hijo del don Carlos, este no era ya más que un recuerdo y Fernando era ya rey de Castilla y Sicilia y heredero sin discusión de la Corona de Aragón. Era lógico que sus intereses familiares -que no hemos de separar de los de Juan II en este caso- se impusieran. No por eso don Felipe quedaba marginado, simplemente no ocupaba el primer puesto a la hora de recibir los mayores emolumentos.

Juan II y el príncipe Fernando habían decidido que la sede cesaraugustana fuese para don Alonso de Aragón, aun si esto provocaba un enfrentamiento con Roma. Por ello, mientras tenía lugar un pulso bastante fuerte contra el cardenal de Gerona Ausías Despuig -recién nombrado arzobispo de Zaragoza-, el rey de Aragón consiguió del papa Sixto IV que se le otorgase la administración de Palermo a don Felipe.[21] Con la obtención del arzobispado, la situación económica de don Felipe consiguió consolidarse definitivamente, ya que era uno de los más ricos de la Corona de Aragón. Por esta razón, al año siguiente de ser nombrado administrador de la mitra, pudo dotar a su madre con 6.000 florines para que se casara con Berenguer de Peguera, con quien habría convivido desde 1470 (COLL JULIÀ, 1974: 241-242, 247). De hecho, su

[19] Una descripción pormenorizada se puede encontrar en Azcona (1960: 98-104), el resto de la obra es de obligada lectura para comprender las relaciones Iglesia-monarquía en este período.
[20] Carta de Juan II a Sixto IV, desde Zaragoza el 19 de noviembre de 1475. Real Academia de la Historia (RAH), Colección Salazar y Castro, A–10, doc. 7.
[21] Samper (1669: 511): “El Rey Don Iuan de Aragon presento a Don Felipe su Nieto en el Año 1476 el Arçobispado de Palermo; y porque solos tenia 19 Años, el Pontifice Sixto IV se lo dio en Administracion, proveyendo, que en cumpliendo los 27 de su Edad, fuesse Arçobispo, y Pastor de aquella Santa Iglesia”.

situación le permitió no sólo dotarla, sino además otorgarle las rentas del priorato de Tortosa (SAMPER, 1669: 248). Aunque con Palermo llegó prácticamente al límite -cualitativo- de las dignidades a recibir, consta que siguió recibiendo beneficios eclesiásticos, ya que su tío Fernando, una vez fue rey de Aragón, solicitó al pontífice Sixto IV la concesión de alguna vacante dentro de sus estados.[22]

Como se ha expuesto, don Felipe obtuvo desde el momento de su retorno a la familia un incesante goteo de beneficios eclesiásticos de muy distinta categoría y valor, que se vio culminado -pero no finalizado- con la administración de Palermo. Es interesante constatar que la monarquía siguiera interviniendo en el patrimonio de don Felipe. Podía darse el caso que algún beneficio se viera necesario desgajarlo del patrimonio del hijo de don Carlos para otorgarlo a otras personas. Un ejemplo de esta afirmación fue el caso de la abadía de San Juan de los Eremitas, en Sicilia. Don Felipe tuvo que renunciarla para que su tío Fernando II pudiera disponer de ella, pero, por sus importantes rentas, fue estorbado el negocio desde la curia pontificia cuando se intentó ceder a Pedro Zapata.[23] Años más tarde, se vio obligado de nuevo a renunciar a tan sustancioso beneficio, esta vez en favor de su primo don Alonso de Aragón, arzobispo de Zaragoza -si bien se desconoce el resultado final de la transacción-.[24] La monarquía le había labrado una importante carrera y retiraba o cambiaba distintas piezas del entramado patrimonial familiar según sus intereses políticos.

Tal y como relataba frey Hipólito de Samper, Sixto IV otorgó la presentación del maestrazgo de Montesa al rey Fernando. Cuando falleció don Luis Despuig, los freires se reunieron con normalidad y eligieron como sucesor a Felipe Vivas de Cañamas y Boil, quien era el clavero de la orden. El papa confirmó el resultado sin tener en cuenta los deseos del monarca. Desconocemos los motivos exactos que movieron a dicha decisión, quizás el cargo estuviera más acorde con las aptitudes de don Felipe o fuera necesario contar incondicionalmente con el poderío de la orden para la guerra de

[22] Carta de Fernando II a Sixto IV, desde Cáceres el 26 de abril de 1479. ACA, Real Cancillería, reg. 3632, fols. 101r-v, *apud* Torre (1949: doc. 17).

[23] Carta de Fernando a Sixto IV, desde Vitoria el 30 de diciembre de 1483. ACA, Real Cancillería, reg. 3564, fol. 96v, *apud* Torre (1949: doc. 106), solicitaba al papa la concesión de la abadía para Pedro Zapata, ya que don Felipe la había resignado. Al parecer, el vicecanciller Borja no se dio toda la prisa que debía en realizar la gestión. Sobre el mismo asunto, meses más tarde, Fernando se quejaba de las trabas que ponían Juan Bautista Zeno, cardenal de Santa María in Porticu y Alfonso Carrillo, obispo de Pamplona a la provisión de Zapata. Para ello, *vid.* carta de Fernando II a Sixto IV, desde Tarazona el 5 de marzo de 1484. ACA, Real Cancillería, reg. 3564, fols. 114v-115r, *apud* Torre (1950: doc. 14).

[24] Carta de Fernando II a Inocencio VIII, desde Zaragoza el 14 de febrero de 1488. ACA, Real Cancillería, reg. 3644, fol. 73v, *apud*, Torre (1951: doc. 50).

Granada.[25] Sea como fuere, aunque Samper afirmaba que el 20 de mayo de 1483 envió el rey al comendador Gonzalo Beteta a Roma para gestionar el buen término del negocio; por otra parte, las tramitaciones se habían iniciado con anterioridad (ZURITA, 2003: lib. XX, cap. LV; SAMPER, 1669: 510-511). El encargado era el cardenal Ausías Despuig, sobrino del difunto maestre, quien tuvo escaso éxito.[26]

Lo interesante de estas negociaciones se encuentra precisamente una vez concluidas. Samper escribió que el papa Inocencio VIII

> "con especial Bula que despacho en favor de el Obispo de Huesca, dio facultad para que diera el Abito de Montesa a Don Felipe de Aragon, y Navarra, y con autoridad Pontificia le dio las Investiduras de Maestre en 8 de Abril 1484" (SAMPER, 1669: 511).[27]

Es bastante sugestivo que el rey de Aragón mandase ejecutar las bulas de concesión del maestrazgo el mes anterior, anulando el nombramiento de frey Felipe Boil.[28] Pese a estas aparentes contradicciones, la provisión del maestrazgo era ya firme desde finales de 1483. La materialización de la provisión pontificia ha de relacionarse con la complejísima política de dones, favores, intercambios y distintos manejos que tenía lugar en Roma; de manera que hasta que los diferentes intermediarios no se vieron totalmente satisfechos, y aquí hay que señalar fundamentalmente al vicecanciller Borja, no se publicó ninguna resolución al respecto aunque existiera la voluntad pontificia de

[25] Luis Suárez afirmaba que esta maniobra era una forma de contentamiento a los beamonteses, algo que podría ser más o menos válido pero que no tiene especial sustentación, sobre todo teniendo en cuenta la escasísima relación que tuvo don Felipe con Navarra. *Vid*. Suárez Fernández (1985: 127).

[26] Carta de Fernando II a Ausías Despuig, cardenal de Monreal, el 29 de enero de 1483. ACA, Real Cancillería, reg. 3608, fols. 68v-69r, *apud* Torre (1949: doc. 11).

[27] Hernando de Aragón (s. a.). RAH, Colección Salazar y Castro, G–38, fol. 22v: "Don felipe de aragon electo a 8 de de abril del año 1484".

[28] Carta de Fernando II al reino de Valencia, desde Tarazona el 24 de marzo de 1484. ACA, Real Cancillería, reg. 3563, fols. 110r-111r; 110r-v: "*quamque anno superiori vacante dicto magistratu et mitesre obitu ludouicii despuig illis vltimii possessoris sanctifimus ac beatissimus dominus noster Sixtus papa quartus fuis riz apostolicas bullis confirmaruisset eleccionem de eodem Magistratu per vos aliotos comendatoris factum de persona religiosi fratris philipi boyl vines ipmque magistratum illi contulisset post modum autem […] cum aliis suis apostolicas bullis supradictas confirmacionem et bullas dicto frater boyl concessas et alias quastuque reuocant Magistratumque predictuz de mutesie cum onibus illius iuribus fenctibus eedortibus et pertinensiis Illustri ac Reuerendo philipo de Aragonia sobrino nostro charissimo contulit et de illo ipsum promdic pro vt het et alia que phira in dictis apostolicis bullis que date fuerunt Rome apud Sanctum petrum Anno incarnaciois domine M cccc octuagesimo tercio decimo kalendas febroarii pontifficatus sui Anno terdecimo et ad quas nos refferius lang contmetuc Et qua prouisio ipam nobis ad modum grata sunt et est. Daro volentes apostolicas mandatis et prouisionibus morem gerere ad humilem dicti phelipi de aragonia supplicacionem licenciam libere et impune dictis apostolicas bullis vtendi eidem concedentes*".

hacerlo. Fernando II se mostró especialmente agradecido con Rodrigo de Borja, pese a que obtuvo la mitra de Monreal para un sobrino suyo en las transacciones.[29]

Estos tratos revelan una auténtica "ingeniería beneficial". Lo más plausible es que fuera necesario incluir al todopoderoso vicecanciller en el baile de prebendas para que la concesión de Montesa pudiera tener algún éxito. El plan, redondeado con el fallecimiento en septiembre de 1483 del cardenal Despuig -que así liberaba el arzobispado de Monreal- era el siguiente: el cardenal Pedro de Foix recibiría Monreal, era este sobrino de Fernando II y pieza importante en la política navarra de los Reyes Católicos. El problema residía en que Rodrigo de Borja lo quería para un sobrino suyo, así que tuvieron que dárselo a este y al cardenal de Foix ofrecerle la sede de Palermo, que se encontraba disponible precisamente porque, como se ha mencionado, hacía poco el cardenal de Gerona había conseguido Montesa para don Felipe de Aragón y Navarra, de manera que podía resignar dicha iglesia sin miedo a quedar sin nada.[30] Aún así, es reseñable observar la escasa confianza que tenía Fernando II en la lealtad del cardenal setabense: el rey envió a Martín Zapata el mismo 5 de enero de 1484 las ejecutorías necesarias para entregar Monreal a Juan de Borja. Estas únicamente se harían efectivas si finalmente el papa concedía Montesa a don Felipe y Palermo al cardenal de Foix: aunque las negociaciones parecían firmes y se contaba ya con el maestrazgo, el monarca no dejó lugar al azar (TORRE, 1950: doc. 4).

El servicio a la monarquía

El interés de su abuelo por dotarlo económicamente fue correspondido por parte de don Felipe con un servicio constante a la monarquía, si bien alejado de las funciones que a priori se esperarían de un clérigo. A diferencia de su padre tuvo una especial inclinación por las armas, ya que intervino activamente en los principales conflictos de su tiempo. Al parecer, ocupó algún puesto prominente en la armada real (AYALA

[29] Carta de Fernando II a Rodrigo de Borja, desde Tarazona el 5 de marzo de 1484. ACA, Real Cancillería, reg. 3608, fols. 172v-173r, *apud* Torre (1950: doc. 16).

[30] Carta de Fernando II a Rodrigo de Borja, desde Vitoria el 5 de enero de 1484. ACA, Real Cancillería, reg. 3608, fols. 153v-154r, *apud* Torre (1950: doc. 2). Por si fuera poco, todos estos movimientos se tenían que hacer, en palabras del rey: "cumple que, la prouision que se fara de Palermo en persona del cardenal, no se sienta ni embaxador nuestro ni otra persona alguna que de aqua ha ydo el concierto, ni que en ello sabemos nada, sino que de alla el Papa ha proueydo como de suyo, y sacado este spediente sin sabiduria nuestra; ni menos la presente vea ninguno".

MARTÍNEZ, 2009: 683), si bien el primer cargo del que se tiene constancia es la guerra contra los franceses por tierra a finales de la década de 1470, que concluiría con la pérdida de los condados del Rosellón y la Cerdaña para el anciano Juan II. Aunque Zurita data sus acciones desde comienzos de 1478 (ZURITA, 2003: lib. XX, cap. II), hay registro de sus desempeños varios meses antes (MIRANDA MENACHO, 2012: 510-511). En 1477, la misión del primogénito de don Carlos fue limpiar las tierras del Ampurdán de enemigos dispersos y castigó a los vasallos que se hubieran mostrado cooperativos con los invasores franceses.[31] Aparte del riesgo físico que suponían estas situaciones, también eran un lastre económico ya que don Felipe tenía que adelantar el dinero para las tropas. Desde luego, discrepamos abiertamente de la opinión de Boix Salvador (2017b: 852-853) en cuanto a que todo esto estaba destinado a alejarlo de la corte, siempre en un supuesto temor del rey por las hipotéticas pretensiones de don Felipe. Siguiendo la dinámica europea e hispana, no eran otra cosa más que muestras de integración familiar y elevada responsabilidad.

Los servicios de don Felipe por el norte del principado se prolongaron durante una temporada más; a causa de su efectividad, fue nombrado -por su abuelo Juan II- capitán general en el Ampurdán[32] y recibió la tenencia de alguna fortaleza.[33] Pese a alguna pequeña ausencia, se mantuvo en la región, donde finalmente consiguió la recuperación del castillo de Ampurias para el rey de Aragón,[34] teniendo al parecer como centro de operaciones Figueras y sus alrededores (ZURITA, 2003: lib. XX, cap. II).

---

[31] Carta de Juan II a Gerona, desde Barcelona a 13 de junio de 1477. ACA, Real Cancillería, reg. 3394, fols. 25v-26r: "*Com lo Illustre don phelip darago y de nauarra nostro carissimo net, per ordinario nostra haria posat siti contra lo castell de pontos per consunhir en repos et tranquilitat la prouinçia de ampurda e expellir los enemichs de aquell qui corrien dalli aprosonauen egastaren la dita prouincia e deperuidigara pastat e concordat ab los dits enemichs qui tenien en taiar vitualles per guti mes enemig que aquelles deprocubodit tapell e los sien donats viiii ccents florins com axi sia scat vist expedir al seruey nostri e benefici de dita prouincia*". Sobre los colaboracionistas con el enemigo, hay un claro ejemplo en *ibidem*, fols. 28v-29r. El 25 de junio de 1477, el rey le escribió a don Felipe que si el abad de Bañolas no iba a ver al monarca y no dejaba entrar a don Felipe a registrar su fortaleza, este tenía que tomarlo preso y enviárselo para aplicarle la justicia correspondiente.

[32] Carta de Juan II a don Felipe de Aragón para que publicase unas cridas, desde Barcelona el 11 de julio de 1478. ACA, Real Cancillería, reg. 3394, fol. 148r. El tratamiento que se le otorga en la dicha epístola es "Al Illustre e reuerent nostro muy caro e muy amado nieto y Capitan general en la prouincia de Ampurdan don felip de Aragon".

[33] Carta de Fernando II a las autoridades de Gerona para que se le pagasen los atrasos a don Felipe por la tenencia de la fortaleza de Mieras, desde Barcelona el 24 de septiembre de 1479. ACA, Real Cancillería, reg. 3634, fols. 24r-v.

[34] Carta Fernando II a varias personas, desde Zaragoza el 5 de agosto de 1479. ACA, Real Cancillería, reg. 3545, fol. 41r. Por la recuperación del dicho castillo, el rey le otorgaba 75 florines de pensión anual en agradecimiento.

Una vez elegido maestre de Montesa, don Felipe prosiguió su actividad militar al servicio de su tío Fernando II, precisamente cuando la Guerra de Granada se encontraba en pleno desarrollo. Aunque sus labores lo llevaron con la hueste real, en un principio se le encomendó la construcción de naves de guerra para conseguir una flota potente con la que concluir la guerra. Para poder agilizar la construcción de las naos, en marzo de 1485 el rey solicitaba a los tortosinos que colaborasen en la saca de madera que hacía el maestre para poder armar un par de carabelas.[35]

No se encuentra mención en los principales historiadores de la época que concluyera con éxito la citada "poderosa armada, e encara per a seruirnos en la conquista de Granada" como decía el rey; tampoco en los estudios dedicados a la Guerra de Granada (LADERO QUESADA, 1988). Todo indica que sus experiencias navales fueron más bien modestas, dedicadas al corso, capturando pequeñas embarcaciones en las aguas levantinas.[36] Aunque en un principio estas actividades estaban enfocadas a colaborar con el esfuerzo bélico contra los nazaríes, parece ser que las tripulaciones del maestre no siempre tuvieron claros los objetivos para los que el rey daba licencia. De esta manera, los de Barcelona se quejaron amargamente al monarca porque un balandro y dos carabelas de don Felipe se apostaban en los alrededores de la isla Dragonera durante el verano de 1486 a la espera de cualquier embarcación para robarla. Evidentemente, sus protestas tuvieron lugar porque no hacían ningún tipo de distinción entre moros o cristianos, enemigos o vasallos del rey.[37]

---

[35] Carta de Fernando II a Tortosa, desde Córdoba el 19 de marzo de 1485. ACA, reg. 3561, fol. 189v, *apud* Torre (1951: doc. 10): "*Don Fernando, etc. Als amats e feels nostres, los procuradors de la ciutat de Tortosa, e altres qualseuol officials e persones, qui pertanguen les coses infrascriptes, e a cada hu d ells, salut e dileccio. Lo illustre e reuerend don Phelip d Arago, mestre de Muntesa y de Sant Jordi, nostre molt car e molt amat nebot, mogut per zel de seruir a nostre Senyor Deu e a nos, e per honra de sa religio, ha deliberat fer dues calaueres, en la costa de son Maestrat o de aqueixa ciutat, ab intenció de trametre aquelles en deffenssio de la christiandat e per a resistir al poder del immassimo (sic) turch, lo qual en cert se sforça en fer una poderosa armada, e encara per a seruirnos en la conquista de Granada; e perque lo dit mestre, per obs de fer les dites calaueres, haura menester algun lenyam dels boschs e termens de aqueixa ciutat, e sia cosa molt rahonable, atesa la bona e sancta intencio de aquell, li sia permes boscar e hauer del dit lenyam, per ço, ab tenor de les presents, vos diem encarregam e manam expressament, que, tota hora e quant lo dit illustre e reuerend maestre haura menester, e trametra en los dits boschs e territoris de aqueixa ciutat a boscar lo dit lenyam, per obs de fer e acabar les dites dues calaueres, li permetau boscar, taller e pendre aquell, sens constrat o condicio alguna, e lin doneu licencia, axi com ab aquesta la y donam e conferim liberament. E no façau lo contrari, si la gracia nostra teniu cara e obeyrnos desijau*".

[36] Carta de Fernando II a don Felipe de Aragón, desde Córdoba el 17 de marzo de 1485. ACA, Real Cancillería, reg. 3563, fols. 137v-138r. El rey concedía el quinto real de una fusta de moros que habían capturado los hombres del maestre y si la capturaban, de otra en la que iban en persecución de la misma.

[37] Carta de Fernando II a don Felipe de Aragón, desde Salamanca el 13 de enero de 1487. ACA, Real Cancillería, reg. 3665, fol. 32v: "*Lo Rey. Illustre e Reuerendo mestre nostre molt car nebot. Per part dels*

Si la ayuda al esfuerzo bélico por parte de la flota del maestre no fue especialmente fuerte, sí fue considerable su aportación a la guerra terrestre, en la que acabaría perdiendo la vida. Únicamente hay constancia de su colaboración personal y directa desde el año 1487 en la Guerra de Granada; por lo que no se habría encontrado en las acciones bélicas desde el primer momento. En el citado año, marchó con los principales nobles valencianos al cerco de Málaga, que tras un largo asedio se saldó con la victoria cristiana (PALENCIA, 2012).[38] No se limitó a servir con los caballeros de su casa sino que muy posiblemente llevó consigo un grueso contingente de Montesa y deudos. Sin embargo, apenas intervino en la toma de la plaza, ya que por motivos personales hubo de volverse al reino de Valencia (ZURITA, 2003: lib. XX, cap. LXXII).

Un año más tarde, tras las cortes del reino de Valencia, que tuvieron lugar en Orihuela en 1488, la hueste real se trasladó a Murcia el 6 de junio para proseguir la guerra. En esta ocasión, el maestre marchaba con los reyes junto con su casa y caballeros. La incursión fue fructífera ya que en pocos días consiguieron la rendición de distintas plazas, como Vera, Cuevas, Mojácar -que se rindió al propio don Felipe-, Vélez Blanco y Vélez Rubio y sus alrededores. Tras estas conquistas, se procedió a la tala de la vega de Almería y Tabernas, misión que correspondió de nuevo al maestre y sus caballeros, según Hipólito de Samper. El rey se limitó a devastar las huertas de estas poblaciones, algo muy habitual en la guerra. Estas operaciones consiguieron mermar el

---

amats nostres los consellers de la nuestra ciutat de barchinona e consols de la mar de aquella nos es feta no poco clamor deuit que dues calañes e hun balandre vostres patronerats per dos germans appellats periz han persos los namilis den lander den ferran den lossa den prola de tortosa e altres vassalls nostres carregats de forments e altres robes e mercaderies e han fet donar la proha entera en galloraqua al nauili den Juliol e han pres tots los lahuts qui corelauen en la alcudia e stan en lo cap de la dragonera sperant pendre altres fustes en amlis de vassalls e subdits nostres lo que si axi es nos par cosa de mal exempli es que redunda en gran despreuey nostre dan e uol proqueas per gan encarregan e manera que si axi es faran resittuir de que tener totes los ditos naculis e ropes ques dien robades per dites calaueras e balandro als dequi son e no douen lloch daquiauan nostres vassalls e subdits si en de tal manera robats ni maltractats sino a nos seria forçat ser fecha tal prouision que mediane justicia que mens manaments seran altra vegada mes obeyts en res subdits y vassalls sera prhiats de semblants dans e judegudes vexations”.

[38] Zurita (2003: lib. XX, cap. LXXI): “Fueron del reino de Valencia a servir al rey en esta guerra don Phelipe de Aragón maestre de Montesa, don Pero Luis de Borja duque de Gandía, don Juan Ruiz de Corella conde de Cocentaina, don Serafín de Centellas conde de Oliva, don Diego de Sandoval marqués de Denia, don Juan Francés de Prochyta conde de Almenara y de Aversa y don Pedro Maza de Lizana; y cada uno destos señores fue muy acompañado de muchos caballeros; y otros muchos caballeros de aquel reino se hallaron en la entrada de Vélez Málaga, y desde el principio de la guerra sirvieron en ella don Juan y don Gaspar Fabra y Manuel de Jarque”.

ánimo de otros lugares, que se avinieron a capitular: el camino hacia Baza quedaba libre (ZURITA, 2003: lib. XX, caps. LV-LVI; SAMPER, 1669: 512).

En medio de la tala de la vega de Baza, los nazaríes tendieron una emboscada a las tropas reales el 10 de julio de 1488, que por la frondosa vegetación y cantidad de acequias, estaban en desventaja. En plena refriega, el maestre cayó fulminado “de un escopetaço que en el pescuezo los moros le dieron”, concluyendo de esta épica forma sus días (ARAGÓN, s.a.: fol. 22v).[39]

Entre la corte, el hábito y la familia

Aunque pueda parecer que la vida de don Felipe de Aragón y Navarra se redujo a las armas desde su juventud, no se ha de perder de vista su actividad cortesana y política, por reducidas que sean las noticias que han quedado al respecto. El rey Fernando II tuvo bastante interés por tenerlo en su círculo más cercano. Aparte de ser su sobrino, disfrutaba de los primeros títulos de sus estados –primero como arzobispo de Palermo y después como maestre de Montesa– y resultaba una persona que había demostrado su valía al servicio de la monarquía.[40] Es interesante señalar que tan pronto como se tuvo noticia del fallecimiento del anciano Juan II en 1479, el nuevo rey de Aragón lo llamó a su lado:

> “El Rey. Illustre [y] Reuerendo arcobispo, nuestro amado sobrino. Recebimos vuestra carta y assi por aquella como por otras hauemos sabido la gloriosa fin del Rey mi señor e padre, cuya anima dios haya. De que dios sabe quanto sentimiento hauemos hauido, assi como fijo que le heramos obidientissimo. Sean dadas a nuestro senyor dios gracias que assi lo ha ordenado, e como quiera que hayamos hauido aquel sentimiento que la natura nos obliga, empero somos aconsolado de su gloriosa fin e como assi catholicamente ha rendido su anima assu creador, plegale por su inifida clemencia Recebirlo en su sancta gloria y assi nos entendemos partir muy presto paralla. Parescenos que deueys venir a Caragoça o a donde supieredes entramos en Aragon porque vos vades con nos por todos essos Reynos y assi vos lo Rogamos, que pues en essa ciudat no haueys

[39] El arzobispo don Hernando de Aragón, sobrino del maestre, es el único que detalla cómo se produjo la muerte. Se encuentra dentro de su catálogo de los prelados de Aragón. Sobre su muerte hay distintas versiones. Andrés Bernáldez defendía que lo mató un tiro de ballesta -*vid*. Bernáldez (1962: 203)- pero no dio una fecha correcta de la muerte; Pedro Mártir de Anglería era de su misma opinión, *vid*. Anglería (1953: ep. 64). El resto de autores defendieron la causa principal por arma de fuego. *Vid*. Hernando del Pulgar (2008: 350); Esteban Garibay y Zamalloa (1628: 482); Alonso de Palencia (2012: 229).

[40] No ha de desdeñarse que el maestre de Montesa era la principal dignidad del reino de Valencia y se lo llamaba a cortes antes que al obispo de Valencia.

de fazer nada, vos dispongays a venir luego a la dicha Ciudat de Caragoça o a donde supieredes estouierenos porque en ciando en Aragon seades con nos".[41]

Don Felipe era una personalidad tenida en cuenta y que se encontró en ocasiones importantes en el entorno áulico.[42] Por ejemplo, al año siguiente, en las cortes de Toledo de 1480 se hallaba también presente durante la jura del príncipe Juan como príncipe de Asturias (PULGAR, 2008: 425). Más adelante, estuvo en las cortes de Tarazona de 1484, momento en el que el rey Fernando les solicitaba ayuda a sus vasallos de sus tres estados peninsulares para la "recuperacion de mis condados de rosellon y de cerdanya que como sabeys son miembro vnido e incorporado a mi Corona Real de aragon y el Rey de ffrancia tiranicamente me los tiene ocupados".[43] De tal manera, don Felipe de Aragón y Navarra asistió con pleno derecho al ostentar la máxima dignidad eclesiástica del reino de Valencia.[44]

Aunque sea en un breve espacio, es también importante ver cuáles fueron las acciones que emprendió como maestre de Montesa. Además de las puramente militares, fue administrador de la orden durante casi cuatro años. Sus esfuerzos estuvieron enfocados a defender celosamente el patrimonio de los freires frente a particulares, otras órdenes o la propia Corona. De esta manera, en 1485 -con apenas un año ejerciendo el cargo- consiguió recuperar el castillo de Ulldecona por la vía judicial, del que se había apoderado la orden del Hospital (AYALA MARTÍNEZ, 2009: 683). También intentó tomar la bailía de Peñíscola, que el maestre Luis Despuig había entregado a Luis de Fenollet años antes. En esta ocasión, el propio rey Fernando no lo consintió ya que si el susodicho maestre la había entregado a ruegos del monarca, así debía seguir siendo: de tal manera que tuvo que ser devuelta.[45] Un último ejemplo tuvo lugar poco después de

[41] Carta de Fernando II a don Felipe de Aragón, desde Tendilla el 30 de enero de 1479. ACA, Real Cancillería, reg. 3520, fols. 45v-46r (1ª numeración). Similar le envió a su hermanastro el futuro obispo de Huesca don Juan Alonso de Aragón y Navarra.

[42] La integración en la corte y en la administración puede verse en bastantes trabajos recientes; para linajes de poder equiparable, *vid.* María Narbona (2015), Rivière (2015) y Hicks (2015).

[43] Alocución real leída el 12 de febrero de 1484 en las cortes de Zaragoza. Archivo Histórico de la Diputación de Zaragoza (AHDZ), ms. 67, fol. 62r (imagen 0062).

[44] AHDZ, ms. 67, fol. 86r (imagen 0086). Su presencia se tiene atestiguada, al menos, el 27 de marzo de 1484: "*Pro brachio eclesiastico Regni valencie. Illustrisimus dominus philippus de aragonia Magister ordinis et milite beate marie de muntesa et sancti georgii*".

[45] Carta de Fernando II a don Felipe de Aragón, desde Sevilla el 28 de diciembre de 1485. ACA, Real Cancillería, reg. 3563, fol. 127r: "El Rey. Illustre e Reuerendo maestre, nuestro muy caro e muy amado Sobrino. No sin admiracion y enojo stamos de lo que no es dicho que vos haueys priuado de la baylia de benicarlo [a] nuestro criado Luis de fenollet, la qual como deueys saber vuestro predecessor, a ruegos nuestros, le dio. E porque nos no podriamos dar lugar, considerando que este es criado nuestro y que bien

su muerte. En 1441, Alfonso V había vendido la villa y fortaleza de Peñíscola por 50.000 sueldos para obtener liquidez, de manera que la Orden adquirió el lote. Al parecer, la Corona había conseguido redimirlo en tiempos del maestre Despuig pero por el motivo que fuera, quizás a modo de merced hacia don Felipe, seguía sin reincorporarse al patrimonio real (ANDRÉS ROBRES, 2017: 175-177). De tal manera, el 30 de julio de 1488 el rey Fernando dio sentencia desde Orihuela reclamando la villa y el castillo (VILLARROYA, 1787: 152-156).

Respecto al carácter personal y familiar del maestre, al carecer de documentación privada es complicado establecer cualquier tipo de afirmación. Sí parece cierto que mantuvo estrechos vínculos con su madre, aunque es difícil conocer si hasta la muerte del príncipe don Carlos vivieron juntos. De hecho, es posible que fueran separados poco después de su nacimiento. Como se ha señalado al inicio del trabajo, al menos desde finales de 1455 don Felipe tenía casa propia. Por su parte, consta que Brianda de Vega en 1457 se había mudado de la casa de Juan Forment a la chantría de Santa María, por lo que debieron de habitar en espacios distintos.[46] Posteriormente, sucedió algo similar en Barcelona, al menos hasta la muerte del príncipe de Viana. Estar distanciados no implica carencia de vínculos afectivos, es más, la relación con su madre se amplió a lo que después sería la nueva familia que esta creó con Berenguer de Peguera. Siempre mostró un vivo interés por ellos y en protegerlos económicamente, llegando incluso a traspasarles algunas de sus rentas. Ya hemos mencionado que le concedió las del priorato de Tortosa a Brianda de Vega, pero a su hermanastro Nuri Joan Peguera le quiso ceder las de la abadía de San Juan de los Eremitas de Sicilia. Aunque finalmente fue el arzobispo de Zaragoza don Alonso de Aragón quien la recibió, consiguió que el citado Nuri Joan percibiera nada menos que unos 435 ducados de la mensa arzobispal en compensación (COLL JULIÀ, 1974: 248 y 255).

Las relaciones con la familia de su madre no se ciñeron exclusivamente a la protección económica sino que se puede apuntar cierto patrocinio enfocado a su ascenso social. El marido de su medio hermana Lucrecia sirvió con él en la Guerra de Granada

---

nos ha seruido y teniendo la dicha baylia por intercession vuestra aquella le fuesse assi quitada, vos rogamos y encargamos quanto affectuosamente podemos que la present lo torneys todo”.

[46] Documento expedido por Martín Ferrándiz de Dicastillo, el 13 de julio de 1457ARGN, Comptos, Documentos, cajón 170, nº 23, 35: “para cortinar la cambra de la Señora dona brianda que fue mudada de posada de casa de Johan forment a la casa de la Chantria de Santa Maria de pomplona que costaron quatorze sueldos”. Como se puede ver, no existe una absoluta certeza que esta “Señora dona brianda” sea precisamente Brianda de Vega, si bien es bastante probable.

(COLL JULIÀ, 1974: 252). No se conoce cuánto tiempo intervino y si pudo obtener algún beneficio de su participación, ya que como se ha expuesto anteriormente, hubo grandes diferencias entre los dos años de 1487 y 1488: el primer año el maestre se cubrió de oprobio al regresar a Valencia para intervenir en unas banderías; el segundo se redimió muriendo en combate (PALENCIA, 2012: 208, 229).

Para concluir el ámbito familiar hay que detenerse en los otros hijos de don Carlos: doña Ana y don Juan Alonso. Sobre la primera apenas se tienen datos que puedan avalar relación alguna. Sí es patente que con el futuro obispo de Huesca existió relación cercana desde sus comienzos ya que probablemente se educaron juntos con Juan II. Ambos estuvieron presentes en la muerte y exequias de su abuelo y los dos fueron llamados por Fernando para que marcharan con él a la corte desde Barcelona. La relación entre ambos fue estrecha y protectora por parte del mayor, don Felipe, a don Juan Alonso, el pequeño. De tal manera se puede afirmar esto, que el obispo de Huesca en 1492, con motivo de la boda de Damiata de Peguera, hermanastra por parte de madre del difunto maestre, le prometió la suma de 11.000 florines. Esta cantidad se ofreció en memoria de don Felipe, no pudiéndose satisfacer (COLL JULIÀ, 1974: 259).

En otro nivel del ámbito familiar, las relaciones con su abuelo y su tío, Juan II y Fernando II fueron siempre bastante buenas. Estos miraron siempre por su ascenso social recibiendo a cambio un servicio continuo y leal. Es cierto que existieron momentos de fricción, sobre todo con su tío Fernando II cuando regresó de la campaña de Málaga a Valencia para inmiscuirse en las banderías entre el conde de Almenara y Pedro Maza de Lizana.[47] Como es habitual, se dieron otros asuntos puntuales que causaron tensión entre el rey, celoso siempre de sus preeminencias reales y don Felipe, bastante minucioso a la hora de controlar sus rentas por mínimas que fueran o ampliarlas si se daba la ocasión.[48]

---

[47] Conocer a favor de cuál de los dos bandos militó sería de gran utilidad para reconstruir sus redes de sociales. Zurita (2003: lib. XX, cap. LXXII): "Cuando en el reino de Valencia se acabaron los bandos que había entre el conde de Almenara y don Pedro Maza de Lizana, sucedieron otros de nuevo por una gran liviandad de don Phelipe de Aragón maestre de Montesa, que no sirvió tanto al rey en el cerco de Málaga como se tuvo por deservido dél poco después que volvió al reino de Valencia, y le puso en nueva turbación y disensión de partes".

[48] Se ha visto anteriormente los problemas que los corsarios del maestre causaron; en esta ocasión nos referimos al priorato de la Santa Trinidad de Sicilia, incorporado en su momento a la abadía de San Juan de los Eremitas de forma momentánea pero que don Felipe insistía en retener, pese a su escaso valor. Carta del príncipe Fernando a don Felipe de Aragón, desde Madrid el 3 de abril de 1478. ACA, Real Cancillería, reg. 3520, fols. 29r-v (1ª numeración).

Ir más allá del entorno puramente familiar es tarea realmente complicada. Únicamente podemos señalar un par de personajes de su casa y las relaciones que de ello se pueden desprender. En primer lugar, quizás fruto de sus intereses en el reino de Valencia, Bartomeu Martí, obispo de Segorbe-Albarracín, se jactaba de la "*grant amicícia*" que disfrutaba con el maestre. Tal es así, que un sobrino suyo por parte de hermana estaba a su servicio y, aunque aún tenía 13 años, esperaba que en el futuro gozara de un hábito de la Orden de Montesa.[49] Otra persona a su servicio, fue Gonzalo de Deza, de quien se tiene constancia por un préstamo que debía de 1.500 sueldos. En sí no es más que un nombre, pero el susodicho decía ser "scudero criado del Señor don felippe de aragon e de nauarra maestre de muntesa domiciliado en la villa de Deça del Regno de Castilla e es de la senyoria del duque de Medinaceli".[50] Es poco probable que sea fruto de la casualidad que su escudero fuera vasallo del duque de Medinaceli, ya que este casó con doña Ana de Aragón y Navarra, hermana por parte de padre de don Felipe. Conocer más de este personaje quizás permitiera ahondar un poco en los conocimientos entre los dos hermanastros y la relación que mantuvieron, de la que las fuentes por ahora guardan silencio.

Además del *cursus honorum* que tanto Juan II como Fernando II le brindaron a don Felipe de Aragón, también le brindaron ayuda económica en diversas ocasiones, porque no bastaban sus rentas o no era posible cobrarlas. El registro de estos auxilios monetarios es disperso y muy variado, por lo que únicamente se puede colegir que existió preocupación por parte de los reyes de que su nieto y sobrino pudiera vivir con la dignidad necesaria a su rango. Oscilaba desde sumas modestas como 50 florines para poder comprar un caballo,[51] a interceder para que pudiera obtener un préstamo de 500 ducados.[52] El goteo de distintas mercedes puede indicar, que el hijo de don Carlos siguió las pautas habituales de endeudamiento de la nobleza de su tiempo. Así, su tío el rey Fernando tuvo que ayudarlo eventualmente para que se pudiera mantener en el

[49] Bartolomé Martí obispo de Segorbe-Albarracín a Joan Ram Escrivá, embajador, desde Roma el 28 de agosto de 1488. ACA, Diversos Fondos Patrimoniales, Archivo Sástago, lío B, doc. 79, fol. 59, *apud*, Parisi (2014: 9). Sobre este personaje, *vid.* Villagrasa (1664: 170-177).

[50] Archivo Histórico de Protocolos Notariales de Zaragoza (AHPNZ), notario Gaspar de Barrachina, sig. 191, fol. 87r, el 18 de abril de 1485 en Zaragoza.

[51] Orden de pago de Juan II a su tesorero general Guillén de Peralta, desde Perpiñán el 19 de junio de 1473. ACA, Real Cancillería, reg. 3463, fol. 137r. Hubo otras ocasiones registradas para la adquisición de monturas, *vid.* Miranda Menacho (2012: 506).

[52] Carta de Fernando II a un desconocido desde Calatayud, el 23 de mayo de 1481. ACA, Real Cancillería, reg. 3605, fols. 98v-99r, *apud*, Torre (1949: doc. 45).

servicio activo de la monarquía. Un par de ejemplos son la merced del quinto real de dos fustas de moros que capturaron los hombres del maestre de Montesa[53] o la exención del pago de ciertos impuestos de sus rentas en Sicilia.[54] Esta afirmación puede mantenerse, no sólo por tener lugar durante la Guerra de Granada: años más tarde de la muerte del maestre en la referida tala de Baza, el Católico se quejaba a Alejandro VI de la precariedad de las cuentas del maestrazgo de Montesa. En el elenco de las causas de tal estado de las arcas de la religión, se incluían distintos impuestos cobrados por la monarquía así como quizás un gasto excesivo por parte del maestre.[55] A esto mismo había de sumársele la recaudación pontificia por su nombramiento -recordemos que no fue elegido por el capítulo de la orden-, siempre minuciosa y celosa del cobro de sus derechos.[56]

Conclusiones

La vida de don Felipe de Aragón y Navarra fue, pese a su brevedad, activa e intensa. Precisamente en haber estado en escenarios tan distintos y sus estrechas relaciones familiares con la monarquía radica el interés de su figura. En él confluyeron muy diversos temas y un cosmos variadísimo de personas.

En primer lugar su propio nacimiento ilegítimo. Ello propició que se encontrase desde su juventud en los círculos más influyentes de la monarquía y que recibiera importantes cargos en el seno de la Iglesia, siguiendo una tradición marcadamente aragonesa. Fue testigo y agente activo en la rebelión de Cataluña, la guerra contra los franceses y la de Granada, en la que finalmente perdió la vida. Su carrera eclesiástica,

[53] Carta de Fernando II a don Felipe de Aragón, desde Córdoba el 17 de agosto de 1485. ACA, Real Cancillería, reg. 3563, fols. 137v-138r.

[54] Carta de Fernando II a Gaspar de Espés, virrey de Sicilia, desde Alcalá de Henares el 8 de noviembre de 1485. ACA, Real Cancillería, reg. 3565, fol. 35r.

[55] Carta de Fernando II a Diego López de Haro, embajador en Roma, desde Barcelona el 13 de mayo de 1493. ACA, Real Cancillería, reg. 3685, fols. 19r-20r, *apud* Torre (1951: doc. 109): "E fago saber a Su Santidat que el patrimonio, rentas y emolumentos del dicho maestradgo stan muy atenuadas y diminuydas, assi por las necessitades, que en los tiempos passados han occorrido en aquel reyno de Valencia, por fazer en cortes generales diuersos seruicios al rey mi senyor y padre, de inmortal memoria, y a mi, como por pagar muchos drechos reales, como son coronationes y matrimonios de fijos del senyor rey e mios, en todos los quales drechos y cargos particulares necessidades, causadas por el maestre don Felipe d Aragon, ahun por fray Felipe Buyl, el qual, por la breuedat del tiempo que biuio siendo maestre, no pudo reparar ningunos cargos".

[56] Carta de Fernando II a Bernardino López de Carvajal, desde Medina del Campo el 30 de abril de 1494. ACA, Real Cancillería, reg. 3685, fols. 76v-77r, *apud*, Torre (1951: doc. 15).

aunque titubeante en sus inicios, terminó siendo meteórica y disfrutando de los beneficios más importantes que los reyes de Aragón podían conseguirle. Sin ningún género de dudas demuestra claramente la integración de este elemento ilegítimo dentro de la familia real. De hecho, su evolución paulatina ofrece un gran interés debido a que para comprenderla, ha sido necesario abrir una pequeña rendija desde la que observar los juegos de influencias de la curia romana en la que se hacía y deshacía al vaivén de numerosas influencias y redes de poder. También ayuda a entender mejor cuáles y en qué términos eran las relaciones que la monarquía mantenía con la Santa Sede, cuyos objetivos no siempre fueron confluyentes.

Los diferentes personajes que aparecen en este trabajo tienen la característica de ser de muy variadas cualidades, si bien todos ellos eran privilegiados. Al ser hijo ilegítimo de un príncipe y una mujer perteneciente a la baja nobleza, la disparidad fue norma en su vida. Residió en la corte, trató a las personas de mayor relevancia de su momento pero también mantuvo contacto, por vía materna, con la baja nobleza barcelonesa. No han de dejarse de lado los intereses clientelares que mantenía en Valencia de los que prácticamente nada conocemos más que los anteriormente citados.

Se han intentado a lo largo de este trabajo dibujar las relaciones que tuvo con su familia, tanto la real como sus medio hermanos. Los reyes de Aragón le brindaron siempre su protección y lo mantuvieron en el entorno cortesano durante algunas temporadas. Conocer los vínculos que mantuvieron entre sí los tres hijos del príncipe de Viana es tarea francamente compleja por la falta de documentación, si bien hemos apuntado que dispensó cierta protección a don Juan Alonso, obispo de Huesca. El enigma está en su hermana doña Ana, casada con el conde de Medinaceli: hay levísimos indicios de que pudieran haber permanecido en contacto gracias a la pista que ofrece el criado Gonzalo de Deza. En definitiva, la figura de don Felipe de Aragón y Navarra es una ventana por la que observar muy distintos círculos de poder y sus dinámicas sociales en las postrimerías de la Edad Media, mucho más que una figura curiosa o ejercicio genealógico.

Bibliografía

Fuentes primarias

ANGLERÍA, P. M. de, (1953). *Epistolario. Documentos inéditos para la historia de España*, tomo IX, Madrid: Impr. Góngora.

ARAGÓN, H. de, (s. a.). *De las dignidades eclesiasticas de Aragon*, Manuscrito de la Real Academia de la Historia, sig. G–38.

BERNÁLDEZ, A., (1962). *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, Madrid: Real Academia de la Historia.

BOFARULL Y DE SARTORIO, M. de., (1864). *Colección de documentos inéditos del Archivo General de la Corona de Aragón*, tomo XXVI, Barcelona: José Eusebio Monfort.

GARIBAY Y ZAMALLOA, E., (1628). *Compendio historial de las chronicas y vniuersal historia de todos los reynos d'España donde se escriuen las vidas de los Reyes de Nauarra: escrivese tambien la sucession de todos los reyes de Francia y obispos de la Santa Yglesia de Pamplona*, tomo III, Barcelona: s. e.

PALENCIA, A. de, (2012). *Guerra de Granada*, Barcelona: Lingkua.

PULGAR, H. del, (2008). *Crónica de los Reyes Católicos*, tomo II, Granada: Universidad de Granada-Universidad de Sevilla.

SAMPER, H. de, (1669). *Montesa ilustrada. Origen, fvndacion, principios, institvtos, casos progressos, ivrisdicion, derechos, priviliegios, preeminencias, dignidades, oficios, beneficios, heroes y varones ilvstres de la Real, Inclyta, y Nobilissima Religion Militar de Nuestra Señora Santa Maria de Montesa y San George de Alfama*, Valencia: s. e.

VILLAGRASA, F. de, (1664). *Antiguedad de la Iglesia Catedral de Segorbe, y catalogo de sus obispos*, Valencia: Gerónimo Villagrasa.

VILLARROYA, J., (1787). *Real maestrazgo de Montesa. Tratado de todos los derechos, bienes y pertenencias del patrimonio y maestrazgo de la Real y Militar Orden de Santa María de Montesa y San Jorge de Alfama*, vol. II., Valencia: s. e.

ZURITA, J., (2003). *Anales de Aragón*, Zaragoza: Institución Fernando El Católico (Edición de Ángel Canellas López. Edición electrónica de José Javier Iso [Coord.], María Isabel Yagüe y Pilar Rivero).

Fuentes secundarias

ANDRÉS ROBRES, F., (2017) “Peñíscola, 1410-1489: la intrincada deriva jurisdiccional de un enclave estratégico”. En J. A. PARDOS MARTÍNEZ, J. VIEJO YHARRASSARRY, J. M. IÑURRITEGUI RODRÍGUEZ, J. M. PORTILLO VALDÉS, F. ANDRÉS ROBRES (Ed.), *Historia en fragmentos. Estudios en homenaje a Pablo Fernández Albaladejo* (pp. 167-178). Madrid: UAM Ediciones.

ARCO Y GARAY, R. del, (1951). “El obispo don Juan de Aragón y Navarra, hijo del Príncipe de Viana”. *Príncipe de Viana*, 42-43, pp. 39-82.

AVIGNON, C., (2016). “Pour une histoire sociale et culturelle de la bâtardise”. En C. AVIGNON (Dir.), *Bâtards et bâtardises dans l'Europe médiévale et moderne* (pp. 11-32). Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

AYALA MARTÍNEZ, C. de, (2009). *Diccionario biográfico español,* tomo IV, Madrid: Real Academia de la Historia.

AZCONA, T. de, (1960). *La elección y reforma del episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos,* Madrid: CSIC.

BOIX SALVADOR, J., (2017a). “Brianda de Vaca, la “amada nuestra” de Carlos de Viana: origen e identidad. Una historia de linajes”. *Príncipe de Viana*, 268, pp. 487-521.

BOIX SALVADOR, J., (2017b). “Felipe de Aragón y de Navarra, hijo natural de Carlos de Viana y maestre de Montesa”. *Príncipe de Viana*, 269, pp. 831-863.

COLL JULIÀ, N., (1974). “Brianda de Vega, amante del Príncipe Carlos de Viana, esposa de Berenguer de Peguera. Descendencia de este matrimonio”. *Estudios históricos y documentos de los archivos de protocolos*, 4, pp. 239-270.

CRUSELLES GÓMEZ, J. M., (2001). “El cardenal Rodrigo de Borja, los curiales romanos y la política eclesiástica de Fernando II de Aragón”. En E. BELENGUER CEBRIÀ (Dir.), *De la unión de coronas al Imperio de Carlos V* (vol. I., pp. 253-279). Barcelona: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.

DESDEVISES DU DEZET, G., (1999). *Don Carlos de Aragón, Príncipe de Viana*, Pamplona: Gobierno de Navarra.

DURÁN GUDIOL, A., (1984). “Juan de Aragón y de Navarra, obispo de Huesca”. *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 49-50, pp. 31-86.

ELIPE, J., (2018). “Aproximación a la bastardía de los Trastámara aragoneses en época de los Reyes Católicos”. En M. de los Á. PÉREZ SAMPER y J. L. BETRÁN MOYA (Eds.), *Nuevas perspectivas de investigación en Historia Moderna: Economía, Sociedad, Política y Cultura en el Mundo Hispánico* (pp. 823-833). Madrid: FEHM.

FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES, Á., (2005). *Alejandro VI y los Reyes Católicos. Relaciones político-eclesiásticas (1492-1503),* Roma: Edizioni Università della Santa Croce.

FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES, Á., (2014). “La emergencia de Fernando el Católico en la curia papal: identidad y propaganda de un príncipe aragonés en el espacio italiano (1469-1492)”. En A. EGIDO y J. E. LAPLANA (Eds.), *La imagen de Fernando el Católico en la Historia, la Literatura y el Arte* (pp. 29-81). Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

GUINOT RODRÍGUEZ, E., (2000). “Las relaciones entre la Orden de Montesa y la Monarquía en la Corona de Aragón bajomedieval”. En R. IZQUIERDO BENITO y F. RUIZ GÓMEZ (Eds.), *Las órdenes militares en la península ibérica* (pp. 437-453). Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.

GUINOT RODRÍGUEZ, E., (2005). “La orden de Montesa en época medieval”. *Revista de las órdenes militares*, 3, pp.113-137.

HARSGOR, M., (1975). “L’essor des bâtards nobles au XVe siècle”. *Revue Historique*, 514, pp. 319-354.

HICKS, M., (2015). “The royal bastards of late medieval England”. En E. BOUSMAR, A. MARCHANDISSE y B. SCHNERB (Eds.), *La bâtardise et l’exercice du pouvoir en Europe du 13e au début du 16e siècle* (pp. 369-386). Villeneuve d’Ascq: Revue du Nord.

LADERO QUESADA, J. M., (1988). *Castilla y la conquista del reino de Granada*, Granada: Diputación Provincial de Granada.

MARCHANDISSE, A., BOUSMAR, E. y SCHNERB, B., (Eds.) (2015). *La bâtardise et l’exercice du pouvoir en Europe du 13e au début du 16e siècle*, Villeneuve d’Ascq: Revue du Nord.

MIRANDA MENACHO, V. C., (2010). “La familia del príncipe de Viana: mujeres e hijos”. En E. RAMÍREZ VAQUERO y R. SALICRÚ I LLUCH (Coords.), *Cataluña y Navarra en la Baja Edad Media* (pp. 139-163). Pamplona: Universidad Pública de Navarra.

MIRANDA MENACHO, V. C., (2012). *El príncipe de Viana en la Corona de Aragón (1457-1461)*, Barcelona: Universitat de Barcelona.

NARBONA, M., (2015). “Les bâtards royaux et la nouvelle noblesse de sang en Navarre (fin XIVe siècle-début XVe siècle)”. En E. BOUSMAR, A. MARCHANDISSE y B. SCHNERB (Eds.), *La bâtardise et l’exercice du pouvoir en Europe du 13e au début du 16e siècle* (pp. 419-437). Villeneuve d’Ascq: Revue du Nord.

PARISI, I., (2014). *La corrispondenza italiana di Joan Ram Escrivà, ambasciatore di Fernando il Cattolico (3 maggio 1484-11 agosto 1499)*, Battipaglia: Laveglia & Carlone.

RIVIÈRE, C., (2015). “Les bâtards en Lorraine: emblèmes d’une culture politique ou trublions d’une société nobiliaire?”. En E. BOUSMAR, A. MARCHANDISSE y B. SCHNERB (Eds.), *La bâtardise et l’exercice du pouvoir en Europe du 13e au début du 16e siècle* (pp. 235-250). Villeneuve d’Ascq: Revue du Nord.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., (1985). *Fernando el Católico y Navarra: el proceso de incorporación del reino a la Corona de España*, Madrid: Rialp.

TORRE, A. de la, (1949-1951). *Documentos sobre las relaciones internacionales de los Reyes Católicos*, vols. I-III, Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Patronato Marcelino Menéndez Pelayo.

MAGALLÁNICA, Revista de Historia Moderna: 6 / 12 (Varia)
Enero - Junio de 2020, ISSN 2422-779X

UNA EUROPA A LA MEDIDA DE JAPÓN: UN ESTUDIO SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DEL DISCURSO JESUITA EN LA MISIÓN JAPONESA DURANTE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVI

Paula Hoyos Hattori
CONICET / Universidad de Buenos Aires /
Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina

Recibido: 10/07/2019
Aceptado: 09/05/2020

RESUMEN

El presente artículo propone un estudio de la imagen de Europa que los jesuitas construyeron de manera deliberada durante la misión japonesa y procuraron divulgar entre los feligreses de la reciente iglesia de Japón. Para ello, trabajaremos con una colección de cartas redactadas desde allí, impresa en Évora en 1598 y otros documentos jesuitas: el *Sumario de las cosas de Japón* (1583), un informe del Visitador de la Compañía en Asia, Alessandro Valignano; *De missione legatorum* (1590), un diálogo latino atribuido al jesuita Duarte de Sande; y las instrucciones redactadas por el mismo Valignano para guiar a distancia la primera embajada de Japón a Europa. Nos demoraremos en dos estrategias comunicativas que buscaban legitimar el lugar preeminente de Europa a nivel mundial: el desarrollo de seminarios para conformar un clero nativo y la planificación de esa embajada de cuatro jóvenes japoneses, nobles y conversos, enviada a Roma en 1582.

PALABRAS CLAVE: Compañía de Jesús; Japón; Alessandro Valignano; embajada; cartas.

EUROPE SHAPED FOR THE JAPANESE: ANALYZING THE JESUIT DISCOURSE IN THE JAPANESE MISSION IN THE SECOND HALF OF THE 16TH CENTURY

ABSTRACT

This paper analyzes the image of Europe portrayed in the Jesuit documents written from the Japanese mission. This image was deliberately made and disclosed by the missioners among the new Japanese Christians. For this goal, the paper deals with different Jesuit sources: (i) a collection of letter published in Évora in 1598; (ii) the

Sumario de las cosas de Japón (1583), written by the Visitor of the Society of Jesus in Japan, Alessandro Valignano; (iii) the latin dialogue *De missione legatorum* (1580), written by Duarte de Sande S.J.; (iv) Valignano’s Instructions for the Embassy.

KEYWORDS: Society of Jesus; Japan; Alessandro Valignano; embassy; epistles.

Paula Hoyos Hattori es Licenciada, Profesora y Doctora en Literatura por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como docente de Literatura europea del Renacimiento en esa misma casa de estudios, y de Historia de Asia en la Universidad Nacional de General Sarmiento. Investiga los primeros vínculos entre Japón y Europa (siglos XVI y XVII) con una beca posdoctoral del CONICET.
Correo electrónico: paulahoyosh@gmail.com
ID ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0516-6635

UNA EUROPA A LA MEDIDA DE JAPÓN: UN ESTUDIO SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DEL DISCURSO JESUITA EN LA MISIÓN JAPONESA DURANTE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVI

Introducción

La misión jesuita en Japón comenzó en 1549, tras la llegada de Francisco Xavier (1506-1552), Cosme de Torres (1510-1570) y Juan Fernández (1526-1567) a la ciudad de Kagoshima, en la isla Kyushu, al sur del archipiélago japonés. A lo largo de cuatro décadas, creció principalmente en distintos reinos del norte de esa isla y del centro-sur de la isla Honshu, gracias a la llegada de nuevos misioneros y a las alianzas trazadas con algunos de los grandes señores (*daimyō*) de tales regiones. Durante los últimos años del siglo XVI, sin embargo, tuvo lugar un cambio en el contexto político nipón: la unificación de gran parte del territorio bajo el general (*kampaku*) Toyotomi Hideyoshi (1536-1598), que llevaría a la prohibición del cristianismo y al inicio de una persecución religiosa sin precedentes en la historia de Japón.[1]

En el marco de las primeras décadas de relativa prosperidad de la misión, tuvieron lugar una serie de intercambios entre Europa y Japón, auspiciados y detalladamente planificados por grandes figuras vinculadas o pertenecientes a la Compañía de Jesús, como el Visitador de la Compañía en Asia, Alessandro Valignano (1539-1606) o el arzobispo de Évora (Portugal), Teotónio de Bragança (1530-1602). Entre estos intercambios cuentan, naturalmente, las cartas que viajaban de una a otra geografía con noticias, indicaciones, saludos o consultas y que, en su gran mayoría, eran corregidas, traducidas y publicadas en distintas ciudades católicas de Europa.[2] Otro tipo de

[1] La misión jesuita en Japón ha sido estudiada en enorme detalle desde la perspectiva histórica. Es posible mencionar una serie de estudios realizados desde mediados del siglo XX cuya contribución al campo ha sido fundamental: los ya clásicos aportes de Charles Boxer (1951) y Ebisawa Arimichi (1960); la investigación indispensable de George Elison (1973); los aportes en la década de los noventa del siglo pasado de J. M. Moran (1993), Léon Bourdon (1993), Andrew Ross (1994), Jacques Proust (1997) o João Paulo Oliveira e Costa (1999). En las últimas dos décadas, se cuentan los también centrales abordajes de Ikuo Higashibaba (2001), Ana Fernandes Pinto (2004), Adriana Boscaro (2008), Urs App (2012) o Kenji Igawa (2017).

[2] Si bien las misivas eran redactadas en general por misioneros, hubo también salutaciones oficiales, firmadas por grandes señores japoneses y figuras políticas portuguesas como el rey Sebastián de Portugal

intercambio, en el que jugaron un rol protagónico los propios nipones, fue la primera embajada enviada de Japón a Europa (1582-1590), ideada y planificada por el mismo Valignano.

El presente artículo propone un estudio de las estrategias para construir una imagen de Europa a la medida de las necesidades de la misión, delineadas a partir de esos intercambios y concebidas en vínculo con el principio jesuita de adaptación al medio local. Sostenemos, junto a Joan-Pau Rubiés, que "la imagen de Europa transmitida por los jesuitas no era algo que se pudiese dejar al azar, más bien constituía un elemento clave de su estrategia" (2012: 54), en particular en las misiones del extremo Este asiático. Para estudiar este asunto, haremos foco en cuatro fuentes en particular: una colección de misivas redactadas desde el archipiélago japonés entre 1549 y 1590, publicada en Évora en 1598, con el apoyo del ya mencionado arzobispo de esa ciudad, bajo el título *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus escriverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno de 1549 atè o de 1580*;[3] un informe del Visitador Valignano titulado *Sumario de las cosas de Japón*, datado en 1583 y que se mantuvo inédito hasta mediados del siglo XX; el diálogo latino *De missione legatorum iaponensium ad Romanam curiam*, atribuido al jesuita Duarte de Sande, publicado en Macao en 1590 en la imprenta que la embajada llevó consigo en su regreso al extremo este asiático; y las instrucciones de Valignano para guiar la Embajada a distancia.

La construcción discursiva de una Europa católica y uniforme, desprovista de conflictos políticos y disputas teológicas, puede pensarse en el marco del bien conocido método de adaptación jesuita al medio local, diseñado por Valignano para la misión nipona.[4] Siguiendo a Rui Loureiro, la adaptación implicó no sólo "estudiar la lengua y

(1554-1578).

[3] El segundo volumen del epistolario incluye misivas redactadas hasta 1590. De aquí en adelante, se abreviará el nombre como *Cartas de Évora*.

