

ESPIRITUALIDAD E IDEOLOGÍA POLÍTICA EN LOS DIFERENTES ESPACIOS CORTESANOS DE LA MONARQUÍA HISPANA (SIGLO XVII)

MONOGRÁFICO

3



REVISTA LIBRODELACORTE.ES

Monográfico 3, año 7 (2015), ISSN: 1989-6425

INSTITUTO UNIVERSITARIO “LA CORTE EN EUROPA” (IULCE-UAM)
MADRID, 2015

REVISTA LIBROSDELACORTE.ES

CONSEJO CIENTÍFICO

Instituto Universitario “La Corte en Europa” (IULCE-UAM)

Prof. Dr. José Martínez Millán, Director, Catedrático de Historia Moderna, UAM
Profª. Drª. Concepción Camarero Bullón, Subdirectora, Catedrática de Geografía Humana, UAM.
Prof. Dr. Mariano de la Campa Gutiérrez, Secretario, Profesor titular de Literatura española, UAM

Prof. Dr. Tomás Albaladejo Mayordomo, Catedrático de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada, UAM
Prof. Dr. Antonio Álvarez-Ossorio Alvariño, Profesor Titular de Historia Moderna, UAM.
Prof. Dr. Carlos de Ayala Martínez, Catedrático de Historia Medieval, UAM
Prof. Dr. Lorenzo Bartoli, Profesor de lingüística, lenguas modernas, UAM
Prof. Dr. Agustín Bustamante García, Catedrático de Historia del Arte, UAM
Prof. Dr. Emilio Crespo Güemes, Catedrático de Filología clásica, UAM
Profª. Drª. Amelia Fernández Rodríguez, Titular de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada, UAM
Prof. Dr. Teodosio Fernández Rodríguez, Catedrático de Literatura
Prof. Dr. Jesús Gómez Gómez, Catedrático de Literatura Española, UAM
Profª. Drª. José Luis Mora García, Profesor Titular de Historia del Pensamiento Español, UAM
Prof. Dr. Fernando Marías Franco, Catedrático de Historia del Arte, UAM
Profª. Drª. Gloria Mora Rodríguez, Profesora de Historia Antigua, UAM
Prof. Dr. Nicolás Ortega Cantero, Catedrático de Geografía Humana, UAM
Prof. Dr. Antonio Rey Hazas, Catedrático de Literatura Española, UAM
Prof. Dr. Manuel Rivero Rodríguez, Profesor titular de Historia Moderna, UAM
Prof. Dr. Javier Rodríguez Pequeño, Titular de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada, UAM
Profª. Drª. Jesusa Vega, Profesora titular de Historia de Arte, UAM
Prof. Dr. Ángel Rivero Rodríguez, Profesor titular de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, UAM
Prof. Dr. Virgilio Pinto Crespo, Profesor titular de Historia Moderna, UAM
Profª. Drª. Inés Fernández-Ordoñez, Catedrática de Filología Española, UAM
Prof. Dr. Fernando Hermida Blas, Profesor contratado doctor de Historia del Pensamiento Español, UAM

EQUIPO EDITORIAL

Director

Prof. Dr. Manuel Rivero Rodríguez, UAM-IULCE (sección Historia)

Subdirector

Prof. Dr. Jesús Gómez, UAM-IULCE (sección Literatura)

Vocales

Profª. Drª. Elena Alcalá Donegani, UAM (sección Historia del Arte y Cultura Visual)
Profª. Drª. Mª Teresa Carrasco Lazareno, UAM (sección Paleografía, Diplomática y Numismática)
Profª. Drª. Amelia Fernández, UAM-IULCE (sección Comunicación-Retórica-Oratoria)
Dra. Mercedes Simal López, MLG (sección Arte, Patrimonio y Museología)
Dr. Eduardo Torres Corominas, UAM-IULCE (sección Libros-Reseñas)

Secretaria de redacción y responsable de diseño

Raquel Salvado Bartolomé, UC3M



Librosdelacorte.es

ISSN: 1989-6425

Redacción, dirección e intercambios:
Instituto Universitario “La Corte en Europa” (IULCE-UAM)
Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras,
Módulo VI bis, despacho 111
C/ Francisco Tomás y Valiente, 1
Ciudad Universitaria de Cantoblanco, 28049, Madrid, España.
Correo electrónico: info@librosdelacorte.es o secretaria@librosdelacorte.es
Teléfono: +34 – 91 497 5132

SUMARIO
Revista Librosdelacorte.es, Monográfico 3, año 7 (2015)
ISSN: 1989-6425

PONENCIAS

JUAN ARANDA DONCEL La expansión de las órdenes religiosas en la Andalucía del Guadalquivir durante el siglo XVII: el movimiento descalzo	7
ÁNGELA ATIENZA LÓPEZ “Queriendo dar entender al mundo cómo el fuego de Santa Teresa había abrasado la mayor parte del orbe”. El discurso de la expansión	31
EMILIO CALLADO ESTELA Origen, progreso y primeras tribulaciones del Oratorio de San Felipe Neri en España. El caso valenciano	51
ANA DIÉGUEZ RODRÍGUEZ El ámbito religioso flamenco y los grupos de poder. El ejemplo del desaparecido convento franciscano de Brujas	73
JOSÉ ELOY HORTAL MUÑOZ Los capellanes de los Sitios Reales durante el reinado de Felipe IV	88
JOSÉ MARTÍNEZ MILLÁN El movimiento descalzo de los siglos XVI y XVII	101
MIGUEL LUIS LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ Sublimación espiritual y atracción social: la descalcez femenina en la Granada del siglo XVII	121
PIERRE-FRANÇOIS PIRLET La tregua de los doce años (1609-1621): los confesores de los archiduques, espiritualidad y política en los Países Bajos católicos	138
HENAR PIZARRO LLORENTE La reforma en la casa de la reina Isabel de Borbón y el sostén económico de la espiritualidad descalza: el convento de las Trinitarias Descalzas de Madrid	151
ESTRELLA RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO Instruir al Príncipe: la teología política de Luis de Maluenda	169
M ^a LETICIA SÁNCHEZ HERNÁNDEZ La espiritualidad descalza y los monasterios reales femeninos	219

ESPIRITUALIDAD E IDEOLOGÍA POLÍTICA EN LOS DIFERENTES ESPACIOS CORTESANOS DE LA MONARQUÍA HISPANA (SIGLO XVII)*

Coords. José Martínez Millán, José Eloy Hortal Muñoz y Gloria Alonso de la Higuera

El presente número monográfico de la revista LIBROSDELACORTE contiene los trabajos presentados en el VIII Seminario Internacional del Instituto Universitario “La Corte en Europa”, que se celebró en las Universidades Autónoma de Madrid y Rey Juan Carlos, durante los días 13-14 noviembre de 2014, bajo el título “*Espiritualidad e ideología política en los diferentes espacios cortesanos de la Monarquía Hispana (siglo XVII)*”. En dicho seminario pretendíamos estudiar un aspecto, el de la espiritualidad, que resulta fundamental para entender las justificaciones ideológicas-políticas de la Monarquía de aquella época y determinar las instancias de poder que las sustentaban, así como las facciones cortesanas que las apoyaban.

La cuestión de la espiritualidad resulta fundamental para comprender la teoría política y las manifestaciones culturales de la corte. A pesar de ello, tal tipo de estudios siempre han sido arrinconados, en compartimento estanco, como materias que tienen poco que ver o que no sirven para explicar la realidad histórica material. No obstante, tanto las personas que la practicaban como las instituciones e instancias de poder que las aplicaban fueron protagonistas concretos y reales del devenir histórico, cuyas manifestaciones religiosas denotaban las teorías políticas y los grupos cortesanos en que se sustentaban y que justificaban su proceder.

Durante el reinado de Felipe II surgió una renovación espiritual en determinadas Órdenes religiosas conocida con el nombre de la “descalcez” o movimiento “descalzo”. Dicha corriente espiritual se ha identificado o asimilado con otras corrientes espirituales, un poco anteriores cronológicamente (como la “observancia” o la “recolección”), caracterizadas también por su radicalidad religiosa, pero que, en este caso, el surgimiento se ha atribuido al anhelo e impulso prestado por el Rey Prudente (que ha pasado a la historia como el rey católico por antonomasia) a través de la política confesional que implantó en sus reinos.

Lejos de esta opinión histórica tan unánime y asentada, para nosotros la “descalcez” fue un movimiento espiritual contestatario a la política religiosa practicada por Felipe II, según la cual, subordinaba la religión a la justificación política de la Monarquía hispana, que estaba configurando, bajo la idea tradicional de la *Monarquía Universal*. El movimiento “descalzo”, por tanto, hizo estallar un problema político entre el papa y el monarca hispano, que se mantenía larvado por la propia configuración en la que tradicionalmente se había establecido la relación entre la Iglesia y la Monarquía hispana, en el que se debatió la subordinación de la

jurisdicción de una instancia de poder sobre la otra. A través de las Órdenes “descalzas”, los pontífices llevaron a cabo una remodelación de las relaciones jurisdiccionales con la Monarquía Hispana, creando una justificación ideológica que le hacía instancia de poder superior. De la misma manera, los miembros de dichas Órdenes (merced a la espiritualidad radical que practicaban) fueron utilizados por Roma para expandir el catolicismo por el mundo de manera pacífica, mediante la predicación (supliendo la función que venía cumpliendo la Monarquía hispana a través de la conquista) dirigidos por el nuevo organismo fundado para ello (la Congregación Propaganda fide en 1622).

Por consiguiente, nos planteamos estudiar el movimiento “descalzo” que, si en el campo espiritual se puede identificar con otras corrientes espirituales radicales similares que se han dado en la Iglesia, en el campo ideológico y social constituyó un movimiento típicamente hispano de contestación a las rígidas estructuras religiosas que implantó Felipe II, mostrando, al mismo tiempo, las contradicciones que encerraba la composición político-religiosa en la que se fundaba la existencia de la Monarquía de los Austria. Dicha espiritualidad, dirigida por Roma, se extendió por los diferentes espacios cortesanos, creando una religiosidad, una ideología política y unas manifestaciones artísticas que llevaron al triunfo de la Iglesia Católica. Todas estas manifestaciones han sido calificadas como la cultura de la “contrarreforma”, que dominó en Europa durante el siglo XVII y en la que se produjo la decadencia de la Monarquía Hispana, sorprendentemente cuando comenzó a conocerse con el nombre de “Monarquía católica”.

La conmemoración de los centenarios de la muerte de Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1545-1614) y del nacimiento de Santa Teresa de Jesús (1515-1582), nos pareció ocasión propicia para profundizar en esta corriente espiritual (la “descalcez”) tan desconocida y mal interpretada (a nuestro juicio) por los historiadores, incluso de la Iglesia católica, como importante y decisiva en la historia de la Iglesia y de la Monarquía hispana.

*Este congreso se realizó en el marco de la investigación del proyecto HAR 2012-37308-C-5

LA EXPANSIÓN DE LAS ÓRDENES RELIGIOSAS EN LA ANDALUCÍA DEL GUADALQUIVIR DURANTE EL SIGLO XVII: EL MOVIMIENTO DESCALZO

Por Juan Aranda Doncel
(Real Academia de Córdoba)

RESUMEN

A lo largo de los siglos XVI y XVII, las órdenes religiosas masculinas protagonizaron una fuerte expansión en territorio andaluz, tal y como podemos observar en el elevado número de fundaciones que tuvieron lugar. Este fenómeno vino propiciado por el nacimiento y propagación de los mínimos de san Francisco de Paula, jesuitas y capuchinos, entre otros, así como de las nuevas ramas descalzas y recoletas surgidas en el seno de los franciscanos, carmelitas, trinitarios, mercedarios o agustinos, entre otros. Sin duda, la protección que otorgaron Felipe III y algunos nobles, entre ellos el duque de Lerma, a estos movimientos, fue determinante, aunque hubo otros que, por diversas razones, no consiguieron expandirse con tanto éxito.

El presente artículo pretende estudiar el fenómeno a lo largo de la Andalucía del Guadalquivir durante el siglo XVII, analizando las causas del notable éxito de algunas de estas ramas, al tiempo que se indica el motivo de la falta de éxito de otras.

PALABRAS CLAVE: Órdenes religiosas, movimiento descalzo, Andalucía, siglo XVII

THE EXPANSION OF THE RELIGIOUS ORDERS AT THE ANDALOUSIAN TERRITORIES SURROUNDING THE GUADALQUIVIR DURING THE SEVENTEENTH CENTURY: THE DISCALDED MOVEMENT

ABSTRACT

Throughout the Sixteenth and Seventeenth centuries, the male religious orders staged a strong expansion in Andalusian territory, as can be seen looking at the high number of foundations which took place. This phenomenon was fostered by the foundation and spread of the minimum of San Francisco de Paula, Jesuits and Capuchins, among others, as well as the new discalced and recollect branches arising in the bosom of the Franciscans, Carmelites, Trinitarians, Mercedarios or Augustinian, among others. Without a doubt, the protection that Philip III and some nobles, including the Duke of Lerma, gave to these movements was decisive,

although there were others who, for various reasons, failed to expand so successfully.

This article aims to study the phenomenon along the Guadalquivir in Andalusia during the Seventeenth Century, analyzing the causes of the remarkable success of some of these branches, as well as it indicates the reasons for the lack of success of others.

KEYWORDS: Religious orders, Discalced movement, Andalusia, Seventeenth Century

LA EXPANSIÓN DE LAS ÓRDENES RELIGIOSAS EN LA ANDALUCÍA DEL GUADALQUIVIR DURANTE EL SIGLO XVII: EL MOVIMIENTO DESCALZO.

Juan Aranda Doncel
(Real Academia de Córdoba)

A lo largo de los siglos XVI y XVII las órdenes religiosas masculinas protagonizan una fuerte expansión en territorio andaluz que se manifiesta de forma muy significativa en el elevado número de fundaciones. Sin duda, el fenómeno viene propiciado por el nacimiento y propagación de los mínimos de san Francisco de Paula, jesuitas, hospitalarios de san Juan de Dios y capuchinos. Asimismo resulta determinante las nuevas ramas descalzas y recoletas surgidas en el seno de los franciscanos, carmelitas, trinitarios, mercedarios, agustinos, basilios y otros¹.

Durante la centuria del seiscientos la Andalucía del Guadalquivir, integrada por los reinos de Jaén, Córdoba y Sevilla, continúa siendo verdadera tierra de promisión para el pujante movimiento descalzo. A pesar de la crisis, el mayor atractivo es el potencial demográfico y económico, especialmente de los núcleos ligados al tráfico mercantil indiano.

No cabe la menor duda de que hasta mediados del XVII la capital hispalense es el epicentro del monopolio comercial con el Nuevo Continente. A partir de ese momento se desplaza a la bahía gaditana, donde se fija la cabecera de la flota en 1680. El cambio viene refrendado por el traslado masivo de mercaderes a Cádiz². La prosperidad de la ciudad va acompañada de un notorio incremento de los efectivos humanos³.

La onda expansiva de esta prosperidad también llega, aunque más debilitada, a los reinos de Jaén y Córdoba que se ven favorecidos asimismo en el plano demográfico y económico.

La existencia de una nobleza poderosa e influyente favorece la llegada de los recoletos y descalzos a la Andalucía del Guadalquivir. Tanto las linajudas familias de la vieja aristocracia como los nuevos títulos de Castilla y señoríos jurisdiccionales, incorporados mediante las concesiones reales otorgadas en el seiscientos, patrocinan un buen número de fundaciones.

¹ Un buen estudio de conjunto es el de Ángel Martínez Cuesta: "El movimiento recoleto en los siglos XVI y XVII", *Recollectio*, 5 (1982), pp. 5-47. También hay que mencionar, sobre el mismo tema y el papel de Felipe II en la reforma, los de José García Oro: "Observantes, recoletos, descalzos: la monarquía católica y el reformismo religioso del siglo XVI", en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*. II. Valladolid 1993, pp. 53-97, y Juan Pujana: *La reforma de los trinitarios durante el reinado de Felipe II*. Salamanca 2006.

² Cf. Pedro Collado Villarta: "En torno a los orígenes del monopolio comercial gaditano: mercaderes extranjeros y cambio económico del área sevillana a la bahía de Cádiz en la segunda mitad del siglo XVII", en *Actas II Coloquios de Historia de Andalucía. Andalucía Moderna*. I. Córdoba 1983, pp. 603-615.

³ El protagonismo de Cádiz en el comercio indiano se acentúa más en el siglo XVIII con el traslado de la Casa de Contratación en 1717.

Las instituciones universitarias de Sevilla, Baeza y Osuna constituyen un acicate para los religiosos al ofrecer ventajas en la formación de los coristas. Una prueba evidente son las casas de estudios establecidas, donde se imparten enseñanzas de filosofía y teología.

Por último, la acogida y tránsito de misioneros con destino a América y Filipinas obligan forzosamente a tener un asentamiento en las zonas próximas a los puertos de embarque.

La expansión del movimiento descalzo en la Andalucía del Guadalquivir durante el siglo XVII cobra una mayor relevancia si tenemos en cuenta los obstáculos que deben salvarse. En primer lugar un gran escollo viene dado por las disposiciones de las Cortes de Castilla que originan una frontal oposición a nuevos conventos, como lo refrendan las cláusulas de la concesión del servicio de millones a la corona⁴.

La misma postura adoptan los obispos y los cabildos catedralicios y municipales de las capitales de las diócesis de la Baja Andalucía. También las comunidades del clero regular rechazan, de manera abierta, el aumento de las fundaciones existentes en los núcleos urbanos. No obstante, con bastante frecuencia las prohibiciones quedan sin efecto y las dificultades sorteadas por las intervenciones de los propios monarcas o la actuación de influyentes personajes de la nobleza. Entre ellos cabe mencionar a Felipe III y al duque de Lerma.

Una de las ciudades que ofrece mayor resistencia a la eclosión fundacional es Cádiz. La vitalidad económica y demográfica de la urbe y su bahía actúa como poderoso señuelo para las órdenes religiosas que, como hemos señalado, muestran un vivo deseo de establecerse en la zona. Sin embargo, a pesar de las restricciones impuestas, durante el siglo XVII se lleva a cabo un buen número de asentamientos⁵.

La importancia y trascendencia del fenómeno se pueden calibrar a través de una visión panorámica del proceso fundacional de las órdenes religiosas en la Andalucía Bética a lo largo de la centuria del seiscientos. El estudio lo hacemos tomando como base una muestra significativa integrada por los carmelitas, franciscanos, mercedarios y trinitarios descalzos. A ellos hay que sumar la congregación de agustinos recoletos. Si bien todos presentan el denominador común de la reforma, ofrecen unas marcadas diferencias en el conjunto del clero regular por su peso demográfico e influencia.

La expansión del movimiento descalzo en las tierras vertebradas por el eje fluvial del Guadalquivir se refleja también, de manera harto elocuente, en los numerosos proyectos fundacionales puestos en marcha que resultan fallidos a la postre por causas muy diversas. El análisis de estas iniciativas

⁴ Cf. Antonio Domínguez Ortiz: *Las clases privilegiadas en la España del Antiguo Régimen*. Madrid 1973, pp. 276-284.

⁵ Cf. Arturo Morgado García: *El estamento eclesiástico y la vida espiritual en la diócesis de Cádiz en el siglo XVII*. Cádiz 1996, pp. 44-54.

frustradas resulta de gran interés en cuanto permite abordar el fenómeno en toda su extensión.

Los reformadores del Carmelo protagonizan una primera fase de asentamiento en el mencionado ámbito geográfico durante las tres últimas décadas del siglo XVI en las que se establecen 15 conventos⁶. La actividad fundadora se mantiene viva a lo largo de la centuria siguiente, como lo refrenda el nacimiento de una docena de comunidades de las que diez corresponden a conventos y dos a los hospicios de Cádiz y Espejo⁷:

Años Localidades

1617	Antequera
1641	Sanlúcar de Barrameda
1680	Isla de León
1682	Benamejé
1687	Carmona
1688	El Coronil
1693	Paterna del Campo
1695	Cádiz
1697	Montoro
1697	Desierto de San José
1700	Sanlúcar la Mayor
1700	Espejo

A través del cuadro se observa que la expansión de los carmelitas descalzos en la Andalucía del Guadalquivir durante el siglo XVII se localiza en los reinos de Córdoba y Sevilla, concentrándose cronológicamente en las dos décadas finiseculares. La proliferación de fundaciones en este período contrasta con el reducido número de las que se llevan a cabo en el resto de la centuria. Desde 1601 hasta 1680 solo nacen los conventos de Antequera y Sanlúcar de Barrameda.

Los establecimientos carmelitanos nacidos entre 1680 y 1700 se encuentran en las zonas media y baja de la Andalucía del Guadalquivir y todos ellos, salvo los de Antequera y Benamejé, formarán parte de la provincia de Andalucía la Baja o de San Juan Bautista, surgida a raíz de la división realizada en 1688⁸. Esta concentración geográfica, como hemos indicado, obedece a la coyuntura económica favorable que se deriva de la llamada carrera de Indias.

⁶ La Peñuela, 1573; Baeza, 1573; Sevilla-Los Remedios, 1574; Mancha Real, 1584; Guadalcazar, 1585; Córdoba, 1586; Úbeda, 1587; Bujalance, 1587; Jaén, 1588; Sevilla-Santo Ángel, 1588; Aguilar de la Frontera, 1590; Alcaudete, 1590; Andújar, 1590; Écija, 1591; Lucena, 1600.

⁷ Los hospicios de Cádiz y Espejo se transforman en conventos, tras superar muchos problemas, en 1737 y 1733 respectivamente.

⁸ Forman parte de la provincia de Andalucía la Baja los conventos de Sevilla-Los Remedios, Sevilla-Santo Ángel, Guadalcazar, Córdoba, Bujalance, Aguilar de la Frontera, Andújar, Écija, Lucena, Sanlúcar de Barrameda, Isla de León, Carmona y El Coronil. La provincia de Andalucía la Alta o de San Angelo está integrada por los conventos de Granada, La Peñuela, Baeza, Málaga, Úbeda, Jaén, Mancha Real, Alcaudete, Vélez-Málaga, Desierto de las Nieves, Antequera y Benamejé. A esta relación hay que sumar los hospicios de Beas y Ronda.

La distribución de fundaciones por reinos pone también de manifiesto algunos contrastes. Los de Jaén y Córdoba suman 7 y 8 respectivamente, mientras que en el de Sevilla encontramos 12: 7 sevillanos, 4 gaditanos y 1 onubense⁹.

La descalcez franciscana inicia su andadura en la Andalucía del Guadalquivir en los últimos lustros del siglo XVI con las fundaciones de Sevilla (1589) y Bornos (1590). El movimiento experimenta un notorio impulso en las primeras décadas de la centuria del seiscientos con el establecimiento de comunidades en Arcos y Jerez de la Frontera (1603), Cádiz (1608), Villamanrique (1616), Medina Sidonia y Puerto de Santa María (1620). Esta localización evidencia una concentración geográfica en tierras gaditanas de la reforma auspiciada por san Pedro de Alcántara¹⁰.

La constitución de la provincia de San Diego de Andalucía representa un nuevo empuje a la expansión de los franciscanos descalzos. A instancia de las autoridades civiles y eclesiásticas de la capital hispalense, Paulo V autoriza la nueva provincia mediante un breve expedido en Roma el 16 de julio de 1619 y la erección canónica tiene lugar el 29 de diciembre del año siguiente, siendo designado primer ministro de la misma el futuro mártir y beato fray Juan de Prado.

La recién instaurada provincia de San Diego está integrada por los ocho conventos ya mencionados y por todos aquellos que en un futuro se erigiesen en el conjunto de Andalucía. Sin embargo, inmediatamente después, para evitar conflictos con la provincia de San Juan Bautista de Valencia que había realizado algunas fundaciones en el reino de Granada, se establecen de manera precisa los límites de la demarcación territorial que abarca el arzobispado de Sevilla y los obispados de Córdoba, Jaén, Málaga y Cádiz.

No cabe la menor duda de que el nacimiento de la provincia de San Diego potencia el proceso fundacional, como lo refrendan los asentamientos llevados a cabo desde 1621 hasta 1700¹¹:

Años Localidades

1624	El Arahál
1626	Cañete de las Torres
1631	Lopera
1631	Sevilla
1639	Puerto Real
1639	Castilleja de la Cuesta

⁹ Frente a las 27 fundaciones en los reinos de Jaén, Córdoba y Sevilla, solamente encontramos 5 en el reino de Granada en 1688.

¹⁰ Una visión panorámica de los franciscanos descalzos la encontramos en el número monográfico publicado por Antolín Abad Pérez y Cayetano Sánchez Fuertes bajo el título de *La descalcez franciscana en España, Hispanoamérica y Extremo Oriente. Síntesis histórica, geográfica y bibliográfica. Archivo Ibero-Americano*, 234 (1999).

¹¹ Cf. Francisco de Jesús María de San Juan del Puerto: *Primera parte de las Chronicas de la Provincia de San Diego en Andalucía de Religiosos Descalzos de N. P. San Francisco*. Sevilla 1724.

1640 Sanlúcar de Barrameda
1644 Puente de Don Gonzalo
1682 Córdoba

La intensa actividad expansiva de la provincia de San Diego en el siglo XVII contrasta con el marcado descenso en la centuria siguiente, realizándose solo las de Lucena y Tarifa en 1704 y 1728 respectivamente.

Junto a las poblaciones mencionadas hay que incluir en la Andalucía del Guadalquivir los conventos de Priego de Córdoba (1662) y Villacarrillo (1668), ambos pertenecientes a la provincia descalza de San Pedro de Alcántara.

El reparto de las comunidades por los reinos de Jaén, Córdoba y Sevilla a finales del seiscientos presenta unas marcadas diferencias cuantitativas. En los dos primeros se localizan 2 y 4 respectivamente, mientras que en el tercero suman 13, de las que 8 se encuentran en tierras gaditanas.

Sin embargo, en el caso del reino de Córdoba hemos podido documentar en el período 1630-1692 cinco proyectos fundacionales que no llegan a cristalizar por distintas causas. El primero tiene su origen en el ofrecimiento hecho en 1630 por don Francisco de Corral y Guzmán para establecer en su villa de Almodóvar del Río un cenobio de franciscanos descalzos. El citado noble había comprado el año anterior la jurisdicción señorial a la corona por influencia de su primo hermano don Alonso de Cabrera. Sin duda, el patrocinio del convento llevaba aparejada una prestancia social.

En septiembre de 1630 su hijo don Rodrigo de Corral Ponce de León pide al cabildo municipal de la capital cordobesa su consentimiento y apoyo para llevar a cabo el establecimiento de los alcantarinos:

El señor don Rodrigo de Corral pidió a la ziedad preste su consentimiento para que, sin embargo de la condición de myllones que lo proybe, se pueda fundar un conbento de frayles franciscos descalzos en la billa de Almodóvar, ques del señor don Francisco de Corral, su padre, pues de fundarse no biene ningún perjuizio, antes de muncha pro y utilidad¹².

Los capitulares de forma unánime acuerdan dar su voto favorable a la pretendida fundación y levantar excepcionalmente la prohibición impuesta por una de las condiciones del servicio de millones a la hacienda real¹³. A pesar

¹² Archivo Municipal Córdoba (AMC). *Actas capitulares*, libro 139, 16 de septiembre de 1630, f. 402 v.

¹³ “[...] y bisto por su señoría, dixo que, sin embargo de la dicha condición de myllones que lo proybe, benía por su boto dezisibo para que se fundase el dicho conbento en la dicha billa, quedando en su fuerza y bigor la dicha condición para lo de adelante y que se le dé por testimonyo”.

de la autorización municipal, la iniciativa señorial resulta frustrada y queda sin efecto.

La labor de los franciscanos descalzos de Cañete de las Torres se extiende a las poblaciones cercanas y con bastante frecuencia se desplazan a lo largo del año para realizar las demandas de limosnas. Este contacto origina la formación de un grupo de devotos en Castro del Río que muestra un vivo interés en el establecimiento de los religiosos en la ermita de Nuestra Señora de los Remedios, situada en el término municipal de la villa en el pago de la Torre del Puerto.

La ermita dedicada a la Virgen de los Remedios se levanta con motivo de la trágica epidemia de peste que castiga a la población en los albores del siglo XVII. La idea parte de los labradores del paraje de la Torre del Puerto que donan el terreno y contribuyen con sus aportaciones a las obras de construcción. La imagen titular despierta un fervor intenso que se refleja de manera elocuente en las mandas de misas.

El proyecto de fundar en la ermita de los Remedios un hospicio de frailes alcantarinos se materializa el 29 de julio de 1631, fecha en la que Sebastián Bello, vecino de Castro del Río, otorga una escritura por la que cede una extensa superficie de terreno y se obliga a sufragar los gastos de las obras ya iniciadas¹⁴. Los recursos invertidos proceden de un sustancioso legado hecho por un devoto en 1624 con ese fin¹⁵.

Tenemos constancia documental de que los franciscanos descalzos de la provincia de San Diego se establecen en el hospicio de la Torre del Puerto, como lo prueba una manda testamentaria hecha en marzo de 1632:

Mando se dé de limosna a los frailes de señor san Diego questán en el hospicio de la Torre el Puerto, término desta uilla, unos manteles de tableruelos de dos baras y media y un paño de olanda labrado con seda de grana que yo e y tengo porque esta es mi voluntad¹⁶.

La presencia de los alcantarinos garantiza la asistencia espiritual a los labradores y trabajadores dedicados a tareas agrícolas y ganaderas en el

¹⁴ Cf. Juan Aranda Doncel: "Presencia de los franciscanos descalzos en la diócesis de Córdoba durante el siglo XVII: las vicisitudes de la fundación del convento de San Pedro de Alcántara", en *Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz*. Córdoba 2004, pp. 139-143.

¹⁵ "[...] cómo yo Sebastián Bello, vecino que soy en esta uilla de Castro el Río, digo que atento a que á muchos días que se a tratado de hacer un ospicio en el partido de la Torre el Puerto, término desta uilla, cerca de la hermita de Nuestra Señora de los Remedios, para que los frayles descalços de la horden de señor San Francisco de la provincia de San Diego que pasan a sus conbentos se ospedasen en él y abrá ocho años poco más o menos que una persona onrada vecina desta uilla debota de la dicha Relixión me dio y entregó en confianza a mí el dicho otorgante mill ducados para que con ellos conprase tierra donde se fundase el dicho ospicio en el dicho partido de la Torre el Puerto cerca de la dicha hermita y los gastase en las cosas necesarias en el dicho ospicio".

¹⁶ Archivo Histórico Provincial Córdoba (AHPC). *Protocolos de Castro del Río*, legajo 5449, f. 59 v.

pago de la Torre del Puerto, pero desde el principio la viabilidad del hospicio se encuentra comprometida por la dificultad de mantener a los religiosos.

Sin duda, esta precariedad es la que impulsa a abandonar el hospicio e intentar la fundación de un convento en la villa de Castro del Río. Con este objetivo el marqués de Priego concede autorización el 13 de abril de 1638 a fray Bartolomé de Silleros, guardián de la comunidad de Cañete de las Torres, para materializar el proyecto:

[...] doy licencia a el padre fray Bartolomé de Silleros, predicador y guardián del convento de la dicha mi villa de Cañete, en nonbre de la dicha probincia, pueda fundar y funde un convento donde pueda aber diez y seis relijiosos de la dicha horden y provincia en la dicha mi villa de Castro el Río en la parte y sitio que fuere más a propósito y mando a mi correjidor, concexo, justicia y rejimiento della le den la posesión del dicho convento, anparádoles y defendiéndoles en ella y todo el fauor y ayuda que ubiere menester hasta que tenga efeto la dicha fundación¹⁷.

La licencia del marqués de Priego va a ser acatada por los miembros del concejo que acuerdan el 1 de mayo de 1638 «cunplir todo lo que por la dicha provisión se manda quando llegue el caso y el padre guardián tenga recaudos bastantes para la dicha fundación».

La búsqueda de recursos es el objetivo prioritario de fray Bartolomé de Silleros en los meses siguientes. Las mandas testamentarias permiten documentar algunas donaciones en el supuesto de que culmine con éxito la fundación del convento que albergaría un máximo de 16 religiosos.

Un ejemplo lo tenemos en las disposiciones hechas en agosto de 1638 por María Fernández Cordobés, viuda de Sebastián Bello, quien instituye en la ermita de San Benito una memoria de misas cargada sobre un olivar. La otorgante prohíbe de manera expresa su enajenación, «salbo si acaso se fundare en esta billa conbento de la horden de señor san Francisco porque si se fundare mando se venda el dicho pedaço de olibar para ayuda a la fundación del dicho conbento»¹⁸.

Asimismo María Fernández Cordobés deja sin efecto la donación de tres tinajas al presbítero Diego Sánchez Córdoba en el caso de que se funde el convento de franciscanos descalzos:

Tres tinajas que tengo, una para bino y otra para aceyte y otra para aceytunas, le mando a mi sobrino el licenciado Diego Sánchez Cordobés, presbítero, con que si fundaren en esta billa conbento de la horden de señor san Francisco a de dar el dicho mi sobrino las dichas tres tinajas para el dicho conbento porque esta es mi boluntad.

¹⁷ Archivo Municipal Castro del Río. *Actas capitulares*, 1 de mayo de 1638, s. f.

¹⁸ AHPC. *Protocolos de Castro del Río*, legajo 5276, f. 475 v.

A pesar de los esfuerzos de fray Bartolomé de Silleros, el proyecto de fundar la provincia de San Diego en Castro del Río queda frustrado por la falta de recursos para llevar a cabo la dotación y la oposición de los carmelitas calzados, establecidos en esta población a mediados del siglo XVI.

No obstante, las mandas de misas constituyen un exponente bien significativo de la devoción de los castreños a los franciscanos descalzos. Veamos el testamento otorgado por Juan López Tolbaños en marzo de 1636:

*Mando, quiero y es mi voluntad que de las mill misas que tengo mandadas decir por este mi testamento, según queda declarado, se digan las docientas misas en el convento del señor san Francisco de la billa de Cañete, que de la horden de señor san Diego, a el qual dicho conbento mando se remita la limosna de las dichas docientas misas*¹⁹.

Otra prueba bastante elocuente la tenemos en los jóvenes de la localidad que ingresan en la descalcez franciscana. Uno de ellos es fray Pedro del Espíritu Santo, como lo atestigua la disposición testamentaria hecha en agosto de 1637 por su progenitor:

*Mando se le den y entreguen a fr. Pedro de el Espíritu Santo, mi hixo lijítimo, religioso de la orden san Francisco de los recoletos que llaman de san Diego çien reales de mis vienes para que los destribuya en la forma que le tengo dicho y ordenado a el dicho mi hijo*²⁰.

Tampoco fructifica el ofrecimiento hecho por el concejo de Montoro que envía el 2 de julio de 1634 una misiva al gobernador del obispado de Córdoba solicitando licencia para una hipotética fundación de los franciscanos descalzos, La petición municipal va a ser rechazada tanto por la autoridad diocesana como por los religiosos de la provincia de San Diego²¹.

Por último, en los lustros finiseculares del seiscientos se proyecta erigir un hospicio de los alcantarinos en la localidad campiñesa de Fernán Núñez, pero, como veremos, la iniciativa del señor de la villa no llega a cuajar.

En efecto, el 13 de noviembre de 1692 el conde de Fernán Núñez concede licencia a los franciscanos descalzos de la provincia de San Diego para fundar en su villa un hospicio. Al mismo tiempo, ofrece una casa y huerta para la instalación y sostenimiento de los frailes, además de costear

¹⁹ *Idem*, legajo 5274, f. 106 v.

²⁰ *Idem*, legajo 5275, f. 714 r.