[4] La acomodación como estrategia para la conversión constituyó una marca distintiva del accionar jesuita en Asia. Diseñada en el seno de la misión japonesa por el visitador Valignano durante su primera estadía en Japón (1579-82) y perfeccionada por los apóstoles dedicados a China, la acomodación se erige como principio proteico de la propia identidad, que demuestra tener una faceta porosa, permeable a las formas del otro. Al mismo tiempo, la estrategia puede entenderse como "un compromiso temporal perfectamente calculado para obtener un resultado" (RUBIÉS, 2012: 55), es decir, el éxito de la conversión. Los apóstoles, así, debían adaptar sus vestimentas, formas de alimentación y de expresión a las costumbres de la tierra en la que estuvieran llevando a cabo su tarea evangelizadora: como explica Andrew Ross, debían en particular "adecuarse a las elaboradas formas de cortesía y buena educación que eran fundamentales para la vida en Japón" (1994:64). El famoso caso de los vestidos de Matteo Ricci S.J. en China ejemplifica esta adaptabilidad jesuita al medio: primero adoptó hábitos budistas, pero luego los trocó por

la cultura locales, con un uso consecuente de diversos textos japoneses” sino también la importación de libros europeos a Japón y su “lectura atenta, con el fin de seleccionar y adaptar los pasajes relevantes” (2004: 60). En este artículo nos demoraremos en dos estrategias discursivas vinculadas al segundo grupo, es decir, a la versión de Europa difundida por los misioneros en el contexto japonés. Ambas apuntaron a legitimar el lugar central de esa Europa dentro del orden mundial expresado por los jesuitas en el contexto nipón: por un lado, reconstruiremos cómo la planificación del currículo para los seminarios nipones y la exclusividad ignaciana en la empresa evangelizadora de Japón consolidaron un imaginario uniforme acerca del Viejo Mundo; por otro lado, analizaremos de qué manera la embajada de cuatro jóvenes japoneses, nobles y conversos, enviada a Roma en 1582, fue primero planificada y luego difundida con similares objetivos.

Las dos estrategias, como veremos en detalle a continuación, evidencian la aguda conciencia que el visitador Valignano tenía sobre el riesgo de “la confusión y el malentendido” entre “sistemas de representación” (GRUZINSKI, 2013: 186-187) diversos y con escasa experiencia el uno del otro. Tanto la decisión sobre los textos y los misioneros que debían circular y participar de la formación del clero local, cuanto el uso del testimonio de los cuatro embajadores contribuían a maximizar el control sobre la uniformidad del discurso europeo y su posible impacto en la cristianización de Japón. [5]

“Las verdades puras” de una Europa sin fisuras

Fundada en 1534 por Ignacio de Loyola y otros religiosos en París, la Compañía de Jesús se caracterizó desde sus inicios por su marcada estructura jerárquica y por su énfasis en la tarea evangelizadora. Ambas premisas plantearon, desde los primeros años de la institución, la necesidad de un riguroso sistema de organización que vinculara a los misioneros en ultramar con sus superiores, instalados en sitios estratégicos de la Europa católica. Uno de los pilares de este sistema fue la escritura de misivas, tal como

ropas de confuciano con el fin de ser recibido por los intelectuales de la corte Ming. La *accommodatio* de los jesuitas ha sido objeto de numerosos estudios. Ver las recientes indagaciones de: Schloesser (2014), Hosne (2013), Rubiés (2012), Po-chia Hsia (2010), Üçeler (2009).

[5] Si bien Serge Gruzinski (2013) utiliza los términos aquí citados para el estudio de la “cristianización” de lo imaginario en las sociedades indígenas de México, resulta estimulante trasladar los términos de su estudio al caso del encuentro entre jesuitas y japoneses. Agradecemos por esta sugerencia, que seguiremos explorando en futuros trabajos, a uno/a de los/as evaluadores/as de este artículo.

ha sido estudiado, entre otros, por Ferro (1993), Fernandes Pinto (2004), Palomo (2005), Justo (2013) y Nelles (2014). A través de las cartas, los superiores de las misiones podían conocer las realidades de los distintos enclaves misioneros, al tiempo que desde Europa podían diseñarse métodos adecuados para la cristianización de cada geografía. Otra estrategia para el control y el perfeccionamiento de la labor evangelizadora fue el envío periódico de visitadores, figuras clave para mantener activo el vínculo entre el General de la Compañía en Roma y las múltiples misiones de ultramar.

En el caso nipón, el encargado de controlar la misión fue el napolitano Alessandro Valignano.[6] Su primera estadía ocurrió entre 1579 y 1582, y estuvo marcada por dos debates fundamentales acerca de la organización misional: la acomodación como método para la evangelización y la posible formación de un clero nativo. La ya mencionada *acommodatio* jesuita constituye un tema que excede los fines del presente artículo, por lo que aquí enfocaremos en el segundo punto con el que, sin embargo, está firmemente vinculada. En efecto, siguiendo la interpretación de Elison (1973), la conformación de un clero japonés debe ser leída en continuidad con la acomodación, pues consistió en última instancia en una manifestación de la adaptación de la Compañía de Jesús al medio social que se proponía catequizar: ante la escasez de misioneros y el arribo de refuerzos europeos a cuentagotas, una solución posible para la ampliación del cuerpo del instituto en Japón se hallaba en la planificación de un programa educativo jesuita que formara una clerecía nipona. Como señala Andrew Ross, Valignano confiaba en que "las culturas japonesa y china contenían elementos que permitirían la fundación de una iglesia cristiana local" (1994:44). El visitador defendió esta idea e impulsó la creación de una serie de seminarios y colegios de la Compañía en la isla Kyushu. En palabras de Moran, "la autoridad, la habilidad y la determinación del visitador fueron tales, que dos seminarios, un noviciado y un colegio eran ya una realidad para octubre de 1580" (1993: 161-2).[7]

De la empresa de Valignano, nos interesa enfatizar su visión en torno a qué textos europeos deberían enseñarse a los nipones y cuáles no. En el capítulo XII del *Sumario*

[6] Para mayor detalle sobre la elección de Valignano por parte del General de la Compañía, Everardo Mercuriano, y su desempeño como visitador en Japón en tres ocasiones, ver los trabajos de Moran (1993) y Ross (1994).

[7] Para mayor desarrollo de este tema, ver: Elisonas (1973: 65); Moran (1993: 161-177); Oliveira e Costa (1999: 37 y ss.).

de las cosas de Japón, libro que redactó en Macao tras su primera visita, detalla:

> “porque en Japón no hay conocimiento de ninguno de nuestros autores y de nuestros libros, y muchas cosas que se hallan en ellos no conviene en ninguna manera saberlas los japones (*sic*), por ser nuevos y haber muchas opiniones que son conforme a sus sectas, con las cuales se podrían fácilmente pervertir e introducirse diversas herejías, o a lo menos perderían la buena simplicidad y disposición en que están ahora, *parece cosa conveniente y necesaria que se hagan libros particulares en todas las ciencias para los japones, en los cuales se enseñe simplemente lo substancial de las cosas y las verdades puras* (...), sin referir otras opiniones diversas y peligrosas ni herejías (...), pues el saberlo les puede hacer mucho daño y ningún provecho, porque no teniendo ellos ni habiendo de tener ninguna comunicación con otras gentes más doctas, ni siendo Aristóteles ni Cicerón ni otro autor de ninguna autoridad entre ellos, se puede hacer todo esto muy cómodamente” (VALIGNANO, 1954: 171, la cursiva es nuestra).

Para evitar “perversiones” y “herejías”, el jesuita abogaba por la escritura de libros *ad hoc*, que contuvieran “lo substancial de las cosas y las verdades puras” y omitieran las “opiniones diversas y peligrosas”. Como señala Serge Gruzinski en *Las cuatro partes del mundo*, un miedo latente guiaba estos principios de importación controlada de pensamientos europeos: “el temor de ver a los letrados del archipiélago descubrir analogías” entre distintos filósofos de la Antigüedad clásica y “sus propias tradiciones intelectuales” (2010: 429). El visitador notaba la gran ventaja que tenían los ignacianos, hasta ese momento únicos interlocutores europeos en terreno nipón, para enseñar una “versión” sobre el pensamiento europeo acorde a los fines evangelizadores de la Compañía (“se puede hacer todo esto muy cómodamente”).

Pero vale preguntar: ¿a qué se refería Valignano cuando mencionaba que desde Europa podían llegar “opiniones que son conforme a sus sectas”? Por un lado, como explica Gruzinski en el mismo texto antes citado, parte de la filosofía aristotélica podía ser leída en función del principio budista de eternidad del universo. En efecto, el Estagirita es mencionado por el ex-jesuita Cristovão Ferreira (1580-1650), después de apostatar, en un texto que redactó en japonés en contra del cristianismo titulado *Kengiroku* (顕疑録). En ese opúsculo, Ferreira enuncia desde su reciente condición de budista y se refiere a los europeos como “Bárbaros del Sur” (*nambanjin* / 南蛮人), en alusión a su extendida presencia en Kyushu.[8] Señala el apóstata:

[8] El término *nambanjin*, que era utilizado de manera general para designar a los no-japoneses que frecuentaban la isla más meridional del archipiélago (Kyushu), luego pasó a denominar en la historia del arte japonés a los biombos que representaron la llegada de los portugueses. Ver: Curvelo (2009).

> "antes del nacimiento de Jesucristo (…) vivió entre los bárbaros del Sur un gran sabio llamado Aristóteles, quien al discutir el inicio del cielo y de la tierra notó, correctamente, que ni el cielo ni la tierra tenían comienzo. (…) La categoría de los elementos simples (sin componentes) –tierra, agua, fuego, aire y cielo– no fue creada y, por lo tanto, no posee principio ni final: son los misteriosos efectos de la conjunción del *ying* y el *yang*. Lo cual es evidente para todos. Explicar todo esto a través de la idea de un dios creador del cielo y la tierra, un único Señor de todo lo existente, ha sido un simple artilugio para fundar la religión cristiana" (FERREIRA, 1973: 298).[9]

En *Kengiroku*, texto que devino clásico de la literatura anticristiana de la primera mitad del siglo XVII japonés, la mención a Aristóteles buscaba reivindicar parte de la tradición occidental y descartar, en cambio, todas las interpretaciones que, *a posteriori*, tendieron a leer su filosofía en sistema con el cristianismo. En definitiva, Cristovão Ferreira (también conocido por su nombre nipón, Sawano Chuan) encarnó el riesgo que Valignano ya había señalado en 1583, esto es: el uso deliberado de doctrinas occidentales como argumentos para la propaganda anti-cristiana o a favor del budismo.

Pero no sólo esta interpretación de Aristóteles podía resultar inconducente desde la perspectiva del visitador. También era necesario omitir el vínculo que podrían establecer los japoneses entre las ideas de Lutero y las de algunas escuelas del budismo, en particular la de "Tierra Pura", fundada por el monje Hōnen (1133-1212) y continuada por su discípulo Shinran (1173-1263). El budismo amidista o "Tierra Pura" sostenía que "el camino a la salvación estaba abierto para todas las personas del mundo" (Matsuo, 2007: 62) a través de la práctica del *nenbutsu* (念仏), es decir, la invocación de un mantra dedicado a la deidad búdica Amitabha o, en japonés, Amida.[10] Según señala Kitagawa, el "gran legado" de Hōnen fue colocar la fe como base de una corriente independiente del budismo (1966: 113), lo cual le valió persecuciones y prohibiciones por parte de las poderosas escuelas esotéricas tradicionales, cuyos enclaves principales

[9] Tomamos el fragmento de *Kengiroku* (traducible como "Mentiras develadas") de la versión inglesa realizada por G. Elison. El caso de la apostasía de Cristovão Ferreira es probablemente el más célebre de la historia de la persecución anticristiana en Japón. Tras ser capturado y torturado, apostató y se convirtió al budismo con el nombre de Sawano Chuan. Su historia fue recogida en el siglo XX por el novelista nipón Endo Shusaku en su novela *Silencio* (*Chinmoku*, 沈黙, 1966), llevada al cine por Martin Scorsese en 2016. Acerca de la vida de Ferreira y su producción anticristiana, ver: Cieslik (1974); Elison (1973); Proust (1997).

[10] El nombre nipón de esta escuela es *Jodoshu* (浄土宗), que se traduce como "Tierra pura". Shinran continuó el legado de Hōnen y sentó las bases de la escuela *Jodoshinshu* (浄土真宗, "Verdadera Tierra Pura"), que cobró gran relevancia a partir de la segunda mitad del siglo XV. Para más detalle sobre el desarrollo del budismo en Japón, ver: Kitagawa (1966); Matsuo (2007).

estaban en templos como el Enryakuji (Kioto) o el Kōfukuji (Nara). El parecido entre los postulados de Shinran y los de Lutero se fundamenta -como han estudiado, entre otros, Paul Ingram (1971, 1988) y Galem Amstutz (1998)-, en sus conceptos de salvación por la fe a través de la intercesión divina (la “gracia de Dios” para Lutero, el “otro poder de Amida Buda” para Shinran).[11]

Al arribo de los jesuitas, esta corriente budista había cobrado gran popularidad y fue rápidamente identificada por los europeos como una religión enemiga. En una notable síntesis sobre este asunto, el sacerdote Francisco Cabral señala en 1571 que el amidismo es

> “una secta como la de Lutero, pues dicen que para que uno se salve no es necesario más que nombrar el nombre de Amida, y dicen que imaginar que alguien puede salvarse por sus obras y no sólo por los méritos del mismo Amida, es injuriar a Amida”.[12]

Cabral explicita que el punto de comparación entre luteranos y amidistas descansa sobre su concepto de “salvación” y el consecuente desdén hacia las “obras” de los hombres, tenidas como inútiles en el camino hacia la redención. Desde la perspectiva jesuita, entonces, la intervención sobre el comportamiento moral de los nipones (a través del estímulo de los valores de la constancia y la obediencia, por ejemplo) se correspondía con una determinada idea de salvación, que colocara en la conducta del creyente la posibilidad de la redención. Por otra parte, marcar la semejanza entre esa corriente del budismo y el mayor enemigo de la Compañía de Jesús en Europa homologaba las dificultades para la expansión del catolicismo en una y otra partes del mundo. Indicaba, de soslayo, la equivalencia entre ambas contiendas, y consolidaba el posicionamiento de la Compañía como portavoz de la verdadera versión del cristianismo a nivel mundial.[13]

La prescripción de Valignano para la conformación del clero nativo japonés, entonces, marcaba la necesidad de evadir toda multiplicidad de “opiniones” y, en particular, el pensamiento europeo no-católico, ya fuera antiguo (Aristóteles) o

---

[11] Según explica Ingram, “la doctrina del 'otro poder' en Shinran y la doctrina de la gracia en Lutero constituyen concepciones estructuralmente paralelas acerca de cómo lo sagrado, como sea que se llame, genera la salvación de los hombres” (1988: 33).

[12] “he hua seita como a de Lutero que dizem que não he necessario mais pera hum se salvar que nomear o nome de Amida, & que cuidar alguem que se pode salvar por suas obras he fazer injuria a Amida, senão sò polos merecimentos do mesmo Amida” (*Cartas de Évora*, vol.I, 310r).

[13] Recientemente se han desarrollado estudios que interpretan la labor de la Compañía desde la historia global, como Catto *et.al.* (2010) o Blanchoff y Casanova (2016).

reformado (Lutero). En una misiva suya de 1587 al arzobispo de Évora Teotónio de Bragança, el visitador así lo sintetiza: "en cuanto a la opinión de Vuestra Señoría de que no se introduzcan en Japón libros de herejes o de paganos que hablen de ritos, es tan acertado que sería un muy grave error hacer otra cosa".[14] Sin mencionarlo explícitamente, Valignano planteaba como estrategia discursiva la construcción deliberada de una imagen unificada de la cristiandad, una simulación que mostrara a Europa como si no existieran en ella contradicciones ni combates.[15]

Ahora bien, para la construcción de esta Europa "sin fisuras", Valignano notó que la omisión de la gran división entre católicos y reformados no era suficiente. Por el contrario, el mismo principio de evasión de todo conflicto debía aplicarse también dentro de los lindes de la iglesia romana. En este sentido, el visitador dedica el capítulo IX del *Sumario de las cosas de Japón* a explicar "cómo no conviene ir a Japón otras religiones", es decir, por qué no debían iniciarse misiones de otras órdenes católicas durante el desarrollo de la misión jesuita. El argumento principal consistía en que

> "una de las principales cosas que mueve a los japones a dejar sus sectas y a tomar nuestra ley es ver la diversidad que hay entre las sectas de los japones y entre los bonzos de unas mismas sectas, y por otra parte la conformidad en todo lo que nosotros decimos, no hallando entre nosotros alguna diferencia, por donde concluyen que las cosas de sus sectas son mentiras e invenciones de los hombres, y las nuestras son verdaderas y cosas de Dios, pues son tan ciertas" (VALIGNANO, 1955: 144).

La "conformidad" jesuita, opuesta a la "diversidad" nipona, funcionaba como un argumento de verdad ("concluyen que las cosas de sus sectas son mentiras (…) y las nuestras son verdaderas"). Entonces, prosigue el visitador,

> "si ahora fuesen otras religiones con diversos hábitos, diverso modo de proceder y diversas opiniones, aunque no sea en las cosas que son de fe, como los japones no sepan hacer tanta distinción, cualquiera contrariedad que entre otros religiosos y nosotros hubiese, sin duda creerían que somos de distintas sectas, y que también las cosas que decimos son opiniones inventadas de los hombres, variadas y (*sic*) inciertas, (…) bastará

[14] "Quanto ao parecer que Vossa Senhoria tem que en Iapão não se introduzão livros de hereges & de gentios que fallem em ritos he tão acertado, & conveniente a Iapão, que fora mui grande erro fazerse outra cousa" (*Cartas de Évora*, vol. II, 233r).

[15] Tal como ha estudiado Rui Loureiro (2004), el sacerdote jesuita Pedro Gómez tomó recaudos similares a los prescriptos por Valignano cuando compuso su *Compendium Catholicae Veritatis in Gratiam Japponesium Fratrum Societatis Iesu*, entre 1583 y 1594. En esta obra, concebida como un "sumario de cierta parte del pensamiento europeo", "todos los textos destinados al público japonés eran cuidadosamente editados de modo que transmitieran una visión coherente y homogénea, libre de contradicciones e incertezas" (LOUREIRO, 2004: 57).

> la contrariedad de muchas opiniones y la diferencia de los hábitos y modo de proceder para les hacer creer que somos sectas distintas” (VALIGNANO, 1955: 144).

El arribo de otras “religiones”, es decir, diferentes órdenes religiosas católicas, llevaría a la confusión de los japoneses, incapaces de distinguir entre diferencias de forma y de fondo. Los nipones, al observar entre los jesuitas y los demás misioneros “diverso modo de proceder” en las vestimentas, los quehaceres diarios o los modos de predicar, se convencerían de la “variedad” e “incerteza” del mensaje cristiano y, por lo tanto, dudarían de su verdad. Además, continúa Valignano, los japoneses decodificarían a los jesuitas y a los no-jesuitas como portavoces de religiones distintas, como le había acontecido a San Pablo durante los primeros años de la iglesia primitiva:

> “Y si en tiempo de los mismos Apóstoles, que hacían tantos milagros y tan grandes y en todo eran uniformes, cayeron los cristianos en este yerro, diciendo, como escribe San Pablo: «ego sum Cephae, ego sum Paulo, ego autem Apollo», bien se puede entender cuánto más caerán en este yerro los japones viéndonos en el hábito, en el modo de proceder y en las opiniones diferentes y contrarios” (VALIGNANO, 1955: 144).

En efecto, según señala el apóstol Pablo en la primera carta a los corintios, en los tiempos de la fundación de la iglesia cristiana era necesario que entre los feligreses no hubiese cisma alguno, sino conformidad en un mismo pensar y sentir, en pos de evitar la confusión entre la diversidad de apóstoles y la unicidad del mensaje de Cristo (I Cor 1, 10-12). La situación en el archipiélago japonés, quince siglos y medio más tarde, resultaba análoga, con la excepción de que los modernos misioneros carecían de la gracia de hacer “tantos milagros y tan grandes” que legitimaran su mensaje y propiciaran las conversiones, como señala el propio Valignano en una de las misivas incluidas en las *Cartas de Évora*.[16] Desprovistos de tal gracia, planear estrategias de conjunto resultaba imperativo. En palabras de George Elison, Valignano temía “el influjo de otras órdenes religiosas” porque lo concebía “una amenaza destructiva contra la imagen de perfecta unidad cristiana presentada ante Japón” (1973: 79).

Por otra parte, en el capítulo XIII del *Sumario*, Valignano plantea otro argumento, relativo no a la percepción de los japoneses sobre los misioneros, sino a la inversa.

[16] Señala Valignano en una misiva a Teotónio de Bragança del 15 de agosto de 1580 que “nuestro señor no concede ahora las gracias de resucitar a los muertos y hacer otros milagros que hacían los santos y prelados de la iglesia primitiva” (“nosso senhor não concede agora as graças de resucitar mortos, & fazer outros milagres que fazião os santos e prelados da primitiva igreja”, *Cartas de Évora*, vol.I, 478v).

Señala:

> “por no saber Su Santidad y Su Majestad, ni las otras religiones, qué cosa es Japón, vivo siempre con mucho recelo hasta proveerse en esto que no vayan a Japón algún obispo u otras religiones, los cuales no teniendo la experiencia que nosotros después de tantos años tenemos, quieran guiarse en Japón a la manera de Europa y todo se confunda y eche a perder” (VALIGNANO, 1955: 180).

Según el napolitano, no saber “qué cosa es Japón” condenaría al fracaso a toda empresa evangelizadora no-jesuita. Si se nombrara a un obispo de otra orden, o bien simplemente arribaran misioneros mendicantes que se condujeran “a la manera de Europa”, todos los progresos jesuitas se “echarían a perder”.[17] En cambio, la labor de la Compañía se hallaba legitimada por la experiencia de más de tres décadas en el terreno y el riguroso estudio de sus tradiciones, su lengua, sus costumbres, etc.

En suma, la llegada de apóstoles no-jesuitas debía impedirse bajo todo concepto. Valignano percibía este riesgo por parte de los misioneros mendicantes, que podían comenzar a viajar al archipiélago nipón desde la vecina ciudad de Manila, capital de las Filipinas, recientemente conquistada por los españoles. A la instalación de ese enclave hispánico en un punto estratégico del océano Pacífico se le sumaba la novedosa situación política en la península ibérica, cuyas coronas se hallaban unificadas bajo la figura del español Felipe II desde 1580, asunto que llegó a oídos de Valignano al llegar desde Japón a Goa en 1583. En palabras de Ross, para el visitador era necesario evitar el arribo de los “conquistadores” (ROSS, 1994: 44). Como explica Elison, su iniciativa en pos de la exclusividad jesuita recibió el apoyo del general de la Compañía en Roma, y el papa Gregorio XIII la respaldó a través de una bula del 28 de enero de 1585. Sin embargo, quien ocupó la silla de San Pedro desde abril del mismo año, Sixto V, “era un ex vicario general de la orden franciscana y cooperó con los mendicantes, quienes ya no se sintieron limitados por la bula de Gregorio” (ELISON, 1973: 80). Con este cambio, la “uniformidad” del discurso católico en Japón y la exclusividad ignaciana sobre ese

[17] A pesar de la opinión de Valignano en contra de la llegada de un obispo a Japón, refrendada por el conjunto de los misioneros jesuitas en sucesivas consultas realizadas en las ciudades de Usuki, Nagasaki y Azuchi, en 1587 el papa Sixto V decidió la creación de la diócesis de Japón, con sede en Funai. El prelado solicitó al general de la Compañía, Claudio Acquaviva, que asignara al obispo. Acquaviva informó sobre esta decisión a Valignano en una misiva del 26 de enero de ese año, en la que lo insta a dejar de manifestar su disconformidad sobre asunto. Finalmente, el primer obispo de Japón fue el jesuita Luis Cerqueira, quien arribó a Honshu en 1598 y ocupó el cargo hasta su muerte, en 1614. Para un detallado análisis del proceso de creación del obispado japonés, ver: Oliveira e Costa (1998: cap.6).

territorio, tan deseadas por los jesuitas, llegaron a su fin.

La disputa entre ignacianos y mendicantes por la evangelización de los territorios portugueses de ultramar mantuvo su vigencia hasta entrado el siglo XVII, y halló en las iniciativas editoriales de una y otras órdenes un espacio idóneo para desplegar estrategias discursivas que, en última instancia, procuraban contribuir a alguno de los bandos en pugna. En ese marco fue concebida la empresa editorial de las *Cartas de Évora*, durante el arzobispado eborense de quien fuera cercano a Alessandro Valignano y ex-jesuita, el ya mencionado Teotónio de Bragança.[18] Como veremos a continuación, este vicario constituyó un aliado clave en Portugal para las estrategias del visitador en Japón, y el vínculo entre ambos se manifestó en algunas misivas que Valignano le dirigió y también fueron incluidas en el monumental epistolario eborense.

Un periplo jesuita: la primera embajada japonesa a Roma (1582-1590)[19]

El 1° de diciembre de 1587, Valignano firmó una carta destinada a Teotónio, en la que le daba “la más deseada noticia que ahora deseará saber”: “sus hijos japoneses han llegado sanos y salvos aquí a Goa, después de haber pasado muchos peligrosos trabajos”.[20] Los “hijos japoneses” de los que daba noticias el visitador eran los cuatro jóvenes que habían partido del archipiélago nipón en 1582 con rumbo hacia Roma. Estos cuatro cristianos encarnaban la primera embajada japonesa a Europa, ideada por Valignano durante su primera estadía en la misión. El plan original contemplaba que él mismo guiara a la comitiva. Sin embargo, al arribar junto con los nipones a Goa para emprender desde allí el largo periplo hasta Europa, Valignano se encontró con la noticia de que había sido nombrado provincial de la Compañía en la India. De modo que sus obligaciones le impidieron proseguir el viaje, y el grupo de embajadores japoneses fue encabezado por otros dos jesuitas europeos, los portugueses Diogo de Mesquita y Nuno Rodrigues. Valignano, entonces, cinco años más tarde los recibió en la misma ciudad de

[18] Para mayor detalle sobre la historia de la edición eborense, remitimos al trabajo de Fernandes Pinto (2004). Para conocer la figura de Teotónio de Bragança y la renovación cultural de Évora durante su arzobispado, sugerimos la lectura de Palomo (1994) y Serrão (2015).

[19] Una versión preliminar y más breve de este apartado fue presentado como ponencia en las Jornadas “¿Asia? Desde una perspectiva global”, que tuvieron lugar en la Universidad Nacional de San Martín en noviembre de 2016.

[20] “antes que comesse a responder a esta carta quero dar a vossa Senhoria a mais deseada nova que deseja por agora saber que he serem estes seus filhos Iapões chegados a salvamento aqui a Goa depois de averem passados muitos & perigosos trabalhos” (*Cartas de Évora*, vol. II, 232r).

Goa, cuando la comitiva regresó tras su exitosa estadía en el Viejo Mundo. En la carta que citamos, de 1587, el italiano anoticiaba de la buenaventura de los embajadores a Teotónio de Bragança, quien los había agasajado durante su visita por la diócesis de Évora.

La primera mención sobre esta embajada en las epístolas que conforman las *Cartas de Évora* aparece en una misiva del sacerdote Gaspar Coelho (1530-1590) del 15 de febrero de 1582.[21] Nombrado viceprovincial de Japón un año antes, Coelho le escribió al general de la Compañía en Roma para avisarle, entre otras novedades relativas a la misión, que la primera visita de Valignano había terminado. Coelho menciona que “juntamente [con Valignano] pareció bien que fuesen [a Europa] algunos niños nobles japoneses, que en nombre de los señores cristianos de estas partes pudiesen pedir ayuda y favor a su Santidad y a su Majestad”.[22] Los emisarios nipones funcionarían entonces como portavoces, vivos representantes de la iglesia japonesa.

Pero no era ése el único objetivo planteado por Coelho. Por el contrario, también menciona que la comitiva procuraba: (i) que “toda Europa” entendiera “de cuánta importancia es la empresa que la Compañía tiene en Japón”; (ii) que los jóvenes japoneses “como son personas tan nobles y que habrán visto Europa, [cuando vuelvan] podrán dar en Japón testimonio de la grandeza y gloria de la religión cristiana”.[23] Es decir, se trataba de una misma estrategia comunicativa aplicada a dos espacios disímiles: en Europa, los jóvenes funcionarían como prueba viviente de las cualidades de la gentilidad nipona y del éxito misional de la Compañía, lo cual impulsaría nuevos apoyos para la empresa jesuita; en Japón, el testimonio de los jóvenes respaldaría el discurso sobre Europa sostenido por los jesuitas desde 1549. En ambos casos, la Compañía se valía de esos cuatro japoneses como evidencia.

Como dijimos, Valignano finalmente no pudo acompañar a los embajadores hasta Europa, por lo que desde Goa envió precisas instrucciones acerca del protocolo con el cual debían ser recibidos. Estos cincuenta y cinco lineamientos, que estaban destinados

[21] La embajada es mencionada también en los primeros folios del primer volumen del epistolario, en la dedicatoria del arzobispo de Évora a Francisco Xavier y Simón Rodrigues.

[22] “Iuntamente pareceo bem que fossem alguns mininos nobres Iapões que em nome dos senhores Christãos destas partes podessem pedir ajuda, & favor a sua santidade, & a sua Magestade” (*Cartas de Évora*, vol. II, 17v).

[23] “Esperamos que levando nosso Senhor todos a Roma ficara vossa Paternidade mui consolado, e toda Europa entendendo de quanta importancia seja a impresa, que a Companhia tem em Iapão, & quando embora tornarem como são pessoas tam nobres, & que terão visto Europa, poderão dar em Iapão testemunho da grandeza, & gloria da religião Christã” (*Cartas de Évora*, vol. II, 17v).

a Nuno Rodrigues, incluían los objetivos de la embajada expuestos en la carta de Coelho y, entre otros temas, contemplaban: qué vestimentas debían guardar los japoneses ante los reyes, el papa y otras autoridades europeas; qué regalos japoneses debían presentar en cada visita; qué regalos europeos debían llevar de regreso a Japón; cuáles paseos eran recomendables y cuáles era preferible evitar; qué cartas debían escribir desde Europa, etc. (VALIGNANO, 1583; ABRANCHES PINTO y BERNARD, 1943). Un punto muy relevante para nuestro trabajo es la instrucción número quince, en la que el visitador señala qué resulta necesario para poder cumplir el segundo objetivo de la embajada, es decir, que los jóvenes japoneses dieran “testimonio” y así creciera “el crédito y la autoridad que conviene a nuestras cosas” (VALIGNANO, 1583: 52r):

> “15. Para alcanzar la segunda cosa que se pretende, es necesario que los niños sean bien recibidos y favorecidos por los muchos señores, y que comprendan tanto la grandeza de sus estados cuanto la hermosura y riqueza de nuestras ciudades, y el crédito y la autoridad que nuestra religión tiene ante todos. Y para eso, en la corte de su Majestad en Portugal y en Roma, y en las otras ciudades por las que pasaran, les deben hacer ver todas las cosas mejores y vistosas, como edificios, iglesias, palacios, jardines y otras cosas semejantes, como objetos de plata, ricas sacristías y otras cosas que los puedan edificar, no dejando que vean ni sepan ninguna cosa que les provoque juicios contrarios” (VALIGNANO, 1583: 52v).[24]

En la misma línea de esta instrucción, Valignano también solicitó ayuda por carta a su amigo Teotónio de Bragança,[25] para que los embajadores fueran “favorecidos y tratados de tal manera que vuelvan a Japón contentos y satisfechos” y entonces pudieran “dar testimonio” de “la grandeza de nuestra religión cristiana y la gloria y la majestad de su Santidad y los demás príncipes de Europa”.[26] El italiano, al explicitar que “no vean ni sepan ninguna cosa” conflictiva, hacía énfasis en que los nipones “aprendieran y vieran

[24] “15. Pera alcançar a 2° cousa que se pretende he necessario q os mininos sejam bem recevidos e favorecidos dos muitos senhores e que entendam a grandeza dos seus estados com a furmosura e riqueza de nossas cidades, o credito e autoridade que tem com todos nossa religion. Y pera isso debem q na corte de S. Mde em Portugal y em Roma y as mais cidades por onde passarem lhes fazam ver todas as cousas melhores y grandes, de recamaras, igrejas, paços, jardins, y outras cousas semelhantes, como [...] de prata, sancristias ricas, y mais coisas que os possan edificar, não lhe fazendo ver nem saber nha cousa para elles causar conceitos contramano.”

[25] Valignano le escribe: “uno de los mayores alivios que siento es tener en Portugal a vuestra Señoría, que siempre fue tan particular protector y defensor de esta India y de Japón” (“hum dos maiores alivios que sinto, he ter em Portugal a vossa senhoria, que foi sempre tam particular protector, & defensor desta India, & de Iapão”, *Cartas de Évora*, vol. II 89r).

[26] “importa muito que sejão favorecidos, & tratados de tal maneira que tornem contentes, & satisfeitos a Iapão”; “depois tornando ao Japão possão dar testemunho do que virão”; “que elles conheção a grandeza da nossa lei Christã, & a gloria, & magestade de sua Santidade, & mais principes de Europa” (*Cartas de Évora*, vol. II, 89r).

sólo las cosas buenas" (BROWN, 1994: 875), es decir, que se los alejara de todo conflicto y, sobre todo, de las múltiples fisuras de una "Europa dividida" (ELLIOTT, 1973) tras la Reforma protestante, la Contrarreforma católica y las sucesivas guerras de religión que azotaban al continente. En palabras de L. Knauth, "no debían oír sobre las controversias de la Corte o entre los prelados y, menos aún, sobre los problemas de la Reforma" (1972: 110).

Los cuatro elegidos eran jóvenes de entre trece y quince años al momento de embarcarse, y estaban emparentados con tres grandes señores de la isla de Kyushu que se habían convertido al cristianismo con los nombres de don Francisco (Otomo), don Bartolomé (Omura) y don Protasio (Arima).[27] Los emisarios principales eran Mâncio Ito, sobrino del *daimyō* de Hyuga y pariente don Francisco; y Miguel Chijiwa, sobrino de Protasio y de Bartolomé. La compañía se completaba con otros dos nobles de menor rango, Martino Hara y Julião Nakaura, ambos emparentados con el clan Omura, es decir, con don Bartolomé. Los cuatro se habían convertido al cristianismo y asistían al seminario de Arima (inaugurado por la Compañía en 1580), por lo que se hallaban ya "familiarizados con algunas costumbres europeas" (BROWN, 1994: 876).

La embajada, tal como relata el propio Valignano en la misiva que citamos en el comienzo de este apartado, fue un verdadero éxito. Los jóvenes arribaron al puerto de Lisboa en agosto de 1584, recorrieron parte del interior de Portugal (como la diócesis de Évora), visitaron a Felipe II en la corte madrileña, llegaron a Roma a tiempo para presenciar la designación del papa Sixto V en 1585, visitaron Venecia, Florencia, Siena y otras ciudades italianas, y emprendieron el regreso desde la capital lusa en 1586. Finalmente, llegaron sanos y salvos a Goa en 1587, y tres años más tarde a su Kyushu natal. En cada escala de su viaje, la comitiva fue percibida como una embajada "oficial y representativa de Japón", y los cuatro dignatarios fueron recibidos como "príncipes de sangre" (COSTA, 2009: 7).[28] Sostenemos que este "malentendido" debe leerse como un equívoco deliberado por parte de la Compañía, que recuerda un procedimiento

[27] Don Francisco y don Bartolomé eran respectivamente Otomo Yoshishige y Omura Sumitada. Don Protasio era Arima Harunobu, quien se bautizó en 1580 en el marco de su necesidad de una alianza duradera con los portugueses y los jesuitas, contra el *daimyō* anticristiano Ryuzoji Takanobu, interesado en las tierras de los Arima. Ver: Ribeiro (2009: cap. IV).

[28] Entre los muchos documentos sobre la embajada Tensho que ha estudiado Carlo Pelliccia, cabe mencionar uno sobre este asunto, correspondiente al Archivio di Stato di Forlì, datado el 17 de julio de 1585, que da testimonio de los costos de recepción de la embajada del siguiente modo: "Se piace che per honorare quei *quattro Prencipi del Giappone* i signori Conservatori habbiano autorità di spendere…" (PELLICCIA, 2018: 110, nuestro subrayado).

discursivo presente también en las *Cartas de Évora*, según el cual el estatus de los japoneses conversos era ensalzado más allá de su correspondencia con la realidad nipona.[29] Así, estos sobrinos o parientes lejanos de tres de los muchos gobernantes de una de las islas del archipiélago japonés, ante los ojos de los cortesanos del Viejo Mundo devinieron *príncipes*, cuya investidura evidenciaba la importancia de la misión jesuita en Japón. La exhibición en las cortes europeas de los refinados jóvenes, siempre acompañados de su séquito jesuita, también contribuía a la propaganda de la Compañía de Jesús, que mostraba el alcance de su tarea para ubicarse primera entre las órdenes católicas en el apostolado de ultramar.

La otra cara de la misma iniciativa iba a funcionar, según la previsión de Valignano, en terreno nipón. Allí, los cuatro viajeros debían brindar un testimonio acerca de su experiencia, que convalidara el discurso jesuita sobre Europa sostenido hasta entonces por los misioneros, sin otras pruebas fuera de su capacidad retórica. El primer procedimiento para ordenar y divulgar los relatos de estos cuatro nipones acerca del Viejo Mundo tomó la forma de un libro, titulado *De missione legatorum iaponensium ad Romanam curiam*. Esta obra fue una de las primeras en salir de la imprenta de tipos móviles que los ignacianos de la comitiva llevaron desde Europa hasta el Asia portuguesa y fue publicada en Macao en 1590.

De missione legatorum… es un diálogo latino entre los protagonistas de la embajada y dos de sus coterráneos llamados Leo y Linus, quienes los interrogan acerca de lo que han visto en Europa. La autoría del texto ha sido objeto de debates, pero se ha establecido que fue redactado por el jesuita luso Duarte de Sande (1531-1600), bajo la supervisión de Valignano y en base a las anotaciones de los propios viajeros nipones, hoy perdidas.[30] La obra, organizada en treinta y cuatro capítulos (denominados coloquios), narra en la voz del embajador Miguel las vicisitudes del periplo en barco hasta Lisboa y, una vez allí, detalla los pormenores de las ciudades europeas visitadas

[29] El humilde *kokujin* (rango menor al de *daimyō*) Omura Sumitada, tras su conversión, era comparado con Constantino el Grande y era llamado "rey" de Omura. En este caso, los cuatro jóvenes fueron recibidos como si se tratara de príncipes herederos, mientras que en la realidad política nipona, sus clanes atravesaban tiempos de disputas e inestabilidad de poder. En efecto, antes del regreso de estos jóvenes a Japón, en 1586, la isla de Kyushu había sido subyugada por Toyotomi Hideyoshi, segundo unificador de Japón.

[30] Américo da Costa Ramalho (1994; 2009) demostró la autoría de Duarte de Sande, desmintiendo la posición hasta entonces canónica, representada por el investigador jesuita Henri Bernard, que atribuía el diálogo a Valignano. Como señala Brown, los diarios de viaje de los nipones no se han conservado (1994: 878).

por los nipones. A los fines de nuestro trabajo, enfocaremos sólo en los coloquios que refieren explícitamente al lugar preeminente de la Europa católica frente al resto del mundo. Los cinco capítulos dedicados a la estadía en Roma describen a la ciudad como la “capital de todo el mundo”,[31] cuya bien ganada fama despertaba irrefrenables deseos de visitarla (coloquio XXII). Según el relato del embajador japonés Miguel, Roma regía la extensa “República cristiana” (SANDE, 2009: 456) que habían recorrido desde Lisboa y de ella era posible afirmar que constituía la cabeza misma del orbe. Por otro lado, en el coloquio final de *De Missione…*, Leo pregunta al viajero Miguel cuál de las partes del mundo que ha podido ver le parece la mejor, a lo que responde que “tras considerar y ponderar todos los factores juzgo y declaro abiertamente que Europa es la más excelente de todas las partes de la tierra”.[32] Así, frente a la comparación con el Viejo Mundo, las virtudes de Japón cambiaban de escala, para lograr el objetivo de Valignano de “quitar a los japoneses de su complacencia insular” (MASSARELLA, 2005: 340), es decir, enseñarles que en el orden del mundo concebido en Europa ocupaban un espacio periférico.

Este libro, refuerzo del discurso jesuita sobre el orden del mundo, fue diseñado en primer lugar, para los “alumnos de los seminarios japoneses”,[33] tal como manifiesta Valignano en la dedicatoria. No tanto para los alumnos europeos, sino sobre todo para los nipones interesados en una formación cristiana, que pasarían a conformar el clero nativo antes mencionado. En esas palabras preliminares al diálogo, el jesuita italiano los invita a leer el texto como el testimonio no de extranjeros, sino de compatriotas que pusieron por escrito aquello que vieron para facilitar su divulgación por “toda la nación japonesa”.[34] Tal procedimiento pretendía afianzar el verosímil y legitimar la mirada romano-céntrica allí plasmada por los embajadores, transformados en protagonistas y narradores de esos coloquios en latín. En palabras de Joan-Pau Rubiés, “el *De Missione* refleja un control del discurso muy ajustado a la misma concepción de la “embajada” como un ejercicio de propaganda” (RUBIÉS, 2012: 56).

---

[31] “Roma[,] totius orbis capite” (SANDE, 2009b (1590): 455).

[32] “omnibus spectatis et aequa lance ponderatis, iudico ingenueque assero Europam omnium orbis terrarum partium excellentissimam esse” (SANDE, 2009b (1590): 757).

[33] “alumnis seminariorum Iaponensium” (SANDE, 2009 (1590): 27).

[34] “Vos igitur nequaquam peregrinum hominen, sed uestros ipsos indigenas loquentes audire uobis persuadete, qui quoniam cum omnibus colloqui non poterant, et eos de Europaeis rebus admonere, dialogo hoc cum tota natione Iaponensi, quaecumque toto hoc itinere acceperunt, libenter communicant.” (SANDE, 2009 (1590): 27-29).

Los cuatro conversos japoneses, entonces, encarnaron una estrategia discursiva que vinculaba el territorio de la misión con el territorio europeo. Su viaje de ocho años entre la salida y el regreso a Kyushu materializó un modo de circulación diplomática, enmarcado en los procesos de “mundialización en profundidad” del siglo XVI, para usar palabras de Gruzinski (2010: 52). El historiador francés señala que si bien esta etapa de la mundialización tradicionalmente se ha asociado con el tiempo de la “expansión” ibérica, tal término no hace justicia a la complejidad de las circulaciones y transformaciones multidireccionales. Los cuatro jóvenes nipones, en su prolongado viaje por distintos paisajes del orbe, encarnaron un sentido inverso de las movilizaciones expansivas del centro europeo hacia las periferias de ultramar pero, al mismo tiempo, al regresar a Japón reforzaron el discurso que acompañaba esas intenciones de expansión específicamente católicas. Simultáneos representantes de lo nipón y de lo europeo (nacidos y criados en Japón; convertidos y educados cristianos), la hibridez de los embajadores garantizaba la empresa que Valignano les asignó: vieron el orden político que, como cristianos, ya habían estudiado; legitimaron, como japoneses, ese discurso frente a sus coterráneos.

Usos inesperados del discurso europeo en el siglo XVII: algunas reflexiones finales

A lo largo del artículo, revisamos el modo en que la Compañía de Jesús, a través de la figura de su visitador en Asia, construyó para Japón una imagen uniforme sobre el Viejo Mundo, deliberada y basada en estrategias comunicativas específicas. Según este perfil, Europa era un territorio geográficamente alejado de Japón, que constituía un único reino espiritual (la “República cristiana”), libre de las disputas que dividían a las “sectas” del archipiélago: era el “centro del mundo” al que este debía incorporarse. Los procedimientos comunicativos para la construcción de tal imagen uniforme fueron, tal como desarrollamos: en terreno japonés, la planificación de un currículo que formara al clero nativo soslayando toda disputa dentro del mensaje católico y la defensa de la exclusividad de los jesuitas frente a otras órdenes religiosas; en el Viejo Mundo, el ocultamiento de todo rasgo de contienda entre europeos ante los ojos de los cuatro jóvenes embajadores.

Como hemos visto, estas estrategias, basadas en el estricto control de las ideas o

experiencias a las que exponer a los japoneses (en el terreno de la misión o durante la embajada europea), fueron sostenidas hasta fines del siglo XVI. Sin embargo, el contexto en el que fue posible el control exclusivo de los jesuitas sobre la misión nipona llegaría pronto a su fin, debido a factores tanto externos, como la llegada de misioneros de las órdenes de San Francisco y Santo Domingo desde Filipinas, cuanto internos, como la unificación de los distintos estados japoneses bajo el mando de Toyotomi Hideyoshi. Debido a lo primero, el cristianismo se volvió en Japón un discurso más amplio y complejo, y las estrategias para su expansión se diversificaron. Debido a lo segundo, desde la perspectiva oficial nipona, la religión extranjera devino un posible peligro para la flamante reunificación del archipiélago. En este nuevo contexto político, la fe cristiana comenzó a ser perseguida y el orden del mundo promulgado por los misioneros jesuitas desde 1549, condenado. Lejos de aquella imagen de orden, uniformidad y paz, el cristianismo pasó a ser profesado por los devotos japoneses en secreto, como una práctica insurgente ante el nuevo orden centralizado nipón. Así, fuera de toda planificación jesuita, el uso japonés de la doctrina europea fue múltiple y complejo. Por un lado, los ensayos anticristianos (entre los que cuenta el mencionado texto del apóstata Ferreira) constituyeron un importante género desde la segunda década del siglo XVII, y reconstruían la doctrina cristiana para demostrar su falsedad desde una perspectiva budista-confuciana (ELISON, 1973). Por otro, el cristianismo fue reivindicado por grupos campesinos japoneses que, también en el siglo XVII, encabezaron revueltas en contra del poder central, atribuyendo un sentido subversivo a los emblemas cristianos con que adornaban sus estandartes.[35]

De esta manera, más allá de todo intento por delinear la imagen sobre sí, los procesos de recepción por parte de los “otros” resultan siempre fértiles y autónomos. En el Japón del siglo XVII, coprotagonista de la primera etapa de la mundialización (GRUZINSKI, 2010), aquellas voluntades jesuitas por controlar y limitar el discurso sobre Europa también resultaron perimidas.

[35] La más célebre de estas rebeliones campesinas es la de Shimabara, que tuvo lugar en ese pueblo de Kyushu en 1637. Ver: Coutinho (1999). Sobre la pervivencia del cristianismo en comunidades escondidas, remitimos al reciente trabajo de Martin Nogueira Ramos, *La foi des ancêtres* (2019).

Bibliografía

Fuentes primarias

ABRANCHES PINTO, J. y BERNARD, H., (1943). “Les Instructions du Pere Valignano pour l'ambassade japonaise en Europe”. *Monumenta Nipponica*, vol. 6, nº 1-2, pp. 391-403.

AAVV., (1598). *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus escriverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno de 1549 atè o de 1580*. Évora: Manoel de Lyra.

FERREIRA, C., (1973). “Deceit Disclosed”. En ELISON, G. (Trad.), *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*. (pp. 293-318). Cambridge: Harvard University Press.

SANDE, D., 2009 (1590). *Missão dos Embaixadores Japoneses* (Tomo I, colóquios I-XVIII), Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

SANDE, D., 2009b (1590). *Missão dos Embaixadores Japoneses* (Tomo II, colóquios XIX-XXXIV), Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

VALIGNANO, A., (1954). *Sumario de las cosas de Japón*, Tokio: Sophia Daigaku.

VALIGNANO, A., (1583). *Regimento e instruição do que ha di fazer o padre Nuno Roiz que agora vay por procurador a Roma, 12 de diciembre de 1583*. Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Japonica-Sinica (Jap.-Sin.), 22, fols.51r-57r.

Fuentes secundarias

AMSTUT, G., (1998). “Shin Buddhism and Protestant Analogies with Christianity in the West.” *Comparative Studies in Society and History*, vol. 40, N°4, pp. 724-747.

APP, U., (2012). *The Cult of Emptiness. The Western Discovery of Buddhism Thought and the Invention of Oriental Philosophy*, Kioto: University Media.

BOSCARO, A., (2008). *Ventura e sventura dei gesuiti in Giappone (1549-1639)*, Venecia: Libreria Editrice Cafoscarina.

BOURDON, L., (1993). *La Compagnie de Jésus et le Japon 1547-1570*, Paris: Centre Culturel Portugais de la Fondation Calouste Gulbenkian.

BOXER, C., (1951). *The Christian Century in Japan: 1549-1650*, Berkeley: University of California Press.

BROWN, J., (1994). “Courtiers and Christians: The First Japanese Emissaries to Europe.” *Renaissance Quarterly*, vol. 47, N°1, pp. 872-906.

CIESLIK, H., (1974). “The case of Cristovão Ferreira”. *Monumenta Nipponica*, vol. 29, nº1, pp.1-54.

COUTINHO, V., (1999). *O fim da presença portuguesa no Japão*, Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal.

CURVELO, A., (2009). “Os portugueses na Ásia dos séculos XVI-XVII: dinâmicas económicas e sociais e vivências artísticas e culturais”. En M. J. VASCONCELOS y P. CARNEIRO, (Coords.), *Biombos Namban* (pp. 19-42). Porto: Museu Nacional de Soares dos Reis.

EBISAWA, A., (1960). *Christianity in Japan: a Bibliography of Japanese and Chinese Sources*, Tokio: International Christian University.

ELISON, G., (1973). *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge: Harvard University Press.

ELISONAS, J. [ELISON, G.], (1991). “Christianity and the daimyô.” En J.W. HALL (Ed.), *The Cambridge History of Japan. Volume 4: Early Modern Japan* (pp.301-372). Cambridge: Cambridge University Press.

FERNANDES PINTO, A., (2004). *Uma imagem do Japão. A aristocracia guerreira nipónica nas cartas jesuítas de Évora (1598)*, Macau: Instituto Português do Oriente y Fundação Oriente.

FERRO, J., (1993). “A epistolografia no quotidiano dos missionários jesuítas nos séculos XVI e XVII”, *Lusitania Sacra*, 2º série, tomo V, pp.138-158.

GRUZINSKI, S., (2010). *Las cuatro partes del mundo: historia de una mundialización*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

GRUZINSKI, S., (2013 [1988]). “La cristianización de lo imaginario.” En *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. (pp.186-202). México: Fondo de Cultura Económica.

HIGASHIBABA, I., (2001). *Christianity in Early Modern Japan. Kirishitan Belief and Practice*, Boston. Brill.

HOSNE, A.C., (2013). *The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610. Expectations and Appraisals of Expansionism*, Londres y Nueva York: Routledge.

IGAWA, K., (2017). *Sekaishi no naka no tensyou ken'ou Shisetsu*, Tokio: Yoshikawa Kobunkan.

INGRAM, P., (1971). “Shinran Shōnin and Martin Luther: A Soteriological Comparison”. *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 39, N° 4, pp. 430-447.

INGRAM, P., (1988). “Faith as Knowledge in the Teaching of Shinran Shonin and Martin Luther”. *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 8, pp. 23-35.

JUSTO, M.S., (2013). “«Que no es para todos». El deber de escribir en la Compañía de Jesús”. *Actas y comunicaciones del Instituto de historia antigua y medieval*, vol. 9, pp. 1-10.

KITAGAWA, J., (1966). *Religion in Japanese history*, New York: Columbia University Press.

LOUREIRO, R. M., (2004). “Jesuit Textual Strategies in Japan between 1549 and 1582.” *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, N°8, pp. 39-63.

MASSARELLA, D., (2005). “Envoys and Illusions: the Japanese Embassy to Europe, 1582-90, *De Missione Legatorum Iaponensium*, and the Portuguese Viceregal Embassy to Toyotomi Hideyoshi, 1591”. *JRAS Series 3*, 15, 3, pp. 329-350.

MATSUO, K., (2007). *A History of Japanese Buddhism*, Kent: Global Oriental.

MORAN, J. F., (1993). *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in Sixteenth Century Japan*, Londres y Nueva York: Routledge.

NELLES, P., (2014). “Chancillería en colegio: la producción y circulación de papeles jesuitas en el siglo XVI”. *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejo XIII, pp. 49-70.

NOGUEIRA RAMOS, M., (2019). *La foi des ancêtres. Chrétiens cachés et catholiques dans la société villageoise japonaise. XVIIe-XIXe siècles*, Paris: CNRS Editions.

OLIVEIRA E COSTA, J. P., (1998). *O cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira* (Tesis de Doctorado), Universidade Nova de Lisboa: Lisboa.

OLIVEIRA E COSTA, J. P., (1999). *O Japão e o cristianismo no século XVI. Ensaios de História Luso-Nipónica*, Lisboa: Sociedade Histórica da independência de Portugal.

PALOMO, F., (2005). “Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI”. *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejos IV, pp. 57-81.

PALOMO, F., (1994). *Poder y disciplinamiento en la diócesis de Évora: el episcopado de D. Teotónio de Bragança (1578-1602)* (Tesis de doctorado), Universidad Complutense de Madrid: Madrid.

PELLICCIA, C., (2018). “Japan Meets the West: New Documents about the First Japanese

Embassy to Italy (1585)”. *Annals of Dimitrie Cantemir Christian University*, vol. XVII, N°1, pp. 104-123.

PO-CHIA HSIA, R., (2010). “La misión católica y las traducciones en China, 1583-1700.” En P. BURKE y R. PO-CHIA HSIA (Eds.), *La traducción cultural en la Europa Moderna* (pp. 45-60). Madrid: Akal.

PROUST, J., (1997). *L’Europe au prisme du Japon*, Paris: Michel Albin.

RIBEIRO, M., (2009). *Samurais cristãos. Os jesuítas e a nobreza cristã do Sul do Japão no século XVI*, Lisboa: Centro de História Além-Mar.

ROSS, A., (1994). *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China 1542-1742*, New York: Orbis Books.

RUBIÉS, J.P., (2012). “¿Diálogo religioso, mediación cultural o cálculo maquiavélico? Una nueva mirada al método jesuita en Oriente, 1580-1640.” En A. COELLO DE LA ROSA, J. BURRIEZA SÁNCHEZ y D. MORENO (Coords.), *Jesuitas e imperios de ultramar. Siglos XVI-XX* (pp. 35-63). Madrid: Sílex.

SCHLOESSER, S., (2014). “Accommodation as a Rhetorical Principle”. *Journal of Jesuit Studies*, n°1, pp. 347-372.

SERRÃO, V., (2015). *Arte, religião e imagens em Évora no tempo do Arcebispo D. Teotónio de Bragança, 1578-1602*, Vila Viçosa: Fundação Casa de Bragança.

ÜÇERLER, A., (Ed.) (2009). *Christianity and Cultures. Japan and China in Comparison 1543-1644*, Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

MAGALLÁNICA, Revista de Historia Moderna: 6 / 12 (Varia)
Enero - Junio de 2020, ISSN 2422-779X

HUMBOLDT Y LAS CULTURAS DE AMÉRICA: TEXTOS Y CONTEXTOS

Nicolás Kwiatkowski
CONICET/Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Recibido: 28/10/2019
Aceptado: 04/05/2020

RESUMEN

El artículo considera las ideas de Alexander von Humboldt respecto de las culturas de América a partir de un análisis detallado de *Vues des cordillères et monuments des peuples indigènes de l'Amerique* (París, 1810-1813), pero también incluye referencias a otros textos. Interpreta esas concepciones a partir de algunas relaciones intelectuales de Humboldt, tanto las establecidas personalmente cuanto aquellas surgidas de lecturas y vínculos diversos. Se busca enmarcar las reflexiones humboldtianas en los debates más importantes acerca de los problemas bajo estudio, en particular aquellos que marcaron el último cuarto del siglo XVIII. Gracias a estas pesquisas, se establecen algunas conclusiones provisorias respecto del método de Humboldt, su concepción del saber y sus ideas acerca de las relaciones entre diversas culturas del planeta.

PALABRAS CLAVE: Humboldt; América; Disputa del Nuevo Mundo; comparatismo.

HUMBOLDT AND AMERICAN CULTURES: TEXTS AND CONTEXTS

ABSTRACT

The article considers Alexander von Humboldt's ideas regarding American cultures, through a detailed study of his *Vues des cordillères et monuments des peuples indigènes de l'Amerique* (Paris, 1810-1813), but also taking other texts into account. It interprets these conceptions with a starting point based on Humboldt's intellectual relationships, be them direct or established through readership and other links. The text attempts to frame Humboldtian reflections within the intellectual debates of his time, in particular those central to the late Eighteenth century. Through this research, the paper reaches provisional conclusions regarding Humboldt's method, his conception of knowledge and his ideas about the relations between several cultures.

KEYWORDS: Humboldt; America; Dispute of the New World; comparatism.

Nicolás Kwiatkowski estudió historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires y se doctoró en esa misma casa de estudios en 2006, tras defender una tesis sobre la idea de historia en Inglaterra en el siglo XVII. Recibió becas nacionales e internacionales del CONICET, la Università degli Studi di Cagliari, la Fulbright Commission (Estados Unidos), el DAAD y la Fundación Getty, gracias a las cuales pudo investigar en la Universidad de Cagliari, la Universidad de Harvard (Cambridge, MA), la Freie Universität y el ZfL de Berlín, y el Getty Research Institute de Los Ángeles. Fue también profesor invitado en las universidades de Cagliari y Verona, y en la EHESS de París. Entre sus libros se cuentan *Historia, progreso y ciencia. Textos e imágenes en Inglaterra, 1580-1640* (2009) y, en colaboración con José Emilio Burucúa, *Historia natural y mítica de los elefantes* (2019). Trabaja como investigador adjunto en el CONICET y profesor adjunto en la Universidad Nacional de San Martín.
Correo electrónico: nkiako@unsam.edu.ar
ID ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2052-8123

HUMBOLDT Y LAS CULTURAS DE AMÉRICA: TEXTOS Y CONTEXTOS

Los años que Alexander von Humboldt pasó en América fueron importantes para el despuntar en Occidente de nuevas formas de conocimiento sobre el mundo natural y sus relaciones con el humano. Como es bien sabido, el prusiano también reflexionó intensamente sobre las culturas americanas. En *Vues des cordillères et monuments des peuples indigènes de l'Amerique* (París, 1810-1813), por ejemplo, Humboldt reunió e ilustró una serie de “reliquias arquitectónicas y escultóricas, escenas históricas y jeroglíficos relacionados con la división del tiempo y el sistema calendario” de los pueblos americanos, junto con “imágenes de monumentos relevantes para el estudio filosófico del hombre y vistas pintorescas de los sitios más destacados de este nuevo continente” (HUMBOLDT, 1810: I). A partir de esos materiales, el autor comparó el Viejo y el Nuevo Mundo, y reflexionó tan intensa cuanto profundamente sobre la civilización, la barbarie y la conquista. En este texto, describiré brevemente algunos de los hallazgos humboldtianos al respecto, analizaré sus ideas sobre las posibles relaciones entre las costumbres de América y las de otros sitios, buscaré situar esas reflexiones en el contexto de los debates cercanos a su tiempo, entre ellos la llamada “disputa del Nuevo Mundo”, e intentaré identificar las tradiciones de indagación en las que se enmarca su estudio.

La historiografía reciente respecto de Humboldt en general, y en relación con estos temas en particular, lo ha considerado de formas variadas y, al menos dos de ellas, opuestas. De una parte, se lo ha celebrado como el padre de la psicología, la estética, la antropología cultural, la crítica ecológica y el buen gusto moderno. No habría sido solamente un republicano radical, sino también un anti-colonialista y un abolicionista innovador, un genio romántico y heroico, inventor, entre otras cosas, de la naturaleza, capaz de construir puentes entre las humanidades, las ciencias naturales y la política (DASSOW WALLS, 2009 WULF, 2015). Por otro lado, la literatura cercana a los

estudios poscoloniales reprochó a las reflexiones de Humboldt un carácter “derivado”, que se aprovechaba de los saberes de informantes españoles y criollos en América sin mencionarlos (por ejemplo, los de José Celestino Mutis y Francisco José de Caldas). Al hacerlo, habría reproducido lazos de dominación eurocéntrica que eran fundamentales para la construcción imperial moderna, pero también, y sobre todo, para el establecimiento de una epistemología colonialista, recreada involuntariamente por quienes lo consideraron un héroe del saber y la libertad (PRATT, 1992; CAÑIZARES ESGUERRA, 2005). La hipótesis que guía a las páginas que siguen es que Humboldt no fue ninguna de esas dos cosas: ni héroe creador de la modernidad *ex nihilo*, ni productor de desigualdades a partir de la apropiación indebida de conocimientos en la elaboración del saber. Reconstruir, al mismo tiempo, los vínculos intelectuales de Humboldt con otros pensadores y su perspectiva global y comparativa respecto de las culturas del planeta en una visión de larga duración, nos muestra un erudito que buscaba entender la diversidad del mundo a partir de las producciones culturales de los pueblos que lo habitaron.

I

Para comprender las ideas de Humboldt respecto de estos asuntos, es útil partir del universo de relaciones en el cual él mismo se situaba. Nuestro autor se concebía a sí mismo como parte de una república de las letras contemporánea, tan internacional cuanto amplia. Entre las referencias más destacadas en sus textos se encuentran personajes pertenecientes a áreas diversas del saber: el filósofo Johann Gottfried Herder, el filólogo Johan Christoph Adelung, autor de una historia de la cultura fundamental, el sinólogo jesuita Jean Joseph Marie Amiot, los naturalistas Johann Friedrich Blumenbach y Charles Marie de la Condamine, el jesuita Joseph Lafitau, el especialista en jeroglíficos Nils Gustaf Palin, el poeta Friedrich Schlegel, el cosmógrafo Melchisedec Thevenot y varios otros. Por supuesto, su cultura clásica le permitía manejar con comodidad las ideas de autores del mundo griego y romano: Aristóteles, Heródoto, Cicerón, Plinio, Tolomeo y Estrabón. También, a la hora de dar cuenta de las culturas y la naturaleza de América, había adquirido un conocimiento respetable de los escritos de Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo, Gonzalo Jiménez de Quesada, José

de Acosta, Francisco Clavijero, Francisco López de Gómara, Bernardino de Sahagún, entre tantos, incluidos mestizos como Garcilaso de la Vega Inca, Cristóbal del Castillo, Alvarado Tezozomoc o Chimalpahin Quanthlehuanitzin (véase por ejemplo, REBOK, 2001), por no hablar del enorme volumen de datos recolectados por burócratas coloniales que tuvo a su disposición en México, Lima y Quito (BRADING, 1991, 526-532).

Por cierto, las relaciones personales también fueron cruciales para la formación y las investigaciones de Humboldt. Erwin Ackerknecht mostró de manera erudita la importancia de su vínculo con Georg Forster, a quien consideraba su maestro, desde muy temprano (ACKERKNECHT, 1955: 83-95; BROWNE, 1983; GOLDSTEIN: 2019). Quince años mayor que Humboldt, Forster había participado de la expedición de circunnavegación del globo al mando del capitán James Cook. Russell Berman escribió un análisis revelador de las diferentes relaciones que Cook y Forster mantuvieron con los nativos de Nueva Zelanda (COOK, 1955-74; 1799; 1777; FORSTER, 1968; BERMAN, 1998: cap. I). De acuerdo con Berman, los dos relatos son ejemplos de las muchas posibilidades que existían dentro de la Ilustración para comprender otra cultura. Para Forster, la llegada a la isla es una experiencia estética y placentera: colores, sonidos y la posibilidad de agua y vegetales frescos tras cien días de navegación atraen al muchacho (FORSTER, 1968: I, 83; COOK, 1777: I, 70). Para Cook, simplemente, se trata de una costa a la que es preciso registrar y cartografiar por sus capacidades logísticas en la aventura imperial británica. Para el capitán, el encuentro con los nativos se reducía a “cháchara y malos entendidos”, mientras que el naturalista destacaba la comunicación y la “vivacidad y afabilidad” de los locales. Cook exhibe una cara de la Ilustración: el control y la dominación de la naturaleza, que incluye a los habitantes procedentes de las costas que encuentra. Forster, en cambio, se interesa más por un ensanchamiento de la experiencia humana a partir de las relaciones con otros, “acostumbrado a observar a las muchas tribus de hombres como dignas de mi buena voluntad, consciente de los derechos que poseo en común con cada uno de los individuos que las integran” (FORSTER, 1968: I, 14).

En cualquier caso, esas y otras vivencias de Forster se volvieron mundialmente conocidas a partir de la publicación de su relato del viaje, en 1777. En París, el conde de Buffon y Benjamin Franklin recibieron al explorador como un amigo. Años después, en

1790, él mismo emprendería con el joven Humboldt una expedición por Bélgica, Holanda, Inglaterra y Francia, de la cual también publicó un extenso informe. Forster murió en 1794, en París, después de una breve actividad política en Mainz, como fundador y líder de los jacobinos de esa ciudad. Lo interesante para nuestros propósitos es que los relatos de viaje de Forster tratan de una variedad de asuntos que parece haber inspirado también los múltiples intereses de Humboldt, algo que el propio Alexander destacaba en *Kosmos* (1845-1862): explorar la botánica, la zoología, la fisiología y la geografía, pero también la etnografía, el arte y la política, implicaban el intento de alcanzar una descripción global del mundo.

> “Gracias a un refinado sentimiento estético que le permitía retener las imágenes frescas y vitales que habían llenado su imaginación en el Pacífico, […] Forster fue el primero en describir, con gracia y placer, los diferentes grados de la vegetación, las relaciones del clima, los diversos alimentos, las costumbres y hábitos de las diferentes tribus de acuerdo con sus diversas razas y lugares de residencia. Todo lo que puede dotar de verdad, individualidad y distinción gráfica a la representación de la naturaleza estética está presente en sus escritos. […] Dio inicio así a una nueva era de expediciones científicas, cuyos objetivos son la etnografía y la geografía comparativas” (HUMBOLDT, 1845-1862, II, 44).[1]

Ese impulso contra la creciente especialización y departamentalización de las ciencias, que Forster y Humboldt compartían, podría inspirarnos también hoy.

Del mismo modo, la experiencia directa de Forster con los hombres y mujeres de los lugares que visitó lo llevaron a enfrentarse con muchas teorías de los “etnógrafos de gabinete” de su tiempo, algo que también ocurriría en el caso de Humboldt, años más tarde, a partir de sus viajes por América. Ambos compartían la ambición de estudiar la totalidad de las culturas de los pueblos que visitaron, al tiempo que buscaban, en la medida de lo posible, juzgarlas en sus propios términos, y no en relación con la presunta superioridad de las costumbres europeas. En palabras de Forster:

> “En lugar de examinar a todos los pueblos cien veces y más, para decirnos si exhiben este o aquel vicio, de acuerdo con las nociones europeas, sería más justo evaluarlas por sí mismas, describirlas en todas sus relaciones y examinar cómo funcionan en el lugar que les tocó en la Tierra” (FORSTER, 1843: V, 384).

[1] Salvo indicación explícita en contrario, las traducciones son mías.

Eso no significaba, por cierto, que Forster prefiriese la “vida salvaje” a la civil. Muy por el contrario, rechazaba el mito del “buen salvaje” tanto como la convicción de que esa pudiera ser una existencia feliz (FORSTER, 1843: VI, 286). Pero, en cualquier caso, los mayores extremos de comportamiento bárbaro se encontraban, de acuerdo con su experiencia, en las acciones de los europeos al entrar en contacto con pueblos “primitivos” (FORSTER, 1843: V, 312). Veremos pronto que esa actitud resuena también en los textos de Humboldt.

II

Vistas de las cordilleras es un libro peculiar. No es sencillo enmarcarlo en un género determinado. Por ejemplo, no sigue un itinerario cronológico y espacial ordenado, como lo hacía la tradición de relatos de viajes. Tampoco es, en sentido estricto, una cosmografía. Su carácter fragmentario y la combinación de historia material e historia geofísica lo distinguen tanto del anticuariado, una aproximación de todos modos presente en el acercamiento de Humboldt a los monumentos, cuanto de la historia natural dieciochesca. El papel destacado de las imágenes también implica un diálogo bastante singular con los textos que buscan esclarecer su sentido. Según Vera Kutzinski y Ottmar Ette, quienes estuvieron a cargo de la edición más reciente del libro en inglés, la obra no tiene “ningún principio ordenador”, pero basa sus contenidos y opiniones en la observación. Se trata de un libro experimental, en el que “grabados y comentarios se organizan como constelaciones” (KUTZINSKI y ETTE, en HUMBOLDT, 2012: XXI). Para Humboldt, “los defectos de orden se veían compensados por la variedad” (HUMBOLDT, 1810: IV). Originalmente previsto como un “atlas pintoresco” que acompañara el diario del viaje del autor y Aimé Bonpland por América del Sur (Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú), Cuba y México, entre 1799 y 1804, rompía con la estructura lineal de ese relato, que se publicaría más tarde: pasaba de un lugar, un objeto, un pueblo de los conocidos en el viaje a otros de una manera hasta cierto punto arbitraria, “que se basa en el movimiento más que en la linealidad” (GARRIDO, 2019: III, 9).[2] Se reúnen 69 grabados con sus correspondientes explicaciones, algunas de unas pocas líneas, otras de decenas de páginas. El itinerario

[2] *Vistas* fue incluido luego en el monumental *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent* (1805-1834), en los volúmenes 15 y 16 de esa obra, compuesta de 35 partes.

geográfico se convierte, entonces, en el trasfondo de la variedad de la obra, y el resultado es una visión amplia de la heterogeneidad material, geográfica y cultural de los lugares visitados a lo largo del viaje, en busca de “los primeros progresos del arte” en esa región (HUMBOLDT, 1810: I). Cada uno de esos aspectos se entrelaza en una red hipotética de semejanzas formales a escala mundial. Kutzinski y Ette piensan que se trata de una forma híbrida de representación, en tanto combina información científica y artes visuales. Según Elisa Garrido, los paisajes y objetos ilustrados son para Humboldt herramientas útiles para la comparación entre culturas:

> “la percepción del objeto a través del órgano de la vista era el comienzo de un proceso más profundo, al que seguía la representación de la imagen en la mente del espectador y su penetración en la esfera del conocimiento” (GARRIDO, 2019, conclusión).

Vistas… apareció originalmente en francés, en 1810, pero se tradujo pronto a varios idiomas europeos. También en 1810 apareció una versión en alemán; en 1814 el libro se tradujo y publicó en inglés; algo más tarde, en 1878, fue editado en español. Sin embargo, ninguna de esas traducciones presentó la obra completa, sino selecciones del original (apenas un tercio de los grabados se reprodujeron en el caso de la primera edición inglesa, por ejemplo). Igualmente, a diferencia del *Essai politique sur le royaume de la Nouvelle Espagne* (1811) o, más tarde, *Kosmos*, el libro no tuvo un gran eco entre el público: varios de los grabados se reprodujeron separados o a modo de ilustraciones, pero no hubo muchas reseñas de la obra en publicaciones importantes. Es probable que las particularidades antes descriptas expliquen la escasa atención que se le prestó.

Pese a ello, la combinación de la contundencia visual de los grabados, una narración vivaz y comparaciones perspicaces, particularmente en el relato de los mitos indígenas, convierte a las *Vistas*… en una obra atrapante. En ella, Humboldt no busca solamente transmitir la experiencia de lo sublime que sostiene haber atravesado ante la naturaleza imponente del Nuevo Mundo, por ejemplo ante la visión del Chimborazo. Al mismo tiempo, intenta una reconstrucción novedosa de la historia pre-hispánica a partir de un conjunto variopinto de restos materiales (monumentos, edificios, caminos, postas), artísticos (esculturas, relieves, “jeroglíficos”), documentales (códices),

lingüísticos, etcétera. Propone, igualmente, una interpretación de la interacción entre naturaleza y cultura en América.

III

El mundo de relaciones intelectuales de Humboldt y las particularidades de *Vistas de las cordilleras…* contribuyen a explicar algunas de sus actitudes hacia el saber y el conocimiento y, quizás, también algunas elecciones de método adoptadas por él en la obra. Un aspecto destacable en este sentido es un impulso incansable por reunir evidencias de diverso tipo que pudieran permitirle primero aclarar sus ideas y luego probar sus hipótesis respecto de varios temas. Así, la combinación de experiencia de primera mano y el acceso a libros, archivos, museos y colecciones, tanto en el Nuevo cuanto en el Viejo Mundo, se vuelve fundamental. El mismo Humboldt destaca la importancia de este tipo de aproximación:

> “Mis propios viajes por las diferentes partes de América y de Europa me han provisto de la ventaja de examinar un número más grande de documentos mexicanos de cuantos pudieron revisar Zoëga, Clavijero, Gama, el abate Hervás, el conde Reinaldo Carli y otros sabios que, siguiendo a Boturini, escribieron sobre estos monumentos de la antigua civilización de América” (HUMBOLDT, 1810: 67; véase BOURGUET, 2017: cap. 7).

Pero nuestro sabio no sólo tuvo acceso a esas fuentes, sino que también las incluyó en su obra, junto con fragmentos de varios códices. En consecuencia, *Vistas de las cordilleras…* se convierte en una suerte de antología de la historia material del pasado americano (a partir de la escritura, la pintura, los códices, los calendarios, la escultura), a la que se suma la descripción de la historia natural (los paisajes, la geografía, la geología, los sistemas hídricos, la botánica), ambas comentadas con la ayuda de informaciones de colaboradores nativos y criollos, de documentos originales y un conocimiento profundo (y constantemente exhibido) de la producción escrita de otros sabios.

Reunidos esos materiales, Humboldt los aborda con una ambición comparativa omnipresente, que tiene consecuencias importantes para el sistema de conocimiento del mundo que está construyendo. Para el lector moderno, esa combinación de erudición y comparatismo universalizante, en ocasiones analógico y frágil, es agotadora. Pero para

Humboldt ese recurso era una herramienta heurística fundamental para la construcción de una ciencia capaz de englobar la historia y la cultura de todos los pueblos. Cuando estudia aspectos de la cultura mexica, la compara con expresiones estilísticamente semejantes de civilizaciones cercanas (otras culturas de América) y lejanas (hindúes, tibetanas, chinas, japonesas, etcétera), en busca de paralelos, similitudes, conexiones y relaciones con ellas, aunque tiende a considerar a cada una como única y a cuestionar las hipótesis difusionistas. Tras discutir una serie de interpretaciones posibles de los mitos de los pueblos del actual México, por ejemplo, Humboldt descarta la hipótesis de una temprana cristianización, por intermedio de los escandinavos, y reconoce en cambio

> “en la mitología de los americanos, en el estilo de sus pinturas, en sus idiomas y sobre todo en su conformación exterior, a los descendientes de una raza de hombres que, separados a buena hora del resto de la especie humana, durante una larga serie de siglos, siguió una ruta peculiar en el desarrollo de sus facultades intelectuales y en su tendencia hacia la civilización” (HUMBOLDT, 1810: 86).

El autor estaba, en consecuencia, atento tanto a los posibles vínculos entre las sociedades americanas precolombinas cuanto a los paralelos con hechos y experiencias de regiones distantes. Al formular hipótesis respecto de los motivos por los cuales los pueblos de América construyeron pirámides en el centro y en el sur del continente, se apoya en los estudios desarrollados por George Macartney en China, pues “una costumbre bien establecida en China puede echar luz sobre este tema tan importante” (HUMBOLDT, 1810: 196 y 316). Esta perspectiva comparativa también llevó a Humboldt a explicar la diversidad cultural americana como consecuencia de los límites que diferentes aspectos ambientales tuvieron en los contactos entre diferentes culturas. Los intercambios intra-americanos eran difíciles en tiempos de Humboldt, seguramente lo habrían sido mucho más antes; “las tradiciones no nos indican ningún rastro de vínculos directos entre los pueblos de las dos Américas, su historia no ofrece relaciones evidentes entre las revoluciones políticas y religiosas” de cada una de ellas” (HUMBOLDT, 1810: XIV).

El método comparativo de Humboldt es, en buena medida y quizás por necesidad, morfológico, y busca construir de esa forma una suerte de cartografía mundial de relaciones entre formas y artefactos a partir de una acumulación descomunal de evidencias:

> “Siguiendo este principio, esto es, que la explicación de un monumento puede encontrarse en otro, y que para adentrarse en la historia de un pueblo con mayor profundidad es necesario tener ante los ojos las obras en las que ese pueblo imprimió su carácter, decidí encargar grabados de fragmentos tomados de manuscritos mexica de Dresde y Viena. […] No es fácil dar una explicación completa de las pinturas jeroglíficas que escaparon la destrucción que las amenazó durante el descubrimiento de América, por el fanatismo de los monjes y la estúpida temeridad de los primeros conquistadores. El señor Böttiger, un anticuario que condujo investigaciones sobre las artes, la mitología y la vida doméstica de griegos y romanos, me hizo conocer el *Codex Mexicanus* de la Biblioteca Real de Dresde. Lo menciona recientemente, en una obra que ofrece teorías avanzadas sobre la pintura de los pueblos bárbaros, pero también sobre las de los hindúes, los persas, los chinos, los egipcios y los griegos” (HUMBOLDT, 1810: 266).[3]

Humboldt se mostraba intrigado por el hecho de que naciones alejadas las unas de las otras (“etruscos, egipcios, tibetanos, aztecas”) ofrecieran “analogías sorprendentes en sus edificios, instituciones religiosas, divisiones del tiempo, ciclos de regeneración e ideas mítica”. A su juicio, el deber del historiador era “indicar estas analogías tan difíciles de explicar”, aunque también “detenerse cuando faltan los datos exactos” (HUMBOLDT, 1810: VI). La preocupación morfológica, incluso estructural, reaparece en su discusión de un manuscrito azteca preservado en el Vaticano.

> “Sería sin dudas absurdo suponer la existencia de colonias egipcias en cada lugar donde encontremos monumentos piramidales o punturas simbólicas, pero ¿cómo no quedar atónitos ante los aspectos semejantes que se observan entre este amplio cuadro de costumbres, artes, lenguajes y tradiciones que se encuentran hoy entre los pueblos más alejados unos de otros? ¿Cómo no llamar la atención respecto de las analogías de estructura en las lenguas, en el estilo de los monumentos y en la ficción entre cosmogonías, en cada lugar donde esos paralelos se revelan, incluso cuando no se es capaz de identificar las causas desconocidas de esos paralelos y cuando ningún fenómeno histórico se remonte a una época de comunicaciones que pudieran haber existido entre los habitantes de distintos climas?” (HUMBOLDT, 1810: 58).

[3] Véase también la introducción, donde Humboldt denomina “analógico” al principio que aquí se describe como morfológico: "*J’ai donné plus de développement à celles qui peuvent répandre quelque jour sur les analogies que l’on observe entre les habitants des deux hémisphères. On est surpris de trouver, vers la fin du quinzième siècle, dans un monde que nous appelons nouveau, ces institutions antiques, ces idées religieuses, ces formes d’édifices qui semblent remonter, en Asie, a la première aurore de la civilisation. Il en est des traits caractéristiques des nations comme de la structure intérieure des végétaux répandus sur la surface du globe. Partout se manifeste l’empreinte d’un type primitif, malgré les différences que produisent la nature des climats, celle du sol et la réunion de plusieurs causes accidentelles*" (HUMBOLDT, 1810: II). Respecto de las analogías como método en relación con la historia del arte tradicional europea y la americana, véase Lubrich (2001); sobre las relaciones entre morfología e historia, véase Ginzburg (2006).

Quizás podría encontrarse en este énfasis de Humboldt en la comparación un método semejante al utilizado por Joseph-François Lafitau en su *Moeurs des sauvages Ameriquains comparees aux moeurs des premiers temps*, de 1724. Un artículo esclarecedor de Michel de Certeau describió ese uso con maestría: la pregunta histórica por los orígenes se contesta en este caso con una respuesta formal que construye similitudes para producir un sistema, esto es, “un todo en el que las partes se sostienen las unas a las otras por las conexiones que tienen entre sí” (DE CERTEAU, 1980: 47; LAFITAU, 1724: I, 4).[4]

La lectura de *Vistas de las cordilleras…* muestra a un autor siempre sorprendido por los posibles paralelos entre la historia y la geografía americanas y las de otros lugares, pero también atento a diferencias y expresiones únicas. Humboldt se acerca a las culturas americanas con la ambición de comprenderlas considerando parámetros europeos, pero también más allá de ellos. En consecuencia, juzga los productos culturales americanos (entendidos en sentido amplio, desde los caminos, las postas y la arquitectura hasta los sistemas de escritura, las prácticas rituales y la escultura) tan interesantes y valorables como los de otras culturas del mundo. Permítaseme explicar este punto con más precisión. La comprensión que el autor tenía de las culturas bajo estudio estaba muy influida por una perspectiva centrada en Europa: las tradiciones de la civilización occidental se acercaban al estatuto de un patrón respecto del cual podrían medirse los logros de otras culturas. En la introducción a la obra, Humboldt se refiere a los “modelos inimitables” provenientes de la Grecia antigua (HUMBOLDT, 1810: III). Humboldt era consciente de ello: más allá del juicio estético, el Prusiano “cuestionaba la posibilidad misma de una percepción o de una representación de la alteridad exenta de *a priori* y de condicionamientos culturales” (BOURGUET, 2017, 221). La empresa de traducir los elementos de una cultura a las categorías de otra tenía sus riesgos, y el autor los enfrentaba con una sensibilidad a las situaciones de contacto, violencia e hibridación. Así, de acuerdo con Oliver Lubrich, Humboldt emplea primero modelos eurocéntricos para luego deconstruirlos en tanto paradigmas de la diferencia cultural (LUBRICH, 2002).

[4] Agradezco la referencia a la generosidad de la Dra. Carolina Martínez.

Las culturas americanas tenían características singulares, diferentes a otras. Entre las consecuencias de esas peculiaridades, se contaban una vida individual menos libre, una “obligación a la felicidad” y una producción artística “sombría”:

> “El estudio en el lugar de los peruanos que han conservado su fisionomía nacional a lo largo de los siglos, permite aprender a apreciar en su justa medida el verdadero valor del código legal de Manco Capac y los efectos que produjo sobre las costumbres y la felicidad pública. Había a la vez una asistencia pública y un poco de bienestar privado, más resignación a los decretos del soberano que amor por la patria, una obediencia pasiva sin coraje por acciones valientes, un sentido de orden que regulaba meticulosamente incluso las acciones más pequeñas de la propia vida, poco interés por el reino de las ideas o elevación del carácter. Las instituciones políticas más complejas en la historia de la sociedad humana ahogaron el germen de la libertad individual, y el fundador del imperio de Cusco, que se sentía orgulloso por su éxito a la hora de obligar a los hombres a ser felices, los redujo al estado de simples máquinas. La teocracia peruana era, por cierto, menos opresiva que el gobierno de los reyes mexicas. Pero ambos contribuyeron a dotar a los monumentos, el culto y la mitología de dos pueblos de montaña del aspecto sombrío que contrasta con las artes y las ficciones de los pueblos de Grecia” (HUMBOLDT, 1810: XVI).

Así también, los monumentos bajo estudio habían sido producidos por

> “pueblos que no alcanzaron un alto grado de cultura intelectual y que, ya sea por causas religiosas o políticas, o por la naturaleza de su organización social, eran menos sensibles a la belleza de las formas, de manera que los monumentos sólo pueden ser considerados monumentos históricos” (HUMBOLDT, 1810: 2).

Pero eso no significaba que Humboldt pensase que esas sociedades estuvieran privadas de civilización o de ambición artística. “El principal objetivo de esta obra -escribió- es dar una idea exacta del estado de las artes entre los pueblos civilizados de América” (HUMBOLDT, 1810: 294). El autor se proponía, entonces, “un acercamiento entre las obras de arte de México y de Perú y aquellas del Viejo Mundo” (HUMBOLDT, 1810: 2). Vera Kutzinsky y Ottmar Ette piensan que la visión que Humboldt produjo de América haría imposible que los europeos definieran al Nuevo Mundo como su Otro (ETTE y KUTZINSKI, en HUMBOLDT, 2012: 4). Parece ser una apreciación demasiado entusiasta: por cuanto hemos dicho, resulta bastante claro que América es uno de los “otros” de la Europa del autor de las *Vistas…* Como ha sostenido Michael Dettelbach, la reconstrucción humboldtiana del Nuevo Mundo aspira también a ser un medio para reformar el Viejo: América sería entonces un espejo en el que Europa puede verse a sí misma, aunque cambiada (DETTELBACH, 1996: 304).

En cualquier caso, la ambición acumulativa de evidencias, el método comparativo y la valoración de distintas tradiciones culturales terminan por convencer a Humboldt de la provisionalidad del conocimiento. En primer lugar, porque considera siempre necesario distinguir “aquello seguro de lo que es meramente probable” (HUMBOLDT, 1810: 193). También porque las piezas reunidas no permiten completar el rompecabezas y dejan al autor con más preguntas que respuestas, como vimos ya en el caso de la comparación entre elementos de las culturas mexicana y egipcia. Igualmente, porque es capaz de reconocer los límites del propio saber. En su análisis del calendario y la organización del tiempo entre los mexica, resulta evidente que “todo lo que sabemos hasta ahora” del asunto no permite “identificar causas que desconocemos”. Pese a ello, la actitud de Humboldt respecto del avance del saber es optimista. Por un lado, porque aquello que ignoramos no debe impedirnos “formular preguntas que no carecen de interés para la historia filosófica de la humanidad” (HUMBOLDT, 1810: 192, 211). Por el otro, porque él mismo descubrió cosas que otros no habían hallado:

> “Me halaga haber llamado la atención sobre un monumento destacado de la escultura mexica y haber provisto detalles sobre un calendario que ni Robertson ni el ilustre autor de la *Histoire de l’astronomie* parecen haber conocido con tanta curiosidad y cuidado como merecen” (HUMBOLDT, 1810: 127).

De todas maneras, los logros futuros sólo podrían provenir de una profundización del mismo método:

> “Es imposible determinar la precisión de esta teoría hasta que un número mayor de pinturas mexicanas en Europa y en América sean consultadas; pues, debo insistir sobre este punto, todo lo que hemos aprendido hasta ahora sobre el estado pasado de los pueblos del Nuevo Mundo palidecerá en comparación con lo que aprenderemos sobre el tema una vez que todos los materiales que están desperdigados por ambos mundos y que sobrevivieron a siglos de ignorancia y barbarie hayan sido reunidos en un solo lugar” (HUMBOLDT, 1810: 188).

IV

Resulta obvio que muchas de las posiciones expresadas por Humboldt en *Vistas de las cordilleras…* no pueden entenderse sino en el marco de lo que Antonello Gerbi denominó la “disputa del Nuevo Mundo”. El debate se inició cuando naturalistas, como Georges-Louis Leclerc, el conde de Buffon, y filósofos como Cornelius de Pauw

propusieron la inferioridad del continente americano. Políticos, filósofos, misioneros y otros hombres de letras, a ambos lados del Atlántico respondieron y desataron así una polémica que se volvió encarnizada a fines del siglo XVIII (GERBI, 1973; SEBASTIANI, 2014). A partir de evidencias diversas, Buffon explicaba la presunta inferioridad de la naturaleza americana como consecuencia de un clima insalubre. Pensaba, igualmente, que tanto los indígenas como los colonos europeos estaban sufriendo las consecuencias de esa influencia climática negativa, y que sus facultades tendían a disminuir. Humboldt no sólo negaba que existieran evidencias de inferioridad y degeneración, sino que además no encontraba nada malo en el clima americano (BROWNE, 1944: 133-39). Una parte de su argumento se basaba en la experiencia directa, en tanto acusaba a quienes proponían la tesis de la imperfección americana de ser filósofos de gabinete, “que nunca habían dejado Europa […] y negaban todo lo que había sido visto” por los primeros viajeros y misioneros (HUMBOLDT, 1810: II). Observar directamente a los mineros de México, por ejemplo, habría tenido un efecto en sus apreciaciones:

> “ver a estos hombres fuertes y trabajadores habría seguramente hecho cambiar de idea a los Raynal y los De Pauw, y a todos aquellos autores, valiosos por todo lo demás, que se complacieron en declamar la degeneración de nuestra especie en la zona tórrida” (HUMBOLDT, 1811: I, 362).

En efecto, muchas de sus ideas al respecto se derivaban de una experiencia directa de la vida en América, que lo había puesto frente a la vitalidad de un mundo natural, explosivo y violento, más que armónico (MINGUET, 1969: 615). En una carta a su hermano, Humboldt dejó en claro estas impresiones: “No puedo repetir suficientemente cuán feliz me encuentro en esta parte del mundo, donde ya estoy tan acostumbrado al clima que siento que nunca he vivido en Europa” (BRUHNS, 1872: I, 332). En América el mundo es verde, las montañas de México son las más bellas del mundo, el Chimborazo es el pico más majestuoso del planeta (BRUHNS, 1872: II, 441). Nuestro autor también expresaba su entusiasmo por los defensores de la normalidad americana: defendía la civilización de los antiguos mexicanos contra De Pauw, Raynal y Robertson, y se declaraba admirador de Thomas Jefferson y Francisco Javier Clavigero (HUMBOLDT, 1811: III, 224; I, 217, 318).

Humboldt estaba convencido, en contra de la opinión de muchos estudiosos de su tiempo, de que el Viejo y el Nuevo Mundo tenían la misma edad geológica: “todo el globo parece haber experimentado las mismas catástrofes” (HUMBOLDT, 1810: VI). En ocasiones, expresaba esa idea de manera terminante:

> “Con mucha frecuencia, autores general y merecidamente elogiados han repetido que América es un nuevo continente. Esa vegetación lujuriosa, el enorme alcance de sus ríos, la actividad y el poder de sus volcanes son prueba, dicen, de que allí la tierra todavía tiembla y aún no se ha secado, de modo que está más cerca de su estado primordial y caótico que el Viejo Mundo. Mucho antes de viajar allí, encontraba esas ideas tan anti-filosóficas cuanto contradictorias con las leyes físicas generalmente reconocidas como válidas. Imágenes fantasiosas de juventud e intranquilidad, de aridez creciente y de inercia de una tierra envejecida, pueden surgir solamente entre quienes encuentran atractiva la búsqueda de contrastes entre los dos hemisferios y no hacen esfuerzo alguno por obtener una visión comprensiva de la estructura del globo terrestre. La idea de que debe reinar cierta paz en la naturaleza en una tierra más vieja se basa en un truco de nuestra imaginación. No hay ninguna razón para suponer que una parte de nuestro planeta sea, en su conjunto, más vieja o más nueva que otra” (HUMBOLDT, 1807: I, 16).

Tampoco la presencia humana en América podía considerarse más cercana a la actualidad que en otras regiones: “no hay pruebas de que la existencia de la humanidad sea un fenómeno mucho más reciente en América que en otros continentes” (HUMBOLDT, 1810: VI). Humboldt intentó probar ese punto mediante evidencias arqueológicas, pero también por la vía del estudio de las primeras poblaciones, sus migraciones y sus características culturales, como el lenguaje.

> “La raza americana, la menos numerosa de todas las razas, sin embargo ocupa el territorio más extenso de la tierra. Ese territorio se extiende por dos hemisferios. […] Es la única de las razas que habita tanto en las planicies cercanas al océano como en las zonas montañosas […]. El número de idiomas diferentes entre las pequeñas tribus indígenas en el nuevo continente parece mucho mayor que en África. […] Cuanto más se penetra en el laberinto de los idiomas americanos, más se siente que aunque varios de ellos pueden agruparse en familias, un gran número permanece aislado, como el vasco entre los idiomas europeos y el japonés entre los asiáticos. […] La mayoría de los idiomas americanos exhiben un cierto grado de conformidad en su estructura general […], la tendencia uniforme de estos idiomas sugiere un origen común o, al menos, una uniformidad extrema en las aptitudes intelectuales de los pueblos americanos, de Groenlandia a las tierras de Magallanes” (HUMBOLDT, 1810: IX y X).

Humboldt articulaba esas ideas respecto de la edad del mundo con sus detalladas expresiones en contra de los argumentos de quienes sostenían la inferioridad natural americana. Le resultaba obvio que tanto los animales domésticos cuanto los salvajes

eran igualmente poderosos en Europa que en América, y le bastaba para fundamentar esa hipótesis con mencionar a jaguares y grandes reptiles. No encontraba más fundamento para la difusión de esas ideas que el hecho de que

> “halagan la vanidad de los europeos, al tiempo que pueden vincularse con hipótesis brillantes respecto del estado de nuestro planeta. Pero en cuanto se examinan los hechos, un físico no puede sino encontrar armonía donde estos escritores elocuentes encontraban contrastes” (HUMBOLDT, 1811: I, 224-5).

La idea del abate Raynal, según la cual los animales domésticos de Portobello eran estériles, “carece de toda verdad” (HUMBOLDT, 1811: I, 251).

Sin embargo, Humboldt encontraba necesario abordar la cuestión crucial de la posible influencia del clima en el desarrollo de las civilizaciones (BRADING, 1991). Es, justamente, un cierto determinismo climático el que le permite justificar la yuxtaposición de monumentos naturales y culturales en las *Vistas…* Para el autor, los pueblos nativos de América, se vieron influidos por numerosas causas que determinaron las características de sus elaboraciones culturales, pero “no podemos dudar que el clima, la configuración del sol, la fisionomía de los vegetales, el aspecto de una naturaleza cultivada o salvaje, influyeron en el progreso de sus artes y en el estilo que distingue sus producciones” (HUMBOLDT, 1810: 3). Igualmente, “la distribución desigual de los animales sobre el planeta ha ejercido una enorme influencia sobre la suerte de las naciones y sobre su encaminamiento más o menos veloz hacia la civilización” (HUMBOLDT, 1810: XIV). Humboldt creía que los fenómenos naturales y culturales comparten el mismo espacio y encontraba interesante al respecto el que pueblos indígenas vivieran y produjeran formas culturales diversas en distintos niveles de elevación (costas, tierras bajas, montañas), de modo que el espacio natural y el espacio cultural se entrelazaban.

Respecto de las culturas de América, Humboldt pensaba que se hallaban en un estado de opresión y colapso. Decía haber encontrado “una raza degenerada, los restos débiles de pueblos que vivieron durante largo tiempo desperdigados en los bosques y al final se hundieron nuevamente en la barbarie” (HUMBOLDT, 1859-60: III, 89). Le resultaba evidente que “la mayoría de los salvajes son razas que se han vuelto tales, las reliquias que escaparon de un naufragio general” (HUMBOLDT, 1859-60: IV 324). Si bien Humboldt creía que no era necesario refutar punto por punto la idea de la

inferioridad natural o cultural de los americanos, en tanto era evidentemente falsa (HUMBOLDT, 1811: II, 10-11), pensaba de todas formas que los indios habían caído en la barbarie desde un estado civilizado anterior:

> “La barbarie que predomina en estas regiones no es la expresión de una completa ausencia de civilización nativa, sino el efecto de una larga decadencia. Casi todas las tribus a las que llamamos salvajes probablemente descienden de pueblos que alguna vez poseyeron un grado de civilización considerablemente mayor. Quizás haya alguna verdad en las doctrinas orientales que ven a los salvajes como razas forzadas a aislarse en los bosques por la sociedad civilizada” (HUMBOLDT, 1859-60: II, 1, 2).

Veremos más adelante, también que Humboldt encontraba que la causa de la situación actual de los americanos era consecuencia de la explotación que había seguido a la conquista. Pero estaba convencido de que la aceptación de la tesis de la decadencia significaba un rechazo de las teorías de De Pauw:

> “algunos autores celebrados, más impresionados por los contrastes que por las armonías en la naturaleza, se han complacido en retratar a América como una tierra de pantanos, hostil a la multiplicación de los animales, habitada por tribus tan poco civilizadas como los habitantes de los Mares del Sur. En las investigaciones históricas sobre los americanos [la obra de De Pauw], un escepticismo absoluto ocupa el lugar de una crítica saludable” (HUMBOLDT, 1810: 10).

Aquí reside, probablemente, la clave de las diferencias entre las posturas de Humboldt y los defensores de la inferioridad americana, pero también una de los aspectos más reveladores de las *Vistas de las cordilleras…* Como hemos visto, la centralidad de la cultura europea para la interpretación humboldtiana de las demás resulta innegable. Esas ideas tampoco son ajenas a una creencia en el progreso humano, pero se combinan con un genuino interés por las culturas no europeas y por una valoración de ellas en sus propios términos. Permítaseme retomar una cita anterior, pero ahora completa:

> “Desde fines del siglo pasado -afirma Humboldt-, ha tenido lugar una revolución feliz en nuestra manera de concebir la civilización de diferentes pueblos y las causas que detienen o favorecen el progreso. Hemos aprendido a conocer naciones cuyas costumbres, instituciones y artes difieren mucho de aquellas de griegos y romanos, como las formas originales de animales extintos difieren de las especies que son el objeto de la historia natural descriptiva. La Sociedad de Calcuta ha iluminado vivamente la historia de los pueblos de Asia. Los monumentos de Egipto, que en nuestros días se describen con admirable exactitud, fueron comparados con los monumentos de las tierras más distantes,

> y mis investigaciones sobre los pueblos indígenas de América aparecen en un momento en que ya no consideramos indigno de atención aquello que se aleja del estilo del que los griegos nos dejaron modelos inimitables” (HUMBOLDT, 1810: III).

Las concepciones complejas de Humboldt se expresan aquí de manera clara. La tradición europea ocupa un lugar central, “inimitable”, pero todas las otras son también dignas de interés, por alejadas que se encuentren de esos “modelos”. Ellas también tienen una historia que deseamos, y quizás debemos, conocer, algo que evidentemente estaba lejos de las ideas de Buffon y De Pauw. Humboldt no expresa aquí un relativismo absoluto, que ponga a todas las culturas en un pie de igualdad. Sus preferencias son claras pero, como vimos ya en el caso de Forster, propone considerar a las culturas de los otros por sí mismas.

> “Nada es más difícil -sostiene Humboldt-, que comparar las naciones que siguieron caminos diferentes en su perfeccionamiento social. Mexicanos y peruanos no pueden ser juzgados por principios tomados de la historia de los pueblos que nuestros estudios nos recuerdan sin cesar” (HUMBOLDT, 1810: XV).

Es por ello que el autor de las *Vistas…* critica a De Pauw, Raynal y Robertson, en tanto son incapaces de reconocer la civilización alcanzada por los aztecas: “estos autores consideran bárbaro todo estado del hombre que difiera del tipo de cultura que ellos formularon para la suya, con sus ideas sistemáticas. No podemos aceptar estas distinciones tajantes entre naciones bárbaras y civilizadas” (HUMBOLDT, 1810: 194). Una idea semejante, en el sentido de que los artefactos americanos no se ajustaban al gusto europeo pero merecían ser considerados por sí mismos, estaba presente en las obras de los criollos mexicanos Pedro José Márquez y Antonio León y Gama, a quienes Humboldt conocía bien (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2001: 254-58).

Estas ideas de Humboldt no sólo recuerdan las de Michel de Montaigne, en su famoso ensayo sobre los caníbales,[5] sino que también parecen indicar una convicción del autor alemán respecto de la unidad de todo el género humano. En este caso, se trataría de un indicio de las lecturas que Humboldt había hecho de la obra de Johan Gottfried Herder quien, además de criticar la opresión de los indios americanos por parte de los europeos, la complacencia ilustrada, su frivolidad y optimismo, encontraba

[5] “‘Il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté, sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage” (MONTAIGNE, 1873 [1580]: I, XXXI).

en el comercio una influencia corruptora, celebraba el genio virgen de los primitivos y confiaba en el progreso de toda la humanidad, sin exclusiones.[6] Pero también había enfatizado la unidad del género humano, al sostener que “a pesar de las variedades de sus formas, no hay sino una especie humana en toda la tierra” (HERDER, 1966 [1784]: VII, 163). En suma, “no existen en el mundo naciones sin lenguaje, sin razón, sin religión o sin moral”, todas tienen una “disposición interna a la humanidad, que es tan universal como la naturaleza humana o más bien, la naturaleza humana en sí misma” (HERDER, 1966 [1784]: IX, 255). El autor compartía igualmente la idea de la comparabilidad de las historias a escala planetaria

> “apenas han pasado unos pocos siglos desde que los habitantes de Alemania eran patagones, pero ya no lo son y los habitantes de los climas futuros serian diferentes de nosotros… Así, la historia del hombre es un teatro de transformaciones, que solamente él puede evaluar” (HERDER, 1966 [1784]: VII, 164).

Años más tarde, Humboldt citaría algunas de estas ideas de manera casi textual. En su afirmación de la afinidad de la raza humana, rechazaba la “hipótesis desagradable de la existencia de razas superiores e inferiores” y sostenía que

> “pueden existir razas más dóciles, más civilizadas, mejores por su cultura intelectual, pero no hay razas más nobles; todas tienen el mismo derecho a la libertad, una libertad que en la naturaleza pertenece al individuo y en la civilización es un derecho de toda la ciudadanía, por medio de instituciones políticas” (HUMBOLDT, 1845-1862: I, 14).

En sus comentarios sobre el *Codex Mendoza*, Humboldt adelantaba ya ideas semejantes. Se expresa allí a favor, al menos parcialmente, de algunas hipótesis de Nils Gustaf Palin:

[6] “Los indios que mejor han sobrevivido son quienes resistieron la “opresión injusta” de los españoles, responsables de la “barbarie ejercida contra ellos”. México, en cambio, no es más que “una sombra melancólica de lo que fue bajo sus propios reyes”. Los mexicanos tienen aspecto agradable, están bien formados, ton inteligentes y activos, “pero sus espíritus están deprimidos por la esclavitud”. Nos acercamos así “al trono de la naturaleza y de la más bárbara tiranía”, el reino del Perú, “rico en minas y en miseria”, donde los indios son más severamente oprimidos: fueron felices y ahora solo les queda el sufrimiento (HERDER, 1966 [1784]: VI, 157 y ss). “Con el incremento de la verdadera humanidad los demonios destructivos de la especie han decaído. […] La difusión creciente del conocimiento verdadero entre los pueblos llevó a que decayera su capacidad destructiva. […] incluso las naciones más salvajes de América tienen su política y han logrado progresos que hacen menos violento el arte de la guerra. La raza humana está destinada a proceder a través de varios grados de civilización en varias mutaciones, pero la permanencia de su bienestar se asienta solo y esencialmente en la razón y la justicia (HERDER, 1966 [1784]: XV, 446, 450).

> “es una idea bella y fecunda el considerar que todos los pueblos de la tierra pertenecen a la misma familia, y reconocer, en los símbolos chinos, egipcios, persas y americanos, el tipo de un idioma de signos que es común, por así decir, a toda la especie, y que es el producto natural de las facultades intelectuales del hombre” (HUMBOLDT, 1810: 284).

Humboldt estaba convencido de la existencia de un proceso progresivo de civilización, destacaba la desigualdad del desarrollo en los diversos sectores de la vida moral o intelectual de cada pueblo, pero no consideraba que el progreso fuera necesario, ni irreversible, ni únicamente europeo. Al contrario, reconocía, por ejemplo, que pueblos como los de México y Perú tenían una historia larga y compleja, además de haber alcanzado una civilización relativamente avanzada antes de la llegada de los españoles, gracias a la metalurgia, a su habilidad de construir monumentos y ciudades, a sus sociedades muy desarrolladas, a su organización política y militar, a su capacidad de organizar el tiempo en calendarios (HUMBOLDT, 1810: XV), o de concebir ciclos de destrucción y refundación del mundo, semejantes a los de otros pueblos del Viejo Mundo (HUMBOLDT, 1810: 195 y ss). En cualquier caso, expresaba algunas reservas acerca de las civilizaciones americanas, en parte por los sacrificios humanos y el canibalismo,[7] en parte, como hemos visto, por las estructuras teocráticas del estado en México y Perú. Del mismo modo, creía que el arte precolombino se encontraba “en la infancia de las artes” (HUMBOLDT, 1810: 6).

> “Las obras de los primeros habitantes de México se sitúan entre las de los pueblos escitas y los monumentos del antiguo Indostán. ¡Que imponente espectáculo nos ofrece el genio del hombre recorriendo el espacio que hay desde las tumbas de Tinián y las estatuas de la isla de Pascua hasta el monumento del templo mexicano de Mitla; y desde los ídolos informes que encierra este templo hasta las obras maestras del cincel de Praxíteles y de Lisipo!” (HUMBOLDT, 1810: 2).

Pero no todas las culturas de América eran iguales. Al respecto, el análisis que Humboldt propone de un “relieve mexicano encontrado en Oaxaca” es revelador (HUMBOLDT, 1810: 47 y ss). En primer término, porque sostiene que, de acuerdo con los primeros europeos que los contactaron, los habitantes de la región “estaban bien vestidos, se reunían en ciudades populosas y se encontraban infinitamente más

[7] “Entre los mexicanos, la ferocidad de las costumbres sancionada por un culto sanguinario, la tiranía ejercida por los príncipes y los curas, los sueños quiméricos de la astrología y el empleo frecuente de la escritura simbólica parecen haber contribuido singularmente a perpetuar la barbarie de las artes y el gusto por formas incorrectas y horrendas” (HUMBOLDT, 1810: 214).

avanzados en el camino de la civilización que todos los demás pueblos del nuevo continente”. En segundo lugar, porque Humboldt rechaza que la obra sea una copia de una escultura española o que haya sido realizada por un europeo: la imagen del “guerrero que acaba de salir de la batalla” es indudablemente obra de la capacidad productiva y la creatividad de la cultura americana. Para el autor, en suma, América no es “una entidad fija a la que es posible adjudicar clichés, sino un ente que está siendo continuamente diferenciado, historiado de forma consecuente y relacionado mediante comparaciones de carácter universal” (LUBRICH, 2002: 59).

IV

Humboldt creía, entonces, que algunos pueblos de América habían alcanzado un estado civilizado y, aunque no dejaba de evaluar sus culturas a partir de estándares europeos, reconocía su creatividad y aceptaba, finalmente, que debían considerarse en sus términos y a partir de sus propios logros. Eso es, participaban a su modo de la unidad del género humano, y sus producciones podían en consecuencia compararse con las de otros lugares para comprenderlas mejor. También estaba convencido de que el estado actual de los pueblos conquistados era de una decadencia pronunciada. A la hora de explicarla, Humboldt era extremadamente crítico de la “barbarie de los pueblos civilizados” y reprobaba los efectos de la colonización y la conquista.[8] Mencionó varias veces la violencia ejercida por los españoles sobre los pueblos americanos, un argumento que reconoce antecedentes remotos en Bartolomé de las Casas y, más cercanos a Humboldt, en Antoine-Joseph Pernety y Charles Marie de La Condamine. En su análisis del *Codex Vaticanus Anonimus 3738*, por ejemplo, leemos:

> “Este manuscrito contiene copias de pinturas jeroglíficas, compuestas después de la conquista: se ve a muchos indígenas colgados de los árboles, mientras sostienen cruces en sus manos; los soldados de Cortés a caballo incendian una aldea; los monjes bautizan a

[8] “Cualquiera sea la diferencia que presentan los pueblos en el progreso de su cultura, el fanatismo y el interés conservan su poder funesto. La posteridad tendrá la pena de concebir que, en la Europa civil, bajo la influencia de una religión que por la naturaleza de sus principios favorece la libertad y proclama los derechos sagrados de la humanidad, existen leyes que permiten la esclavitud de los negros, que consienten al colono arrancar al niño de los brazos de su madre, para venderlo en una tierra lejana. Estas consideraciones nos prueban, y el resultado no sirve de consuelo, que naciones enteras pueden avanzar rápidamente hacia la civilización sin que las instituciones políticas y las formas de su culto pierdan enteramente su antigua barbarie” (HUMBOLDT, 1810: 99).

> los desafortunados indios en el momento en que se los lanza al agua para hacerlos morir. Son estos los rasgos que permiten identificar la llegada de los europeos al Nuevo Mundo” (HUMBOLDT, 1810: 211).

El autor del *Ensayo político sobre el reino de Nueva España* no sólo criticaba la “carnicería” inicial desatada por los conquistadores, por la cual los mexicanos habían sido “víctimas de la ferocidad europea y el fanatismo cristiano” (HUMBOLDT, 1811: I, 139 y 156). Rechazaba también la esclavitud. De los indios, por un lado, por cuanto “estas llanuras están regadas con el sudor de los esclavos. La vida rural pierde todo su encanto cuando es inseparable del sufrimiento de nuestra especie” (HUMBOLDT, 1811: II, 403). También era de los africanos, a la que dedicó el séptimo capítulo de su ensayo político sobre Cuba: “Sin duda, es el mayor de todos los males que han atormentado a la humanidad” (HUMBOLDT, 1826: 220). Creía que si los blancos no reformaban definitiva y rápidamente el sistema, los negros, que constituían un 83% de la población de las Antillas, se vengarían con derecho de las violencias y privaciones sufridas (HUMBOLDT, 1826: 174; véase ZEUSKE, 2005: 65-90).[9] Pero la opresión colonial no se limitaba a la esclavitud. También los campesinos fueron arrancados de sus tierras y obligados a trabajar las minas en las montañas; forzados a transportar cargas que excedían sus capacidades por todo el reino, sin alimentación o descanso suficientes (véanse sus referencias a cargueros, “cavallitos” y porteadores, en México y Perú, HUMBOLDT, 1810: 12-19). Todas sus propiedades fueron confiscadas por los conquistadores, un abuso transformado en ley cuando, por ejemplo, se asigna a los indios una proporción mínima de la tierra que rodea a las nuevas iglesias (HUMBOLDT, 1811: I, 181). También consideraba inaceptable que el sistema legal colonial mantuviera a los indios en una suerte de estado de minoridad permanente, bajo

[9] Años más tarde, el obituario de Humboldt en el *New York Times* registraba una opinión semejante, aunque en este caso referida a los Estados Unidos y la política de segregación racial. “*I am half American: that is, my aspirations are all with you, but I don't like the present position of your politics. The influence of Slavery is increasing I fear. So too is the mistaken view of negro inferiority*”. “*Funeral of Humboldt*”, *New York Times*, June 2, 3, 1859. Sobre la recepción e influencia de las ideas de Humboldt en Estados Unidos, véase Dassow Walls (2009). Herder es igualmente crítico respecto de la esclavitud. En el libro VII, cuestiona el derecho de estos “monstruos”, los esclavistas, a aproximarse a un país desafortunado y arrancar de allí a sus habitantes con engaños y crueldades. La barbarie está de nuevo del lado de los civilizados y los oprimidos tienen derecho a proclamar “esta tierra es nuestra, no tenéis nada que hacer aquí”. Con una visión clara del futuro, Herder advierte que cuando estallen esos sentimientos nacionales, la llama de la libertad arderá con violencia, “hasta que la carne del extranjero sea arrancada por los dientes del nativo” (HERDER, 1966 [1784]: VII, 170 y ss).

la tutela de los blancos, separados del resto de la sociedad por el sistema de castas (HUMBOLDT, 1811: II, VI, 188).

Lamentaba, por último, la pérdida de conocimiento que había resultado de la conquista de los intentos de imponer la cristiandad a los indios:

> “he reunido durante mis viajes todo lo que una actividad curiosa ha podido hacerme descubrir en los países, donde durante siglos de barbarie, la intolerancia, ha destruido casi todo lo que se mantenía de las costumbres y del culto de los antiguos habitantes; o bien se han derribado edificios para sacar piedras o para buscar tesoros escondidos” (HUMBOLDT, 1810: 2).

El efecto de ese saqueo no impactaba sólo en la pérdida de aspectos destacados de la cultura americana pasada; también tenía consecuencias sobre la realidad presente de los habitantes de América:

> “Los monjes enterraron las pinturas jeroglíficas por las cuales se transmitían conocimientos de diverso tipo, de generación en generación. El pueblo, privado de estos medios de instrucción, fue arrojado a la ignorancia, en mayor medida porque los misioneros no conocían el idioma mexicano y no podían, en consecuencia, reemplazar las viejas ideas con otras nuevas” (HUMBOLDT, 1811: I, 156).

Si, gracias a la expansión planetaria europea, la humanidad había alcanzado un conocimiento mayor del mundo en el que vivía, lo había hecho al precio de la inhumanidad protagonizada por los europeos: “Los progresos del conocimiento cósmico fueron comprados con todas las violencias y atrocidades que divulgan por todo el globo los así llamados conquistadores civilizados” (HUMBOLDT, 1845-1862: I, 156).

Junto con su condena de la opresión (BOWEN, 1981: 230), Humboldt insistía en la necesidad imperiosa de transformaciones profundas, por cuanto resulta imposible que la sociedad blanca avance si la de los indios continúa oprimida:

> “la prosperidad de la raza blanca está íntimamente conectada con aquella de la raza color cobre, de manera que no puede haber una prosperidad duradera para las dos Américas hasta que esta raza desafortunada, humillada pero no degradada por la opresión duradera, participe de todas las ventajas que resulta del progreso de la civilización y el mejoramiento del orden social” (HUMBOLDT, 1811: I, 258-262).

Mas no es la “protección” de los nativos lo que puede mejorar su existencia, en tanto “al protegerlos se los humilla y debilita”. Alguien pudo haber creído que se los

ayudaba de esa forma, “pero se los convierte así en una carga para ellos y para el estado en el que viven” (HUMBOLDT, 1811: I, 433, 439).

Estas actitudes complejas de Humboldt respecto de la historia filosófica de la humanidad y las relaciones entre Viejo y Nuevo Mundo pueden encontrarse también en un grabado, analizado con maestría por Helga von Kügelgen Kropfinger hace más de tres décadas (KÜGELGEN KROPFINGER, 1983: 575-616). Se trata de una imagen que se había proyectado como frontispicio para el conjunto de los textos de su viaje con Bonpland, pero terminó por publicarse solamente en el tomo XVIII de esa obra, el “Examen crítico de las fuentes históricas”, en el que se incluían también el texto y las imágenes de las *Vistas de las cordilleras*. La figura se basaba en un dibujo hecho por François Gerard especialmente para Humboldt, luego grabado por Barthelemy Roger [**FIGURA 1**]. Vemos allí a tres personajes alegóricos, entre ruinas que Gerard tomó de las *Vistas…* de Humboldt, con un gigantesco pico nevado (el Chimborazo) de fondo. El personaje de la izquierda (no queda claro si se trata de una mujer o un hombre, un punto que ha confundido a varios especialistas),[10] vestido con ropas prehispánicas y con un tocado de plumas, recibe la ayuda de un Mercurio-Hermes para levantarse. Entre ambos, Minerva-Atenea ofrece una rama de olivo al indígena. Debajo de la imagen se leen las palabras “*Humanitas. Literae. Fruges*. Plin. Jun. L. VIII. Ep. 24”. La composición está explicada al detalle en el suplemento del volumen XVIII de los viajes. América es consolada por Minerva y Mercurio de los males de la conquista, mientras que la frase latina es una cita de Plinio, quien afirma que los griegos han dado a los otros pueblos la civilización, las letras y el trigo. Se presume, entonces, que América debe esos mismos dones al Viejo Mundo. Según Kügelgen Kropfinger, la presencia de Mercurio y Minerva se remonta a la tradición de las portadas de atlas del siglo XVIII, en particular al *Atlas Novus* de Matthaeus Seutter, donde estaban representados los cuatro continentes con Minerva, Mercurio, Marte y Neptuno, dioses ligados a la sabiduría, el comercio, la guerra y los mares. Pero esto no sería todo. Minerva había sido también un símbolo de Europa, era la diosa de la sabiduría y la defensora de la justicia, de modo que el ramo de olivo representa la paz y la libertad (WITTKOWER, 1938-9: 195). Mercurio era la figura del comercio y de la protección segura, pero se lo vinculaba también con la paz (CARTARI, 1963 [1556]: 165).

[10] M. Dettelbach se ha referido a la figura como un príncipe caído o una sacerdotisa caída en diferentes textos (DETTELBACH, 1996: 302; DETTELBACH, 1996b: 289).

Figura 1. Barthélemy Joseph Fulcran Roger, a partir de un dibujo de François Gérard, *Humanitas, Literae, Fruges: Le Commerce et les Arts consolant l'Amérique des maux de la Conquête*, ca. 1815, 40 x 27,2 cm.

Una buena síntesis, entonces, de las ideas de Humboldt sobre el progreso, la conquista, las relaciones entre Viejo y Nuevo Mundo. La alegoría de América no aparece como una figura salvaje: está vestida, no practica el canibalismo, está rodeada de los productos de su propia cultura. Paradójicamente, si consideramos que Humboldt insistía en el carácter único de cada una de las culturas de América, los objetos que rodean a América, cuyas representaciones fueron tomadas de las *Vistas…*, provienen de lugares y períodos diversos de la historia mexicana, unidos al paisaje andino del Chimborazo, de modo que esos elementos quedan yuxtapuestos sin orden aparente, como en un collage pre-colombino homogeneizante. En cualquier caso, fueron convertidos en ruinas por la acción de los conquistadores. Si bien la barbarie anterior de los europeos es condenada, la alegoría expresa una confianza en la *humanitas*, traducida como civilización en el texto explicativo de la portada, las letras en un sentido amplio (ciencias, artes, saberes) y el trigo (curioso, por cierto, que se atribuya a Europa la llegada de las mieses a América, si consideramos los largos párrafos dedicados por Humboldt al cultivo del maíz entre los mexicanos prehispánicos, en el *Essai politique…*). Cabe destacar, igualmente, que el dibujo original de Gérard tenía como leyenda “América rescatada de su ruina por el comercio y por la industria” (MASON, 2001: 142-3), de modo que el cambio en el grabado debe haber sido decisión de Humboldt.

Teniendo en cuenta lo reseñado en estas páginas, resulta extraño que algunos comentaristas atribuyan a Humboldt una naturalización de las relaciones coloniales y de las jerarquías raciales, o que sostengan que nuestro autor pensaba que América era un mundo primario, sin historia y carente de cultura. Cuando Marie Louise Pratt afirma que Humboldt, al igual que los autores de la literatura de viajes, borra “lo humano” de su visión estereotipada de América, caracterizada por “bosques tropicales superabundantes, montañas con nieves eternas y vastas planicies interiores” (PRATT, 1992: 125), parece no haber leído con atención las *Vistas…* y los *Ensayos políticos...* Humboldt se interesa allí por los cultivos, las redes de intercambio, la arquitectura, la escultura, las formas de la política, los rituales, las estructuras del tiempo, los sistemas de escritura, las maneras de registrar la historia y transmitirla, los efectos de la invasión europea del continente… Atribuirle una visión de América como una tierra natural, sin cultura ni historia, resulta

extraño. Algo semejante, aunque su aproximación es mucho más seria, podría decirse de la idea de Peter Mason, según la cual la portada antes descripta

> “se adecúa a la predilección de los viajeros del siglo XIX en América del Sur, para quienes los monumentos en ruinas de aztecas, incas y mayas eran más interesantes que los habitantes vivos, una tendencia que siguió caracterizando la respuesta al arte y los artistas americanos de parte de la vanguardia neoyorquina del siglo XX y se refleja en los proyectos contemporáneos de modernización que folklorizan las formas de la vida y deploran la pérdida de lo antiguo, por lo que confinan las culturas indias al museo” (MASON, 2001: 145; véase también MANTHORNE, 1989: 91).

Por el contrario, comparto la perspectiva de Lee Schweninger al respecto, en tanto propone que la actitud y los estudios de Humboldt sobre el mundo natural son inseparables de sus ideas acerca de quienes lo habitan: las relaciones entre la tierra y sus pueblos son entonces fundamentales (SCHWENINGER, 2016). En su obra, el énfasis está en las conexiones: entre el clima, la flora, la fauna, el suelo, la cultura, partes de un entramado regional y mundial más amplio, pues “el planeta es para él una entidad única con propiedades biológicas, físicas y culturales interrelacionadas” (JACKSON, 2009: 4).

V

En *Kosmos*, su última gran empresa intelectual, Humboldt insistía no solamente en la necesidad de historiar el comercio, la comunicación y la historia planetaria, sino que postulaba también la existencia de una suerte de conciencia mundial (*Weltbewußtein*). Aspiraba a la comprensión de la cultura como un fenómeno global, a partir del establecimiento de relaciones, homologías y paralelos entre civilizaciones distantes. En *Vistas…*, las culturas de América aparecen por sí mismas, como parte de un conjunto mundial, a partir de un diálogo intelectual establecido por el investigador, en el que contrastaba esas contribuciones con las de egipcios, indios, chinos, romanos y griegos. Las formas de contar son propias de cada cultura, las relaciones entre lenguas hacen posibles las conexiones, los diferentes sistemas calendarios indican que incluso las ideas del tiempo son distintas para diferentes pueblos y, en cuanto tales, merecen ser estudiadas en profundidad. Humboldt perseguía una historia cultural global, heterogénea, discontinua, marcada por comparaciones hipotéticas, producida a partir de

una sobreabundancia de evidencias, atenta a las relaciones con el mundo natural. En ella, Europa ocupaba un lugar central, tanto porque Humboldt consideraba que las formas del arte y la ciencia allí producidas eran preeminentes, cuanto porque, en su expansión global, la barbarie de los pueblos civiles había provocado destrucciones incomparables.