²¹ "La Villa de Montoro pretendió Fundación como lo manifiesta una carta de dos de Julio de 1634 escrita al Gobernador del Obispado de Córdoba, pidiéndole su licencia para fundar. Es notable entre los motivos que alegan para obtenerla la razón que proponen de que nuestros Religiosos no son gravosos al Clero, porque no aplican Missas por particular estipendio, en lo que procedieron engañados o equivocados: pues aunque los Religiosos no pudieran aplicar el estipendio a sus particularidades necesidades, pero sí para las de la Comunidad como ha sido costumbre en toda la Orden y en la Provincia".

los ornamentos y vasos sagrados. En contrapartida a este mecenazgo, exige el cumplimiento de tres condiciones:

1ª. Que la Provincia ha de tener seis religiosos que prediquen, confiesen y asistan en el bien espiritual a aquella Villa.

2ª. Que al Conde se le den los fueros de Patrón, y así que en los Sacrificios, ejercicios &^a. sea preferido con su familia.

3ª. Que en la muerte de su Ex^a. y de sus Sucesores quede obligada la Provincia a celebrar honrras en todos sus Conventos, despachando el Provincial Patente para el efecto²².

El pretendido asentamiento de los franciscanos descalzos en Fernán Núñez resulta frustrado, al igual que otros proyectos puestos en marcha en la villa señorial durante la centuria del seiscientos como el hospicio de los agustinos recoletos.

El mecenazgo de la nobleza resulta determinante en la meteórica expansión de los mercedarios descalzos en territorio andaluz a lo largo de la primera mitad del siglo XVII²³. En el período 1603-1644 se materializa la fundación de 19 conventos que integran la provincia de la Purísima Concepción de Andalucía. Salvo los de Granada y Calasparra, todos los establecimientos se encuentran en la Andalucía del Guadalquivir, concretamente en poblaciones sevillanas, gaditanas y onubenses:

Años Localidades

1603	Castellar de la Frontera
1604	El Viso del Alcor
1604	Rota
1605	Huelva
1608	Fuentes
1609	Osuna
1609	Lora del Río
1614	Sevilla
1615	Sanlúcar de Barrameda
1620	Vejer de la Frontera
1624	Cartaya
1627	Cádiz
1635	Morón de la Frontera
1639	Arcos de la Frontera
1640	Ayamonte
1641	Écija
1644	Jerez de la Frontera

²² Archivo Provincia Bética. Legajo 36. Documentos pertenecientes a la provincia de San Diego de Andalucía.

²³ El nacimiento de la orden de los mercedarios descalzos y las fundaciones conventuales se describen por el cronista fray Pedro de San Cecilio en su obra *Annales del Orden de Descalzos de Nuestra Señora de la Merced Redempcion de Cautiuos Christianos*. Barcelona 1669. 2 v.

La relación de fundaciones conventuales de los mercedarios descalzos evidencia una concentración geográfica en el ámbito territorial del reino de Sevilla, cuyo dinamismo demográfico y económico obedece al monopolio comercial de Indias.

Resulta muy llamativa la total ausencia de los reinos de Jaén y Córdoba que no se debe a una falta de interés de los frailes redentores reformados por asentarse en las citadas zonas. El fenómeno viene refrendado por los proyectos auspiciados en esa última demarcación por los religiosos en Palma del Río y en la ciudad de la Mezquita en la década de los años cuarenta. Las vicisitudes seguidas por ambas iniciativas permiten conocer las razones que influyeron en su fracaso.

El intento fundacional en la villa cordobesa de Palma del Río se pone en marcha a comienzo de 1640 y cuenta con el apoyo de los titulares del señorío y del concejo. Inmediatamente después comunican la decisión adoptada al obispo fray Domingo Pimentel con el propósito de que conceda la pertinente licencia.

La determinación del prelado queda supeditada a la elaboración de un minucioso expediente que solicita al vicario de la población. En efecto, el 9 de febrero de 1640 el titular de la silla de Osio comisiona al responsable del clero local para recabar información acerca de la pretendida fundación de los mercedarios descalzos²⁴.

El decreto episcopal permite conocer una serie de aspectos interesantes. En primer lugar la nueva fundación conventual cuenta con el decidido apoyo del señor de la villa y, por mediación e influencia suya, de los miembros del cabildo municipal que respaldan unánimemente la iniciativa.

El mandato dado hace referencia de manera expresa a los puntos esenciales de la información que debe centrarse en averiguar el número de vecinos y la dotación económica para el sostenimiento de la futura comunidad. Asimismo tiene en cuenta el parecer de las órdenes religiosas ya establecidas en esta localidad del valle del Guadalquivir.

²⁴ “Don fray Domingo Pimentel, por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica obispo de Córdoba, del Consejo de su Magestad, por quanto se nos a hecho relación que en la villa de Palma pretenden fundar un conuento de Religiosos Mercenarios descalços de la Recolectión con el fabor y asistencia del señor Conde de Palma y de la justicia y regimiento de la dicha villa y porque conuiene hacer información de la necessidad, utilidad y conueniencia y del número de los vecinos y de los conuentos, así de Religiosos como de Religiosas, que ay en la dicha villa y si ay sufficiente hacienda, así para la fábrica del conuento que se pretende hacer como para el sustento de los Religiosos que en él an de haitar, por el thenor de la presente damos nuestra comission en vastante forma al Licenciado Don Antonio de Riuro para que, en raçón de todo lo susodicho, pueda examinar personas de ciencia y conciencia ante notario público y informarse personalmente de otras que puedan satisfacer a lo contenido en esta comission y originalmente lo que en virtud della obrare con su parecer nos lo remitirá sellado y cerrado o entregará para que conforme a lo que resultare, probeamos lo que fuere más conuiniente”.

Por último, el vicario queda facultado para interrogar a todas las personas que considere oportuno con el fin de instruir el correspondiente expediente. Este documento serviría de base a fray Domingo Pimentel a la hora de valorar la “necesidad, utilidad y conveniencia” de autorizar el establecimiento de los mercedarios descalzos²⁵.

El licenciado Antonio de Rivero se apresura a ejecutar la orden del prelado de la diócesis y convoca a un buen número de vecinos para que individualmente testifiquen acerca de la información solicitada. Entre las personas llamadas a declarar figuran los superiores de las dos comunidades masculinas que residen en la villa, el guardián de los franciscanos observantes fray Diego de las Misas y el prior de los dominicos fray Pedro Martínez²⁶.

Los testimonios recogidos se muestran unánimes en favor de la instalación de los frailes de la orden redentora y la información contenida en los mismos es prácticamente idéntica²⁷.

Al igual que las fundaciones de los franciscanos y dominicos, la de los mercedarios descalzos en la villa cordobesa va a estar impulsada por los titulares de la jurisdicción señorial. Concretamente la iniciativa parte en 1639 de la marquesa de Almenara doña Leonor de Guzmán, madre y tutora del IV conde de Palma don Fernando Luis Portocarrero y Luna, quien desea acomodar a los religiosos en la ermita de Santa Ana.

El testimonio de don Juan Carrillo de la Barra en la declaración hecha a solicitud del vicario confirma la participación directa de la mencionada dama:

Dijo que saue y tiene noticia de la nueva fundación que pretende hacer su señoría el señor conde de Palma y la señora marquesa su madre en la ermita de señora santana desta uilla de Relijiosos mercenarios descalços.

Leonor de Guzmán nace en el seno de una linajuda familia de la nobleza andaluza, siendo hija de los marqueses de la Algaba don Luis de Guzmán y doña Inés Portocarrero²⁸. Contrae matrimonio con el marqués de Almenara don Luis Andrés Portocarrero, quien fallece antes de tomar posesión de la casa condal²⁹. Fruto de esa unión nace el citado don

²⁵ Archivo General Obispado Córdoba. *Provisorato ordinario*. 1637-1640.

²⁶ Acerca de la fundación de los dominicos, franciscanos y clarisas en la villa, vid. la obra de fray Ambrosio de Torres y Orden titulada *Palma Ilustrada o breve descripción de esta villa*. Sevilla 1775. La tercera edición de este libro se publica en Madrid el año 1962 con unas interesantes notas, glosas y apéndices del secretario del ayuntamiento Antonio Moreno Carmona.

²⁷ En el conjunto de declaraciones elegimos la de don Juan Carrillo de la Barra, quien en su testimonio deja traslucir un respaldo inequívoco a la iniciativa de la familia condal.

²⁸ El título de marqués de la Algaba lo concede Felipe II en 1568 a don Francisco de Guzmán Manrique de Lara.

²⁹ El 11 de julio de 1623 Felipe IV hace merced al III conde de Palma don Luis Antonio Fernández Portocarrero del título de marqués de Almenara para los primogénitos de la casa.

Fernando Luis Portocarrero y Luna, quien a la edad de 9 años hereda el condado de Palma a la muerte de su abuelo don Luis Antonio Fernández Portocarrero en 1639.

En ese año queda como tutora de su hijo el IV conde de Palma y posteriormente ejerce la misma función con su nieto don Luis Antonio Portocarrero y Mendoza³⁰. La marquesa de Almenara desempeña con notable acierto ambas tutorías y testa en noviembre de 1661, manifestando el deseo de recibir sepultura en el templo conventual de los franciscanos.

La madre del IV conde de Palma decide llevar a cabo la fundación de los mercedarios descalzos en la villa señorial inmediatamente después de tomar posesión de la tutoría. Las causas que le mueven a esta decisión obedecen sobre todo al gran aprecio que tiene a los religiosos y al cumplimiento de una promesa. No debemos olvidar que varios miembros de su familia protegen a los reformadores de la Merced e impulsan la rápida expansión en la Andalucía del Guadalquivir.

El sentimiento de la marquesa de Almenara a la hora de abordar el establecimiento de los mercedarios descalzos se refleja de forma bien elocuente en la declaración de uno de los testigos que interroga el vicario:

A la segunda pregunta dijo que saue el testigo que la fundación del dicho conuento la haze la dicha señora Marquesa por ser de su devoción y por promesa que, este testigo tiene noticia, hiço su señoría en cierta necesidad que se alló.

El mismo testimonio aporta una valiosa información acerca de la dotación del futuro convento. La ilustre dama se obliga a asignar una cantidad fija anual de 60 ducados como ayuda al sustento de la comunidad, cargada sobre los 1.000 ducados que recibe del marqués de la Algaba en concepto de alimentos. Además de la citada renta, se compromete a donar 300 ducados en metálico que se invertirían en las obras de las dependencias conventuales³¹.

La elección de la ermita de Santa Ana viene motivada por su situación en el casco urbano, ya que se encuentra lo suficientemente alejada de la parroquia y de los conventos de los dominicos y franciscanos para no perjudicar en exceso los intereses del clero secular y de las mencionadas órdenes religiosas.

Al mismo tiempo, se ponen de manifiesto las ventajas que se derivan del asentamiento de los mercedarios descalzos en esa ermita. El principal argumento que se esgrime va a ser una mejor atención espiritual a los

³⁰ El IV conde de Palma fallece en 1649 y le sucede como titular del señorío su hijo don Luis Antonio Portocarrero y Mendoza a la corta edad de cinco meses, quedando al cuidado de su abuela la marquesa de Almenara.

³¹ Cf. Juan Aranda Doncel: "Un proyecto frustrado en la villa cordobesa de Palma del Río en el siglo XVII: la fundación de los mercedarios descalzos". *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 141 (2001), pp. 183-191.

vecinos del barrio que tendrán la posibilidad de recibir los sacramentos sin dilación y oír la misa del alba³².

Los testigos interrogados por el vicario afirman que el potencial demográfico y económico de la villa señorial favorece el establecimiento de los mercedarios descalzos que podrán sustentarse sin dificultad con la dotación fundacional y las aportaciones de los vecinos:

A la séptima pregunta dijo que saue este testigo que esta villa de Palma y su becindad consta y se compone de mill y quinientos becinos, poco más o menos, y que entre ellos ay muchos acendados y de caudal y otros con oficios gananciosos con que passan y se sustentan ellos y sus familias cómodamente.

Ante el temor de una abierta oposición del clero parroquial y de los franciscanos y dominicos, los testigos coinciden en afirmar de manera tajante que la llegada de los descalzos de la Merced no origina perjuicios de ningún tipo, puesto que los clérigos seculares de la localidad y las comunidades de religiosos poseen recursos suficientes.

A pesar de las declaraciones favorables recogidas en el informe remitido por el vicario al obispo fray Domingo Pimentel, la fundación de los frailes redentores en Palma del Río queda sin efecto. El decidido apoyo de la marquesa de Almenara y del concejo resulta insuficiente para salvar los obstáculos surgidos. Aunque la documentación silencia las causas, podemos afirmar que la escasa dotación económica sea el factor determinante. Tampoco los franciscanos y dominicos se muestran interesados en aumentar la presencia de las órdenes religiosas en la villa señorial.

Tras el frustrado proyecto fundacional, los mercedarios descalzos ponen en marcha una nueva tentativa ocho años después en la capital cordobesa que ofrece un indudable atractivo tanto en el plano demográfico como en el económico. En los albores del siglo XVII se contabilizan en la ciudad o en sus proximidades 17 establecimientos pertenecientes al clero regular, una cifra que refleja de forma bien elocuente la importancia de este influyente grupo social en la vida local³³.

Por razones obvias, los mercedarios descalzos también pretenden con inusitado interés asentarse en la ciudad de la Mezquita. Las diligencias corren a cargo del renombrado cronista de la orden fray Pedro de San Cecilio,

³² “[...] porque, respeto de la distancia en que el dicho barrio se halla de la parrochia y conuentos, los vecinos del dicho barrio serán socorridos en las necesidades que se les ofrecieren de confesiones precisas y apresuradas y otras que se ofrecen y la misa que llaman del alua con que serán consolados los que ban a trauajar a sus aciendas y las mujeres que se allan sin mantos para poder acudir a la yglessia parrochial y conuentos y así, estando edificado y fundado el dicho conuento, çesarán las causas referidas”.

³³ Cf. Juan Aranda Doncel: “Las órdenes religiosas en la Córdoba de los siglos XVI y XVII”, en *El reino de Córdoba y su proyección en la Corte y América durante la Edad Moderna*. Córdoba 2008, pp. 55-82.

quien eleva un memorial al cabildo municipal solicitando la correspondiente licencia.

El escrito del fraile granadino se recibe y comunica a los ediles en la sesión capitular celebrada el 11 de septiembre de 1648:

Leyose petición del Padre fray Pedro de San Cicilio, coronista general de los descalços de la horden de Nuestra Señora de la Merced de Cautiuos, en que dice cómo su Sagrada Relijión quiere fundar en esta Ciudad y pide licencia para ello y que la Ciudad dispense en la condición de millones que prohíbe semejantes fundaciones y otras cosas contenidas en la dicha petición³⁴.

El asunto queda sobre la mesa y se acuerda debatirlo en un cabildo posterior, señalándose como fecha una semana más tarde. No obstante, las actas recogen la única intervención que se produce a cargo del caballero veinticuatro del concejo don Alonso Fernández de Hínestrosa, quien exige la consulta previa a las órdenes religiosas establecidas para que se pronuncien acerca de la pretendida fundación:

El señor don Alonso Fernández de Henestrosa dijo que es en que se les dé traslado a la pretensión del Padre fray Pedro de San Cicilio a todas las Relijiones desta ciudad para que como ynteressadas digan en raçón desto lo que les combiniere y de no hacerse desde luego contradice esta pretensión.

La convocatoria fijada se aplaza hasta el 25 de septiembre del citado año, siendo el tema objeto de un requerimiento por parte del regidor don Alonso Fernández de Hínestrosa. La sesión se inicia con la lectura del acuerdo tomado en la sesión anterior y a continuación este caballero hace una larga exposición con la que persigue justificar su frontal oposición a la nueva fundación conventual, apoyando su postura con varios argumentos de muy diversa índole³⁵.

En primer lugar denuncia que no se ha realizado la consulta a las órdenes religiosas de la ciudad como había solicitado a la corporación municipal con anterioridad. A renglón seguido incide de manera especial en el daño que se originaría a las comunidades masculinas que, en su opinión, atraviesan en esos momentos por graves dificultades económicas. En la exposición también critica que el concejo haya tomado la decisión de abordar la concesión de la licencia de la fundación, ya que entiende que esta iniciativa corresponde al prelado de la diócesis.

El sombrío panorama descrito por el caballero se acentúa al considerar que el establecimiento de la Merced descalza pone en peligro la existencia de

³⁴ AMC. *Actas capitulares*, libro 157, 11 de septiembre de 1648, f. 235 v.

³⁵ Cf. Juan Aranda Doncel: "La proyectada fundación de los mercedarios descalzos en Córdoba: la tentativa de fray Pedro de San Cecilio en 1648-49". *Estudios*, 254 (2014), pp. 101-112.

las órdenes religiosas asentadas en la ciudad, sobre todo de las que carecen de rentas patrimoniales como los recoletos de San Francisco de la Arruzafa.

Por último, don Alonso Fernández de Hinestrosa señala que la capital cordobesa cuenta con una nutrida representación del movimiento descalzo en el seno del clero regular por lo que considera innecesaria la presencia de los mercedarios reformados.

La larga exposición del regidor concluye pidiendo al gobierno municipal que deniegue la licencia de fundación y, por ende, descarte la idea de solicitar a las ciudades con voto en las Cortes castellanas la exención de las condiciones aprobadas para el servicio de millones que prohíben la erección de nuevos conventos.

La firme oposición del edil consigue momentáneamente aplazar durante más de tres meses la decisión del concejo sobre la concesión de la licencia. El asunto va a ser objeto de atención y origina una intensa y animada discusión en el cabildo que se convoca para el 13 de enero de 1649.

En el curso de la sesión va a ser sometida a votación la pretendida autorización, perfilándose de forma nítida dos posiciones contrapuestas. La que tiene el respaldo de la mayoría de los capitulares se muestra abiertamente partidaria de otorgar la licencia sin cortapisa alguna, siendo su principal valedor don Francisco de las Infantas y Aguayo³⁶.

El debate suscitado en el cabildo municipal resulta muy clarificador acerca del posicionamiento de los regidores ante la solicitud hecha por fray Pedro de San Cecilio. Más de dos tercios de los asistentes se manifiestan a favor de la fundación de los mercedarios descalzos y decide autorizarla sin imponer condición alguna. Otro grupo formado por cinco caballeros también apoya el establecimiento de la orden, pero supeditado al cumplimiento de algunos requisitos. Finalmente la oposición al proyecto queda reducida a un solo voto.

A la vista del resultado, el corregidor Gregorio Antonio de Chaves y Mendoza decide llevar a la práctica el acuerdo municipal y con este fin dicta un auto el 13 de enero de 1649 por el que autoriza la fundación³⁷. Sin

³⁶ "El señor don Francisco de las Ynfantas y Aguayo dijo que, considerando la petición presentada en el cabildo de onçe de setiembre y las raçones tan grandes que en ella representa el Padre fray Pedro de San Cicilio y la grabedad y antigüedad tan grande desta Sagrada Relijión y los muchos lugares faborecidos con ella y por la deboción singular que su merced tiene al conuento de Nuestra Señora de las Mercedes y su fundador san Pedro Nolasco y que á muchos días que se sabe en esta Ciudad la pretensión de su Paternidad y que hasta agora no se a presentado petición ninguna de los demás conuentos desta ciudad en que contradigan el dicho yntento, por su voto es en que por esta vez se alçe la condición de millones que prohíbe semejantes nuebas fundaciones y [...] por el respeto y amor que deue es en que bengan a fundar en esta Ciudad y fía que con la asistencia de tan grandes relijosos en tiempos tan calamitosos, juntas con las demás oraciones de los demás conuentos, será nuestro Señor serbido de faborecer a esta Ciudad".

³⁷ "En la ciudad de Córdoua en treçe días del mes de henero de mil y seiscientos y quarenta y nueue años el señor don Gregorio Antonio de Chabes y Mendoça, del Consejo de su magestad, Alcalde de su Casa y Corte, corregidor y justicia maior de Córdoua y su tierra, abiendo bisto lo votado en el cabildo de oy dicho día, en raçón de la fundación del conuento

embargo, el apoyo ofrecido por el ayuntamiento resulta inútil a la postre, ya que las gestiones encaminadas a culminar el proceso se paralizan como consecuencia de la dramática situación que vive la capital cordobesa.

El 9 de mayo de 1649 se inicia una grave epidemia de peste que azota al vecindario con especial virulencia. El contagio se prolonga hasta el verano del año siguiente, dejando un trágico y elevado balance de víctimas. La temida enfermedad se ceba con las capas sociales más bajas que residen en los barrios de Santa Marina, San Lorenzo y San Pedro³⁸.

Los problemas en el abastecimiento de granos y la falta de pan constituyen el detonante de los tumultos acaecidos en mayo de 1652. El denominado motín del hambre estalla cuando los vecinos del barrio de San Lorenzo se levantan a los gritos de *¡Viva el rey y muera el mal gobierno!*³⁹. Idénticos sucesos se repiten en numerosas localidades de la geografía andaluza⁴⁰.

Resulta evidente que las repercusiones derivadas del mortífero brote pestilente de 1649-50 y de las tensiones sociales en 1652 impiden la fundación de los mercedarios descalzos en la urbe cordobesa.

No todas las órdenes y congregaciones religiosas del movimiento descalzo consiguen sus propósitos de una fuerte implantación en la Andalucía del Guadalquivir durante el siglo XVII, a pesar de los denodados esfuerzos por lograrlo. Entre ellas cabe mencionar la descalcez trinitaria impulsada por san Juan Bautista de la Concepción y los agustinos recoletos.

La protección de Felipe III y del duque de Lerma a san Juan Bautista de la Concepción va a ser decisiva en la expansión de los trinitarios descalzos⁴¹. El ímpetu fundacional del activo reformador de la orden redentora se proyecta muy pronto en la Andalucía del Guadalquivir, ya que tiene plena consciencia de la importancia de erigir establecimientos conventuales en el citado ámbito territorial para garantizar la consolidación y el futuro del naciente movimiento renovador.

El empeño se plasma en un marcado interés, a partir de 1605 al ser elegido ministro provincial, por auspiciar la llegada de sus religiosos a

de Religiosos descalços de Nuestra Señora de las Mercedes y dispensación de la condición de millones que prohíben nuevas fundaciones, dijo que se conformaba y conformó con la mayor parte de los caualleros veinte y quatro que dispensaron en el dicho capítulo y conceden licencia para la dicha fundación sin condición ninguna sino llana y expresamente para que desde luego tenga efecto y que se le dé al Padre fray Pedro de San Cicilio, Religioso de la dicha horden, uno, dos o más traslados, los que pidiere, para en guarda de su derecho y de su Relijión con ynserción de todo lo actuado y deste auto, así lo probeydo, mando y firmo= Don Gregorio Antonio de Chaues y Mendoza”.

³⁸ Juan Ballesteros Rodríguez: *La peste en Córdoba*. Córdoba 1982, pp. 129-132.

³⁹ Juan Aranda Doncel: *Historia de Córdoba. La época moderna (1517-1808)*. Córdoba 1984, pp. 92-94.

⁴⁰ Cf. Antonio Domínguez Ortiz: *Alteraciones andaluzas*. Madrid 1973.

⁴¹ Juan Pujana: *San Juan Bautista de la Concepción. Carisma y misión*. Madrid 1994, pp. 308-313.

distintos núcleos urbanos como Baeza, Córdoba y Sevilla. También interviene posteriormente en el proyecto fundacional de Sanlúcar de Barrameda que resulta fallido.

En el otoño de 1612 el santo de Almodóvar del Campo se dedica con ahínco al frustrado asentamiento de los frailes redentores en Sanlúcar de Barrameda, estando todavía convaleciente de la dolorosa operación sufrida para extraerle un cálculo renal. A principios de 1613 se ve obligado a abandonar esta misión y recibe orden de regresar al convento cordobés, donde fallece el 14 de febrero.

Tampoco los agustinos recoletos culminan con éxito la deseada expansión en la Andalucía del Guadalquivir durante el siglo XVII, a pesar de las numerosas tentativas puestas en marcha. En la década de los años veinte logran establecerse de manera definitiva en Sevilla y en la villa cordobesa de Luque, cuyos conventos se erigen en 1625 y 1626 respectivamente⁴².

Los frailes de la recolección agustiniana intentan sin fruto en varias ocasiones fundar en la ciudad de la Mezquita a lo largo de la primera mitad de la centuria del seiscientos. Estas iniciativas se enmarcan en el notorio interés por su implantación en las tierras del valle del Guadalquivir⁴³. La primera de ellas se documenta el 7 de junio de 1617, fecha en la que el regidor don Diego de Aguayo y Godoy insta al concejo a que se oponga a la pretendida llegada de los religiosos⁴⁴.

Posteriormente el incondicional apoyo del obispo Cristóbal de Lobera y Torres a los agustinos recoletos favorece su notoria proyección en el ámbito diocesano. Los religiosos se establecen en el verano de 1626 en Luque, gracias al mecenazgo del señor de la villa, y en los años siguientes fundan sendos hospicios en Fernán Núñez y Córdoba.

El de Fernán Núñez se constata su existencia de manera fehaciente con anterioridad a mayo de 1631. Desconocemos la trayectoria de la comunidad, si bien podemos afirmar que todavía se mantiene la presencia en 1638. Seguramente los problemas surgidos para transformar la fundación en convento es la causa que motiva el abandono.

⁴² Acerca del nacimiento de la recolección agustiniana y de sus fundaciones en tierras andaluzas, vid. Ángel Martínez Cuesta: *Historia de los agustinos recoletos. Desde los orígenes hasta el siglo XIX*. I. Madrid 1995, pp. 166-187.

⁴³ Cf. Juan Aranda Doncel: "Los agustinos recoletos en la Andalucía del Guadalquivir durante el siglo XVII", en *Los agustinos recoletos en Andalucía y su proyección en América. Actas del I Congreso Histórico*. Granada 2001, pp. 59-76.

⁴⁴ "El señor don Diego de Aguayo y Godoy dixo que a su noticia a benido que a esta çibdad quieren venir a fundar convento unos frayles agustinos descalços y a su señoría consta la pobreza en questa çibdad está y los muchos conventos, asy de frailes como de monjas, que en ella ay, los quales la maior parte dellos padeçen grandísyma necesydad y no se pueden sustentar ny los cavalleros ny vecinos della no pueden acudir por los malos años que an sucedido, por lo qual suplica a la çibdad salga a la defensa desto hablando a su señoría del señor obispo de parte de la çibdad pidiéndole no dé lugar a que entren ni tomen posesión en ningún ospital ny casa en esta çibdad ny su distrito".

Poco antes de su traslado a Plasencia, el prelado de la diócesis Cristóbal de Lobera y Torres concede autorización a los agustinos recoletos para erigir un hospicio en Córdoba que se instala en el barrio de la Catedral en una casa cedida por el licenciado Pedro de Mesa. El permiso dado por el titular de la silla de Osio provoca la reacción inmediata de los carmelitas calzados del colegio de San Roque que manifiestan un abierto rechazo por entender que perjudica sus intereses al residir en la misma demarcación parroquial.

A finales de abril de 1631 el vicerrector del colegio de San Roque fray Pedro de Rojas eleva sus quejas al cabildo catedralicio, cuyos miembros deben pronunciarse sobre el espinoso asunto al encontrarse la sede vacante:

Yten, se leió petición de el padre fray Pedro de Rojas, viceretor del colegio de el señor san Roque, en que da quenta a el cabildo de cómo los padres agustinos descalços quieren fundar un combento en esta ciudad i que tienen un ospicio en casa de el licenciado Pedro de Mesa con prouisión de el señor obispo pasado, que suplican a el cabildo no dé licencia a dicha fundación por las raçones contenidas en dicha petición i que se le mande a el dicho Pedro de Mesa quite el dicho ospicio de su casa⁴⁵.

La protesta de los carmelitas calzados surte los efectos deseados, puesto que el cabildo catedralicio manda cerrar el hospicio y que se retiren a sus conventos respectivos los frailes moradores⁴⁶.

La clausura del hospicio supone un serio revés a las pretensiones de los agustinos recoletos de establecerse en Córdoba. Sin embargo, continúan empeñados en el proyecto, como lo evidencia la solicitud remitida al cabildo en la primera semana de mayo de 1631. En el escrito piden licencia para tener una enfermería con el fin de curar a los religiosos de las comunidades de Luque y Fernán Núñez. Los deseos van a ser atendidos por la mayoría de los prebendados que acuerdan conceder la pertinente autorización:

Yten, abiendo precedido llamamiento para ber si se les señalará a los padres agustinos descalços alguna casa en esta ciudad, donde tengan enfermería para curar los padres emfermos de los combentos de la uilla de Luque i Fernanúñez, praticado y comferido i uista la petición que dichos padres dieron pidiendo la dicha licencia para tener la dicha enfermería, abiéndose botado, salió determinado por maior parte se les da licencia y permite la tengan en casa de un becino particular desta ciudad i que no puedan tener altar ni campanilla en ella⁴⁷.

⁴⁵ Archivo Catedral Córdoba (ACC). *Actas capitulares*, tomo 46, 29 de abril de 1631, s. f.

⁴⁶ “[...] i bista por el cabildo se mandó, en quanto a el ospicio, que se le haga saber a el licenciado Pedro de Mesa que no lo tenga en su casa y también a los frailes se les notifique que se recojan a sus combentos”.

⁴⁷ ACC. *Actas capitulares*, tomo 46, 8 de mayo de 1631, s. f.

A pesar de las restricciones impuestas en la licencia, los agustinos recoletos instalan la enfermería en las callejas de San Eloy, situadas en el populoso barrio de San Pedro que concentra una pujante actividad económica. La presencia de los religiosos despierta el recelo de los carmelitas calzados del convento de Puerta Nueva que denuncian y rechazan de forma abierta el permiso concedido, como lo prueba la petición dirigida al cabildo catedralicio por el prior de la comunidad fray Pedro Calderón⁴⁸.

En esta ocasión se hace caso omiso a las presiones ejercidas y se ratifica la licencia otorgada unos meses antes a los frailes de la recolección agustiniana:

[...] uista la dicha petición, praticado y conferido en raçón della y el auto capitular que acerca della se hizo en que se les dio la dicha licencia, atento no consta auer ynouado dichos Padres descalços de la orden y licencia que se les dio y en la forma que se les concedió por este Cabildo, los ampara en ello, según y en la forma que lo tiene acordado este Cabildo por su auto capitular⁴⁹.

Aunque el acuerdo de los capitulares se decanta en favor de los agustinos recoletos, se mantiene la hostilidad de los carmelitas calzados de Puerta Nueva que se oponen de forma contundente al establecimiento de otras órdenes religiosas masculinas en su zona de influencia. Las causas de esta actitud son de carácter económico fundamentalmente, ya que los ingresos sufrirían una acusada reducción.

La tensa situación que se vive provoca la intervención del provincial de los agustinos recoletos de Andalucía fray Pedro de la Madre de Dios, quien dirige una petición al cabildo catedralicio que se somete a la consideración de los ediles en la sesión celebrada el 21 de agosto de 1631:

Este día, auiendo precedido llamamiento para ber una petición del padre fray Pedro de la Madre de Dios, Prouincial de los Padres agustinos descalços, vista la dicha petición, praticado y conferido en raçón dello, se acordó que lo que piden por su petición el dicho Padre Prouincial se remite al señor Deán y Prouisor desta ciudad y obispado para que haga justicia a las partes conforme a derecho⁵⁰.

La resolución del deán soluciona temporalmente el problema surgido y los agustinos recoletos permanecen en el hospicio del barrio de San Pedro a la espera de una coyuntura favorable que permita afianzar la precaria situación. Sin embargo, las expectativas se desvanecen dos años más tarde

⁴⁸ “Yten, hauiendo precedido llamamiento para uer una petición del Padre frai Pedro Calderón, prior del combento de carmelitas calçados desta ciudad, en que contradizen la licencia que se les a dado a los Padres augustinos descalzos para que tengan una Cassa de ospicio y enfermería en esta ciudad”.

⁴⁹ ACC. *Actas capitulares*, tomo 46, 9 de agosto de 1631, s. f.

⁵⁰ *Idem*, 21 de agosto de 1631, s. f.

como consecuencia de la tenaz oposición de los carmelitas calzados de Puerta Nueva.

El 8 de marzo de 1633 el prior fray Pedro Calderón acude a las casas consistoriales para solicitar al municipio que se oponga a la fundación:

[...] dio su embajada a su señoría, diciendo que en años pasados su señoría le abía hecho merzed de salir a la causa para que no fundasen junto a su conbento los frayles de San Agustín descalzos que querían fundar y que oy se abía entrado en la casa que antes solían tener de que reziben mucho daño y perjuyzio y sobre ello a de aber grandes disenziones, pidió a su señoría lo mande remediar⁵¹.

En la misma fecha los carmelitas de la antigua observancia y los beneficiados de la parroquia de Santa María Magdalena envían sendos escritos al cabildo catedralicio para que impida a toda costa la proyectada fundación de los recoletos:

Primeramente se leyeron dos peticiones, una de los beneficiados de la Parroquial de la Magdalena y otra del convento de Nuestra Señora del Carmen calçado, en razón de la fundación que los padres agustinos descalços pretenden por vía de Ospicio y enfermería en que suplican al Cabildo, por los daños que se siguen a dicha Parroquia y Comvento, no permita que se avecinden en dicho Ospicio⁵².

En esta ocasión los capitulares no se inclinan por ninguna de las dos partes enfrentadas y se limitan a comisionar al vicario general de la diócesis para que elabore un informe sobre el comprometido asunto⁵³.

Sin embargo, los agustinos recoletos mantienen la esperanza de conseguir el asentamiento en la ciudad por otras vías. El camino elegido va a ser la Santa Sede por medio de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide. La encomiable y dinámica labor misional emprendida en Filipinas justifica la petición cursada por el procurador general de la congregación en julio de 1638 en solicitud de licencia para erigir sendos hospicios en Córdoba y México con el objeto de facilitar la atención espiritual de los habitantes de aquellas lejanas tierras⁵⁴.

⁵¹ AMC. *Actas capitulares*, libro 142, 8 de marzo de 1633, f. 88 v.

⁵² ACC. *Actas capitulares*, tomo 47, 14 de marzo de 1633, s. f.

⁵³ “[...] y abiéndose conferido y tratado largamente en este negocio, se acordó que se bea el auto capitular que trata en razón de la licencia que se dio a estos frayles y se comete esta diligencia al señor licenciado Martín López de Murillo, Vicario general, y que ansimesmo vea esta dicha cassa ques en las callejas de sant Eloy y que su merced haga relación al Cabildo”.

⁵⁴ “Por lo que suplican a V. Santidad se sirua concederles licencia para que puedan dichos religiosos fundar Hospicios sin contradicción alguna en las partes y ciudades convenientes, así en el Japón como en la gran China y en todo el resto del viaje, como los tienen las religiones mendicantes en Roma, en particular se funden dichos Hospicios en Córdoba, ciudad de España, donde para su comodidad puedan acogerse los religiosos de toda España; los cuales sacrifican su vida en estas misiones, y en la ciudad de México en las

El proyectado hospicio de la capital cordobesa estaría destinado a dar albergue a los religiosos de las tres provincias de España enviados a misionar a Filipinas. La Sagrada Congregación de Propaganda Fide solicita un informe al cardenal Pallotto el 19 de julio de 1638 acerca de la petición hecha por los agustinos recoletos.

Al final se opta por la denegación de la licencia fundacional, arguyendo que la ciudad no era puerto de mar y, por ende, no podía cumplir la función asignada. El organismo pontificio considera que «estos hospicios deben erigirse en las ciudades en que haya puerto para los navegantes a las Indias, y por tanto no en Córdoba, sino en Hispalis, vulgo Sevilla, debe ser erigido uno de los predichos hospicios»⁵⁵.

El fracaso de la nueva tentativa de establecerse en Córdoba marca el final del proceso expansivo de los agustinos recoletos en la Andalucía del Guadalquivir. No obstante, se registran los intentos de fundar un desierto en Moguer a mediados del siglo XVII, pero el capítulo general celebrado en 1654 decide abandonarlo.