La ambición comparativa, a veces histórica, en general morfológica, de Humboldt es sorprendente. Claramente vinculada con una idea de interconexiones profundas, ya entre culturas, ya entre mundo humano y mundo natural, esa búsqueda lo llevaba a proponer paralelos entre objetos y dispositivos de funciones similares en culturas notablemente alejadas. Es probable que muchas de esas comparaciones nos parezcan, hoy, demasiado ambiciosas. Investigadores, académicos y eruditos en el campo de la historia de la cultura tienden hoy a enfatizar explicaciones más históricas, vínculos que puedan comprobarse mejor empíricamente, a buscar conexiones establecidas más que a proponer homologías estructurales cuando aquellas parecen ausentes. Seguramente, también su eurocentrismo nos parezca ajeno y, en ese campo, Humboldt es evidentemente más un hombre del siglo XIX que uno del siglo XXI. Esperar que fuera a la inversa es, a lo sumo, testimonio de una ilusión conmemorativa exagerada. Pero también hay en su abordaje una apertura al mundo, natural y humano, una curiosidad incesante, una ambición de saber y una concepción del conocimiento, verdadero aunque provisorio, que todavía pueden inspirarnos en nuestras aventuras intelectuales.

Bibliografía

Fuentes primarias

CARTARI, V., (1963 [1556]). *Imagini degli dei degli antichi* (W. KOSCHATZKY Ed.), Viena: Akademische Druck Verlagsanstalt Graz.

COOK, J., (1777). *A voyage towards the South Pole and round the world*, Londres: Strahan and Cadell.

COOK, J., (1799). *Voyages round the World*, Manchester: Sowler and Russell.

COOK, J., (1955-74). *The Journals of Captain James Cook on his voyages of discovery*, Cambridge: Cambridge University Press.

FORSTER, G., (1843). *Sämtliche Schriften*, Leipzig: F.A. Brockhaus.

FORSTER, G. (1968), *Werke*, Berlín: Akademie Verlag.

GERARD, H., (1867). *Correspondance de François Gerard, Peintre D'Histoire, avec les artistes et les personnages célèbres de son temps*, París: s. e.

HERDER, J. G. (1966 [1784]). *Outlines of a Philosophy of the History of Man*, Nueva York: Bergman.

HUMBOLDT, A., (1806). “Uber die urvölker von Amerika”. *Neue Berlinische Monatsschrift*, 15, pp. 177-207.

HUMBOLDT, A., (1849 [1807]). *Ansichten der Natur, mit wissenschaftlichen Erläuterungen*, Stuttgart: Cotta.

HUMBOLDT, A., (1810). *Vues des cordillères et monuments des peuples indigènes de l’Amérique*, París: Schoell.

HUMBOLDT, A., (1811). *Essai politique sur le royaume de la Nouvelle Espagne*, Paris: Schoell.

HUMBOLDT, A., (1811). *Political Essay on the Kingdom of New Spain*, Londres: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown.

HUMBOLDT, A., (1826). *Essai politique sur l’Ille de Cuba*, Paris: Libraire Gide et fils.

HUMBOLDT, A., (1845-1862). *Kosmos, Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, 5 vols., Stuttgart: Cotta.

HUMBOLDT, A., (1859-1860). *Reise in die Aequinoctial-Gegenden des neuen Continets*, Stutgart: Cotta.

HUMBOLDT, A., (2012). *Views of the Cordilleras and Monuments of the Indigenous Peoples of the Americas* (V. M. KUTZINSKI and O. ETTE [Eds.]), Chicago: University of Chicago Press).

LAFITAU, J.-F., (1724). *Moeurs des sauvages Ameriquains comparees aux moeurs des premiers temps*, París: Saugrain l’aîne et Charles Etienne Hochereau.

MONTAIGNE, M., (1873 [1580]). *Essais*, París: Librairie des bibliophiles.

Fuentes secundarias

ACKERKNECHT, E.H., (1955). “Georg Forster, Alexander von Humboldt, and Ethnology”. *Isis*, 46, 83-95.

BERNAL, I., (1962). “Humboldt y la Arqueología Mexicana”. En M. O. de BOPP (Ed.), *Ensayos sobre Humboldt* (128-152). México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

BERMAN, R. A., (1998). *Enlightenment or Empire. Colonial Discourse in German Culture*, Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.

BOURGUET, M.-N., (2017). *Le monde dans un carnet. Alexander von Humboldt en Italie (1805)*, París: Félin.

BOWEN, M., (1981). *Empiricism and geographical thought: from Francis Bacon to Alexander von Humboldt*, Cambridge: Cambridge University Press.

BRADING, D., (1991). *The first America: the Spanish monarchy, Creole patriots, and the liberal state, 1492-1867*, Nueva York: Cambridge University Press.

BROWNE, C. A., (1944). “Alexander von Humboldt as historian of science in Latin America”. *Isis*, 34, pp. 133-39.

BROWNE, J., (1983). *The Secular Ark. Studies in the History of Biogeography*, New Haven: Yale University Press.

BRUHNS, K., (1872). *Alexander von Humboldt. Eine wissenschaftliche Biographie*, 3 vols., Leipzig: Brockhaus.

CAÑIZARES ESGUERRA, J., (2001). *How to Write the History of the New World*, Stanford: Stanford University Press.

CAÑIZARES ESGUERRA, J., (2006). “How Derivative was Humboldt? Microcosmic Nature Narratives in Early Modern Spanish America and the (Other) Origins of Humboldt’s Ecological Sensibilities”. En J. CAÑIZARES-ESGUERRA, *Nature, Empire, and Nation. Explorations of the History of Science in the Iberian World* (pp. 112-128). Stanford: Stanford University Press.

CASTILLO, S.; DETTELBACH, M.; CAÑIZARES-ESGUERRA, J.; DASSOW WALLS, L., (2011). “The Passage to Cosmos: a symposium”. *Studies in Travel Writing*, 15, 1, pp. 61-75, DOI: 10.1080/13645145.2011.537509

CHAMBERS, D. W., (1996). “Centre looks at periphery: Alexander von Humboldt's account of Mexican Science and Technology”. *Journal of Iberian and Latin American Research*, 2, 1, pp. 94-113, DOI: 10.1080/13260219.1996.10431806

COVARRUBIAS, J. E. y SOUTO MANTECÓN, M., (Eds.) (2012). *Economía, ciencia, y política: Estudios sobre Alexander von Humboldt a 200 años del ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

DASSOW WALLS, L., (2009). *The Passage to Cosmos: Alexander von Humboldt and the Shaping of America*, Chicago: University of Chicago Press.

DE CERTEAU, M. y HOVDE, J., (1980). “Writing vs. Time: History and Anthropology in the Works of Lafitau”. *Yale French Studies*, 59, pp. 37-64.

DETTELBACH, M., (1996a). “Humboldtian Science”. En N. JARDINE, J. A. SECORD y E. C. SPARY (Eds.), *Cultures of Natural History* (pp. 287-304). Cambridge: Cambridge University Press.

DETTELBACH, M., (1996b). “Global Physics and Aesthetic Empire: Humboldt’s Physical Portrait of the Tropics”. En D. P. MILLER y P. H. REILL (Eds.), *Visions of Empire: Voyages, Botany, and Representations of Nature* (pp. 258-292). Cambridge: Cambridge University Press.

ETTE, O., (2012). “TransTropics: Alexander von Humboldt and hemispheric construction”. En V. KUTZINSKI, O. ETTE y L. D. WALLS (Eds.), *Alexander von Humboldt and the Americas* (pp. 209-236). Berlín: Verlag Walter Frey.

FONER, P. S., (1983). “Alexander Von Humboldt on Slavery in America”. *Science & Society*, 47, 3, pp. 330-342.

GARRIDO, E., (2019). *Arte y ciencia en la pintura del paisaje*, Madrid: Doce Calles.

GERBI, A., (1973). *The Dispute of the New World*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

GINZBURG, C. (2006). “Semejanzas de familia y árboles de familia: dos metáforas cognoscitivas”. *Contrahistorias*, 7, pp. 17-36.

GOLDSTEIN, J., (2019). *Georg Forster. Voyager, Naturalist, Revolutionary*, Chicago: University of Chicago Press.

GOULD, S. J., (1989). “Church, Humboldt, and Darwin: The Tension and Harmony of Art and Science”. En F. KELLY (Ed.), *Frederick Edwin Church* (pp. 94-107). Washington D. C.: Smithsonian Institution Press.

JACKSON, S. J., (2009). “Introduction”. En S. J. JACKSON, *Essay on the Geography of Plants* (pp. 1-46). Chicago: University of Chicago Press.

KEEN, B., (1997). “Alexander von Humboldt”. En M. S. WERNER (Ed.), *Encyclopaedia of Mexico* (pp. 660 y ss.). Chicago: Fitzroy Dearborn.

KIRCHHOFF, P., (1962). “La aportación de Humboldt al estudio de las antiguas civilizaciones americanas: un modelo y un programa”. En M. O. de BOPP (Ed.), *Ensayos sobre Humboldt* (pp. 89-103). México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

KOSSOK, M., (1969). “Alexander von Humboldt und der historische Ort der *Unabhängigkeitsrevolution* Lateinamerikas”. En W. HARTKE (Ed.), *Alexander von Humboldt. Wirkendes Vorbild fur Fortschritt und Befreiung der Menschheit. Festschrift aus Anlass sienes 200. Geburtstages* (pp. 1-52). Berlín: Akademie.

KÜGELGEN KROPFINGER, H., (1983). “El frontispicio de François Gerard para la obra de viaje de Humboldt y Bonpland”. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 20, pp. 575-616.

KUTZINSKI, V., ETTE, O. y WALLS, L. D., (Eds.) (2012). *Alexander von Humboldt and the Americas*, Berlin: Verlag Walter Frey.

LEON-PORTILLA, M., (1962). “Humboldt, investigador de los códices y la cosmología náhuatl”. En M. O. de BOPP (Ed.), *Ensayos sobre Humboldt* (pp. 133-148). México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

LUBRICH, O., (2001). “Como antiguas estatuas de bronce. Sobre la disolución del clasicismo en la Relación histórica de un viaje a las regiones equinocciales del nuevo mundo, de Alejandro de Humboldt”. *Revista de Indias*, LXI, 223, pp. 749-763.

LUBRICH, O., (2002). “Egipcios por doquier: Alejandro de Humboldt y su visión orientalista de América”. *Humboldt in Netz*, 5, pp. 52-75.

MANTHORNE, K. E., (1989). *Tropical Renaissance: North America Artists Exploring Latin America, 1839-1879*, Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.

MASON, P., (2001). *The Lives of Images*, Londres: Reaktion.

MATHEWSON, K., (2006). “Alexander von Humboldt’s image and influence in North American geography”. *Geographical Review*, 96, 3, pp. 416-38.

MAYO, R. S., (1969). *Herder and the Beginnings of Comparative Literature*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

MAYR, E., (1982). *The growth of biological thought*, Cambridge: Harvard University Press.

MINGUET, C., (1969). *Alexandre de Humboldt. Historien et géographe e l’Amérique espagnole (1799-1804)*, París: Faculté des lettres et sciences humaines.

MOOK, A. (2012), *Die freie Entwicklung innerlicher Kraft. Die Grenzen der Anthropologie in den frühen Schriften der Brüder von Humboldt*, Göttingen: V&R unipress.

PODGORNY, I., (2003). “Medien der Archäologie”, *Archiv für Mediengeschichte*, 3, pp. 167-179.

PRATT, M. L., (1992). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Nueva York: Routledge.

REBOK, S., (2001). “Alexander von Humboldt y el modelo de la *Historia Natural y Moral”*. *Humboldt in Netz*, II, 3. DOI: https://doi.org/10.18443/21

SACHS, A., (2006). *The Humboldt Current: Nineteenth-Century Exploration and the Roots of American Environmentalism*, Nueva York: Viking.

SCHWENINGER, L., (2016). “A Return to Nature’s Order: Indigenous Peoples and the Politics of Alexander von Humboldt’s Political Essay on the Kingdom of New Spain”, *ELOHI* , 9, DOI: 10.4000/elohi.1061.

SEBASTIANI, S., (2014). “What constituted historical evidence of the new world? Closeness and distance in William Robertson and Francisco Javier Clavijero”. *Modern Intellectual History*, 11, 3, pp. 675-693.

THOMPSON, J. E. S., (1972). *A Commentary on the Dresden Codex: A Maya Hieroglyphic Book*, Philadelphia: American Philosophical Society.

WALLS, L. D., (2009), *The Passage to Cosmos: Alexander von Humboldt and the Shaping of America*, Chicago: University of Chicago Press.

WULF, A., (2015). *The Invention of Nature. Alexander von Humboldt’s New World*, New York: Knopf.

WITTKOWER, R., (1938-9), “Transformations of Minerva in Renaissance Imagery”. *Journal of the Warburg Institute*, 2, 3, pp. 194-205.

ZEUSKE, M., (2005). “Alexander von Humboldt y la comparación de las esclavitudes de las Américas”. *Humboldt in Netz*, 6, 11, 65-90.

MAGALLÁNICA, Revista de Historia Moderna: 6 / 12 (Instrumentos)
Enero - Junio de 2020, ISSN 2422-779X

EL GOBIERNO DE LA CASA PÍA DE LA MISERICORDIA DE SEVILLA EN EL ANTIGUO RÉGIMEN: ADMINISTRACIÓN, ARCHIVO Y OBRAS PÍAS

Paula Rivasplata Varillas
Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú

Recibido: 27/04/2019
Aceptado: 08/01/2020

RESUMEN

Este es un estudio sobre cómo estaba conformado el gobierno de los miembros que conformaban el denominado Hospital de la Misericordia de Sevilla. Una casa pía andaluza encargada de administrar las voluntades testamentarias destinadas a ayudar a pobres, sobre todo, mujeres en el Antiguo Régimen castellano durante más de tres siglos consecutivos. Esta institución estuvo conformada por hermanos, miembros de la cofradía de la Misericordia, y cuya larga duración en el tiempo se debería a su óptima organización e incentivos de sus miembros. El buen gobierno de esta casa pía implicó tener reuniones periódicas en cabildos y un archivo ordenado y saneado. La Casa Pía de Misericordia de Sevilla siguió las características de las instituciones instauradas por las hermandades de Misericordia italianas de la Baja Edad Media y no las casas de Misericordia que surgieron en el siglo XVI con el objetivo de recluir a los pobres que pululaban por las ciudades.

PALABRAS CLAVE: misericordia; obras pías; Sevilla; Antiguo Régimen; hermandad.

THE GOVERNMENT OF THE CHARITABLE HOUSE CALLED "MISERICORDIA" IN SEVILLE IN THE OLD REGIME: ADMINISTRATION, FILE AND CHARITABLE WORK

ABSTRACT

This is a study of how it was formed the government of the members of the called Mercy Hospital in Seville, a pious Andalusian house, responsible for administering the testamentary wills to assist poor especially women in the Old Castilian regime for more than three consecutive centuries. This institution was formed by brothers, members of the brotherhood of Mercy whose long duration in time would be at its optimum organization and incentives granted to its members. The good governance of this pious house implied to have regular meetings in councils and to have an orderly file. The

Pious Mercy House of Seville followed the characteristics of the institutions established by the Italian Mercy brotherhoods of the late Middle Ages and not the Houses of Mercy that emerged in the sixteenth century with the aim of seizing the poor who swarmed the cities

KEYWORDS: mercy; pious works; Seville; Old Regime; brotherhood.

Paula Ermila Rivasplata Varillas Doctora en Historia, literatura y poder (Universidad de Sevilla), Doctora en Europa, mundo mediterráneo y su difusión Atlántica (Universidad Pablo de Olavide de Sevilla), Doctora en Historia Contemporánea (Universidad del País Vasco), Licenciada en Historia (Universidad de Sevilla), Lda. en Arqueología (Universidad Nacional Mayor de San Marcos). Publicaciones en revistas indexadas y libros. Investigadora. Docente universitaria.
Correo electrónico: rivasplatavarillas@gmail.com
ID ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7036-6436

EL GOBIERNO DE LA CASA PÍA DE LA MISERICORDIA DE SEVILLA EN EL ANTIGUO RÉGIMEN: ADMINISTRACIÓN, ARCHIVO Y OBRAS PÍAS

Introducción

Las casas de la Misericordia administradas por cofradías laicas estaban conformadas por hermanos y surgieron desde principios del siglo XIII en el sur de Europa. Algunos las centran en Florencia (1244) donde la confraternidad de Santa María de la Misericordia se dedicó al trasporte de los enfermos a los hospitales de la ciudad, a pedir limosna para casar a doncellas pobres, a la sepultura de los difuntos y a otras obras de caridad (SANCHIDRIÁN Y MARTÍN, 2009: 123). Posteriormente la Misericordia se propagó en la Riviera francesa, Niza y Mónaco. En la Península Ibérica la encontramos ya instaurada en Sevilla en 1476, y en Lisboa en 1498 (ABREU, 2000: 396; BRITO GONZÁLEZ, 2010: 301; GONZÁLEZ ARÉVALO, 2013: 175-208; GUIMARÃES, 2011: 4).[1] Los estudios sobre las Casas de Misericordia españolas no son tantos como las que se han realizado en el país lusitano (LOBO DE ARAÚJO, 2006:155-176; LOBO DE ARAÚJO, 2010b: 367-381; LOBO DE ARAÚJO, 2015: 537-561; LOBO DE ARAÚJO, 2016: 207-222). De ahí su errónea ubicación en el espacio temporal después de las lusas.

En la Baja Edad Media, hospitales con el nombre de Misericordia ya existían en distintas partes del territorio español, cuya finalidad era cuidar a los enfermos en su tránsito hacia la recuperación o la muerte, siendo prolegómenos de verdaderos hospitales, regidos por cofradías, como el Hospital de la Misericordia de Guadalajara en 1375, el Hospital de Misericordia de Toledo fundada antes de 1459 y el Hospital de la Misericordia de Talavera en 1475 (PÉREZ, 2005:373; LÓPEZ-FANDO, 1995:100-101; ARENAL, 1999: s/p; PÉREZ GÁLVEZ, 2005: 374-376; MONTORO, 2011: 61-64). En

[1] La presencia italiana en Sevilla fue notoria desde la Baja Edad Media. Por ejemplo, en el siglo XIII, la colonia genovesa era tan numerosa e importante en la ciudad que sus miembros obtuvieron una serie de privilegios del monarca Fernando III en 1251. Esta situación se fue incrementando durante la época bajomedieval y en la época de los Reyes Católicos.

este contexto, en 1476, fue fundada la Casa de Misericordia de Sevilla, denominada popularmente "hospital", aunque no cumplía tal función sino que fue una casa pía administrada por una cofradía o hermandad que recibía voluntades o legados testamentarios y obras pías delegadas que distribuía, caracterizando de esta manera la función que desempeñaría una casa de Misericordia del siglo XV (CASTILLO, 1988. p. 138; RUIZ, 1992: 88; GARCÍA SÁNCHEZ 2013: 122; PALMA, 2013: 550-551; SANTAELLA Y TEJERO, 2013:. 614-615; ARENAL, 1999: s/p; PÉREZ GÁLVEZ, 2005: 374-376),[2] completamente distinta a la del siglo XVI que significaría, principalmente, reclusión de pobres. Paralelamente, verdaderos hospitales dirigidos por patronatos individuales o colectivos surgieron en España, como el Hospital de las Cinco Llagas de Sevilla en 1500 (LÓPEZ-FANDO, 1995: 104; RIVASPLATA, 2014: 532).[3]

En cuanto al tema en estudio, que es la Casa Pía de la Misericordia de Sevilla, casi no existen estudios al respecto, a pesar de su voluminosa presencia documental en el Archivo Histórico de la Provincia de Sevilla (AHPS). Las fuentes consultadas para la realización de este artículo provienen del archivo mencionado, del Archivo de la Diputación Provincial de Sevilla (ADPS) y del Archivo General de Indias (AGI). Finalizada la fase heurística, he dado paso a una hermenéutica, en la que se visualiza la activa participación de la casa de la Misericordia de Sevilla en la ayuda de los grupos sevillanos empobrecidos.

Esta casa pía, fue fundada por Antón Ruiz, clérigo capellán de don Pedro Enríquez, Adelantado Mayor de Andalucía y Señor de Tarifa en 1476 (ALBARDONEDO, 2003:69). Su objetivo primordial fue dotar para casamiento a doncellas pobres para lo cual administraba las rentas de los legados testamentarios (RIVASPLATA, 2015: 360-361). También cumplían con otras voluntades como entrega de ropas, limosnas, liberación de cautivos de moros, realización de fiestas religiosas y la administración de capellanías para la realización de misas de difuntos, entre otras.[4] Los legados testamentarios provenían de diferentes lugares, algunos de las Indias, engrosando el número de dotes de doncellas en ajuar o dinero, tal como nos indica el

[2] Posteriormente, aparecerían el Hospital de la Misericordia de Alcalá de Henares (1483), Hospital de la Misericordia de Segovia (1497), Hospital de la Misericordia de Jaén (1497).
[3] Fundaciones particulares legaban un capital constituido por fincas rústicas y urbanas, censos y juros para su manutención.
[4] *Regla de los hermanos de la Misericordia de la ciudad de Sevilla*, 1622, Fondo Antiguo de la Universidad de Sevilla. ff. 52-53 r-v.

cronista Alonso Morgado, quien afirmaba que se casaron en un año doscientas veintiséis doncellas (MORGADO, 2006:117).[5] Por ejemplo, en 1658, un vecino de Potosí, Francisco de Santa Cruz, nombró por patrono perpetuo de un patronato que dejó fundado al cabildo de la Misericordia de Sevilla.[6]

Casas de Misericordia como la sevillana había en distintas partes de la Península Ibérica y en otros territorios de la Monarquía, como la de Lisboa, Oporto, Manila, Olinda, Bahía, México, etc. Los integrantes de estas cofradías administraban las mandas testamentarias legadas a estas instituciones para derivarlas a los necesitados. Las voluntades de los testadores –entre otras que fueron adelantadas- eran canalizadas para albergar a peregrinos, curar enfermos, acoger a embarazadas, criar niños expósitos, dotar a doncellas y enterrar a los ajusticiados. Una de las funciones de estas casas de la Misericordia era encauzar a los jóvenes pobres en la vida, enviando a los muchachos a los talleres como aprendices y a las jóvenes como criadas en casas o instituciones para sobrevivir y lograr la dote matrimonial. Incluso, el mero hecho de estar recluidas en casas o instituciones les hacía merecedoras de acceso a una dote que ofrecían algunas de las casas de la Misericordia a través de sorteo en los distintos patronatos que albergaba para este fin (CARBONELL, 1994: 311). Todas las casas de la Misericordia tenían por fin ayudar a los más pobres, aunque algunas se especializaban en diversas obras pías.

Es interesante el aporte portugués en cuanto al tema de las Casas de la Misericordia que ha sido estudiado detalladamente, destacando la obra de Isabel Cristina dos Guimarães Sanches e Sá y María Marta Lobo de Araújo. La primera investigadora ha publicado varios libros y artículos sobre la obra de la Misericordia en Portugal y su proyección en América lusitana (SÁ, 1997; 2000; 2013). En cuanto a la segunda historiadora, ha centrado su investigación en la caridad, llevada a cabo por las Casas Santas de la Misericordia en Portugal desde 1498 a partir de la fundación de la primera sede en Lisboa. Lobo de Araújo estudia el extenso mundo de la pobreza, en sus diferentes matices que incluye a presos, huérfanos, viudas -entre otros- descubriendo

[5] En realidad, toda ciudad de importancia en la Monarquía hispánica creó una capilla para dotación de doncellas en su catedral; AGI (Archivo General de Indias). Contratación, Autos sobre bienes de difuntos, 200, 1562-1563. Sobre el Hospital de la Misericordia de Sevilla, como legatario de Diego de Azúa, natural de Deusto, en Vizcaya, difunto con testamento en Veracruz, Nueva España; AGI. Contratación, 843, 1649. Autos del capitán Miguel de Espinosa con la Casa de Misericordia de Sevilla, heredera de Alonso de Montalbán, vecino de Sevilla, sobre cobranza de 1.921 pesos; AGI. Contratación, 376, N.1, R. 4, 1628-1631. Autos sobre bienes de difuntos: Capitán Francisco de Villegas, natural de Sevilla, difunto en México. Herederos: su esposa, el proveedor y hermanos de la mesa de la Santa Misericordia de Lisboa.
[6] AHPS (Archivo Histórico Provincial de Sevilla), Libro cabildo 4751, 14/07/1658, f.119v.

que para ser protegidos y recibir limosna debían ser reconocidos como merecedores, por lo que debían tener buena fama (LOBO DE ARAÚJO, 2015: 537-561). Asimismo, estudia el acto de dar y recibir limosnas, entendiendo que ambos permitían cerrar el ciclo barroco religioso de la salvación de las almas (LOBO DE ARAÚJO, 2016: 207-222). Llama fuertemente la atención que las Misericordias lusitanas no hubiesen entregado dotes a doncellas consideradas “pobres”, tal como la Misericordia sevillana. De hecho, si lo hacían era por voluntad testamentaria principalmente proveniente de Brasil. Eso me hace pensar que debía haber recibido influencia de la parte indiana hispana, que sí tenía por costumbre bastante arraigada fundar instituciones que dotaran a jóvenes pobres en Indias y a doncellas huérfanas de la Metrópoli. Asimismo, Sevilla, puerto de Indias, ciudad donde muchas instituciones pías dotaban a doncellas huérfanas a partir de legados testamentarios, influyó mucho en las costumbres indianas en el siglo XVI (RIVASPLATA, 2015, 351-388).

Estas casas de la Misericordia estaban interrelacionadas e incluso se ha detectado contacto de otras ubicadas en América con las españolas y lusitanas, al menos durante el periodo del reinado de Felipe II, cuando Portugal estaba incluido en la monarquía hispánica (1580-1640). Por ejemplo en esta investigación se detectó que en 1635, había una hermandad de la Santa Misericordia en la ciudad de Porto en el reino de Portugal y otra en la ciudad de Manila con las que su homóloga en Sevilla tuvo contacto (LOBO DE ARAÚJO, 2015, p. 551; MESQUIDA, 2010: 472).[7]

Además, estamos frente a una casa de la Misericordia, la sevillana, que practicaba una caridad en la que necesitaba donantes y pobres de buena fama que fuesen merecedores de dar y recibir limosnas, lo que les otorgaba prestigio y presencia ante la comunidad cristiana. Costumbre que se propagó desde el Atlántico hacia América. La Misericordia sevillana era conocida comúnmente como hospital lo que le causó serios problemas en el proceso de desamortización de hospitales de 1587. La documentación primaria indica que fue fundado por una cofradía laica conformada por hermanos, algunos de los cuales eran clérigos, entonces era una Casa de Misericordia tal cual era la de Florencia y la de Lisboa.

[7] AHPS. Libro cabildo 4746 (1633-1636), 28 /01/1635, f. 224 r-v; AHPS, libro capitular 4762, (1741-1746), 01/12/1743. La Hermandad de la Casa de la Misericordia de Manila se ocupaba de socorrer a todo tipo de personas, y también a los esclavos y sirvientes de los españoles cuando enfermaban.

Un siglo después de la constitución de la Casa de Misericordia de Sevilla aparece la propuesta del canónigo Miguel de Giginta, quien en su obra *Tratado de remedio de pobres* (1579) planteaba la fundación de casas de recogimiento o de recogida de mendigos, a las que llamaba Casas de Misericordia, término que adquirirá gran relevancia como elemento diferenciador para estos menesteres del hasta ahora vocablo común “hospital”, tal cual era denominada la Misericordia sevillana (FERNÁNDEZ, 2006: 15). Pero la propuesta de Giginta se centraba en una sola obra pía que consistía en albergar a menesterosos, que en el siglo XVI era una de las principales preocupaciones de los reinos por el incremento de los mismos en las ciudades. Para entonces, ya existía el Hospital de la Misericordia de Sevilla que cumplía esa y otras obras pías, ayudando económicamente a instituciones que albergaban a jóvenes de ambos sexos en la ciudad hispalense. A partir de la propuesta de Giginta y otros pensadores se fundaron Casas de Misericordia en donde se daba casa y comida a los indigentes, pero teniendo la obligación de trabajar, con el objetivo de solucionar el problema de la mendicidad y lograr su regeneración social (DE LA IGLESIA, 2006: 24-25). Para ello, Giginta propuso una organización espacial, teniendo como base una planta de cruz griega que desde el centro permitiese una vigilancia continua, capaz de doblegar resistencias, enmarcado en el contexto contrarreformista de generosidad y represión (CARRAL, 2011:171; PEREZ DE MENDIGUREN, 2012; MAZA ZORILLA, 1987: 89).

A estas casas de Misericordia no pertenecía la sevillana, indudablemente, sino a la primigenia florentina en la que una cofradía ayudaba al pobre y era un honor hacerlo. La sede debía cumplir con una serie de requisitos para otorgar y recibir la ayuda, como ser personas de bien, cristiano viejo y de buena fama, por lo que se puede considerar a la sevillana como una de las primeras casas de la Misericordia en territorio español distinta a las otras que aparecieron en el XVI. Este artículo es una aproximación a la administración de la casa de la Misericordia sevillana, conocida popularmente como hospital de la Misericordia.

Un siglo después de la fundación de la Casa de Misericordia de Sevilla, en 1581, surgió la Casa de Misericordia de Barcelona, que practicó el nuevo concepto de albergue, control, trabajo y guía moral al menesteroso de Miguel de Giginta. Pronto fueron inauguradas otras misericordias con estas características en Toledo, Madrid, Granada, Málaga, entre otras (DE CAVILLAC, 1998: 197).

Primeras localizaciones de la Casa de Misericordia de Sevilla

La primera ubicación de la Misericordia sevillana fue una casa que legó su fundador, Antón Ruiz, en la colación de Santa Marina en la ciudad de Sevilla, donde el padre mayor y los hermanos de la cofradía realizaban los cabildos. Este sitio fue ocupado hasta 1482 cuando la beata Ana Fernández donó un edificio ubicado en la colación de San Andrés, en la calle que llamaban del Pozo Santo, colindante por un lado al hospital de los Ángeles y por el otro al de la Concepción, a espaldas de las casas de los herederos de Alonso de Esquivel y del monasterio de Regina de la orden de Santo Domingo.

El nuevo establecimiento tenía una iglesia con capilla y tres altares donde celebrarían las misas y en agosto la fiesta de la Asunción de María por el ánima del racionero Juanes y de sus padres, como constaba por la escritura que él otorgó, firmada por el escribano público de Sevilla Bartolomé Sánchez, el 17 de octubre de 1482. Un siglo más tarde, en 1584, la casa de la Misericordia en el Pozo Santo tenía dos pisos con un patio en el que había una iglesia con campanario que daba puerta a plaza pública, además de una sacristía donde se guardaban los ornamentos religiosos. En el fondo de la casa había otro patio más pequeño donde estaba la sala del cabildo con su altar. Sobre ella, estaba el granero y a un lado un patinejo[8] y un aposento pequeño para el casero-portero que cuidaba la casa y la mantenía limpia. En la segunda planta había un corredor con un archivo en un lado y en el otro, un aposento que se usaba como almacén en el que se guardaba la lana, el lienzo, los colchones y otros objetos que se utilizaban como ajuares a entregar a las doncellas pobres elegidas para recibirlos.[9]

Los libros de las posesiones, tributos, rentas, censos, las escrituras de todas las dotaciones que les habían sido dejadas a la Casa de Misericordia de Sevilla desde su fundación estaban en su archivo. También los libros de cuentas en los que se anotaba todo lo comprado y gastado de ordinario y extraordinario. De esta manera, los

[8] Glosario de términos urbanísticos del plan maestro para la revitalización integral de Habana la Vieja http://www.planmaestro.ohc.cu/index.php/instrumentos/glosario. *Patinejos: Pequeños espacios cerrados con paredes o galerías y descubierto o semidescubierto, en el interior de las edificaciones y que cumple funciones de ventilación, confort térmico y mejora de las condiciones de iluminación.*

[9] AHPS, libro cabildo 4735, 14/11/1584. Relación de la casa y hospital de la Misericordia de esta ciudad de Sevilla en la colación de San Andrés.

testadores habían donado bienes y hacienda para que la Misericordia administrase y cumpliese sus voluntades testamentarias (GUIJARRO SALVADOR, 2007: 258).[10]

Los cabildos de la Misericordia de Sevilla

Los cabildos eran dirigidos por el padre mayor o en su ausencia por algún hermano de la cofradía que lo hubiese sido o el más antiguo. El mínimo número de personas para realizar una reunión era nueve. Los cabildos generales eran realizados el primer domingo de cada mes y servían para comunicar sobre la administración de la hacienda y todo lo que aconteciera en la Misericordia. La asistencia era de 9 de la mañana a las 12 del mediodía de octubre a mayo y de 8 a 11 de la mañana de junio a septiembre y en cuaresma de 2 a 5 de la tarde. En días de fiesta religiosa se podía transferir a otra fecha. Los hermanos estaban obligados a asistir a doce cabildos ordinarios, a todos los extraordinarios, a doce comisiones, a ocho fiestas y sus vísperas, la mitad de las juntas anuales y a los entierros. La ausencia sólo se justificaba por enfermedad o por el acatamiento de comisiones de negocios ordenados por la Casa Pía de la Misericordia. El control lo realizaban el secretario de cabildo, el padre mayor y el portero, los que hacían listas de asistencia.

El hermano que no cumplía con sus deberes no recibía repartimiento de ropa u otra limosna ni nombramiento de dotes de doncellas. Es decir, la Casa Pía de Misericordia de Sevilla entregaba anualmente a cada uno de sus miembros ropa, dinero y dotes para que lo entregaran a las personas que ellos eligieran. Era una potestad y reconocimiento que recibían por su buen desempeño dentro de la institución.

Al empezar el cabildo, el secretario escribía los nombres de los hermanos presentes y la certificación del portero de haber llamado a todos los que residían en la ciudad. Después de la oración, el cabildo, presidido por el padre mayor, revisaba las comisiones encargadas en la anterior junta para su aprobación o rechazo. Acto seguido, el mayordomo exponía los asuntos de hacienda a tratar para el cumplimiento de su

[10] Las mandas u obras pías eran para misas, para extender la práctica de una devoción determinada, para facilitar la administración de los sacramentos o la enseñanza de la doctrina a los fieles (misiones de órdenes religiosas, dotación de escuelas de primeras letras, etc.); y de beneficencia, para repartir limosnas o realizar actos de caridad (a vestir y alimentar pobres, socorrer pobres vergonzantes y presos, las dotes a huérfanas para contraer matrimonio, ajuar y limosnas para hospitales); AHPS, Libro capitular 4762 (1741-1746) 01/08/1745.

cargo y el procurador mayor, los pleitos de la casa, para tomar una decisión entre todos. Finalmente, el secretario leía los negocios a tratar, así como las solicitudes o pedidos realizados a la Misericordia por personas e instituciones. Si aquel día no acababan de tratar todos los asuntos, entonces el padre mayor llamaría a cabildo extraordinario cualquier día de fiesta de aquel mes. Si se presentaba un asunto nuevo, se haría por la mañana y si fuera cuaresma, por la tarde, excepto en Jueves o Viernes Santo. El cabildo era postergado una semana más si caía en los días de Pascua, Asunción de la Virgen y Semana Santa. El padre mayor presidía estas reuniones y los clérigos se ubicaban según jerarquía, los más antiguos a la derecha y los restantes a la izquierda. El mayordomo y el secretario se sentaban juntos. El cabildo no se podía hacer con menos de doce hermanos en 1579 y ocho en 1622, y el que no venía pagaba un real de multa. El portero dejaba una nota citación en la casa de cada integrante, en caso de convocar a un cabildo extraordinario.

Los hermanos emitían votos secretos o públicos, según decisión del cabildo. Lo más votado era acatado y el secretario lo anotaba en el libro capitular. Podían pedir oír antes de votar y cambiar de opinión. Todo antes que el secretario regulara los votos y lo apuntara en el libro capitular. Una vez determinado un asunto, no se volvía a retomar so pena de expulsión de la sala. Quien hubiese faltado a la votación y entendiera del tema, podía votar.

En cuanto a los temas a tratar, el secretario leía las peticiones, el padre mayor informaba lo que sabía del asunto y si algún hermano estaba informado, pedía licencia para hablar, también los otros podían dar su parecer al votar. Si el solicitante iba personalmente al cabildo una vez que salía éste, se deliberaba lo pedido. Asimismo si algún hermano proponía un asunto o negocio de interés a la Misericordia, después que el secretario lo asentara en el libro capitular, tenía que salir del cabildo para la deliberación sobre el tema. Al terminar la reunión, el padre mayor solicitaba al secretario el memorial de los acuerdos tomados y las comisiones formadas para comprobar su cumplimiento en el próximo cabildo.

En los cabildos se informaba de la necesidad de realizar gastos en reformas, arreglos necesarios para el mantenimiento del hospital, así como cubrir las necesidades que pudiesen tener los hermanos. Después todo lo que quedaba era destinado para

gastarlo en ajuares, limosnas y obras pías, conforme a la voluntad y disposiciones de los testadores y bienhechores del hospital.

Las obras pías entregadas por la Misericordia

Las otras obras pías

La Casa Pía de Misericordia de Sevilla se ocupaba no sólo de dotar doncellas sino sobre todo de administrar los tributos legados destinados a: las fiestas religiosas, redimir a cautivos en tierras moras, sacar presos de las cárceles, condenados o no de muerte, y a los locos donde estuviesen recluidos, entregar limosnas y vestidos a pobres de colaciones o recluidos en instituciones, distribuir pan amasado a vergonzantes de la ciudad de Sevilla durante los años estériles, entre otras cosas. El "hospital" cumplía con la voluntad testamentaria de cada testador, para lo cual había dejado hacienda y bienes con cuyas rentas sostenían anualmente las capellanías y las obras pías. Algunos testadores dejaron dinero a libre disposición de la Casa Pía de la Misericordia que utilizaba para satisfacer sus propias necesidades administrativas, socorrerse en caso de alguna urgencia o cumplir cabalmente con las obras pías.[11] También, pagaba los derechos de algunas fiestas religiosas que se realizaban en la iglesia de la Misericordia.[12]

En los libros de cabildos constaban variopintas causas para acceder a una limosna. Algunas personas pedían dinero para pagarse el transporte y manutención para ir a Indias. En 1567, se solicitó 1.000 ducados a tal fin.[13] Una cosa era que se solicitara, y otra, que se concediera. Muchos testadores dejaban dinero para limosnas a pobres y los cofrades tenían la obligación de visitarlos para comprobar si era verdadera tal pobreza.[14] Esta institución entregaba donaciones importantes durante la Semana Santa, la Pascua de Resurrección y la Navidad. Anualmente, los hermanos recibían una cantidad de ropa

[11] AHPS, libro cabildo 4756(1715-1718) 06/03/1715, f.52r. Por ejemplo, en 1715, Juan Francisco Gómez dejó 100 pesos.
[12] AHPS, libro cabildo 4746 (1633-1636), f. 402r, 03/08/1636.
[13] AHPS, libro capitular 4738, 01/02/1567.
[14] AHPS, libro cabildo 4746 (1633-1636), 1634, f.135 r. Nombramiento de una pobre en la limosna de dinero semanal de 4 reales en la colación de San Martin que dejó Pedro Pérez de Guzmán. El cura, los beneficiarios y el hermano fueron a las casas de los pobres para comprobar la pobreza en que vivían.

para que la repartieran.[15] La Casa Pía solía entregar ropa en Pascua a los enfermos del hospital del Amor de Dios, siempre que el administrador u otro lo pidiese.[16]A los niños abandonados de la Casa de la Doctrina, la Misericordia les entregaba ropa y se les pagaba cuando participaban como acompañantes en las misas de entierro.[17] También, donaba camas a las cárceles con colchones, almohadas, cobertores y sabanas.[18] A veces algún clérigo pidió limosna de ropa para cubrir sus necesidades.[19]

El "hospital" compraba trigo para adicionar a los salarios de los trabajadores, a las limosnas, a la Pascua del Espíritu Santo y de Navidad. En 1561 había 180 fanegas, de aquella cantidad se destinaron 40 para la limosna de las Pascuas y lo restante se repartió por las parroquias de Sevilla.[20] El hospital compraba azúcar y cueros de Puerto Rico en las Indias y lo pagaba por adelantado a los dueños de los barcos que lo traían.[21]

En la primera mitad del siglo XVII, la Misericordia solía repartir 200 maravedíes de limosna en su puerta a los pobres mendigantes y 100 reales cada sábado a veinticinco pobres de la colación de San Martín. Otra de sus obras pías fue la entrega de limosnas a las viudas de los hermanos difuntos e incluso, a veces, mantenía a la familia del portero fallecido. En el año de 1635, la viuda del hermano Francisco Collantes, doña Leonor Caldera, recibió limosna mensual, consistente en un cahiz de trigo y cuatro ducados.[22] En 1652, Francisca de Rojas, viuda del hermano García de Sotomayor, pedía alimentos como era costumbre en estos casos. El cabildo se reuniría para otórgaselo o revocarlo. Al cabo de un mes se revocó según regla 27 de la ordenanza. Así y todo, los cofrades Pedro Luis de Ávila y Luis Manuel fueron nombrados para informarse del caudal de la

[15]AHPS, libro cabildo 4738, diciembre de 1566. Se acordó que los contadores repartieran la limosna de la ropa entre los hermanos del hospital por la orden que se repartió el año anterior y que a ello asistieran el padre mayor y los diputados encargados.

[16]AHPS, libro capitular 4738, 18/12/1566. *En este cabildo se acordó que se dé al hospital del Amor de Dios en limosna para los pobres seis camisones…*

[17] AHPS, libro cabildo 4737, (1552-1561), 07/09/1561, f. 359r. Se daba limosna en las navidades; AHPS, libro capitular 4737, (1552-1561), 12/11/1561, f.369v. (Dinero para) *camisas para los niños de la doctrina*; AHPS, libro capitular 4737, (1552-1561), 31/11/1561, f. 376v. *A los niños de la doctrina 12.000 maravedíes para ayudar a las misas de esta casa.*

[18] AHPS, libro cabildo 4758(1723-1727) 04/08/1726. Aquel año se entregaron seis camas con todos sus implementos.

[19] AHPS, libro cabildo 4738, diciembre de 1566. *Limosna a un clérigo. En este cabildo se ha dado una petición de un clérigo pobre que pidió limosna porque estaba desnudo, acordando que se diese como limosna una sotana negra, un camisón e un jubón e que el sr. padre mayor se lo dé de los dados a su cargo para la limosna de este año.*

[20] AHPS, libro cabildo 4737, (1552-1561), 25/11/1561, f. 372v. *Trigo que está en el hospital*; AHPS, libro capitular 4737, (1552-1561), 04/05/1561, f. 349r. *Que se traiga al hospital el trigo de Escacena*.

[21] AHPS, libro cabildo 4737, (1552-1561), 25/11/1561, f. 371v.

[22] AHPS, libro cabildo 4746, (1633-1636), 7/10/ 1635, f. 308 r.

señora y si padecía la necesidad que indicaba. Dos meses más tarde, los informantes averiguaron que en verdad tenía apuros económicos, por lo que la Misericordia debía socorrerla con alimentos como viuda de hermano. Cada mes recibiría 5 ducados y 1 fanega de trigo el tiempo que mantuviera la viudez.[23] Cobraría desde el 1 de enero de 1652 cuando lo solicitó. También, Francisca de Rojas Mallen, viuda del hermano difunto García de Sotomayor, pidió ayuda de costa como se solía hacer con las demás viudas de hermanos, por hallarse enferma. El cabildo ordenó a Luis Manuel de Céspedes y García de Cárdenas que hicieran la visita e informaran del estado de la solicitante en la hacienda.[24] Al cabo de 15 días, se acordó que se le pagaran 150 reales, además de sus alimentos.[25] Estas peticiones eran resueltas en juntas secretas.[26]

Hubo un caso de manutención por entrega de reliquia. María Bernarda de Larguera había entregado una "espina de la corona de Cristo" a la Misericordia, por lo cual el cabildo le daba alimentos. Al fallecer el "hospital" retiró esta ayuda, pero la hija de la finada, Micaela Antonia Enríquez de Larguera, solicitó limosna de alimentos en 1689. El cabildo le concedió 4 ducados cada mes por el tiempo de voluntad de la institución.[27]

También, la Casa Pía de Misericordia ayudaba económicamente a jóvenes pobres que los hermanos conocían o estaban trabajando como criadas en sus casas. No hay que olvidar que existía la costumbre de tener criadas en casa con promesa de dote. Sin embargo, en la Misericordia no sólo cofrades pedían esa ayuda sino también criados, como fue el caso de Juan de Salcedo quien en 1656 pidió al cabildo merced de darle una dote para una huérfana que tenía en su casa. La cofradía acordó que se le diese una dote de dinero y que la contaduría lo contabilizara y el padre mayor lo firmara.[28] No cabe duda que trabajar en la Misericordia facilitaba conseguir dotes.

La Casa Pía cumplía con las voluntades de los testadores. En 1593, Nicolao Griego Triarchi, mercader nacido en Citera, de origen chipriota, hizo fortuna en Valdivia en el sur del Virreinato del Perú y se estableció en Sevilla donde fundó el

[23] AHPS, libro cabildo 4750(1649-1655), 07/04/1652, f. 225v; AHPS, libro cabildo 4750(1649-1655), 05/05/1652, f.232r; AHPS, libro cabildo 4750(1649-1655), 07/07/1652.
[24] AHPS, libro cabildo 4751, 05/06/1656, f.42v.
[25] AHPS, libro cabildo 4751, 02/07/1656, f.44r.
[26] AHPS, libro cabildo 4753, 06/02/1689, f.220r. En 1689, el cabildo estudió una petición de alimentos de viuda de hermano en junta secreta.
[27] AHPS, libro cabildo 4753, 06/02/1689, f.220r.
[28] AHPS, libro cabildo 4751, 02/07/1656, ff.45v-46r.

Colegio de San Basilio. Legó en su testamento diversas cantidades para la construcción de la fábrica de la iglesia, su sepultura y el retablo de la capilla mayor, donando 1.000 ducados. En 1634, la Misericordia cumplió con su testamento al colocar una losa en su tumba que costó 600 ducados y dotó a una joven que vivía en su casa, lo más probable una criada.[29] En noviembre de ese año, el abad del colegio que había fundado pidió los réditos que Nicolás Griego le había dejado.[30] Su testamentaria, la Casa de la Misericordia, contrató la obra del retablo de la Iglesia del mencionado colegio con el ensamblador Fernando de los Ríos en 1635.

Un legatario dejó becas para incentivar la propagación del catolicismo en Inglaterra a través de la formación de sacerdotes en el colegio irlandés San Gregorio con sede en la ciudad de Sevilla. El jesuita Robert Persons lo fundó en 1592, dedicado a San Gregorio Magno, apóstol de Inglaterra. El mencionado colegio estuvo activo hasta 1767 cuando los jesuitas fueron expulsados. En la documentación consta que en 1645, la Misericordia dio limosna de 100 reales a los sacerdotes y colegiales del colegio irlandés destinado a "la misión de Irlanda para predicar allí".[31] También, Andrés Bandorne dejó dinero a este colegio, cumpliéndose, incluso, después de la expulsión de los jesuitas. Así, en 1769, el colegial Tomas Hursey indicó que tenía concluidos sus estudios de filosofía y teología, por lo que estaba próximo a regresar a Irlanda. Pedía para ello la beca de 50 ducados de la dotación de don Andrés Bandorne.[32] Y en 1771, un memorial presentado por el colegial irlandés Nicolás Boylan decía que había pasado del mencionado colegio a la Universidad de Salamanca para concluir sus estudios y pedía dinero de la dotación de don Andrés Bandorne para regresar a su país donde propagar la conversión a la fe católica.[33] Asimismo, en 1774, el padre fray Francisco Egan, religioso calzado de Nuestra Señora del Carmen, natural de Irlanda, pedía, a través de un memorial, regresar a su nación, acabados sus estudios en el colegio San Alberto de Sevilla, para imponer las dogmas de la religión católica, que había aprendido, allá.

De esta manera, se observa que la Misericordia continuó socorriendo a los estudiantes irlandeses y cumpliendo estas voluntades, a pesar del destierro de los

[29] AHPS, libro cabildo 4746, (1633-1636), 21/05/1634, ff.136r-137v.
[30] AHPS, libro cabildo 4746 (1633-1636), 05/11/1634, f.193 r.
[31] AHPS, libro cabildo 4749 (1643-1649) 05/02/1645, f. 118v; Murphy, 2012.
[32] AHPS, libro cabildo 4767(1767-1772) 04/03/1769, ff.139v-140r; AGI, Contratación, 5436, N.100, 1669/05/27. Expediente de información y licencia de pasajero a Indias de Andrés de Bandorne, mercader a Tierra Firme; AGI, Contratación,673,N.3,R.2, 1703, Bienes de difuntos.
[33] AHPS, libro cabildo 4767(1767-1772) 02/06/1771, f. 293 r-v

jesuitas y la expropiación de sus bienes. Sin embargo, esta dotación les pertenecía y desde su expulsión no se conocía exactamente el estado de los colegios de irlandeses e ingleses de Sevilla.[34] En 1777, la Misericordia dio apoyo a los estudiantes del colegio de los irlandeses para que regresaran a su nación. El cabildo determinó darles la mitad de lo asignado por el fundador (PÉREZ TOSTADO, 2003: 645-655).[35]

Así también, la Misericordia cumplía voluntades testamentarias para mantener capillas en otras instituciones. En 1770, la hermandad de cirujanos de Santo Domingo de Guzmán, ubicada en la iglesia de la Casa Profesa, sede del Colegio de la Anunciación de Sevilla, redactó un memorial en el que indicaba que el cirujano Tiberio Damián había fundado en la aquella iglesia el altar de los mártires San Cosme y San Damián, patronos de cirujanos. En su calidad de hermano, lo había cedido y donado para el uso de sus fiestas por escritura desde el año de 1661.[36] Según Ortiz de Zúñiga, el total de las rentas que repartían entre los necesitados eran de 60.000 ducados al año (ALBARDONEDO, 2003, 1996:70).

Desde la segunda mitad del siglo XVII, la Misericordia se encargó de la administración del hospital del Pozo Santo como su patrono (CARMONA, 1989: 69). Su deber era controlar la actuación de su capellán, madre mayor y ayudante, los cuales eran elegidos entre los miembros principales del hospital. En 1738, el cabildo de la Misericordia expulsó de sus cargos a ambos, cuando creyó que se extralimitaban en sus funciones e iban sobre la autoridad de la Misericordia (RIVASPLATA, 2017:118-121).[37]

Las limosnas del día de Todos los Santos

La Misericordia entregaba una gran parte de las limosnas a personas e instituciones el día de Todos los Santos, es decir el 1 de noviembre. Todo aquel que deseara recibirla de esta institución debía solicitarla al cabildo, indicando nombre, colación, casa y situación económica. El secretario recibía las peticiones y hacía una

[34] AHPS, libro cabildo 4768(1772-1778) 07/08/1774, f. 128v y 129r.
[35] AHPS, libro cabildo 4768(1772-1778) 02/02/1777, f. 1290r-v.
[36] AHPS, libro cabildo 4767(1767-1772) 06/05/1770, f. 222 r-v.
[37] AHPS, libro cabildo 4761(1736-1741), 19/12/1738.

lista de las personas e instituciones idóneas para recibir la dádiva, previa visita realizada por el secretario y dos diputados nombrados por el padre mayor.[38]

Algunas de estas limosnas tenían un destinatario y otras eran libres. La cantidad que era entregada, dependía de la renta anual de cada donación. Por ejemplo en 1658, el administrador del hospital y casa de los venerables sacerdotes Fernando de Valdés comunicó que pasaban grandes necesidades. Esta era una manera de solicitar la limosna que le correspondía.[39] Finalmente, una lista de todos los beneficiarios era presentada en el cabildo para su aprobación.

La mayoría de las donaciones de los testadores tenía como objetivo entregar limosnas el día de Todos los Santos. La Misericordia reunía varias dotaciones de este tipo para tener dinero suficiente para entregarlas en el mencionado día. La cantidad dependía de la renta anual, por eso variaba. En el año de 1742, el dinero del repartimiento salió de nueve dotaciones, necesarias para satisfacer todas las limosnas que se entregarían durante ese año. Los hermanos realizaban el repartimiento general de dotes y limosnas y para ello debían tener al día sus asistencias en los cabildos.[40]

Una de las obligaciones de los cofrades era investigar si los que solicitaban las dádivas eran de las calidades exigidas por los donadores. Por ejemplo, el racionero, hermano y presbítero Bartolomé Ruiz había dejado en su testamento una renta anual para la entrega de doce camas a personas pobres de la colación de San Gil y del arrabal de la Macarena. El padre mayor y los hermanos habían visitado previamente a los postulantes. Los diputados de la comisión eligieron a las personas beneméritas más pobres de todas las personas que se visitaron aquel año de 1597:

- La doncella doña Isabel Cataño que vivía en compañía de doña Marina de Guzmán en la calle de Torre Blanca.

[38] *Regla* de 1622: 51v-52r
[39] AHPS, libro cabildo 4751, 13/01/1658, f.104v
[40] AHPS, libro cabildo 4762 (1741-1746) 02/12/1742, f.77r. *Inteligencia del cabildo en la esterilidad de injuria de los tiempos … según el capítulo de su regla previene que conforme a él se haga el repartimiento de dotes y limosnas y aunque de tiempo inmemorial por prácticas y acuerdos se han incluido con consideración a los contadores y ministros de esta casa en atención a lo referido se acordó de conformidad que desde hoy en adelante dichos repartimientos se hagan sólo entre los hermanos que hubiesen cumplido con lo que se previene en el capítulo de regla para mayor serenidad de nuestras conciencias sin que esto se entienda con lo que se da el domingo de Lázaro y otro cualesquiera repartimiento que haya de satisfacer la décima porque en estos se guardara el estilo y orden hasta aquí practicado.*

- La beata del Carmen, Luisa de Guzmán, que vivía junto a la casa del barbero Simón García.
- Juana Martínez que vivía en la calle Malpartida junto a la casa del sastre Juan Alonso.
- Juana Velázquez, la romera, que vivía en el Corral del Fraile. Era viuda, mujer que fue de Bartolomé López, hombre de campo.
- La viuda Beatriz Guerra que vivía en casa de doña Inés del Prado en frente del corral de Patón.
- La viuda Leonor Pérez, que vivía en el corral de Ana.
- Catalina Núñez, mujer del sastre Manuel Guzmán, que estaba enferma en el corral de Patón.
- María de Jesús, mujer de Francisco Ruiz, que tenía una hija loca y vivía frente del corral de Patón.[41]

La Misericordia repartía donaciones a gran escala en el día de Todos los Santos. Por ejemplo, en 1626 entregó 2.100 reales a 124 pobres en diferentes colaciones de la ciudad de Sevilla. Pero, también, daba pequeñas limosnas como cuando a pedido del hermano Leonardo de la Cueva y Machuca, el cabildo mandó comprar al hijo del casero de la casa de la Misericordia Gaspar de los Reyes, Diego de Alvarado, un jubón, calzas y zapatos con un valor de 66 reales.[42]

Esta práctica continuó hasta en los días más infaustos que pasó el hospital. Tres años antes de la gran peste que devastó a la población sevillana, la mala situación económica y la larga lista de jóvenes nombradas a una dote hizo que desde 1646, los hermanos no eligieran doncellas a dotes hasta 1649; sin embargo, continuaron repartiendo ropa y dinero por un valor de 2.000 reales el día de Todos los Santos por voluntad del padre mayor (**Tabla 1)**.[43]

[41] AHPS, libro cabildo 4741, 16/ 11/1597. Repartimiento de las camas en San Gil
[42] AHPS, libro capitular 4755 (1626-1630), 28 /09/1626, f.91r y ff. 94r-97r..
[43] AHPS, libro cabildo 4749(1643-1649)13/10/1646, f. 202r.

Tabla 1: Informe de limosnas encargadas por legados testamentarios a ser entregados en el día de Todos los Santos en el año de 1790
AHPS. Libro capitular de acuerdos y cabildos y juntas que se hacen en la Misericordia 4770(1786-1797) 20/10/1790, ff.146r-149v
Dotación de Nicolás Griego para vestir pobres vergonzantes
Dotación de Juan Enríquez de Rivera para cumplir ciertas fiestas dadas anualmente: veinticuatro mantos a viudas y doncellas vergonzantes de buena vida y fama con preferencia a hidalgas, sin que se pudiese dar a criadas de los hermanos de la Misericordia que estuvieran sirviendo. El residuo de la renta sería convertido en camas para pobres a libre voluntad del cabildo, excepto el año que urgiera hambre en la ciudad, porque el donador quiso comprar trigo, repartiéndolo en pan amasado entre todas las parroquias.
Dotación de Luís Antúnez de Valdujo dio 300 reales para la compra de sayas y mantos a las monjas pobres de un convento y para vestir niños y mujeres pobres de la misma colación.
Dotación de Francisco de Ordaz para vestir a niñas sirvientas del convento del Espíritu Santo de Sevilla.
Dotación de Juana Rodríguez de Béjar para dar camisas a pobres.
Dotación de Francisco Higales dividida en tres pares iguales, una de ellas para pobres de la colación de San Lorenzo.
Dotación de Pedro de Villegas dividida en cuatro partes iguales para diferentes obras pías. Dos partes de ella destinadas a ropa y dinero para entregarse el día de Todos los Santos en la colación de San Lorenzo.
Dotación de Pedro Fernández de Solís del residuo de su renta para dar limosnas a los pobres en camisas de bramante
Dotación de Bartolomé Ruiz para pobres de las colaciones de Ómnium, San Gil, Macarena, Santa Marina, Santa Lucia y San Marcos.
Dotación de Beatriz de Guzmán para ropas de pobres y otras cosas.
Dotación de Francisco de Villabañez en mantos y camisas
Dotación de Lorenzo de Tena en ropa y pan.
Dotación de Pedro García Corredor en camisas de bramante
Dotación de Juan Pérez Ontuño en camisas de bramante
Dotación de Tiberio Damián en tres capellanías de 100 ducados, cien hogazas de pan, ropa al hospital del Amor de Dios, veinticinco cobertores un año y veinticinco sabanas en el otro, y así sucesivamente almohadadas de lana y camisas.
Dotación de Francisco Millán de la Fuente de limosna a hospitales para viudas, huérfanas y hombres vergonzantes de Sevilla. Destinó 506 reales en pan amasado.
Dotación de Juan de León en limosnas a los pobres de la colación de San Martín en dotes de 50 ducados.

La forma en que la Misericordia administraba sus gastos

Los cofrades de la Misericordia llevaban a cabo su gestión. El control de los bienes muebles y ornamentos de la casa era realizado el segundo domingo de enero después de las elecciones generales, cuando los diputados eran elegidos entre los

hermanos para que junto con el mayordomo y el secretario del cabildo realizaran el inventario de la casa.

Cada herencia dejada al hospital podía ser aceptada o no en el cabildo. Una vez aceptada la voluntad testamentaria, el padre mayor y el mayordomo estaban presentes al hacer el inventario de los bienes del difunto ante escribano público. Los bienes muebles y reses domésticas eran vendidos en almoneda pública. El contador del hospital tomaba razón de la herencia previamente a la realización de la subasta. Dos comisarios elegidos en el cabildo de la Misericordia estaban obligados a cumplir con el testamento, depositado en el archivo de la Misericordia.

El mayordomo y sus contadores controlaban los bienes inmuebles (casas, huertos y corrales) y sus rentas que hubieran sido legados al hospital. Los visitadores de las posesiones tenían un memorial de todos los bienes de la Misericordia a visitar anualmente para hacer un seguimiento y control de los que los posesores y para identificar aquellas que necesitaran mantenimiento. El deber de estos hermanos era presentar una relación de las visitas realizadas en el último cabildo del año. El mayordomo con certificación del secretario del cabildo pagaba por este trabajo doce gallinas a cada uno de los visitadores. Si un bien inmueble estaba libre de renta, inmediatamente se pregonaba su arrendamiento por tiempo corto o por vida. El remate de las propiedades era realizado ante el padre mayor y diputados, aceptándose sólo dinero, nunca gallinas. El libro de las posesiones consignaba las características de todos los bienes inmuebles del hospital, corroboradas cada diez años ante escribano público. En agosto de cada año, el cabildo general ordenaba a dos hermanos que concordaran o cotejaran las escrituras con el libro de posesiones, haciendo memorial. Si faltaba algo, el padre mayor y el contador tomaban las decisiones necesarias. Ninguna posesión podía venderse a hermano ni tampoco podía dar fianza para ello. El control de los títulos y documentos de la compra y venta de casas, juros, tributos u otra renta era realizado por el letrado del cabildo de la casa. El dinero obtenido de estas transacciones era guardado en el cofre de tres llaves.