Otra iniciativa fallida se documenta en las postrimerías de la centuria del seiscientos en la localidad sevillana de Coria del Río. El concejo muestra un vivo interés por el asentamiento de los religiosos que asumirían la obligación de impartir enseñanzas de gramática a los jóvenes de la villa:

*También la Villa de Coria del Arzobispado de Sevilla, ofreció fundación a nuestra Provincia de Andalucía por los años de 1695 con varias condiciones bastantemente ventajosas, y con sola la obligación de enseñar gramática*⁵⁶.

A lo largo de varios años hay un especial empeño en conseguir el objetivo, pero al final no llega a cristalizar⁵⁷.

El estudio realizado pone de manifiesto que la Andalucía del Guadalquivir durante el siglo XVII tiene un indudable atractivo, por las causas ya señaladas, para las órdenes y congregaciones religiosas surgidas de la reforma. Un buen número de ellas, entre las que se encuentran los descalzos carmelitas, franciscanos y mercedarios, logran expandirse con fuerza como lo refrenda la proliferación de fundaciones.

En cambio, otras por circunstancias muy diversas no consiguen la implantación deseada, a pesar de los denodados esfuerzos puestos en la

Indias por ser puerta de aquellas, en la qual es necesario demorarse muchos meses esperando las embarcaciones de las Filipinas”.

⁵⁵ *Bullarium ordinis Augustinianorum Recollectorum*. Ed. de J. Fernández del Sagrado Corazón de Jesús. II. Roma 1961, p. 276.

⁵⁶ Pedro de San Francisco de Asís: *Historia general de los religiosos descalzos del orden de los hermitaños del Gran Padre y Doctor de la Iglesia San Agustín, de la Congregación de España y de las Indias*. Tomo cuarto. Zaragoza 1756, p. 232.

⁵⁷ “En el libro de registro de la Congregación, al año 1698, se asegura, que el Marqués de Leganés, Señor de dicha Villa, había prestado su consentimiento, y que solo faltaba el del Señor Arzobispo; pero con todo, vemos, que no se ha efectuado”.

elevada cifra de proyectos y tentativas que a la postre resultan frustrados. Dentro de este grupo los trinitarios descalzos y los agustinos recoletos constituyen ejemplos harto elocuentes.

**“QUERIENDO DAR A ENTENDER AL MUNDO CÓMO EL FUEGO DE SANTA TERESA HABÍA ABRASADO LA MAYOR PARTE DEL ORBE”.
EL DISCURSO DE LA EXPANSIÓN**

Por Ángela Atienza López
(Universidad de La Rioja)

RESUMEN

Este trabajo pretende mostrar y analizar los componentes del discurso universalista que se construirá en el Carmelo descalzo. La imagen de universalismo espiritual y religioso y universalismo geográfico se elabora en el siglo XVII y se sobrepondrá a un escenario de escisión y desmembración en el seno de la familia carmelita descalza, dividida en dos congregaciones autónomas por el breve pontificado de 1600: la Congregación de San José (española) y la Congregación de San Elías (italiana), siendo ésta la que protagonizará el despliegue misional.

Los cronistas de la orden presentarán un discurso que asentaba sobre la figura (el “fuego”) de la santa la presencia universal: su extensión sobre “*la mayor parte del Orbe*”. Los méritos atribuibles a una parte de la orden (a una de las congregaciones) se presentaban como valor del conjunto de la misma, asignando a santa Teresa –patrimonio de ambas, pero de raíz española- la promoción de todo aquel despliegue.

Una parte importante de esta construcción literaria que había empezado a levantar fray Francisco de Santa María insistirá además en exhibir la especial relevancia del Carmelo descalzo como “modelo” para el conjunto del movimiento descalzo. Los carmelitas descalzos presentarían su orden como escuela y “patrón” de excelencia reformadora, como escuela de perfección para las demás órdenes.

PALABRAS CLAVE: Orden del Carmen Descalzo, Santa Teresa (Teresa de Ávila), crónicas, discurso religioso

**“QUERIENDO DAR A ENTENDER AL MUNDO CÓMO EL FUEGO DE SANTA
TERESA HABÍA ABRASADO LA MAYOR PARTE DEL ORBE”.
THE DISCOURSE OF EXPANSION**

ABSTRACT

This paper aims to show and analyse the components of the universalist discourse that was arranged by the Discalced Carmelites. The picture of spiritual, religious and geographical universalism was created during the Seventeenth Century and overlapped on a scene of division and dismemberment at the heart of the Discalced Carmelites family, which was divided into two autonomous congregations after the papal brief of 1600: the Spanish Congregation of Saint Joseph and the Italian Congregation of Saint Elias, being the deployment of missions carried out by the last one.

The chroniclers of the Order offered a discourse that rested their universal presence on the figure (the “fire”) of the saint: its spread over most of the orb (*“la mayor parte del Orbe”*). One Congregation merits were presented as an overall value for the whole Order, attributing to Saint Teresa –both Congregations patrimony, although Spanish- the promotion of all these deployment.

An important part of this literary construction was built by Francisco de Santa María, and he also insisted in showing the special relevance of the Discalced Carmelites as a “model” for the whole discalced movement. Discalced Carmelites presented their Order as a school and a “pattern” of the reforming excellence, as a school of perfection for the rest of the Orders.

KEYWORDS: Order of Discalced Carmelites, Saint Teresa (Teresa of Avila), chronicles, religious discourse.

“QUERIENDO DAR A ENTENDER AL MUNDO CÓMO EL FUEGO DE SANTA TERESA HABÍA ABRASADO LA MAYOR PARTE DEL ORBE”. EL DISCURSO DE LA EXPANSIÓN (*)

Ángela Atienza López
(Universidad de La Rioja)

Teresa de Jesús moría el 4 de octubre de 1582. Su legado era una nueva orden religiosa que iba a tener una expansión verdaderamente intensa y una trascendencia extraordinaria. Pero no siempre se recuerda que esta gesta todavía tardaría un tiempo en ser admitida como tal: tuvieron que pasar algunos años para que la fundadora tuviera el reconocimiento merecido y *oficial* en la historia de su orden¹. La apreciación del conjunto de la sociedad, sin embargo, parecía ser otra, como demostraría la expansión fundacional en los años siguientes a su muerte y la andadura posterior².

Hubo, efectivamente, un eclipse clamoroso de Teresa en los primeros apuntes de la historia de los orígenes del Carmelo descalzo. Pero esta ausencia sería compensada sobradamente después con una movilización historiográfica de notable magnitud en el que su presencia se propagará y se desplegará como referente incuestionable. El peso de toda esta otra literatura de perfil historiográfico llegaría a poder con la memoria de la realidad de

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación de referencia HAR2011-28732-C03-02, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad y del que soy Investigadora Principal.

¹ He recordado ya esta primera realidad de omisión de la mención a la fundadora que se produjo en el breve de 1580 y en el capítulo de Alcalá de 1581 y la falta de reconocimiento que se produjo también en las primeras Constituciones publicadas para las carmelitas descalzas. Ángela Atienza López, “En permanente construcción. La recreación de la figura de Santa Teresa en las semblanzas biográficas de sus hijas”, en *Hispania Sacra* (en prensa). También ha apuntado Domingo A. Fernández de Mendiola: “La dificultad en aceptar una mujer como fundadora de una Orden femenina era real; en la historia del pasado aparecían siempre al amparo de un fundador hombre. Eso explica que el título de fundadora no se le diera en documentos oficiales durante su vida. La dificultad subía de categoría ante esa realidad *nueva y excepcional* de que *una mujer* daba origen a una *Orden de varones*. De hecho, pasará mucho tiempo antes de que Teresa de Jesús aparezca en documentos *oficiales* de la Iglesia y de la Orden como fundadora de la Orden de los descalzos”. Domingo A. Fernández de Mendiola, *El Carmelo teresiano en la Historia. Una nueva forma de vida contemplativa y apostólica. Primera Parte: El Carmelo Teresiano en vida de la madre fundadora, Teresa de Jesús, 1515-1582*. (Roma: Ed. IHT, Teresianum, 2008), p. 697. La cursiva corresponde al texto original. Sobre este asunto también puede verse, Tomás Álvarez, “Santa Teresa. Fundadora de los Descalzos en los primeros lustros de nuestra historiografía”, en D. Zuazua, ed., *Historiografía del Carmelo teresiano. Actas del Simposio Internacional OCD* (Roma: Ed. IHT Teresianum, 2009), pp. 51-72.

² Puede seguirse la trayectoria fundacional en la obra de Domingo A. Fernández de Mendiola, *El Carmelo teresiano en la Historia. Una nueva forma de vida contemplativa y apostólica. Tercera parte. Dos Congregaciones del Carmen Descalzo. Desarrollo paralelo y visiones dispares (1597-1840)* (Roma: Ed. IHT, Teresianum, 2011). También, una panorámica general, Ángela Atienza López, *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España Moderna* (Madrid: Marcial Pons, 2008).

aquellos primeros momentos, quedando oscurecido aquel tratamiento tan verdaderamente desconsiderado que se había dado a la madre fundadora.

La movilización publicística de carácter historiográfico que pusieron en marcha todas las órdenes religiosas desde mediados del siglo XVI tendrá también su despliegue entusiasta en el seno del Carmelo descalzo. Toda esta literatura de ensalzamiento y autoglorificación pretendía expresar el triunfo alcanzado por la orden y contribuir a asentarlo.

Y junto con lo que es habitual en el género (que de forma muy genérica denominamos “cronístico”³): relato de los orígenes, la biografía del fundador/a de la orden, la memoria de la expansión y de las fundaciones e historias de sus conventos, la consabida galería de vidas de frailes y monjas..., junto a todo esto, el Carmelo descalzo no dejó de aprovechar la pluma y la tinta para construir/divulgar una imagen de sí misma de marcado alcance universal ni a fabricarse una entidad de particular relevancia religiosa y espiritual, como tronco o cabeza del fenómeno reformista en el seno del clero regular.

En esta historiografía nos vamos a centrar. Nuestra contribución aquí pretende mostrar y analizar los componentes del discurso universalista que se construirá en el Carmelo descalzo: universalismo espiritual y religioso, y universalismo geográfico.

Se trata de un discurso que se elabora en el siglo XVII, que tiene continuidad durante la centuria siguiente, y que, en nuestra opinión, se sobrepone a un escenario de escisión y desmembración en el seno de la familia carmelita descalza.

Conviene recordar brevemente que en los últimos años del siglo XVI, y ante una actitud de resistencia de las jerarquías de los descalzos españoles a ampliar su asentamiento por territorios extranjeros, el Papa Clemente VIII optaría en 1597 por sujetar los conventos de Italia a la jurisdicción de la Santa Sede, separándolos de la jurisdicción de los superiores de España. Era esto también lo que promovía la propia monarquía hispánica que, en absoluto, permanecía al margen de las trayectorias de los movimientos de descalcez⁴.

³ Pueden verse distintas contribuciones sobre la literatura cronística, en Ángela Atienza López, ed., *Iglesia memorable. Crónicas, historias, escritos... a mayor gloria, siglos XVI-XVIII*. (Madrid: Silex, 2012).

⁴ El contexto complejo en el que entender y explicar el desarrollo de los movimientos de los descalzos en el marco de la confrontación entre Roma y la monarquía de Felipe II y Felipe III puede seguirse en algunos trabajos de José Martínez Millán, “La transformación del paradigma “católico hispano” en el “católico romano”: la monarquía católica de Felipe III”, en Juan Luis Castellano y Miguel Luis López-Guadalupe, coord., *Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz*, Vol 2 (Granada: Universidad de Granada, 2008), pp. 521-556. Y, “El movimiento descalzo en las órdenes religiosas”, en José Martínez Millán, coord., *La monarquía de Felipe III*, Vol 1 (Madrid: Fundación Mapfre, 2008), 93-111. También, los trabajos de José García Oro y María José Portela Silva, “Felipe II y la nueva reforma de los religiosos descalzos”, en *Archivo Ibero-Americano*, 230 (1998), 217-310. Y del mismo José García Oro, “Observantes, recoletos, descalzos: la monarquía católica y el reformismo religioso del siglo XV”, en Teófanos Egido, coord., *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, Vol 2 (Valladolid: Junta de Castilla y León, 1993), pp. 53-97. En un plano más

Y esa separación sería también el primer paso de lo que sucedería poco después, en 1600, cuando se promulgara el breve pontificio por el que el Carmen descalzo quedaba dividido en dos congregaciones autónomas, prácticamente independientes, la Congregación de San José (española) y la Congregación de San Elías (italiana), cada una con su gobierno propio, sus propias Constituciones y con facultad para fundar conventos en territorios de expansión propios⁵.

Las dos congregaciones a partir de este momento desarrollarían una andadura propia, siendo la italiana la que desplegaría el esfuerzo misional, intenso y enérgico. Ha recordado el profesor Egido que “el patronato regalista tuvo como consecuencia la limitación geográfica y la reducción del horizonte de la orden descalza, convencida, sin duda, de la imposibilidad de realizarse en su rigor fuera de los dominios, amplísimos, de la monarquía española (desde 1580 también portuguesa) y fuera del amparo del rey” y apunta también la diferencia respecto a la congregación italiana marcada por el “signo de universalidad misionera tan teresiana que faltaba a la española”, matiz que otros historiadores han interpretado como una desviación del espíritu de la santa⁶.

Es en este contexto en el que, en cierta medida, conviene encuadrar la explicación y el entendimiento del discurso que se dibuja en la literatura cronística que vamos a examinar. Se trata, efectivamente, de un alegato sobre el que puede pensarse que los carmelitas descalzos pretendían superar la realidad de esa orden prácticamente dividida, parcelada en congregaciones, con tan distintos perfiles, un discurso que asentaba sobre la figura (el “fuego”) de la santa esa presencia universal, su extensión sobre “*la mayor parte del Orbe*”. Lo que podían considerarse méritos atribuibles a una parte de la orden, a una de las congregaciones, se presentaba como valor del conjunto de la misma, asignando a santa Teresa –patrimonio de ambas, pero de raíz española- la promoción de todo aquel despliegue.

Es perfectamente sabido que las órdenes religiosas se enzarzaron en intensos debates sobre la mayor antigüedad de cada una. El Carmelo descalzo naturalmente no podía enarbolar una prosapia inveterada e inmemorial propia más allá de vincularse a la familia carmelita en la defensa de sus orígenes ligados al profeta Elías, como naturalmente defendieron.

general, apuntes de interés, pueden verse en algunas de las contribuciones presentadas en el dossier coordinado por Henar Pizarro, “Curso de verano. Política y religiosidad en los siglos XVI y XVII: Santa Teresa de Jesús y las corrientes descalzas”, en *Revista Libros de la Corte.es*, 9 (2014), pp. 70-108. .

⁵ El detalle de todo este proceso, puede verse en Domingo A. Fernández de Mendiola, *El Carmelo teresiano en la Historia. Una nueva forma de vida contemplativa y apostólica. Tercera parte...*

⁶ Teófanos Egido, “La biografía teresiana y nuevas claves de comprensión histórica”, en Salvador Ros García, coord., *La recepción de los místicos. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz* (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca), pp. 45-60. Cita el profesor Egido aquí, en esta interpretación, a Anastasio Roggero, *Genova e gli inizi della Riforma Teresiana in Italia, 1584-1597* (Génova, 1984). Sobre la historiografía misional del Carmelo teresiano, puede verse Dámaso Zuazua, “La historiografía misional del Carmelo teresiano”, en *Historiografía del Carmelo Teresiano: Historiografía del Carmelo Teresiano. Actas del Simposio Internacional OCD*. Roma 2-5 enero 2009 (Roma: IHT, 2009), pp. 165-190.

Pero también, y con el objeto de reforzarse con una caracterización particular, los descalzos del Carmen se internarían en el terreno de la originalidad reformista y la construcción de una ascendencia en este campo. En cierta medida, encontrarían aquí un filón para nutrir el orgullo “familiar”, tan importante para robustecer la identidad colectiva, para alimentar el sentido de pertenencia y la cohesión interna, pero también para afianzar sus relaciones con los poderes eclesiásticos y seculares.

En 1644 veía la luz el primer tomo de la que puede considerarse la magna obra cronística del Carmen descalzo que llegaría a sumar siete tomos: la titulada *“Reforma de los Descalços de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia hecha por Santa Teresa de Jesús en la antiquísima Religión fundada por el Gran Profeta Elías”*. El relato de la vida de la madre Teresa y el de los hitos fundamentales de los primeros años de la orden hasta su muerte en 1582 ocupan el grueso de este primer volumen⁷. Pero los últimos capítulos son los que se orientan a trazar las líneas maestras de lo que será el retrato universalista que se pretende presentar como distintivo y propio de la nueva orden. Muy significativo –en la interpretación que estamos defendiendo– es que este primer esbozo de universalismo y ascendencia se incorpore precisamente aquí, en el primer volumen de la obra y se presente en cierto modo como parte integrante de la trayectoria vital de la santa, cierto que de una trayectoria póstuma, pero también estas acciones postreras eran entendidas ciertas, reales y efectivas en la mentalidades de aquel tiempo.

El capítulo 44 se titulaba así: *“Frutos que la Santa ha dado a la Iglesia, reformando algunas Religiones por medio de sus oraciones y sus exemplos”*. Como se ve, Teresa es el referente indiscutible, el pilar que sustenta la arquitectura de esta construcción discursiva destinada a demostrar una especie de “paternidad” del Carmelo descalzo sobre la entidad y la identidad del fenómeno reformista en sus distintas ramificaciones y en distintos espacios geográficos. Lo podemos desgranar con algo más de detalle.

Empezará el cronista Santa María aludiendo a la reforma llamada “redonense” que tuvo su inicio a comienzos del siglo XVII en el convento de Rennes, en la Bretaña francesa, en la provincia de Touraine –por lo que también se habla posteriormente de reforma “turonense”. Una empresa reformista encauzada de la mano de Felipe Thibault (1572-1638)⁸, que organizaría la observancia religiosa siguiendo las pautas de los carmelitas descalzos y se extendería posteriormente por toda la provincia para dar luego el salto también a la Aquitania y al Languedoc en una expansión renovadora

⁷ Fray Francisco de Santa María, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia hecha por Santa Teresa de Jesús en la antiquísima Religión fundada por el gran profeta Elías*. Tomo primero. Madrid, 1944.

⁸ En efecto, en el convento de carmelitas de Rennes se habría iniciado de la mano de tres religiosos, entre ellos el padre Philip Thibault, este movimiento de reforma. El mencionado Thibault había tenido relación con los carmelitas descalzos y se habría inspirado en ellos, principalmente en cuanto a la observancia religiosa, así como en materia de instrucción de los novicios, usándose en Rennes el “Stimulus Conjunctionis” del carmelita descalzo Juan de Jesús María. Estos datos proceden de *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (DIP). Roma: Edizione Paoline, 1974 ss. Vol 2, voz “Carmelitani”.

asociada al Carmelo descalzo a partir de 1616 que también mencionará expresamente el mismo cronista⁹.

Igualmente los frutos de Teresa habrían de llegar a la isla de Sicilia. Allí Santa María mencionará el trabajo de los padres fray Desiderio Plaza y fray Alfio Licandro como promotores hacia 1619 de otra reforma que abrazaría la regla primitiva de San Alberto declarada por Inocencio IV, *“imitando a la gran Teresa”*. Se llamaría aquella reforma, como advierte el cronista *“Carmelitas del primer instituto, por la Regla que guarda”*. La fecha en la que escribe Santa María (publica la obra en 1644) le permitirá reflejar el crecimiento contemporáneo de este movimiento:

*Crecen cada día en observancia, crecen en casas, crecen en sugetos; y crecen tanto en opinión, que son el Luzero de aquel Reyno, y de otras Provincias de Italia, donde se han derramado, y de la Corte Romana, donde han ya tomado casa*¹⁰.

Hasta aquí la mención a las acciones y los influjos de reforma que se produjeron en el seno de la Observancia carmelita. Pasa luego Santa María a centrarse en lo que él dice que *“es más propio de nuestra Descalcez”* para enhebrar un discurso en el que convierte al Carmelo descalzo en instrumento de la Iglesia para instruir y adiestrar otras reformas religiosas. Es en este sentido en el que decimos que los carmelitas descalzos se adueñaron de una especial ascendencia y de una forma de “paternidad” o de magisterio sobre los otros movimientos de reforma que se estaban produciendo en distintas familias religiosas. De alguna manera, quisieron proclamar su reforma como un modelo para el resto, subrayar una especie de primacía religiosa y espiritual sobre los demás descalzos que nacían en aquellos tiempos de fines del XVI y principios del XVII. Y, por encima de las Congregaciones, era la propia santa Teresa la inductora, la figura sobre la que se asentaba ese modelo que se proponía para los demás.

Los mimbres que utilizará y que aducirá en esta construcción son los siguientes:

En primer lugar, se aludirá a la encomienda que el Papa haría a un descalzo carmelita del proceso de reforma de los agustinos descalzos en Italia. Así, el cronista mencionará la elección que Clemente VIII hizo del aragonés fray Pedro de la Madre de Dios¹¹, que llegaría a ser General de la

⁹ Ciertamente, lo que hace el cronista en este pasaje es ligar la inspiración carmelita descalza a la reforma “de la más estrecha observancia” que tuvo su raíz en Rennes. Sobre esta reforma pueden verse también las referencias de Sophie HASQUENOPH; *Histoire des ordres et congrégations religieuses en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris: Champ Vallon, 2009, pp. 634-635.

¹⁰ Fray Francisco de Santa María, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...*, tomo primero, p. 905.

¹¹ Sobre él, Julián Fuentes Marcuello; *P. Pedro de la Madre de Dios. Carmelita descalzo. Una vida al servicio de la Iglesia*. (El Cairo: Ediciones Ste. Thérèse. 1990).

Tb le dedica un capítulo Vicente Blasco de Lanuza, *Historias eclesiásticas y seculares de Aragón en que se continúan los Annales de Zurita, desde el año 1556, al de 1618*. Zaragoza, 1622. Cito por la edición facsimilar de Zaragoza, 1998. Tomo segundo.

Congregación del Carmen descalzo de Italia, como Comisario, Visitador y Prelado superior de los Agustinos descalzos de Italia, con título de Superintendente de aquella Religión, por breve de 10 de julio de 1599 (*De Religiosorum quorumlibet statu*). Le daría el cargo sin limitación de tiempo y lo tuvo por toda su vida, con amplísimas facultades para visitar, reformar, hacer y deshacer leyes y constituciones.

En la retórica apologética del cronista, introducirá no obstante, una apreciación de interés, el reconocimiento de lo espinoso y de lo potencialmente conflictivo que era para las familias religiosas el someterse a las visitas de otras - «Solo advierto, que con ser tan áspero a unas Religiones ser reformadas por otras...»¹²-, un comentario que le servirá para enfatizar la gran estima que lograría fray Pedro y magnificar su figura y su acción teniendo en cuenta ese contexto.

La segunda pieza que se incorporaría recordará otra delegación papal en el Carmelo descalzo, la realizada para la reforma de los Trinitarios descalzos que empezaba entonces en España.

El mismo Clemente VIII había emitido un breve en el que señalaba por Visitador Apostólico y Prelado con amplias facultades al padre fray Elías de San Martín, que era por entonces General del Carmelo descalzo. Explicará la excelencia de su gobierno y la gran obra que hizo en el convento de Valdepeñas, la primera fundación de los trinitarios descalzos, con los que fue a vivir en 1600, una vez terminado el tiempo de su Generalato. Llevaría con él, para el oficio de Maestro de Novicios, a fray José de Jesús María, que también habría conseguido excelentes frutos entre aquellos trinitarios.

Y tampoco olvidará el cronista subrayar que el mismo Papa habría ordenado, por Bula de 20 de agosto de 1599 (*Ad militantis Ecclesia regimen*) que quien quisiera que fuese el General del Carmen descalzo debía amparar y proteger aquella nueva reforma trinitaria.

Evidentemente, la orden se investía, cuando menos, de esta autoridad moral que proporcionaba estos encargos papales.

En el tomo tercero, se añadirán a las acciones de fray Elías el haber ayudado a la confirmación de la Orden Militar de Nuestra Señora del Carmen, que había instituido Enrique IV en el reino de Francia¹³, una operación de la

Volverá a mencionarlo el mismo cronista Fray Francisco de Santa María, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...*, tomo primero, pp. 923 ss.

Se le dedican a su vida las pp. 659-696 del tomo tercero: Fr. José de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia hecha por Santa Teresa de Jesús en la antiquissima Religión fundada por el gran profeta Elías*. Tomo tercero. Madrid, 1683.

¹² Fray Francisco de Santa María, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...*, tomo primero, p. 905.

¹³ Fr. José de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...* tomo tercero, p. 686.

que posteriormente nos daría más detalle fray Manuel de San Gerónimo¹⁴. La semblanza bibliográfica de fray Elías se incorpora en el mismo tomo tercero¹⁵ y se dedicará un capítulo a su elección como General de la Reforma y su nombramiento como Juez y Visitador Apostólico de los Padres Trinitarios descalzos. Incluye el cronista la transcripción de las letras del Nuncio Camilo Cayetano de 6 de diciembre de 1599 por las que se le constituye en Juez y Visitador Apostólico de dichos padres, «con poder amplio para visitar las Casas, y personas, recibir, y desechar Novicios, admitirlos, o bolverlos a la Observancia, señalar Ministros y Oficiales en los Conventos Reformados, y otras funciones propias de su ministerio y comisión»¹⁶. Estas eran las amplias prerrogativas y facultades del nombramiento. Se queja el cronista de que ni las letras del Pontífice ni estas del Nuncio las ponen los trinitarios en su Historia: «*olvido debió ser, si no es misterio*»¹⁷, pero no dejará de insistir en que en las Constituciones de los trinitarios, muchos de los asuntos que tienen que ver con el gobierno, con la descalcez y con la plasmación de la vida común son los mismos que profesan los carmelitas descalzos.

Otro de los elementos que formarán parte del discurso que venimos desgranando referirá el detalle de otra delegación de similar carácter que concerniría a los descalzos de la orden de San Francisco. En este caso sería el pontífice Gregorio XV quien señalaría en breve de 1621 (*Cum sicut nobis innotuit*, de 18 de agosto) al carmelita descalzo español, fray Fernando (Ferdinando) de Santa María, Prepósito General de la Congregación de Italia, como Vicario general nada menos que de siete provincias que estos padres franciscanos descalzos tenían en aquellos reinos. También en este caso, la retórica cronística enfatizará el buen recibimiento que le otorgaron y la aprobación que tuvo su gobierno.

No sería otra mención más esta, reviste un especial significado teniendo en cuenta que, como es sabido, la reforma descalza en el seno del franciscanismo fue anterior a la carmelita. Los carmelitas posiblemente estarían procurando de esta manera superar esa realidad, y no dejar empañar la aristocracia espiritual que pretendían sobre el movimiento reformista por la evidencia de la precedencia del movimiento descalzo franciscano. De hecho, ya se avanza en este primer tomo de 1644 que se escribiría en las crónicas la vida de este fray Ferdinando, como en efecto se hizo en el tomo quinto, en el que se presentaba una larga semblanza, de casi cien páginas¹⁸.

Será en este tomo quinto y al hilo de la biografía del fraile cuando se dedique un capítulo más extenso a este encargo recibido de Gregorio XV

¹⁴ Fr. Manuel de San Gerónimo, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia hecha por Santa Teresa de Jesús en la antiquissima Religión fundada por el gran profeta Elías*. Tomo quinto. Madrid, 1706. pp. 65-67. Se fundaría por bula de 1607.

¹⁵ Fr. José de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...* tomo tercero, pp. 861-871.

¹⁶ *Ibid.*, p. 868.

¹⁷ *Ibid.*, p. 868.

¹⁸ Fr. Manuel de San Gerónimo, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...*, tomo quinto, pp. 4-99.

sobre la reforma de los franciscanos descalzos y las razones por las que el pontífice emprendió esta acción¹⁹. También el cronista copiará expresamente y traducirá la bula papal de 18 de agosto de 1621 en la que se relaciona el detalle de las atribuciones y encargos que se hicieron a fray Ferdinando.

Agustinos descalzos, trinitarios descalzos, franciscanos descalzos..., todos ellos, como se ha visto, habrían recibido el magisterio y la autoridad de los carmelitas descalzos por indicación pontificia. Pero también su tutela alcanzaría a otros ámbitos, llegando incluso a extenderse al mundo de los clérigos regulares y a otras órdenes mucho más particulares.

Las Escuelas Pías, en efecto, también habrían nacido conectadas a la iluminación y la guía del Carmelo. Así lo argumentará el cronista. En este caso otro aragonés, fray Domingo de Jesús María²⁰, que sería también General de la Congregación de Italia, fue el elegido por Gregorio XV (1621-1632) para que «tomasse a su cuenta la dirección de una nueva Religión, que se fundó entonces en Roma, llamada Escuela Pía»²¹. Verdaderamente, fray Domingo aparece como un auténtico guardián de estos primeros escolapios, ejerciendo una impagable labor de apoyo y patrocinio. La crónica explicará cómo su relación con estos nuevos clérigos se habría iniciado antes, cuando el mismo fray Domingo les cediera una capilla para oratorio en el convento de los carmelitas en Nuestra Señora de la Scala (Roma) e influiría en las instancias eclesiásticas para que se les diera luego la casa que tendrían en Roma, llamada San Pantaleón. El carmelita asistiría también al primer Capítulo general de la nueva familia religiosa para ordenar las leyes y normas, como lo mandó el Papa Urbano VIII (1623-1644) en 1627²² y seguiría luego amparando y favoreciendo el recién nacido mundo escolapio.

Otro espacio de atención se dedicará a la reforma de la religión camaldulense en la Gran Camáldula. En este caso sería el pontífice Urbano VIII quien destinaría a tres carmelitas descalzos para que asistieran al reparo “de algunas quiebras” en aquel convento. A la cabeza de aquel trío reformista estaba el padre fray Agatángelo de Jesús María, natural de Génova, y nombrado Comisario General Apostólico con amplísimos poderes para la reforma. También el cronista pondrá en valor estas designaciones señalando

¹⁹ Ibid., pp. 80-86.

²⁰ Se hace su semblanza biográfica, muy amplia, en el tomo cuarto: Fr. José de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia hecha por Santa Teresa de Jesús en la antiquissima Religión fundada por el gran profeta Elías*. Tomo cuarto. Madrid. 1684, pp. 788-917. Y en tomo séptimo: Fr. Anastasio de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia hecha por Santa Teresa de Jesús en la antiquissima Religión fundada por el gran profeta Elías*. Tomo séptimo. Madrid, 1739.

Sobre la figura de fray Domingo de Jesús María, puede verse Giordano Silvano, *Domenico di Gesù Maria, Ruzola (1559-1630). Un carmelitano scalzo tra politica e riforma nella chiesa posttridentina* (Roma: Institutum Historicum Teresianum. Studia 6, 1991).

²¹ Fr. José de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...* tomo cuarto, p. 907.

²² Vuelve a hacerse mención de esta delegación papal en el tomo sexto. Fr. Manuel de San Gerónimo, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia hecha por Santa Teresa de Jesús en la antiquissima Religión fundada por el gran profeta Elías*. Tomo sexto. Madrid, 1710, p. 281.

que era una gran novedad digna de mención el «no aver causado estrañeza a Padres tan antiguos, espanto de los más rigurosos, verse gobernados por reforma tan nueva...»²³, es decir, subrayando cómo la nueva orden era considerada muy capaz y muy preparada para emprender la reforma de otras religiones mucho más antiguas.

No sería ésta la única delegación de reforma que los carmelitas descalzos recibirían de Urbano VIII. En 1635 (Breve *Cum sicut dilecti*, de 20 de noviembre) otro genovés, fray Pablo Simón de Jesús María, tres veces Preósito General de los descalzos Carmelitas de Italia, sería llamado para visitar, instruir y gobernar el convento de San Dionisio de los trinitarios franceses que había en Roma. De esta encomienda también dará noticia en otro tomo el cronista fray Manuel de San Gerónimo añadiendo que era una continuación de la bula que el mismo Papa había emitido en 1631 (*Alias a nobis emanant*) a petición del cardenal Bandino, Protector de la orden de la Santísima Trinidad, siendo el caso que cuando se fundaba en Francia la reforma los trinitarios, daría facultad a los nuncios de Francia para que señalaran por su autoridad a un carmelita descalzo cuando les pareciera que convenía para «instruir, gobernar y corregir los dichos Religiosos, visitando sus Conventos y mudando los díscolos a la observancia, y aplicando qualesquiera remedios para la de aquella Reforma»²⁴. No duda el cronista en este punto en recordarnos que Urbano VIII ya conocía el gran fruto que había conseguido en la misma reforma de los trinitarios descalzos en España el padre fray Elías de San Martín, a quien Clemente VIII había nombrado Visitador Apostólico y Prelado de aquella orden, circunstancia que ya hemos mencionado con anterioridad.

Es también este ejemplo el que nos permite sostener la idea de que el discurso elaborado por estos cronistas, apoyándose en la ingente actividad apostólica desarrollada desde la Congregación italiana, se orientó a dibujar una realidad más compartida, esa especie de difusión animada por un espíritu carmelitano descalzo participado, independiente de la procedencia – institucional- de sus acciones. La mención en este caso de operación italiana a la previamente realizada con los trinitarios descalzos en España y la evocación de que ésta había sido muy valorada por los pontífices no parece fruto de casualidad.

Pero la fuerza reformadora de los carmelitas descalzos tendría también otras expresiones, no vinculadas directamente a la acción de los hombres, frailes descalzos con nombres y apellidos designados por papas o por reyes.

En la construcción discursiva de los cronistas de la orden, será directamente el carisma de Teresa de Jesús y las enseñanzas contenidas en sus libros los motores que fueron capaces de promover iniciativas de reforma y rigor en la observancia en el seno de otras familias religiosas especialmente

²³ Fray Francisco de Santa María, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...*, tomo primero, p. 907.

²⁴ Fr. Manuel de San Gerónimo, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...* tomo sexto, p. 282.

potentes. La orden dominica era mucha orden, y el cronista compondrá en este caso una historia de esfuerzos reformadores emprendidos desde dentro de la misma orden e impulsados por mano no humana, sino por la inspiración teresiana. El texto que se transcribe no puede ser más expresivo:

El espíritu de la Santa madre Teresa, no solo dio aliento de vida a lo extinguido de la pasmosa observancia de su Religión, pero avivó también en otras el zelo de la restauración, y aumento dellas, y especialmente en la de Santo Domingo en el Reyno de Nápoles²⁵.

Efectivamente, serán frailes de la propia orden de Predicadores quienes habrían querido “restaurar” la observancia de la regla dominica en los conventos del reino de Nápoles y lo habrían hecho después de leer las obras y los hechos de la santa.

El relato en este caso tiene un especial interés porque su detalle no procederá directamente de la pluma del cronista y porque nos permite también hacernos una idea de la variedad de fuentes de este tipo de obras, la circulación oral de la información y su plasmación. Santa María dice haber recibido la noticia de esta acción reformista por boca del duque de San Juan en el reino de Nápoles, a quien luego habría suplicado que lo que le había explicado de palabra lo pusiese por escrito. Y será este escrito, el testimonio de tal duque, el que transcriba nuestro fraile. En él relatará cómo el fraile dominico napolitano, fray Ludovico de Matalona habría sentido el impulso de reforma en su orden con las lecturas de las obras teresiana y habría hallado a otros compañeros que le secundaban. Pero también los intentos puestos en marcha tropezaron con una notable resistencia por parte de otros dominicos y se abriría un gran conflicto. Se mencionará a otro fraile que habría leído el libro de las Fundaciones de la santa, recién traducido al italiano, y le habría ayudado mucho el ver cómo Teresa había vencido tantas contradicciones. Mandaría en su convento la lectura de sus libros y quiso aprender de las Constituciones del Carmen descalzo para imitarlas.... El resultado, en el testimonio del noble, habría sido que en pocos años quedaría asentada la pura regular observancia de la religión dominica en siete conventos, de cuya reforma era cabeza el de Santo Marco. Y añadirá que estaba también comenzando con la misma observancia un Colegio de Fide Propaganda fundado en el Monte Gargano por el mismo duque de san Juan²⁶.

Como he escrito en otro lugar,

el crédito, la consideración y el prestigio de las órdenes se pusieron fundamentalmente en tres valores: la antigüedad, la santidad, y la cantidad y calidad de servicios prestados, éstos a la monarquía, a la sociedad, a la propia Iglesia. La protección dispensada a la orden por los reyes y los beneficios de ellos

²⁵ Fray Francisco de Santa María, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...*, tomo primero, p. 909.

²⁶ Fray Francisco de Santa María, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...*, tomo primero, pp. 909-910.

*recibidos también se incorporaban al listado de méritos que se aducían*²⁷.

Y en esta ocasión, el fraile cronista también querrá corroborar y acreditar la “verdad” de su tesis principal: los grandes frutos que la santa y su reforma han alcanzado en reinos enteros y «en todo el Pueblo Christiano»²⁸, la amplitud de su difusión y la extensión de su servicios. Y con este objetivo empezarán a desfilar por las páginas siguientes extractos de testimonios escritos del más alto nivel y consideración que ratificaban lo dicho²⁹..

Encabezará este cortejo laudatorio y probatorio Felipe II, certificándolo expresamente en carta al Papa de 1592 y manifestando su especial devoción por la orden. Lo seguirán Felipe III y su esposa doña Margarita, especialmente elogiosos en el marco de los desvelos por conseguir la elevación a los altares de Teresa. Igual que lo hará Felipe IV, pero ahora acerca del patronato de la Santa.

También avalarán los grandes beneficios de las numerosas fundaciones y de la doctrina teresiana y la gran expansión de su reforma las Cortes de Castilla, en escrito al Papa en 1597 y naturalmente también en el voto de tomarla por Patrona junto a Santiago en 1617. Se sumarán a estos refrendos otros testimonios, como el de la Congregación de las Iglesias de Castilla, el de la Universidad de Salamanca, el de la Universidad de Alcalá y el de la de Coimbra. Y querría indicar que las cartas serán las fuentes empleadas con mayor asiduidad. La importancia que el cronista otorga a todos estos pasajes y el interés por garantizar y amplificar su difusión lo más posible le llevarán además a ofrecer la traducción al castellano de aquellos textos escritos en latín, cuya transcripción original en esta lengua latina también incorpora, como sucede en los últimos casos que hemos mencionado y en otros sucesivos.

Se convierte también en prueba del crédito y estima alcanzado por la orden y del mucho provecho que obtiene con su ejemplo y con sus enseñanzas las numerosas casas que se han fundado en Francia, en Flandes, en Alemania, en Polonia y en otros reinos. Será el ámbito polaco el elegido por el cronista para subrayar sus palabras, rescatando un alegato del rey de Polonia Segismundo, en carta al papa Paulo V en 1608 y un escrito de la Universidad de Cracovia, para acabar poniendo un énfasis especial en explicar la gran afluencia de fieles que llegaban al convento de Cracovia a confesarse y a comulgar, «que muchas veces no son bastantes veinte

²⁷ Ángela Atienza, “Las crónicas de las órdenes religiosas en la España Moderna. Construcciones culturales y militantes de época barroca”, en Ángela Atienza López, ed., *Iglesia memorable. Crónicas, historias, escritos...*, pp. 25-50. La cita en p. 43.

²⁸ Fray Francisco de Santa María, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...*, tomo primero, p. 910.

²⁹ De aquí proceden, sino se indica lo contrario, la mayor parte de los datos que ofrecemos en las líneas siguientes. Por no multiplicar las citas, únicamente remitiremos a las citas textuales. Fray Francisco de Santa María, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...*, tomo primero, pp. 910-923.

Confessores para satisfacer a todos: y es muy notable, y conocido en aquella Corte, y en toda Polonia el fruto que se haze»³⁰.

Los Pontífices, que en tantas ocasiones eran precisamente los receptores de las epístolas y de los escritos mencionados de reyes, nobles y distintas instituciones, también se suman al desfile de testimonios elogiosos y acreditativos del enorme florecimiento del Carmen descalzo. Y de nuevo, el latín original y la traducción al castellano se suceden en la obra.

Una misiva de Clemente VIII para el rey de Persia fechada en 1604 es el texto elegido para abrir este capítulo. El Papa presenta al rey persa Abbas el Grande (“*Scihabas*” en el texto) a sus enviados y expondrá sus cualidades, una nota que, para nosotros, tiene el interés de constituir un breve resumen de lo que, desde la concepción papal, serían los principales rasgos característicos y definitorios de los carmelitas descalzos. El Papa remontará su linaje a los profetas Elías y Eliseo y la de su regla a san Alberto, recalcando la observancia de la obediencia, pobreza y caridad, así como su consagración a la oración, contemplación y meditación, y su ocupación en la predicación de la palabra de Dios y salvación de las almas, extendida por amplios territorios. Destacará también —«porque también sepas su modo de vivir»³¹, según le dice al rey persa— su renuncia a los bienes temporales y un sustento limitado a las limosnas, tanto para su vida cotidiana como para el culto divino. Esta faceta la subrayará especialmente con una mención a sus pies desnudos, por lo que son llamados “Descalzos”, a su renuncia a comer carne y al sometimiento de su cuerpo con ayunas, vigiliias, cilicios y disciplinas frecuentes. Y mientras viven de esta manera, también con sus amonestaciones hacen que los demás se refrenen en sus pasiones y en sus deseos materiales y carnales. Terminará el Papa pidiendo al rey persa que los acoja y que no los desprecie «por verlos vil y pobremente vestidos» e insistirá en este mensaje: su apariencia esconde grandes virtudes.

Evidentemente, los carmelitas descalzos no podían encontrar ningún heraldo más respetado ni más considerado para hacer de portavoz de los méritos, de las cualidades y de las grandezas de su orden. Cabe reconocer que era éste un texto muy bien seleccionado.

Para suceder a la carta de Clemente VIII, el cronista elegirá la que Paulo V enviaba al rey francés Enrique IV fechada 28 de abril de 1610 (Enrique moriría asesinado el 14 de mayo de ese mismo año, por lo que seguramente ni la llegó a leer). Pondera también el gran trabajo que los carmelitas descalzos están haciendo en Italia y expresa su convencimiento de que esta orden sería «muy importante para la restauración de aquella antigua disciplina Eclesiástica»³² en Francia, por lo que le aconseja que lleve

³⁰ Fray Francisco de Santa María, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...*, tomo primero, p. 915.

³¹ Fray Francisco de Santa María, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...*, tomo primero, p. 917.

³² Fray Francisco de Santa María, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...*, tomo primero, p. 918.

al reino francés a los frailes de esta orden y los acoja bajo su patrocinio por los buenos provechos que de ellos han de seguirse.

En términos muy similares, el mismo pontífice escribiría al archiduque Alberto de Austria ese mismo año de 1610 en el contexto de la introducción de la reforma carmelita en Flandes y el anuncio de la llegada de fray Tomás de Jesús con otros carmelitas descalzos con la intención de impulsar la expansión por este territorio flamenco y abrir los nuevos conventos.

En 1612, Paulo escribía a Fernando de Baviera, nuevo arzobispo de Colonia. Los carmelitas descalzos querían fundar un convento en Colonia y la carta volvía a ser un compendio de las virtudes y bondades de la orden que el cronista transcribía y traducía.

Para mayor refrendo, Santa María incorporaría para quien quisiera tener más confirmaciones de Pontífices en la misma línea laudatoria, la mención a otros distintos breves de Sixto V, Clemente VIII y Paulo V.

Y terminará el capítulo con el testimonio del Tribunal romano de la Sagrada Rota, una loa de santa Teresa y de los grandes frutos de su reforma realizada con ocasión de los procesos de canonización de la santa.

No se detiene en este capítulo la construcción del discurso que mostraba, probaba y aprobaba el alcance de la expansión y del impacto del Carmelo descalzo³³. Quedaba incompleto sino se hacía “*relación de los frutos del Oriente por medio de los hijos de santa Teresa*”. Así se titulaba el capítulo que seguía y que se extendería por casi veinte páginas³⁴.

También aquí el cronista elaborará un discurso destinado a posicionar a su orden en un lugar protagonista en el nacimiento de la Congregación de *Propaganda Fide* instituida por Gregorio XV por bula de 22 de junio de 1622³⁵.

³³ También en otros tomos se ampliaba este discurso con otros contenidos. En el tomo cuarto se incorporaba el correspondiente capítulo para mostrar los “favores” que los reyes y reinos de España habrían recibido de la madre Teresa y de algunos de sus hijos. Fr. José de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...* tomo cuarto, p. 751-757. Y en tomo el quinto se hará mención del nombramiento de Felipe IV del padre fray Alonso de Jesús María como Visitador de los carmelitas calzados de Portugal en 1624 que, al parecer, estaban mostrando fuertes disensiones intestinas que hacían temer al Consejo de Portugal que estallaran de forma ruidosa en el Capítulo provincial que estaba próximo a celebrarse. Sería el Consejo quien pediría al rey que mandara un visitador que pudiera poner orden en este asunto, reprimir a los autores de los problemas, recuperar la unidad interna y reponer la observancia. Pese a que fray Alonso rechazó el encargo, la noticia de esta confianza del monarca en la capacidad reformadora y en el ejemplo de los carmelitas descalzos quedaría como una muestra más de la autoridad moral de la orden. Fr. Manuel de San Gerónimo, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...*, tomo quinto, pp. 671-676.

³⁴ Fr. Francisco de Santa María, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...*, tomo primero, p. 923-940.

³⁵ Sobre la Congregación y las órdenes religiosas, puede verse Giovanni Pizzorusso, “La Congregazione “de Propaganda Fide” e gli ordini religiosi: conflittualità nel mondo delle missioni del XVII secolo”, en *Cheiron. Materiali e strumenti di aggiornamento storiografico*, 43-44 (2005), pp. 197-240. Del mismo autor, “La Congregazione romana “de Propaganda

También en este terreno buscaba Santa María componer una cierta progenitura de la orden, obviando naturalmente otros pasos y otros impulsos que se habrían dado con anterioridad y que habían venido de la mano de la Compañía de Jesús con propuestas sobre la idoneidad de un organismo pontificio que centralizara las iniciativas y los impulsos misioneros³⁶. Tres piezas serían esenciales en la composición de ese discurso³⁷:

La primera corresponde a la figura de fray Pedro de la Madre de Dios, a quien el cronista volvía a aludir, y a quien Clemente VIII hizo Superintendente de las misiones para propagar la fe en tierras de infieles en 1604, siendo luego confirmado por Paulo V. Desempeñaría este cargo hasta su muerte en 1612 y el cronista destacará el reconocimiento que alcanzó de embajadores de Oriente que acudían a él. Más adelante, el cronista apuntará que las primeras líneas de Propaganda Fide fueron autoría de Clemente VIII, seguramente con este nombramiento³⁸.

La segunda pieza a la que remite es al padre fray Tomás de Jesús y fundamentalmente a su «muy importante libro»³⁹ que habría escrito con este fin de orientación misional y del que afirmará que «salió tan acertado, que los mas que en esta sagrada ocupación se emplean, lo compran, y dizen que con la Biblia, y él se hallan suficientemente armados contra la infidelidad»⁴⁰.

La tercera pieza es la persona que sucedería a fray Pedro en el mismo cargo, el padre fray Domingo de Jesús María.

El cronista, según hemos indicado, presentará la iniciativa de Gregorio XV y la institución de la Congregación de Propaganda Fide como una continuación lógica del crecimiento de la actividad apostólica desarrollada a partir de la acción de estos tres carmelitas descalzos citados. Y, por supuesto, no olvidará mencionar que en la Congregación únicamente daría lugar a “nuestro” fray Domingo de Jesús María entre todos los religiosos y personas graves de Roma que no eran Cardenales o Prelados de la Iglesia.

Recordará también que antes de que se fundara la Congregación, y a instancias de fray Pedro de la Madre de Dios, Clemente VIII decidió mandar a

Fide” e la duplice fedeltà dei missionari tra monarchie coloniali e universalismo pontificio (XVII secolo)”, en *Libros de la Corte. es*, nº Extra 1 (2014), pp. 228-241.

³⁶ Ilumina esta cuestión, Giovanni Pizzorusso, “La Congregazione “de Propaganda Fide” e gli ordini religiosi...”, pp. 202 ss.

³⁷ Se dibuja bien el desarrollo del interés y de la acción misioneros entre los carmelitas descalzos, Silvano Giordano, “I Carmelitani Scalzi e le missioni” (http://www.o.cd.pcn.net/mission/mis_hlt.htm - consultado el 30 de octubre de 2014)

³⁸ Su vida se escribirá en el tomo tercero, en la que también se compondrá esta idea de paternidad sobre la Congregación de Propaganda Fide. Fr. José de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...* tomo tercero, pp. 659-696

³⁹ No lo menciona expresamente, pero se refiere a “*Stimulus missionum sive de propaganda a religiosis per universum orben fide*”, publicado en 1610, definido como un tratado de misionología.

⁴⁰ Fray Francisco de Santa María, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...*, tomo primero, p. 924. Sobre fray Tomás de Jesús, puede verse Silvano Giordano, ed., *Tomás de Jesús, Suma y compendio de los grados de oración*. Estudio introductorio y edición de S. Giordano (Madrid: Ediciones Carmelitanas, 2011).

Persia frailes de la Congregación italiana del Carmen descalzo. Ya hemos mencionado la carta de 1604 con la que los presentó al rey de Persia. La delegación la componían tres frailes: fray Pablo Simón, natural de Génova, fray Juan Tadeo de San Eliseo, de Calahorra⁴¹, y fray Vicente de San Francisco, de Valencia. Dieron un gran rodeo por territorio septentrional para eludir los peligrosos dominios turcos, pasando por Austria, Hungría, Polonia, reino éste en el que dejaron una importante semilla que fructificaría después, y continuando por territorio moscovita, tártaro, armenio... hasta llegar a Persia⁴², a la ciudad de Ispahán (“Haspan” en el texto) donde –se asegura– que fueron muy bien recibidos por su rey, que habría agradecido la misiva que le mandaba el mismísimo Pontífice.

Otra vez el cronista introducirá los escritos de otros para dar cuenta de los acontecimientos, mostrando esta faceta de las crónicas como textos de textos. En este caso, Santa María nos ofrece la noticia de que se está elaborando en Italia la historia de los servicios que la orden había hecho a la Iglesia en aquellos reinos, y que de ello también había una breve suma del padre fray Próspero del Espíritu Sant⁴³, prior de “Haspan” en la corte de Persia y que habría presentado al Papa Urbano VIII y a la misma Congregación de Propaganda Fide. La mostraría después, en 1626, en España – donde el cronista asegura haberle conocido–, dedicándosela al cardenal don Fernando. Este será entonces el relato que nos transcriba, el de fray Próspero, con el título “*Suma de los sucessos de la Mission a Persia de los Carmelitas Descalços, desde el año de 1621 hasta el de 1624*”⁴⁴. Un relato al gusto de la época, plagado de trances peligrosos, de dificultades que parecen insalvables y de heroísmos.

Y ya en el tomo quinto, con ocasión de la larga semblanza biográfica que se hace de fray Ferdinando de Santa María⁴⁵, el cronista querrá continuar ese capítulo iniciado por fray Francisco de Santa María con la mención al fuego de Santa Teresa que habría abrasado la mayor parte del Orbe «y –ahora escribe fray Manuel de San Gerónimo– no saciado con

⁴¹ Sobre él puede verse, Pedro Ortega García, “Juan Tadeo de San Eliseo, 1574-1634”, en *Kalakorikos*, 17 (2012), pp. 161-183.

⁴² De este peregrinaje se hablará también en el tomo quinto. Fr. Manuel de San Gerónimo, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...*, tomo quinto, pp. 39 ss.

⁴³ En torno a estas cuestiones, pueden verse el trabajo de C. Alonso, “Nuevos documentos inéditos sobre el viaje de los Carmelitas Descalzos a Persia (1604-1607) y la oposición del gobierno español y de los Agustinos”, en *Archivo Agustiniiano*, 212 (2010), pp. 3-38. Y Enrique García Hernán, “Persia en la acción conjunta del papado y la monarquía hispánica. Aproximación a la actuación de la Compañía de Jesús (1549-1649)”, en *Hispania Sacra*, 62 (2010), pp. 213-241. La obra de Fray Próspero del Espíritu Santo, *Breve Suma De la Historia de los svcessos de la Mision de Persia de los Carmelitas Descalços Desde el Año De 1621 Hasta El De 1624*, Madrid, Vda. De Alonso Martín, 1626. Sobre el P. Próspero del Espíritu Santo, Rafael Pascual Elías, *El desierto y la misión: claves de vida del P. Próspero del Espíritu Santo*. (Universidad Pontificia de Salamanca, 2010).

⁴⁴ Fray Francisco de Santa María, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...*, tomo primero, pp. 925-938.

⁴⁵ Fr. Manuel de San Gerónimo, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...*, tomo quinto, pp. 4-99.

Europa avia penetrado el Oriente, el Septentrion, y en parte el Mediodía»⁴⁶. San Gerónimo querrá continuar esta senda y ampliará la crónica de las misiones de los carmelitas descalzos en Persia.

De la misma forma, en el tomo séptimo, fray Anastasio de Santa Teresa dedicará un capítulo a dar cuenta de la extensión y los frutos de las misiones de la Congregación de Italia dese 1642 hasta 1731⁴⁷. Y así recordará cómo en el año de 1642 establecerían residencia en el Monte Líbano para la instrucción del pueblo católico de los maronitas que allí vivían. Fundaría dos conventos, San Sergio y San Eliseo, que haría también de casa de noviciado para novicios y recién profesos. La Congregación de Propaganda Fide ordenaría en 1648 que los misioneros carmelitas descalzos entraran en Madagascar, aunque la empresa no se pudo culminar.

En ese mismo año de 1648, misioneros del Carmen descalzo entraron en Holanda y fijaron misión en dos ciudades de aquel territorio⁴⁸. Más adelante, en 1662 se les concedería pública residencia en Amsterdam para administrar los sacramentos a los mercaderes franceses.

Por los mismos años entrarían en la India. En este punto se detiene el cronista en el detalle de la aventura evangelizadora de los frailes. Hablará también de la conquista “de los Malabares”, la región de Malabar en la costa suroccidental de la India y del nombramiento del padre fray José de Santa María como Obispo de Magog (“*que es la célebre Hierapolis de Siria*”) en 1659. Dará cuenta también de la colonización holandesa en esta área y de que los holandeses prohíben que entren otras religiones, pero que toleran la presencia de los descalzos carmelitas.

En 1731 se establecería residencia en Caldea, en la ciudad de Babilonia, sujeta a la dominación de los turcos y que en un tiempo resultaría muy útil para los misioneros que se dirigían a Persia, hasta que fueron expulsados al iniciarse la guerra entre turcos y persas. Si bien, también indica el cronista que estaban en tiempos contemporáneos trabajando para recuperar aquel establecimiento. Y en lo que respecta a Persia, anotará la continuidad de la presencia de los descalzos con la protección del arzobispo de “Aspaham.

La especial dimensión teresiana en la conversión de los infieles “*assí Gentiles, como Hereges*” será acentuada igualmente en otro de los tomos⁴⁹, destacándose cómo aquellos herejes llegaban a confesar la santidad de Teresa y hablaban con estimación de las obras y las doctrinas de la santa. A la mención del caso de un hereje que se habría convertido en la ciudad de

⁴⁶ Fr. Manuel de San Gerónimo, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...*, tomo quinto, p. 38.

⁴⁷ Fr. Anastasio de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...* tomo séptimo, pp. 724 ss.

⁴⁸ Fr. Anastasio de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...* tomo séptimo, pp. 725.

⁴⁹ Fr. José de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...* tomo cuarto.

Breen en Alemania al leer los libros de la santa, le seguirá el testimonio de Federico Aquiles, duque de Ubertemberga, del que el cronista destaca que en su libro titulado "*Consultatio de Principatu inter Provincias Europae*", que estaba lleno de blasfemias enormes contra la Iglesia, el Papa, el clero y las órdenes religiosas, sin perdonar ninguna, hizo una excepción con Santa Teresa y el Carmelo descalzo, a quien elogiaba y cuyo texto no deja de transcribirnos el mismo cronista⁵⁰, para añadir después cómo en Francia, otro hereje, que gobernaba la ciudad de Tours, también habría reconocido la especial capacidad y ejemplo de Ana de San Bartolomé y las otras monjas carmelitas descalzas y concluido que «estas Teresianas, aunque no queramos nos han de convertir a todos a la Fe de los Papistas»⁵¹.

No quisiera terminar este trabajo sin hacer mención al mundo religioso femenino. Respecto a este ámbito, también se va a insistir en varios de los tomos en lo que la recolección de las agustinas (las recoletas y las descalzas) debían a santa Teresa, puesto que fue a ella a quien miraría el patriarca Ribera para fundarlas en su arzobispado de Valencia y conforme a esta idea les dio las leyes y Constituciones que hizo la santa, y llevaría a tres hijas suyas a la villa de Alcoy, donde comenzaría esta reforma⁵².

Efectivamente, se dará buena cuenta de esta paternidad que ligaba el origen de las agustinas descalzas a la inspiración y el modelo de santa Teresa seguido por Ribera⁵³. El cronista nos transcribirá incluso un fragmento de una carta de Ribera a la madre sor Dorotea de la Cruz como prueba irrefutable de lo dicho. En la misiva, el arzobispo incluso explica cómo hacia 1571, teniendo noticia de las fundaciones y forma de vivir reformada que estaba iniciando Teresa de Jesús, le habría propuesto que fuera a Valencia a establecer una nueva fundación. La objeción en torno a la obediencia de las monjas (prelado versus orden) entorpecería aquel intento, pero –siempre según el fragmento de esta carta– aquello no frenó los deseos del arzobispo de insertar el modo de vida reformado y descalzo según las directrices teresianas. Cuando se ofreció una fundación en Alcoy, tomaría la decisión de establecer «Religiosas Descalças de San Agustín, i con las mesmas Constituciones, i manera de proceder, que avia dispuesto la Madre Teresa de Iesus»⁵⁴ y para iniciar la empresa llevaría algunas monjas carmelitas descalzas. La carta no dejaba lugar a dudas sobre la cepa teresiana que dictaba el origen e incluso en buena medida la propia identidad de esta nueva reforma en el ámbito femenino. El consejo último del patriarca a sor Dorotea insistía sobre el trazado de santa Teresa:

⁵⁰ Fr. José de Santa Teresa, *de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...* tomo cuarto, p. 752.

⁵¹ Fr. José de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...* tomo cuarto, pp. 752-753.

⁵² Fr. José de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen...* tomo tercero, p. 705. Sobre estas religiosas, Pablo Panedas, *Agustinas Descalzas, 400 años, 1597-1997* (Valencia, 1998), y "Las monjas agustinas recoletas en la España de los siglos XVI y XVII", en *Recollectio*, 11 (1988), pp. 273-379.

⁵³ Fr. Francisco de Santa María, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia hecha por Santa Teresa de Jesús en la antiquissima Religión fundada por el gran profeta Elías*. Tomo Segundo. Madrid, 1655, pp. 462 ss.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 463.

Leed siempre sus libros, i hazed familiar su doctrina, procurando en quanto fuere possible, tener en la memoria sus consejos, para imitarlos y para governaros por ellos en las ocasiones que se ofrecieren, assi en lo que toca a vuestra persona, como también al oficio". Como resumía el cronista, los libros de Teresa "son los Maestros espirituales desta Santa Recolección" y "la Recolección de Alcoy fue copia de la carmelita"⁵⁵.

Pero aún habría más en la pluma del cronista. También santa Teresa, sus libros y su espiritualidad, habrían estado detrás del impulso de la recolección agustina femenina que emergió en Eibar y en la figura de la madre Mariana de San José⁵⁶. Lo destaca el carmelita, y ha sido también subrayado por la historiografía. La célebre Mariana de San José también se había alimentado en el modelo de Teresa.

Las plumas de los cronistas carmelitas descalzos, como hemos visto, no dejaron de ejercitarse en producir textos y discursos orientados a mostrar a su santa fundadora como referente indiscutible de la orden y en pieza nuclear del éxito y de su expansión por el orbe. Una parte importante de esta construcción discursiva que había empezado a levantar fray Francisco de Santa María insistirá en exhibir la especial relevancia del Carmen descalzo como "modelo" para el conjunto del movimiento descalzo. Los carmelitas descalzos presentarían su orden como escuela y "patrón" de excelencia reformadora, como escuela de perfección. Pero también enfatizarán un no menos distinguido papel como ejemplo y guía para otras órdenes y familias religiosas que habría sido avalado por las mismas instancias pontificias y reconocido por los poderes seculares. Tales créditos explicaban además la expansión triunfante y la amplitud geográfica de la presencia que llegaría a alcanzarse: «el fuego de santa Teresa había abrasado la mayor parte del orbe».

⁵⁵ Ibid., p. 465.

⁵⁶ Ibid., pp. 465-466. Sobre Mariana de San José, puede verse M^a Isabel Barbeito, "Aproximación bio-bibliográfica a la madre Mariana de San José, una fundadora de excepción", en *Recollectio*, IX (1986), pp. 5-53. Y queda esperar la monografía que ha de publicarse de M^a Leticia Sánchez Hernández, Mariana de San José (1568-1638). Vida y obra de una monja en el siglo XVII. (En prensa para la Biblioteca de Mujeres de Ediciones el Orto), anunciada en BIESES: Bibliografía de escritoras españolas (<http://www.bieses.net>).

ORIGEN, PROGRESO Y PRIMERAS TRIBULACIONES DEL ORATORIO DE SAN FELIPE NERI EN ESPAÑA. EL CASO VALENCIANO

Por Emilio Callado Estela
(Universidad CEU – Cardenal Herrera)

RESUMEN

La primera congregación del Oratorio de San Felipe Neri en tierras españolas se estableció en Valencia el año 1656. Desde hacía tiempo un grupo de sacerdotes llevaba intentando erigirla, con escaso apoyo de las autoridades eclesiásticas y la oposición de algunas órdenes regulares. La implicación en esta empresa fundacional por parte de la familia Crespí de Valldaura, a través del pavorde de la catedral don Luis y su hermano, el todopoderoso vicedecano del Consejo de Aragón don Cristóbal, consiguió sacarla adelante en medio de toda suerte de dificultades.

PALABRAS CLAVE: San Felipe Neri, Congregación del Oratorio, Don Luis Crespí de Borja, Valencia, siglo XVII

ORIGIN, ADVANCES AND THE FIRST TRIBULATIONS OF THE ORATORY OF SAINT PHILIP NERI IN SPAIN. THE VALENCIAN CASE

ABSTRACT

The first congregation of Saint Philip Neri in Spain established in Valencia the year 1656. A group of priests had tried to raise it time behind, without the support of the ecclesiastic authorities and with the opposition of some religious orders. Don Luis Crespí de Borja, pavorde of the cathedral, and his brother don Christopher, vice chancellor of the Consejo de Aragón, made possible this foundation.

KEYWORDS: Saint Philip Neri, Congregation of the Oratory, Don Luis Crespí de Borja, Valencia, 17th century

ORIGEN, PROGRESO Y PRIMERAS TRIBULACIONES DEL ORATORIO DESAN FELIPE NERI EN ESPAÑA. EL CASO VALENCIANO

Emilio Callado Estela
(Universidad CEU – Cardenal Herrera)

En 1575 san Felipe Neri¹ había fundado en la romana iglesia de Santa María in Vallicella el Oratorio, congregación clerical de derecho pontificio cuyas constituciones serían confirmadas por el papa Paulo V, treintaisiete años después, con el breve *Christi fidelium*. Se trataba de un grupo de sacerdotes seculares unidos entorno al fundador, con el que vivían para practicar la caridad, la instrucción de los jóvenes la predicación o la música sagrada. En ningún caso el nuevo instituto siguió el modelo tradicional de las órdenes centralizadas, sino el de una comunidad que pudiera ser imitada en otros lugares del orbe católico por sus frutos. Las nuevas fundaciones, pues, serían independientes entre sí, autónomas, es decir sin Generales ni Provinciales, eligiendo cada cual un superior o prepósito. Sus religiosos no hacían votos ni profesaban regla particular, bastándoles residir un trienio en ellas para ser considerados miembros de las mismas².

Entre las primeras en emular a la congregación tiberina estuvo la de Valencia, desde la que los oratorianos se extendieron por el resto de la Monarquía Hispánica tomándola como modelo³. Paradójicamente, el caso

¹ Ciñéndonos únicamente a las más conocidas, pueden verse, por ejemplo, las biografías de A. Gallonio: *Vita beati patris Philippi Neri, florentini congregationis Oratorii fundatoris in annos digesta*, Roma, 1600 (edición italiana un año después); P. G. Bacci: *Vita di san Filippo Neri, fiorentino fondatore della congregazione dell'Oratorio*, Roma 1602; G. Ricci: *Vita di San Filippo Neri e sui compagni*, Roma, 1703; o A. Capecellatro: *La vita di san Filippo Neri*, Roma 1889.

² G. Marciano: *Memorie storiche della congregazione dell'Oratorio*, Nápoles 1693 – 1702. 5 vols. Existe traducción castellana, por la que se citará en adelante: *Memorias históricas de la Congregación del Oratorio en las cuales se da noticia de la fundación de cada una de las congregaciones erigidas hasta aquí y de los varones más ilustres que han florecido en ellas*, Madrid, 1853 -1854. También C. Gasbarri: *L'Oratorio romano del Cinquecento al Novecento*, Roma 1962; A. Cistellini: *San Filippo Neri, l'Oratorio e la congregazione oratoriana. Storia e spiritualità*, Brescia 1989, 3 vols; y G. Incisa della Rocchetta y N. Vian: *Il primo proceso di san Filippo Neri*, Ciudad del Vaticano 1957 – 1963. 4 vols.

³ Sin ser muchas las investigaciones sobre la cuestión, para la Corona de Aragón conocemos los casos barcelonés y mallorquín, gracias a J. C. Laplana: *L'Oratori de sant Felip Neri de Barcelona i el seu patrimoni artístic i monumental* 1978, y M. Vallori Roger: *La congregació de l'Oratori a la ciutat de Palma*, Palma 2000. Para el resto del ámbito peninsular podrían mencionarse, sin ánimo de exhaustividad, títulos como: A. Alba: “ El Oratorio de san Felipe Neri de Alcalá de Henares (1694 – 1729)”, *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 14 (1977), pp. 123 – 196; M. Martínez Martínez y G. Quintana Llamas: “ La Escuela de Cristo y Oratorio de san Felipe Neri en Astorga”, en *Astórica*, 17 (1998), pp. 91 – 142; V. M. Heredia Flores: “ La congregación de san Felipe Neri en la sociedad malagueña del siglo XVIII: actividad pastoral y relevancia social”, en *Isla de Arriarán*, 13 (1999), pp. 55 – 78; M. Martín Riego y J. Roda Peña: *El Oratorio de san Felipe Neri de Sevilla: historia y patrimonio histórico*, Sevilla 2003; E. Carmona Medeiro: “ El antiguo Oratorio de san Felipe Neri en Córdoba: aproximación histórica y análisis artístico”, en *Anuario de Historia de la Iglesia andaluza*, 3 (2010), pp. 177 – 195; G. Butrón Prida, “ El Oratorio de san Felipe Neri”, en *Andalucía en la Historia*, 31 (2011), pp. 48 – 51, etcétera. Consúltese, en cualquier caso, A.

valentino adolece de un estudio en profundidad, al margen del volumen dedicado al particular por la clásica obra de G. Marciano⁴. Quizá porque la documentación por éste empleada se perdiera para siempre como consecuencia de la destrucción del archivo y biblioteca filipenses durante la invasión francesa de la capital del Turia, ya en los albores de la contemporaneidad. Meritorias contribuciones posteriores, pese a todo, han podido ocuparse de diferentes aspectos más o menos relacionados con el tema⁵. Sin embargo, nunca hasta ahora se había profundizado en la protohistoria de esta comunidad, sus avatares fundacionales y ulterior consolidación, etapa que las escasas fuentes conservadas permiten reconstruir desde una perspectiva actual alejada del tono hagiográfico de la memoria oficial oratoriana.

COMO EN SANTA MARÍA IN VALLICELLA

Los orígenes del Oratorio filipense en Valencia se remontan a 1622, fecha de la canonización del santo florentino – junto a los españoles Isidro Labrador, Ignacio de Loyola, Francisco Javier y Teresa de Jesús – por parte de Gregorio XV, celebrada aquí fastuosamente según la costumbre habitual en estos casos⁶. Sin duda la popularidad de Neri en tierras valencianas se vería acrecentada como consecuencia de tales festejos. Hasta el punto de publicarse en ellas, apenas tres años después, su primera biografía salida de las imprentas peninsulares, a partir de las *Vidas* compuestas a principios de siglo por los oratorianos Antonio Gallonio y Pietro Giacomo Bacci. Un dominico algo atípico fue su autor, fray Luis Bertrán Marco, impresionado por

Alba: “Introducción al estudio de la historia de las congregaciones del Oratorio de san Felipe Neri en España y sus relaciones con las congregaciones hispanoamericanas”, en *Oratorium* (enero – junio 1972), pp. 3 – 22.

⁴ Concretamente el V, en alguna de sus partes reproducción casi literal de T. Resurrección: *Vida del venerable y apostólico prelado, el ilustrísimo y excelentísimo señor don Luis Crespí de Borja, obispo que fue de Orihuela y Plasencia y embajador extraordinario por la magestad católica del rey Felipe IV a la santidad de Alexandro VII para la declaración del culto de la Concepción de María, felizmente conseguida*, Valencia 1676, pp. 85 – 116.

⁵ Desde nuestros trabajos sobre su fundador, “Don Luis Crespí de Borja, capitán triunfador de los ejércitos reales de la Emperatriz del Cielo y Tierra concebida sin la original culpa...”, en E. Callado Estela (Coord.), *Valencianos en la Historia de la Iglesia III*, Valencia 2009, pp. , “El Oratorio de san Felipe Neri y la polémica de las comedias en la Valencia seiscentista”, en *Hispania Sacra*, 127 (2011), pp. 133 – 153, *Tiempos de incienso y pólvora. El arzobispo fray Pedro de Urbina*, Valencia 2011, pp. 98 - 115, y “Glorias y desventuras del pavorde don Luis Crespí de Borja en la Universidad de Valencia”, en *Matrícula y lecciones*, Valencia 2012, vol. I, pp. 267 – 286; a otras incursiones tangenciales en el asunto, como las de F. Pons Fuster: “Monjas y beatas. Mujeres en la espiritualidad valenciana de los siglos XVI y XVII”, en E. Callado Estela (Coord.), *Valencianos en la Historia de la Iglesia II*, Valencia 2008, y A. Felipe Orts: “La espiritualidad de don Miguel y don Gerardo de Cervelló. Entre el Oratorio de san Felipe Neri y la Escuela de Cristo de Valencia”, en *Saitabi*, 58 (2008), pp. 197 – 217.