La principal amenaza en el pago de los alquileres de las casas que tenía el hospital era el continuo desborde del río Guadalquivir en la ciudad de Sevilla.[44] Uno muy grande sucedió en 1626 y no hubo manera de cobrar las rentas de las casas alquiladas a los

[44] AHPS, libro cabildo 4755 (1626-1630), 03/06/626. f.23r.

arrendatarios, que estaban ubicadas en la colación de la Iglesia Mayor, también en "la colación de San Vicente en la calle de Redes por estar como estaban la mayor parte caídas", y las que estaban en pie, amenazaban ruina (ZAMORA, 2004: 407-431).[45] El padre de una mujer que rentaba una casa en el barrio de Triana pidió a la Misericordia que le bajara la renta de una casa, afectada por la inundación del río. Otro de los afectados pidió lo mismo para hacer alberca y noria en sus campos.[46]

El hospital manejaba las rentas de dotaciones libres sin propósito específico que habían sido dejadas a libre voluntad del hospital. De estos legados, como la de Lorenzo Verdugo, sacaban el dinero para celebrar las fiestas sin sermón, también, los alimentos dados a las viudas de los hermanos.[47] En 1687, el hermano Luis Ponce de León, caballero de la orden de Santiago, indicó que había tres caudales que estaban a la libre disposición del cabildo de la Misericordia para usarlo en sus gastos. Hasta entonces, todas las dotaciones que la casa pía administraba pagaban el cuatro por ciento para poder afrontar costos y salarios. Este hermano solicitó que también se cargaran a todas las dotaciones de hacienda y libres el uno por ciento de lo cobrado por razón de "acarreto y faltas de espuertas", es decir, gastos por transporte y otras eventualidades. Lo que se había estilado hasta entonces era la décima pagada por las dotaciones que tenían capellanías fundadas en iglesias, conforme al uso y costumbre del arzobispado sevillano. En el mismo sentido, pagaban al capellán, al sacristán, al portero y al casero los costos que hubiera ordinarios y extraordinarios en la iglesia en cuanto a aceite, vino, cera, barrido, limpieza de la ropa y ornamentos y todo tipo de mantenimiento que necesitara la iglesia. Estos gastos se cargaban, también, a las dotaciones libres por ser estas obras pías y sus caudales dejados a la Misericordia para este empleo sin indicar especificidad alguna. Asimismo, asumían los gastos de las honras fúnebres de los hermanos y sus mujeres e hijos, así como lo que costara la fiesta del arzobispo San Isidoro, patrono especial de la Misericordia, la patrona Santa Bárbara, la aparición del arcángel San Miguel, el Santísimo Jesucristo, la de Todos los Santos, el aniversario del día de difuntos, sobre todo, de los hermanos, los fundadores y bienhechores de la Casa de Misericordia.

[45] AHPS, libro cabildo 4755 (1626-1630) 17/05/1626; AHPS, libro cabildo 4755 (1626-1630), f.61 r.
[46] AHPS, libro cabildo 4755 (1626-1630), ff 24r-25v, 07/06/1626.
[47] AHPS, libro cabildo 4753, 13/04/1687, f.148v-150v.; "y a doña marina Bernarda de la Elguera se cargaran a la décima como estaba dispuesto por la regla en el capítulo 31".

Las dotaciones libres permitían cubrir los gastos que generaba el hospital. En 1744, desembolsaron 8.224 reales. Cantidad necesaria para la adquisición de los ajuares de las novias elegidas por los hermanos que ganaban este privilegio según sus asistencias, para los salarios del colector de la iglesia y el capellán, para las fiestas que realizaba la Misericordia y para el aseo de las capillas e iglesia. Así, el colector de la iglesia recibía 330 reales anuales, el portero, 3.501 reales anuales (repartidos en la siguiente manera: 9 reales diarios, una fanega de trigo mensual que costaba 18 reales, más otros pagos) y el sacristán, 1.311 reales (repartidos a 3 reales diarios más una fanega de trigo mensual, regulada en 18 reales). La Misericordia gastaba en estos dos trabajadores un total de 5.142 reales anuales. También, entregaba 600 reales en aguinaldos por Pascuas de Resurrección y Navidad, repartidos en la siguiente manera: el capellán mayor recibía 300 reales anuales, el portero 200 reales y el sacristán 100 reales.

La Misericordia celebraba la fiesta de San Isidoro, en el que invertía 201 reales, la Fiesta de la Corona de Espinas, 65 reales, la Aparición de San Miguel, 65 reales, la de Todos los Santos, 244 reales, la de Santa Bárbara, 201 reales y la Concepción de Nuestra Señora, 201 reales. En total, 977 reales. Los gastos de iglesia y sacristía comprendían 1.263 reales, utilizados en las misas, en el pago por el aseo y en la compra de cera, vino, hostias y aceite para la lámpara del Santísimo. La cera para las fiestas se regulaba en 200 reales. Los gastos para asear la iglesia y las tribunas para las fiestas del legado de Alonso de Montalbán, 30 reales. Por la limosna de una misa cantada el día del patrocinio de Nuestra Señora, 12 reales. En total, las obligaciones libres aportaban con 1.505 reales.

Los residuos de las dotaciones no eran fijos, variaban, así como los gastos en el mantenimiento de las casas que tenía la Misericordia y las cobranzas de las rentas. Para el año de 1742 se reguló en 6.893 reales. Las obligaciones fijas o pagos a realizar llegaban a 8.224 reales, por lo que según la última regulación faltaban cada año 1.331 reales (**Tabla 2**).

Tabla 2: Obligaciones que tenía la Misericordia en 1744	
AHPS, libro cabildo 4762(1741-1746), 1744	
En Salarios	
Al tesorero	3.308 reales anuales
Al tesorero por acarreos y faltas de espuertas	400 reales
Al secretario del cabildo	12 fanegas de trigo, regulada a 18 reales cada una 1.870
Al secretario del libro de doncellas	661 reales
Al procurador mayor de pleitos	1. 654 reales
Total 7.894	
Verederos	
Por el 5 % de la primera vereda se considera según el de las últimas cuentas por un año	5.922 reales
Por el de la segunda vereda	3.442 reales
Por la tercera vereda	2.965 reales
Total: 12.330 reales	
Fiestas	
El costo de la fiesta de la Santísima Trinidad,	201 reales
Por el de la fiesta de la Asunción 139 reales	
Total 340	
Gastos de dotes	
Por gastos de las dotes de ajuar que se llevan a la iglesia y por los portes del dinero a la santa iglesia para la paga de dotes.	
Dulce	
Por el costo del dulce que se daba el domingo de Lázaro, en el año de 1744,	1.506 reales
Desayuno	
Por el coste del desayuno que se daba el día de la aparición de San Miguel	430 reales
Gastos en los días de fiestas del Montalbán	
Gastos en velas que se daban a los hijos de los hermanos y bebidas para la fiesta de sacramento se gastó en 1744	983 reales
Gasto en la fiesta del dulce nombre	983 reales
Total 1.947 reales Las fiestas se hacían si había dinero para ello	
Soltura de presos	
La décima de este gasto era aproximadamente	252 reales
Visita eclesiástica	
Realizaba cada 3 años, dándose agasajo y se gastaba según el contador	125 reales
Limosnas de alimentos	
También se repartía alimentos a viudas de hermanos y oficiales jubilados que en 1744 correspondía a cinco personas	6.590 reales
Tributos que pagaba la décima:	
A la dotación de doña Ana de Figueroa por tributo perpetuo	400 reales
A la fábrica de San Lorenzo por tributo a redimir	66 reales
A la fábrica de San Andrés por tributo perpetuo	44 reales
A la dotación de Juana de León por tributo a redimir	99 reales

En total 609	
Salarios de diferentes dotaciones. Algunas dotaciones dejaron mandas a esta casa para cubrir gastos que ocasionaran a la administración de la Misericordia	
Catalina Arias dejó	22 reales
Agustín Quijada	28 reales
Juan Carmona de la Cueva	29 reales
Luis Zumeño de Porras	137 reales
Sebastián de Zurita	216 reales
Isabel de Soto Valderrama	261 reales
En total 694 reales	
Salario del contador del hospital y al contador del hospital del pozo santo del que era patrono la Misericordia	En total 220 reales
Gasto de instrumentos	202 reales
Papel que se daba a los receptores, una resma de papel cada año a razón de	20 reales
En total 60 reales	
Gastos de mantenimiento de la casa de la Misericordia	
Por el barrido de la casa se daban al portero 15 reales al mes	180 reales anuales
Para el farol del zaguán por el precio se entregaban tres arrobas de aceite	72 reales
Por trasladar los libros de la contaduría de la parte alta a la baja y poner esteras en el piso, se gastaba	15 reales.
Por el traslado del cabildo del alto al bajo y por colocar esteras se pagaba	40 reales
Por lavar el cabildo al mudarla se pagaba a los mozos	20 reales
Por poner y quitar la vela del patio se solían dar	4 reales.
En total 331 reales	
Regalía al agente de Madrid se le dan	6 barriles de aceitunas por la pascua de Navidad con un valor de 90 reales
Total 33.663 reales	

En 1798, se obligó el cumplimiento del Real Decreto de la venta de los bienes raíces de hospitales, casas de Misericordia, de reclusión y de expósitos, congregaciones, cofradías, memorias, obras pías y de patronatos de legos (PÉREZ FRÍAS, 2006: 267-268; ANDUEZA UNANUA, 2012, p. 691).[48] Esta imposición mermó considerablemente la situación económica de la casa pía. Así y todo, la tradición que se había asentado por siglos que la Misericordia apoyase económicamente durante las pestes se mantuvo, pues a comienzos del siglo XIX, el ayuntamiento de Sevilla le pidió ayuda para la epidemia de gripe, pero esta vez sólo le dio vales. Ante la insistencia de la

[48] AHPS, libro cabildo 4771(1797-1800), 02/12/1798, f.61v.- p.11.

autoridad, el padre mayor convocó al cabildo para manifestar que el procurador mayor del ayuntamiento de Sevilla le había hecho presente las providencias que se estaban tomando a fin de socorrer a los muchos enfermos que había con motivo de la epidemia que se estaba propagando, para tomar algunas precauciones. La Misericordia acordó que podía disponer de 300 reales en vales reales que era lo único con que podía contribuir al socorro de las necesidades generadas en el barrio de Triana y Humeros.[49]

En casos extremos ante la invasión extranjera en 1810, el padre mayor atendiendo a las circunstancias en que se hallaba la ciudad con motivo a la proximidad de los ejércitos franceses, convocó una junta para acordar lo que debería hacerse con el archivo, papeles y fondos que tenía la Misericordia. El cabildo acordó no hacer cosa alguna. Asimismo, el padre mayor manifestó en la junta que los dependientes de la casa pedían se les pagara lo que se les debía e hizo presente el mal estado de la tesorería. Las pocas fincas que aún tenían producían pocas rentas, no alcanzando ni para satisfacer ni aún las obligaciones más precisas de la Misericordia. Incluso no se podía contar con los juros y vales reales porque no se podían cobrar.[50]

Un nuevo plan o reglamento fue aprobado el 25 de marzo de 1832. En cuanto a los sueldos se acordó que se formara la nómina mensual para su pago, las que se despacharían por libranzas, como se solía hacer. Otro acuerdo fue que los claveros no pagaran ningún recibo, sin que la contaduría lo firmara cuando no daban libranza. El ajuste de las dotaciones se debía suspender hasta tener el reglamento que había de entregar el juzgado de patronatos para la presentación de cuentas de la Misericordia y del Pozo Santo. El hospital realizó la memoria de las rentas.[51]

Archivo de la Misericordia

La Misericordia tenía un archivo donde guardaba los testamentos, codicilos y los libros que su administración generaba. La primera parte, estaba conformada por legajos de los testamentos, donaciones, mandas y escrituras por los cuales los bienes fueron dejados a la casa. Los legajos estaban distribuidos por las letras A, B, C,

[49] AHPS, libro cabildo 4771(1797-1800) 28/08/1800, ff.119 r -120r.
[50] AHPS, libro cabildo 4772(1808-1821) 24/01/1810, f.61v; AHPS, Libro capitular de acuerdos y cabildos y juntas que se hacen en la Misericordia 4772(1808-1821)03/03/1810, f.62r
[51] AHPS, libro cabildo 4773 (1821-1836) 22/06/1832, ff.178v-179r.

correspondientes a libros de la contaduría. Uno de ellos era un pliego horadado que resumía las dotaciones que tenía el hospital, con el nombre del dotador y otro correspondía a las obras pías que dejó cada testador. La otra fuente de libros era de las dotaciones, cada una de las cuales tenía cuenta de lo que tuvo de principal y lo que desde principio de cada año tenía de renta y de los usos y obras pías en que se gastó, con los testamentos y disposiciones, así como los inventarios, almonedas, cumplimientos de testamentos, albaceas y recaudos. Existían dotaciones que no tenían testamento, donaciones ni otra escritura por donde constara su procedencia y fecha de inicio, correspondía a los siglos XV y comienzos del XVI. Las únicas referencias de su existencia estaban en los libros más antiguos de la Misericordia. Los mayordomos de tales partidas tenían que poner razón de los libros de donde sacaban la información, indicando las hojas y títulos para que estas relaciones sirvieran de inventario y de prueba de la procedencia de las herencias y posesiones que los bienhechores habían dejado.

La segunda parte del archivo contenía los legajos de las posesiones y tributos de la Misericordia que comprendía los títulos de los bienes raíces (casas, molinos y tierras). Todo esto daba cuenta de la legitimidad de la propiedad y posesión que tenía la Misericordia y las escrituras de arrendamientos y daciones de por vida y reconocimientos que tenía cada legado. Esta parte del archivo lo ocupaban los juros y tributos redimibles, divididos también por colaciones y lugares. De manera que las posesiones y tributos estaban en dos libros protocolos de la contaduría, uno de los cuales contenía las casas y demás bienes raíces y el otro los juros y tributos, indicando el nombre de quienes los legaron.

La tercera parte del archivo estaba constituida por legajos de pleitos y sentencias o ejecutorias que se habían pronunciado en la defensa o cobranza de los bienes de la Misericordia, repartidos por el orden que estaban las posesiones y tributos porque con esta correspondencia más fácilmente fuesen encontrados. Había una lista con números identificando cada documento.

Varios papeles sueltos que pertenecían a cada dotación, dejados por los dotadores, estaban identificados por sus títulos, así como testamentos, posesiones y pleitos. Los recaudos de mayordomos o los documentos que justificaban las partidas de una cuenta se dejaban en la contaduría para justificación de las datas. Estos documentos estaban

rotulados de manera que la cuenta de cada año se colocaba por su orden correlativo.

Se recomendó el uso de un inventario en el que se anotara todo lo que tenía el archivo donde hubiera relación de los libros que estaban en la contaduría, como eran los de dotaciones, posesiones, apeamientos, cargos de mayordomos, libros de capellanías, misas, fiestas y otros. En el archivo había una caja de las bulas de Roma, tocantes a las gracias y privilegios que la sede apostólica había otorgado a la Misericordia.

Una vez al año se visitaba el archivo que estaba a cargo del contador, elegido cada año nuevo en la sala capitular entre los hermanos (RIVASPLATA, 2012: 50).[52] El mismo, recibía los papeles y libros de la contaduría. La visita la realizaban dos hermanos llamados comisarios, los cuales con el contador, verificaban el inventario de escrituras y testamentos con los libros de posesiones y dotaciones dejando las que faltaban apra un memorial aparte. Además, el padre mayor y los comisarios verificaban si el contador ponía sus legajos por orden de procedencia y denunciaban si faltaba algún documento.

El archivo tenía un libro de apeamiento de las posesiones y medidas de las casas de la Misericordia en Sevilla y sus arrabales. En otro, estaban las medidas de las tierras, huertas, cortijos, molinos y los demás heredamientos, los cuales se hicieron ante los escribanos de procedencia y turno y con la autoridad correspondiente. Los recaudos o las cuentas que justificaban las mencionadas medidas se traían al archivo y se guardaban, tomando la razón de ellas en el *Libro de las medidas y apeamientos de fuera de la ciudad*. La actualización de este registro se hacía cada diez años, midiendo las posesiones. Estos libros y recaudos siempre estaban en la contaduría y la relación de ellos en el inventario de su archivo. Los bienes de la casa de la Misericordia se inventariaban anualmente. Específicamente, uno de los primeros domingos de enero de cada año se elegía diputados, los cuales con el padre mayor, mayordomo y secretario del cabildo tomaban cuenta por el libro de inventario -que estaba en la contaduría- de todos los ornamentos de la iglesia y bienes muebles de la Misericordia, también eran consignadas las mudanzas, novedades y permanencias.

Desde 1622, el hospital había descuidado el registro de documentos en sus libros del archivo, incluso en 1626 fue denunciado que se había dejado de anotar las doncellas nombradas y dotadas. El cabildo debatió si convendría tomar la razón en la contaduría

[52] En el Hospital de las Cinco Llagas de Sevilla, también, fue una práctica usual visitar una vez al año el archivo.

de los recibimientos y casamientos de las doncellas, tal como la regla lo disponía.[53] Al problema anterior se agregó uno nuevo que consistió en la eliminación de documentos antiguos de siglos anteriores. En 1626, José Ronquillo hizo una purga de documentos en este archivo, en el que se eliminaron y vendieron papeles, entre ellos: cartas, apuntamientos de gastos varios, escrituras que se consideraron inútiles o duplicados, redenciones de censos y papeles particulares de los dotadores o sus albaceas de otras dependencias que no tocaban a la Misericordia. Ronquillo recibió 2.200 reales por la clasificación y reconocimiento de todos los papeles y escrituras del archivo y por la asistencia en los días de junta. Todo el papel que consideró inútil lo vendió a 864 reales.[54]

Una vez purgado el archivo, se procedió a reformarlo. En la contaduría de la primera planta se había puesto unos escaparates donde se colocaron las fundaciones de los patronatos que la Misericordia administraba. Los papeles fueron colocados en entrepaños y los documentos viejos en cartelas. Sin embargo, estaban expuestos a mucha humedad, sin ventilación, razón por la cual, cuando se necesitaba sacar alguna información, se encontraban húmedos. Su importancia obligaba a tenerlos resguardados de forma que se conservaran y habiendo quedado hueco en los entrepaños por los papeles inútiles que se vendieron, se acordó que se colocaran allí los títulos de las fundaciones y otros papeles de importancia protegiéndolo con tablas y puertas con algunos alambres. En la contaduría baja había gran número de legajos de pagos antiguos que había hecho la Misericordia a los interesados en las dotaciones que administraba. Asimismo, en la contaduría alta había copias de libros, las que aumentaban paulatinamente. Ambas contadurías eran pequeñas, por lo que fue necesario el ir acomodando los recibos de pagos y libros, de suerte que fuese quedando algún sitio para los futuros documentos.

La nueva venta de papeles inútiles reservados pagó todas las reformas y trabajo realizado por José Ronquillo, acordado en las juntas de cabildo del 7 de julio de 1626, conservándose sólo los que pertenecieran a apellidos de caballeros conocidos porque a éstos les podrían servir. El padre mayor ordenó avisar a los dueños de los papeles expurgados para que se los llevaran y los que resultaran inútiles para ellos y para la Misericordia los vendieran. El dinero obtenido sirvió para reembolsar el gasto hecho en

[53] AHPS, libro cabildo 4745 (1626-1630) 08/03/1626.
[54] AHPS, Libro cabildo 4758(1723-1727) 07/07/1626.

las cartelas, cintas, entrepaños y puertas colocados en los huecos o nichos donde irían los documentos conservados.[55]

A dos años de la peste de 1649, el caos en el archivo era evidente, esposos solicitaban que sus esposas fueran asentadas en los libros de dotes, a pesar de haber pedido licencia para casarse. Y otros pedían que se les asentaran sin haber solicitado licencia para casarse. A veces no se actualizaban los libros de dotadas y eso creaba numerosos inconvenientes. Nunca se sabrá cuantas doncellas dotó la Misericordia porque no se anotaba a todas por negligencia.

Los mismos problemas de espacio y falta de aireación persistían en el siglo XVIII. En 1743, el padre mayor había reconocido que el archivo que estaba en la contaduría era tan pequeño y húmedo que maltrataba los papeles que albergaba, por no tener ventilación. Inmediata a la iglesia de la Misericordia, había una pequeña casa perteneciente a la dotación de Alonso de Roderos, ordenándose que se cerrara la puerta que daba a la calle y se abriera otra por dentro de la Misericordia para hacer en ella un archivo más amplio. Esta obra fue ejecutada a disposición del padre mayor, dando las órdenes convenientes al maestro mayor, encargándose su costo al común de dotaciones porque el nuevo archivo beneficiaría a todas.

La única purga de documentos a gran escala conocida en la Misericordia ocurrió en 1626. El archivo continúo acumulando piezas generadas en el quehacer diario en la institución.

Conclusión

A modo de reflexión final, se podría indicar que la Casa Pía de Misericordia de Sevilla siguió las características de las instituciones instauradas por las hermandades de Misericordia italianas de la Baja Edad Media y no las casas de Misericordia que surgieron en el siglo XVI con el objetivo de recluir a los pobres que pululaban por las ciudades. En las casas de Misericordia de tipo sevillano era fundamental ser personas de buena fama y respeto, ser cristiano viejo tanto el que entregaba como el que recibía la limosna. Además, el respeto a la jerarquía y antigüedad entre los hermanos era fundamental, en los votos, en la obediencia de los debidos procesos y hasta en la

[55] AHPS, libro cabildo 4758(1723-1727) 01/09/1626.

ubicación de sus asientos. Todos estaban jerarquizados a excepción del mayordomo, que se podía ubicar después de los diputados para poder ser interrogado sobre los negocios de la casa en el cabildo.[56] Las personas miembros de esta casa pía tenían que dar una excelente imagen a la sociedad, pero era difícil controlar las denuncias personales dirigidas a algún miembro del hospital. Las Casas Pías de Misericordia tipo sevillana se propagarán en América y Asia en los dominios portugueses y españoles, al menos en el siglo XVI. Es decir resabios de prácticas medievales llegaron a Indias antes que las casas de misericordia de enclaustramiento de pobres que destacaron en España en el siglo XVII y XVIII.

Además este articulo nos permite constatar la diversidad de obras pías que gestionaron los miembros de la Casa de Misericordia de Sevilla y su compromiso por cumplir con las voluntades testamentarias a pesar del engorroso trabajo que generaban las visitas, comprobaciones, compras, ventas, alquileres de bienes inmuebles donados, pagados con especies o dinero. Sabíamos que la Iglesia gestionó las obras pías en el Antiguo Régimen, pero no estamos conscientes de la magnitud de tal trabajo. Las fuentes documentales consultadas en esta investigación sobre la Casa de Misericordia de Sevilla nos revelan que su administración no fue sencilla de asumir y realizar por la envergadura de las donaciones, que obligó para su buen funcionamiento el debido cumplimiento de las tareas asignadas a cada uno de los miembros que conformaba la institución. No solo se ocupó de la gestión y distribución de los donativos entregados sino también del seguimiento y evaluación de cada obra pía, de cada uno de los miembros de la hermandad y de las personas que solicitaban las limosnas. Asimismo, el buen desempeño era premiado con la entrega de limosnas, dotes a cada miembro de la hermandad que debían redistribuir entre pobres, previamente identificados y corroborados. No se premiaba la ociosidad sino que se ayudaba al que en verdad lo necesitaba, cumpliendo voluntades testamentarias.

Un complemento importante de la gestión de la Casa de Misericordia recaía en el mantenimiento de su archivo que resguardaba toda la documentación que generaba la institución, como libros de actas capitulares, de la contaduría, de dotes, de capellanías, misas, fiestas y otros. También resguardaba documentación que recibía como

[56] AHPS, Libro capitular 4736, libro de actas capitulares (1537-1552), 03/11/1549. Los más antiguos se sentaban cerca del padre mayor y seguían los hermanos que fueren diputados para la gobernación de la casa.

testamentos, inventarios de posesiones donadas, legajos de pleitos y sentencias. Cierta noción de ordenación, atendiendo la secuencia lógica de la producción documental, préstamo, conservación y expurgo de documentos se manejaba en el archivo de la Casa de Misericordia con el fin de facilitar la consulta y para resguardar documentos de importancia para la institución.

Bibliografía

Fuentes primarias

CONGREGACIÓN DE LA MISERICORDIA (Sevilla), (1622). *Regla de los hermanos de la Misericordia de la ciudad de Sevilla,* Sevilla: Alonso Rodríguez Gamarra.

MORGADO, A., (2006 [1587]). *Historia de Sevilla en la cual se contienen sus antigüedades, grandezas y cosas memorables en ella contenidas desde su fundación hasta nuestros tiempos,* Sevilla: Imprenta de Andrea.

Fuentes secundarias

ABREU, L., (2000). “Purgatório,Misericórdias e caridade: condições estruturantes da assistência em Portugal (séculos XV-XIX)”. *DYNAMIS. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Illus*, 20, pp. 395-415.

ALBARDONEDO FREIRE, A., (2003). “La iglesia nueva del hospital de la Misericordia. Un proyecto de Asensio de Maeda con importantes colaboraciones (1595-1606)”. *Laboratorio de Arte,* pp. 67-105.

ANDUEZA UNANUA, M. del P., (2012). “Una aproximación al impacto de la guerra de la Independencia, la desamortización josefina y la legislación de las Cortes de Cádiz sobre el patrimonio cultural de Navarra”. *Príncipe de Viana,* 73, 256, pp. 681-730.

ARENAL, C., (1999). *La beneficencia, la filantropía y la caridad,* Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

BRITO GONZÁLEZ, A., (2010). “La situación jurídica de los extranjeros en Canarias en el Antiguo Régimen”. *Revista de Historia Moderna,* 28, pp. 301-323.

CARMONA GARCÍA, J. I., (1989). “La reunificación de los Hospitales sevillanos. Los Hospitales Reales”. En AAVV, *Los hospitales de* Sevilla (pp. 53-72). Utrera: Real Academia Sevillana de Buenas Letras.

CARRAL, J. H., (2011). "Giginta y sus casas de misericordia: ¿remediar o encerrar a los pobres? Hacia el surgimiento de la ideología de control social en la temprana modernidad española". *Cuadernos de Historia de España,* vol. 85-86, pp. 171-182.

CAVILLAC, Michel. (1998). “La reformación de los pobres y el círculo del doctor Pérez de Herrera (1595-1598)”. En J. MARTÍNEZ MILLÁN (Coord.), *Felipe II (1527- 1598) Europa dividida, la monarquía católica* (pp.. 197- 204). Madrid: Parteluz, t. 2.

DE LA IGLESIA GARCÍA, J., (2006). “El debate sobre el tratamiento de los pobres durante el siglo XVI”. En F. J. CAMPOS y FERNÁNDEZ DE SEVILLA (Coord.), *La iglesia española y las instituciones de caridad* (pp. 5-30). El Escorial: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina.

FERNÁNDEZ MÉRIDA, M. D., (2006). “Aproximación a la historia de la Arquitectura hospitalaria”. *Cuadernos de Arte e Iconografía*, 15, 29, pp. 5-246.

GARCÍA SÁNCHEZ, A., (2013). “Archivo de la Diputación Provincial de Jaén: Memoria de su historia”. *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 207, 1, pp. 95-202.

GUIJARRO SALVADOR, P., (2007). “La fundación de la Real Casa de Misericordia de Tudela: los testamentos de Ignacio de Mur y María Huarte”. *Cuadernos de la Cátedra de Patrimonio y Arte Navarro*, 2, pp. 257-278.

GUIMARÃES SILVA, M. R., (2011). “A história da fundação da irmandade de Misericórdia de Guaxupé-mg”. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*, pp. 1-14.

LOBO DE ARAÚJO, M. M., (2006). “As misericórdias portuguesas enquanto palcos de sociabilidades no século XVIII”. *História: Questões & Debates*, 24, 45, pp. 155-176.

LOBO DE ARAÚJO, M. M., (2010). “O mundo dos mortos no quotidiano dos vivos: celebrar a morte nas Misericórdias portuguesas da época moderna”. *Comunicação & Cultura*, 10, pp.101-114.

LOBO DE ARAÚJO, M. M., (2015). “Entre familias: la actividad de las misericordias portuguesas (siglos XVII-XVIII)”. *Historia Contemporánea*, 49, pp. 537-561.

LOBO DE ARAÚJO, M. M., (2016). “Pedir, dar y recibir: las limosnas a los pobres en la Misericordia de Braga (siglos XVII-XVIII)”. *Espacio, tiempo y forma*, 29, pp. 207-222.

LÓPEZ-FANDO RODRÍGUEZ, A., (1995). “Antiguos hospitales de Toledo”. *Toletum: Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo*, 1, pp. 100-101.

MAZA ZORILLA, E., (1987). *Pobreza y asistencia social en España, siglos XVI al XX. Aproximación histórica*, Valladolid: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid.

MONTORO BAYÓN, B., (2011). *Asistencia médico-social en Talavera de la Reina siglos XIII-XIX* (Tesis doctoral), Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

MURPHY, M., (2012). *Ingleses de Sevilla*, Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

PALMA, F., (2013). “Una aproximación a la asistencia sanitaria desarrollada por la Diputación Provincial de Jaén, iniciada a mediados del siglo XIX”. *Boletín. Instituto de Estudios Giennenses*, 207, pp. 549-570.

PEREZ DE MENDIGUREN, P. F., (2012). “El espacio en la reforma asistencia de Miguel de Giginta: la ciudad y el edificio”. En *Giginta: de la charité au programme social* (pp. 177-196). Perpignan: Presses universitaires de Perpignan.

PÉREZ FRÍAS, P. L., (2006). “La Guerra de la Independencia y la crisis de las instituciones de caridad en Baeza, Jaén”. En F. J. CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA (Coord.), I*nstituto Escurialense de Investigaciones Históricas y Artística*s. *Simposium* (pp. 263-284). Madrid: San Lorenzo de El Escorial.

PÉREZ GÁLVEZ, J. F., (2005). “Génesis y evolución histórico-jurídica de la beneficencia y atención a los invidentes en España”. *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, 26, pp. 327-389.

PÉREZ TOSTADO, I., (2003). “Mártires de profesión: estudio de caso de los conflictos de las comunidades inglesa e irlandesa en la Andalucía de finales del XVII”. En M. B. VILLAR GARCÍA y P. PEZZI CRISTÓBAL (Dirs.), *Actas del I Coloquio Internacional “Los*

Extranjeros en la España Moderna” (t. II, pp. 645 - 655). Málaga: Ministerio de Ciencia e Innovación.

RIVASPLATA VARILLAS, P. E., (2017). “La activa participación de las Madres Mayores del Hospital del Santo Cristo de los Dolores (Pozo Santo) bajo la administración de la Hermandad de la Misericordia de Sevilla”. *Cultura de los Cuidados*, 47, pp.110-128.

RIVASPLATA VARILLAS, P. E., (2015). “Dotes de doncellas pobres sevillanas y su influencia en la ciudad de Lima”. *Revista de Indias*, 75, 264, pp.351-387.

RIVASPLATA VARILLAS, P. E., (2014). “La madre mayor del hospital de las Cinco Llagas de Sevilla en el Antiguo Régimen”. *Hispania Sacra*, 66, 134, pp. 529-574.

RIVASPLATA VARILLAS, P. E., (2012). *Los secretarios del Hospital de las Cinco Llagas de Sevilla en el Antiguo Régimen y su actividad escrituraria*, La Rábida: Universidad Internacional de Andalucía.

SÁ, I., (2013). *Las misericordias portuguesas: siglos XVI al XVIII*, Río de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.

SÁ, I, y PAIVA, J., (2004). *La Fundação das Misericórdias: el reinado de D. Manuel*, Lisboa: Centro de Estudios de Historia Religiosa - União das Misericórdias Portuguesas.

SÁ, I., (2000). "Misericórdias, portugués en Brasil y" brasileños". Lisboa: Comisión Nacional para la Conmemoración de los Descubrimientos portugueses.

SÁ, I.,(1997). “Cuando los ricos se vuelven pobres: Misericordias, caridad y poder en el Imperio portugués, 1500-1800”. Lisboa: Comisión Nacional para la Conmemoración de los Descubrimientos portugueses.

SANCHIDRIÁN BLANCO, C. y MARTÍN ZÚÑIGA, F., (2009). “Protección y reeducación de la infancia abandonada: la casa de la Misericordia de Málaga (1862-1936)”. *Bordón Revista de pedagogía*, 61, 4, pp.123-137.

SANTAELLA RUIZ, R. D. y TEJERO DURÁN, R., (2013). “De la beneficencia a la asistencia social en diputación provincial de Jaén”. *Boletín. Instituto de Estudios Giennenses*, 207, pp. 607-658.

ZAHINO PEÑAFORT, L., (1992). “El Archivo de la Casa de la Misericordia de Sevilla”. *El Archivo hispalense. Revista histórica, literaria y artística*, 75, 230, pp. 63-80.

ZAMORA RODRÍGUEZ, F., (2004). “Cuando el agua llegare aquí Sevilla”. La avenida del rio Guadalquivir en 1636 según un documento de la biblioteca da Ajuda (Portugal)”. *HID*, 41, pp. 407-431.

MAGALLÁNICA, Revista de Historia Moderna: 6 / 12 (Instrumentos)
Enero - Junio de 2020, ISSN 2422-779X

EL *REGLAMENTO DEL ARCHIVO GENERAL DE LAS CASAS DE VILLAFRANCA, VÉLEZ Y MEDINA SIDONIA*. ORGANIZACIÓN Y GESTIÓN DE UN ARCHIVO NOBILIARIO EN EL ÚLTIMO TERCIO DEL SIGLO XVIII*

Domingo Beltrán Corbalán
Universidad de Murcia, España

Recibido: 19/11/2019
Aceptado: 01/05/2020

RESUMEN

Entre 1741 y 1779 los archivos de las casas nobiliarias de Villafranca, Vélez y Medina Sidonia quedaron ubicados en un mismo depósito: el palacio Villafranca de la calle Don Pedro de Madrid. Esta transferencia de fondos documentales procedentes de los archivos territoriales propició que se acometieran actuaciones organizativas encaminadas a optimizar el archivo como una herramienta eficaz al servicio de la casa. A finales de siglo el proceso originó la redacción del Reglamento del Archivo general de Villafranca y sus agregados considerando sus fondos como un único ente documental. En este trabajo estudiamos esta fuente fundamental para la comprensión de la naturaleza de este archivo nobiliario.

PALABRAS CLAVE: archivos de familia; nobleza; ordenanzas; Archivo General de la Fundación Casa de Medina Sidonia; Casas de Villafranca, Vélez y Medina Sidonia.

THE REGULATION OF THE GENERAL ARCHIVE OF THE HOUSES OF VILLAFRANCA, VÉLEZ AND MEDINA SIDONIA. ORGANIZATION AND MANAGEMENT OF THE NOBLE ARCHIVE IN THEN LAST THIRD OF THE 18TH CENTURY

ABSTRACT

Between 1741 and 1779, the archives of the noble families of Villafranca, Vélez and Medina Sidonia were located in the same place: the Villafranca palace at Don Pedro street in Madrid. The transfer of documentary funds from the territorial archives gave

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación "Entornos sociales de cambio. Nuevas solidaridades y ruptura de jerarquías (siglos XVI-XX)", financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad. Proyecto coordinado HAR2017-84226-C6-1-P.

place to organizational actions for optimizing the archive as an effective tool at the service of the family. At the end of the century, the process originated the writing of the regulation of the General Archive of Villafranca and its aggregates considering its funds as a single documentary entity. In this work, we study this source, basic for understanding the nature of this noble archive.

KEYWORDS: family archives; nobility; rules; General Archive of the House of Medina Sidonia Foundation; Houses of Villafranca, Vélez and Medina Sidonia.

Domingo Beltrán Corbalán es Doctor en Historia por la Universidad de Murcia con la tesis titulada *El archivo de la casa de los Vélez. Historia, estructura y organización* (2014). Su principal línea de investigación se desarrolla en el ámbito de la Archivística, especialmente la nobiliaria, con varias publicaciones científicas relacionadas con esta disciplina. Otros ámbitos de conocimiento donde desarrolla su labor investigadora son la Diplomática (señorial), la Epigrafía, la Heráldica y la Edición de fuentes. Un ejemplo de ello es la publicación *El libro Becerro de la Casa y Estado de los Vélez* (Fundación Séneca: 2006). En la actualidad es profesor de Ciencias y Técnicas Historiográficas en la Universidad de Murcia, adscrito al Departamento de Prehistoria, Arqueología, Historia Antigua, Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas.
Correo electrónico: dbeltran@um.es
ID ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2429-3691

EL *REGLAMENTO DEL ARCHIVO GENERAL DE LAS CASAS DE VILLAFRANCA, VÉLEZ Y MEDINA SIDONIA*. ORGANIZACIÓN Y GESTIÓN DE UN ARCHIVO NOBILIARIO EN EL ÚLTIMO TERCIO DEL SIGLO XVIII

Introducción

La instalación paulatina de las familias aristocráticas más encumbradas en la villa y corte de Madrid en torno a las instituciones de la Monarquía tuvo, entre otras consecuencias, una política centralizadora de los instrumentos con que la nobleza gestionaba su extenso patrimonio.[1] Territorios jurisdiccionales, posesiones y regalías diseminados por España e Italia pasaron a ser gobernados desde las oficinas centrales de la administración señorial, en detrimento de las antiguas capitales de sus estados. Esta situación tuvo una especial importancia en las estrategias que las casas nobiliarias diseñaron en materia archivística, debido a que sus fondos documentales suponían en gran medida el "arsenal jurídico" que garantizaba sus derechos y preeminencias.[2] Para Miguel F. Gómez Vozmediano este proceso conllevó "un enorme conglomerado patrimonial y documental que había que revisar, reinstalar y rotular..., reunir, racionalizar y controlar en su doble dimensión física e intelectual" (2015: 281). En este sentido, el siglo XVIII es de vital importancia para la reorganización de los archivos generales de la nobleza.[3]

[1] Dos trabajos fundamentales para el estudio de la nobleza en España son los de A. Dominguez Ortiz (1979) y E. Soria Mesa (2007). Para una perspectiva de las relaciones de la nobleza con las instituciones monárquicas en la corte borbónica pueden consultarse las obras siguientes: Morales Moya (1983 y 1984), Yun Casalilla (2002), Molas Ribalta (2013) y Domínguez Ortiz (1976). Una panorámica de este mismo tema en Portugal, en Cunha y Monteiro (2010). Destacan también los trabajos de Guillén Berrendero (2012) y Precioso Izquierdo (2018) sobre la definición del ideal de nobleza y su identidad.

[2] Sobre la política archivística de las casas de Medinaceli, Santisteban del Puerto y Comares *cf.* A. Sánchez González (2016 y 1990). Es también muy relevante el estudio global sobre la casa del Infantado de A. Carrasco (2010). Para profundizar en el funcionamiento del aparato administrativo de las casas nobiliarias, *cf.* Aragón Mateos (2000) y García Hernán (2010). Asimismo, Cuesta Nieto (2014) analiza las instrucciones de la casa de Velasco en el siglo XVII a este respecto. Además, los estudios de Molina Recio (2002, 2004, 2012 y 2014) amplían el conocimiento del estamento nobiliario y sus estructuras desde un enfoque político y socioeconómico.

[3] En los últimos años han sido publicados numerosos trabajos acerca de los archivos de familia. Podemos encontrar una síntesis sobre el estado de la cuestión y de la bibliografía más selecta en J. Gutiérrez de

Un ejemplo lo encontramos en la casa marquesal de Villafranca del Bierzo. Los Villafranca habían experimentado un proceso de agregación patrimonial a caballo de los siglos XVII y XVIII que culminó en 1728, año en que sucedió a su padre Fadrique Álvarez de Toledo y Moncada de Aragón, noveno marqués (1686-1753). En su persona quedaron vinculadas las casas de Villafranca, Vélez, Martorell y Montalto (BELTRÁN, 2018: 80-102).

A partir de ese momento, comenzó un proceso de centralización en la corte de los archivos de estas casas, los cuales, después de la agregación, aún permanecieron durante años en las capitales de los territorios de origen, con el consiguiente menoscabo que para los intereses marquesales producía el hecho de tener que gobernar los distintos señoríos sin el sustento y la cercanía de los papeles. En 1741, bajo el gobierno de Fadrique Álvarez de Toledo, el archivo de Villafranca fue trasladado desde esa localidad berciana al palacio de la calle Don Pedro de Madrid, residencia de los marqueses en la capital. Y en 1755, dos años después de la muerte de Fadrique, su hijo y sucesor, Antonio Álvarez de Toledo (1716-1773), ordenó trasladar el archivo de la casa de los Vélez al mismo depósito desde la villa murciana de Mula.[4]

Unos años más tarde, en 1779, la casa ducal de Medina Sidonia quedó incorporada a la de Villafranca bajo el gobierno de José Álvarez de Toledo y Gonzaga (1756-1796), quien ostentó, entre otros, los títulos de XI marqués de Villafranca y Vélez, XV duque de Medina Sidonia y duque de Alba consorte, por estar casado con María del Pilar Teresa Cayetana de Silva, condesa de Oropesa y duquesa de Alba desde 1776. Esta nueva agregación patrimonial supuso la llegada del archivo de Medina Sidonia al palacio madrileño de los Villafranca, que se unió así a los fondos de las casas antes mencionadas y a los papeles de la casa de Oropesa, que también habían ingresado en el archivo después de los esponsales de José y Cayetana en 1775.

Esta sucesiva acumulación de fondos propició la formación del Archivo general de Villafranca. En el último tercio del siglo XVIII, José Álvarez de Toledo acometió

Armas (2016). No obstante, cabe destacar algunos estudios bastante relevantes que plantean diversos aspectos teóricos y metodológicos en relación con este tipo de archivos, como L. Casella, R. Navarrini (2000); J. Morsel (2004); E. Ketelaar (2009); A. Lafuente Urién (2010), M. L. Rosa (2012); M. L. Rosa, R. C. Head, (2015). En este sentido, las investigaciones más recientes están incidiendo en el tema de la historia y organización de determinados archivos nobiliarios. Es el caso de M. J. Da Camara (2018), R. L. Sampaio da Nóvoa (2017) o la tesis doctoral de J. L. Fernández Valdivieso (2018).

[4] El archivo de los Vélez que fue trasladado a Madrid incluía también una parte del fondo generado por la casa de Martorell, su estado agregado en Cataluña (BELTRÁN, 2018: 86-87).

una serie de actuaciones encaminadas a mejorar la organización y la gestión de esta oficina, en aras de una mayor eficacia administrativa. El proceso culminó en 1797 con la redacción del *Reglamento del Archivo general de las casas de Villafranca, Vélez y Medina Sidonia*, que supuso la institucionalización de esas acciones y la consideración de los fondos como un único ente documental.

En este trabajo vamos a analizar esta pieza de excepcional importancia para entender la naturaleza del archivo.[5] En primer lugar contextualizaremos su articulado con otras instrucciones contemporáneas para intentar establecer a continuación una serie de conclusiones acerca de la estructura, la conformación y el funcionamiento de un archivo nobiliario a finales del Siglo de las Luces.

Redacción y estructura del *Reglamento* del Archivo general

Como consecuencia de los procesos de acumulación de fondos que hemos expuest1o, en 1780, bajo el gobierno de José Álvarez de Toledo, el Archivo general de Villafranca estaba constituido por la documentación de las casas de Villafranca, Vélez, Martorell, Medina Sidonia y Oropesa. En general y teniendo en cuenta el estado y la necesidad de cada uno de los archivos, las actuaciones organizativas que se acometieron abarcaron esencialmente los siguientes aspectos:

- Examen del origen de la documentación y de su tipología.
- Separación y clasificación de la misma en series orgánico-temáticas.[6]
- Instalación de la documentación en legajos y ordenación cronológica de los papeles dentro de ellos.
- Descripción de los documentos, con copias *in extracto* para una comprensión adecuada o *in extenso* para su protección y preservación (BELTRÁN, 2018: 90-98).

[5] El documento objeto de nuestro estudio –así como gran parte de las fuentes primarias que hemos manejado– se conserva en el Archivo General de la Fundación Casa de Medina Sidonia (AGFCMS), leg. 2001, doc. 9-4. Esta institución custodia en la actualidad los fondos de la casa de Villafranca y sus agregados.

[6] En el caso del archivo de los Vélez, entre 1795 y 1797 se habían establecido series documentales concernientes a privilegios, mayorazgos, capitulaciones matrimoniales, testamentos, patronatos, adelantamiento mayor del reino de Murcia, censos, treintenas y posesiones pertenecientes al estado de los Vélez y al de Martorell, su agregado en Cataluña. AGFCMS, leg. 2008, doc. 9-8, fol. 1r.

Después de la muerte de don José, Francisco de Borja Álvarez de Toledo (1763-1821) ostentó la titularidad de la casa de Villafranca y sus agregadas.[7] A él correspondió retomar el proceso de organización archivística que había iniciado y consolidado su antecesor. Para ello, una de sus primeras decisiones fue acometer un "*plan*" de actuación que se plasmó en la redacción del *Reglamento del Archivo general de las casas de Villafranca, Vélez y Medina Sidonia*, un documento de enorme importancia para entender la naturaleza de este archivo nobiliario.[8] El reglamento corresponde a la etapa final de la fase de agregación de los repositorios particulares de los linajes que se integran en la casa de Villafranca y supone la culminación de las pautas de actuación marcadas por los responsables del archivo general desde su formación en la década de los setenta del siglo XVIII. Este documento recoge de forma minuciosa a lo largo de setenta y nueve capítulos las instrucciones para el "arreglo" de esa oficina, motivado por la necesidad de clasificación de la documentación de las casas de Villafranca, Vélez y Medina Sidonia, a fin de que "deseando evitar el perxuicio que mi casa y hacienda está sufriendo... se coordine y arregle todo mi archivo bajo de un mismo plan, y se formen los índices necesarios para su manejo".[9] A partir de la aplicación de esta normativa se regula el funcionamiento y la organización, como una única entidad, del archivo mencionado.

Fecha de redacción y autoría

El reglamento original no ha llegado hasta nosotros. El documento que vamos a analizar es un borrador y, por tanto, anterior al documento definitivo aprobado por el marqués, como consta en una nota al principio de la carpeta que lo conserva y que nos revela su provisionalidad: "Archivo. Está el plan que formé para su arreglo y está sin executar por no haber resuelto su excelencia".[10]

[7] Francisco de Borja Álvarez de Toledo tomó posesión legal de sus estados jurisdiccionales el domingo 12 de junio de 1796 ante Juan Antonio Santamaría, teniente de corregidor de la villa de Madrid. Lo hizo, en un acto pleno de simbolismo, en el propio archivo, tomando las manos del teniente corregidor y recibiendo de él los documentos fundacionales de mayorazgos y señoríos. Archivo Histórico de Protocolos de Madrid (AHPM), tomo 19.520, fols. 525r-535v.
[8] AGFCMS, leg. 2001, doc. 9-4.
[9] AGFCMS, leg. 2001, doc. 9-4, fol. 1r
[10] AGFCMS, leg. 2001, doc. 9-4.

Tampoco tiene fecha ni está suscrito por el técnico encargado de su redacción. No obstante, las actuaciones llevadas a cabo sobre los archivos de Villafranca, Vélez y Medina Sidonia al menos desde 1786, así como las diversas propuestas de organización por parte de sus responsables, nos permiten conceder al reglamento una gran importancia, pues en sus artículos subyace un modo de proceder archivístico que respondía a las necesidades concretas de estructuración y organización de esos archivos iniciada años atrás.

En cuanto a la fecha de su composición, tenemos dos elementos que nos permiten ubicarlo de forma precisa en 1797, en el comienzo del gobierno de don Francisco de Borja. En primer lugar, nos ha llegado un testimonio contenido en un libro-inventario[11] de documentación perteneciente al archivo de secretaría y contaduría del tiempo del decimotercer marqués de Villafranca, Pedro de Alcántara Álvarez de Toledo, que nos revela una actividad generalizada de los empleados del archivo en labores de organización a comienzo de 1797.[12] A modo de introducción de este inventario hay un informe firmado por Manuel Pío Fernández que comienza de la forma siguiente:

> "Al principio del año de 1797, en que tube el honor de ser recibido de oficial de la contaduría de vuestra excelencia, se mandó hacer un reconocimiento y arreglo general de todos los papeles de las oficinas, y cada oficial en su respectivo negociado lo ejecutó bajo el plan y forma que se prescrivió".[13]

En segundo lugar, hay ciertos aspectos del contenido del reglamento que inciden en esa fecha. Por ejemplo, éste sólo atañe a las casas de Villafranca, Vélez y Medina Sidonia, y no a la de Oropesa, cuyo archivo había sido objeto del mismo tratamiento

[11] Los inventarios y catálogos antiguos de los archivos de familia suponen una fuente muy importante para la comprensión de los modos de organización y representación de los documentos en distintas etapas del archivo, y son el reflejo del modo en que los usuarios del archivo se han relacionado con sus fondos a lo largo del tiempo. Su análisis, entre otros aspectos, ha propiciado una línea de investigación que acomete el estudio de los archivos de familia desde una perspectiva interdisciplinar. Ejemplo de ello es la obra colectiva citada más arriba coordinada por Maria de Lurdes Rosa y Randolph C. Head (2015); también, M. L. Rosa (2017). Un estudio de caso aplicando la metodología expuesta en este último trabajo por María de Lurdes Rosa en J. Gutiérrez de Armas (2018).

[12] AGFCMS, leg. 4597. *Ynventarios generales de los papeles existentes en todas formas y clases en las oficinas de secretaría y contaduría de la casa del excelentísimo señor don Pedro Alcántara Álvarez de Toledo, Palafox y Portocarrero, marqués de Villafranca y los Vélez, duque de Medina Sidonia, conde de Niebla, etcétera, guardando el orden de los estados y el de sus respectivas administraciones, y a su tenor los prontuarios de los espedientes contenciosos correspondientes a dichos estados y sus administraciones, tanto de secretaría como de contaduría, los cuales por su mérito y trascendencia se hallan separados de las correspondencias y cuentas generales, formando una clase independiente de los demás.*

[13] AGFCMS, leg. 4597, fol. 1r.

que el de los otros estados durante el gobierno de José Álvarez de Toledo. Este hecho es un elemento indicador de que la documentación de Oropesa ya había salido del Archivo general, cuyo depósito integró durante el gobierno de don José.

Por otra parte, en el momento de la redacción del documento se especifica que, hasta ese momento, el archivo de Medina Sidonia se había considerado bien ordenado y organizado.[14] Al parecer no era exactamente así, aunque no presentaba el mismo grado de confusión que los de Villafranca y Vélez. Pero, como demuestran los informes emitidos por los archiveros en los años del gobierno de José Álvarez de Toledo, no se practicó ninguna actuación relativa a su catalogación o inventariado, y sí sobre los archivos de Villafranca, Vélez y Oropesa. *A contrariis*, son frecuentes las afirmaciones de que el archivo de Medina Sidonia estaba bien organizado y debía servir de modelo en la estructuración de los otros archivos de la casa.[15]

Por último, en este mismo sentido, el reglamento prevé la figura de un único archivero general, bajo cuya autoridad debían estar tres oficiales, cada uno al frente respectivamente de los archivos de Villafranca, Vélez y Medina Sidonia. Y debemos recordar que, como hemos visto también, una de las últimas disposiciones de José Álvarez de Toledo fue el nombramiento de dos archiveros, uno para los estados de Villafranca y Vélez y otro para los de Medina Sidonia y Oropesa, estructura que no se contempla en este reglamento.[16]

Por lo tanto, visto todo lo anterior, pensamos que la instrucción para catalogar el Archivo general fue redactada por orden de Francisco de Borja Álvarez de Toledo en 1797 -muy probablemente a principios de este año- al inicio de su gobierno, como consecuencia y colofón de las actuaciones organizativas de su antecesor.

El nombre del archivero que redactó el reglamento tampoco está especificado en el documento. Sin embargo, nuestra hipótesis es que se trata de Gregorio Barcones Carrión. Éste había ingresado como oficial de archivo bajo el gobierno de José Álvarez de Toledo, donde ya estaba trabajando al menos desde 1786.[17] Diez años más tarde, en noviembre de 1795, fue nombrado archivero de las casas de Villafranca y Vélez por el mismo marqués, cargo que ostentaba al inicio del gobierno de su hermano Francisco de

[14] AGFCMS, leg. 2001, doc. 9-4, fol. 1r.
[15] AGFCMS, leg. 2001, doc. 9-5, fol. 1v.
[16] AGFCMS, leg. 2001, doc. 9-6. Existe también una copia de este documento en AGFCMS, leg. 384, doc. 28-14.
[17] AGFCMS, leg. 384, doc. 28-13, fols. 1r-1v

Borja.[18] Además, sabemos que fue el archivero general de Villafranca, Vélez y Medina Sidonia hasta su fallecimiento, en la tercera década del siglo XIX, y que fue una figura de confianza del marqués y fundamental en el desarrollo del archivo durante todo ese tiempo. Por lo tanto, es muy posible que, al suceder a su hermano, Francisco de Borja le encargara la redacción del reglamento por la función que desempeñaba.

Estructura y contenido

El *Reglamento del Archivo general de las casas de Villafranca, Vélez y Medina Sidonia* consta de setenta y nueve artículos cuyo contenido podemos estructurar del siguiente modo:

Tabla 1 - Contenido del Reglamento del Archivo general.

Reglamento del Archivo general de las casas de Villafranca, Vélez y Medina Sidonia		
N.º artículo	Contenido	N.º folio
1-2	Personal y plazas necesarias para la organización del archivo	1r-1v
3	Función del personal	1v
4-6	Separación de papeles «útiles» e «inútiles»	1v-2r
7	División del archivo en departamentos	2r
8-11	División de la documentación de cada estado en honorífica y rentas	2r-2v
12-20	Sobre cómo extractar la documentación	2v-4v
21	Numeración y colocación de los legajos	4v
22-40	Formación de los índices	4v-8v
41-48	Revisión, expurgo y clasificación de los papeles «inútiles»	8v-9v
49-50	Manipulación de la documentación archivada	10r
51	Ordenación de nuevos documentos	10r
52-54	Sobre los informes que emite el archivo	10r-10v
55-57	Copia de documentación	10v-11v
58	Sobre la salida de papeles del archivo	11v
59-71	Método de trabajo y funciones del archivero y oficiales	11v-14v
73-78	Funcionamiento interno del archivo	14v-15r
79	Sobre la modificación del reglamento	15r

Fuente: Elaboración propia a partir de AGFCMS, leg. 2001, doc. n.º 9-4.

[18] AGFCMS, leg. 2001, doc. 9-6, 1r-2v.

Según esta tabla, podemos distinguir en el contenido del reglamento dos grandes apartados: las medidas archivísticas, destinadas a regular los criterios organizativos de la documentación; y las medidas adoptadas para el funcionamiento y la gestión interna del archivo. Éstas incluyen la actividad del archivo como instrumento al servicio de la casa, el personal y sus funciones, y la gestión cotidiana de la oficina. A continuación vamos a estudiar estos aspectos, contextualizándolos, reflexionando sobre su importancia e intentando determinar si la doctrina que subyace en el articulado fue aplicada en el proceso de organización del Archivo general.

Criterios archivísticos para la organización de la documentación

El reglamento comienza con una breve introducción en la que se expone la necesidad de organizar y unificar los archivos de las tres casas mencionadas y se ordena su coordinación y "arreglo" bajo una misma planificación. Esta integración conllevaba la necesidad de elaborar los índices necesarios para su manejo. Por lo tanto, podemos deducir que el reglamento se redacta con tres grandes objetivos:

1. Integración en uno sólo -el Archivo general- de los archivos particulares de las casas agregadas.
2. Formación de los índices de uso del Archivo general.
3. Funcionamiento y gestión del personal y de la oficina.

Los primeros artículos están dedicados a la dotación de plazas y personal para la ejecución del proyecto. El redactor reivindica como imprescindible la figura del archivero al frente de la oficina. Deja a la voluntad del marqués la elección del resto del personal, también necesario para el trabajo de organización del archivo.[19] Aunque no se especifica el número de personas contratadas, de la lectura del documento se infiere que la oficina estaba compuesta de, al menos, cinco personas: un archivero, tres oficiales y dos escribientes.

[19] En nota marginal sugiere: *"El número de plazas que convendrá crear en el archivo para executar este reglamento se deja a la discreción de su excelencia"*. AGFCMS, leg. 2001, doc. 9-4, fol. 1r.

El personal contratado tenía una primera y perentoria función: el reconocimiento y separación a la mayor brevedad de la documentación de Villafranca y Vélez.[20]

Distinción de papeles "útiles" e "inútiles"

La primera actuación del plan ideado por el redactor del reglamento consistía en la separación en dos grandes categorías de los llamados papeles "útiles" de los "inútiles", creando carpetas ("pliegos") con la denominación, fecha y estado a que pertenecían los primeros, y quedando los segundos ya enlegajados.

La finalidad de esta primera acción era facilitar la clasificación que debía hacerse después y el acceso a la documentación del archivo, además de proporcionar una idea global de los papeles conservados en él.

Por lo tanto, a finales del siglo XVIII estamos ante una concepción administrativa del archivo, pues se incide en la funcionalidad práctica de los documentos. En ese sentido, el criterio para el expurgo de los papeles radicaba precisamente en la vigencia y "utilidad" del documento en tanto que instrumento al servicio del sistema administrativo del estado. Hasta tal punto esto es así, que para los papeles considerados originalmente "inútiles" y apartados del fondo principal se tenía prevista una segunda revisión.

División del archivo en secciones y clasificación de la documentación

En la siguiente fase, el Archivo general debía dividirse en tres departamentos o secciones, correspondientes a cada uno de los tres organismos productores: Medina Sidonia, Villafranca y Vélez con Martorell, su estado agregado en Cataluña.[21]

Al frente de cada sección habría un oficial del archivo, cuyo primer cometido sería la división de los papeles en dos clases: los documentos de carácter honorífico y

[20] En este sentido nada dice del archivo de Medina Sidonia, lo que confirma nuestra deducción de que estaba mejor organizado que los otros dos, al menos en un primer análisis de la documentación, a pesar de la referencia expresa en la introducción del reglamento a que no estaba tan bien ordenado como se había creído hasta la fecha. Remitimos también a las actuaciones organizativas realizadas sobre la documentación de las casas de Villafranca y Vélez y analizadas más arriba.

[21] Con su especificidad, de nuevo se constata aquí la diferencia de Martorell respecto de otras casas agregadas, como Fernandina, Niebla o Molina, consideradas honoríficas y no estados propiamente dichos con su correspondiente estructura administrativa y su archivo propio. Sin embargo, a diferencia de lo que sucede en la actualidad en el AGFCMS, donde es una sección independiente, la documentación de Martorell está considerada en el reglamento como el mismo conjunto documental que Vélez.

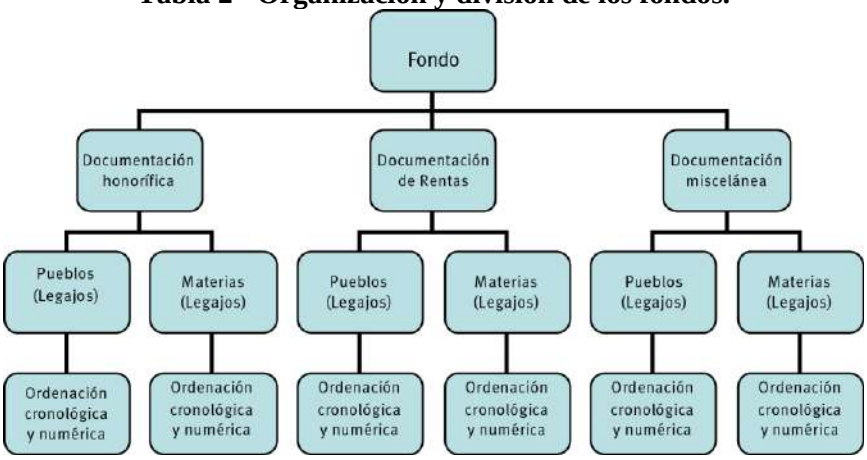
los pertenecientes a las rentas de la casa. Por honorífica se entendía aquella documentación relativa a jurisdicciones, patronatos, dignidades perpetuas y temporales, cartas del rey o de sus ministros, testamentos, capitulaciones matrimoniales, cartas de dotes, fe de bautismo, casamiento y defunción, etcétera. A rentas correspondían papeles como títulos de pertenencia, esto es, fundaciones de mayorazgos, donaciones reales, derechos señoriales, posesiones territoriales, tercias, alcabalas, juros, foros o censos perpetuos, "censos al quitar en pro y en contra", compras, ventas, permutas, transacciones, donaciones, particiones, visitas, apeos, etcétera.