⁶ Durante los días 25 y 26 de junio, concretamente, en la parroquia de San Andrés y organizadas por el florentino Paolo Antonio Giuliani. P. J. Porcar: *Coses evengudes en la ciutat y regne de València. Dietario de mosén Juan Porcar (1589 – 1629). Transcripción de V. Castañeda Alcover*, Madrid 1934, vol. II, pp. 79 – 80 y 83. Los pormenores de aquellos fastos en *Breve relacion de las ceremonias hechas en la canonización de los santos Isidro Labrador, Ignacio de Loyola, Francisco Xavier, Teresa de Jesus, y Felipe Neri*, Valencia s.a.

la figura y obra del filipense durante una larga estancia en Roma. Así justificaba este religioso la oportunidad de la edición:

*[...] me resolví de estampar su vida en lenguaje castellano para que toda España pudiesse gozar un tan gran thesoro*⁷

Entre fiestas y ediciones, pues, empezó a surgir “ en los corazones de algunos eclesiásticos, hombres de autoridad muy relevante y de virtud muy señalada, unos desseos muy ardientes de fundar en esta ciudad una congregación en todo muy semejante a la de la Vallicella de Roma [...] en donde se observase fidelísimamente el modo de vivir ajustado a las constituciones del santo”. Conocemos la identidad de aquellos hombres, una elite emparentada con el mundo aristocrático valenciano y encabezada por el clérigo don Felipe Pesantes y Boil, a cuyo magisterio espiritual se acogía lo más granado de la ciudad, a través de los círculos reunidos en su casa para la ejercitación de la oración mental y la piedad con pobres y enfermos⁸. Andaba junto a él don Miguel de Cervellón, del linaje de tal apellido, quien había trocado el título nobiliario y la unión con su difunta esposa – hija de los barones de Gestalgar – para vestir el hábito franciscano⁹. El tercer promotor del Oratorio en tierras levantinas era el canónigo de la catedral y arcediano de Xàtiva don Francisco Sorell, hermano del conde de Albalat¹⁰. Completaba el grupo el también prebendado de la seo don Juan García Artés, al tiempo obispo de Orihuela¹¹. Los cuatro intentaron por todos los medios materializar su propósito, topándose con las dificultades y reticencias que una empresa tan novedosa como la planteada acarrearía, y que los cronistas del Oratorio resumen con estas palabras:

Encomendaron a muchos y grandes siervos del Señor la buena dirección de tan santo intento, mas siempre hallavan muy dificultosas las disposiciones de sus deseos, porque naturalmente se ofrecía la novedad grande que haría en España un instituto jamás en ella practicado ni visto, una congregación de clérigos seculares, con estilo semejante al de los religiosos, unos exercicios nunca acá executados, vivir en comunidad dignidades, canónigos y otros sacerdotes de diferentes clases, sustentarse cada uno con su renta misma, no hazer esta vida incompatible con la asistencia a otras iglesias de la misma ciudad de Valencia, vivir en comunidades de religión, con tanta

⁷ L. Bertrán Marco: *Vida y hechos de san Filipe Neri, clérigo florentín, fundador de la congregación del Oratorio*, Valencia 1625, Al lector, s. p. Obra dedicada, por cierto, al promotor de las recientes conmemoraciones en honor del nuevo santo. Con anterioridad a su ingreso en el convento de Predicadores de Valencia, este religioso había sido vicerrector de la parroquia de San Juan del Mercado de la misma urbe. V. Ximeno: *Escritores del reyno de Valencia*, Valencia 1747 – 1749, vol. I, p. 349.

⁸ Nacido en Valencia el año 1584, Pesantes había servido en los tercios de Nápoles y era doctor en Teología. Falleció en 1660 y fue el primer prepósito del Oratorio valentino, como se dirá más adelante. G. Marciano: *Memorias históricas... op.cit.*, vol. V, pp. 163 – 169.

⁹ A. Felipo Orts, “ La espiritualidad de don Miguel y don Gerardo de Cervelló...” *art.cit.*, pp. 197 y ss.

¹⁰ Archivo de la Catedral de Valencia[=ACV]. Ms. 691, *Llibre de possessions de l'arquebisbat, dignitats y canonicats de València, 1535 – 1740*, ff.

¹¹ J. B. Vilar: *Orihuela, una ciudad valenciana en la España Moderna. Historia de la ciudad y obispado de Orihuela*, Murcia 1981, tomo IV-vol. III, pp.185 – 190.

puntualidad y rigor como si los huvieran hecho, tener la facultad los congregantes para bolverse a su casa siempre que quisiessen, haver de traer fundadores de Roma o Nápoles o entrar a serlo los que tanto lo desseavan [...]. Todo esto hazía cruda guerra¹²

Tal era el estancamiento del proyecto a la altura de 1636 que don Felipe Pesantes, de común acuerdo con sus tres hermanos espirituales, decidió trasladarse a Roma durante una temporada para aprender de primera mano el estilo, observancias y ceremonias de la casa madre filipense, de la que continuaba recelándose en Valencia. Quiso el destino, sin embargo, que el viaje no tuviera efecto. La aparición en escena de un nuevo personaje lo haría innecesario: don Luis Crespí de Borja

DON LUIS CESPÍ Y LOS CRISPIANOS

Nacido de linajuda familia el 2 de mayo de 1607 en Valencia, don Luis era el séptimo vástago de don Francisco Crespí de Valldaura, señor de Sumacàrcer y lugarteniente general de la orden de Nuestra Señora de Montesa, y doña Juana Brisuela, de origen castellano. En el *Estudi General* de la misma capital aprendió Gramática, Retórica, Lógica, Filosofía y se doctoró en Teología. Obtuvo después una pavorría en la catedral, con cátedra aneja de Teología Escolástica en la Universidad, que regentó por espacio de dos décadas con gran crédito entre el claustro de profesores. Ordenado sacerdote a los treinta y cuatro años, se entregó por completo a su ministerio pastoral, hasta que la rivalidad entre canónigos y pavordes de la seo le llevara a la Santa Sede, en 1633, como embajador de estos últimos¹³.

Durante su estancia romana, el joven clérigo tomaría casa junto a la iglesia de Santa María in Vallicella, de la que muy pronto se hizo asiduo prendado de la religiosidad oratoriana, llegando a intimar con el entonces prepósito Pietro Giacomo Bacci. Era de esperar que, de vuelta a su ciudad natal – dos años y medio después y con una sentencia pontificia favorable a la pavorría – entrara en contacto con el grupo de don Felipe Pesantes, sucesivamente ampliado por las adhesiones de otras notables figuras de la sociedad local con importantes ramificaciones en los ambientes académicos. Lo serían José de Miranda o los nobles don Luis Escrivá y Zapata, viudo y recibidor de la Baylia de Valencia¹⁴, y don Juan Jerónimo Vives Vich y Mascó, señor este último de los mayorazgos de sus apellidos¹⁵. Pero también los doctores Diego

¹² T. Resurrección: *Vida del venerable y apostólico prelado...*, *op.cit.*, p. 85.

¹³ E. Callado Estela: “Don Luis Crespí de Borja...”, *op.cit.*, pp. 13 y ss.

¹⁴ Responsabilidad de la que pronto sería exonerado por la corona a petición propia. Murió en Valencia en 1667 a los sesenta y un años de edad. G. Marciano: *Memorias históricas...*, *op.cit.*, vol. V, pp. 169 – 177.

¹⁵ En la capital valentina había venido al mundo en 1605. Caballero de la orden de Alcántara a punto había estado de vestir el hábito franciscano. Una vez constituido el Oratorio obtuvo un breve de la Santa Sede autorizándole a vivir fuera de la nueva comunidad, fundando junto al convento de Jerusalem un pequeño seminario, “con las calidades que prescribe el concilio Tridentino”, regido por constituciones propias y financiado de su propio bolsillo. A su muerte, en 1666, dejó escritos unas *Constituciones para los alumnos que se crían para servicio de nuestra Santa Madre Iglesia Cathólica Romana, Escuela de Jesús y educación religiosa y*

Liñán y Juan Jerónimo Pertusa¹⁶; o los más conocidos Gaspar Tahuenga, catedrático de Teología del *Estudi General*¹⁷; el pavorde Antonio Buenaventura Guerau, “ varón docto y religioso” y predicador oficial de la Ciudad¹⁸; Felipe Bresa, beneficiado de la catedral...¹⁹

A ellos se unió Crespí para sacar adelante entre todos la fundación oratoriana, en él personificada desde aquella fecha. De ahí que el proyecto quedara pospuesto temporalmente ante el nuevo viaje de don Luis a Roma, en 1640, otra vez por negocios de la pavorde. Un bienio permaneció allí, haciendo alarde de sus dotes diplomáticas a la par que profundizaba en el conocimiento de los filipenses. En tal sentido, tradujo al castellano la *Vida de san Felipe Neri* publicada en italiano por el padre Bacci a comienzos de la centuria. De las intenciones de esta nueva edición – impresa en Valencia tiempo después – nos habla su propio responsable:

La instancia del padre Pedro Jaime Bachi, superior oy de la congregación de Roma, autor de la vida italiana que he traducido, fue la causa de emprender esta traducción. No me hallava yo con tal cabal noticia de la lengua italiana, ni aún de la española, que me pareciese posible salir con la empresa. Facilitolo la obediencia, que le devo yo siempre a este gran varón por muchos títulos, la devoción del santo a quien me consagré desde la primera vez que visité su sepultura y dixé missa en su capilla en Roma, el deseo de hazerme más capaz de la lengua italiana y de no tener ociosos los ratos que sobran de los negocios que me tenían en aquella corte que no pudiendo venir al

plática de las virtudes para los alumnos y familiares que se crían para el servicio de la Iglesia e Ideas de virtud en algunos claros varones que se criaron en esta casa escritas para los alumnos de ella. V. Ximeno: *Escritores...*, op.cit., vol. II, pp. 44 – 45.

¹⁶ Nacido en Valencia en 1616, había estudiado Cánones en Salamanca y Teología en el *Estudi General*. Rechazó la coadjutoría de una canonjía en la seo, cuya titularidad poseía Tomás Corbí. Después de ser uno de los primeros prepósitos de esta nueva congregación halló la muerte en Zaragoza el año 1661. G. Marciano: *Memorias históricas...*, op.cit., vol. V, pp. 177 – 184.

¹⁷ La localidad valenciana de Castelló de la Ribera lo había visto nacer en 1613. A temprana edad de trasladó a la capital, estudió en su Universidad, donde se doctoró en Teología y ejerció la docencia, creando escuela entre algunos alumnos que con el tiempo pasarían a formar parte también de las filas filipenses, como los padres Arbuixech y Bresa o Francisco Climent. Fue además beneficiado de la catedral y rector del Colegio de los Santos Reyes. Falleció en Valencia el año 1680. A su autoría se atribuye una obra titulada *Modo facilísimo y breve para tener oración mental y los singulares frutos y méritos que de tenerla se siguen*. V. Ximeno: *Escritores...*, op.cit., vol. II, pp. 88 – 89.

¹⁸ Este alcoyano había obtenido el doctorado en Teología en el *Estudi General* valentino, del que sería catedrático de Artes. Ejerció también como prefecto de estudios del Colegio Seminario de *Corpus Christi*. Más adelante dirigiría los destinos del Oratorio en calidad de prepósito. En 1666 murió. Testimonio de su prolífica actividad predicadora fueron su *Sermón en la festa del segon centenari de la canonizació del pare sanct Vicent Ferrer*, Valencia 1654, *Sermón a les noves de la canonizació de sanct Thomàs de Vilanova*, Valencia 1659, *Oración fúnebre a la muerte del rey nuestro señor Felipe IV el Grande*, Valencia 1666 y *Sermón en les exèquies del reverent frare Pere Esteve, predicador apostòlic y comissari de la Casa Santa de Jerusalem*, Valencia 1677. V. Ximeno: *Escritores...*, op.cit., vol. II, pp. 42 – 44.

¹⁹ Discípulo del citado Tahuenga y del propio Crespí y doctorado en Teología, había nacido en Valencia en 1618. Fue beneficiado de la catedral e ingresó en la congregación filipense – de la que llegaría a ser superior – en 1647. Treinta y siete años contaba cuando falleció. *Ibidem*, p. 29.

estudio avían de emplearme en alguna recreación, ésta me pareció la más honesta, para mí muy gustosa. La causa de averla sacado a la luz no ha sido juzgar que la eloqüencia del estilo ni la propiedad de la versión se avían de llevar los aplausos, sino desear que fuese más conocida la prodigiosa santidad de nuestro padre san Felipe Neri, fundador de la congregación del Oratorio de Roma y de todas las que a su imitación se fundaren en el mundo; parece que, siendo la de Valencia la primera de España, el incumbir el dar noticia a toda ella de la santidad de su fundador[...]. Sé que en las demás provincias del mundo, quando en su idioma ha salido la vida del santo y quando se han reiterado las impresiones, ha dado siempre nuevos frutos, inflamando a todos en el desseo de las virtudes y de imitar el instituto del Oratorio. Espero que los ha de produzir también en España²⁰

Por el momento Crespí regresó a casa en 1642 con la misión cumplida y el arcedianato de Morvedre como premio a sus gestiones en la Santa Sede. Pero sobre todo “ tan diestro y consumado en los ejercicios que no sólomente había visto, sino también practicado en el Oratorio de Roma, que podía con justísima título gloriarse de congregante de aquella corte insigne”. Como tal, y junto a su círculo de amigos sacerdotes, retomaría el plan de levantar la primera comunidad filipense de la Monarquía. Existían ya algunas rentas para hacerlo, aportadas por los bolsillos de los mismos promotores hasta sumar dieciocho mil ducados. E incluso el visto bueno de la corona, cuyo embajador en la Santa Sede, el cardenal Sánchez Albornoz, acababa de solicitar la correspondiente licencia pontificia a instancias de las gestiones operadas en la corte por don Luis Escrivá y Zapata. No se contaba, sin embargo, con la anuencia de las autoridades diocesanas. Más concretamente del arzobispo de Valencia fray Isidoro Aliaga, un fraile dominico hermano del otrora confesor de Felipe III e Inquisidor general de la Monarquía, llegado de su mano a esta Iglesia hacía varias décadas²¹. A decir de los oratorianos, el prelado

Era inclinado por naturaleza a caminar por las sendas más trilladas, siendo afecto por lo tanto a aquellas religiones e institutos que, establecidos de muy antiguo en España, habían acreditado ya con una larga esperiencia lo útiles que eran; de suerte que, a pesar de ser tan dignos los ejercicios y ministerios del Oratorio, y de haver sido aprobado el instituto con tantas alabanzas por el pontífice, siendo todavía como extranjero en España no se libró para con él de la tacha de novedad²²

En efecto, el padre Aliaga encarnaba la más pura tradición religiosa de la orden de Predicadores. Ello le había acarreado ya algunos encontronazos

²⁰ P. G. Bacci: *Vida de san Felipe Neri, florentino, fundador de la congregación del Oratorio, recogida de los processos de su canonización. Traduzida de italiano en español por don Luis Crespí de Borja. Dala a la estampa la congregacion del Oratorio de Valencia*, Valencia 1651. Prólogo.

²¹ E. Callado Estela: *Iglesia, poder y sociedad en el siglo XVII. El arzobispo de Valencia fray Isidoro Aliaga*, Valencia 2001.

²² T. Resurrección: *Vida del venerable y apostólico prelado...*, *op.cit.*, p. 90.

con la sociedad valenciana, fuera con ocasión de su oposición a la devoción de corte contemplativa surgida tras la muerte en opinión de santidad del sacerdote mosén Simó, o a raíz de sus escasas simpatías hacia la Inmaculada Concepción de la Virgen María²³. En ambos casos habíase mostrado fiel al hábito que vestía. Ahora volvería a hacerlo. Primero porque – como los dominicos en general – poco se identificaba con la espiritualidad filipense, más próxima al franciscanismo reformado o descalzo, al que le unía en estos primeros momentos la aceptación de las experiencias místicas, la divulgación de las mismas entre amplios segmentos sociales y la participación de las mujeres, bien casadas, beatas o monjas²⁴. No menos inquietaban a fray Isidoro las consecuencias materiales derivadas del asentamiento del Oratorio, para su orden muy particularmente, aunque también para las restantes fundaciones religiosas de la capital, demasiadas quizá para los tiempos que corrían según se dolían tratadistas y memorialistas de la época²⁵. De hecho Valencia contaba con catorce iglesias parroquiales, una decena larga de conventos, varios colegios eclesiásticos, las casas de cuatro órdenes militares y las del Santo Oficio, infinidad de capillas gremiales, cofradías, etcétera. Muy pocos de estos establecimientos habían logrado zafarse del caos económico acarreado para el reino entero por la diáspora morisca, que a más de uno había llevado a la ruina²⁶.

Difícil lo tendrían, pues, don Luis Crespí de Borja y los suyos para doblegar el ánimo del arzobispo, a quien trataron de convencer tanto de la conveniencia como de la viabilidad económica del nuevo instituto, cuyas bondades le fueron expuestas por medio del propio pavorde:

Señor, esta licencia suplicamos a vuestra señoría ilustrísima nos haga favor de concederla, juzgando que, obtenida, los ejercicios que en esta congregación se han de obrar han de ser para grande gloria de Nuestro Señor, para mucha edificación de esta ciudad y muy copioso beneficio de las almas. Pero si vuestra señoría ilustrísima se resuelve no concederla, tan contentos y alegres nos bolveremos sin ella como si huviéramos alcançado, porque entendemos que la Magestad Divina ha puesto en el corazón de vuestra señoría ilustrísima lo que es más conveniente y agradable a su voluntad santíssima, que es lo que

²³ E. Callado Estela: *Devoción popular y convulsión social en la Valencia del Seiscientos. El intento de beatificación de mosén Francisco Jerónimo Simó*, Valencia 2000, y *Sin pecado concebida. Valencia y la Inmaculada Concepción en el siglo XVII*, Valencia 2012.

²⁴ F. Pons Fuster: “Monjas y beatas...”, *op.cit.*, pp. 241 – 242. Las simpatías eran mutuas, ya que a nadie escapaba “el grande afecto y buena correspondencia que tienen con los padres del Oratorio de Valencia” los franciscanos descalzos. G. Marciano: *Memorias históricas...*, *op.cit.*, vol. V, p. 238.

²⁵ Entre ellos, poco antes, su propio hermano fray Luis Aliaga. E. Callado Estela: “Un testimonio inédito contra la expansión conventual en la España de Felipe III”, en *Studia Philologica Valentina*, 15 (2012), pp. 149 – 168. Véase también A. Atienza López: *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna*, Madrid 2008, particularmente pp. 449 – 482.

²⁶ M. Sanchis Guarnier: *La ciutat de València. Síntesi de Geografia i Història urbana*, Valencia 1983, p. 318. El número concreto y variación de los mismos a lo largo de los años, puede seguirse a través de M^{ra}. M. Cárcel Ortí: *Relaciones sobre el estado de las diócesis valencianas. II Valencia*, Valencia 1989.

*pretendemos. Disponga vuestra señoría ilustrísima lo que fuere servido, que resignados venimos a su obediencia*²⁷

Reiteradas peticiones en tal sentido se sucederían durante meses hasta que la mitra diera su brazo a torcer, si no por el poder de convicción de Crespí gracias al refrendo del Consejo de Aragón, en la persona de su hermano mayor don Cristóbal, quien tras desempeñar importantes responsabilidades en la judicatura valenciana – desde la Bailía a la Real Audiencia – había desembarcado en la corte como regente del mismo para presidirlo pronto en calidad de vicescanciller²⁸. Sucedió a mediados de 1645. El prelado, a la espera “ de ver el fruto que de estos ejercicios se producía en la ciudad y el efecto con que sus ciudadanos y moradores recibían este nuevo instituto”, otorgó licencia provisional para que los filipenses pudieran empezar a practicarlos bajo las siguientes condiciones:

*Que se executassen los sobredichos ejercicios en la iglesia de San Juan del Hospital de Gerusalem [...]; y que los que havían de administrarlos viviessen en sus casas particulares y no en forma de comunidad; y que la lección espiritual, las pláticas, la oración y el ejercicio de la música se practicasse como en el Oratorio de Roma, pero con esta diferencia: que como hallá se executava esto todas las tardes, se executasse en Valencia, por no ser ciudad tan populosa, sólomente los miércoles y domingos; y que si en Roma eran quatro las pláticas espirituales que se hazían todos los días, en Valencia fuessen sólo dos días por la razón referida de no ser pueblo tan numeroso como Roma*²⁹

Dicho y hecho, en el lugar señalado por el ordinario dispusieron los interesados un altar para colocar la imagen de san Felipe, improvisándose una pequeña sacristía para reservar en ella los ornamentos de la misa. Del mismo modo, “ traxeron de sus casas sillas y bancos para la comodidad de los que allí havían de concurrir; fabricaron confessionarios y un tabernáculo decente para administrar a los fieles la comunión sagrada; edificaron un púlpito portátil de madera y en medio dél pusieron una silla para asiento del que havía de hazer las pláticas”. Dispuestas así las cosas, el 8 de septiembre dieron comienzo en Valencia lo primeros ejercicios del Oratorio, algunos de los cuales resumirían de este modo sus cronistas:

²⁷ T. Resurrección: *Vida del venerable y apostólico prelado...*, *op.cit.*, p. 93.

²⁸ Pese a su importancia histórica, la figura de este gran jurista y político valenciano del Seiscientos apenas ha merecido la atención de los historiadores, con la excepción de J. Arrieta Alberdi: *El Consejo Supremo de Aragón (1494 – 1707)*, Zaragoza 1994, y “ Cristóbal Crespí y su generación ante los fueros y las cortes”, en R. Ferrero Micó y L. Guía Marín (eds.): *Corts i parlaments de la Corona d’Aragó. Unes institucions emblemàtiques en una monarquia composta*, Valencia 2008, pp. 43 – 68. Obra colectiva esta última en la que también se incluye otra interesante aproximación al personaje, en este caso de V. Pons Alós: “ Aportación a la historia familiar de tres juristas valencianos: Cristóbal Crespí de Valldaura, Llorenç Mateu y Sanz y Josep Llop”, pp. 19 – 42. Recientemente ha sido editado el *Diario del señor don Cristóbal Crespí, desde el día en que fue nombrado Presidente del Consejo de Aragón*, Madrid 2012.

²⁹ T. Resurrección: *Vida del venerable y apostólico prelado...*, *op.cit.*, p. 93.

*Los empleos [...] que tienen [...], amás de la observancia de su instituto y constituciones, que son las mismas de san Felipe Neri y de la congregación de Roma, a más de confessar, predicar, ayudar a bien morir a todas las personas a que son llamados, sin excepción entre ellas, son los siguientes. Todos los días asisten a los confesionarios y al altar, administrando los sacramentos de la confesión y sagrada comunión. Todas las tardes ay media hora de oración mental y se rezan después las letanías y juntamente se hacen rogativas por las necesidades comunes y particulares de la Iglesia [...]. Todos los domingos y miércoles del año ay dos pláticas, antecediendo a ellas media hora de lección espiritual [...]; y acabadas las dos pláticas, se reza el Rosario a María Santíssima. Todos los viernes del año van al Hospital a servir y regalar los enfermos [...]*³⁰

En menos de un año el éxito de tales prácticas obligaba al padre Aliaga a dar su autorización definitiva, con la que don Luis Crespí, don Felipe Pesantes, don Luis Escrivá y don Juan Jerónimo Pertusa, primero, y más adelante los doctores Tahuenga, Guerau y Bresa, pudieron iniciar por fin la vida comunitaria en unas dependencias colindantes al templo de los hospitalarios de San Juan³¹.

El siguiente paso para el afianzamiento de los filipenses era contar con iglesia propia “capaz y competente”. La irrupción de la peste durante el verano de 1647, seguida de la muerte del arzobispo en el mes de enero siguiente³², pospusieron la pertinente aprobación diocesana hasta el periodo de sede vacante, en que el entonces vicario general la despachó con fecha 12 de diciembre de 1648. El lugar finalmente escogido para hacerlo sería la antigua casa de comedias de los *Santets*, próxima a la populosa calle del Mar y a unos metros tan sólo del convento de Predicadores. La rápida adecuación del edificio permitió consagrarlo sólo seis días más tarde con una solemne ceremonia religiosa, que oficiada por el canónigo Arquileo Figueroa y presidida por el virrey don Eduardo Fernández de Toledo, conde de Oropesa, contó con la presencia del cabildo metropolitano al completo, los jurados de la Ciudad y otras autoridades. El cronista dominicano fray Domingo Alegre recogió este acontecimiento de una manera nada inocente, preludio sin duda de lo que estaba por llegar:

Este año se fundó la congregación, lo qual ya se intentó viviendo el arçobispo Aliaga, pero como este señor arrostrava tan poco las novedades, nunca mostró gusto dello, pero en la vacante todo se facilitó. Fue también nuestro convento muy remiso, en particular el padre prior [fray Acacio March de Velasco]³³, en oponerse a esta

³⁰ *Ibidem*, pp. 111 – 112.

³¹ *Ibidem*, pp. 94 – 95.

³² Para ambos episodios contamos con el impagable relato coetáneo de F. Gavaldá: *Memoria de los sucesos particulares de Valencia y su reino en los años mil seiscientos quarenta y siete y quarenta y ocho, tiempo de peste*, Valencia 1651.

³³ Hijo de noble linaje, el padre March regentó durante décadas una cátedra de Filosofía Moral en la Universidad de Valencia, fue definidor y vicario general de la Provincia dominicana de Aragón. V. Ximeno: *Escritores...*, *op.cit.*, vol. II, pp. 39 – 41. En 1660 era

*fundación por la cercanía que tiene con el convento esta casa. Y después se ha conocido el daño que nos han hecho, pues la mayor parte de la gente que vendría al convento se recogen allí. Dan por salida de no oponérseles que el señor vicecanciller don Christóval Crespi les ampara*³⁴

Con el nuevo año las instalaciones del Oratorio fueron ampliadas a partir de la compra de varios solares adyacentes. Don Felipe Pesantes se convertiría además en su primer preposito, después de que Crespi declinara esta responsabilidad para pasar a un segundo plano como maestro de novicios, sin renunciar a la fuerte impronta ejercida sobre sus hermanos, conocidos durante mucho tiempo como *los crispianos* o *la Congregación de Crespi*³⁵. En ciernes se hallaba una campaña de acoso y derribo contra ella lacónicamente insinuada en algunos relatos:

*[...] quiso la Magestad Divina hazerla en los principios espejo de mansedumbre, exemplo de sufrimiento y dechado vivo de mortificación y paciencia, permitiendo que estos apóstoles sacerdotes padeciessen algunas persecuciones de muchas personas [...]. Esparcióse el rigor contra ellos, no solamente en los pechos de la gente vulgar, que sirve de hazer bulto y montón en la república, sino en los de algunas personas de suposición y autoridad en ella. Y unos, incitados del Demonio, por ser aquella santa comunidad tan contraria en sus saludables exercicios a sus depravados intentos, y otros, atribuyendo a novedad impertinente tan soberanos misterios, por mirarlo con el antojo de la liviandad y esparcimiento, començaron con las saetas de sus lenguas a herir cruelmente a estos evangélicos varones*³⁶

Poco se conoce de esta persecución. Sólo que la participación del más destacado filipense valenciano en la agria controversia sobre la licitud de las comedias – ventilada entonces por todos los rincones de la Monarquía – brindó una excusa para el hostigamiento del Oratorio a cargo de los estamentos eclesiásticos amenazados por su éxito³⁷. Haríalo posible el período de sede vacante que atravesaba la diócesis, sin cabeza ni pastor más tiempo de lo habitual³⁸.

POR CAÑADAS OSCURAS

Desde luego don Luis Crespi de Borja no era un enamorado de las comedias, contra cuya representación se había pronunciado públicamente en

promovido a la mitra de Orihuela. G. Vidal Tur: *Un obispado español. El de Orihuela – Alicante*, Alicante 1961, vol. I, pp. 256 – 260.

³⁴ Biblioteca Universitaria de Valencia [=BUV]. Ms. 158, D. Alegre: *Parte segunda de la Historia de las cosas más notables deste real convento de Predicadores de Valencia*, s.f.

³⁵ T. Resurrección: *Vida del venerable y apostólico prelado...*, *op.cit.*, pp. 100 – 101.

³⁶ T. Resurrección: *Vida del venerable y apostólico prelado...*, *op.cit.*, p. 104.

³⁷ E. Cotarelo Mori: *Bibliografía de las controversias sobre la licitud del teatro en España*, Madrid 1904. Existe una nueva edición de esta obra clásica, con estudio preliminar e índices de J. L. Suárez García: publicada en 1997 por la Universidad de Granada.

³⁸ Analizamos tal etapa en E. Callado Estela: *Tiempos de incienso y pólvora...*, *op.cit.*, pp. 12 y ss.

numerosas ocasiones. Constan tal extremo los historiadores dominicos coetáneos, alineados con la tesis oficial de la orden de Predicadores en materia teatral y conforme a la cual – según había sentenciado santo Tomás de Aquino – no era intrínsecamente malo tan cuestionado espectáculo, sino indiferente y útil para el bien común de la sociedad, a la que podía proporcionar alivio frente al trabajo y los sinsabores vitales. A propósito de ello, el padre Tomás Güell escribió sobre nuestro filipense que era frecuente escucharle

*[...] condenar a pecado mortal el asistir a las comedias, de lo qual hazía assumpto principal en el púlpito y era muy freqüente en ponderarlo. Y no pocas vezes zaería, aún a los primeros hombres en literatura de Valencia, a los que defendían ser obra indiferente y de suyo no pecaminosa asistir a las comedias que los comediantes representan en la casa pública para esta diversión destinada*³⁹

Con semejantes antecedentes a todos sorprendió la actitud del pavorde en la junta de expertos sobre el particular celebrada por los administradores del Hospital general de Valencia, el 26 de agosto de 1649, para lograr que la corona levantara el veto que, desde los inicios de la pasada epidemia pestífera, pesaba sobre la actividad teatral, fundamental para el sostenimiento económico de esta institución⁴⁰. Movido quizá por las necesidades sanitarias de la capital, Crespí apoyó el sentir mayoritario de los reunidos favorable a la reanudación de las representaciones escénicas, pues “de suyo son actos indiferentes y el asistir a ellas y oír las puede ser acto de virtud de eutropelía, y por consiguiente de acto libre de pecado”⁴¹.

La insospechada publicación de esta consulta, encabezada por la rúbrica del propio don Luis, no pudo llegar en peor momento para él, con una de sus más conocidas alocuciones públicas contra las artes escénicas – pronunciada en la catedral hacía tres años – recientemente editada⁴². El oratoriano hubo de salir a la palestra para explicar su aparente contradicción, aludiendo a una posible manipulación de la resolución adoptada por la junta:

No puedo borrar, como desseo, con mi sangre lo que firmé con mi pluma. Quiero hazer con este papel lo que desseó san Agustín con sus retractaciones, enmendando por este camino lo que dicho una vez no pudo revocar [...] He sentido siempre y predicado que las comedias, como se usan en España, no son lícitas. Y en una junta, que se tuvo en la iglesia del Hospital general sobre la materia [...], lo dixé públicamente. Después firmé un papel [...] en el qual se dize que las comedias si no son muy torpes, son lícitas; y que, no siendo ut in plurimum muy torpes y muy provocativas, se pueden y deven admitir, como honesto alivio y recreación. Propositiones de las quales se

³⁹ BUV. Ms. 13, T. Güell: *Noticias varias*, s.p.

⁴⁰ M. Vilar Devís: *El Hospital general en la Valencia foral moderna (1600 – 1700)*, Valencia 1996, p. 93.

⁴¹ BUV. Ms. 13, T. Güell: *Noticias varias...*, *op.cit.*, s.p.

⁴² Incluida en L. Crespí de Borja: *Respuesta a una consulta sobre si son lícitas las comedias que se usan en España*, Valencia 1649.

infiere que las que no son muy torpes, aunque sean torpes, son lícitas; y aunque aya algunas muy torpes, como no sean las más muy torpes, que esso significa aquel término in plurimum, se deven admitir como honesto alivio y recreación, cosa que está tan lexos de la verdad que sería digno de grave censura el afirmarlo. Y aunque pudiera dezir que nada de esto se resolvió en la junta referida y alegar otras razones que bien entendidas me sirvieran de disculpa, no quiero disculparme, sino retractarme, porque aquella firma mía puede dar ocasión a esta mala inteligencia. Y assí digo que la retracto, la revoco y anulo, y que la verdadera y católica doctrina de todos los santos y doctores es que las comedias en que se mezclan cosas torpes, aunque no sean muy torpes, no son lícitas ni se pueden ni deven admitir como honesto alivio y recreación⁴³

Demasiado tarde para retractaciones. El aluvión de críticas contra Crespí, y por extensión los filipenses valencianos, no se hizo esperar. Especialmente duras fueron las del caballero don Diego Vich, señor de Llaurí, en cuyo *Breve discurso a favor de las comedias y su representación* acusó al Oratorio de urdir una campaña antiteatral – a base de prédicas, beaterías y otras argucias – con tal de crecer en vocaciones y fieles para hacerse hueco entre las religiones establecidas en la capital:

Bien creo que singularizarse en las conversaciones y en el púlpito en esta materia es celo santo. Pero también tengo licencia, supuesta la fragilidad humana, de temer no se entremeta en ello alguna sutileza diabólica, porque embarazado y entretenido el predicador en reprehender lo que en sí no es culpa mortal, se descuide de lo que lo es de todos cuatro costados [...] y persuadirse que la privación de comedias ha de ser medio proporcionado para atraer inmediatamente cachibeatos al Oratorio y al silicio y disciplina es dictamen por lo violento, peligroso, y más en los ánimos valencianos. Y esto de la dirección de las almas, ya se sabe que requiere más la maña que la fuerza [...].⁴⁴

A inectivas como éstas, aún sin referir nombres, aludiría el biógrafo oficial de don Luis:

De esta retractación que hizo el venerable don Luis procedió el murmurarle desenfrenadamente. De aquí se originó el decir muchos desdoros sin fundamento a sus espaldas, hablando cada uno de los injustos murmuradores no conforme al dictamen de la razón, sino conforme a la irritación de su depravado apetito [...]. Pasó la

⁴³ *Retractación de la firma del doctor don Luis Crespí de Borja en el papel que anda impresso a favor de las comedias*, Valencia 1649.

⁴⁴ El *Breve discurso*, publicado en Valencia en 1650, volvió a ser editado a finales del siglo XIX por J. E. Serrano Morales, y recogido más tarde por E. Cotarelo Mori: *Bibliografía...*, *op.cit.*, pp. 587 – 591. Último del linaje de su nombre, caballero de la orden de Alcántara y antiguo paje del Rey Prudente durante sus años en la corte, donde alcanzó fama de erudición por su pasión hacia la Historia y las Matemáticas, sobre su autor véase V. Ximeno: *Escritores...*, *op.cit.*, vol. II, pp. 360 – 361.

*indignación de la lengua al furor de la pluma, y cierta persona de aquellas que en el vulgo tienen la estrella de bien vistas por lo florido de sus razones y por lo airoso de sus dichos, escribió un soneto contra el siervo de Dios, en el cuál le hirió todo lo que pudo [...]. Leyó casi toda la ciudad, y toda casi con horror y enojo, lo que contenía aquella infamatoria poesía, que inventaba, movida de impulso diabólico, falsedades que no cabían en tan candidísimo pecho, ignominias contra la luz de su doctrina, lunares fingidos en sus modestísimas costumbres y, lo que más pudiera irritar al siervo del Señor, libertades y oprobios contra la sagrada congregación de San Felipe Neri*⁴⁵

La persona insinuada por el padre Resurrección era el escritor burlesco mosén Pedro Jacinto Morlá, beneficiado de la parroquia de San Martín de Valencia, cuya vida había transcurrido entre rezos y justas poéticas⁴⁶; y su soneto – en realidad un romance – la *Sátira en defensa de las comedias* compuesto contra Crespí y los crispianos⁴⁷.

Los motivos que para afilar su pluma tuvo este clérigo irían más allá de lo estrictamente literario, revelándole como ariete de los eclesiásticos contrarios a compartir protagonismo con la congregación del Oratorio. Porque jamás había ocultado su filodominicanismo. Véanse sino algunas de sus obras, como el *Romanç a sant Vicent Ferrer*, o sus amistades, entre ellas el difunto arzobispo de Valencia fray Isidoro Aliaga, el cronista fray Francisco Gavaldá y el entonces Provincial de Aragón, ni más ni menos que fray Francisco Crespí, hermano menor de don Luis⁴⁸. Devociones y afinidades personales aparte, Morlá compartía con los frailes blanquinegros la doctrina tomista en materia comediógrafa. Tanto que éstos últimos confiaron en él para arremeter contra la retractación del más prominente filipense valenciano, objeto de toda suerte de improperios en los versos compuestos para la ocasión. Imprudente, falsario o manipulador fueron sólo algunas de las lindezas dedicadas a don Luis por mosén Pedro Jacinto; “ ¿ qué te han hecho las comedias, los comediantes, las farsas, los bayles, los entremeses, los toros y las farsantas?

⁴⁵ T. Resurrección: *Vida del venerable y apostólico prelado...*, *op.cit.*, p.

⁴⁶ A. Ferrando: “ Un poeta inèdit del Barroc valencià: Pere Jacint Morlà”, en C. Romero y R. Arqués, *Cultura catalana tra l’Umanesimo e il Barroco*, Padova 1994, pp. 295 – 319, y “ L’obra literària de Pere Jacint Morlà (ca. 1600 – ca. 1656)”, en *Escriptors valencians de l’edat moderna*, Valencia 2004, pp. 161 – 176. A cargo del mismo autor corrió la edición e introducción de las *Poesies i col·loquis* de mosén Morlá, publicadas en Valencia en 1995.

⁴⁷ Datada en 1649, se conserva en el manuscrito número 13 de la Biblioteca Universitaria arriba citado. Una aproximación a ésta, desde el punto de vista literario exclusivamente, en J. Mouyen: “ Un témoignage valencien de la controverse éthique sur la licité du théâtre: la *Sátira en defensa de las comedias* de mosén Pedro Jacinto Morlá”, en *Bulletin hispanique*, 96 – 2 (1994), pp. 301 – 333; A. Madroñal Durán: “ La *Sátira en defensa de las comedias* de Pedro Jacinto Morlá (1649), una apología de Lope y su teatro”, en *Anuario Lope de Vega*, 9 (2003), pp. 275 – 328 y “ Teatro breve de autores bilingües: el caso de Pedro Jacinto Morlá”, en *Actas del Congreso El Siglo de Oro en el nuevo milenio*, 2005, vol. II, pp. 1089 – 1108. Su trasfondo socio-religioso en E. Callado Estela: “ El Oratorio de San Felipe Neri...” *art.cit.*

⁴⁸ El padre Crespí había sido con anterioridad prior del convento de Predicadores de Valencia. En 1654 ingresó en el episcopado como obispo de Vic, falleciendo en esta sede, en 1662, a los sesenta años de edad. E. Callado Estela: “ Dominico, prior y obispo. Apuntes para una biografía de fray Francisco Crespí de Valldaura (1602 – 1662)”, en *Anales Valencinos*, 66 (2007), pp. 305 – 319.

– le preguntaba éste irónicamente – dilo, señor, por tu vida, que un sermón diste a la estampa que si buen zelo le viste mucha imprudencia le calça”. No mucho mejor parados resultaron el resto de oratorianos, lobos sedientos de devotas a las que el teatro podría espantar, según el poeta, “ porque las que ahora empiezan, y de servir a Dios tratan, si ven que las farsas vuelven podrá el Demonio tentallas”. A unos y otros habiales podido la hipocresía, continuaba la *Sátira*, pues si “ las comedias vinieron del Infierno [...] yo te he visto en él, pavordre de mis entrañas, y a muchos de tus seqüazes”, ya que muchos de ellos habían disfrutado de este espectáculo en más de una ocasión⁴⁹. Más les valdría, recomendaba a Crespí, preocuparse por la salvación de la grey, acechada por males como la delincuencia y la prostitución, la alcahuetería o la usura, mucho peor que unas cuantas representaciones; y limpiar su propia casa de los sacerdotes indignos de llamarse así, “ de aquestos engañamundo quisiera que predicaras, levanta la voz con ellos pues en todo se levantan; enseña tu gran valor y hechen de ver que los cardas y sepan que conocemos que son hombres de la carda...”⁵⁰

Los exabruptos de Morlá iban a costarle una larga temporada en la cárcel, donde permaneció varios meses por orden del virrey de Valencia. No parece que los barrotes amilanaran su genio literario, a juzgar por las composiciones gestadas aquellos días, en las que volvió a referirse al Oratorio:

*[...] en esta guerra civil
entre barrets i caputxos,
plena d'entimes i crits,
està la peça encarada,
segons diuen, devers mi [...]
Diuen-me que em tenen pres
per si diguí o no diguí,
quan a ningú pot ofendre
lo que hen esta vida he dit,
que no tinc tan poc ingeni,
i en aço no em desvanixc,
que lo respecte degut
no guarde al que rig⁵¹*

De ser ciertos algunos testimonios, el reo recuperaría la libertad gracias a la intercesión del principal agraviado por sus injurias⁵². Bastante más probable es que tras ello anduviera el Provincial de los dominicos fray

⁴⁹ Particular referencia hacía Morlá a Jacinto Amaya, catedrático de Teología, predicador de talento y arcediano de la catedral de Segorbe, aunque no perteneció al Oratorio mantuvo vínculos estrechos con algunos de sus miembros. Fue también fundador de la Escuela de Cristo, confesor de monjas y amigo de beatas. J. Rodríguez: *Biblioteca Valentina*, Valencia 1747, pp. 231 – 232.

⁵⁰ E. Callado Estela: “ El Oratorio de San Felipe Neri...”, *art.cit.*, pp. 145 – 151.

⁵¹ El fragmento corresponde al *Romanç que féu quan la seua presó*. Las referencias a las cuitas clericales serían una constante en algunas otras de sus composiciones poéticas. Aquella, sin ir más lejos, iniciada con el verso *Portà Medina en la Nau* volvería a referirse a “ los canonges en roquets,/ los capellans en barrets/ i los frares en caputxos”. P. J. Morlá: *Poesies i col·loquis...*, *op.cit.*, pp. 78, 80 y 84.

⁵² T. Resurrección: *Vida del venerable y apostólico prelado...*, *op.cit.*, p. 165.

Francisco Crespí, en su doble condición de amigo de mosén Pedro Jacinto y hermano de don Luis. Como quiera que fuese, el primero quedó reincorporado a su beneficio en la parroquia de San Martín, desde el que seguiría escribiendo hasta el día de su muerte. El segundo, entretanto, hubo de guardar silencio un buen tiempo, prácticamente enclaustrado entre los muros de la congregación filipense, donde le sorprendió la reanudación de las representaciones teatrales decretada por Felipe IV. En tan embarazosa tesitura, sería su otro hermano, don Cristóbal, quien le ofreciera una honrosa salida mediante su promoción al episcopado, en virtud de la vacante producida en la diócesis de Orihuela⁵³.

Por entonces ceñiría ya la mitra valentina un nuevo arzobispo, el franciscano fray Pedro de Urbina, cuyo pontificado se reveló decisivo para el arraigo del Oratorio en el levante peninsular.

BAJO PATROCINIO EPISCOPAL

Fray Pedro de Urbina había sabido de la Vallicela romana con anterioridad a su ingreso en el episcopado, antojándosele infinitas las posibilidades de sus sacerdotes en calidad de coadjutores diocesanos. Como obispo de Coria, sin embargo, las cortas rentas de la sede, sumadas a su breve pontificado, iniciado en 1643, le impidieron contrastarlo con la realidad⁵⁴. No resulta extraño, pues, que desde su llegada a Valencia, seis años después, pusiera “los ojos de su atención en esta nueva familia y en los fructuosos ejercicios que se practicaban en ella [...] y le cobró tan grande afecto que era el principal blanco de su paternal cariño”. Oficios pastorales como la predicación o la distribución de limosnas serían reiteradamente conferidas por la mitra a los hijos de san Felipe Neri⁵⁵.

El prelado acalló con este gesto muchas de las suspicacias todavía albergadas hacia los oratorianos, por quienes tomó partido de manera clara. La alianza cobró naturaleza jurídica el 31 de marzo de 1654, por medio de la escritura pública sellada en el convento de Nuestra Señora de Jesús entre el franciscano y la comunidad filipense, representada por su prepósito, don Felipe Pesantes, y los padres Escrivá y Zapata, Vivas y Vic, Pertusa, Guerau, Bresa y los recién llegados Juan Bautista Almansa⁵⁶ y Gaspar Blas Arbuixech⁵⁷.

⁵³ G. Vidal Tur: *Un obispado...*, *op.cit.*, vol. I, p. 226.

⁵⁴ M. A. Ortí y Belmonte: *Episcopologio cauriense*, Cáceres 1958, pp. 127 – 129.

⁵⁵ Es el biógrafo oficial del arzobispo quien así lo sostiene. J. B. Ballester: *Identidad de la imagen del Santo Christo de San Salvador de Valencia con la sacrosanta imagen de Christo de la ciudad de Berito, en la Tierra Santa. Con el cathálogo de las vidas de todos los obispos y arçobispos de Valencia, desde san Eugenio y tiempos de los apóstoles hasta oy, y con un resumen de varios sucesos pertenecientes a Valencia en 16 siglos*, Valencia 1672, p. 184.

⁵⁶ “ Sugeto muy impuesto en los ritos y ceremonias que los sacerdotes deven observar para dar a Dios la devida veneración y culto”, había nacido en Valencia en 1619. Después de doctorarse en Teología, ingresó en el Oratorio a comienzos de 1650. Entre sus muros falleció a finales de 1682. De sus años de estudio se conservan un par de obras, como son el *Tratado de las ceremonias de la missa rezada o privada*, Valencia 1677, y el *Tratado de las*

En ella, fray Pedro se comprometió a financiar la construcción de una iglesia y residencia para la joven congregación en los solares ya adquiridos. La cantidad ofrecida sería de veinte mil libras, pagaderas en cinco años y cargadas en censos, cuyos réditos se invertirían a su vez en nuevos préstamos. Merece la pena escuchar los motivos del religioso para proceder de tal modo:

Atendiendo y considerando por dicho ilustrísimo señor atentamente lo que enseñan los Santos Padres de la Iglesia, ordenan los sagrados cánones y concilios, y novíçime el santo concilio Tridentino [...] de que los obispos no sólo están obligados a consumir y gastar sus rentas eclesiásticas en socorrer y alimentar los pobres de su dióçessi, subveniendos sus necesidades corporales con copiosas limosnas, sino que su principal y mayor obligación es predicar el Santo Evangelio a los fieles, instruirlos en los ministros de nuestra santa fee cathólica, exortarlos a la observancia de los Mandamientos e la Ley de Dios y los de la Santa Yglesia, administrarles los santos sacramentos y guiarlos por todos medios al camino de la salvación, y que quando esto no lo puedan hazer por sus personas tengan obligación de diputar ministros ydóneos, de virtud y letras, que lo executen; y viendo que, regularmente, dicho ilustrísimo y excelentísimo señor no puede por su misma persona cumplir con esta obligación; y desseando como dessea dicho ilustrísimo y excelentísimo señor poner ministros de virtud y letras que lo hagan, no sólo mientras Dios le diere vida, sino aún después de muerto perpetuamente; y haviendo experimentado dicho ilustrísimo y excelentísimo señor en el tiempo de quatro años que vive en esta ciudad de Valencia el gran fruto que hacen en las almas los dichos padres de la congregación de san Felipe Neri, con su buen exemplo, virtud y letras, predicando, confessando, aconsejando, consolando a los afligidos y enfermos, ayudando a bien morir y exercitando otras obras santas y buenas en orden al provecho espiritual de las almas; y reconociendo dicho ilustrísimo y excelentísimo señor que la fundación de dicha santa congregación de san Felipe Neri se ha echo en esta ciudad de Valencia con gran pobreza, y que para su firmeza, sustento de los padres y aumento de más sujetos neçessitan forçosamente de algunos bienes y rentas temporales⁵⁸

ceremonias de la missa solemne, Valencia 1680. V. Ximeno, *Escritores...*, *op.cit.*, vol. II, p. 91.

⁵⁷ De la localidad valentina de Agullent, se graduó de doctor en el *Estudi General*. Beneficiado de la catedral de Valencia, ingresó en la congregación allá por 1650. Íntimo de Crespí de Borja y devoto consumado del misterio inmaculista, predicó éste por el reino entero. Pasaría a la posteridad, sin embargo, por su conocido *Sermó de la conquista de la molt insigne ciutat de València, en ocasió que·s tragué la espasa eo tizona del sereníssim senyor rey en Jaume el Conquistador*, publicado en 1666 en Valencia. Trece años después fallecía. El claustro universitario le tributó unas magníficas honras, cuya oración fúnebre corrió a cargo de J. B. Ballester: *Panegírico en las exequias que la muy insigne Universidad de Valencia hizo a la memoria del apostólico varón doctor Gaspar Blas Arbuixech*, Valencia 1671. Más detalles en G. Marciano: *Memorias históricas...*, *op.cit.*, vol. V, 234 – 249.

⁵⁸ Archivo de la Corona de Aragón[=ACA]. Consejo de Aragón. Leg. 686, docs. 49 / 2 – 49 / 7.

En señal de agradecimiento, los filipenses ofrecieron el patronato de su casa al arzobispo, cuyo blasón presidiría la fachada principal del nuevo establecimiento de la calle de los *Santets*. Las enseñas episcopales ocuparían igualmente un lugar privilegiado dentro de la iglesia, en la capilla mayor, junto a la imagen de san Felipe Neri, titular del templo. También se reservó en ella un espacio para la futura sepultura del prelado, a la memoria del cual quedó instituida una misa diaria perpetua⁵⁹.

La confirmación pontificia del Oratorio valentino, sin embargo, hubo de esperar todavía un tiempo. El día de Santa María Magdalena de 1656 sus miembros pudieron celebrarla al fin con una lucidísima ceremonia religiosa presidida por el padre Urbina⁶⁰. En lo sucesivo, continuaría éste frecuentando la congregación filipense. Hasta que, poco antes de promocionar a la diócesis de Sevilla, otorgara licencia al padre prepósito “ per a posar en observància les constitucions”⁶¹.

Ante su inminente marcha, fray Pedro propuso ceder a la corona el patronato del Oratorio, retirándose de las instalaciones el escudo episcopal. Su idea era garantizar la protección del incipiente instituto y facilitar de paso la fundación de otra comunidad en la corte, a cargo de los religiosos valencianos, bajo la dirección del doctor Liñán y el amparo del Primado de España don Baltasar de Sandoval y Moscoso⁶². En la correspondiente consulta elevada al rey por el Consejo de Aragón se dio vía libre a la permuta:

⁵⁹ Por testigos de esta pública escritura rubricada ante el notario Sebastián Borrull, actuaron don Juan Crespí y Brisuela, otro de los hermanos de don Luis Crespí, en este caso lugarteniente general de la orden de Nuestra Señora de Montesa; don Pedro de Arnaldo Llançol de Romaní, señor de la Baronía de Gilet; don Carlos Juan de Torres, conde de Peñalva; don Gerardo Servellón, barón de Oropesa; don Cristóbal Cavanilles, conde del Casal; don José Balaguer, señor de Rótova; don Jerónimo Sanoguera, racional; y don Manuel Vives, don Jerónimo Cavanilles, Montserrat de Cruelles, el pavorde José Vergé, los doctores Domingo Sarrió y Juan Bautista Vidal y los presbíteros Pedro Alegría y Francisco de Pedriza. *Ibidem*.

⁶⁰ ACV. Leg. 4970. Al acto asistieron incluso, “ con grande satisfacción de todos y honrra del hábito”, algunos destacados miembros de la comunidad de Predicadores, como los padres Juan Bautista Polo y Marcelo Marona. BUV. Ms. 158, D. Alegre: *Parte segunda de la Historia de las cosas más notables deste real convento de Predicadores de Valencia...*, *op.cit.*, f. 273v. El primero, prior durante muchos años del convento de Predicadores de Valencia, teólogo y catedrático del *Estudi General*, fue promovido a la mitra oriolana en 1678, a la que renunció en breve para continuar dedicándose a las letras. A la misma comunidad pertenecía también el segundo, hijo del conocido médico de igual apellido y catedrático también de la Universidad de Valencia. V. Ximeno: *Escritores...*, *op.cit.*, vol. II, pp. 117 – 118 y 45 – 46.

⁶¹ Según escritura del notario José Aragonés. Archivo de Protocolos del Colegio de Corpus Christi[=APPCCC]. *Protocolo* 5217.

⁶² T. Resurrección: *Vida del venerable y apostólico prelado...*, *op.cit.*, pp.114 – 116. Sobre los oratorianos matritenses – con licencia episcopal para iniciar su actividad el 15 de abril de 1659 – véase A. Andrade: *Idea del perfecto prelado en la vida del eminentísimo cardenal doctor Baltasar Moscoso, arzobispo de Toledo y Primado de las Españas*, Madrid 1668, pp. 306 – 308. El mismo Liñán estuvo detrás de la erección del Oratorio de Cádiz. A. Alba: “ Introducción al estudio...”, *art.cit.*, pp. 15 – 17.

*Al Consejo parece que será muy propio de la grandeza y piedad de vuestra magestad el servirse de aceptar con benignidad este patronazgo por el santo instituto desta congregación y por el affecto con que le ofrece el arzobispo a vuestra magestad y lo supplican los sacerdotes della*⁶³

Conforme a este dictamen, el 22 de diciembre de 1657 Felipe IV escribía al padre Urbina comunicándole la aceptación de su ofrecimiento:

*[...] he resuelto admitir y aceptar este patronazgo, como en virtud de la presente le acepto, para mí y para mis successores; y os hago muchas gracias por el affecto con que me le havéys ofrecido y donación que me hazéys dél, que ha sido muy propio de vuestro zelo y atención; y en todo lo que se ofrezca del beneficio y aumento de aquella casa, la favoreceré y ayudaré, como se debe a su santo instituto y a la seguridad y confianza con que la ponéys debaxo de mi protección y amparo. En quanto a lo que dezís de que se podrán luego poner mis armas en habiendo aceptado el patronazgo y que se quitarán las vuestras, parece que no tiene inconveniente que, aunque se pongan las mías, queden también las vuestras. Y esta es mi voluntad*⁶⁴

La oficialización de la mudanza tuvo lugar el 9 de febrero del año siguiente. En nombre del monarca, tomó posesión de las instalaciones filipenses el virrey don Luis Guillem de Moncada, duque de Montalto. Fue uno de los últimos actos públicos de fray Pedro como ordinario de Valencia. Desde su último destino hispalense, el franciscano continuó ocupándose de las necesidades materiales del Oratorio levantino, sino ya como patrón de la fundación, en calidad de benefactor. De él seguiría diciendo la congregación, hasta el final de sus días, que:

*[...] con justo título merece el renombre no sólo de propagador de sus primeros inicios, sino el de firmamento y coluna dellos, pues es cierto que es quien el día de oy sustenta y tiene en pie este soberano edificio, tanto en las piedras vivas como en las muertas, y todas juntas se hazen lenguas para publicarle por su padre, por su asilo y por el primer móvil de todos los cursos que perennemente haze la esfera celestial de los hijos de san Felipe Neri en toda la ciudad y reyno de Valencia*⁶⁵

Durante las décadas posteriores – y como su antecesor en la mitra – los arzobispos López de Hontiveros y Cameros contaron con el Oratorio de san Felipe Neri para el desarrollo de sus acciones pastorales. Quedaba así garantizado el futuro inmediato del mismo en territorio valenciano, como seculares vinculados al diocesano, y por tanto contrapeso de las órdenes religiosas tradicionales, exceptas de la potestad episcopal. Determinados ministerios, pues, continuaron recayendo en los filipenses. El caso de las misiones populares, por ejemplo, “ muy freqüentes, así en la ciudad como en todo el reyno y fuera dél, a cuyo exercicio, dos de los sacerdotes de el

⁶³ ACA. Consejo de Aragón. Leg. 686, doc. 49 / 1.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ T. Resurrección: *Vida del venerable y apostólico prelado...*, *op.cit.*, p. 110.

Oratorio suelen salir todos los años”. O la atención espiritual de los universitarios, sobre la cual sabemos que

*Todos los meses del año hacen los padres una comunión general en la Universidad y predicán comúnmente a los estudiantes aquel día después de la comunión; y algunos días antes, para que se prevengan, les hacen en los generales doce o catorze pláticas, de a media hora, animándolos a la virtud*⁶⁶

A esta última labor dedicaron sus esfuerzos, muy especialmente, los padres Juan Jerónimo Pertusa, Gaspar Arbuixech o Bartolomé Paces, quien llegó a dirigir una modesta residencia para doce estudiantes pobres erigida junto a las instalaciones de la congregación⁶⁷.

No es casual, pues, que el *Estudi General* terminara convirtiéndose en un semillero de nuevas vocaciones para la comunidad oratoriana⁶⁸. Alumnos y profesores a ella vinculados harían pública ostentación de su fuerza a finales de 1661, con motivo de la promulgación del breve *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*⁶⁹. Antesala de la definición dogmática del misterio inmaculista – del que los oratorianos eran particularmente devotos – había sido don Luis Crespí de Borja su verdadero artífice como obispo ahora de Plasencia y embajador extraordinario de la corona en la Santa Sede. Motivos suficientes ambos para celebrarse por parte del Oratorio valentino. Desfiles multitudinarios, con imágenes de san Felipe Neri y del propio Crespí procesionando por las calles⁷⁰, sermones⁷¹, opúsculos y otras publicaciones⁷², se sucedieron durante semanas a cargo de algunos de sus más renombrados religiosos, amén de los ya citados el venerable Domingo Sarrió⁷³ o el pavorde

⁶⁶ *Ibidem*, p. 113.

⁶⁷ Era el tal Paces, nacido en Valencia en 1624, doctor en Filosofía y Teología por el mismo *Estudi General*, del que fue catedrático de Hebreo y Griego. Tras regentar un beneficio en la parroquia de San Juan del Mercado de Valencia, había ocupado una canonjía en la catedral, que retuvo, pese a su ingreso en esta congregación – por especial privilegio – en 1662. Sobreviviría apenas seis años. G. Marciano: *Memorias históricas...*, *op.cit.*, vol. V, pp. 261 – 272.

⁶⁸ Como Francisco Climent, de la castellanense Vila-real, nacido en 1623, doctor en Teología, párroco de Gestalgar e ingresado en el Oratorio en 1664. Con cincuenta y seis años falleció. *Ibidem*, pp. 272 – 281.

⁶⁹ E. Callado Estela: *Sin pecado concebida...*, *op.cit.*

⁷⁰ J. Aierdi: *Notícies de València i son regne, de 1661 a 1664 i de 1667 a 1679*. A cura de V. J. Escartí, Barcelona 1999, pp. 201 – 202 y ss.

⁷¹ J. B. Valda: *Solenes fiestas que celebró Valencia a la Inmaculada Concepción de la Virgen María por el supremo decreto de nuestro santo sumo pontífice Alejandro VII*, Valencia 1663.

⁷² Por ejemplo, el citado F. Bresa: *Doce nuevas estrellas con que la santidad de nuestro beatísimo padre Alexandro VII esmalta la corona de la Inmaculada Concepción de María Santísima*, Valencia 1662.

⁷³ En la población valenciana de Alaquás fue alumbrado el año 1609. Doctor en Teología, disfrutó de un beneficio en la catedral de Valencia, cuya biblioteca dirigió antes de incorporarse al Oratorio de San Felipe Neri. Actuó de mediador y pacificador en algunos de los más difíciles episodios político-sociales que le tocaron vivir. Méritos que, además de valerle la fama de santidad, le sirvieron para ser propuesto obispo de Segorbe, dignidad que nunca aceptó. Murió en 1677. Entre sus obras merecen ser recordadas *Devoción de la Virgen Santísima María, Señora Nuestra, para hacerse uno esclavo, Rezo y oficio de la Virgen de los Desamparados o Regla de conferencia espiritual*. A. Jordán Selva: *Sumario de la maravillosa vida y heroicas virtudes del venerable padre doctor Domingo Sarrió, de la real*

José Vergé⁷⁴. El mismo don Luis sería recibido con honores de héroe durante su visita a la ciudad, al grito de “ ¡ Vítor Crespí, vítor los crispianos y vítor la Purísima!”. En tal clima de exaltación, los filipenses trataron de implicar a la Universidad en la renovación del voto favorable a la Purísima. La repentina muerte de su fundador en la corte, así como el consiguiente luto⁷⁵, pospusieron este juramento hasta después del verano de 1663, ensalzado con nuevos fastos participados por los hijos de san Felipe Neri⁷⁶.

La relación sobre el estado diocesano elevada a la Santa Sede en 1675 incluiría una breve reseña sobre el estado del Oratorio por aquellos días, número de congregantes, costumbres y ejercicios:

*Tertia quoque seclarium ecclesiasticorum et presbyterorum est ecclesia congregationis Oratorij[um] Sancti Filippi Neri ad instar congregationis eiusdem de urbe fundata et auctoritate apostolica confirmata, egregia sane et laudabilis domus, cuius fere viginti congregantes presbyteri ibidem exemplarem et honestam vitam in communitate degentes iuxta suorum institutum frequenti et quotidiana sacramentorum alimonia et Verbi Dei pabulo ac predicatione, simulque orationis mentalis exercitio fideles omnes imbuunt et reficiunt ac missionibus evangelicis inservientes per totum archiepiscopatum peragantur, quibus exercitationibus et pietatis officiis ingentem proximorum spiritualem profectum, in animarum utilitatem et salute reportantes quam plures christifideles animas lucrificiunt*⁷⁷

Para entonces la congregación se hallaba ya plenamente consolidada en Valencia. Lo confirma el incremento de ingresos operados en las décadas siguientes⁷⁸. Certifican igualmente este extremo las reiteradas intervenciones y ampliaciones de las instalaciones filipenses⁷⁹. De un lado, en 1685, “ se abrieron las zanjias del suntuoso quarto nuevo que habitan los padres”,

congregación del Oratorio de la ciudad de Valencia, Valencia 1677, y R. Robres Lluch: “ Un esclavo de María: el venerable Domingo Sarrió, de la congregación del Oratorio (1609 – 1677). Cartas inéditas”, en *Anthologica Annu*a, 18 (1971), pp. 661 – 683.

⁷⁴ En el mismo *Estudi General*, donde ejerció como catedrático de Teología y del que llegó a ser vicescanciller, se había doctorado en Teología años atrás. Desempeñó diferentes responsabilidades, como párroco de Russafa y examinador sinodal de la diócesis. En 1666 fue nombrado obispo de Orihuela, Iglesia que rigió hasta su muerte, acaecida en 1679. G. Vidal Tur: *Un obispado...*, *op.cit.*, vol. I, pp. 274 y ss. Prolífico publicista de la Purísima, lo confirman títulos como *Cultus praeservationis Deiparae a peccato originali in primo instanti animationis*, Valencia 1662, o *De possibilitate praeservativae redemptionis Deiparae a peccato originali, eiusque debito proximo ex meritis Christi absolute passibilis et Redemptoris*, Orihuela 1673. V. Ximeno: *Escritores...*, *op.cit.*, vol. II, pp. 81 – 82.

⁷⁵ C. P. Alicante: *Panegirico funeral que ideó el reuerendo padre fray Cirilo Pasqual de Alicante y dixo en la iglesia de la real casa de San Felipe Neri en las exequias del señor don Luis Crespí de Borja*, Valencia 1663.

⁷⁶ J. B. Ballester: *Aclamación festiva del antiquísimo juramento de la Concepción que amplió la insigne Universidad de Valencia, con la cláusula del primer instante y protestación de que éste es y fue en la Iglesia el sentido y objeto de su veneración y culto*, Valencia 1664.

⁷⁷ Archivo Secreto Vaticano[=ASV]. S. Congr. Concilii, *Relationes ad limina*. *Valentin*. 848 a, 1675, f. 4. Ed. M^a. M. Cárcel Ortí: *Relación...*, *op.cit.*, pp. 990 – 991.

⁷⁸ Véase cuadro final

⁷⁹ F. Pingarrón Esain: *Arquitectura religiosa en la ciudad de Valencia*, Valencia 1998, pp. 454 – 455.

iniciándose un pleito con la vecina cofradía de la Asunción y Hospital de sacerdotes pobres por cuestión de lindes⁸⁰. La erección de un templo de mayores dimensiones, por otro lado, llevaría algo más de tiempo, según J. Teixidor:

Martes, día de la Expectación, a 18 de diciembre del año 1725, puso la Ciudad de Valencia la primer piedra en las zanjas de la nueva iglesia [del Oratorio], i la echó el Mayor que presidía su Ayuntamiento; i se concluyó en 26 de setiembre del año 1736. Bendíjola en 18 de los mismos el doctor don Pedro de Arenaza i Garane, oficial, gobernador i vicario general por el excelentísimo señor don Andrés del Orbe i Larreátegui i se trasladó a ella el Sacramento desde el Oratorio parvo, que se fabricó antes que la iglesia, en 29 de los mismos mes i año⁸¹

* * * *

Estos nuevos espacios fueron ocupadas por los franceses durante la invasión de la capital en 1812, dispersándose los oratorianos entre diferentes inmuebles particulares. Permanecieron así hasta la liberación de la urbe, en que se les restituyó a su comunidad el 5 de octubre del año siguiente. Todavía trabajaban los arquitectos en la restauración de algunos de los desperfectos materiales ocasionados por la guerra cuando la exclaustación de 1835 obligó a la congregación a dejar sus dependencias. La casa se destinó a usos profanos, en tanto la iglesia quedó abandonada, emplazándose en ella tiempo después la vecina parroquia de Santo Tomás Apóstol⁸².

⁸⁰ Véase el *Memorial* impreso a cargo de ambas instituciones así como la correspondiente respuesta de *La real casa de la congregación de San Felipe Neri de la ciudad de Valencia, y en su nombre los doctores Gerónimo Castelló y Vicente Leonardo Esteve, presbíteros de dicha congregación*, Valencia s.a.

⁸¹ J. Teixidor: *Antigüedades de Valencia*, Valencia 1895, vol. II, pp. 110 - 111.

⁸² J. Sanchis y Sivera: *La iglesia parroquial de Santo Tomás de Valencia*, Valencia: 1913, pp. 58 – 62.

EL ÁMBITO RELIGIOSO FLAMENCO Y LOS GRUPOS DE PODER. EL EJEMPLO DEL DESAPARECIDO CONVENTO FRANCISCANO DE BRUJAS

Por Ana Diéguez Rodríguez
(Instituto Moll. Centro de investigación en pintura flamenca)

RESUMEN

A través de algunas de las noticias documentales y de algunas de las obras artísticas que pertenecieron al desaparecido convento franciscano de Brujas se hace una aproximación a la espiritualidad expresada por los diferentes grupos sociales y comitentes que hicieron alarde de su patronazgo en la iglesia. Destacan la capilla de la cofradía de la Virgen del Árbol seco, una devoción relacionada directamente con los duques de Borgoña cuya estructura y ceremonia recuerda, en gran medida, la de la Orden del Toisón de oro, y la capilla de la nación castellana y vizcaína. Los duques de Borgoña como benefactores directos de la iglesia realizaron importantes donaciones, ejemplo que fue emulado por nobles y burgueses, buscando así tanto el favor de la corte como una fórmula por la que resarcirse de sus negocios terrenales.

PALABRAS CLAVE: Brujas, franciscanos, comitentes, orden del Toisón, cofradías y capillas

FLEMISH RELIGIOUS ENVIRONMENT AND POWER GROUPS. THE EXAMPLE OF DISSAPPEARED FRANCISCAN CONVENT OF BURGES

ABSTRACT

Several documentary evidences and some works of art, which belonged to the disappeared Franciscan convent of Bruges, have been used to show how the spirituality of social groups and patrons was expressed under their patronage. I want to emphasize the brotherhood of the chapel of the Virgin of the Dry Tree whose structure, devotion and ceremony are related to the Dukes of Burgundy, and, specially, with the Order of the Golden Fleece, and the chapel of the Spanish nation. The Dukes of Burgundy as benefactors of the church gave important gifts. Their example was followed by nobles and bourgeoisies, who wanted to get the favor of the Court the as a way to gain the favor of the Heaven.

KEYWORDS: Bruges, Franciscans, patrons, Order of the Golden Fleece, brotherhoods and chapels

EL ÁMBITO RELIGIOSO FLAMENCO Y LOS GRUPOS DE PODER. EL EJEMPLO DEL DESAPARECIDO CONVENTO FRANCISCANO DE BRUJAS

Ana Diéguez Rodríguez
(Instituto Moll. Centro de investigación en pintura flamenca)

Las fundaciones pías durante el siglo XV a bien entrado el siglo XX tenían una doble vertiente. Por un lado era una forma de intentar ganar el favor divino a través de la creación de capillas dedicadas a un culto determinado pagando todos los gastos que conllevaba el culto, pero, por otro, era una forma de consideración y escaparate social del individuo o grupo que la costeaba.

La corte de Borgoña en el siglo XV, a pesar de su itinerancia, tenía una relación especial con la ciudad de Brujas, y dentro de ella con el convento de los frailes menores (*minderbroederhoed*) o franciscanos situados *intramuros* de la ciudad. (Fig. 1) Este vínculo entre el ducado de Borgoña con la orden franciscana viene de fechas tempranas y va a dilatarse en el tiempo hasta bien entrado el siglo XVII.

La duquesa de Borgoña, Margarita de Baviera-Straubing (1363-1423), es la primera en apoyar la reforma que Santa Coleta de Corbie plantea para la orden de Santa Clara, favoreciendo la fundación de nuevos conventos reformados dentro de los territorios de Borgoña¹. Una dinámica que continuaron sus sucesoras en el ducado. Incluso Margarita de York, además de favorecer la fundación de dos conventos coletinos más, encargó que se escribiera un libro de la *Vitta de Colette*, señalando que era “un regalo de su devota hija Margarita de Inglaterra” por el que solicita que ruegue por ella y por su salvación². La propia duquesa explica que “su deseo de fundar un convento es un intercambio entre las cosas terrenales por las cosas del cielo

¹ Le père U. d'Alençon, “Lettres inédits de Guillaume de Casal à sainte Colette de Corbie et notes pour la biographie de cette sainte”, *Études franciscaines*, XIX (1908): 460-481, 668-691; *Idem*, “Les vies de sainte Colette Boylet de Corbie, réformatrice des frères mineurs et des clarisses (1381-1447) écrites par ses contemporains le père Pierre de Reims, dit de Vaux, et soeur Perrine de la Roche et de Baume”, *Archives franciscaines*, IV, (1911); Q. van Alphen, “De helige Coleta van Corbie”, *Franciscanansch leven*, XX (1937): 156-166, 212-222; XXI, (1938): 292-301; XXII, (1939): 198-208; P. Bergmans, “Margerite d'York et les pauvres Claires de Gand”, *Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de Gand*, 18, (1910): 271-284; P. B. de Meyer (O.F.M.), *De Heilige Coleta van Corbie (1447-1947). Van Borgondië naar Vlaanderen*, (Mechelen, 1947); A. Verfaille, *Corbie, abbaye royale. Volume du XIIIe centenaire*, Facultés catholiques, (Lille, 1963); G. de Gier, *Pierre de Vaux. Sainte Coleta van Corbie: bronnen Arme Claren-Coletienen*, (Gent, 1982); E. López, *Pierre de Vaux. Vie de soeur Colette*, (Sainte-Étienne: ed. Université Jean Monnet, 1994); N. Bradley Warren, “Monastic politics: St. Colette of Corbie, Franciscan Reform and the House of Burgundy” en *Women of God and Arms: Female Spirituality and Political Conflict, 1380-1600*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005), 11-35.

² *Manuscrit de la Vie de Sainte Colette*, 1470, Biblioteca del convento de clarisas de Gante, Ms. 8; Bergmans, “Margerite d'York”, 271-284; Sh. Michalove, “Women as Book Collectors and Disseminators of Culture in Late Medieval England and Burgundy” en *Reputation and Representation in Fifteenth Century Europe*, eds. D.L. Biggs, Sh. D. Michalove, A. Compton Reeves, (Leiden: Brill, 2004), 76.

y las cosas transitorias y banales por las eternas”³. Esta frase explica muy bien el sentido de la espiritualidad que se vivía en Flandes dentro de las clases más acomodadas, donde las fundaciones pías eran una forma de buscar el favor divino.