Por lo tanto, atendiendo a esta doble condición honorífica o patrimonial de la documentación, los oficiales del archivo debían formar series documentales temático-funcionales clasificadas por villas jurisdiccionales ("pueblos") y por "materias", procurando además colocar en legajos la documentación por orden cronológico.

Asimismo, y respetando la misma subdivisión entre documentación de carácter honorífico y rentas, se pondrían en legajos separados los documentos de tipo general que se refirieran a todo un estado, clasificándolos de igual modo por jurisdicciones y materias. En el mismo reglamento se ejemplifica con la documentación que debe seleccionarse según esta clasificación: la documentación de Vélez referente a las tercias y novenos, o la relativa al señorío de los montes; o, en general, las fundaciones de mayorazgos, los papeles sobre el señorío territorial o jurisdiccional de todo un estado, etcétera.

Por lo tanto, atendiendo a lo todo lo expuesto, cada fondo del Archivo general estaba estructurado del siguiente modo:

Tabla 2 - Organización y división de los fondos.



Fuente: Elaboración propia a partir de AGFCMS, leg. 2001, doc. 9-4.

Extracto de la documentación

La división, clasificación y colocación de los papeles en sus legajos respectivos debía hacerse al mismo tiempo que el trabajo descriptivo, que consistía en el reconocimiento y extracto de la documentación. Esta tarea implicaba un especial cuidado, pues la precisión en el extracto o resumen del documento debía ser un elemento fundamental para la facilidad del manejo y uso del archivo, así como para tener una idea exacta de su contenido. El extracto era importante también para la formación de los índices, ya que en ellos debía indicarse aún con más brevedad el contenido del documento y el lugar donde éste se ubicaba.

La atención debía extremarse en el caso de los documentos insertos en otros. Aquéllos se extractarían como si fuesen una unidad propia, procurando no confundirlos con el principal. Entre las inserciones debía tenerse especial cuidado de registrar los documentos de fe de bautismo, matrimonio y defunción que se hallaran integrados en particiones, posesiones, adjudicaciones, etcétera, pues eran noticias escasas y difíciles de encontrar, a la vez que indispensables para el reconocimiento de personas en pleitos y en otros casos de relevancia.

En el extracto o regesto del documento debía procederse de la siguiente manera:

a. Anotar de forma precisa y clara las personas intervinientes.
b. Indicar el hecho jurídico con todas sus circunstancias.
c. Señalar el lugar de emisión y su fecha.

Formalmente, se compondría un pliego de papel, o más, reservando una tercera parte de margen para anotar en él los pueblos que aparezcan o la inserción de otro documento, entre otros datos. Asimismo, en la cabeza del extracto se había de escribir la clase o tipo documental de que se tratara -privilegio, ejecutoria, testamento, etcétera- mediante el uso de la escritura de notoriedad: letras grandes y distintas al resto, a fin de que resaltaran y tuvieran una fácil localización. Del mismo modo, en el borde superior del papel se pondría la data, separando en un lado el lugar y en el otro el año de su emisión.

También en los documentos insertos se escribiría en el margen su denominación o clase y la fecha en letras de un tamaño mayor que el resto del escrito.

Por último, al pie del extracto se anotarían los datos personales y genealógicos de los sujetos intervinientes en el documento. La información se completaría indicando la contemporaneidad o no de dichas personas. Para ello había un doble motivo. Por un lado, comprobar y confirmar sus identidades en relación con las líneas y entronques de árboles genealógicos ya existentes; y, por otro, comenzar a formar índices genealógicos y otras relaciones sometidas a las nuevas reglas.

Numeración y colocación de los legajos

Enlegajada la documentación conforme a los preceptos analizados en un apartado anterior, la siguiente tarea consistía en numerar los legajos y ubicarlos en los estantes respectivos, con rótulos que designaban su lugar. Este sistema implicaba un cambio en el aspecto externo del archivo. Suponía una nueva topografía o signatura de los documentos, que debía hacerse mediante la combinación de tres números: documento, legajo y cajón o estante. Por lo tanto, en la instalación de la documentación, el cajón cerrado que era usual hasta ahora[22] se compagina con el uso de los estantes o anaqueles de armario. En ellos se pondrían los títulos de cada serie a la que pertenecía el legajo correspondiente, indicadores del lugar donde debía ir colocado.

Junto al uso de estantes rotulados, otra novedad es la utilización de la numeración de los documentos dentro del legajo, que posteriormente se reflejará en los índices.[23] La numeración aparece habitualmente situada al pie del documento, en el margen derecho.

Formación de los índices

En cuanto a los índices, el reglamento estipula la creación de cinco: el inventario general y cuatro índices particulares que comprendieran una ordenación de la documentación por clases, territorios, personas y materias.

[22] Existe referencia a la existencia de cajones en AGFCMS, leg. 2001, doc. 9-4, fol. 5r, artículo 25.
[23] La referencia a la numeración del documento dentro del legajo aparece expresa cuando se aborda la elaboración de los índices. AGFCMS, leg. 2001, doc. 9-4, fol. 5r, artículo 26.

1. El **inventario general** había de contener la totalidad de los documentos y su ubicación en los legajos y estantes respectivos, siguiendo las divisiones y separaciones ya descritas. "Este índice ha de ser como un libro maestro o becerro, con el qual se han de cotejar los legajos quando yo lo tenga por conveniente para certificarme de que todos están completos y ningún documento se ha extraviado".[24]

Para su elaboración, paralela al examen de la documentación y de su integración en los legajos, se debía seguir una serie de fases:

- En primer lugar se redactaría una nota aparte ("cédula o papeleta") que, de modo similar a la realización del extracto, debía incluir la denominación del documento, su fecha y las personas intervinientes.
- Contendría también un resumen preciso de su contenido, anotando al pie la numeración del legajo y el cajón donde se ubicaba.
- Por último, ordenadas estas cédulas o papeletas con la misma jerarquía y numeración con que se colocaron los documentos en los legajos, se procedería a formar los respectivos asientos del índice.

2. El **índice de clases** consiste en una relación alfabética de series documentales.[25] La división por "clases" alude a la distinción entre documentación honorífica y de rentas propuesta más arriba, con sus consiguientes subdivisiones. En el índice estarían enumerados todos los documentos existentes en el archivo, incluidos los insertos, clasificados por sus denominaciones y nomenclaturas, y cada uno con un asiento separado con expresión del contenido, cajón, legajo y número de su ubicación.

3. El **índice toponímico** está formado por los nombres de las ciudades, villas y lugares de cada uno de los tres estados, tanto los que subsistían en el momento de la redacción del reglamento como los despoblados o de nueva creación, con expresión de los derechos y propiedades del señor. La información para su composición debía proceder de los extractos de los documentos, que, como hemos visto, debían señalar en el margen la villa o lugar al que se refería cada uno.

[24] AGFCMS, leg. 2001, doc. 9-4, fol. 5r, artículo 24.
[25] De esta época y con esta misma denominación, "índice de clases", se conserva en el AGFCMS el correspondiente al fondo de Medina Sidonia, leg. 4806.

El redactor del reglamento, que escribe por boca del marqués, concede a este índice una singular importancia, pues permitía localizar de forma rápida los documentos que sustentaban las regalías y preeminencias señoriales. Por ello lo denomina "prontuario" o "manual". Es importante destacar cómo el archivo construye instrumentos que son una especie de imagen de los señoríos, exhibidos en un solo "golpe de vista", como se insiste en dos ocasiones en el párrafo siguiente:

> "Importa mucho que este índice se haga con la mayor escrupulosidad y exactitud, porque sus artículos deben de ser otros tantos planes de cada pueblo, donde con un golpe de vista se descubra lo que en ellos poseo o debo poseer. Serán unos prontuarios de los títulos de pertenencia de cada fundo, derecho, regalía, etcétera, que en el día me correspondan y deba conservar, y de los que se hayan obscurecido y se deban reintegrar a mi casa. Serán el fundamento del cargo que aora y en adelante se deba hacer a mi contaduría general, y por ésta a los administradores de mis rentas en sus respectivos departamentos. Y por último, serán también el medio de facilitar los apeos generales y particulares que se deban hacer en mis estados, teniendo presentes bajo un golpe de vista los documentos con arreglo a los quales se puedan executar".[26]

Los caracteres externos del documento inciden en este objetivo de claridad: el uso de una escritura de notoriedad, de gran módulo, para el nombre de los pueblos, una letra pausada, formada y caligráfica; y una estructura regularizada del contenido de cada párrafo.

4. El **índice de personas o de genealogía** se nutriría igualmente de la información contenida al pie de los extractos de los documentos, donde, como hemos visto más arriba, debían consignarse las noticias relativas a las personas que intervenían en ellos, especialmente datos de los años en que vivían, nacimientos, matrimonios, defunciones, etcétera. La perfección y exactitud de su contenido sería fundamental para una posterior confección de árboles genealógicos de cada apellido y estado.

5. Por último, el quinto **índice por materias** se iría formando a la vez que se realizaba el reconocimiento y extracto de los documentos, paralelamente a los otros cuatro índices. Para su confección cada oficial debía apuntar todo lo que considerara relevante. En la cédula correspondiente se debía señalar con letras grandes la materia a que pertenecían las noticias anotadas.

[26] AGFCMS, leg. 2001, doc. 9-4, fols. 6r-6v, artículo 32.

Tabla 3 - Índices del Archivo general.

Índices				
Inventario general	Índice de clases	Índice de pueblos	Índice de personas y genealogía	Índice de materias
Orden topográfico por legajos y documentos	Orden alfabético de todos los documentos (incluidos los insertos)	Clasificación por localidades (incluidos despoblados) Recoge títulos y derechos señoriales	Clasificación por individuos Recoge datos personales	Clasificación temática de noticias

Fuente: Elaboración propia a partir de AGFCMS, leg. 2001, doc. 9-4.

Por otra parte, el reglamento establece que todos los índices se formarían parcialmente por casas, encargándose cada oficial de su correspondiente. Una vez concluidos los cuatro primeros índices, se compondría un solo libro o cuerpo, o, si el tamaño fuera excesivo, tantos volúmenes como fuera preciso, pero siempre indicando su pertenencia a la misma obra o índice.

En cambio, el quinto inventario por materias constaría de un solo libro, en el cual quedarían reunidas todas las cédulas y artículos recogidos por cada uno de los oficiales en sus respectivos departamentos. De todo ello se realizaría un índice general.

Finalmente, los cinco índices quedarían abiertos para ser completados con nueva documentación, enmendar errores o añadir nuevos descubrimientos de noticias relevantes que no hubieran sido reflejadas en su momento. Asimismo, como prevención, se procuraría dejar un espacio reservado entre asiento y asiento, y algunas hojas en blanco al final del libro para poder añadir nuevos artículos.

Revisión, expurgo y clasificación de los papeles "inútiles"

Una vez confeccionados los índices, el trabajo debía dirigirse a un nuevo examen de los legajos de papeles "*inútiles*" que se habían formado en la primera separación de la documentación. El propósito de esta revisión era determinar de modo más minucioso si entre esa documentación se podía localizar algún instrumento útil para el gobierno del

estado. Es obvio que estos conceptos corresponden a las categorías propias del siglo XVIII y que hoy valoramos de muy distinta manera, pero claramente estamos ante una operación de expurgo, es decir, de localización y selección de materiales con el objetivo de determinar su conservación o eliminación. En el caso de que fueran considerados como definitivamente "inútiles", los papeles debían desaparecer, es decir, sufrir un proceso de destrucción, ya que estamos ante un archivo que en esta época mantiene su función administrativa.

No obstante, el examen de la documentación conservada hoy en el AGFCMS ofrece una realidad diferente. Por lo menos en algunos casos, este proceso de destrucción no fue llevado a cabo hasta sus últimas consecuencias, pues han llegado hasta hoy muchos de esos papeles que entonces se consideraron "inútiles" para el gobierno de los estados y que en la actualidad tienen gran valor histórico. Un ejemplo es el expediente de revisión de la fortaleza de la villa de Molina, en el estado de Vélez, considerada en ruina en 1579.[27] En la parte superior, junto a una información contemporánea del documento sobre cómo debía instalarse en el archivo, se lee la palabra "inútil". Sin embargo, en la actualidad supone uno de los testimonios más antiguos que existen sobre esa construcción.

El modo de proceder para el reconocimiento de esos legajos sería similar al descrito con anterioridad. En primer lugar, había que dividir los papeles por estados, y, después, por pueblos y por años. De esta revisión resultarían, en principio, dos categorías de documentos relacionados con las funciones propias de la secretaría o de la contaduría, lo cual nos remite a la clasificación de papeles honoríficos y de rentas. Un tercer grupo estaría formado por otros documentos que, por su carácter dudoso y singular, no se podían clasificar ni por estados ni por orden cronológico. Los primeros debían separarse y reservarse hasta que se determinara la entrega a sus departamentos respectivos. El tercer grupo se enlegajaría bajo el epígrafe de "Varios" hasta que se pudiera colocar por clases en su lugar pertinente.

Por su experiencia, la persona encargada del reconocimiento y separación de papeles "útiles" e "inútiles" debía ser el oficial que estaba dedicado a la tarea de búsqueda y selección de la correspondencia de los marqueses de Villafranca, compaginando ambas labores y cuidando de hacerlas con "tino y exhaustividad". Este

[27] AGFCMS, leg. 553.

oficial era Gregorio Vázquez Espina, que, como se ha visto, estaba al servicio del archivo desde 1791.[28]

Asimismo, Vázquez entregaría los legajos resultado de su selección a los otros oficiales para su custodia y clasificación. A partir de ese momento serían resposables de reconocer estos legajos de "Varios", extractar cada uno de los papeles, colocarlos entre los demás ya archivados y anotarlos en los índices respectivos.

Finalizado el proceso, todavía podían subsistir algunos documentos dudosos, que se mantendrían en legajos clasificados definitivamente bajo el mismo epígrafe de "Varios". Éstos formarían un inventario aparte y, aun perteneciendo al archivo, no se incluirían en el fondo principal.[29]

Funcionamiento y gestión del Archivo general

El archivo, organizado con las categoría expuestas, presenta una vocación de permanencia. Los archiveros postulan que su ordenación tenga un carácter definitivo. Por lo tanto, una vez realizadas las funciones y trabajos que se han detallado y después de que hubiera sido la documentación clasificada, enlegajada y asentada en los índices, no podría trastocarse el orden establecido ni cambiarse de lugar legajo o papel alguno sin orden expresa del marqués de Villafranca. En el caso de que el cambio hubiera de hacerse por algún motivo, debería dejarse una nota en el lugar donde estuvieran los papeles transferidos y apuntar en el inventario su nueva ubicación. Y en lo relativo a la nueva documentación que fuera ingresando en el archivo, se procedería a su clasificación conforme se había procedido con la ya existente.

Emisión de informes

Entre las funciones más importantes de los archiveros está la redacción de informes, llamados expresamente en la documentación "*informes del archivo*". Estos textos estaban destinados a las oficinas de secretaría y contaduría para servir de soporte

[28] *Cf.* AGFCMS, leg. 2001, docs. 9-6, 9-7 y 9-8.
[29] Han llegado hasta nosotros muchos documentos con anotaciones que remiten a este tratamiento archivístico. Sin embargo, no podemos determinar si esas anotaciones responden a la instalación provisional o definitiva, calificadas ambas con el epígrafe "Varios".

documental de los distintos asuntos de gobierno. El reglamento señala que se deben guardar copias de dichos informes, separadas por estados, las cuales se entregarían a los respectivos oficiales para que cada uno formara un índice.

La agrupación propuesta en el reglamento podemos encontrarla en la actualidad en el AGFCMS.[30] El original se entregaba a la oficina de secretaría o contaduría y solía archivarse la minuta o la copia. En algunos casos nos han llegado ambos ejemplares, original y minuta.[31]

Para la emisión de informes de nueva creación, el reglamento establece que debe acudirse a la documentación original y no a memoriales anteriormente confeccionados, ya que con la última clasificación del archivo se podía hallar nueva información que permitiría completar los contenido. Asimismo, se colocarían junto con los antiguos, con la conveniente ordenación y reflejados en el inventario.

Copia de documentación

Una segunda función de los archiveros era la copia de documentos. La conservación de los más antiguos y deteriorados era una de las grandes preocupaciones del redactor del reglamento. El siguiente testimonio es prueba inequívoca de la importancia que se le dio a este proceso:

> "Uno de los trabajos más importantes a mi archivo será ir sacando copias de los documentos antiguos de mayor entidad, especialmente de los pertenecientes a los derechos de mis estados, vínculos y demás de mi patrimonio. En esta operación se emplearán desde luego los dos escribientes en los ratos o huecos que no les ocupen los oficiales mientras fueren desempeñando el arreglo presente en todas sus partes, y, concluido éste, todos procurarán adelantar quanto se pueda esta última operación".[32]

Las copias, completas o parciales, debían ser revisadas por el archivero y colocadas junto a los originales en los mismos legajos, con la finalidad de que pudieran ser consultadas y proteger así el documento primigenio. La forma de instalación de muchos documentos dentro del legajo que hoy encontramos en el AGFCMS demuestra que esta tarea se siguió con escrupulosidad, pues original, copia y extracto forman una

[30] A modo de ejemplo, AGFCMS, leg. 2078.
[31] AGFCMS, leg. 2078, docs. n.º 3 y 12.
[32] AGFCMS, leg. 2001, doc. 9-4, fol. 11r, artículo 55.

única entidad archivística. Materialmente se compone de un pliego, donde se extracta el contenido del documento y, en su interior, se incluye el original y la copia simple. En el caso de Vélez, en los documentos constitutivos de cada señorío y otros relevantes de la casa, suele haber una copia archivada junto al original.[33]

Custodia del depósito

El archivo es percibido como un tesoro de la memoria y de la administración, cuyo contenido debe ser salvaguardado de robos y extravíos. Por ello, el marqués de Villafranca prohibía sacar papel alguno de su archivo, a no ser por expresa orden suya comunicada al archivero por el secretario-contador general. En caso de que procediera la salida, se debía actuar de la siguiente forma: a) Si había copia del documento, se entregaba ésta. b) Si no existía copia, se realizaba si el documento solicitado era breve. c) En caso extremo, se entregaba el documento original anotando su destino, día y causa, instrumento con que el archivero lo reclamaría de no ser restituido tras un periodo no concretado (un "notable espacio de tiempo").

Colección de noticias memorables

Además de las funciones del archivero y oficiales anteriormente señaladas, el autor del reglamento, por boca del marqués, aconseja como método de trabajo que, a la vez que reconocieran los papeles, se anotaran las noticias que se estimaran "dignas de memoria", citando el lugar de procedencia.

El reglamento indica que los oficiales deben compartir entre sí las observaciones para que no se pierda ningún negocio y se consiga su mayor comprensión. Con este objetivo, cada oficial debía tener un cuaderno en blanco en donde apuntaría diariamente sus observaciones. Todo apunte de estos cuadernos se consideraba "papel del archivo", "incomunicable a persona alguna de afuera", hasta tal punto que los custodiarían cerrados con llave en la oficina. La autoría de esta recopilación de noticias debía quedar

[33] AGFCMS, *passim*. Son muy abundantes los ejemplos de documentación copiada en las casas de Villafranca, Vélez y Medina Sidonia. Como ejemplo podemos citar el legajo 450, donde se conserva la mayoría de los documentos constitutivos del señorío de Molina, tanto los originales como sus copias, sacadas a partir del último tercio del siglo XVIII.

manifiesta. Cuando se utilizara, se debía indicar el oficial que la había registrado, acompañada de la autorización del archivero.

El personal del Archivo general y su gestión

La forma como el reglamento afronta la gestión del personal obedece a una jerarquía administrativa. Se establecía una gradación que pasaba del escribiente al oficial, de éste al archivero y, de él, al secretario-contador y, por último, al marqués.

Al final de cada año el archivero, a través del secretario-contador, daría noticia del estado de los trabajos y de la diligencia y esmero de los empleados. Valoraba la eficiencia y dedicación de los dependientes, que serían oportunamente gratificadas.

En cuanto a la infraestructura necesaria para la organización del archivo, una parte importante es el personal encargado. El reglamento no especifica el número de personas que deben componer la oficina. Sin embargo, de lo que se infiere de los artículos 2 y 55, al frente del archivo había un archivero general, a cuyo cargo estaban tres oficiales, uno por cada estado. Por debajo había dos escribientes, que debían asistir a cualquiera de ellos.

Tabla 4. Organigrama del Archivo general.

Organigrama del Archivo		
Archivero general [Gregorio Barcones Carrión]		
Oficial 1 (Villafranca) Gregorio Vázquez Espina	Oficial 2 (Vélez-Martorell)	Oficial 3 (Medina Sidonia)
2 escibientes		

Fuente: Elaboración propia a partir de AGFCMS, leg. 2001, doc. n.º 9-4.

La figura clave en el engranaje descrito en el reglamento es el archivero. Aunque el documento no lo especifica, como hemos señalado más arriba, nuestra hipótesis es que el archivero general de Villafranca y autor del documento es Gregorio Barcones Carrión.

Las funciones del archivero se van perfilando a lo largo de todo el documento y constan de dos partes, una función técnica y otra administrativa. En ambas debe demostrar eficiencia y ejemplaridad hacia sus subordinados. Dirige y coordina la labor técnica de los tres oficiales y los dos escribientes. Gestiona el funcionamiento administrativo de la oficina, controla el horario, la asistencia y las necesidades de infraestructura. Dispone de las llaves del archivo, junto con el secretario-contador, y es el responsable del ingreso y salida de la documentación. Esta figura principal debía tener las siguientes características y funciones:

> "Sobre todos deberá distinguirse el archivero en el estudio y reconocimiento de las expresadas materias, y en el de los papeles su distribución y manejo, porque como gefe ha de dirigir la coordinación y los índices generales, ha de examinar y emmendar lo que trabajen los subalternos, y oir y resolber en quanto alcance las dudas que se les ofrezcan".[34]

La formación específica de los empleados del archivo aparece también reglamentada. Éstos debían instruirse tanto en historia de España como en el sistema de gobierno jurisdiccional en el que estaban inmersos. Para ello se les facilitaría libros que versaran sobre esas materias que, a modo de biblioteca auxiliar, podrían utilizar tanto en el archivo como en su domicilio.

Por tanto, la labor de los oficiales es técnica. Cada uno se ocupaba de la organización del fondo archivístico asignado: revisión, clasificación, ordenación, instalación, descripción y copia de los documentos. Otra de sus funciones era la elaboración de informes destinados a la secretaría y a la contaduría, y el registro de noticias "dignas de memoria".

Por debajo del archivero destaca el oficial Gregorio Vázquez y Espina. Muy probablemente era el encargado de la documentación de la casa de Villafranca, en la que había trabajado al menos desde 1792. Este oficial, por su experiencia, es aludido expresamente en el reglamento para el expurgo de los papeles que habían sido considerados "inútiles" en la primera revisión. Su labor consistía en determinar los documentos que había que destruir. Los papeles "salvados" formarían los legajos denominados de "Varios", que se integrarían a su lugar correspondiente conforme a los criterios de clasificación empleados con la restante documentación "útil".

[34] AGFCMS, leg. 2001, doc. 9-4, fol. 13v, artículo 67.

Finalmente, los dos escribientes estaban al servicio de los oficiales y sus obligaciones eran de menor responsabilidad. Consistía en la organización documental del archivo y en la copia de documentos, ambas labores supervisadas.

Resumimos las funciones del personal en el siguiente cuadro:

Tabla 5 - Funciones del personal del archivo.

Funciones del personal del Archivo general [1797]			
Archivero		Oficial	Escribiente
Función administrativa	Función técnica	Función técnica	Función técnica
Gestión del personal del archivo: -Informe anual del rendimiento en el trabajo -Propuesta de incentivos al secretario-contador -Control de asistencia, horario y ausencias -Elección de oficial y escribiente sustituto *Gestión de la oficina:* -Informe al secretario-contador de la necesidad de infraestructuras -Depósito de las llaves del archivo, junto con el secretario-contador	*Ejecución, dirección y coordinación de la labor técnica de los oficiales* *Otras funciones:* -Revisión de las copias -Resolución de dudas reglamentarias de los oficiales -Consulta de dudas reglamentarias al secretario-contador -Custodia del archivo y de la entrada y salida de documentos -Informe anual de los trabajos realizados	-Reconocimiento y clasificación de los papeles en útiles e inútiles -Organización, clasificación y ordenación de los papeles útiles -Extracto y descripción de la documentación -Instalación y localización de los documentos (enlegajado y signatura) -Formación de los índices por casas: general, de clases, de pueblos, de personas y de materias Expurgo de los papeles inútiles (destrucción o formación de legajos de «Varios» con los no destruidos) (oficial Gregorio Vázquez y Espina) Emisión de informes Copia de documentación Anotación de noticias memorables Instrucción en historia de España y en el gobierno de los estados Vigilancia por turno de la limpieza del archivo	Asistencia al oficial Organización documental Copia de documentación

Fuente: Elaboración propia a partir de AGFCMS, leg. 2001, doc. n.º 9-4.

Gestión de la oficina

Los últimos artículos del reglamento se ocupan del funcionamiento interno del archivo. Se regulan los horarios, las licencias por enfermedad, la necesidad de infraestructuras, su construcción o limpieza, es decir, el día a día de su actividad.

Respecto del personal, el archivero debía cuidar de que los oficiales asistieran con puntualidad a su trabajo en la oficina, así como de que nadie faltara ni se ausentara sin su conocimiento o consentimiento. Si un oficial faltaba por enfermedad, debía entregar las llaves de su departamento al archivero para que dispusiera durante su ausencia y designara un sustituto. En caso de vacante, enfermedad o ausencia del archivero jefe, sería el oficial primero quien lo sustituiría.

En cuanto a la construcción de armarios y estantes adecuados para acoger la documentación, el archivero, a través del secretario-contador, debía informar de la necesidad de esta infraestructura, que quedaba a criterio del marqués en última instancia. El primero, disponía de las llaves del archivo y el segundo, tenía otro juego a disposición del marqués.

La limpieza, el aseo y la ventilación de las dependencias corrían a cargo del portero y mozo de las oficinas de la casa, siempre en presencia por turno de uno de los oficiales.[35] De igual modo se actuaría en el caso de que el archivo tuviera que abrirse por cualquier motivo fuera de las horas de oficina.

Tabla 6. Horario del Archivo general.

Horario del Archivo general (c. 1797)		
	Mañana	Tarde
Febrero-junio Septiembre-noviembre	4 horas	2 horas
Diciembre-enero Julio-agosto	4 horas	Cerrado

Fuente: Elaboración propia a partir de AGFCMS, leg. 2001, doc. n.º 9-4

[35] Tenemos noticia de que en esta época era portero de las oficinas de la casa Fernando de la Lama, quien en 1808 llevaba veintiocho años desempeñando ese oficio, *cf.* AGFCMS, leg.1909, 046.15 y 046.23. En 1808 también ejercía de portero de estrados de la contaduría y el archivo Domingo Peláez, *cf.* AGFCMS, leg. 4273, doc. n.º 146-2.

El horario distingue dos franjas horarias, sin especificar la hora de apertura y cierre: cuatro horas por la mañana durante todo el año y dos por la tarde en los meses de febrero, marzo, abril, mayo, junio, septiembre, octubre y noviembre. Por ser las tardes cortas se exceptuaban los meses de diciembre y enero, y lo mismo por el calor las de julio y agosto. Sin embargo, por todos los medios "se evitará trabajar en el archivo por las noches, porque nunca debe introducirse en él luz artificial para evitar todo peligro de un incendio".[36]

Por último, el reglamento establece una cláusula de salvaguarda. La última instancia estaba en la voluntad del marqués, quien se reservaba el derecho de alterar o modificar lo contenido en el texto en aras de un mejor desarrollo del trabajo y de ordenar el archivo de la forma más adecuada.

El archivo como instrumento de la administración señorial

El análisis que hemos realizado en las páginas anteriores sobre el contenido del reglamento del archivo de las casas de Villafranca, Vélez y Medina Sidonia nos permite ahora plantearnos algunas consideraciones sobre la teoría archivística que subyace en él y los elementos que concurrieron en la organización del Archivo general. Éste se presenta como un instrumento de la administración marquesal, y el reglamento se entiende como una herramienta de gestión con el fin de hacerlo más eficaz.

El concepto de archivo que se deriva de la lectura del reglamento admite diversas reflexiones. En primer lugar, esta oficina es un organismo imprescindible en el aparato administrativo de la casa, pues es el depósito donde radica el poder señorial y se sustentan sus derechos. Por lo tanto, una parte fundamental de su razón de ser es la utilidad.[37] Por ello, todos los papeles debían ser "útiles", eliminando los demás ("selva confusa") que sólo pueden servir de estorbo. En este sentido, el marqués entiende por papeles útiles aquellos documentos que otorgan honores, reconocen propiedades y sustentan privilegios, particularmente económicos en el cobro de rentas. También los que recogen noticias históricas "dignas de memoria". Para defender la conservación de esa memoria de privilegios se utiliza la copia de la documentación antigua,

[36] AGFCMS, leg. 2001, doc. 9-4, fol. 15v, artículo 78.
[37] AGFCMS, leg. 2001, fol. 8v, artículo 42.

especialmente la "perteneciente a los derechos de mis estados, vínculos y demás de mi patrimonio".[38]

La utilidad perseguida implica la ejecución de un determinado tratamiento archivístico, basado en la correcta organización, instalación, preservación y protección de los documentos. Asimismo, la estructuración del Archivo general refleja la división administrativa del estado jurisdiccional y patrimonial, organizando las series documentales por señoríos y derechos económicos.

El archivo es también un instrumento de reclamación y recuperación de prerrogativas y de restitución de jurisdicciones y gravámenes.[39] Para ello, un elemento fundamental son los llamados "informes de archivo", memoriales que servían como soporte documental en los diversos asuntos de administración ordinaria de secretaría o contaduría. En este sentido se le otorga gran importancia a la formación técnica de los oficiales del archivo, que debían estar instruidos en historia de España y, sobre todo, en el sistema de gobierno al que sirve el archivo y del cual "se derivan los derechos, regalías y demás de que se componen mis estados y mayorazgos".[40]

En cuanto al análisis del proceso archivístico contenido en el reglamento, ya hemos señalado que está motivado por la "utilidad administrativa" de la documentación. En los apartados anteriores hemos estudiado las actuaciones archivísticas encaminadas a la organización, clasificación, ordenamiento y descripción del archivo durante el gobierno de José Álvarez de Toledo Gonzaga, XI marqués de Villafranca y duque de Alba consorte. Asimismo, vimos las propuestas de actuación realizadas por los oficiales del archivo. En ese sentido, cabe señalar que tanto las actuaciones como las propuestas son un fiel reflejo de la teoría archivística que se dispone en el reglamento, lo cual nos hace pensar en este documento como un intento de regular el tipo de praxis que se estaba ejecutando durante varios años.

---

[38] AGFCMS, leg. 2001, fol. 11r, artículo 55. Autores como E. Ketelaar y M. L. Rosa van más allá de esta concepción de "utilidad" administrativa que propone el reglamento objeto de nuestro estudio y consideran que la concepción organizativa de los archivos de familia contribuye a proyectar la dimensión social y familiar de sus titulares, en tanto que el archivo es también una herramienta para la construcción de identidades y para la legitimación del poder. E. Ketelaar (2009: 9-28); L. Henriques y M. L. Rosa (2016). Desde este punto de vista, J. Gutiérrez de Armas (2018: 661) propone abordar el análisis de los archivos de familia desde cuatro puntos de vista complementarios: la consideración del archivo como depósito de documentos probatorio de la nobleza familiar; la concepción de la arquitectura, estructura y organización como autorrepresentación creada para la familia; el análisis de la materialidad y simbología representada en el archivo; y el archivo como un instrumento de dominación dentro de la familia.

[39] AGFCMS, leg. 2001, doc. 9-4, fol. 13 r-v, artículo 66.

[40] AGFCMS, leg. 2001, doc. 9-4, fol. 13v, artículo 66.

La importancia de la utilidad del archivo y de la documentación que contiene queda constatada en la primera y perentoria fase de organización propuesta en el reglamento: la separación de todos los papeles "útiles" de los "inútiles". Este tipo de revisión y su posterior reevaluación obedece a una exigencia de optimización de los recursos de la administración señorial, lo cual implica una concepción intelectual distinta, basada en nuevos criterios archivísticos y de gobierno, resultado de la centralización de las oficinas en la corte.

A modo de ejemplo, no debemos olvidar que el archivo de la casa de los Vélez tenía una organización adecuada a mediados del siglo XVIII, cuando es trasladado a Madrid. Además, en Mula también se habían realizado labores de selección documental con la separación de los papeles "útiles" de los "inútiles", aunque sin destruir los incluidos en esta segunda categoría.[41] Sin embargo, esos criterios de organización y expurgo habían quedado desfasados treinta años después, para "como se gobierna ahora". El marqués requiere una información amplia y precisa sobre sus privilegios y derechos económicos en los territorios de sus señoríos jurisdiccionales, que apenas conoce. Los criterios de "utilidad" o "inutilidad" se entienden desde la perspectiva de la corte, un punto de vista claramente distinto al que estaba en vigor cuando la documentación se encontraba en el propio estado, al cuidado de funcionarios que residían en él y que desde él lo gobernaban.

Conclusiones

El *Reglamento del Archivo general de las casas de Villafranca, Vélez y Medina Sidonia* representa la culminación escrita de la praxis de un archivo señorial a finales del siglo XVIII, un modelo organizativo que se incardina en la tradición archivística de los linajes que se han incorporado a la casa de Villafranca y que, paralelamente, se corresponde al final de la fase de agregación que afecta a numerosos archivos nobiliarios españoles.

En este sentido, las instrucciones de índole archivística dictadas en el reglamento objeto de nuestro estudio están en consonancia con las adoptadas por otros fondos de la

[41] En este punto recordamos la orden del décimo marqués de Villafranca al gobernador del estado de los Vélez de trasladar a Madrid la totalidad de la documentación existente en el archivo de Mula, tanto los papeles "útiles" como los "inútiles". AGFCMS, leg. 2090, doc. 2-9 1, fol. 1r.

nobleza en relación con el servicio que estas oficinas deben prestar al gobierno de la casa: documentación convenientemente ordenada y descrita conforme al principio de procedencia y a criterios de funcionalidad, fácil accesibilidad a la misma, personal cualificado y coordinado, y todo en aras de la agilidad y la eficacia en la gestión administrativa.[42]

Siguiendo esta línea, el Archivo general de Villafranca se organiza como una herramienta de gestión al servicio de la "casa y hacienda" del marqués. Sin embargo, la necesidad primera de organizar el archivo con la novedad de tener que gobernar los señoríos jurisdiccionales desde la Corte, derivada del traslado de los fondos documentales a Madrid a mediados del siglo XVIII, fue implementada con otras pautas de organización archivística que imponían los nuevos tiempos. Estos criterios se basaban fundamentalmente en la necesidad de utilizar los papeles para la salvaguarda y reclamación de los derechos y prerrogativas señoriales. En opinión de Gómez Vozmediano, la reorganización de un gran número de archivos nobiliarios españoles en el último tercio del siglo XVIII fue el resultado de la necesidad de conocer los instrumentos con que sus titulares contaban para mantener su estatus socioeconómico, como contrapunto al "vendaval" ideológico y legislativo que se cernía sobre ellos (GÓMEZ VOZMEDIANO, 2015: 278-279). Sin embargo, en el archivo de la casa de Villafranca constatamos una nueva organización basada en las nuevas formas de gobierno jurisdiccional y en el establecimiento de recursos para la optimización de la hacienda señorial. Con objetivos similares se acometen también las actuaciones archivísticas llevadas a cabo en la casa del Infantado durante el siglo XVIII, en cuyo origen establece Carrasco la necesidad de actualizar los departamentos de gestión como defensa de la cada vez más frecuente impugnación ante los tribunales de los viejos derechos señoriales y de la legitimidad de las rentas enajenadas de la corona por parte de los concejos y de algunas instancias de la administración regia (CARRASCO, 2010: 270-271).

Es cierto que en las últimas décadas del siglo XVIII empieza a existir una visión negativa de la nobleza que se afianzará en el siglo XIX. Los pensadores ilustrados critican los mayorazgos así como la pérdida de la labor mediadora de la nobleza entre la

[42] Para las casas de Medinaceli y Santisteban, A. Sánchez González (2016: 496). *Cf.* también A. Carrasco (2010: 270-281). En el capítulo dedicado al archivo, este autor repasa las actuaciones organizativas de la casa del Infantado durante el siglo XVIII.

Corona y el pueblo.[43] Esto tuvo como consecuencia una serie de transformaciones teóricas y conceptuales en la consideración de los archivos nobiliarios que desembocarán en el predominio del valor histórico de sus fondos y en nuevos criterios de organización. Entre ellos, instalaciones de los documentos, más accesibles, "reajustes orgánicos" que propiciarán la creación de series facticias, y la edición de colecciones de documentos como muestra del valor del patrimonio documental y bibliográfico de la nobleza (SÁNCHEZ GONZÁLEZ, 2016: 497).

En el caso de Villafranca, estamos todavía ante un archivo conformado como una herramienta útil y eficaz para la administración marquesal y los capítulos del reglamento que propició su organización fueron concebidos para tal fin. Sin embargo, por la relevancia que le otorgaron sus creadores, podemos constatar una de esas novedosas medidas archivísticas en la formación de la serie facticia "Correspondencia de los marqueses de Villafranca".

Como hemos visto, la organización de la correspondencia de los titulares de la casa de Villafranca tuvo su origen en la real comisión encomendada al marino Martín Fernández de Navarrete. Éste visitó el archivo de Villafranca en 1791 con la intención de copiar la correspondencia entre los reyes y los "héroes" de esa casa, en concreto, los marqueses García de Toledo y su hijo Fadrique, para que "se extienda el conocimiento de los hechos que comprendan y sean un estímulo de imitación"[44]. Este hecho propició que José Álvarez de Toledo ordenara al oficial Gregorio Vázquez Espina que, con dedicación exclusiva, iniciara la localización de esa correspondencia y una nueva organización de la misma.[45] Esta labor se realizó entre 1791 y 1797. En 1795 había formados veinticuatro grandes legajos que completaban ochenta tomos con sus índices correspondientes concernientes al cuarto y al quinto marqués. Y en 1797, bajo el gobierno de Francisco de Borja, ya había formados otros diez legajos con correspondencia del tercer marqués y otra nueva de los anteriores[46]. Esta serie documental fue muy apreciada por los archiveros de la época, pues en opinión de Joaquín Navarro y Gregorio Barcones su "gran utilidad podrá experimentarse con el

[43] Una buena síntesis acerca de la gestión económica de la aristocracia frente a la crítica ilustrada en B. Yun Casalilla (2002: 277-305).
[44] AGFCMS, leg. 384, doc. 28-2, 1v.
[45] AGFCMS, leg. 384, doc. 28-13, fols. 2v-3r.
[46] AGFCMS, legs. 284, doc. 28-12, y 2001, doc. 9-8.

tiempo".[47] De esta frase podemos extraer el resumen de la teoría archivística que hemos expuesto en las páginas anteriores. El origen de esta serie documental tiene una finalidad histórica, distinta de la utilidad necesaria de los papeles sobre la que se basó la organización del archivo. Pero los archiveros intuyen ya otra "utilidad" que se hará patente no en su época sino "con el tiempo".

Esta actuación organizativa nos lleva también a la consideración de la disposición actual de la documentación en el AGFCMS. La instalación de los papeles en los legajos, como hemos señalado más arriba con las pertinentes ilustraciones, permite distinguir claramente la organización iniciada por José Álvarez de Toledo en el último tercio del siglo XVIII y concretada en el reglamento por su hermano Francisco de Borja. Esas actuaciones tuvieron como consecuencia la formación del Archivo general de Villafranca, Vélez y Medina Sidonia con sus agregados como un único ente documental y nos permiten entender hoy su naturaleza. Después de las vicisitudes históricas que el archivo ha experimentado durante más de dos siglos, todavía hoy una parte de la documentación permanece instalada conforme a esos postulados y mantiene su primitiva organización.

Bibliografía

ARAGÓ CABAÑAS, A. M., (1979). "Notas sobre el concepto de clasificación archivística". *Boletín de archivos*, 4-6, pp. 51-52.

ARAGÓN MATEOS, S., (2000). *El señor ausente. El señorío nobiliario en la España del setecientos. La administración del ducado de Feria en el siglo XVIII*, Lleida: Milenio.

BELTRÁN CORBALÁN, D., (2018). "La centralización de los archivos de las casas de Villafranca, Vélez y Medina Sidonia y la formación de su Archivo general (1741-1797)". *Tiempos Modernos. Revista electrónica de Historia Moderna*, 36/1, pp. 80-102.

CARRASCO MARTÍNEZ, A., (2010). *El poder de la sangre. Los duques del Infantado, 1601-1841*, Madrid: Actas Editorial.

CASELLA, L. y NAVARRINI, R., (Eds.) (2000). *Archivi nobiliari e domestici: conservazione, metodologie di rigordino e prospective di ricerca storica*, Udine: Forum.

CUESTA NIETO, J. A., (2014). "La administración de la Casa de Velasco en el siglo XVII". *Historia, Instituciones, Documentos*, 41, pp. 179-203.

CUNHA, M. y N. MONTEIRO, N., (2010). "Aristocracia, Poder e Familia em Portugal, séculos XV-XVIII". En M. CUNHA y J. HERNÁNDEZ FRANCO (Eds.), *Sociedade, Família e Poder*

[47] AGFCMS, leg. 384, doc. 28-13, fols. 2v-3r.

na Península Ibérica. Elementos para una História Comparativa (pp. 47-75). Lisboa: Ediçoes Colibrí.

DA CAMARA, M. J., (2018). "Social history of a family archive: the House of Belmonte archival holdings, 15th to 19th centuries". *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, XXXI, pp. 9-48.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., (1976). *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*, Barcelona: Ariel.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., (1979). *Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen*, Madrid: Ediciones Istmo.

FERNÁNDEZ VALDIVIESO, J. L., (2018). *Estudio, organización y descripción del Archivo de los Marqueses de Corvera* (Tesis doctoral en Historia), Universidad de Granada: Granada.

GARCÍA HERNÁN, D., (2010). *El gobierno señorial en Castilla. La presión y concesión nobiliaria en sus documentos (siglos XVI-XVIII)*, Madrid: Biblioteca Nueva.

GÓMEZ VOZMEDIANO, M. F., (2015). "Experto en letras antiguas busca empleo. El papel de los archiveros en la organización del patrimonio documental de la aristocracia española (1750-1850). Una aproximación a sus fuentes y posibilidades de estudio". *Cuadernos de Historia Moderna*, 40, pp. 257-293.

GUILLÉN BERRENDERO, J. A., (2012). *La Edad de la Nobleza. Identidad nobiliaria en Castilla y Portugal (1556-1621)*, Madrid: Polifemo.

GUTIÉRREZ DE ARMAS, J., (2017). "Estado de la cuestión de los estudios sobre archivos de familia". En *XXII Coloquio de Historia Canario-Americana (2016), XXII-088*, pp. 1-14.

GUTIÉRREZ DE ARMAS, J., (2018). "Identidad nobiliaria y legitimación del poder a través de los archivos de familia". En J. I. FORTEA PÉREZ y E. GELABERT GONZÁLEZ, R. LÓPEZ VELA y E. POSTIGO CASTELLANOS (Coords.), *Monarquías en conflicto. Linajes y noblezas en la articulación de la Monarquía Hispánica* (pp. 659-670). Madrid: Fundación Española de Historia Moderna, Universidad de Cantabria.

HENRIQUES, L. y ROSA, M. L., (2016). "O Arquivo da Casa da Lapa (1804-1832) e os seus inventários: gestão dos bens e memória dos antepassados". *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, 29, pp. 89-132.

KETELAAR, E., (2009). "The Genealogical Gaze: Family Identities and Family Archives in the Fourteenth to Seventeenth Centuries". *Libraries & the Cultural Record*, 44, 1, pp. 9-28.

LAFUENTE URIÉN, A., (2010). "Los archivos nobiliarios: formación y conservación". En E. SARASA SÁNCHEZ y E. SERRANO MARTÍN (Eds.), *Estudios sobre señorío y feudalismo: homenaje a Julio Valdeón* (pp. 27-75). Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

MARTÍN-POZUELO CAMPILLOS, P., (1998). "Hacia la formalización de la Teoría archivística: el Principio de Procedencia en España. 1828-1923". En J. J. GENERELO y A. MORENO LÓPEZ (Coords.), *Historia de los Archivos y de la Archivística en España* (pp. 43-70). Valladolid: Universidad de Valladolid.

MOLAS RIBALTA, P., (2013). "Viejos y nuevos títulos en la corte de los Borbones". En J. MARTÍNEZ MILLÁN, C. CAMARERO BULLÓN y M. LUZZI (Eds.), *La Corte de los Borbones: crisis del modelo cortesano* (vol. II, pp. 975-1002). Madrid: Polifemo.

MOLINA RECIO, R., (2002). *Los señores de la Casa del Bailío. Análisis de una élite local castellana (siglos XV-XIX)*, Córdoba: Diputación de Córdoba.

MOLINA RECIO, R., (2004). *La nobleza española en la Edad Moderna: el linaje Fernández de Córdoba. Familia, riqueza, poder y cultura* (Tesis Doctoral), Córdoba: Universidad de Córdoba.

MOLINA RECIO, R., (2012). "Redes clientelares, redes económicas. Los servidores señoriales como fuente de gestión de las empresas protocapitalistas de la nobleza". En M. J. PÉREZ ÁLVAREZ y L. M. RUBIO PÉREZ (Eds.), *Campo y campesinos en la España Moderna. Culturas políticas en el mundo hispánico* (pp. 985-997). León: Fundación Española de Historia Moderna.

MOLINA RECIO, R., (2014). "Estrategias familiares y economía entre la nobleza castellana de la Modernidad: un primer acercamiento a los efectos económicos de las políticas matrimoniales". En R. MOLINA RECIO (Dir.), *Familia y economía en los territorios de la Monarquía Hispánica (ss. XVI-XVIII)* (pp.15-72). Badajoz: Mandalay Ediciones.

MORALES MOYA, A., (1983). *Poder político, economía e ideología en el siglo XVIII español. La posición de la nobleza*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

MORALES MOYA, A., (1984). "Una interpretación del siglo XVIII español a través de la perspectiva nobiliaria". *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, 40, pp. 45-58.

MORSEL, J., (2004). "Le médiéviste, le lignage et l'effet de réel. La construction du Geschlecht par l'archive en Haute-Allemagne à partir de la fin du Moyen Âge". *Revue de Synthèse*, 125, pp. 83-110.

PRECIOSO IZQUIERDO, F., (2018). "Un problema académico: la idea de nobleza en la primera mitad del siglo XVIII. Los discursos de Pedro Scotti y José de Abreu en la Real Academia Española". *Hispanic Research Journal*, 19, 4, pp. 345-360.

PRECIOSO IZQUIERDO, F. y HERNÁNDEZ FRANCO, J., (2018). "¿De la cultura de las armas a la cultura de las letras? Evolución del ideal nobiliario en la tratadística hispánica (siglos XVI-XVIII)". En J. A. GUILLÉN BERRENDERO y R. SÁNCHEZ GARCÍA (Eds.), *La cultura de la espada. De honor, duelos y otros lances* (pp. 185-212). Madrid: Dykinson.

ROSA, M. L., (Ed.) (2012). *Arquivos de Família, séculos XIII-XX: que presente, que futuro?*, Lisboa: IEM-CHAM.

ROSA, M. L. y HEAD, R. C., (Eds.) (2015). *Rethinking the Archive in pre-Modern Europe. Family Archives and their inventories from the 15th to the 19th centuries*, Lisboa*:* Instituto de Estudos Medievais.

ROSA, M. L., (2017). "Reconstruindo a produção, documentalização e conservação da informação organizacional pré-moderna. Perspetivas teóricas e proposta de percurso de investigação". *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, XXX, pp. 547-586.

SAMPAIO DA NÓVOA, R. L., (2017). *O Arquivo Gama Lobo Salema: arqueologia e representações arquivísticas.* http://www.fundacionolgagallego.gal/upload/recursos/cat_1/58/2premio_og_novoa_rita_o_arquivo_%20gama_%20lobo_salema.pdf. Fecha de consulta: 16 de noviembre de 2019.

SÁNCHEZ GONZÁLEZ, A., (2016). "Dos desconocidos reglamentos de archivos nobiliarios del siglo XVIII". *Vegueta*, 16, pp. 481-506.

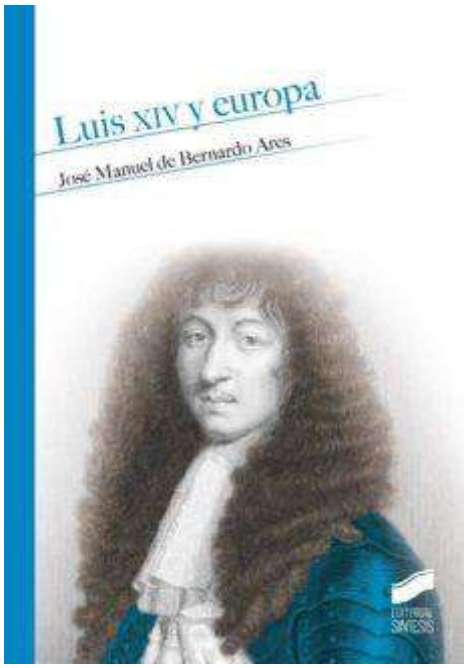
SÁNCHEZ GONZÁLEZ, A., (2016). "Nobleza y gestión de documentos: el Reglamento del Archivo de los Marqueses de Comares (1618)". En A. MARCHANT RIVERA y L. BARCO CEBRIÁN (Eds.), *"Dicebamus hesterna die…". Estudios en Homenaje a los Profesores Pedro J. Arroyal Espigares y Mª Teresa Martín Palma* (pp. 539-557). Málaga: Universidad de Málaga.

SÁNCHEZ GONZÁLEZ, A., (1990). *Documentación de la Casa de Medinaceli: el Archivo General de los Duques de Segorbe y Cardona*, Madrid: Dirección de Archivos Estatales.

SORIA MESA, E., (2007). *La nobleza en la España Moderna: cambio y continuidad*, Madrid: Marcial Pons.

YUN CASALILLA, B., (2002). "Sociedad patricia y gestión señorial vistas desde la Ilustración. A modo de recapitulación". En B. YUN CASALILLA, *La gestión del poder. Corona y economías aristocráticas en Castilla (siglos XVI-XVIII)* (pp. 277-305). Madrid: Akal.

MAGALLÁNICA, Revista de Historia Moderna: 6 / 12 (Reseña de libros)
Enero - Junio de 2020, ISSN 2422-779X



Reseña de BERNARDO ARES, J. M. de, (2015). *Luis XIV y Europa*, Madrid: Editorial Síntesis. 240 pp. ISBN 9788490772317.

María Isabel Becerra*
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina
Mibmoderna@ffyl.uncu.edu.ar

Silvina Peluc
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina
silvinapeluc@hotmail.com

Recibido: 05/06/2020
Aceptado: 27/06/2020

PALABRAS CLAVE: Luis XIV; Francia; siglo XVII; política internacional; monarquía absoluta.
KEYWORDS: Louis XIV; France; XVII century; internacional policy; absolute monarchy.

En la línea de sus trabajos relacionados con el siglo XVII y sobre Luis XIV, José Manuel de Bernardo Ares ofrece una nueva publicación denominada *Luis XIV y Europa.* El objetivo es sintetizado por el mismo autor: "El tema de este libro lo resume inmejorablemente el propio título" (p.11). Conoceremos el desarrollo del gobierno de Luis XIV en relación con la formación de la Europa de la época como dos universos complementarios, por lo que la obra abarca dos partes: "El reinado de Luis XIV" y "La

* ID ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6579-2753

configuración de una nueva Europa". Su originalidad es considerar que, gracias a este rey y a su intervención en la política internacional, se conforma lo que llama "Nueva Europa", con derivaciones que pueden ser analizadas en el largo plazo.

El autor, catedrático de Historia Moderna de la Universidad de Córdoba, ha desarrollado sus líneas de investigación dando un lugar considerable a la teoría de la Historia y metodología; en consecuencia, en el texto encontramos constantes referencias a categorías de análisis y a los especialistas que las sostienen.

Propone explicar el objeto de la historia y el método más apropiado para su investigación. Considera que en esta correspondencia entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, es necesario poner en juego una serie de "operaciones lógicas". Plantea tres líneas que guían la investigación: en primer lugar la relación entre lo que sucedió y su interpretación según categorías de análisis; segundo la realidad compleja y estructural de la historia por ser una ciencia que estudia lo social con toda su riqueza manifestada en cuatro realidades: económica, social, cultural y la política y, tercero, la relación entre lo local y lo internacional.

En cuanto a los paradigmas interpretativos, destaca: por un lado, "las biografías y los procesos" y por otra parte "unidad y diversidad". Desde esta perspectiva se logra un estudio completo delineando una traza tendiente a integrar conceptos. El texto es enriquecido con mapas y cuadros que completan en forma pertinente los apartados.

Ha organizado su estudio a partir de una serie de definiciones: "política", "estado", "Estado absoluto", sosteniendo cada concepto con referencias a autores de disímiles líneas interpretativas y poniendo el foco en las "innovaciones institucionales" (p. 20). Atiende al comienzo del reinado, destacando la decisión de Luis XIV de gobernar en forma personal desde 1661, a la muerte de Mazarino, como un hecho "innovador (…) considerado por la posteridad como un verdadero golpe de estado" (p. 28). Tiene en cuenta las medidas de gobierno como la teoría expresada por el mismo rey en sus escritos en los que enuncia sus ideas con respecto a la figura del monarca.

Es importante destacar que para el autor, aunque el rey ostente un poder absoluto, no gobierna solo, por lo que analiza las figuras que lo rodean. Empezando por su familia y parientes cercanos, va ampliando el círculo por lo que acentúa el papel de las redes de relaciones y clientelares. Recurre al estudio de las cartas como fuente inapreciable para conocer personajes y situaciones.

Se presentan diferentes aspectos que fueron importantes en la vida política, como la influencia de las mujeres y las vinculaciones que se gestaron alrededor de ellas. En la misma línea, remite a la vida cortesana en el Palacio de Versalles, espacio central en la monarquía, que representó la vida cultural, social y el control de la nobleza que imitaba en forma directa toda la etiqueta que irradiaba el rey. Desde este Palacio también se gobernaba y se generaba la imagen real, dando lugar a una opinión pública favorable al monarca. Con mucho cuidado y detalle se analiza todo el aparato administrativo que acompañó al rey.

El autor se dedica a examinar la participación política que el monarca tuvo en la guerra de Sucesión Española. Destaca las diferentes etapas de la guerra y presenta a través de la imagen de un "triángulo gubernativo" la influencia que ejerció sobre la corte madrileña.

Considera a las instituciones que históricamente habían servido de contrapeso al mando real y que modificaron su funcionamiento. En medio de un horizonte en que el rey se va imponiendo, pone de relieve la convivencia entre nuevas y viejas instituciones. Analiza las instancias del poder judicial en su doble vertiente: las costumbres y la ley que emana de la voluntad del rey, y considera admirable la tarea legislativa en este tiempo. Los órdenes o estamentos sociales son estimados como diferentes aunque no opuestos y enfatiza la labor del rey en la protección de los más débiles.

La economía mercantilista, los impuestos y las transformaciones económicas constituyen algunos de los factores que hicieron eficaz dio eficacia la monarquía. Con referencia a los especialistas en cada tema, sostiene que los aspectos económicos permiten destacar el papel de lo local y su importancia en la sociedad del Antiguo Régimen.

El libro se centra en las crisis políticas, representadas en las luchas por el control de la nobleza, los movimientos opositores como fueron La Fronda y la Revuelta de los Cévennes. Completa este primer apartado la referencia a las teorías políticas y a los autores que sostuvieron el absolutismo, en su vertiente tanto tradicional como racionalista.

En la Parte II de su libro, titulada "La configuración de una nueva Europa (1659-1715)", el Dr. José Manuel de Bernardo Ares lleva a cabo un análisis de la política

internacional de Luis XIV, basándose en un numeroso repertorio de fuentes, memorias, cartas y bibliografía ampliamente pertinentes.

Con la objetividad que lo caracteriza, relata minuciosamente todos los factores que influyeron en el rey francés para llevar a cabo su política internacional, como también los conflictos que enfrentó y los tratados que firmó Francia con sus oponentes. Y acentúa la interrelación entre lo internacional y la política interna de un Estado, dada las repercusiones que conllevan, en cada ámbito, las medidas tomadas.

Como expresa el académico en su Introducción, "no se puede entender Francia sin Europa y viceversa" (p.12) y prefiere, en lugar de relaciones internacionales, hablar de relaciones entre príncipes o relaciones inter-soberanas, porque fueron ellos, los que se enemistaron o vincularon de acuerdo a su criterio monárquico o dinástico.

Es necesario destacar la importancia que tienen las ambiciones territoriales y la coyuntura internacional en la toma de decisiones del rey. Como sabemos, Luis XIV basó su estrategia en conseguir el logro lo que se definen como "Fronteras Naturales", para lo cual tuvo que enfrentarse a los intereses de los demás estados,

Dentro del análisis de esa coyuntura no se puede eludir la directa influencia de distintos factores como son el político, social, económico y cultural. En el aspecto político, la óptica y objetivos de un Estado monárquico absolutista se diferenciaban de quienes apoyaban una monarquía parlamentaria. En el aspecto social, la densidad de la población y sus singularidades eran imprescindibles de ser tenidas en cuenta a la hora de tomar una decisión de ataque bélico, influyendo en el tipo de ejército que se podía reclutar como en el apoyo con el que se podía contar. Respecto a lo económico, la guerra, como sabemos, es el elemento más influyente en los recursos de un Estado, repercutiendo no sólo en su realidad financiera, sino también en el comercio que se podía lograr o perjudicar luego de un enfrentamiento entre potencias. Y, por último, el factor cultural fue determinante, habida cuenta del racionalismo que se apoderó de la Francia de Luis XIV, como así también de las rivalidades entre los católicos y protestantes, que influyeron ampliamente en la postura que tomaron los distintos estados a la hora de enfrentarse o aliarse a una de las partes contendientes.

Específicamente entrando en la política internacional llevada a cabo por el rey francés, el autor acentúa el significado que tuvo la guerra para el mismo, siendo un

sustento fundamental de su monarquía absoluta. Y comenta cómo Voltaire consideraba que la guerra y las armas eran las dos profesiones más naturales del hombre.

En esta segunda parte Bernardo Ares explica detalladamente todo lo concerniente a la guerra, ya sea la conformación del ejército y la flota real; la diplomacia, presentando a cada uno de los embajadores, secretarios, cónsules, espías y nuncios que estuvieron a cargo de los distintos conflictos y el papel que cada uno jugó en los mismos; y la organización institucional de Francia para poder garantizar su objetivo, destacando la participación de importantes ministros como Colbert y Vauban.

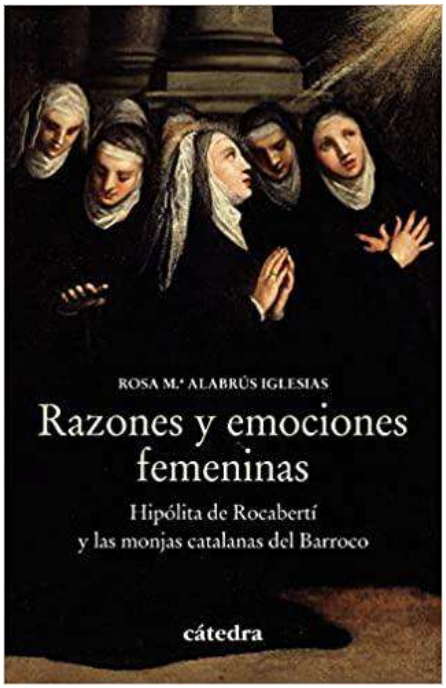
Pone especial atención en desarrollar la realidad coyuntural de cada uno de sus contrincantes tanto como de sus aliados, plasmando un detallado mapa de la Europa de Luis XIV. De esta forma nos aclara la situación en la que se encontraba cada una de las potencias contra las que se enfrentó, pudiendo conocer los intereses de cada Estado y su postura con respecto al gran objetivo del rey francés: ampliar el territorio francés hasta conseguir las "fronteras naturales", que se extendían a lo largo del río Rin por el noreste y de los Pirineos por el sur y establecer la hegemonía borbónica en el Occidente europeo, adueñándose de las monarquías polaca e hispánica.

Muy interesante resulta su explicación, no sólo, de cada uno de los conflictos que tuvo que enfrentar sino de los tratados y paces que fueron firmadas como consecuencia de los mismos, porque en ellos se definió el lugar que las distintas potencias alcanzaron en el plano internacional.

Luego de lo expuesto por el académico en su análisis objetivo y exquisitamente detallado, podemos afirmar que hubo una real configuración de una nueva Europa con una transformación territorial, marcada por un desplazamiento de los lugares que ocupaban España y Francia frente al crecimiento de Gran Bretaña; por la creación de los reinos de Prusia y de Sicilia; por la decadencia del Imperio Otomano; por el fortalecimiento del antiguo Imperio Austríaco y por una sociedad que obedeció por un lado a una organización política absolutista y por otro a una parlamentarista.

En suma, la obra que reseñamos es una importantísima colaboración para el estudio del gobierno de Luis XIV y la formación de la Europa Moderna, que nos permite comprender la trascendencia de esta figura política y el complejo mundo internacional en el que tuvo una incidencia decisiva.

MAGALLÁNICA, Revista de Historia Moderna: 6 / 12 (Reseña de libros)
Enero - Junio de 2020, ISSN 2422-779X



Reseña de ALABRÚS IGLESIAS, R. M., (2019). *Razones y emociones femeninas. Hipólita de Rocabertí y las monjas catalanas del Barroco.* Madrid: Cátedra. 272 pp. ISBN 9788437640600.

María Inés Carzolio
Universidad Nacional de La Plata, Argentina
micarzolio@fibertel.com.ar

Recibido: 01/03/2020
Aceptado: 05/03/2020

PALABRAS CLAVE: emociones; alumbradismo; molinosismo; religiosidad barroca.
KEYWORDS: emotions; alumbradismo; molinosismo; baroque religiosity.

La profesora Rosa María Alabrús Iglesias ha desarrollado investigaciones más que interesantes acerca de diferentes problemas políticos, culturales y religiosos en estrecha relación, en libros y artículos que conciernen al arco de la modernidad catalana de los siglos XVI a los albores del XIX. Ha profundizado el estudio del pensamiento de las órdenes de predicadores, particularmente de los dominicos y de los jesuitas, a través del análisis del discurso de los protagonistas de los debates que se despliegan a partir de la reforma católica del siglo XVI. Se ha ocupado también con especial atención, de la vida conventual de beatas y monjas durante un período de protagonismo de franciscanos,

dominicos y jesuitas, y de la atracción que sobre aquellas ejercieron el ejemplo y las obras de Teresa de Jesús y de Ignacio de Loyola y sus comunidades.

El libro reviste particular interés no solo por el acopio de información documental, sino también y sobre todo porque hace visibles los contextos de las políticas particulares y las relaciones entre la monarquía y la iglesia que intervienen de diferentes maneras con sus proyectos de reforma en el interior de los monasterios y en el modelo de espiritualidad y de religiosidad a imponer, y porque interfieren en la construcción de una santidad cuya legitimación se ve coartada y, a veces, abortada. Por una parte, las beatas y monjas se ven atraídas y se sienten expresadas por un imaginario místico y emocional que la disciplina conventual frena y contiene, y que cuando se trata de mujeres con vuelo intelectual y capacidad literaria -que generalmente se les reconoce solo de manera limitada-, se vuelcan a la concreción de proyectos fundacionales o encaran reformas conflictivas. Por la otra, el contexto político, social y familiar de cada una de las protagonistas que nutre de sospechas y de violencias alimentadas por la idea de las acechanzas heréticas o diabólicas, que debieron atizar no poco sus inseguridades, temores y su implacable introspección a pesar de las cuales se esforzaron por hallar una vía para su realización espiritual y la actividad fundacional. He aquí dos visiones coetáneas respecto a la reforma: la dedicación fundacional o la vocación intelectual. Ninguna de ellas pudo ser linealmente desenvuelta por las protagonistas, sin sufrir incontables problemas y presiones.

El libro se inicia con el alumbradismo a comienzos del siglo XVI y concluye con el molinosismo o quietismo a fines del siglo XVII.

A través de nueve capítulos y unas ponderadas reflexiones finales, la Dra. R. M. Alabrús delinea los rasgos de un expresivo bosquejo de la espiritualidad femenina en la modernidad catalana, desde la perspectiva de la historia de las emociones. En sus palabras, “La dialéctica entre razones y emociones femeninas, entre los argumentos intelectuales y las efusiones sentimentales constituye el eje de este libro”.

El capítulo primero, “La espiritualidad femenina y la Inquisición” repasa la significación de Ignacio de Loyola en el mundo espiritual de algunas mujeres de la nobleza y del mundo mercantil catalán y a su vez, de los proyectos de ellas, no siempre ligados a la vida conventual. Entre ellas sobresalieron las profesas de la familia Rocabertí, Jerónima de Rocabertí y Soler, y más tarde, sus sobrinas, especialmente

Hipólita de Jesús Rocabertí (Isabel de Rocabertí y Soler en el siglo), y Estefanía de la Concepción de Rocabertí. Sus iniciativas se desgranan sobre un tiempo de inquietud religiosa que condujo al debate entre dominicos y jesuitas y carmelitas descalzos y calzados, sobre la interpretación de la reforma tridentina y el cuestionado modelo fundacional impulsado por Jerónimo Gracián y Teresa de Jesús. Alabrús estima que la Inquisición actuó en menor escala que en Castilla, donde la sombra del alumbradismo se proyectó sobre beatas y monjas, y la persecución se dirigió especialmente contra la superstición y la obsesión por el demonio, que ocupaba las visiones agonistas de las religiosas.

La autora se muestra en el capítulo 6 como una notable conocedora de las fuentes y de la metodología para tratarlas, lo que no es de extrañar, pero sí debe ponerse de relieve su análisis de las cartas y lo que llama "egodocumentos", así como de los repositorios donde se pueden hallar y la bibliografía a ellos referida en el caso de haberla, con acopio de documentación de archivo. Se detiene brevemente en las estrategias elaboradas por la religiosa Hipólita de Rocabertí para eludir las objeciones de la orden de Predicadores para publicar sus obras.

Las autobiografías (vidas, mercedes, favores), inspiradas por las *Confesiones* de san Agustín, con abundantes antecedentes medievales, pero en especial el *Libro de la vida* de Teresa de Jesús, que han sido objeto de multitud de estudios citados por la autora, menos espontáneas que las cartas puesto que respondían al mandato de un director espiritual -a veces se hacían en coautoría con éste aunque hubo casos de expresión voluntaria- son señaladas por aquélla como magníficas fuentes "no para conocer la vida de las monjas, sino su imaginario y, sobre todo, la función de su narración: la construcción del arquetipo de santidad." Alabrús ejemplifica ese tema con observaciones sobre las obras de Hipólita de Rocabertí, de las beatas Ana de Domenge, de azarosa actuación, que siendo analfabeta debió valerse de su confesor como amanuense y Teresa Mir March, no noble, pero en situación económicamente desahogada. Si bien no hubo un "control unidireccional" por parte de los confesores -que en algunos casos se vieron envueltos en procesos inquisitoriales como sus tutoradas -, parece indudable, más allá del intercambio entre aquéllos y las monjas, la intencionalidad fiscalizadora y directriz del mismo.

Los capítulos 2, 5 y 8 evocan la actuación de las devotas Rocabertí. El primero de ellos rescata la peripecia vital de la carmelita Estefanía de Rocabertí, beata de espíritu ignaciano que profesó tardíamente y fue fundadora del Carmelo descalzo, quien era además sobrina de la priora dominica Jerónima de Rocabertí. Vivió en una época marcada por la sequía y la peste de 1588 y 1589, que volcó a los conventos catalanes a la práctica de mortificaciones extremas como acompañamiento de sus imploraciones. Fue también un momento en el cual se atacó el legado de Teresa de Jesús en cuanto a su ortodoxia, cuestionamiento al que pone fin su canonización en 1622, pero se acentúa el control de la palabra femenina mediante la constante vigilancia de los confesores.

Hipólita de Rocabertí, prima de Estefanía, protagonista del capítulo 5, vivió durante la crisis del modelo cortesano de los Habsburgo, circunstancia que provocó el consiguiente cambio de valores que suscitó una corriente de literatura antiáulica y de crítica social a la cual ella adhirió. Fue también la época de la reforma católica y de la intolerancia ideológica. Observa acertadamente Alabrús que "Pese a los muchos nexos comparativos que, con toda lógica se han hecho de Teresa de Jesús y de Hipólita de Rocabertí, a ambas les separó, aparte de otros factores, el marco histórico en el que crecieron". Pero, además, tampoco tuvo Hipólita el espíritu fundador de aquella aunque se prodigó en la contemplación. Alabrús pone de manifiesto la notable erudición de la religiosa y la vastedad de sus escritos, así como la continua presión de la que era objeto por intervención de los superiores masculinos y su tendencia al aislamiento y a la mística de cuño teresiano. Si se ve obligada a mitigar la mortificación corporal, se autoimpone la penitencia de obedecer y "satisfacer" a todos escribiendo. A diferencia de su admiración por las efusiones teresianas, los dominicos la alaban como modelo del autocontrol de las emociones, de la obediencia, de la vocación de martirio y de penitencia, y también los jesuitas encuentran en ella lecturas inspiradoras. Sin embargo, incuestionable en su época, fue cuestionada y finalmente rechazada su elevación a los altares en otro contexto político.

Ése es el tema desarrollado en el capítulo 8: "Éxito y fracaso de los procesos de beatificación y canonización". En tanto las circunstancias políticas favorecieron la relativamente rápida canonización de Teresa de Jesús por el consenso social, la aprobación papal, la presión de las órdenes y, especialmente, de la Compañía de Jesús y de la Corona, las condiciones para la promoción de posibles santificaciones se volvieron

restrictivas con Urbano VIII a partir de 1623. El alargamiento del plazo para iniciar el proceso y la multiplicación de los requisitos se sumaron a la postergación de la demanda popular. La producción de la santidad se hizo más lenta. El legajo de Hipólita no carecía de testimonios de virtud. Pero el proceso se estancaría por sospechas de quietismo, de alumbradismo, se le reprochaba haber asumido demasiado protagonismo personal al manifestar haber recibido revelaciones divinas y dejarse llevar por una imaginación exaltada. A ello se sumaría la suerte cambiante de sus familiares en el juego político y la condena del molinosismo. El último intento fracasó con la caída de la Barcelona austracista por el sitio de Felipe V.

Como concluye Alabrús en sus "Reflexiones finales", de los tres tipos sociales de monjas catalanas que ingresaban en los monasterios por "razones y emociones" distintas, las Rocabertí pertenecían a la nobleza, con inquietudes sociales, pero con posibilidad de desarrollo de un distanciamiento elitista.

Otros dos tipos sociales serían los de las mujeres de extracción popular, y los de las que provenían de grupos no nobles, pero económicamente poderosos.

El capítulo 3, dedicado a la beata viuda y analfabeta Angela Serafina Prat, abadesa capuchina del monasterio de Santa María la Real, madre de la abadesa Estefanía (antes Bárbara) -quien la reemplazaría en el cargo por algún tiempo-, se centra en un problema crucial para la iglesia peninsular, pero también para el catolicismo europeo en general desde fines del siglo XVI: las beatas. Predominaban entre ellas las mujeres solas y desamparadas que -impedidas de ingresar a un monasterio- pretendían llevar una vida dedicada a las prácticas religiosas, muchas veces sin la dirección de un confesor y que, sin ingresar en una orden, se rodeaban a menudo de seguidoras a causa de su fama de santidad. Significaban la emergencia de una voz femenina no subordinada a la jerarquía masculina, que se trató ya de reducir a la vida conventual, ya de combatir por medio de la Inquisición.

Pero otro gran problema era para la iglesia peninsular la existencia de voces femeninas como la de Teresa de Jesús, en torno a la cual se elabora un preciso discurso eclesiástico respecto a las visiones femeninas.

La profesora Alabrús dedica el capítulo cuarto al análisis de ese discurso menospreciador del discernimiento femenino que supone siempre dispuesto a aceptar los engaños de Satanás propuestos por el alumbradismo, para el cual solía recomendar

el encierro y el cultivo del mundo interior. La autora no pasa por alto la intervención política de algunas de ellas como profetisas, tales los casos de María de la Visitación de Lisboa o de Lucrecia de León. El dominico Juan de Horozco publicaría en 1588 su *Tratado de la verdadera y la falsa profecía*, para desenmascarar a ilusas e iludentes, que invocaban poseer dones proféticos, y fijar diferencias entre revelaciones, visiones y raptos o éxtasis defendiendo las visiones infundidas por Dios en tres grados. Del mismo modo que se publican obras destinadas a la guía de los cortesanos para orientarse en el laberinto de la Corte, Juan de Avila dio a la imprenta su *Aviso para gente recogida y especialmente dedicada al servicio de Dios*. El clero en su conjunto proponía diversas medidas de control de los monasterios femeninos. Las obras de Teresa de Jesús, repetidamente examinadas, vencieron contemporáneamente todos los cuestionamientos con el apoyo jesuita, y fue elevada a los altares, aunque con la hostilidad y la contraposición del modelo de Rosa de Lima, sostenida por los dominicos como ejemplo acabado de santidad femenina por su vocación extrema de martirio, su ciencia infusa por Dios y su obediencia y total dependencia postridentina a un confesor.

Indiscutida conocedora del discurso eclesiástico durante los siglos tratados y de la vida y obra de Teresa de Jesús, la autora destaca en este capítulo la trama urdida entre las rivalidades políticas de las órdenes, las circunstancias complejas en lo ideológico por parte de la iglesia española y las vicisitudes de la forja de la santidad.

El capítulo siete remite a un problema regional específico: el de la frontera de los Pirineos, lindante con focos del protestantismo francés. Allí pone de relieve Alabrús la atractiva figura de Juliana Morell, barcelonesa, de notable capacidad intelectual, hija de un acomodado mercader de telas que le proporcionó una educación excepcional entre las mujeres de su tiempo. Inclinada a la espiritualidad, optó tempranamente por el monacato dominico, aunque tanto los dominicos como los jesuitas vieron en ella un potencial: el modelo de conversión "ideal", a partir de "la mujer arrepentida que deseaba cambiar radicalmente su modo de vida", pero que al mismo tiempo guardara la regla del silencio y la racionalidad, alejada de las visiones místicas. Juliana continuaría en la estela de Francisco Javier, reeditando su tarea "recatolizadora". Alabrús destaca que, aunque Juliana era sensible a la influencia española, "buscó desde comienzos del siglo XVII la readaptación a la cultura y la mentalidad francesas del momento." Desarrolló una obra extensa en francés. En *La Briefve descripción de l´estat de nôstre*

monastère de Sainte-Praxède… Alabrús aprecia su capacidad político-religiosa al poner de manifiesto su convicción de que "Francia es capaz de construir una cohesión religiosa mediante un camino de perfección propio de su lengua, una especie de nacionalcatolicismo a la francesa", iniciado por Enrique IV, Charlotte de la Trémouille, princesa de Condé, Elizabeth Lévy, hija del conde Foix, y perfeccionado por la disciplina postridentina.

Por último, en el capítulo nueve, evoca las figuras de Miguel de Molinos, cuyo quietismo fue condenado como alumbradismo, y de la carmelita Eulalia de la Cruz, miembro de una numerosa familia de la nobleza catalana, la mayoría de cuyos miembros entra en diversas órdenes religiosas (ocho de doce), fenómeno que generaba grupos de influencia dentro y fuera del monasterio. Eulalia, atacada por convulsiones, por un sospechoso quietismo y por visiones aterradoras, recibió de su confesor la imposición de un rigorismo extremo y la redacción de su autoconfesión, atribuyendo su estado a la intervención del demonio. Volcó su experiencia vivida en tres libros de los cuales se conservan copias realizadas por sus confesores. El titulado *Joya labrada por las manos de Dios, en ostentación del poder divino contra el dragón superbo infernal,* fue readaptado a mediados del siglo XVIII por el religioso José Cabrer "para servir de ejemplo a los más débiles de espíritu". Su confesor P. G. Farrés, con quien mantuvo correspondencia, la dirigió por medio de la lectura de Teresa de Jesús, a una posición de equilibrio entre la contemplación y la voluntad y a moderar su menosprecio de sí misma. La intervención de su segundo confesor representaría para Alabrús una inclinación hacia el molinosismo, recordando que, en su *Guía espiritual,* Molinos postulaba "la reivindicación de un director espiritual que allanara los caminos de la gracia." Aunque Molinos reconocía la intervención del demonio en la vida cotidiana, no se obsesionaba con ello. Después de su condena reapareció la desconfianza hacia la vida contemplativa, y el racionalismo ilustrado concluiría con esa forma de religiosidad femenina.

Se trata de un libro denso, que reúne en apretada síntesis muchas investigaciones parciales y multidireccionales, algunas de ellas ya volcadas en libros y publicaciones colectivas coordinadas por la autora, de gran interés para la comprensión de la vida monástica femenina de los siglos XVI y XVII, pero que muestra cuan indispensable es

el conocimiento de esta faceta de la espiritualidad para la complejidad que debe alcanzar la historia de las emociones, pero también la historia social.

MAGALLÁNICA, Revista de Historia Moderna: 6 / 12 (Reseña de libros)
Enero - Junio de 2020, ISSN 2422-779X

Reseña de SALINERO, G. y M. A. MELÓN JIMÉNEZ (Dirs.), (2018). *Le temps des listes. Représenter, savoir et croire à l´époque moderne*, Histoire des mondes modernes, Vol. 3, Bruselas: P.I.E. Peter Lang. 600 pp. ISBN 978-2-8076-0536-7.

Valeria Ciliberto*
CONICET-Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina.
mciliber@mdp.edu.ar

Recibido: 04/06/2020
Aceptado: 10/06/2020

PALABRAS CLAVE: listas; saber; poder; Estado; gobierno.
KEYWORDS: lists; knowledge; power; State; government.

La obra compilada por Gregorio Salinero y Miguel Ángel Melón Jiménez refleja un trabajo de largo aliento que, a partir de la colaboración de un vasto equipo de investigadores plasmada en coloquios internacionales y ediciones previas (SALINERO; LEBEAU, 2014), contribuyó primero a configurar y, con este libro, a consolidar un campo historiográfico dinámico en torno a la Historia de las listas modernas. En diálogo con los estudios políticos y culturales de tradición francesa, esta perspectiva se nutre de

* ID ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7052-5636

los análisis sobre cultura escrita, representaciones y prácticas del saber y del poder a fin de ir más allá del empleo de las listas como meras fuentes de información para reflexionar sobre su producción, formas y funciones.

Si bien las listas o enumeraciones constituyen una modalidad de escritura empleada desde tiempos antiguos, es en Europa entre los siglos XV y XVIII cuando las mismas se convierten en instrumento privilegiado de registro y control institucional asumiendo nuevas formas (de la mano de la imprenta) y originando hábitos y usos también inéditos. El libro se interroga sobre esta historia colocando a la lista en el centro del análisis, reconstruyendo las condiciones y contextos de su elaboración; las conexiones entre sus formas de representación, contenidos y funciones; las racionalidades que guiaron sus empleos, sus circulaciones y apropiaciones varias. Su objeto principal es estudiar listas prácticas, de naturaleza administrativa, judicial, económica, política o religiosa, que permiten pensar las múltiples dimensiones de la vida social, cultural y material de la modernidad europea occidental.

Recuperando una diversidad amplia de experiencias analíticas, el libro agrupa estudios sobre casos significativos en relación a los procesos clave del periodo, constituyendo un estado de la cuestión sobre la problemática completo, aunque fragmentado en función de los desiguales desarrollos de las historiografías nacionales comprometidas. En este sentido la obra cumple con los objetivos generales de una colección pensada como un espacio de dialogo entre diferentes comunidades de historiadores que, desde perspectivas también disimiles, se interesan por Europa, sus Estados y espacios imperiales. Sirve a este propósito la tradición de la editorial de publicar obras en idiomas diferentes, en este caso francés y español.

Le temps de listes reúne en su introducción, veintitrés capítulos y conclusión. El trabajo de veintiséis investigadores procedentes de distintos centros académicos de Francia, España, Italia y Alemania. Por la pluralidad de problemáticas abordadas desde el tópico en común y la diversidad de tradiciones historiográficas que convergen en su análisis, la obra constituye en sí misma un valioso aporte para pensar una historia comparada de la Europa moderna - aunque el ejercicio comparativo puntual quede aún a cargo del lector interesado en esta perspectiva.

La introducción, escrita por Salinero, opera en este sentido como una brújula excelentemente calibrada para guiarse en el mar de posibles recorridos de lectura que

ofrece el libro. Los casos y procesos locales/regionales, monárquicos/imperiales, europeos/globales estudiados pueden ser interpretados en sus especificidades tanto como articulados en sus coincidencias a partir del entramado de conceptos, teorías e instrumentos metodológicos que Salinero magistralmente enhebra en la definición de las listas y sus potencialidades de análisis. La pluralidad de dimensiones que el autor integra en la definición de estas fuentes, sus objetivos, usos y contra-usos explican por sí mismos la complejidad del objeto de análisis y los reparos metodológicos necesarios para su abordaje, al tiempo que dibujan al campo historiográfico como un territorio en expansión. La variedad extraordinaria de las listas, ampliamente reforzada en el mundo europeo de los siglos XV al XIX (verdadero "tiempo de las listas") es analizada en el libro asociándola a sus formas de escritura, circunstancias de elaboración y circulación, objetivos y empleos. Se recupera así una dimensión de la fuente pocas veces atendida por los historiadores, la "cosmética de la lista" (vale decir, sus condiciones de producción y recepción).

Nos recuerda Salinero que, más allá de sus muchas formas de representación, de los disímiles elementos que incluya (reales o no) y de su extensión, la lista constituye siempre una enumeración ordenada por un principio de racionalidad (explícito o no). Orden y rango, las listas modernas se referencian entre sí, representando simbólicamente al conjunto. Reconocibles por su forma y sus mecánicas de funcionamiento, la introducción destaca los efectos que las mismas tienen sobre el mundo: las listas son capaces de modificar aquello que se piensa como realidad al introducir nuevas categorías. Desde esta perspectiva, en sus formas y funciones, las listas son analizadas como "tecnología cognitiva" en tanto útil nemotécnico de enseñanza y aprendizaje; como inventarios e índex reflejos de las prácticas de selección y almacenamiento propios del pensamiento de la época; como mapa o itinerario útiles al momento de transformar espacios en territorios, y finalmente como "dispositivos de poder" sea éste el terrenal de los príncipes o el sagrado de las iglesias.

Vemos así como las dimensiones, mecanismos y funciones sobre los que operan las listas desplegadas en el fino análisis de Salinero reflejan -en espejo- el esqueleto teórico conceptual que estructura la organización del libro. Las reflexiones de Jack Goody (1979) constituyen el punto de partida para pensar el vínculo entre las lógicas propias de las formas de pensamiento y sus diversas traducciones escritas; caracterizar

la racionalidad de la lista como por naturaleza diferente al orden "real" (y distinta también a la de la oralidad) y avanzar en el análisis de las maneras en que las listas (y otras modalidades de escritura) habrían contribuido históricamente al pasaje de una sociedad salvaje a otra racional (cuestionando, en el camino, la artificiosa división entre la oralidad y la escritura que las identifica). En paralelo, las listas se asocian al orden moderno a través de Foucault (1966, 1970; 1975), buscando conocer y vigilar a la población; sirviendo para la represión como nunca antes en el conflictivo período de consolidación de nuevos poderes y discursos; estigmatizando y cristalizando identidades a fin de asegurar un cierto orden social, político y religioso. Este marco conceptual que reúne los diversos trabajos, en algunas oportunidades dialoga (desde posiciones no siempre coincidentes) con las más recientes reflexiones de Umberto Eco (2009) sobre las formas vertiginosas de los elencos en el mundo de las listas modernas.

En función de la articulación de estas aproximaciones historiográficas, la tríada conceptual del subtítulo se desglosa en cuatro partes en las que el representar las listas, se une a un controlar que se asocia analíticamente a un saber y que finaliza en un creer bajo estas formas de enumeración. La Parte I (*Représenter en listes*) focaliza la problemática en sus vínculos con la cultura escrita aportando al campo de la historia de las ciencias y del conocimiento, pero también a la de una historia política centrada en los actores y el poder o a ambas al mismo tiempo. Teniendo al libro y la imprenta como figuras principales, se analizan los singulares mecanismos de prohibición/ censura de la Monarquía durante la alta edad moderna (González Sánchez); las prácticas que recrean el pasado a partir de selecciones operadas por estas formas interpretar la historia (Brendecke; Pàun). Pero, las listas en su conexión con los distintos saberes también son empleadas como fuentes válidas para el análisis de las prácticas políticas de las élites modernas, revelando las dinámicas de configuración, consolidación y conflicto de la nobleza en coyunturas de cambio dinástico (Zabalza Seguín) o la configuración/ representación de los cambiantes espacios políticos en los tiempos de la Francia jacobina (Serna; Chappey).

En la segunda parte del libro (*Controler en listes*) las distintas investigaciones se interesan particularmente en el carácter productivo y perfomativo de las listas, reflexionando sobre sus usos, objetivos y resultados en diversos contextos geográficos, políticos y económicos en los tiempos de consolidación de los Estados modernos. Las

listas estudiadas, ahora administrativas, notariales, catastrales, se asocian a las aspiraciones de control del territorio de la población y revelan gobernanza tal como lo demuestra, con puntillosidad metodológica, el trabajo de Milani sobre las comunas italianas; la difícil identificación de las personas listadas según modelos administrativo-cultural importados a los dominios italianos de la Francia napoleónica (Bizzocchi) o el más utópico aún control de la emigración atlántica en el contexto de la colonización de las Indias por parte de la Corona española (Sánchez Rubio y Testón Núñez). Los espacios económicos del comercio, el consumo y las asociaciones son reconstruidos también a partir de las listas (Rodríguez Grajera; Roulet), aunque esta vez el análisis se focaliza más en los datos que en la reflexión sobre la fuente en tanto técnica particular de representación/clasificación de estas realidades.

El control se mezcla con el saber en los planteos sobre las configuraciones de poder recreadas e interpretadas a partir de las nóminas y listas de etiqueta, de planta y cargos, problemática que constituye el eje vertebrador de la tercera parte titulada *Savoir en listes*. Un saber comprendido como capital socio político de negociación movilizado en los elencos de la Casa Real Española estudiadas por López-Cordón Cortezo y también en la lista de extranjeros de un diplomático del Sacro Imperio Romano Germánico, interpretada por Schick como estrategia de articulación política en un contexto de *étaticité complementaire*. Incluso desde una lógica inversa, cuando la omisión de listar responde al interés político de mantener el equilibrio imperial a través de una participación virtual, como es el caso de los chambelanes de la Corte de Viena magistralmente estudiado por Hassler. O cuando la identidad funcional asignada por el poder estatal en listas administrativas con fines coercitivos deriva en apropiaciones diversas (Drévillon). En cambio, un saber ligado a las estructuras epistémicas y al orden del discurso es el que devela el análisis de los inventarios e índex de los de archivistas modernos (Friedrich; Cavarzere).

La parte IV *Croire en listes* reúne investigaciones que focalizadas en dinámicas vinculadas al mundo de la religión y las prácticas de religiosidad tienen en común el reflexionar metodológicamente sobre las potencialidades y límites de estas fuentes. Desde esta perspectiva, se abordan cuestiones vinculadas a materialidad de la fuentes, para el caso de las listas de instituciones de caridad del Paris del siglo XVIII (Descimon); los métodos de elaboración de las listas y sus funciones en relación a los

proyectos editoriales anti heréticos de la Sorbonne del siglo XVI (Amalou); la identificación de anabaptistas en tierras germánicas del XVI y XVII (Monge) y al florecimiento de la elocuencia sagrada con los predicadores de los siglos XVII y XVIII (Brian; García-Garrido)

Las correlaciones entre producción, representación y empleo de las listas guían también la reflexión final que -en diálogo con la introducción- evalúa aportes y ausencias proyectando una agenda de investigación de futuro prometedor. Ciertamente, la escasa articulación de las diversas simultaneidades o cronologías contenidas en estas fuentes constituye, tal como lo señalan Salinero y Jiménez, uno de los principales límites de los estudios compilados en cuanto al empleo de estas fuentes -aunque las diversas apropiaciones y la misma reversibilidad de la lista dan pistas en este sentido. Podríamos agregar que, asociado en parte al carácter colectivo de la obra, el tratamiento de la lista en cuanto objeto central de análisis en algunas contribuciones queda en segundo plano frente a la descripción del caso/contexto estudiado. Señalar la posibilidad de una lectura complementaria de las listas examinadas, orientada a pensar cómo éstas formas de conocimiento no solo construyen sino también subvierten el orden establecido (ECO, 2009). E, incluso, sugerir las posibilidades de un análisis atento a interrogarse sobre cómo las particularmente diversas formas de representación de las listas estudiadas inciden en los usos y apropiaciones de las mismas, operando desde racionalidades también múltiples y en ocasiones sincrónicas.

Comment restituer la chair des squeletres que sont les noms des listes? se pregunta Robert Descimon en su contribución (p. 411), encontramos la respuesta en el libro mismo. La compilación de Salinero y Melón Jiménez devuelve a las listas no sólo su carne sino también su espíritu al hacer converger en torno a una problemática bien definida histórica, teórica e historiográficamente el estudio de casos diversos, que cubren un amplio abanico temporal y espacial, abordados desde perspectivas variadas construidas también a partir de caminos metodológicos heterogéneos. Se trata además de una mirada erudita basada en un corpus documental y bibliográfico formidable (referenciado en una "lista" de casi novecientas obras y fuentes editas) que sin dudas contribuye a potenciar los aportes de un trabajo colectivo que enriquece complejizando el estudio de la cultura occidental europea.

Bibliografía

DERRIDA, J., (1998). *De la gramatología*, México: Siglo XXI.

ECO, U., (2009). *El vértigo de las listas*, Barcelona: Lumen.

FOUCAULT, M., (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París: Gallimard.

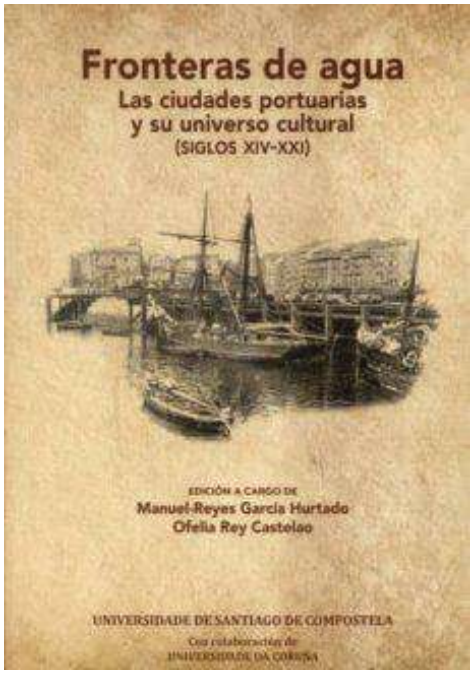
FOUCAULT, M., (1992 [1970]). *El orden del discurso*, Buenos Aires: Tusquets Editores.

FOUCAULT, M., (2008 [1975]). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid: Siglo XXI.

GOODY, J., (1979). *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage.* París: Ed. de Minuit.

SALINERO, G.; LEBEAU, C., (2014). "Présentation". *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Nº 44-2, pp. 1- 6. Recuperado de: http:// journals.openedition.org/mcv/5723

MAGALLÁNICA, Revista de Historia Moderna: 6 / 12 (Reseña de libros)
Enero - Junio de 2020, ISSN 2422-779X



Reseña de GARCÍA HURTADO, M. R. y REY CASTELAO, O. (Eds.), (2016). ***Fronteras de agua. Las ciudades portuarias y su universo cultural (siglos XIV-XXI).*** **Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela. 570 pp. ISBN: 978-84-16533-87-9.**

Emanuel Contreras*
Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina
emanuel.contrerasmdq@gmail.com

Recibido: 15/03/2020
Aceptado: 05/04/2020

PALABRAS CLAVE: Atlántico; ciudades portuarias; personas, mundialización; circulación.
KEYWORDS: Atlantic; port cities; people, globalization; circulation.

El libro que es objeto de esta reseña reúne distintos trabajos en torno a un proyecto colaborativo que comprende el universo cultural de los puertos atlánticos. La obra publicada por la Universidad de Santiago de Compostela, cuenta con el trabajo de edición de dos especialistas en la materia como Manuel-Reyes García Hurtado, de la Universidad de A Coruña, y Ofelia Rey Castelao, de la Universidad de Santiago de Compostela.

* ID ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9201-4407

Este volumen se encuentra integrado por un total de treinta y cuatro trabajos en su gran mayoría en español, aunque contiene obras en portugués, francés e inglés, que reúnen a investigadores de veintinueve instituciones destacándose en cantidad de trabajos la Universidad de Cantabria, la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria y la Universidad d Santiago de Compostela. La pertenencia institucional de los autores responde, casi en su totalidad, a los distintos centros que integran al Grupo de Investigación internacional "La gobernanza de los puertos Atlánticos, siglos XIV - XXI".[1] El grupo mantiene como propósito principal, comprender las dinámicas ligadas a los sistemas portuarios y sus redes en el contexto globalizador, esencialmente del periodo moderno, si bien algunos autores alcanzan a abordar cuestiones del siglo XX.

En la presentación del libro los editores trazan algunas líneas que pueden orientar la lectura de todo el trabajo, no en referencia a los capítulos específicos sino a los elementos que dan unicidad a las distintas producciones. En este sentido desde el propio título de la obra, se ha realizado una delimitación espacial entre el "agua", en referencia al mar, en su inabarcabilidad en relación a su inmensidad y variedad, y por otro lado a las ciudades portuarias específicamente como delimitadoras de los espacios estudiados. En función a la temporalidad abordada, se da cuenta de la utilización de la perspectiva de "larga duración" (Siglos XIV- XXI). Sin embargo, la gran mayoría de los trabajos se concentran entre los siglos XV y XIX, en el periodo definido como "Moderno".

En lo referente a los ejes que cruzan toda la obra, encontramos los concernientes a procesos de mundialización, perspectivas cruzadas, flujos culturales y circulación, entre otros. Por lo tanto el trabajo puede integrarse dentro de las "nuevas figuras" que en los últimos años ha dado la disciplina histórica a través de la "historia conectada", así como también dentro del "giro global" (IMÍZCOZ BEUNZA, 2007).

Los editores clasifican el conjunto de trabajos dentro de tres grupos de acuerdo a los temas que desarrollan, agrupándolos por aquellos que se enfocan en las personas y diversidad de comportamientos existentes en los ámbitos portuarios, los que se ocupan de los espacios e instituciones portuarias y por último los que atienden al análisis de las rutas marítimas y los instrumentos. La organización del volumen responde a criterios cronológicos antes que temáticos, contando los distintos capítulos con diferentes

[1] Más información sobre el grupo "*La gobernanza de los puertos Atlánticos. Siglos XIV-XXI*" en: https://www2.uned.es/gobernanza-puertos-atlanticos/

enfoques, propios de la Historia Medieval, Moderna, Contemporánea, de América, del Arte, Archivística, Antropología, etc. De igual manera se pondera la importancia de la integración de los espacios y el abandono de miradas escindidas, como por años ha sido el caso de Portugal. Así también, de la misma manera se conectan e integran otros espacios pertenecientes al mundo europeo, americano y africano.

Describir cada uno de los trabajos de forma precisa excedería la extensión y el propósito de esta reseña. Sin embargo sabiéndonos parciales expondremos algunos textos que se destacan por sus temáticas novedosas. Rivera Medina, estudia en perspectiva comparada las actividades laborales femeninas para los puertos del litoral norte de la península ibérica, indagando sobre el modelo de mujer asociado a patrones culturales propios de los espacios portuarios. Por otro lado Santana Pérez, indaga sobre los miedos colectivos (reales e imaginarios) para los puertos canarios durante los siglos XVI–XVIII, a través de la historia cultural y los aportes de la historia de las mentalidades. Por su parte Sánchez, realiza un estudio de caso sobre una comunidad gitana del País Vasco francés atípica, por consagrase a empleos del mar, y su integración con las poblaciones locales. Finalmente Labrit, estudia la gestión del riesgo sanitario en el puerto de Burdeos ubicado sobre el río Garona, conexión de Francia con el Atlántico norte. Su trabajo se centra en las ordenaciones urbanas que se generaron para evitar y combatir los peligros sanitarios durante el siglo XVIII.

La obra cuenta con muchos otros trabajos de gran valor dedicados a diferentes temáticas como las obras de Márquez Carmona y Villalobos; García Hurtado; Vigo Trasancos; Sionini y Carvalho Rosado, que se abocan al estudio de las estructuras e infraestructuras portuarias. También encontramos capítulos que se dedican a la temática del mundo del trabajo y su organización como los realizados por Trujillo Bolio; Castillo Hidalgo; Suárez Bosa, Domínguez Prats; Vasconcelos, Hendricks, Poltronieri Langen. Las obras de Bruquetas de Castro; García Garralón; y Tanguy analizan el mundo de las instituciones educativas y de formación relacionadas con el mundo portuario. Sobre la circulación y las conexiones se presentan las obras de Mantecón Movellán, Rivera Medina, Rodríguez, F., Rodríguez, J., García, A., Honorato, Oliveira, Mantuano y Brichta. Dentro del campo del universo cultural y la religión encontramos los trabajos de Truchuelo García, Cortés, Zapirain Karrika, Torres Arce, García M., Vázquez Lijó, Prego González. Sin poder agruparlos dentro de núcleos mayores, pero sin poseer

menos merito que los anteriores se presentan los trabajos de Bochaca, Arízaga Bolumburu, Barros, Priotti, Saupin, Cebreiro Ares.

Para el lector ávido por las temáticas específicas de cada uno de los capítulos, encontrará en este libro una desilusión. Como consecuencia del objetivo global que se plantea la obra y de la extensión de los trabajos, el volumen se centra en describir procesos de investigación, plantear principales líneas de trabajo, primeros avances, o presentar breves síntesis sobre algunas conclusiones.

Este volumen constituye claramente un aporte hacia el abandono de los "parroquianismos" históricos, a producir ítems desconectados, fragmentados, sectorizados, destemporalizados y deshumanizados, separados regularmente por la rigidez de campos y temas. La obra pretende potencializar las perspectivas de la historia conectada, entendida en el sentido de una historia social así como cultural de las ″situaciones de contacto" entre sociedades distantes que poseen dimensiones plurales de su devenir y requieren de un análisis relacional (BERTRAND, 2015: 1). Una historia conectada que se centra en "buscar más allá de la multiplicación de temporalidades y de los objetos históricos un entramado dialéctico de éstos en una articulación que convenga de la mejor manera a lo que especifica tal o cual momento histórico" (DOSSE, 2006: 184).

En suma, el libro objeto de esta reseña es un ejercicio que evidencia la búsqueda de la superación del "desmigajamiento" de la historia desde el punto de vista de la multiplicidad de autores, instituciones, temáticas, perspectivas y enfoques que lo integra. Mediante el análisis comparativo diacrónico y sincrónico de los espacios portuarios, los editores nuclean un conjunto variado de trabajos enlazados por los hilos de la historia conectada.

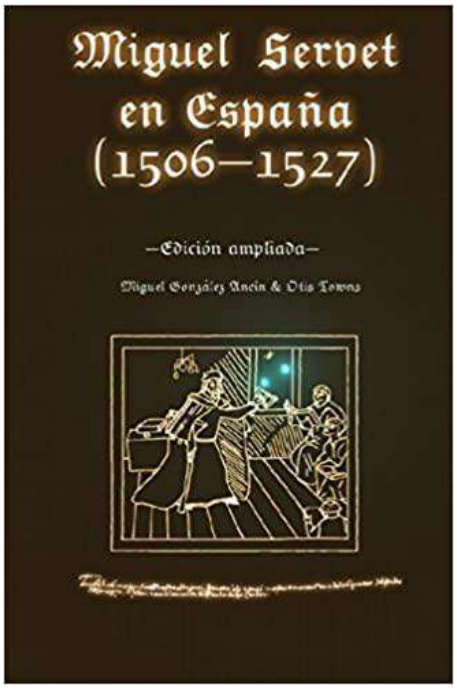
Bibliografía

BERTRAND, R., (2015). "Historia global, historias conectadas ¿un giro historiográfico?", *Prohistoria*: *historia, políticas de la historia*, 24, pp. 3-20.

DOSSE, F., (2006). *Historia en migajas: de Annales a la "nueva historia"*, México: Universidad Iberoamericana.

IMÍZCOZ BEUNZA, J. M., (2017). "Por una historia conectada. Aplicaciones del análisis relacional", *Magallánica, Revista de Historia Moderna*, 4/7, (Dossier).

MAGALLÁNICA, Revista de Historia Moderna: 6 / 12 (Reseña de libros)
Enero - Junio de 2020, ISSN 2422-779X



Reseña de GONZÁLEZ ANCÍN, M. y TOWNS, O., (2018). *Miguel Servet en España (1506-1527)*, Tudela de Navarra: I. Castilla. 469 pp. ISBN 978-0-692-13883-0.

Ailén Denise de los Heros*
Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina
ailendelosheros@gmail.com

Recibido: 17/05/2020
Aceptado: 09/06/2020

PALABRAS CLAVE: Miguel Servet; España; siglo XVI; biografía; edición ampliada.
KEYWORDS: Miguel Servet; Spain; 16th Century; biography; expanded edition.

Conocido por sus polémicas posturas tanto científicas como religiosas, Miguel Servet es uno de los personajes más controversiales de la modernidad temprana. Su vida y obra a lo largo del siglo XVI, han sido objeto de estudio de numerosas investigaciones que destacan no sólo las ideas del autor, sino también el significado de su muerte en la lucha por la libertad de pensamiento y expresión que caracterizó los siglos XIX y XX. Mientras que la relevancia y actualidad de su legado es compartida con cierta

* ID ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8788-8123

unanimidad por quienes se dedican a estudiar la figura de Servet, la cuestión en torno a sus orígenes parece suscitar una mayor diferenciación teórica.

En dicho contexto de debate historiográfico, Miguel González Ancín y Otis Towns publicaron la segunda edición de *Miguel Servet en España (1506-1527)*, la cual busca, entre otras cosas, reivindicar las raíces navarras del polemista. Como el título advierte, el libro se centra en la infancia y juventud de Servet, un periodo poco documentado pero determinante en la formación de su pensamiento radical. A grandes rasgos, la obra podría dividirse en dos partes: por un lado, el prólogo, la introducción y los nueve capítulos que analizan no sólo al joven Servet sino también a aquellas personas que lo influenciaron; y, por otro parte, un apéndice documental que condensa todas las fuentes primarias consultadas. Dicha organización anticipa una particularidad que se hará constante a lo largo del volumen, la inclinación por sustentar cada declaración con evidencia histórica.

El prólogo y la introducción, entonces, conforman el primer acercamiento del lector al tema en cuestión. En el primero, se explicitan los agradecimientos de los autores, las abreviaturas de los archivos con los que se trabajaron, las reglas para las transcripciones paleográficas, una nota sobre la edición ampliada y, por último, una advertencia organizacional en la que se especifican dos partes diferenciales de los nueve capítulos que componen el corpus del libro. En este sentido, se detalla que en los capítulos I y IX, se presentan los indicios que establecen un origen distinto sobre Miguel Servet; mientras que, en los demás capítulos, se analiza la vida misma del personaje. Tal división intencional se justifica a partir de la idea de que el lector pueda conocer más sobre Servet en esta etapa, al margen de que esté de acuerdo o no con el origen alternativo propuesto por los autores.

La introducción comienza con la presentación de las contribuciones de González Echeverría al "servetismo" y al propio interés de los autores por el personaje. Tanto la inclinación por resaltar la insuficiencia documental y ahondar en obras desconocidas, como la tendencia a investigar los círculos cercanos a Miguel Servet, forman parte de la labor de González Echeverría que sirvieron como puntapié al estudio de González Ancín y Towns. En otra instancia, se mencionan las características personales que hacen del polemista navarro un "ejemplo vital" digno de ser analizado, entre las que se encuentran su compasión, lealtad, valor y desinterés. Los últimos tres apartados se

destinan, a su vez, a anticipar las teorías – González Ancín las adjudica a su padre- que se desarrollan en el próximo capítulo, así como a resaltar la importancia de reflexionar sobre cuestiones no abordadas en investigaciones anteriores.

Tal como los autores prevén, los capítulos I y IX introducen y desarrollan una serie de premisas que concluyen con la teoría de que Miguel Servet, alias Revés, tradicionalmente considerado de origen aragonés, provenía de una familia judeoconversa de Tudela. Dicho planteo se basa en el descubrimiento de un documento de 1506 sobre el nacimiento de un niño con un defecto físico, hijo de judíos perseguidos quienes en 1498 cambiaron su apellido por "De Villanueva" (nombre con el cual aparecía en documentación oficial de la época). En particular, el capítulo I compara y analiza las declaraciones de Servet durante el juicio de Ginebra en 1553 con un acto público de 1506 en el cual el maestre Nicolás de Villanueva y su mujer alegaron que su hijo había nacido con una malformación en sus genitales. Tal afirmación tenía la intención de demostrar el hecho de que se trataba de una malformación y no de una circuncisión, por miedo de que los acusasen de profesar la fe judía. A partir de este hallazgo, y luego de desmentir otras alternativas, los autores concluyen que Servet debió haber sido hijo de ésta familia afincada en las afueras de Tudela, Navarra.

Ahora bien, lo interesante del capítulo I no radica sólo en el uso de documentación nueva, sino también en los temas que de ella se desprenden y analizan en los Apéndices 1A y 1B. Luego de definir el origen de Servet, los autores plantean cómo fue su conexión con la vida que posteriormente llevó en Villanueva de Sigena, provincia de Huesca, Aragón. Para ello, desarrollan una temática poco estudiada no sólo por los servetistas sino por los modernistas en general: las adopciones. Tal como se señala en el libro, ya sea por el hecho de que en los documentos públicos de la época la mención a menores de edad era casi nula, o por el destrozo de archivos durante la Guerra Civil española, la escasez de fuentes primarias ha significado un vacío en el conocimiento sobre la historia de la niñez en general. Para compensar dicha carencia, González Ancín y Towns realizan un minucioso trabajo de recopilación de datos biográficos que involucran a las familias De Villanueva y Serveto. En este sentido, a través de la vida de un personaje en particular, los autores indagan sobre procesos mayores como la movilidad familiar en el siglo XVI o la existencia de redes comerciales y clientelares.

Con respecto a la familia aragonesa de Servet, es decir, los supuestos padres adoptivos del teólogo y científico español, es otro objeto de estudio que tampoco ha suscitado mucho interés entre los especialistas. Por tal razón, el capítulo II es un intento de remediar dicha situación, al centrarse en la genealogía de la familia de Villanueva de Sigena. Aunque la abundancia de nombres, lugares y parentescos pareciera ser densa, lo cierto es que contribuye de manera exponencial al tratamiento de temas como la construcción y descripción de redes familiares a principios del siglo XVI en España. A su vez, la inclusión de métodos pertenecientes al campo de la grafología confiere un mayor grado de complejidad al análisis de los personajes involucrados. Por último, es destacable el uso de gráficos que acompañan las descripciones, ya que permiten visibilizar de manera más sencilla las relaciones de parentesco.

Más adelante, los capítulos III, VI, VII y VIII dedican sus páginas al análisis de la educación de Servet en España. Descartada la hipótesis de que haya recibido una formación religiosa en escuelas monacales o catedralicias, los autores apuntan a que asistió a lo que ellos denominan "Estudios municipales", también conocidos como "Estudios de Gramática o Artes". La cercanía geográfica y la relación con la familia de Antón Serveto, hicieron de la villa de Sariñena el supuesto lugar donde cursaría sus estudios secundarios. González Ancín y Towns describen el funcionamiento de la Institución, creada en la Edad Media con el propósito de formar clérigos seculares pero que para el siglo XVI funcionaba como espacio pre-universitario. Tanto el contenido dictado como la metodología de enseñanza son detallados, en vistas a que el lector logre imaginar la vida del teólogo como estudiante y, a su vez, comprender sus experiencias educativas más tardías.

En 1520, Servet se traslada a Zaragoza para asistir al Estudio General de Artes y completar su educación superior. Dicha Institución se introduce en el capítulo VI, donde se detallan diferentes temas como las tradiciones y jerarquías académicas. La estructura y el funcionamiento interno de ésta, permite conocer más sobre la historia del establecimiento en particular y la educación española en general a lo largo del siglo XVI. Así, el análisis del plan de estudios del Estudio General de Artes resulta revelador, ya que evidencia la predominancia del humanismo en la educación de los estudiantes y, por ende, el origen de la radicalidad del pensamiento de Servet. A su vez, la cuestión humanista constituye el corpus del capítulo VIII, en el cual se analiza la presencia e

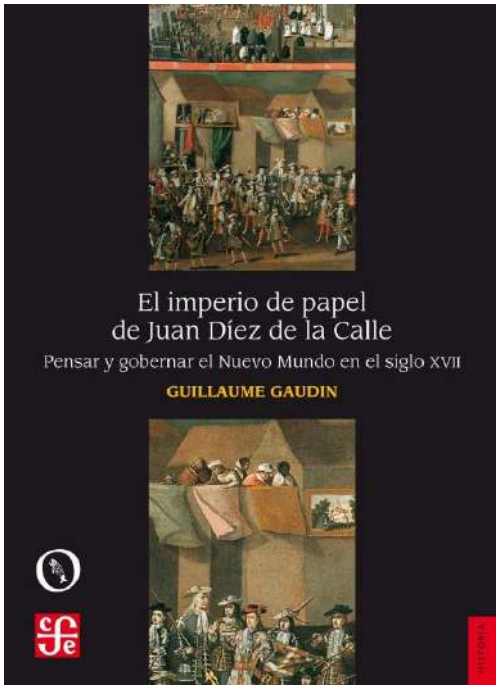
influencia del erasmismo en Zaragoza. Por otro lado, el capítulo VII ahonda en la experiencia del joven polemista en el Estudio General hasta 1527, año en que parte hacia Francia. Dado que no se cuenta con documentación que registre su paso por las aulas, primero como bachiller y luego como maestro, los autores realizan un análisis aproximativo a través del estudio de los cursos dictados a lo largo del periodo. De este modo, es a través de ciertos profesores y alumnos del Estudio General de Zaragoza que logramos conocer más sobre su paso por la vida universitaria.

En este sentido, el libro prioriza la investigación de dos personajes particulares que influenciaron en diferente grado al joven polemista. Por un lado, el capítulo IV se centra en la figura de Juan Quintana, con la intención de cuestionar la perspectiva tradicional que adjudica a éste un rol central en la vida personal e intelectual del "rebelde español". Gaspar Lax, por otro lado, es considerado por los autores como el gran *maestre* de Servet durante su estadía educativa en el Estudio de Gramática de Sariñena. El estudio de la vida y obra de aquel filósofo y matemático, apodado "Príncipe de los Sofistas parisienses", es, según los autores, indispensable a la hora de comprender no sólo la educación y erasmismo del hijo de Antón Serveto, sino también su salida de España.

En síntesis, la segunda edición de *Miguel Servet en España (1506-1527)* es una interesante alternativa para el estudio de un personaje cuyos ideales contribuyeron a la lucha por la tolerancia religiosa y la libre expresión. Si bien ninguno de los autores pertenece al campo histórico -sino al de la Física y al de la Filosofía y Periodismo- el trabajo archivístico de ambos se puede vislumbrar a lo largo de toda la obra, desde el uso continuo de citas bibliográficas y notas al pie, hasta el anexo al final del libro de un extenso repositorio documental. Dicha heterogeneidad, a su vez, aporta un grado distintivo de interdisciplinariedad en el análisis de cada tema, en donde se incluyen conceptos y perspectivas novedosos provenientes, por ejemplo, del campo de la medicina. Sin embargo, existen ciertos deslices en torno a la empatía concedida al objeto de estudio, que muchas veces excede lo científico y tiende a crear una imagen bastante subjetiva del personaje biografiado. Aún así, ya sea por la metodología de abordaje de fuentes documentales o por el análisis de temas relegados por la historiografía tradicional, la obra de González Ancín y Towns constituye una lectura

obligatoria para todos aquellos que deseen conocer más sobre los primeros años del gran Miguel Servet.

MAGALLÁNICA, Revista de Historia Moderna: 6 / 12 (Reseña de libros)
Enero - Junio de 2020, ISSN 2422-779X



Reseña de GAUDIN, G., (2017). *El imperio de papel de Juan Díez de la Calle. Pensar y gobernar el Nuevo Mundo en el siglo XVII*, Madrid: Fondo de Cultura Económica. 409 pp. ISBN: 9788437507903.

Facundo García*
Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina
facundodgarcia@gmail.com

Recibido: 09/01/2020
Aceptado: 11/02/2020

PALABRAS CLAVE: Juan Díez de la Calle; Consejo de Indias; siglo XVII; información; gobierno.
KEYWORDS: Juan Díez de la Calle; Council of the Indies; XVII century; information; government.

Guillaume Gaudin comenta que Juan Díez de la Calle, no hace referencia en las *Noticias Sacras y Reales* (1646) -su principal obra- a la corriente arbitrista en boga a mediados del setecientos. La excepción a ello sería alguna nota que remite a Diego de Saavedra Fajardo o a Lorenzo Ramírez de Prado. De hecho, en su texto "el oficial no propone reforma alguna, todo lo contrario, presenta una imagen de una máquina imperial, colosal, estable y que funciona" (p. 295). Pues bien, si nos remitimos a la

* ID ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0865-8387

primera de las dos "autoridades" enunciadas por Díez de la Calle, tal vez encontremos alguna pista sobre el sentido del *Imperio de papel*. A saber, en la *Idea de un príncipe político christiano* se expresa que "para mandar es menester sciencia". Es decir, un "conocimiento cierto de alguna cosa por su causa", tal como lo definía Covarrubias en su *Tesoro de la lengua*. Razón que nos permite adelantar que Gaudin propone en su libro una investigación sobre los mecanismos de gobierno en la Monarquía Católica hacia a mediados del siglo XVII, a partir del conocimiento y "manejo de papeles" de un oficial de la secretaría de Nueva España en el Consejo de Indias.

A través de Díez de la Calle, Gaudin considera el despliegue de capitales relacionales y de experiencia en la fabricación de saberes propios de la administración imperial. Con la particularidad de que el historiador francés se detiene en la construcción de uno de los elementos cruciales de la Edad Moderna: la constitución de las unidades políticas, en este caso, la hispana.

La obra parte de la biografía de un oficial para reconstruir el "detrás" de un texto de circulación limitada -las *Noticias Sacras y Reales* (1646)- y la suerte de la obra en los anaqueles de la secretaría de gobierno. La investigación interpreta la fabricación de registros creados con fines burocráticos, contables e ideológicos a partir de una trayectoria vital. Como otros manuscritos y tratados de la época, Juan Díez de la Calle proponía "una descripción del aparato monárquico en las Indias Occidentales" (p. 26). Pero, las páginas del *Imperio de papel* también son el resultado de la relación que Gaudin establece con su campo, tal como Bourdieu lo definía. Esto nos permite señalar desde el comienzo que la obra aquí reseñada se distancia de la historia de la administración centrada en lo político, del enfoque institucionalista interesado en los momentos de reformas administrativas. Por el contrario, Gaudin plantea desde la perspectiva microanalítica -con atención a los juegos de escala-, una historia sociocultural de la administración en la que tienen lugar la formación de clientelas, los patronazgos, los linajes y las redes sociales, pero también los medios por los cuales en un determinado momento histórico y desde las salas de la Secretaría se fundamentaba y legitimaba el poder real en una monarquía global. Así, Gaudin se apropia de los estudios sobre los mecanismos y tecnologías por los cuales se ejerció el poder durante el Antiguo Régimen e intervine en el debate historiográfico actual al preguntarse: "¿cómo una

entidad política que disponía de un territorio extenso y disperso, con medios técnicos y humanos limitados, consiguió mantener su autoridad durante varios siglos?" (p. 31).

El libro, resultado de la tesis doctoral del autor, retrata la experiencia de un oficial al servicio real en el "manejo de papeles" y su habilidad para la construcción de información. De hecho, Díez de la Calle representa a ese conjunto de hombres formados en el hacer diario, de origen nobiliar dudoso -en este caso, un "hidalgo de ejecutoria"- que no pudieron acceder al estamento privilegiado a través de la llave maestra del sistema: el título universitario. Además, el historiador francés confirma la tesis que defiende las oportunidades que generó la instalación en Madrid de la Corte y el incremento de los procesos migratorios a la ciudad, dadas las posibilidades laborales abiertas para ocupar un cargo dentro de la polisinodia de la monarquía. "Sin recurso, títulos o diplomas, para estos hombres la familia representaba la única posibilidad de afianzar su presencia en la Corte" (p. 71). Vinculación entre agentes/territorio/red que ya fuera objeto de interés por la historiografía asociada al análisis de las *social networks*. Entonces, la historia profunda sobre la cual reflexiona la obra inicia con las perspectivas de ascenso social que originaba en determinados grupos de individuos la integración en las estructuras de gobierno. Dependientes del linaje que los abrigaba, Gaudin demuestra que estos "infraletrados", dominados por un compartido "espíritu vasallo" (p. 80), inscribían su *cursus honorum* en las lógicas que dinamizaban al Antiguo Régimen: el clientelismo y la economía de la gracia. Con la particularidad de que el autor va un poco más allá en la propuesta del análisis del agente y sus redes. Sin ponerlo de manifiesto, el autor se extiende en las dinámicas de interacción de Díez de la Calle con su universo personal y los mundos que recreaba a partir de ojos ajenos. De forma que la obra da cuenta de las estrategias de distintos individuos para transformar las fronteras de su entorno social -vínculos entre individuos de diferentes estamentos- pero también las del saber -al obviar información cartográfica o al construir listas que se caracterizaban por la hipérbole-. En suma, la obra es también una historia política que dialoga, sin mencionar expresamente a Levi o Ginzburg, con la más sana tradición de lo que bien definió Jacques Revel como historia a *ras du sol*.

Gaudin parte del concepto de monarquía compuesta y repasa el equipamiento político y administrativo del territorio bajo jurisdicción hispana. No en vano, se presta especial atención a la base del sistema -las ciudades- y la naturaleza policéntrica del

poder en la Monarquía Católica. Así, *El Imperio de papel* es a su vez un ejemplo de cómo se gestionaba la información en el reinado de Felipe IV. El autor propone considerar, sin caer en un aristotelismo esencialista, un agente monárquico en su dimensión social, racional y política. Por esto el lector de la obra contempla desde el principio las prácticas de un hombre en relación a sus pares, la familia, las clientelas, los intermediarios y el complejo mecanismo para hacer de la Monarquía una unidad que se conserve y sea resiliente a los cambios que experimentaba por entonces. Dicho de otro modo, Díez de la Calle, en cuanto agente del Consejo de Indias, manifiesta la pretensión de control real al tiempo que el pragmatismo personal en una sociedad estamental.

La obra está dedicada al estudio del complejo diálogo entre un agente y el sistema que lo permea, una descripción del funcionamiento del sistema polisinodial y de los medios para alcanzar el *buen gobierno*. En efecto, el oficial del Consejo se interroga sobre cómo conservar la paz y la justicia en los reinos. Gaudin privilegia el análisis epistolar para desandar dicho camino. La historiografía reciente, entre otros historiadores el profesor Castillo Gómez, ha demostrado la multiplicidad de usos dados a la "carta": bien como instrumento de gobierno que permitía superar la discontinuidad territorial, o herramienta de interiorización de los procesos de disciplinamiento, distinción y preeminencia que se establecía entre el responsable y los destinatarios de la correspondencia. Queda claro que, como intermediario del rey y sus consejeros, Díez de la Calle extendía vínculos y negociaba entre amigos, clientes y los hombres más reconocidos de su época. Aquí es donde *El Imperio de papel* propone una nueva forma de aproximación al estudio de los Consejos en la Monarquía Católica. Resulta notable la distancia que se establece entre la apuesta de Gaudin y las interpretaciones dadas a la organización y funcionamiento de dichos organismos, en tanto asesores del rey en cuestiones específicas, territorios o asuntos de interés general, como era el caso del Consejo de Estado. De hecho, la vinculación rey-reino adquiere un nuevo sentido al centrar el análisis en un agente, si se quiere secundario, del entramado conciliar. Por supuesto, esta decisión metodológica no implica el abandono de la descripción de las incumbencias o materias del Consejo de Indias. Al contrario, Gaudin detalla las funciones de dichos oficiales en la rutina del "manejo de papeles", cuyo fin no era otro que asegurar el *buen gobierno* de la monarquía. "Su tarea principal era buscar en los archivos de la secretaría la información que requerían los secretarios y los consejos" (p.