Sin embargo, estas fundaciones franciscanas dentro del territorio borgoñón no dejaban de tener un trasfondo político, pues al estar directamente apoyados por el ducado de Borgoña sirvieron para estrechar lazos de influencia entre las ciudades donde se asentaban. Incluso, miembros de la corte aportaban regalos y apoyos a estas fundaciones bajo el patronazgo borgoñón buscando el favor de sus señores, al igual que servía para demostrar su lealtad con el ducado.

La ciudad de Brujas a finales del siglo XV se había convertido en una de las ciudades más pudientes de Europa⁴. Esta riqueza y amplia población favoreció el asentamiento de diferentes órdenes conventuales, al igual que la fundación de capillas e iglesias por parte de personajes de gran prestigio económico y social en la ciudad⁵.

El convento de los franciscanos estaba ubicado en la zona sureste de la ciudad, a medio camino entre la puerta que llevaba hacia Gante y la llamada puerta de la Santa Cruz. Después de la exclaustración de finales del siglo XVIII con los franceses el convento fue abandonado⁶, conociendo su estructura a través de los mapas de la ciudad, en los que se ve que ocupa

³ *Supplementum ad Bullarum Franciscanum: continens litteras romanorum pontificum annorum 1378-1484 pro tribus SPN Francisci ulterius obtentas, Appendice hierarchica addita*, Editiones Collegii San Bonaventurae ad Claras Aquas, t. I, nº 410. *Cit.*, A. Campbell, “At the Request of the Duchess?. Gift-Exchange and the Gendering of Religious Patronage” en *Staging the Court of Burgundy. Proceedings of the Conference “The Splendour of Burgundy”*, (London: Harvey Miller Publishers, 2013), 185; W. Blockmans, “The Devotion of a Lonely Duchess” en *Margaret of York, Simon Marmion and the Visions of Tondal*, ed. Thomas Kren, Symposium, 1990, (Malibu, California: The J. Paul Getty Museum, 1992), 37.

⁴ A. Janssens, “Het brugse bevolkingsaantal in 1477”, *Van Middeleeuwen tot Heden. Bladeren door Brugse kunst en geschiedenis*, (Brugge, 1983), 29-35; J. Marechal, “Europese aanwezigheid te Brugge. De vreemde kolonies (XIVde-XIXde eeuw)”, *Handelingen van het Genootschap voor Geschiedenis te Brugge*, 3, (1985): 191-192; A. Janssens, “Macht en onmacht van de Brugse schepenbank in de periodo 1477-1490”, *Handelingen van het Genootschap voor Geschiedenis te Brugge*, 133, (1986): 5-45; E. Thoen, “Verhuizen naar Brugge in de Late Middeleeuwen” en *Beleid en Bestuur in de Nederlanden. Liber Amicorum Prof. Dr. M. Baelde*, ed. H. Soly y R. Vermeir, (Gent, 1993), 329-349; R. van Uytven, “Stages of economic decline: late medieval Bruges” en *Peasants and Townsmen in Medieval Europe. Studia in honorem Adriaan Verhulst*, ed. J. M. Duvosquel y E. Thoen, (Ghent, 1995): 259-261; P. Stabel, “Entre commerce international et économie locale. Le monde financier de Wouter Ameide (Bruges fin XVe-début XVIe siècle)”, en *Finances publiques et finances privées au bas Moyen Âge*, ed. M. Boone y W. Prevenier, (Louvain-Apeldoorn, 1996): 75-99.

⁵ El mapa de Marcus Gheeraerts de la ciudad de Brujas en 1562 es muy ilustrativo de todas estas fundaciones religiosas de la ciudad. M. Ryckaert, “Het plan van Brugge van ca. 1500 en Marcus Gerards” plan van Brugge” en *Brugge en de Zee, van Bryggia tot Zeebrugge*, (Antwerpen, 1982): 178-181. Sobre alguna de las capillas: J. Marechal, “La chapelle fondée par Pedro de Salamanca, bourgeois de Burgos, chez les Augustines à bruges, 1513-1805”, *Mémoires de l’Académie royale de Belgique, Classe des Beaux-Arts*, 13/2, (1963), 11-15.

⁶ A. Duclos, *Bruges, histoire et souvenirs*, (Bruges: Van de Vyvere-Petit, 1910), 571-572; M.P.J. Martens, *Artistic patronage in Bruges institutions, ca. 1440-1482*, 3, PhD, (Santa Barbara: University of California, 1992), 307.

casi toda una manzana, [Fig. 2] y algunos dibujos de principios del siglo XIX que dejan constancia de su estado en ese momento. [Fig. 3]

Los franciscanos figuran asentados en Brujas desde el siglo XIII. Su crecimiento fue tan grande que les permitió separarse de la provincia de París a la que pertenecían en 1523. Su ubicación en el centro de la ciudad y el comienzo de la construcción de la iglesia tuvieron el apoyo directo del ayuntamiento, que les donó el terreno, y de los condes de Borgoña, que a través de doña Juana de Constantinopla (ca.1200-1244) reciben el aporte financiero necesario para comenzar los trabajos. En muy poco tiempo la iglesia contó con importantes benefactores que favorecieron su esplendor. Desde 1248, el gremio de comerciantes florentinos asentados en Brujas lo tomaron como lugar de referencia para el culto religioso y lugar de enterramiento, dotando de gran magnificencia la capilla que les correspondía⁷. La iglesia tuvo gran envergadura como se deduce de las referencias documentales y gráficas que han pervivido. La estructura de esta primera iglesia contaba con tres naves y muchas capillas y enterramientos de gran suntuosidad. Entre estos destacaban los dispuestos en torno al altar mayor, destinado a los condes de Flandes durante los siglos XIII y XIV⁸. El retablo principal era de cuatro columnas de mármol. A la derecha del ábside, sobre una gran arcada, también de mármol, se situaba la tumba de Juan de Dampierre, conde de Namur, decorada con una escultura yacente. A su lado estaban los mausoleos de su padre, Guy de Dampierre (1225-1342), conde de Flandes y de Namur, y se su segunda mujer, Isabel de Luxemburgo (1264), engalanados con las armas de Flandes y las de Cleves. Su otro hijo, Enrique de Flandes, conde de Lodi (fallecido en 1337), también tenía un lugar en el mismo espacio, al igual que su nieta, Margarita de Dampierre, hija del anterior, (fallecida en 1334), que reposaba en un mausoleo de grandes dimensiones de mármol y alabastro.

Esta relación directa de los duques de Borgoña con el convento continúa en el siglo XV, cuando Felipe III de Borgoña “el bueno” costea las vidrieras centrales del ábside de la iglesia en 1451 que se habían roto. Mandando que bajo las escenas de la Crucifixión, la Virgen y otras figuras de santos franciscanos, se colocara su escudo⁹.

La iglesia fue arrasada en los disturbios iconoclastas acaecidos en la ciudad en 1578¹⁰, cuando la facción protestante se subleva expulsando a los

⁷ A. Sanderus, *Flandria Illustrata*, I, (Colonia: Cornelii ab Egmond, 1641), 244.

⁸ J. Gailliard, *Éphémérides Brugeoises ou Relation Chronologique des Événements qui se sont passé dans la ville de Bruges*, (Bruges: Chez J. Gailliard, 1847), 336.

⁹ «Et en chacune dicelles faire les representations du crucefix, de Notre Dame et d’autres ymages teles icelx religieux adviseront, avecques lescu de noz armes au dessoubt timbre comme il appartient et est accoustume et non en autres usages», H. Nelis, “Philippe le Bon et les Frères Mineurs de Bruges”, *Franciscana*, VII, (1924),116; *Cit.*, Maartens, *Artistic Patronage*, vol. 3, 307

¹⁰ D. Freedberg, “Kunst en de Beeldenstorm. Ca. 1525-1580- De Noordelijke Nederlanden”, *Kunst voor de Beeldenstorm*, ed. J. P. Filedt Kok, I, (Amsterdam: Staatsuitgeverij, 1986), 39-68; *Ídem*, “Art after Iconoclasm. Painting in the Netherlands between 1566 and 1585” en *Art after Iconoclasm. Painting in the Netherlands between 1566 and 1585*, (eds.), K. Jonckheere

frailes de Brujas y destruyendo una parte del convento, manteniendo otra para ser alquilada a particulares y vendiendo todos los bienes muebles de la iglesia¹¹. Los franciscanos vuelven a la ciudad en 1584 y, en 1591, comienza la construcción de la nueva iglesia, terminando las obras en 1611 y consagrándose en 1626. El altar mayor se dedicó a la advocación de la Inmaculada Concepción de María, de la que eran fervientes defensores la orden franciscana, el altar norte estaba destinado al culto de su fundador, San Francisco de Asís, y a otros santos relevantes de la orden, y el altar sur del coro tenía la advocación de Santa Margarita, Santa Inés y San Roque¹². El resto de capillas y altares de la iglesia fueron elegidos como lugar de enterramiento de muchas de las personas principales y más adineradas de la ciudad, continuando la relación establecida con el convento primigenio.

Entre las capillas documentadas en el siglo XV estaba la dedicada al Buen nombre de Jesús, fundada por Bertram Hogue; la de los Vizcaínos, luego conocida como de la Santa Cruz, fundada en 1494, engalanada con ricos ornamentos entre los que se citan cuatro candelabros pequeños de plata; la capilla de los carpinteros dedicada a San Luis, que tras la revuelta iconoclasta de 1578 se traslada a la iglesia de San Salvador; la de los arqueros dedicada a San Sebastián desde 1396¹³; y la capilla de la cofradía de Nuestra Señora del Árbol Seco. Ésta última una cofradía de gran importancia, no sólo por la cuestión de su iconografía sino también por estar directamente relacionada con los duques de Borgoña¹⁴.

La capilla de la cofradía de la Virgen del Árbol Seco ocupaba la parte norte del ábside. Se ha sugerido que fue el duque Felipe III de Borgoña “el bueno” quien la fundó en conmemoración de una batalla que gana contra los franceses gracias a la intercesión de la Virgen María. Pues antes de entrar en combate pide la intercesión de ésta, postrándose en oración ante la imagen de María que ve colocada en un árbol seco. No es posible probar este hecho, aunque sí es singular que todos los duques de Borgoña fueron miembros honorarios de la cofradía. Es una cofradía que aglutina tanto a los personajes más importantes de la corte, como a burgueses, entre los que destacan mercaderes florentinos y españoles, así como pintores, escultores, músicos y orfebres que destacaron en sus profesiones. Como demuestra a relación de miembros de esta cofradía desde el siglo XIV al XX que se conserva en Stadarchief de Brujas¹⁵.

y R. Suykerbuyk, (Turnhout: Brepols, 2012), 21-49; K. Jonckheere, *Antwerp Art After Iconoclasm. Experiments in Decorum, 1566-1585*, (Yale University Press, 2013).

¹¹ Gailliard, *Éphémérides*, 335.

¹² “Couvent des frères-mineurs de Bruges sous le patronage de la Bienheureuse Vierge Marie”, *Annales des Missions Franciscaines*, V, (1865-1866), 343.

¹³ Maartens, *Artistic Patronage*, vol. 3, 307.

¹⁴ C. F. Custis, “Confrérie de l’Arbre Sec À Bruges”, *Annales de la Société d’Emulation de Bruges*, I, 1843, V: 379-385; A. de Schodt, “Confrérie de Notre-Dame de l’Arbre Sec”, *Annales de la Société d’Emulation de Bruges*, XXVIII, (1876-1877): 141-187; A. Houbart, “De eredienst van Onze-Lieve-Vrouw bij de Minderbroeders in België”, *Franciscana: Archief der Paters Minderbroeders*, XII-XIII, (1958): 5-12; R. Strohm, “Muzikaal en artistiek beschermheerschap in het Brugse ghilde vanden Droghen Boome”, *Biekorf*, LXXXIII/1, (1983): 5-18.

¹⁵ SAB, Ledenlijst, *Gilde Drogenboom*, nº 505. *Cit.*, Maartens, *Artistic Patronage*, 3 vol, 307.

A pesar de que Custis en 1843 ya había señalado la curiosa relación iconográfica, por un lado, y estructural, por otro, entre la cofradía de Nuestra Señora del árbol seco del convento franciscano de Brujas y la orden del Toisón de Oro¹⁶, no se ha indagado mucho más sobre esta dependencia de símbolos y signos entre ambas agrupaciones con un origen común en la corte bogoñona.

La cofradía de Nuestra Señora del árbol seco contaba con un número ordinario de seis cofrades entre los que se elegía al preboste entre los de más antigüedad¹⁷. Era costumbre realizar dos misas solemnes en la capilla de la cofradía coincidiendo con el día de la Santísima Trinidad y con la Natividad de la Virgen¹⁸, terminando la celebración con la distribución de limosnas y pan entre los pobres. Sus ceremonias religiosas daban gran relevancia a la música, que era parte integrante de la misma¹⁹.

Respecto a la imagen venerada por la cofradía en su capilla, hay que hacer una serie de consideraciones. La primera es de tipo iconológico, pues el árbol seco se ha identificado con la madre de la Virgen, Santa Ana, que ya sin poder tener descendencia concibe a la que será la Madre de Dios²⁰, incidiendo así, en la idea de que la Virgen fue concebida sin mancha y, por tanto, proclamando la Inmaculada Concepción de María²¹. Por otro lado, es de tipo iconográfico, y responde a la forma en que se ha resuelto esta nueva

Dentro de la nobleza son cofrades: Louis de Gruuthuyse, Paul van Overtvelt, los señores de Halewijn, de Gistel y Diksmuide, los de Adornes, Van Nieuwenhovos, de Baenst, Dault, Lem, Mettenerye, y Ruebs; entre los burgueses figuran los Portinari, Tani, Altaviti, Ricasoli, Vilani y Calvacanti, los hermanos Arnolfini, Giovanni y Michele, procedentes de Lucca, y las familias de los Poggi, Cenami, Reali y Sandei; y ejemplares entre los españoles: Martín González, Antonio Lopez, Álvaro de Castro, y Alonso y Silvestre Pardo.

¹⁶ Custis, "Confrérie de l'Arbre Sec", 379.

¹⁷ Su mandato era por dos años consecutivos y tenía la obligación de realizar, al menos, una vez al año una magnífica comida para los cofrades durante dos días consecutivos. Tenía derecho a permitir participar en la comida a su mujer o a otra mujer de los cofrades. Ésta era admitida a asistir a las fiestas de la cofradía durante cuatro años, por lo habitualmente, había cuatro damas. Estas mujeres portaban la medalla de la cofradía en un tamaño un poco menor que los cofrades masculinos. Era portada sobre el pecho pendiendo de una cinta roja de seda. *Ídem*, 379-381.

¹⁸ Una tercera misa podía corresponder con el día en que el preboste regalaba a sus cofrades.

¹⁹ Strohm, "Muzikaal en artistiek", 5-18. *Ídem*, *Music in late Medieval Bruges*, (Oxford, 1983), 70-73.

²⁰ Es la idea que igual que el árbol seco que dio fruto, así Santa Ana, infértil, fue el tabernáculo de la Virgen y dio a luz a la llena de Gracia. Una idea que tiene su origen en Ezequiel (17, 24). El culto a Santa Ana tuvo un gran desarrollo en los países nórdicos desde el siglo XIV. En Alemania, el humanista Trithemius publica un tratado sobre *De laudibus sanctissime matris Annae*, publicado en Maguncia en 1494, favoreciendo la fundación de las cofradías dedicadas a la madre de la Virgen. Santa Coleta de Corbie, también había favorecido su culto, al habersele aparecido en una de sus visiones. A. d'Étel, "Le culte de Sainte Anne dans les pays rhénans au Moyen-Âge et les franciscains", *Études franciscaines*, 35, (1923): 632-647; 36, (1924): 600-623; S. de la Voragine, *La leyenda dorada*, II, (Madrid: Alianza editorial, 1982), 955-956; E. Dhanens, "Een Magschap van de Heilige Anna in het eerste kwart van de 15de eeuw?", *Academiae Analecta: Mededelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Schone Kunsten*, 48, (1987), 118-119.

²¹ A. Umland, "Petrus Christus. Our Lady of the Dry Tree" en *The Thyssen-Bornemisza Collection. Early Netherlandish Painting*, dir. Colin Eisler, (London, 1989), 96.

representación mariana. Las pautas las encontramos en dos testimonios que han pervivido. Por un lado, la tabla que Petrus Christus realiza para la advocación particular de uno de los cofrades, y hoy se encuentra en el museo Thyssen de Madrid (nº inv. 121 (1965.10)²² (Fig. 4), y, por otro, el tríptico que Pieter Claeissens II y Gillis Claeissens realizan para colocar en 1620 sobre el altar de la capilla que la cofradía tenía en la nueva iglesia de los franciscanos, y hoy se guarda en la parroquia de Santa Walburga de Brujas²³. (Fig. 5). En ambas representaciones la Virgen está en pie con el Niño en brazos dispuesta sobre el tronco de un árbol, en el que las ramas secas se entrelazan en torno a la figura a modo de *mandorla* mística y recuerdan una corona de espinas. La pintura de Petrus Christus singulariza esta imagen al destacarla sobre un fondo oscuro e incluir la letra “a” quince veces entre sus ramas. El alfa, como principio, que es María, y en número de quince se ha relacionado con el número de misterios del rosario²⁴.

Debido a esta relación entre ambas imágenes de Christus y de los Claeissens, se ha pensado que la capilla, en origen, contaba con una escena escultórica donde estaría representada, del modo que la diseñan estos pintores, la Virgen con el Niño enmarcada dentro de un árbol sin hojas²⁵. Aspecto muy probable debido a que el mismo motivo aparece estampado sobre la cubierta del libro de la cofradía conservada en el Stadarchief de Brujas²⁶. Independientemente de este hecho, la pintura de los Claeissens añade otro elemento más en relación con la capilla, y es la inclusión en la representación de la Virgen de la escena de Gedeon con la piel de cordero, aludiendo directamente a la escena del Toisón de Oro, y por tanto, vinculando esta imagen con el ducado de Borgoña y el patronazgo de éstos dentro de la cofradía y la iglesia de los franciscanos de Brujas.

El paralelismo entre el organigrama de la orden del Toisón y esta cofradía es evidente. Ambas son fundación de los condes de Borgoña, en el caso de la cofradía todos los duques de Borgoña y sus herederos de la casa de Austria son miembros honorarios, y en el de la orden, éstos, ostentan el cargo de Gran Maestre. Formaban parte de la cofradía las figuras más influyentes de la ciudad en ese momento, y en el caso de la orden del Toisón los nobles más influyentes de la corte borgoñona, al igual que aquellos que

²² E. Panofsky, *Early Netherlandish Painting. Its Origins and Character*, I, (Cambridge: Harvard University Press, 1953), 311, 489, nota 4; M. J. Friedländer, *Early Netherlandish Painting*, I, (Leyden-Brussels; A.W. Sijthoff-La Connaissance, 1967), 87; P. H. Schabacker, *Petrus Christus*, (Utrecht, 1974), 107; Umland, “Petrus Christus”, 95.

²³ *Primitifs flamands et d’Art ancienne, Bruges, Première section; tableau*, Catalogue, Bruges, 15 juin-15 septembre, 1902, p. XXX; W.H.J. Weale, “Peintres Brugeois, Les Claeissens (1500-1656)”, *Annales de la Société d’Emulation de Bruges*, 61, (1911) : 30-32; H. Fierens-Gevaert, *La peinture à Bruges, Guide historique et critique*, (Bruxelles, Paris, 1922), 55-56; H. de Schepper, *Bijdrage tot de studie van het oeuvre van Pieter Claeissens de jongere*, Tesis de licenciatura inédita, (Brussel: Vrij Universiteit Brussel, 1985).

²⁴ E. Wilkins, *The Rose-garden Game. The Symbolic Background to the European Prayer Beads*, (London, 1969), 36; Umland, “Petrus Christus”, 96; Maartens, *Artistic Patronage*, vol. 3, 312; A. Winston-Allen, *Stories of the Rose. The making of the Rosary in the Middle Ages*, (Pennsylvania: State University Press, 1997), 88.

²⁵ G. Ring, “Onze Lieve Vrouwe ten Drooghen Boome”, *Zeitschrift für bildende Kunst*, XXX, (1919): 75.

²⁶ Maartens, *Artistic Patronage*, vol. 3, 313, nota 25.

por sus favores a la corte eran merecedores de ella. Ambas están en relación con la Inmaculada Concepción, por un lado, y con San Andrés, por otro, pues la iglesia de los franciscanos de Brujas, tras su regreso en 1584, incluye dentro del altar mayor, junto con la Virgen y San Francisco²⁷, la imagen del apóstol San Andrés, patrón de Flandes. Si a esto unimos el hecho de que ambas organizaciones daban una gran importancia a la música dentro de sus celebraciones, y a la presencia de Gedeón con la piel del cordero en su iconografía, hallamos una relación entre ambas que, a priori, no parece casual²⁸.

Siguiendo las pautas de los duques de Borgoña, otros grupos de poder y económicos de la ciudad de Brujas recurren a los franciscanos en busca de una espiritualidad que compensase sus actividades terrenales. Se han citado ya las capillas que varios gremios tenían en la iglesia, junto con los grupos de mercaderes, reunidos en naciones²⁹, que también tenían su lugar de devoción y enterramiento en esta iglesia. Entre los testimonios más importantes está la capilla de la Santa Cruz de los florentinos y castellanos, que en origen compartían pero, que tras un pleito habido en 1432, terminan por separarse³⁰.

La capilla de los castellanos contaba con cinco vanos. El 18 de septiembre de 1474, encargan cinco vidrieras a Pieter van den Dike para este

²⁷ "Couvente des frères-mineurs de Bruges sous le patronage de la Binehureuse Vierge Marie", *Annales des Missions Franciscaines*, V, (1865-1866): 348. Los franciscanos tuvieron una especial devoción y defensa de la Inmaculada Concepción en general. P. Pauwels, *i Francescani e la Inmacolata Concezione*, (Roma, 1904); E. Tormo y Monzó, *La Inmaculada y el arte español*, (Madrid, 1915); F. de Pamplona, "Fervor concepcionista en la orden capuchina", *Archivo Ibéro-Americano*, 16, (1956): 87-118; M. Levi d'Ancona, *The Iconography of the Immaculate Conception in the Middle Ages and the Early Renaissance*, (New York, 1957); S. Ringborn, "Maria in Sole and the Virgin of the Rosary", *Journal of the Warbourg and Cortauld Institut*, 25, (1962): 326-330; S. Stratton, *La Inmaculada Concepción en el Arte Español. Cuadernos de Arte e Iconografía*, (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988), 102.

²⁸ Atendiendo al espacio de este texto, no podemos extendernos e indagar más en esta cuestión, que queda abierta para investigaciones futuras. Sobre la orden del Toisón: Le Baron de Reiffenberg, *Histoire de l'Ordre de la Toison d'Or, depuis son institution jusqu'à la cessation des chapitres généraux*, (Bruxelles, 1830); A. van Zuylen van Nyvelt, *L'ordre de la Toison d'Or à Bruges*, (Bruges, 1929); V. Tarneur, "Les origins de l'Ordre e la Toison d'Or et la Symbolique des insignes de celui-ci". *Académie royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres*, XLII, Bruxelles, 1956; V. Terlinden, "Coup d'oeil sur l'histoire de l'ordre illustre de la Toison d'Or", en *La Toison d'Or*, Cat. Exp., (Bruges, 1962), 19-33.

²⁹ H. Casado Alonso, "Las colonias de mercaderes castellanos en Europa (siglos XV y XVI)" en *Castilla y Europa. Comercio y mercaderes en los siglos XIV, XV y XVI*, (Burgos: Diputación Provincial de Burgos, 1995), 19; W. Thomas y E. Stols, "La integración de Flandes en la monarquía hispánica" en *Encuentros en Flandes. Relaciones e intercambios hispanoflamencos a inicios de la Edad Moderna*, (Soria: Université de Louvain-Fundación Duques de Soria, 2000), 33; A. Vandewelle, "Les nations étrangères à Bruges" en *Les marchands de la Hanse et la banque des Médicis-bruges, marché d'étranges cultures en Europe*, dir., A. Vandewelle (Bruges, 2002), 27-42; H. Casado Alonso, "Las redes comerciales castellanas en Europa (siglos XV y XVI)" en *Comercio y hombres de negocios en Castilla y Europa en tiempos de Isabel la Católica*, eds. H. Casado Alonso y A. García Baquero, (Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2007), 298, 302-303.

³⁰ T. Guiard y Larrauri, *Historia del consulado y casa de contratación de la villa de Bilbao*, I, Bilbao, 1972, XLIV-XLVII.

espacio con los temas de la crucifixión, los improperios o los azotes a la columna, un grupo de judíos, el árbol de Jesé y el martirio de Santiago apóstol en Lees³¹. En el contrato firmado entre el maestro vidriero con García de Contreras, representante de la nación castellana, se especifica que estas vidrieras tenían que ser como las que mandó realizar el canciller de Borgoña por mandato del duque en el ábside principal de la iglesia, y que tenían que ser realizadas en los más bellos colores que hubiera. Estos ventanales no debieron de permanecer mucho tiempo en pie, pues en 1483 se vuelven a concertar con el mismo maestro otras nuevas vidrieras para la misma capilla, aunque no se saben los motivos que podían representar, su alto coste hace suponer que también fueran figuradas³², colocando en la parte alta las armas de la nación castellana.

Esta capilla fue motivo de controversia no sólo con los florentinos, como se ha señalado, sino también entre los propios hispanos. En ella, tenían cabida, bajo el nombre de nación castellana, aquellas otras naciones hispanas que convivían en Brujas: vizcaínos, navarros y andaluces³³. La lucha establecida entre el consulado de Castilla y el consulado de Vizcaya por el patronazgo de la capilla, termina por ser dirimida por la justicia ordinaria a favor de la nación vizcaína, haciendo que a principios del siglo XVI la nación castellana trasladase su capilla al convento de los agustinos³⁴.

Tras la revuelta iconoclasta que desbarató todo el ornato de la iglesia, muy pocas piezas se conservan que fueran parte de su ajuar. La mayoría de las obras conservadas corresponden a la decoración de la segunda iglesia del siglo XVII. Además del aludido tríptico de la cofradía del árbol seco hecho por los Claeissens, en la catedral de San Salvador de Brujas se colocó en el lado norte la puerta de entrada de esta segunda iglesia franciscana y, en el interior, se alberga una pintura de la *Crucifixión con la Virgen y San Juan* de Van Hoeck que ocupaba el altar mayor de la iglesia. En la iglesia de Nuestra Señora de Brujas están un cuadro de Santa Margarita, colocado en la capilla de este nombre de la iglesia de los franciscanos, y el altar escultórico de la

³¹ L. Guilliodts-Van Severen, *Cartulaire de l'Ancien Consulat d'Espagne à Bruges*, (Bruges: Louis de Plancke, 1901), 111-112. Este autor sugiere que los improperios se cambian por el tema del jardín de Getsemaní, y el martirio de Santiago por éste en la batalla de Clavijo. Maartens, *Artistic Patronage*, vol. 3, 313, nota 28.

³² SAB, *Spaans Consulaat*, nº 304, cap. 36, transcripción Maartens, *Artistic Patronage*, vol. 3, 577, doc. 153.

³³ H. Van Werveke, *Bruges et Anvers. Huit siècles de commerce flamand*, (Bruxelles: Editions de la Librairie Encyclopédique, 1944), 40; J. Marechal, "Le depart de Bruges des marchands étrangers (XVe et XVIe siècles)", *Handelingen van het Genootschap voor Geschiedenis te Brugge*, 88, (1951): 26; *idem*, "Europese aanwezigheid te Brugge. De vreemde kolonies (XIVde-XIXde eeuw)", *Handelingen van het Genootschap voor Geschiedenis te Brugge*, 3, (1985); H. Casado Alonso, "Bruges, centre d'échanges avec l'Espagne" en *Les marchands de la Hanse et la banque des Medicis. Bruges, marche d'échanges culturels en Europe*, dir. Andre Vandewalle, (Brugges: Stichting Kunstboek, 2002), 54.

³⁴ A. Keelhoff, *Histoire de l'ancien couvent des Ermites de Saint Agustin a Bruges*, (Bruges: Vandecasteele-Werbrouck, 1869), 278, 291.

cofradía de Nuestra Señora de la Concepción, dedicada también a San Antonio³⁵.

Para terminar, y a modo de hipótesis, quizá también habría que relacionar con el primer convento franciscano de Brujas el *Tríptico del Descendimiento* del Maestro de la leyenda de Santa Lucía de colección privada. (Fig. 6) Es una obra que se documenta en España en el primer tercio del siglo XVII³⁶, pero del que se desconoce su procedencia primera. El hecho de que en el reverso de la alas laterales estén representados dos santos franciscanos: San Antonio de Padua y San Bernardino de Siena, junto con el hecho de que el autor del tríptico esté en relación con la ciudad de Brujas³⁷, y que la noticias documentales más recientes del tríptico sean del siglo XVII, permiten aventurar esta posibilidad, coincidiendo con el momento en que el convento franciscano estaba siendo desmantelado a finales del siglo XVI. Además no sería extraño que en la iglesia hubiera una capilla dedicada a estos dos santos franciscanos. Tenemos que entender que habitualmente estos trípticos permanecerían cerrados, y sólo en ocasiones relevantes y cuando se realizaba la liturgia eucarística ante ellos se abrían³⁸.

El antiguo convento franciscano de Brujas es muestra del esplendor que llegó a atesorar la provincia franciscana flamenca durante los siglos XIV al XVIII, gracias a las promociones artísticas fomentadas por personajes de la corte de Borgoña por un lado, y por los burgueses de la ciudad por otro. Pero también sirve para mostrar la vinculación que con la espiritualidad

³⁵ Sobre la decoración mueble de la segunda iglesia de los franciscanos de Brujas véase: Gailliard, *Éphémérides Brugeoises*, 338-340. Entre las pinturas se citan varias de Jacob van Oost.

³⁶ Archivo Monasterio de Santo Domingo, Lekeitio, (AMSDL), Reg. 3, Carp. 1. J. de Garrastachu, *Seis siglos de aventuras*, (Bilbao: Monasterio de dominicas de Lekeitio, 1968), 136-137.

³⁷ Sobre el Maestro de la leyenda de Santa Lucía: N. Verhaegen, "Le maître de la legend de Sainte Lucie précisions su son oeuvre", *Bulletin de l'Institut Royal du Patrimoine Artistique*, II, (1959): 79-80; D. de Vos, "Maitre de la Legende de Sainte Lucie" en *Primitifs Flamands Anonymes. Maitres aux noms d'emprunt des Pays-Bas meridionaux du XVe et du debut du XVIe siècle*, (Bruges: Ville de Bruges-Lannoo, 1969), 47; *Idem*, "Nieuwe toeschrijvingen aan de Meester van de Lucialegende, alias de Meester van de Rotterdamse Johannes op Patmos", *Oud Holland*, XC, (1976): 137-161; A. M. Roberts, *The Master of the Legend of Saint Lucy: A Catalogue and Critical Essay*, PhD, (Pennsylvania: University of Pennsylvania, 1982); *Idem*, "The Lucy Master and Hugo van der Goes", *Jaarboek Koninklijk Museum voor Schone Kunsten*, (1987): 9-13, 20-24; *Idem*, "The City and the Convent: The Virgin of the Rose Garden by the Master of the Legend of Saint Lucy", *Bulletin of the Detroit Institute of Arts*, 72, 1/2, (1998): 57-59; D. Martens, "Der Brügger Meister der Lucialegende. Bilanz der Forschung", en *Eesti kunstisidemed Madalmaadega 15-17 sajandil/ Estlands Kunstbeziehungen mit den Niederlanden in den 15-17*, ed. T. Abel, A. Mänd y R. Rast, (Tallinn, 2000), 64; P.G. Girault, "Trois 'petits maîtres: la formation du Maître de saint Gilles, du Maître de la Légende de sainte Lucie au Maître au Feuillage brodé", en *Le Maître au Feuillage brodé, Démarches d'artistes et méthodes d'attribution d'oeuvres à un peintre anonyme des anciens Pays-Bas du XVe siècle*, ed. F. Gombert, (Lille 2007), 135-149; A. Mänd, "The Altarpiece of the Virgin Mary of the Confraternity of the Black Heads in Tallinn: Dating, Donors and the Double Intercession", *AHAB*, 2, (2007): 35-53; S. Zdanov, "Assimilation et interprétation du style de Dirk Bouts dans l'oeuvre du Maître de la Légende de Sainte Lucie", *Annales d'Histoire de l'Art & d'Archéologie*, XXXIV, (2012): 34, 39.

³⁸ H. Verougstraete, "Diptychs with Instructions for Use" en *Essays in Context, Unfolding the Netherlandish Diptych*, (Washington, National Gallery, 2006), 156-171.

franciscana tenían estas clases sociales. Una relación que los gobernadores hispanos en Flandes continuaron, bien favoreciendo nuevas fundaciones³⁹, como formando parte de su orden, como es el caso de la archiduquesa Isabel Clara Eugenia, que como viuda asume el hábito de la orden femenina de Santa Clara⁴⁰.

³⁹ Sobre esta cuestión P. Hildebrand, *De Kapucijnen in de Nederlanden en het prinsbisdom Luik*, I, (Amberes, 1945), 215, 232, 248, 252, 266; *Ídem*, "Capucins belges et comtois, prédicateurs de la cour de Bruxelles sous Albert et Isabelle (1617-1633)", *Études Franciscaines*, 49, (1937), 333; J. Snaet, "La archiduquesa y el monasterio de Tervuren" en *Isabel Clara Eugenia. Soberanía femenina en las cortes de Madrid y Bruselas*, dir. C. van Wyhe, (Madrid-Londres: CEEH-Holberton, 2011), 370-376.

⁴⁰ Que la archiduquesa haya elegido la orden franciscana de Santa Clara tampoco es extraño, teniendo en cuenta que sus santas patronímicas, Santa Isabel y Santa Clara, pertenecían a la misma orden.