125). De hecho, al igual que en el resto de la literatura política sobre oficios reales -jueces y corregidores, por ejemplo- el historiador francés repasa los tópicos que remitían a un "buen oficial". Por tanto, el avance en los estudios sobre la administración y el funcionamiento de la Monarquía le permite a Gaudin realizar un trabajo que toma distancia -pero no olvida- las luchas clientelares en la Corte por favorecer facciones en el Consejo, los momentos de reforma -pese a considerar los cambios impulsados por el conde duque de Olivares- o la relación del Consejo con otras instancias de poder, ya fueran las demás instituciones conciliares o las Juntas de gobierno.

Bajo la opción analítica reticular privilegiada por Gaudin, la obra de Díez de la Calle publicada en 1646 irrumpe como "un nudo en una red" (p. 144). El historiador sostiene que el texto se inscribe en la tratadística política castellana, impregnada de las teorías regalistas que fundamentaban el poder real hispano, las cuales en no pocas oportunidades estaban teñidas de providencialismo y mesianismo. En otras palabras, se nos presenta una obra que es el resultado de un trabajo individual y al mismo tiempo la potenciación de un largo proceso de acopio y compilación de información iniciado ya en el siglo XVI. Las *Noticias Sacras y Reales* integran, así, el edificio historiográfico sobre el cual se fabricó el orbe hispano. A través de Díez de la Calle, Gaudin desmenuza un diálogo a la vez diacrónico y sincrónico entre los intercesores de la obra: interaccionan las cartas de Colón a los Reyes Católicos (1493), la obra de Fernández de Oviedo (1532) o las *Ordenanzas* de Ovando (1571), con los trabajos de León Pinelo, Antonio de Herrera, Claudio Clemente, Alonso Fernández, Juan de Torquemada, Diego de Córdoba y Salinas o Rodrigo de Aguiar y Acuña. Sin olvidar, claro está, las empresas reales encabezadas por González Dávila, Solórzano Pereyra o Palafox y Mendoza. Un marco ideológico definido por autores que, "defendían la legitimidad de la Conquista, alababan la grandeza del Imperio ibérico y la conversión al catolicismo" (p. 198). Está claro, entonces, que *El Imperio de papel* contribuye al debate sobre las formas y consecuencias que tuvo para la modernidad occidental la escritura de la Historia de los territorios americanos.

Por último, es importante señalar que Gaudin detiene su observación en dos puntos: la representación que Díez de la Calle construyó sobre un territorio que nunca conoció y la comprensión de los cambios en el orden sociopolítico, a partir del estudio de las realidades americanas tras la conquista y colonización hispana del territorio.

Sobre el primero, el historiador logra demostrar que, junto al interés propio de Díez de la Calle, la elaboración resultó de operaciones de conocimiento que se llevaron a cabo "a ambos márgenes del Atlántico" (p. 187). En conjunto, el universo desde el cual construyó el oficial del Consejo sus argumentos fue consecuencia de la interacción entre la bibliografía de la cual disponía en el Consejo y el diseño y transformación de saberes y herramientas sobre una realidad al mismo tiempo lejana y cercana. Así, Gaudin demuestra que, para hacer inteligible el gobierno real sobre las instancias políticas y jurisdiccionales de los reinos americanos, resultó central la construcción de información. Allí radicaba el valor de las listas y el uso "estratégico, gubernamental y propagandista" (p. 241) que los monarcas ibéricos y sus agentes hicieron de los mapas. Con respecto al segundo postulado, no se trata de reafirmar las tesis clásicas en torno a los aportes que la cultura española hizo al mundo moderno. Al contrario, Gaudin pone en evidencia el carácter contingente y la imprevisibilidad en la que se construyó la Monarquía Católica: "la conquista del Nuevo Mundo llevó a la creación de nuevas formas de gobierno condicionadas por las circunstancias y por las tradiciones políticas. Así pues, el poder instaurado por los monarcas ibéricos era del todo inédito para época" (p. 237). Ejemplo de ello eran los constantes apremios que al Consejo imponía la Carrera de Indias o el Galeón de Manila. Otro tanto, cuando se trataba de conservar el *buen gobierno* de los reinos. Por ello la necesidad de proponer una especie de organigrama jurisdiccional, cuando "no había un modelo para definir los límites de las circunscripciones, además, los propios no se habían fijado de manera clara, pues los agentes de la corona no disponían ni de los medios ni de la voluntad para hacerlo" (p. 267).

Parece así que, Díez de la Calle pone una vez más de manifiesto que la modernidad se construyó a través de múltiples vías. Las *Noticias Sacras y Reales* fueron una empresa personal -con todo lo subjetivo y objetivo que ello implica- dedicada a la organización jurisdiccional de la Monarquía de España y al estudio del funcionamiento de la unidad política en torno a la década de 1640. En el fondo, la obra del oficial del Consejo trataba, a partir de información que era resultado del "manejo de papeles", la fundamentación del poder real en las jurisdicciones reales y eclesiásticas interactuantes en el nodo primario de su organización política: las ciudades. Para Díez de la Calle eran éstas las que articulaban el orden social en la Monarquía.

Pero, *El Imperio de papel* también nos habla de las máscaras de la cultura del Barroco, de la apariencia, la omisión y otras estrategias que definieron el laboratorio que significó el siglo XVII. En este contexto, Gaudin no se priva de dar cuenta de su erudición. Al tiempo que nos informa por Díez de la Calle lo acontecido en los reinos americanos y en Madrid, no descuida pasar revista sobre datos comparativos que potencien sus argumentos. Así, en diferentes instancias el autor procede a comentar el estado de los saberes de navegación y representación cartográfica en otras monarquías, en especial Francia y Portugal, o en cuanto a las técnicas de recolección de información, el desarrollo de dichas tecnologías en el Imperio Chino. *El Imperio de papel* es una invitación -no pronunciada por su autor- a reconsiderar la propaganda antiespañola y el mito historiográfico español: *Leyenda Negra* y *decadencia*. También una propuesta para rever la modernidad y la periodización de la misma, a partir de las innovaciones dadas en ésta época preestadística. El libro es, en definitiva, un sólido estudio sobre la representación que un oficial tenía de la ciencia de gobernar y una muestra elocuente del dialogo entre problemas y debates historiográficos suscitados a propósito cuestiones similares en diferentes latitudes.

Bibliografía

AMELANG, J., (2003). *El vuelo de Ícaro,* Madrid: Siglo XXI.

CAÑIZARES-ESGUERRA, J., (2007). *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo,* México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

CASTILLO GÓMEZ, A., (2006). *Entre la pluma y la pared,* Madrid: Akal.

FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P., (2007). *Materia de España. Cultura política e identidad en la España moderna,* Madrid: Marcial Pons.

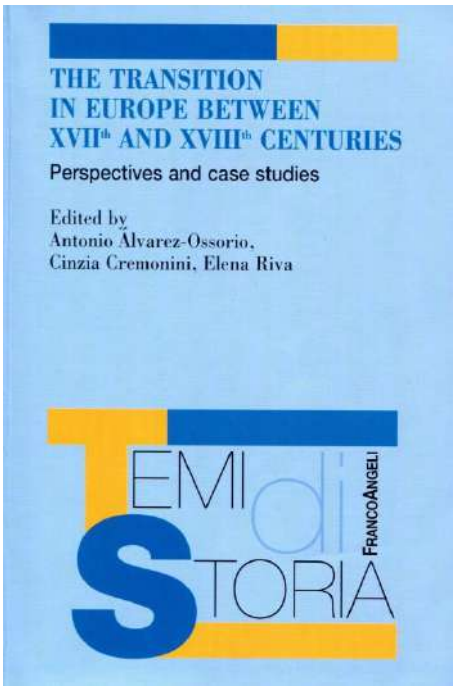
FEROS, A., (2017). *Speaking of Spain. The evolution of Race and Nation in the Hispanic Word,* Cambridge: Harvard University Press.

GIL PUJOL, X., (2016). *La fábrica de la Monarquía,* Madrid: Real Academia de la Historia.

IMÍZCOZ BEUNZA, M., (2017). "Por una historia conectada. Aplicaciones del análisis relacional". *Magallánica. Revista de Historia moderna,* 4, 7, 1-9.

REVEL, J., (1985). "L'histoire au ras du sol". En G. LEVI, *Le pouvoir au village, Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVIIème siècle* (pp. 1-33). París: Gallimard.

MAGALLÁNICA, Revista de Historia Moderna: 6 / 12 (Reseña de libros)
Enero - Junio de 2020, ISSN 2422-779X



Reseña de ÁLVAREZ-OSSORIO, A.; CREMONINI, C. y RIVA, E., (Eds.) (2016). *The transition in Europe between XVIIth and XVIIIth centuries. Perspectives and case studies*, Milano: Franco Angeli. 398 pp. ISBN 978-88-917-2818-0.

María Luz González Mezquita*
Universidad Nacional de Mar del Plata- Argentina
RAH Madrid (MC)
gonmez@hotmail.com

Recibido: 10/06/2020
Aceptado: 13/06/2020

PALABRAS CLAVE: transición; Europa; siglos XVII y XVIII; perspectivas; estudios de caso.
KEYWORDS: transition; Europe; XVIIth and XVIIIth centuries; perspectives; case studies.

Este libro es el resultado de la colaboración de destacados especialistas procedentes de diferentes disciplinas, unidos con el propósito de profundizar el estudio del sistema europeo en el paso del siglo XVII al XVIII. En consonancia con sus objetivos, se reunieron en un *Workshop* realizado en Milán en el transcurso del otoño de 2013 como resultado de la colaboración entre la Università Cattolica del Sacro Cuore y el Grupo internacional de estudios "Red Sucesión". Los intercambios y debates que

* ID ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6013-7434

surgieron a partir de este encuentro se ponen de manifiesto en la producción que integra este volumen.

La obra está organizada en dos partes; la primera "Perspectivas", aborda las investigaciones recientes sobre el tema objeto de la compilación y la segunda presenta algunos "Estudios de caso". Todo ello precedido de las palabras de presentación a cargo del reconocido historiador Marcelo Verga y de una introducción con las reflexiones teóricas y críticas de los prestigiosos especialistas editores del volumen. En este sentido son valiosas las aportaciones para clarificar el sentido que atribuyen al concepto de "transición" como acertada precaución metodológica para definir su marco epistemológico.

La palabra "transición" (del latín *transitio-ōnis*) significa, en una de sus acepciones, "Acción y efecto de pasar de un modo de ser o estar a otro distinto" (Real Academia Española). Dado el interés que despierta el tema -en el marco de los debates para deconstruir la comprensión de los procesos históricos a través de explicaciones dualistas tales como cambios o continuidades-, el tratamiento de este aspecto resulta de fundamental importancia ya que presenta la posibilidad de realizar aproximaciones transversales y cruzar diferentes experiencias en sus entornos específicos. Este libro nos remite a una periodización flexible que concede un lugar importante a las décadas finales del siglo XVII y a las primeras del siglo XVIII, con la intención de evitar las simplificaciones y la rotulación de los procesos históricos y sus representaciones y, al mismo tiempo, las lecturas teleológicas. En este sentido, se delinea una identidad propia basada en un contexto cultural y un orden político que se ha puesto de manifiesto en las investigaciones de los últimos años, sin olvidar el pionero estudio de P. Hazard, si bien con una periodización más acotada (HAZARD, 1988). La propuesta es valiosa por el acierto de emplear esta categoría de análisis para comprender las transformaciones ocurridas entre los siglos XVII y XVIII y proponer una reflexión sobre su aplicación ya que, a menudo utilizamos las palabras sin detenernos a analizar la propiedad de su uso o su verdadero significado. Y, por otra parte, porque supera la relación generalizada entre el concepto de transición con las transiciones democráticas contemporáneas (caso español) y sobre todo con las transiciones de un modo de producción a otro.

Los editores analizan las vinculaciones entre los conceptos de "crisis" y "transición" y las interacciones que surgen de las relaciones entre los viejos y nuevos

elementos que dan lugar a configuraciones novedosas, destacando la importancia de considerar la especificidad que supone cada contexto histórico de transición. Estiman que es fundamental partir de las interpretaciones históricas, de las corrientes de pensamiento y de la significación que las diferentes corrientes historiográficas han ofrecido sobre el paso entre los siglos XVII y XVIII en casos como España, Italia y otros países europeos en un sentido amplio.

La estructura del documento preliminar organizado para discutir en el Workshop estaba integrado por cuatro ejes: 1-La estructura y proyectos de la monarquía de Carlos II, 2-El cambio dinástico y la monarquía de los Borbones, 3- La cuestión de la lealtad de las élites a la monarquía española y 4-La relación entre los grupos sociales italianos y el Imperio.

En los últimos años, es notable el avance de las investigaciones en diferentes campos con respecto al reinado de Carlos II y la Guerra de Sucesión Española. No faltan las controversias y los debates a propósito de un reinado que precede al cambio entre dos centurias "muy iguales y muy diferentes". Las discusiones (no es el lugar para considerar todas las relacionadas con los temas aquí tratados como en el caso de la "decadencia" o "resiliencia" de la Monarquía de España) han incrementado el interés en una etapa crucial para la historia global por sus repercusiones que merecen todavía reflexiones en diferentes escalas de análisis (micronivel y macronivel). Como afirmara P. Costa en su momento, no investigamos para llegar a conclusiones cerradas sino para establecer una vinculación con el pasado entendida como un proceso de "*problem finding*" (COSTA, 2019).

La primera parte del libro, está integrada por nueve artículos. Desde una perspectiva relacional, se analizan los cambios en las estrategias de las familias que disfrutaban de importantes posiciones en el gobierno de la Monarquía española. La guerra de Sucesión Española tuvo como consecuencia cambios en las instituciones de la administración de los reinos y conmovieron el destino de los súbditos. Una cuestión que resulta de vital trascendencia es definir cómo los enfrentamientos por la sucesión al gobierno de la Monarquía afectaron sus diferentes territorios (Antonio Álvarez-Ossorio Alvariño). La importancia de la guerra y su impacto en esos diferentes espacios del Imperio no ha merecido suficiente atención. Sin embargo, es evidente que el protagonismo del Archiduque Carlos desde el comienzo del enfrentamiento y su

posterior posicionamiento como emperador (Carlos VI) justifican una reconsideración de su participación en el conflicto y sus resultados, así como el papel jugado por el elector de Baviera y su defensa de los intereses borbónicos (Matthias Schnettger). Los cambios socio-políticos que fueron efectos de la Guerra en la Península italiana, como es sabido, fueron de un impacto notable. Esta realidad ha favorecido importantes estudios sobre los territorios italianos controlados por España. Sin embargo, no ha sido objeto de análisis para relacionar los estados peninsulares -como en este caso- en una perspectiva conectada dentro de un contexto internacional (Cinzia Cremonini). El mundo de las cortes y el papel de las mujeres en los centros de poder oficiales e informales es un lugar privilegiado para estudiar las redes de relaciones piramidales y horizontales en las que la participación femenina deviene en un factor importante. Dentro de interconexiones entre los poderes familiares y los aspectos simbólicos y rituales que permiten reconstruir entornos cortesanos, las relaciones entre la Princesa de los Ursinos, María Gabriela de Saboya y la Marquesa de Maintenon son punto de partida para indagar estas relaciones durante la Guerra de Sucesión (Elena Riva). La crisis de la conciencia europea en el ámbito religioso constituye el centro de las reflexiones sobre la emancipación de la cultura de la teología a través de un largo camino. La legitimación del orden de valores se transforma y conduce a una redefinición del papel de la religión en su relación con la ciencia y el progreso. Los cambios pueden explicarse a partir de la complejidad de un entramado que incluye las relaciones de Roma con China (Flavio Rurale). El interés por el caso italiano, en particular, el *Mezzogiorno*, ha centrado las investigaciones en la presencia de un persistente monopolio eclesiástico, descuidando los contrastes jurisdiccionales en el cambio de siglo y su relación con el proceso de secularización. Una aproximación a partir de la historia social y religiosa permite una lectura compleja del período ofreciendo una nueva clave interpretativa (Vittoria Fiorelli). En el contexto de revisión de algunas "verdades" historiográficas consolidadas, los aspectos económicos, dinámicos y de transformaciones sociales requieren nuevas investigaciones que reconsideren -en el caso de Milán- las relaciones entre campo y ciudad; por otra parte, es necesario que se redefina el papel de los gremios con respecto a las manufacturas y al mismo tiempo el papel de las élites de mercaderes y banqueros y sus relaciones con los grupos de poder político españoles y Habsburgo (Stefano D'Amico). En el mismo

sentido, es importante destacar la representación de intereses y los cambios institucionales en el mismo territorio y período con el objeto de desentrañar los mecanismos utilizados para defender los intereses de los cuerpos territoriales y definir las relaciones que se plateaban entre fiscalidad e intereses locales, regionales e imperiales (Alesandro Buono). Finaliza este apartado un análisis sobre las posibilidades documentales ofrecidas por los fondos del repositorio perteneciente al *Venerando Ospedale Maggiore* de Milán superando los condicionamientos impuestos por los siglos "cronológicos". Se propone explorar las dinámicas sociales, continuidades y transformaciones en tres posibles campos de investigación: los miembros del gobierno, los benefactores y la gestión de recursos (Paolo M. Galimberti).

La segunda parte, se compone de doce artículos con estudios de caso. Cristina Bravo Lozano, investiga la misión del Conde Fernando de Adda que traía la *berreta* a Madrid, para el nuncio papal Savio Mellini. En el desempeño de sus funciones, atravesaría algunas dificultades con el ceremonial cortesano pero recibiría finalmente una pensión por parte de Carlos II. Se demuestra la existencia de una política para favorecer la facción española en la Curia romana y cómo las promociones cardenalicias en España eran una oportunidad para demostrar la generosidad del rey Católico. Roberto Quirós Rosado se ocupa de las continuidades y cambios en gobierno provincial napolitano durante la Guerra de Sucesión estudiando las características de los *presidi* españoles (1707-1714) para redefinir el papel de los gobernadores provinciales y el personal subalterno, la permanencia o desaparición de los modelos gestados en los siglos anteriores. Mariana Anna Noto plantea los desafíos que supone la Guerra de Sucesión analizando conflictos que superponen en un complejo contexto, las cuestiones de reclamos por derechos dinásticos pero también individuales y corporativos. En este sentido, el caso napolitano ofrece un escenario para considerar el papel de las élites de poder que van desde el descontento hasta la conspiración a comienzos del siglo XVIII. Giuseppe Cirillo se interesa por los cambios que se producen entre Austrias y Borbones, pero centrado en el reinado de Carlos de Borbón en Nápoles desde 1734. Destaca el papel de la Real Cámara de Santa Clara como el paso decisivo hacia la modernización y estudia los mecanismos utilizados por la nueva dinastía para la construcción de una nueva identidad nobiliaria. Silvia Mantini, considera la existencia de múltiples lealtades en el cambio de siglo, a partir del estudio de L'Aquila y la región de Abruzzo -ambas en

Nápoles- de privilegiada situación estratégica, en el paso de la dependencia de Madrid a Viena, dando lugar a la creación de nuevas configuraciones de poder. Loris de Nardi estudia las relaciones rey-reino en Sicilia (1713-1720) diseñadas por Víctor Amadeo II de Saboya para definir un modelo de gobierno entre el pactismo y el absolutismo. Maria Concetta Calabrese analiza los cambios políticos que se producen en el contexto de la Guerra de Sucesión en Mesina a través de la trayectoria personal de Francesco Avarna. La observación de las prudentes estrategias de los grupos gobernantes permite comprender las actitudes y lealtades cambiantes en defensa de sus intereses. Davide Maffi revisita el papel de la aristocracia y la participación de los lombardos en el ejército para considerar la efectiva colaboración de las élites de la región en las guerras europeas tanto al servicio de España como del Imperio. Stefano Boero explora el papel desempeñado por el Oratorio de San Felipe Neri en la transición entre dos siglos. Se indaga sobre las interacciones entre las directrices de los papas Inocencio XI y Clemente XI, los integrantes del Oratorio y el contexto europeo. Giacomo Gibertoni considera la función ideológica y política que desempeñó la música en una etapa de transición. Se presta atención al significado que tenía para quienes eran sus mecenas o aquellos que la escuchaban. En este sentido, se puede afirmar que podía ser una herramienta para la comunicación pero, también para disimular otros objetivos. Paola Venturelli reflexiona sobre los cambios que tuvieron lugar durante el siglo XVII en el coleccionismo italiano de nuevos objetos. Más allá de las pinturas y esculturas -*major arts*-, se ha descuidado el estudio de los *minor arts* (ej. vasos, piedas semi-preciosas). Para revertir esta tendencia, enfoca su análisis en los inventarios de la familia Gonzaga en Mantua. Emanuele Camilo Colombo considera la transición política que tuvieron algunos territorios de la Lombardía española al Reino de Cerdeña (1707-1775) a través de diferentes tratados y dando lugar a lo que se definió como "Paesi di Nuovo Acquisto". Esta incorporación incluyó cambios complejos en diversos niveles de poder a los que se presta especial atención en los planos intermedios.

La obra es más que una reunión de trabajos dedicados a los planteamientos y la problematización de diferentes aspectos relacionados con un período decisivo en la transformación de los procesos europeos en el paso del siglo XVII al XVIII. Constituye un valioso conjunto integrado a partir de objetivos precisos. En este sentido, se conectan diversos temas, enfoques y metodologías para el tratamiento de procesos en los que se

exploran los cambios, individuales o colectivos, formales e informales que se producen en las configuraciones políticas, sociales e identitarias. Sus propuestas, ponen de manifiesto cuestiones debidamente fundamentadas, se interrogan por aspectos inéditos y abren nuevas proyecciones alentando un futuro promisorio para las investigaciones en el período.

Bibliografía

COSTA, P., (2019). Conferencia "*L'illuminismo giuridico: strategia di dominio o progetto di emancipazione? III Encontro Luso-Espanhol de Historiadores de Direito*, Lisboa: Universidade de Lisboa.

HAZARD, P., (1988 [1961]). *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid: Alianza.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.3 en línea]. <https://dle.rae.es>

MAGALLÁNICA, Revista de Historia Moderna: 6 / 12 (Reseña de libros)
Enero - Junio de 2020, ISSN 2422-779X

Reseña de ARIAS DE SAAVEDRA ALIAS, I. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. (Eds.), (2015). *Vida cotidiana en la Monarquía Hispánica. Tiempos y espacios*, Granada: Edit. Universidad de Granada. 470 pp. ISBN 978-84-338-5752-1.

Carla Guerrico*
Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina.
carlaguerrico@hotmail.com

Recibido: 30/05/2020
Aceptado: 07/06/2020

PALABRAS CLAVE: vida cotidiana; cultura; prácticas; espacio.
KEYWORDS: everyday life; culture; practices; space.

La historia de la vida cotidiana es considerada en la actualidad, una de las líneas de análisis más enriquecedoras en cuanto al debate metodológico e historiográfico entre los historiadores modernistas españoles. Los estudios realizados desde una renovada historia socio-cultural abren nuevos caminos a fin de comprender la vida diaria de hombres y mujeres a través de múltiples escenarios, reivindicando diversos sectores sociales, muchas veces olvidados u omitidos por la historia tradicional.

En los distintos espacios de intercambio, generados por congresos, seminarios y publicaciones científicas, se ponen de manifiesto los aportes de los grupos especializados y

* ID ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6249-6329

articulados en torno a proyectos de investigación que, con su riqueza temática, logran obras como el presente libro.

Los trabajos que se incluyen en el mismo, pertenecen a un nutrido grupo de historiadores e investigadores, integrando en su mayoría a los componentes del Proyecto de Investigación Coordinado: *El hecho cotidiano en la monarquía española. Lo doméstico entre lo privado y lo público. Historia comparada entre el interior y la periferia*.

A fin de mantener un orden y estructura adecuada de los temas, el libro se articula en torno a tres grandes bloques. En este recorrido que se presentará a continuación, el lector podrá trasladarse entre la variedad de espacios de la vida cotidiana, gracias al trabajo de reconocidos historiadores e investigadores.

En el primer bloque, denominado *"Espacios cotidianos de distinción y marginalidad"*, se podrá apreciar una serie de obras dedicadas a las prácticas, análisis de espacios, orientando la mirada no sólo a la vida dentro de los márgenes más influyentes de la época, sino atendiendo a aquellos que fueron muchas veces olvidados.

El trabajo que inicia este apartado es el de M. Victoria López-Cordón Cortezo, que nos invita a conocer los cambios introducidos a lo largo del siglo XVIII en cuanto a la forma de moldear los comportamientos y costumbres de quienes consideraban debían comportarse de acuerdo a las normas "civilizadas" de la época. En este sentido, es en la vida diaria donde se establecen estas costumbres desde la que la autora aborda esta temática. El análisis de los contenidos de los textos que se difunden, serán una clave fundamental ya que se encuentran orientados a conformar estas pautas de comportamiento. La extensión y difusión progresiva de muchas reglas, diluyeron las fronteras entre lo público y lo privado, entendiendo que lo doméstico es la mejor escuela de la civilidad. Por su parte, José Martínez Millán, aborda en su estudio cómo se establecen etiquetas de comportamiento de acuerdo a las actividades sociales, políticas o religiosas a las que estaban destinados. El autor analiza el significado y la función que desempeñó la corte de Madrid, atendiendo a los orígenes de su configuración. En este sentido, desde que Felipe II instaló la corte en Madrid, las etiquetas se fueron gestando a lo largo del tiempo, estableciendo de este modo nuevas formas de comportamiento. No sólo en la distribución del espacio de la ciudad, sino en el entorno cortesano que rodeaba al rey y su familia. A continuación, Inmaculada Arias de Saavedra Alías, establece un análisis sobre la importancia de un ámbito privado y doméstico muy preciado por el infante don Luis de Borbón Farnesio, su biblioteca. En el recorrido sobre la biografía del hijo varón más joven de Felipe V e Isabel de Farnesio, destaca este espacio como parte del perfil ilustrado y culto de su personalidad. Por su parte, Francisco Sánchez-Montes González centra su estudio en la Alhambra, su transformación de fortaleza a ciudad con características propias, destacando la

vida cotidiana que se genera entre sus habitantes en la que, el mundo castrense convive con la población de la ciudadela. La vida en la Alhambra refleja los comportamientos de la sociedad en el siglo XVII. Amaya Morera Villuedas, realiza una propuesta novedosa sobre la influencia de oriente en la vida cotidiana de la España moderna. Los objetos suntuarios y las técnicas decorativas forman parte del espacio doméstico en la corte española desde los siglos XVI a XVIII. Miguel Molina Martínez realiza un análisis en el espacio americano. El autor centra su atención en los diversos aspectos de la vida cotidiana en el interior de una mina en los Andes coloniales, teniendo en cuenta las actividades realizadas, las condiciones laborales, y el impacto en la salud de la población trabajadora. La pobreza y la caridad en las actividades cotidianas serán dos de las características que María José Pérez Álvarez desarrollará, en particular, en la provincia de Zamora. El estudio sobre la problemática de la pobreza llevará al análisis de las prácticas asistenciales, la actuación de las cofradías y la caridad vecinal en el territorio rural provincial. Margarita Torremocha Hernández, es la encargada de cerrar este primer bloque con su trabajo sobre la vida en la cárcel de la Real Chancillería de Valladolid. Más allá de la historia de la criminalidad, la autora realiza un análisis más profundo que le permitirá un acercamiento a las condiciones generales de la realidad carcelaria, en particular la de quienes formaban parte de ese espacio privados de su libertad.

En el segundo bloque, denominado *"Sujetos y objetos de lo doméstico cotidiano"*, el trabajo de Ofelia Rey Castelao, profundiza la problemática referida a la sociabilidad en torno a los hábitos y prácticas del bautismo religioso y el padrinazgo en la ciudad de Santiago de Compostela. Su objetivo es comprobar si las normas diocesanas se cumplían y cómo se las interpretaba a partir de las experiencias cotidianas. Por su parte, Mariela Fargas Peñarrocha, presenta un análisis sobre el rol de las joyas, de su descripción como objetos de lujo, prestando atención a sus significados, usos y tensiones en el orden moral y jurídico, atendiendo a la trama de las relaciones sociales en la vida cotidiana.

Francisco Ramiro Martín, dedica su estudio al comercio y venta de libros en la ciudad de Granada en el siglo XVIII, dirigiendo su atención a los mercaderes de libros, en particular a dos de los más frecuentes y emprendedores, para conocer los gustos mayoritarios de la sociedad de aquella época. María José Ortega Chinchilla, analiza las representaciones sobre los relatos de viajes de españoles a Portugal durante el siglo XVIII. Las experiencias de lo cotidiano en los relatos de viajeros, contribuye a dar cuenta de lo que suponía viajar por Portugal en el siglo XVIII. Magdalena Guerrero Cano se ocupa de las competencias, dependencias y el mobiliario del Consulado de Cádiz. Cierra este segundo apartado, Rafael Girón Pascual, con un trabajo prosopográfico sobre la vida cotidiana de los mercaderes genoveses de la ciudad de Granada

durante los siglos XVI y XVII. La vivienda y la vida doméstica se destacan como temas desde los que se realiza la reconstrucción de la existencia de estos grupos.

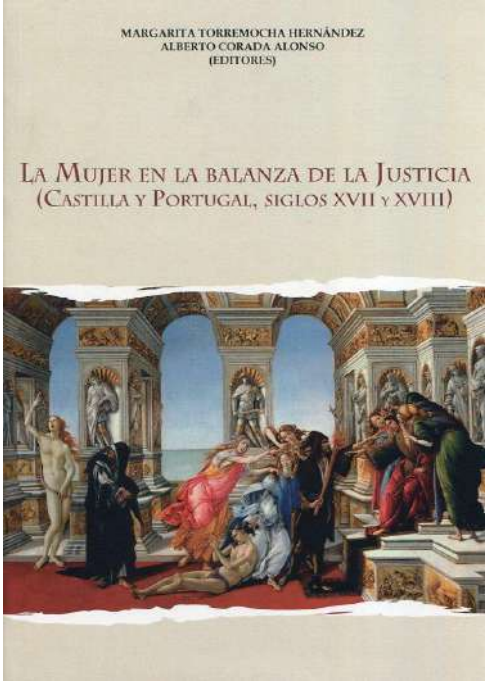
El tercer bloque *"Asistir al cuerpo y atender al espíritu"*, comienza con el trabajo de María de los Ángeles Pérez Samper, sobre la alimentación, una necesidad vital de todos los seres humanos, logrando una compleja construcción cultural con las relaciones que tienen lugar entre el hambre y la abundancia. María Teresa Martínez de Sas, atiende a las formas de vestir de hombres y mujeres en el siglo XIX, tal como se han convertido en una necesidad humana, expresión de una realidad cultural que merece un análisis adecuado. Siguiendo esta línea de estudio, Máximo García Fernández, realiza una comparación entre los ropajes populares urbanos en el Hospital de la Resurrección de Valladolid en el siglo XVIII y el vestir masculino y femenino en el Madrid cortesano. A partir de un abordaje desde el campo pedagógico, Gloria Franco Rubio analiza la educación femenina a finales del siglo XVIII, a través de la literatura moral y formativa de las niñas, y destaca a las mujeres en su papel de madres reforzando su tarea educadora. Por su parte, María del Prado de la Fuente Galán, atiende a la enseñanza desde los sectores marginados, los niños huérfanos desamparados, examinando dos modelos pedagógicos diferenciados en la Granada del siglo XVIII, la Escuela General (donde asisten los hijos de padres desconocidos) y el Colegio de la Misericordia (con asistencia de hijos de padres conocidos). Así establece que la condición de cada alumno determinaba los contenidos de enseñanza recibida por parte de unos y otros.

Por otra parte, Esther Jiménez Pablo, centra su atención en la difusión de las reliquias sagradas en el contexto de la *Pietas Austriaca* en el siglo XVII. Su estudio intenta ir más allá de un intercambio espiritual y devocional, para destacar los matices diplomáticos y políticos que establecían estas reliquias. Continuando esta área de estudio, Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, nos acerca a la vida de clausura a través del Convento del Ángel Custodio de Granada en el siglo XVIII, analizando su arraigo social desde lo material y lo espiritual. Por su parte, Manuel Rivero Rodríguez es el encargado de cerrar este apartado, donde presenta un análisis sobre un culto singular en Sicilia: la devoción a los criminales muertos en el patíbulo. Su trabajo aborda el surgimiento de este culto a partir de tres elementos: la sacralidad de Palermo y el trazado de recorridos penitenciales en su red urbana, las características de la compañía y por último el papel de la nobleza en el gobierno del reino, ya que su función carismática se vincula a la sacralización de las funciones de la cofradía.

En resumen, *"Vida cotidiana en la Monarquía Hispánica"*, es un libro que invita al lector a realizar una lectura amplia y rigurosa de la renovada historia socio-cultural, con el aporte de reconocidos y prestigiosos historiadores e historiadoras especializados en diferentes planos de la cotidianeidad a través de experiencias de hombres y mujeres del pasado, que desde su vida

diaria abren un campo de investigación enriquecedor y muy variado para el análisis de la Edad Moderna española. La reunión de estos trabajos, representa un aporte esencial para el estudio de la vida cotidiana en el período elegido, ya que las contribuciones incluidas, no sólo resultan de interés para los historiadores dedicados la temática sino que invitan a continuar y profundizar los temas abordados a lo largo de la obra.

MAGALLÁNICA, Revista de Historia Moderna: 6 / 12 (Reseña de libros)
Enero - Junio de 2020, ISSN 2422-779X



Reseña de TORREMOCHA HERNÁNDEZ, M. y CORADA ALONSO, A. (Eds.), (2017). *La Mujer en la Balanza de la Justicia (Castilla y Portugal, siglos XVII y XVIII)*, Valladolid: Castilla ediciones. 221 pp. ISBN: 9788416822058.

Jaqueline Vassallo[1*]
Universidad Nacional de Córdoba / CONICET, Argentina
jaquelinevassallo@yahoo.es

Recibido: 20/12/2020
Aceptado: 05/01/2020

PALABRAS CLAVE: mujeres; justicia; Castilla; Portugal; modernidad.
KEYWORDS: women; justice; Castilla; Portugal; Modern Age.

Mujeres delincuentes, mujeres pecadoras, mujeres que acudieron a distintas instancias judiciales y se apropiaron de representaciones patriarcales para conseguir sus objetivos o hacer reconocer sus derechos. En esta obra, ellas fueron puestas bajo la lupa de modernistas españoles y portugueses anclados epistemológicamente en la Historia

[1] Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto PGC2018-094899-B-C53, *Herejía y sociedad en el Mundo Hispánico de la Edad Moderna: Inquisición, imagen y poder* (2019-2021). Asimismo, PAPIIT IG 400619: Religiosidad nativa, idolatría e instituciones eclesiásticas en los mundos ibéricos, época moderna, UNAM, México.

[*] ID ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1995-9476.

social. Sus trabajos demuestran la consulta de una enorme variedad de documentos de archivo, que en algunos también fueron interpretados en diálogo con las perspectivas teórico-metodológicas que ofrece la historia del derecho y la historia de género.

Como es sabido, la influencia teórica y crítica surgida desde el estructuralismo, el post-estructuralismo, la historia social, los estudios de género y la historia cultural transformaron la documentación judicial en la fuente por excelencia.

Este libro es el fruto de la diversa y heterogénea trayectoria de los autores. Y si bien es innegable los recorridos académicos de los editores y sus aportes previos en el campo, la obra recoge la colaboración de un grupo de modernistas que estuvo vinculado al proyecto "Justicia y mujer: los tribunales penales en la definición de una identidad de género. Castilla y Portugal (1550-1800), avalado y financiado por el Programa Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica de España.

Como señala Margarita Torremocha Hernández en la Introducción, los autores trabajan anclados en una perspectiva metodológica cualitativa "con la intensión de plantear nuevas miradas en el análisis pormenorizado de las fuentes judiciales más allá de lo que finalmente reflejasen las sentencias" (p. 11). Asimismo, se intenta rebatir a las primeras generaciones de investigadores e investigadoras que trabajaron enmarcados en la Historia de género, cuando asumieron "dócilmente" la consigna de que no existían "instrumentos para conocer la historia de la mujer en tiempos pasados" (p. 9). Y finalmente, señala que los documentos judiciales no sólo dan cuenta de las mujeres que se hallaban en la marginalidad, sino de "gente de todas las condiciones sociales" (p. 12).

Es decir, los trabajos intentan dar una respuesta crítica a los "lugares comunes" que fueron acuñados y repetidos a lo largo de los años por numerosos autores que se dedicaron a estudiar estas temáticas, tanto en Europa como en América.

Como muchas obras de compilación, en ésta conviven trabajos heterogéneos en los que se da cuenta de las múltiples instancias judiciales por las que transitaron mujeres. Mujeres demandantes o demandadas que estaban comprendidas en marcos normativos generales o particulares y por los saberes de los juristas y prácticos del derecho que las construyeron como sujetos de derecho restringidos, inferiores o siempre sospechosas de la comisión de delitos vinculados a la esfera sexual. Monjas, mujeres de la élite, de la nobleza, prostitutas, esposas de militares, mujeres del común, mujeres en plural que vivieron enmarcadas en distintas realidades sociales, económicas y culturales,

aún cuando el título de la obra intente abarcarlas con la voz "mujer" en singular, que creemos acotada para tanta diversidad de mujeres.

El libro ofrece estudios que dan cuenta de la multiplicidad de jurisdicciones existentes en Castilla y Portugal durante los siglos XVII y XVIII: la justicia real, la eclesiástica, la inquisitorial y la militar, que formaron parte del complejo entramado institucional de entonces.

En los trabajos nucleados en torno a la justicia real, sobrevuelan preocupaciones en torno a la construcción de la inferioridad de las mujeres por parte del discurso jurídico y la práctica judicial, el tratamiento diferenciado, la apropiación de las instancias judiciales por parte de las mujeres para defender sus derechos y la pena de cárcel destinada a las mujeres.

Juan José Iglesias Rodríguez, profesor de la Universidad de Sevilla, indaga las actitudes y estrategias de resistencia que tuvieron las mujeres frente al orden patriarcal impuesto en la España moderna, en la medida que tales actitudes se manifestaron ante los tribunales de justicia. Munido de fuentes obtenidas en el Archivo Municipal de Puerto Real, de Chipiona, de Niebla -entre otros-, el autor encuentra comportamientos y estrategias femeninas orientados a mitigar las consecuencias negativas del patriarcado y las solidaridades de género que se desplegaron en ámbitos familiares o vecinales y que estuvieron dirigidas a resistir las arbitrariedades que cometían los varones. A este estudio, antepuso un completo repaso de la condición jurídica de las mujeres en la modernidad, también tributarias del derecho bajo medieval, munido del discurso de destacados juristas de la época tales como Castillo de Bobadilla y Hevia Bolaños que las construyeron como "delincuentes" y como sujetos procesales.

En su trabajo titulado "Galeras o Cárceles de mujeres: el otro penitenciarismo de la Edad Moderna", Margarita Torremocha Hernández deja al desnudo la invisibilización en la que recayó la historiografía penitenciaria, que se dedicó fundamentalmente al estudio de las cárceles de varones, en desmedro de las de mujeres; o en el mejor de las casos, las asimiló.

La autora desteje la casuística existente sobre la pena de cárcel y la cárcel procesal, en el marco de la España moderna y da cuenta especialmente de la doctrina y la legislación vigentes y afirma con contundencia que la pena de cárcel fue una "condena femenina" (p. 56). Y para demostrar la existencia de debates en torno a este

castigo destinado a las mujeres se ocupó de estudiar en forma minuciosa y magistral tres textos que fueron escritos entre los siglos XVII y XVIII. Uno, de autoría de una mujer, la monja Magdalena de San Jerónimo, publicado en Valladolid: *Razón y forma de la galera y casa real, que el rey nuestro señor manda hazer en estos reynos, ara castigo de las mujeres vagantes, y ladronas, alcahuetas, hechizeras y otras semejantes.* Un tratado fechado a fines del XVIII- también escrito en Valladolid-, por Luis Marcelino Pereyra, oidor de la Real Chancillería, que se convirtió en un hito en materia penitenciaria; y finalmente el texto perteneciente al alcalde del crimen Antonio González Yebra -el menos conocido de los tres y cuya obra se ha descubierto recientemente-.

María Herranz Pinacho, de la Universidad de Valladolid, nos muestra cómo las monjas y las élites femeninas se apropiaron de la instancia judicial y litigaron ante el tribunal de la Real Chancillería aunque vivieran tras los muros de un convento. En este caso, los pleitos y ejecutorias que involucraron a las mujeres de la familia de los condes de Castro que tuvieron lugar desde finales de, siglo XVI hasta 1632. La autora menciona que esta documentación judicial le ha permitido reconstruir la genealogía de la familia en cuestión.

Las mujeres de la familia que optaron por la vida religiosa lo habían hecho en las Huelgas de Valladolid, un monasterio de patronato regio muy aconsejable para ellas, por la familia a la que pertenecían. Y las demandas que se iniciaron por dotes y herencia fueron contra el hermano Gómez Manrique de Mendoza, VI conde de Castro, titular del mayorazgo. La autora da cuenta de la persistencia de estas damas que litigaron por años ante la necesidad de contar con sus bienes para mantener su posición privilegiada dentro del monasterio, cómo los litigios impactaron en la vida de la institución y las huellas concretas que dejaron: la fundación de la capilla de San Francisco y rentas que fueron cobradas, incluso, después de la muerte de algunas de ellas.

Por su parte, Alberto Corada Alonso, de la Universidad de Valladolid, analiza cómo la justicia real ordinaria, específicamente la ejercida por la Real Chancillería actuó para dirimir asuntos vinculados con juicios de divorcio -que se llevaban adelante en los tribunales eclesiásticos-, en relación a asuntos tales como la asignación de alimentos, *litis expensas*, la recuperación de dotes para las mujeres, así como de las herencias que administraban sus maridos. El autor remarca que la originalidad de su

aporte radica en que generalmente se estudian las causas de divorcios tramitadas en los tribunales eclesiásticos y se dejan de lado estos pleitos que tenían como partes a la pareja en cuestión e incluso a terceros, que se veían perjudicados por el divorcio del matrimonio. A lo que añade que agudizará su mirada en el estudio de las mujeres que llegaban a estos pleitos siendo inferiores a nivel jurídico y social. El análisis de los fondos documentales de la Chancillería de Valladolid, en especial los litigios tramitados por separación, divorcio y nulidades entre 1775 y 1841 le permiten a Corada Alonso distinguir que mientras las mujeres iniciaron estos procesos movidas por motivos económicos, los maridos lo hicieron por asuntos procesales o para reparar su honor, cuando la mujer había cometido adulterio.

Entre las numerosas conclusiones a las que llega el autor, podemos encontrar las diferencias de género que los documentos señalan a la hora de recibir medidas cautelares, restricciones y penalidades por parte de la justicia real: mientras los varones fueron destinatarios en algún caso de penas pecuniarias, las mujeres fueron embargadas, detenidas, sufrieron intentos de clausura en conventos y separación de sus hijos e hijas. Valiosos aportes que merecen ser analizados con mayor profundidad en estudios posteriores, apelando a las perspectivas teórico metodológicas que ofrece la historia de género.

El trabajo de Corada Alonso, constituye un puente para leer los estudios vinculados a la justicia eclesiástica que fueron escritos por Antonia Fialho Conde (Universidad de Évora/ CIDEHUS) y María José Pérez Álvarez (Universidad de León).

Fialho Conde, nos sumerge en cómo las monjas del Monasterio de San Benito de Càstris, de Portugal, ejercieron poder y sus derechos desde la clausura, en el contexto postridentino. La autora da cuenta cómo a partir del siglo XVI las monjas fueron paulatinamente apartadas de las funciones con intervenir en asuntos patrimoniales que debían disputarse fuera del convento y ante la justicia local. Funciones que después de Trento, pasaron a manos de procuradores de monasterios, obviamente varones. Y para ello ofrece numerosos ejemplos, que ha encontrado en documentos albergados en la Biblioteca y en el Archivo Distrital de Évora. Documentación que le arroja datos también concretos sobre la red de operaciones que tenía la casa de monjas, muchas de ellas, judicializados. El trabajo es acompañado de un Apéndice documental que ilustra y

profundiza los ejemplos otorgados en el texto (Biblioteca Pública de Évora. Livro Tombo do monasteiro de S. Benito `de Càstris, fl. 143-144). .

Por su parte, en "Mujeres y conflictividad judicial en el León del siglo XVIII", la autora de la Universidad de León se ocupa de estudiar las mujeres que llegaron a las instancias judiciales de la provincia de León, que se hallaba enmarcada dentro de un entramado judicial complejo y en el que "el ámbito de competencias estaba delimitado por barreras que podían llegar a ser muy difusas" (p.111). Su mirada es interesante ya que trabaja con poderes notariales otorgados por mujeres para emprender pleitos o para formalizar acuerdos una vez que éstos habían comenzado. La autora revisó más de 200 escrituras otorgadas desde finales del siglo XVII hasta comienzos del XIX y que hoy se encuentran albergadas en el Archivo Histórico Provincial de León.

Cabe agregar que Pérez Álvarez analiza la documentación -ofreciendo cifras y ejemplos-, a través de la clásica clasificación a la que fueron destinadas históricamente las mujeres: según su estado, solteras, casadas y viudas. Entre las escrituras que otorgaron las solteras cita el incumplimiento de la palabra de casamiento, ser víctima de engaño, estupro o por la pérdida del honor. Las mujeres casadas mayormente lo hicieron cuando cuestionaban el reparto de herencias o para pedir licencia y vender los bienes del marido en vista a su ausencia- siempre por motivos familiares o para mantener a los hijos-.

Las viudas, también pelearon por sus bienes o por los de sus hijos, cuando el reparto de la herencia no era de su satisfacción. Asimismo, también se hallan escrituras relacionadas con la solicitud de una curaduría para algún hijo. La autora concluye que los "poderes analizados no hacen sino reflejar la estructura socioeconómica de la montaña leonesa, donde la emigración masculina fue una vía de escape para poder paliar las carencias del medio" (p. 132), a la que se debe añadir que fueron un recurso que les habilitó la vía judicial para poder ejercer derechos u obtener reparaciones.

Por su parte, Isabel Drumond Braga, de la Universidad de Lisboa-CIDHEUS, nos ofrece un trabajo sobre género y confiscación en el Portugal Moderno. Estudio en el que la autora describe con especial cuidado cómo se fueron articulando las reglas sobre confiscación y administración de los bienes de las procesadas y procesados por la Inquisición portuguesa. Y pone el acento en las actividades que llevaban adelante las mujeres de entonces, dando cuenta de una casuística de lo que ocurrió con los bienes de

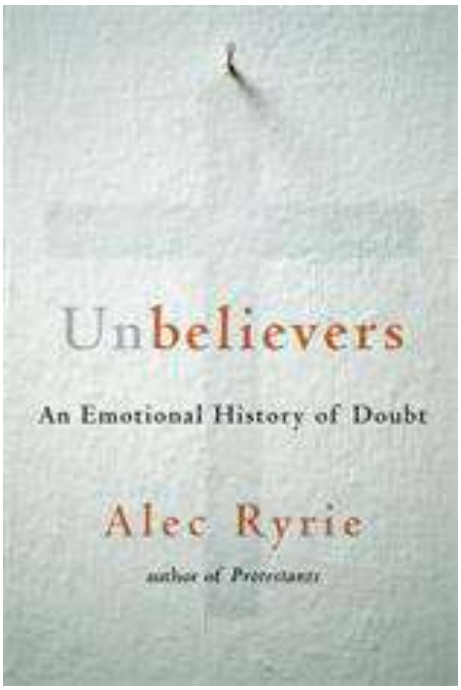
las solteras, de las casadas que no sabían de las prácticas "heréticas" de sus esposos, de las que sabían e incluso, las que las compartían. La información que obtiene del Archivo Nacional de la Torre do Tombo- más específicamente de la Inquisición de Lisboa y de Évora-, la ofrece en prolijos cuadros prolijos y es un trabajo que espera por mayor desarrollo en futuros estudios.

El libro finaliza con el trabajo de Alfredo Martín García (Universidad de León), referido a las mujeres que transitaron por la justicia militar, más específicamente en la Jurisdicción de Marina del Departamento de Ferrol, a fines del Antiguo Régimen. El autor realiza una presentación general en la que da cuenta de la presencia de mujeres ejerciendo distintos roles ante la justicia: como apoderadas, delincuentes, víctimas o demandantes civiles y criminales, con el auxilio de fuentes de archivo tales como censos, actas, bandos municipales y expedientes judiciales. Se trata de mujeres que vivieron en "una urbe industrial y castrense plagada de operarios y militares" (p. 201) y como eran pocas y se trataba de mujeres solas, fueron destinatarias del control de las autoridades.

Las fuentes las señalan como apoderadas de sus maridos para hacer trámites varios en su ausencia- por ejemplo, cobrar sus sueldos-, también por la comisión de los típicos delitos atribuidos a las mujeres solas (los de índole sexual, amancebamiento y prostitución), aunque asimismo participaron en motines junto a sus maridos.

La lectura de esta obra constituye, en definitiva, una invitación a pensar a las mujeres frente a las diversas "justicias" del Antiguo Régimen en clave comparativa, ya que las representaciones de género y los ideales modélicos vigentes fueron similares, a un lado y otro del Atlántico.

MAGALLÁNICA, Revista de Historia Moderna: 6 / 12 (Reseña de libros)
Enero - Junio de 2020, ISSN 2422-779X



Reseña de RYRIE, A., (2019). *Unbelievers. An Emotional History of Doubt,* Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press. 262 pp. ISBN 978-0-674-24182-4.

Jimena Tcherbbis Testa[*]
Universidad Torcuato di Tella - CONICET, Argentina
jime-tt@hotmail.com

Recibido: 10/02/2020
Aceptado: 12/03/2020

PALABRAS CLAVE: cristianismo; incredulidad; ateísmo; emoción; ética.
KEYWORDS: Christianity; unbelief; atheism; emotion; ethics.

Unbelievers. An Emotional History of Doubt busca dar respuesta al interrogante acerca del surgimiento de la incredulidad religiosa y, a través de ella, a la comprensión del proceso de secularización que ha atravesado Occidente construyendo una original explicación historiográfica. Alec Ryrie, reconocido historiador británico de la cultura protestante, invita al lector a pensar a la duda como parte de la creencia y, por tanto, analizarla desde una perspectiva emocional y no racional.[1] En ese sentido, el historiador

[*] ID ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2419-2655
[1] Alec Ryrie es profesor de *Historia de la Cristiandad* en la Universidad de Durham, co-editor del *Journal of Ecclesiastical History* y presidente de la *Ecclesiastical History Society.* Es además autor de las

estudia la incredulidad como aspecto cultural de la religión que, paradójicamente, habilitó la creación de espacios de sociabilidad secularizados y, sobre todo, dio paso a la distinción de lo moral de lo religioso.

En cierto modo el libro parte de una preocupación situada en el presente: la manera en la que lo religioso habita en nuestra sociedad. En efecto, el autor explicita su lugar de enunciación en tanto historiador de la cultura protestante y ministro laico con licencia de la Iglesia de Inglaterra que, confiesa, en su juventud ha experimentado la ansiedad de la duda. No se trata, pues, de una interpretación interesada en negar la persistencia de la "voz religiosa" en la opinión pública actual sino, por el contrario, de comprender el modo en que la incredulidad pudo hacerse pública en el seno de la sociedad cristiana occidental.

En ese sentido, Ryrie cuestiona la interpretación que responsabiliza a la filosofía del siglo de las Luces por el surgimiento de la incredulidad y, más aún, del ateísmo. Sucede que su análisis no se instala en la historia intelectual del ateísmo como sistema de ideas sino en la reconstrucción de la incredulidad como práctica que, propone demostrar, se retrotrae a un período anterior al siglo XVIII. Ryrie propone una historia emocional del ateísmo sin que ello, advierte, implique considerar al ateísmo como un fenómeno irracional. El libro argumenta que la incredulidad surge de dos emociones compartidas y convergentes, la ira y la ansiedad, que se despliegan al calor de la Reforma Protestante en la medida en que la duda se convirtió en arma de la batalla por las creencias que se inauguró en el siglo XVI. La Reforma, argumenta el historiador, convirtió a la duda, producto de la ira contra la Iglesia establecida, en arma de debate teológico capaz de minar el poder del catolicismo, a la vez que el proceso abierto por el cuestionamiento protestante, en su multiplicidad de expresiones, transformó a la experiencia religiosa en una búsqueda ansiosa por una "auténtica fe". El autor se propone así reconstruir el modo en que la duda y la creencia se dieron forma mutuamente a través de una diversidad de testimonios de la sociedad medieval y moderna, principalmente inglesa, aunque sin considerar el rol que otras religiones han tenido en el proceso. Si bien el autor justifica lo que reconoce como una aproximación "eurocéntrica y cristiano-céntrica" a su objeto de estudio (apoyándose en el hecho de

obras *Protestants: The Faith That Made the Modern World; Being Protestant in Reformation Britain* (ganadora del Premio Richard L. Greaves) y *The Sorcerer's Tale: Faith and Fraud in Tudor England.*

que la secularización no es un fenómeno global), permanece el interrogante acerca de cuál pudo haber sido el rol de las otras religiones en aquel proceso.

La obra se compone de una introducción y seis capítulos en los que se analiza la problemática a través de una variedad de testimonios: predicadores, poetas, ensayistas, dramaturgos, publicistas y las voces menos conocidas de quienes poblaron las cortes, interpelan al historiador. Pero es, a su vez, el propio lector quien es interpelado por el autor en la propuesta de un esfuerzo imaginativo de retrotraerse a las emociones que se experimentaban en aquellas sociedades que nos pueden resultar tan lejanas. Por cierto, la trama narrativa de la obra logra su propósito en la medida en que su lectura resulta amena y atractiva.

En el primer capítulo se analiza la incredulidad como fenómeno de la imaginación medieval, surgida de la ira contra Dios y sus representantes, que tendía a suscitar el rechazo al principio de la inmortalidad del alma y al providencialismo, tal como se manifestaba en las recurrentes blasfemias de la época. En ese sentido, Ryrie analiza distintos espacios donde Dios podía ser, sino negado, al menos desplazado: el consultorio médico y las tabernas constituían, argumenta, "espacios secularizados" de la sociabilidad medieval. Ryrie cuestiona así el supuesto historiográfico de que el ateísmo en tiempos pre-modernos era un imposible pues advierte que aun cuando el término "ateísmo" no existía sí estaba presente en la práctica la idea de que la religión constituía un "truco". Una idea que, lejos de debilitar el mundo religioso, parecía reforzarlo y sobre la cual los pensadores del Renacimiento, como Maquiavelo, insistirían promoviendo una secularización de otro espacio, "la cámara del Consejo", aunque no así de la comunidad de gobernados en la medida en que se concebía que el propósito de la religión era la construcción de un Estado fuerte. El Medioevo aparece así descripto como una "era de sospecha" donde la incredulidad no era una práctica ajena en la imaginación de los hombres.

En el capítulo dos se aborda el problema de la incredulidad durante la Reforma Protestante argumentando que la misma no fue tanto una consecuencia de la Reforma sino más bien un arma de la batalla por las creencias que se libró desde entonces. El escepticismo fue así un elemento fundante de la crítica protestante contra el catolicismo y al mismo tiempo podía conducir a los individuos hacia la fe. El pensamiento de

personajes como Michel de Montaigne, William Chillingworth y Thomas Browne, junto a testimonios menos conocidos, son aquí analizados.

Por su parte, en el capítulo tres se estudia el modo en que en la sociedad europea del siglo XVII emerge el estereotipo del ateo a través del análisis no solo de prédicas sino también de obras de teatro producto de las plumas de Christopher Marlowe, Cyril Tourneur, John Ford. Ryrie argumenta que en los testimonios parecen distinguirse dos modelos de ateos: aquellos que no creen en Dios (ateos especulativos) y aquellos que, como lo demuestran sus prácticas, actúan como si Dios no existiera (ateos prácticos); distinción que, señala, se irá tornando cada vez más borrosa. En aquellos escritos el ateo se representa, ante todo, como un hombre de buena posición social con una postura ética propia que suponía un desafío a la autoridad moral imperante en las iglesias. El ateo no era, pues, una persona "amoral" sino una que fundamentaba su propia moral aludiendo a menudo a las leyes de la naturaleza. De modo que lo moral podía no ser religioso, como de hecho lo demostraban los valores del mundo clásico enaltecidos por el Renacimiento. Allí, estimamos, radica la contribución principal y más atractiva de la obra: la reconstrucción del modo en que la incredulidad descubrió su propia ética.

En el cuarto capítulo el autor analiza la otra emoción que converge en la incredulidad: la ansiedad por la búsqueda de la "fe auténtica". Ryrie argumenta que para los hombres de aquella época creer era concebido como algo racional, pues comprendían a la razón no como un método lógico sino un poder de percepción. Emerge así, en la batalla por las creencias, la figura del ateo que no desea que Dios no exista, sino que teme su inexistencia. La centralidad de la fe para el protestantismo acrecienta, advierte Ryrie, aquel temor que caracterizará especialmente a la experiencia religiosa de los puritanos. En efecto, el historiador analiza diarios, autobiografías y correspondencias de protestantes de la Inglaterra del siglo XVII y advierte el temor que allí se confesaba en torno al surgimiento de pensamientos ateos, aquellos dirigidos a cuestionar la inmortalidad del alma o la autoridad de la Biblia.

Por su parte, el capítulo quinto analiza el modo en que la búsqueda de la "auténtica fe" podía conducir a su pérdida, en la medida en que, argumenta, solo aquellos que estaban preocupados por creer dudaban. Ryrie estudia, al respecto, las distintas expresiones del protestantismo no ortodoxo existentes durante el siglo XVII. El escenario de la guerra civil inglesa en el que se desenvuelven aquellas experiencias no

es solo una guerra de religión sino, argumenta el autor, una guerra de irreligión donde el término ateo se esgrimía como insulto en contra del adversario. Si bien Ryrie señala que abandonar la ortodoxia no implicaba necesariamente una profesión de ateísmo (pues se podía renunciar a la religión como un acto de fe), argumenta que la duda persistente en la que se basaba el radicalismo producía un efecto semejante al construir una moral propia al margen del dogma.

Finalmente, en el último capítulo el autor presenta sus conclusiones. La historia emocional de la duda que la obra ofrece concluye alrededor del año 1660 cuando, argumenta, la incredulidad deja de ser únicamente una práctica para transformarse en un sistema de ideas filosóficos. Es precisamente la historia emocional que subyace a aquella historia intelectual la que el historiador ha reconstruido a lo largo de su obra. A pesar de que su investigación no se instala en la historia conceptual, Ryrie reconstruye el modo en que la práctica de la incredulidad se comenzó a asociar, de modo ambiguo y por cierto elástico, con el término "ateísmo" insistiendo en el significado diverso que los términos, como "razón", tenían en el pasado. Si bien la propuesta del autor es convincente al momento de reconstruir la emoción de la incredulidad, podría resultar de interés una reflexión a propósito de la relación entre el ateísmo y el agnosticismo que, si bien es un concepto forjado en el siglo XIX, su significado, como admite Ryrie, bien podría describir de mejor modo muchas de las posturas de los actores estudiados. Es que el lector podría preguntarse, a raíz de los testimonios ofrecidos, si el rechazo de una práctica religiosa implica, necesariamente, la negación de Dios (no deja de ser llamativo que en el título de la obra el término ateo se encuentre ausente). En efecto, como demuestra Ryrie, la duda y la fe se dieron forma mutuamente.

De este modo, a través de un atractivo y original análisis, la obra cumple su objetivo al reconstruir las raíces emocionales del ateísmo examinando la manera en que la incredulidad minó, a través de la práctica de la duda, el monopolio religioso de lo moral en sociedades donde la creencia continuó teniendo una voz pública.