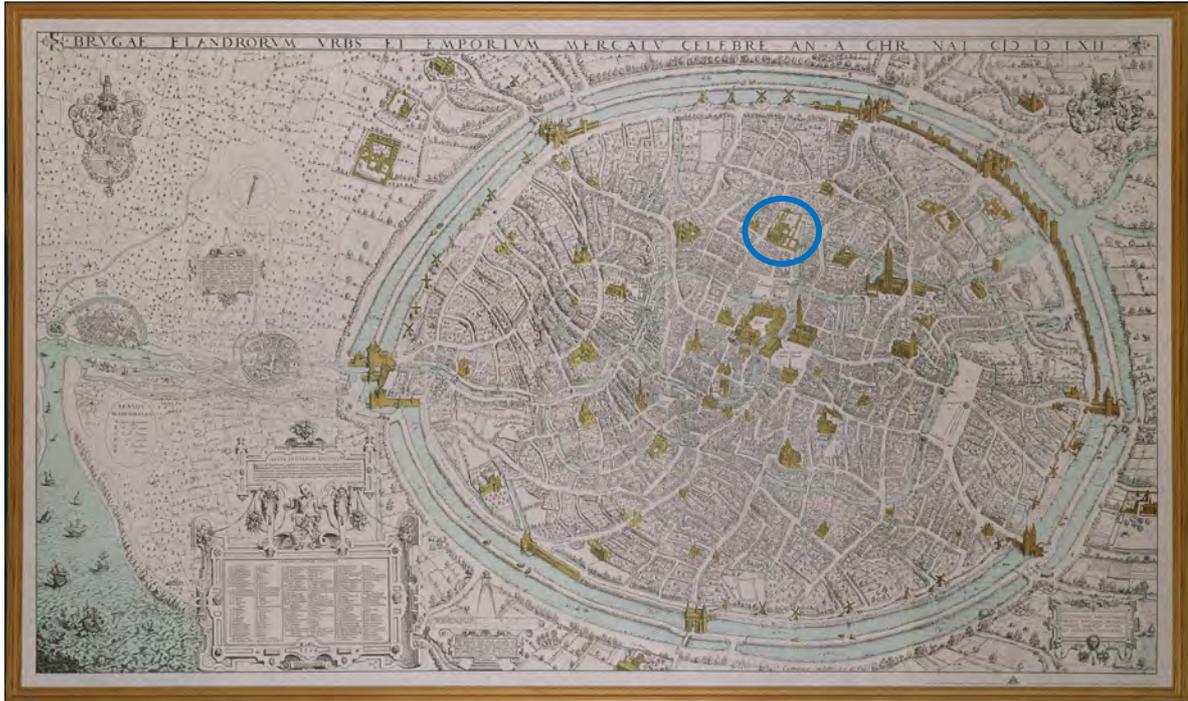


Fig. 1- Marcus Gheeraerts, *Mapa de la ciudad de Brujas, Detalle del convento franciscano*. 1562, Brujas, Stedelijk Museum



Fig. 2- Antonius Sanderus, *Detalle del mapa de la ciudad de Brujas con el convento franciscano*. 1649, Atlas van Loon, Amsterdam



Fig. 3- Jan Karel Verbrugge, *Ruinas del convento franciscano de Brujas*. 1809, Brujas, Groeningemuseum



Fig. 4. Petrus Christus, *Nuestra Señora del Árbol Seco*. Ca. 1465, Madrid, Museo Thyssen-Bornemisza



Fig. 5. Pieter Claeissens II, *Triptico de Nuestra Señora del Árbol Seco* (escena central). Ca. 1620, Brujas, Iglesia de Santa Walburga



Fig. 6. Maestro de la leyenda de Santa Lucía, *Triptico de la Lamentación*. Ca. 1493-1499, Barcelona, colección privada

LOS CAPELLANES DE LOS SITIOS REALES DURANTE EL REINADO DE FELIPE IV

Por José Eloy Hortal Muñoz
(URJC/IULCE)

RESUMEN

Los Reales Sitios españoles, hasta la fecha, han sido estudiados únicamente desde un punto de vista artístico y en su función de descanso y divertimento de los monarcas y de su familia. Sin embargo, desde la metodología de los estudios de la Corte, tales lugares cobran un significado mucho más relevante y se sitúan en el contexto de la formación y evolución de la organización política de la Monarquía Hispánica.

El presente artículo pretende profundizar en dicha línea mediante el estudio de uno de los principales oficios de dichos Sitios Reales, como era el de los capellanes, en especial por el papel que dichos lugares jugaron desde época de Felipe II en el Confesionalismo que el “Rey Prudente” pretendió implantar en la Monarquía Hispánica. Sin duda, los capellanes de los Sitios Reales tuvieron un notable papel en este aspecto, al acercar a los habitantes de dichos lugares la ideología que se pretendía implantar desde la Capilla Real. Para ello, debían tener un perfil y una carrera determinados, recibiendo diversas prebendas si cumplían a satisfacción las misiones que se les encomendaban, aspectos todos ellos que se abordan en este estudio para el reinado de Felipe IV.

PALABRAS CLAVE: Capellanes, Sitios Reales, Felipe IV, Monarquía Hispánica, Religión

· Éste trabajo ha sido posible gracias a la ayuda proveniente del proyecto de investigación *La reconfiguración de los espacios cortesanos: los Sitios Reales* (HAR 2012-37308-C05-02), del Ministerio de Economía y Competitividad. Abreviaturas: AGP (Archivo General de Palacio, Madrid), Reg.: Registro, RC: Administrativa, Real Capilla.

THE CHAPLAINS OF ROYAL SITES DURING PHILIP IV'S REIGN

ABSTRACT

The Spanish Royal Sites have been studied, until few years ago, only from an artistic point of view and in its function of relaxation and enjoyment of the monarchs and their family. However, those places could have a much more relevant meaning if we study them from the point of view of the methodology of the Court Studies. This way they can be placed in the context of the formation and evolution of the political organization of the Spanish monarchy.

This article aims to deepen that research line through the study of one of the most relevant offices of those Royal Sites, as it was that of chaplains, especially by the role played by these sites in the Confessionalisation that Philip II intended to implement in the Spanish monarchy. Undoubtedly, the chaplains of the Royal Sites had a notable role in this aspect, when approaching the inhabitants of these places the ideology that was intended to implement from the Royal Chapel. To do so, they should have had a specific profile and career, receiving various prebends if they fulfilled to the satisfaction the missions that were entrusted to them; all these aspects are addressed in this study for the reign of Philip IV.

KEYWORDS: Chaplains, Royal Sites, Philip IV, Spanish monarchy, Religion

LOS CAPELLANES DE LOS SITIOS REALES DURANTE EL REINADO DE FELIPE IV

José Eloy Hortal Muñoz
(URJC/IULCE)

Durante la Baja Edad Media, los monarcas de los diversos reinos hispanos fueron utilizando, construyendo y reformando diferentes edificios a lo largo de la geografía de la Península Ibérica, con el fin de que les sirvieran de estancia, y con ellos a sus cortes ambulantes, reconociéndose la propiedad sobre ellos y llevándose a cabo numerosas obras con los Reyes Católicos como vehículo de expresión de la nueva entidad territorial que se iba gestando¹. Del mismo modo, Carlos V inició algunas obras relevantes, pero sería su hijo Felipe II, aún como príncipe, el primer monarca que llevó a cabo un plan constructivo específico de forma organizada. Para ello, se configuró un sistema basado en tres pilares: creación de la Junta de Obras y Bosques, órgano que se encargaría de gestionar todo éste entramado de posesiones, elección de un arquitecto mayor que dotara de unidad de estilo todas las construcciones reales, cargo que recayó en Juan Baustista de Toledo, y organización jerárquica de los oficiales participantes en dichas obras a través de una serie de instrucciones precisas. En función de ello, el “Rey Prudente”, además de ordenar edificar su *opus magnum*, el monasterio de San Lorenzo de El Escorial, compró y mandó iniciar las obras del Real Sitio de la Casa de Campo y reformó varias construcciones ya existentes para convertirlas en verdaderos palacios renacentistas, tales como Aranjuez, Valsaín o los alcázares de Toledo y Madrid, continuando también las obras en El Pardo.

Sin duda, son muy completos los estudios referentes a los aspectos artísticos de dichos lugares y también sobre la relevancia que tuvieron dichas construcciones para la ordenación del territorio en un momento de especial interés, pues Felipe II había decidido situar la capital en Madrid en 1561. Sin embargo, no se ha reparado en que estos lugares jugaron un papel fundamental en el proceso de Confesionalización de la Monarquía que inició el “Rey Prudente”, con Castilla como centro, en el cual era necesario extender la imagen que el monarca quería a lo largo de todo el reino². De hecho, todos los Reales Sitios que se vincularon a la gestión de la Junta de Obras y Bosques pertenecían al reino de Castilla, mientras los virreyes se encargarían de gestionar otros palacios reales en reinos diferentes, caso del de la Aljafería en Zaragoza. Sin duda, la presencia en dicha Junta del confesor del monarca, es un claro ejemplo de dicha estrategia.

Esa idea “castellanista” del sistema generado por Felipe II hizo que su hijo Felipe III, el cual defendió otras políticas más universalistas, no

¹ Esta evolución la estudié en profundidad en mi artículo “La integración de los Sitios Reales en el sistema de Corte durante el reinado de Felipe IV”, *Libros de la Corte* 8 (2014): 27-47. Estas primeras páginas son un resumen de lo allí tratado.

² Sobre dicho proceso, José Martínez Millán, “El control de las normas cortesanas y la elaboración de la pragmática de las cortesías (1586)”, *Edad de Oro* 18 (1999): 103-33.

continuara con el afán constructivo de su padre y dirigiera sus esfuerzos artísticos a obras de índole pío, como el monasterio de la Encarnación de Madrid. Aquí conviene reseñar, sin embargo, que el propio monarca, a través de su valido el duque de Lerma, fue consciente de la relevancia que tenían en la ordenación de sus reinos los Reales Sitios y decidiera no descuidar las obras de mantenimiento de estos lugares, como las llevadas a cabo tras el incendio del palacio de El Pardo en 1604; de hecho, promulgó unas instrucciones para las Obras Reales en 1615, las cuales permanecerían vigentes hasta ser renovadas en 1646.

Debemos considerar que fue el citado Lerma quien decidió acotar el sistema generado por el “Rey Prudente”, pues, en primer lugar, intentó eliminar la Junta de Obras y Bosques para tomar directamente él las riendas de los asuntos relativos a las obras reales y, tras no conseguirlo, decidió situar a sus “hechuras” en la misma para gestionar todo el patrimonio. Profundizando en dicha estrategia, daría inicio a una tendencia que alcanzaría su apogeo en el reinado siguiente, cual fue que el valido de la Monarquía obtuviera para él mismo y su familia la alcaidía de algunos de estos Sitios Reales. Con anterioridad a éste momento, los ocupantes de las alcaidías de dichos Sitios Reales habían sido personajes de escasa relevancia cortesana, excepto en casos aislados y vinculados a cuestiones familiares o de cercanía a sus posesiones, como los duques de Lerma en Valladolid, los marqueses de Mondéjar en Granada, los condes de Chinchón en el Alcázar de Segovia o la familia de Olivares en los Alcázares de Sevilla. Finalmente, y para confirmar lo indicado anteriormente, Lerma perfeccionó planes de venta de algunos Sitios Reales, caso del palacio de Vaciamadrid, El Cigarral de Toledo o el lugar de La Fuente del Sol. Resulta significativo comprobar como la actitud de Felipe III hacia los Sitios Reales se vio modificada tras la caída de Lerma en 1617, pues fue justo en ése momento cuando el monarca mandó iniciar su única gran obra en lo referente a los Reales Sitios, cómo fue el Panteón de Reyes de San Lorenzo de El Escorial, así como otros trabajos de menor envergadura en Aranjuez o El Pardo.

La situación iba a sufrir un vuelco notable a partir del reinado de Felipe IV, pues estos lugares iban a cobrar mucha mayor vida debido a varias circunstancias. La principal, sin duda, fue que el monarca decidió incrementar la relevancia de los mismos, proceso que debemos insertar en el contexto de las reformas que iba a sufrir la Monarquía desde el inicio del reinado.

Sería el conde-duque de Olivares el principal impulsor de dicha estrategia, sabedor de la significación que tenían los Sitios Reales en la vida local del entorno dónde se situaran, pues, como indicamos anteriormente, por herencia familiar era alcaide de los Reales Alcázares de Sevilla y a su gestión directa dedicó varios años. Del mismo modo, allí pudo ser consciente del potencial que tenían dichos lugares como representación del poder real, y, en virtud de ello, Olivares fue consciente de que el control de dichos lugares le serviría en gran medida para potenciar su proyecto “castellanista” y extenderlo a casi todos los rincones del reino, aprovechando que dichos lugares estaban estrechamente vinculados al monarca.

Para controlar dichos Sitios Reales, el valido, en un primer momento, intentó extender sus redes sobre la Junta de Obras y Bosques. Posteriormente, Olivares aumentó su influencia sobre el gobierno de diversos Reales Sitios, con el fin de tener mayores posibilidades de colocar a “hechuras” suyas en los oficios relevantes de los mismos, al tiempo que se garantizaba el control de la situación durante las Visitas reales. Un nuevo paso en su estrategia fue el control directo de alcaldías a través de la obtención de nombramientos en su persona que unir al que ya poseía en los Reales Alcázares de Sevilla, política que continuaron los siguientes validos, caso de don Luis de Haro, del marqués de Eliche y del conde de Monterrey.

Cómo resulta evidente, este interés de los validos por controlar los Sitios Reales respondía a una estrategia que pretendía incrementar la vinculación de los mismos con la Corte, la cual fue mucho más profunda a partir de Felipe IV. Dichos lugares alcanzaron un notable esplendor, no sólo, a través de las campañas constructivas que intentaban adaptar dichos lugares al Barroco, si no también al incremento que experimentó la nómina de personajes que servían en ellos, siendo los mismos, en la mayoría de las ocasiones, gentes de mayor relevancia que en reinados anteriores. Conviene recordar que durante los períodos en los que el monarca estaba ausente, estos Sitios Reales estuvieron cuidados, vigilados y guardados durante el siglo XVI y principios del XVII por un reducido número de personajes que, en muchos casos, eran familiares entre sí. Únicamente algunos lugares como Aranjuez, San Lorenzo de El Escorial o Valladolid (con la instalación allí de la Corte de 1601-1606), tuvieron “movimiento” de forma continuada³.

Éste incremento del número de personas asociados a Sitios Reales con respecto a reinados anteriores, debemos vincularlo al hecho de que la configuración de la Monarquía Hispana que se había gestado en época de Carlos V entró en crisis durante el reinado de Felipe IV, en especial tras la década de 1640. Por ello, los más de 44 años que duró dicho reinado, se convirtieron en una desesperada e infructuosa búsqueda por reconfigurar la Monarquía. El principal problema del agotamiento del sistema lo constituía el hecho de que muchos de los súbditos de la misma ya no conseguían integrarse en la Casa Real, quedando sin el paraguas que había constituido hasta entonces el monarca como *pater familias*, pues la propia constitución de la Monarquía le impedía absorber con éxito a los diferentes grupos sociales y reinos, tal y como había hecho antaño la Casa. Tras comprobar el funcionamiento de las Casas Reales durante el reinado de Felipe IV, nuestra sensación es que el acceso a puestos de niveles medios y bajos de la Casa se fue restringiendo cada vez más a personajes vinculados a familias de luenga tradición en el servicio real, en especial que lo hubieran hecho en las propias Casas Reales, dificultando el acceso a los mismos a aquellos que no

³ Sobre la evolución del tipo de personajes que habitó en los Reales Sitios durante los siglos XVI-XVIII, mi artículo “El personal de los Sitios Reales desde los últimos Habsburgo hasta los primeros Borbones: de la vida en la periferia a la integración en la Corte” en *Siti Reali in Spagna e in Italia. Tra Madrid e Napoli: aspetti e temi di una storia del territorio*, eds. Lucio D’Alessandro, Félix Labrador Arroyo y P. Rossi (Nápoles: Università Suor Orsola Benincasa, 2014), 75-95.

tuvieran ése soporte familiar⁴. A dicha patrimonialización ayudaría el hecho de que a algunos servidores en activo se les concedió poder pasar sus oficios a familiares, no ya por una vida, sino por dos o más, además de generalizarse de forma significativa la concesión del puesto para “con quien casare” alguna de las hijas.

En virtud de ello, y gracias a la presencia de los grandes patronos cortesianos al frente de los Sitios Reales y al aumento de su vinculación con la Corte, una de las pocas vías nuevas que se abrieron para ingresar en la Casa Real a gentes ajenas a la misma fueron los citados Sitios Reales. Del mismo modo, al estar ya agotadas otras vías de concesión de mercedes, se otorgaron diversos oficios en los Sitios Reales como premio a algunos de los personajes que ya servían en la Casa Real, pudiendo compatibilizar ambos en muchas ocasiones y profundizando así en la citada vinculación Corte-Sitios Reales.

Después de esta introducción, que consideramos muy necesaria para entender plenamente el papel de los capellanes de los Sitios Reales durante el reinado de Felipe IV, pasemos a detenernos en este oficio.

Los capellanes de los Sitios Reales⁵

Sin duda, en este proceso que hemos indicado de incremento de la relación entre la Corte y los Sitios Reales, los capellanes de dichos Sitios deben ser considerados piezas fundamentales, en especial mediante el papel que estos jugaron de correa de transmisión de las ideas de la Capilla Real a los diversos rincones de la Monarquía⁶.

Esto obligaba a que el nombramiento de los mismos fuera controlado desde Madrid, por lo que eran elegidos directamente por la Junta de Obras y Bosques, mientras que para otros oficios de similar relevancia en los Sitios Reales se solía solicitar al alcaide una terna para luego escoger a uno de los candidatos. Así se indicaba, por ejemplo, en los títulos de alcaide del conde de Monterrey de 3 de abril de 1662, tanto para El Pardo⁷,

que así procede de mi voluntad y que ejerçáis este puesto en la misma forma que lo hacía D. Luis de Haro, vuestro padre, y estava concedido al dicho marqués de Eliche, declarando como

⁴ Tal y como hemos estudiado en José Martínez Millán y José Eloy Hortal Muñoz (dirs.), *La Reconfiguración de la Monarquía Católica: el reinado de Felipe IV (1621-1665)*, 3 vols (Madrid: Polifemo, 2015).

⁵ Una aproximación general al conjunto de los capellanes reales de Felipe IV en mi artículo “La espiritualidad en Palacio: los capellanes de Felipe IV” en *La Corte en Europa: Política y Religión (s. XVI-XVIII)*, coords. José Martínez Millán, Manuel Rivero Rodríguez y Gijs Versteegen, 3 vols (Madrid: Polifemo, 2012), I, 257-304.

⁶ Hablan sobre dicha función en la Capilla Real Luis Robledo Estaire y Henar Pizarro Llorente, “La capilla” en *La monarquía de Felipe II: la Casa del rey*, dirs. José Martínez Millán y Santiago Fernández Conti, 2 vols (Madrid: Fundación Mapfre-Tavera, 2005), I, 143-225.

⁷ AGP, Reg. 15, fos 146 v.-147 v.

declaro que los puestos de conserje y capellán se han de proveer por consulta de la dicha Junta de Obras y Bosques.

como para Valsaín⁸:

declarando como declaro que los puestos de conserje y capellán se han de proveer por consulta de la dicha mi Junta de obras y Vosques.

Por lo tanto, su preparación debía ser la adecuada para ejercer el puesto, por lo que se requería servicio previo en otros oficios religiosos de cierta relevancia. Desde luego, y como veremos posteriormente, el grupo más numeroso fue el de los vinculados en algún momento a la Capilla Real, pero encontramos otros casos que ilustran la necesidad de un decurso vital de cierto recorrido para llegar al oficio, como el capellán de El Pardo Diego de Quadra y Segura, el cual, antes de ejercer en este puesto, había servido en las guerras de Portugal y cómo cura y beneficiado de las Casillas de Flores y Bermellar⁹. Del mismo modo, muchos de los capellanes de la Casa del Monte de Aranjuez habían ejercido con anterioridad como tenientes de cura de Ontígola. En su mayoría, pertenecían al clero regular, y nos encontramos con dominicos, miembros de la orden de San Francisco de Paula, Santiago, Santísima Trinidad,...

Su relevancia en el entorno del Sitio Real estaba fuera de toda duda, de lo que da fe el hecho de que, por muy poco personal que sirviera en el Sitio en cuestión, siempre nos encontramos un capellán. Este es el caso, por ejemplo, de Valsaín, que solo contaba con un alcaide, un guardamayor, un conserje, algunos guardas montados y a pie y, por supuesto, un capellán. Claro está, en esos lugares con poco personal, tenían que cumplir tareas que en otros Sitios de mayor dimensión no eran necesarias como lavar la ropa de la Capilla, tal y como se indicaba en la “Relación de las cosas que han de ser a cargo del Conserje de la Casa Real de Valsaín y a lo que a destar obligado”, de 5 de agosto de 1622¹⁰, o la “Relación de las cosas que han de ser a cargo del casero del Castillo y Casa Real de El Pardo y lo que ha de estar obligado”, de 17 de febrero de 1622¹¹. Del mismo modo, se indicaba en esta última otras funciones, como el control de los accesos:

La puerta que sale del quarto real a la sala de las burlas a de estar çerrada siempre para que por ella no se pueda entrar allí ni al Jardín, y en él no a de entrar ninguna persona sin que éste pressente el Capellán o el Jardinero, pues a de estar a su cargo.

⁸ AGP, Reg. 15, fos 147 v.-148 v.

⁹ AGP, Personal, caja 16817/24 y Reg. 14, fos 412 r.-413 r. Las biografías de todos estos personajes que indicamos para el reinado de Felipe IV en el volumen III de Martínez Millán y Hortal Muñoz, *La Reconfiguración de la Monarquía Católica*.

¹⁰ AGP, Reg. 12, ff. 105 r.-106 r.

¹¹ AGP, Reg. 12, ff. 137 r.-138 v.

En contraposición, esa escasez de personal hacía aumentar su relevancia en la organización del Sitio. Por ejemplo, en Valsaín, podemos ver que en la citada “Relación de las cosas...” de 5 de agosto de 1622, se decía:

Ha de tener a su cargo y a buen recaudo la leña que a de aver de respeto para el gasto de las Chimeneas y cocinas quando su Magestad estuviere en esta Casa real y a de haver dos cerraduras con llaves diferentes en la puerta de los aposentos y corrales en que estuviere, y la una dellas tendrá él y la otra el Veedor, y en su ausencia el Capellán.

Dicha relevancia podía suponerles conflictos jurisdiccionales con otros cargos del Sitio Real, siendo un caso muy sonado el del licenciado Gabriel de Robles, capellán de la Casa de Campo, cuyos enfrentamientos con Juan María Forno, teniente de alcaide del Sitio, fueron constantes, cómo demuestra el siguiente memorial que la Junta de Obras y Bosques envió a Forno el 13 de noviembre de 1641¹²:

El Licenciado Gabriel de Robles, capellán de esa real casa, a dado quenta a la Junta de que no tiene en su poder las llaves de la capilla y sacristía que siendo él el capellán le toca a él tenerlas. No se las dan cuando las pide sino es después de mucha importunación, al igual que pasa con las llaves del jardín donde esta el cordel de la campana y no se puede tocar a misa sucediendo que los criados no van a misa. La Junta ordena que se le den las llaves de la capilla y sacristía y también la persona lexítima a quien le toque y al sacerdote que fuere a decirla, de forma que a principio de semana uno de los ayudas que alternativamente todos acudan por su turno y asistan a poner recaudo para decir misa, avisándolo al Alcaide de la Casa de Campo. Que cuando el capellán pide limosna para las ánimas vuestra merced (el alcaide) no se entrometa en ello, sino que dexé obrar al dicho capellán y que corra por su cuenta la distribución de la dicha limosna y señalar persona a satisfecha que la pida.

El capellán que llegó a adquirir el papel de mayor relevancia fue el doctor don Francisco de Urbina de Miranda en Aranjuez, pues tuvo que servir por gobernador de dicho Sitio Real en ausencia de don Diego de Zárate, por nombramiento de 23 julio de 1639 y, de nuevo, de 30 de junio de 1640, ejerciendo dicho oficio así en lo civil como en lo criminal, según se lo permitiese su estado¹³.

Sin duda, este último Sitio Real es el que mejor nos puede mostrar lo que se requería de los capellanes. Aranjuez disponía de un capellán principal y de dos auxiliares, alguno de los cuales servía también en los cuarteles, que vería incrementado su número a tres en 1663 debido al elevado número de

¹² AGP, Reg. 14, f. 65 v.

¹³ AGP, Regs. 13, fo 267 r., 14, fo 461 r. y 15, fos 72 v. y 85 v.

personas a las que debían atender, junto con un sacristán¹⁴. Debido al gran tamaño y población de dicho Real Sitio, les ayudaban un cura y un teniente de cura para Ontígola, Aranjuez y alóndiga, más otros cinco capellanes: uno para cada uno de los oratorios de la Casa del Monte, Requena, Valdajos y Villamejor, así como el de Aceca, cargo que estaba asociado en ocasiones al de prior del convento de Santo Domingo de Yepes.

Debido a la vinculación del origen del Real Sitio a la Orden de Santiago, los capellanes de Aranjuez pertenecían todos a esa orden, la cual estaba ligada al “castellanismo” previamente indicado. Su vinculación con la Capilla Real era evidente, pues tal y cómo explicaba el Patriarca de las Indias en memorial del 14 de abril de 1625¹⁵:

A la persona que sirve la capellanía principal de Aranjuez han honrado siempre las Majestades de los reyes progenitores de V. Majestad que están en el cielo, con título de capellán de su Real Capilla, para que con él sirviéndolo en aquel sitio, tuviese más autoridad y la representase entre los demás capellanes que allí asisten como a superior de todos y en quien el Capellán Mayor de V. Majestad subdelega y da comisión para regir y gobernar aquella capilla y ministros della en sus ausencias.

Así, desde mediados del reinado de Felipe III hasta 1625, los capellanes principales de Aranjuez pasaban a la Capilla Real a través de capellanías de Castilla, compatibilizando ambos cargos¹⁶. Posteriormente, desde 1625 en adelante, dicho trasvase se produciría a capellanías de la Orden de Santiago¹⁷. Incluso, nos encontramos el caso del doctor Gaspar Alonso de Reluz, que ingresó en la Capilla Real como capellán de Castilla sin

¹⁴ El cambio se produciría cuando al licenciado don Andrés López de Messa, que era sacristán de la Real Capilla de Aranjuez desde el 3 marzo 1662, el 8 de noviembre de 1663 se le concedió el título de capellán, incrementándose desde ese momento el número de los mismos (AGP, Reg. 15, fo 192 r.).

¹⁵ AGP, RC, caja 84, s. f.

¹⁶ Tal y cómo sucedió con Pedro Díaz de Carvajal (AGP, Personal, caja 16763/8 y Regs. 11, fo 204 r. y 12, fo 219 r.), principal de Aranjuez (1611-1624) y de Castilla (1612-1624) y Fray Pedro Moreno (AGP, RC, caja 85, s. f. y Regs. 12, fos. 219 r.-v. y 253 v. y 6151, fo 27 v.), principal de Aranjuez (1624-1625) y de Castilla (1625).

¹⁷ Nos encontramos los casos de Jorge de Orea Tineo (AGP, Personal, caja 761/39 y Regs. 12, fos 253 v.-254 r. y 344 v. y 6151, fo 28 v.), principal de Aranjuez (1625-1628) y de Santiago (1626-1632), del licenciado Bartolomé Florencio de la Vera Chacón (AGP, Personal, caja 1087/3 y Regs. 13, fo 18 r.-v. y 6151, fo 31 v.), principal de Aranjuez (1628-1630) y de Santiago (1628-c. s. 1634), el licenciado Juan Sánchez García (AGP, Personal, caja 966/3 y Regs. 13, fos. 30 v. y 113 r. y 6151, fo 36 r.), principal de Aranjuez (1633-1638) y de Santiago (1634-1638), doctor don Francisco Serrano (AGP, Personal, caja 993/38, RC, caja 84, s. f. y Regs. 14, fos. 27 v.-28 r. y 302 v. y 6151, fo 44 r.), principal de Aranjuez (1642-1651) y de Santiago (1647-c. s. 1651), el licenciado José de Barrios Salgado (AGP, Regs. 15, fos. 63 v. y 92 r. y 6151, fo 52 r. y RC, caja 84, s. f.), principal de Aranjuez (1660) y de Santiago (1660-1666), y con el licenciado don Diego Lozano de Villaseñor (AGP, Regs. 15, fos. 92 r. y 175 v.-176 r., 6145, fo 515 y 6151, fo 57 v.), principal de Aranjuez (1660-1663) y de Santiago (1664-1665).

ser principal de Aranjuez¹⁸. Del mismo modo, aunque de manera menos frecuente, el movimiento se podía producir a la inversa, pues algunos que habían servido en la Real Capilla pasaban a servir en Aranjuez, tal y cómo sucedió con el licenciado Martín de Ocaña, que fue capellán de altar y cantor de la capilla española y cantor de la Casa de Castilla antes que capellán de Aranjuez¹⁹. Dicho trasvase fue también poco frecuente hacia otros Reales Sitios, pues únicamente nos encontramos a dos capellanes de altar que fueron nombrado capellanes de El Pardo, como fueron Diego Felipe de las Casas²⁰ y Juan Denche Aguado²¹, que le relevó en el oficio en 1649.

De este modo, este pequeño “ejército” de 10 religiosos servía de perfecta correa de transmisión de las ideas religiosas y espirituales que pretendía difundir la Capilla Real a un amplio territorio comprendido entre Madrid y Toledo, cuyos habitantes estaban íntimamente ligados al monarca.

Dicha labor se podía ver recompensada, no solo por el paso a la Capilla Real, si no a través de otras mercedes como las incluídas en el nuevo sistema de reservados y pensionistas que había pergeñado Felipe IV para estructurar el reino de Castilla frente a la ya señalada descomposición del sistema creado por Carlos V. En dicho sistema, los Sitios Reales jugaron un papel crucial, pues sus recursos, en especial los de Aranjuez, El Pardo, El Soto de Roma o El Lomo del Grullo en Sevilla, se utilizarían en numerosas ocasiones para conceder mercedes, pensiones y reservas, no solo, a aquellos servidores vinculados a esos Sitios, si no también a personajes de la Casa Real que no conseguían cobrar sus salarios por otros lugares y se aseguraban el cobro de los mismos en estos Sitios Reales²². Conviene señalar que los religiosos no solían pasar a la reserva, ya que se entendía que debían servir hasta su fallecimiento, pero, aun así, en Aranjuez nos encontramos dos capellanes reservados con 180 ducados anuales de pensión²³ y en la Casa de Campo habría otro capellán con el mismo salario²⁴.

Del mismo modo, también tenían opción a otras pequeñas mercedes por la Junta de Obras y Bosques, caso del licenciado Pedro de Alegría,

¹⁸ Reluz (AGP, Personal, cajas 873/50 y 7793/4, RC, caja 85, s. f. y Regs. 12, fo 173 v. y 6151, fo 26 r.) fue capellán de Aranjuez y de los cuarteles (1608-1629), antes de ser nombrado de Castilla (1622-c. s. 1629).

¹⁹ AGP, Personal, caja 750/20, RC, caja 121/1 y Reg. 13, fo 228 r.

²⁰ Capellán de altar y cantor de la capilla española desde el 1 de julio de 1636 hasta su muerte el 12 de abril de 1649, habiéndosele doblado los gajes merced a la concesión de otra plaza el 29 de mayo de 1638, cesándole una de las mismas en 1648. En su fecha de fallecimiento, era también capellán del Palacio del Pardo (AGP, Personal, cajas 16766/33 y 16885/34 y Reg. 14, fo 230 v.).

²¹ Capellán de altar y cantor desde el 9 de noviembre de 1637 hasta el primer tercio de 1654, en que se le concedió pasar a la jubilación con el doble de gajes, reteniendo dicho privilegio hasta el 10 de octubre de ese año, en que tomó posesión de una ración en Málaga. Del mismo modo, fue capellán de El Pardo desde el 3 de agosto de 1649 hasta su jubilación (AGP, Personal, caja 16842/17 y Reg. 14, fos 230 v., 316 v. y 412 r.).

²² Todo ello desarrollado en mis artículos citados previamente, así como en “Una nueva vía de integración de los reinos en la Casa Real: reservados y pensionistas”, capítulo 8 de Martínez Millán y Hortal Muñoz, *La Reconfiguración de la Monarquía Católica*.

²³ Bartolomé de Erias desde 1634 y el licenciado Alonso Bueno Luarte desde 1663.

²⁴ Fue el licenciado Martín de Segura y Puebla desde 1644.

capellán de Valsaín²⁵, al que el 31 de octubre de 1650 se le concedieron dos reales de limosna para una hermana suya pobre que vivía con él o de Domingo del Campo Rumayor, capellán de la Fuenfría, al que el 11 de febrero de 1622 se le concedió una pensión de 100 ducados en el obispado de Segovia²⁶. Sin duda, fueron los capellanes mayores de Aranjuez los que mayores prebendas recibieron, pues al acabar su servicio percibieron curatos, abadías, beneficios eclesiásticos de todo tipo,...

Todo ello ayudaba a mejorar unas condiciones económicas que, en el caso de Aranjuez, no eran nada desdeñables, pues, aunque con variaciones, el capellán principal recibía 100.000 maravedís y 30 fanegas de trigo al año, más los frutos y rentas del beneficio de Ontígola y Alóndiga, y los capellanes 200 ducados y 20 fanegas de trigo al año. Menores salarios, como resulta lógico, percibían los de sitios menores como los del oratorio de Valdajos, con 12.000 maravedís anuales, o los de Aceca, que eran 8.000 maravedís hasta que en 1652 nadie quiso ocuparlo hasta que se subió el salario hasta 500 reales anuales. Siguiendo con otros Sitios Reales fuera de Aranjuez, encontramos la misma descompensación salarial. Así, don Juan Navarro, capellán mayor de los Reales Alcázares de Sevilla, percibía 400 ducados anuales, mientras que los de El Pardo traían 150 y los de la Señora del Tornero 100. Otros tenían más dificultades, como los de Valsaín, por lo que en ocasiones se tuvo que incrementar su salario, tal y como sucedió, por ejemplo, cuando el 9 de diciembre de 1660 se le dieron al licenciado Juan Francisco Cordero 50 ducados de crecimiento para sus gajes de capellán²⁷.

Salvando las distancias, la influencia de los capellanes de estos lugares fuera de Aranjuez fue también muy relevante, como es el caso de El Pardo. La propia idiosincrasia del Real Sitio, vinculada a la actividad cinegética, hizo que la relación de estos capellanes con la Casa Real no se circunscribiera únicamente a la Capilla Real como ya hemos señalado, si no también a la Caza. Así, en dicho lugar ejercía un capellán únicamente para servir a la gente que guardaba el Palacio durante todo el año, y, junto a él, servía otro capellán en la Torre de la Parada. Sin embargo, en 1662 se decidió trasladarle a la Ermita de Nuestra Señora del Tornero para auxiliar a los monteros de la zona, tal y como se indica en las “Nuevas órdenes que se dieron en tiempos del conde de Monterrey para El Pardo, 2 de junio de 1662”²⁸.

Por supuesto, la relevancia en el entorno de dichos capellanes era igualmente importante en el resto de Sitios Reales, tanto si estaban alejados de grandes poblaciones (como Valsaín o la Fuenfría), como si eran cercanos a las mismas (como los Reales Alcázares de Segovia, Toledo o Sevilla, la Alhambra o la Casa de Campo). Caso especial sería el del capellán del Buen Retiro pues, la peculiar historia del edificio y su desvinculación de la Junta de Obras y Bosques, hicieron que el puesto fuera ocupado por personajes de relevancia como el confesor real Fray Juan Martínez de Prado. Menor tendría

²⁵ AGP, Reg. 14, fos 101 v.-102 r.

²⁶ AGP, Reg. 13, fo 124 r.

²⁷ AGP, Reg. 14, fo 391 r.

²⁸ AGP, Reg. 15, fo 159 r.

el capellán de la capilla del palacio de San Lorenzo de El Escorial, debido a la especial idiosincrasia del Sitio y al convento de Jerónimos que moraba en el mismo edificio.

Por todo ello, se vigilaba de forma especial la presencia continua de los capellanes en sus Sitios Reales y se les desposeía del oficio si no se cumplía la misma. Tal fue el caso del licenciado Juan Francisco Cordero, al cual le fue retirado el oficio de capellán de Valsaín el 3 de diciembre de 1665 ante sus continuadas ausencias²⁹, o del licenciado Manuel de Limia y Losada, al cual se le quitó su puesto de capellán de la ermita de Nuestra Señora del Tornero en 1664 por la misma razón³⁰. Igualmente sonado fue el caso del capellán de El Pardo, el licenciado don Pedro de Vallecas, el cual fue aprendido por don Juan Fernández de Mansilla, teniente de alcaide de dicho Sitio Real, por su descompostura "sobre no querer aguardar a decir misa para que la oyese el Alcalde Juez de bosques". Debido a ello, se le ordenó que se retirara a Fuencarral, de donde era vecino, y se inició el proceso para proveer su plaza en otra persona. Sin embargo, poco después recuperaría el oficio efectivo de su puesto, tras su pertinente rectificación de conducta³¹.

Sin duda, estas capellanías sirvieron para que sus beneficiarios consiguieran un claro medro en su presencia social en determinados lugares. Ya hemos indicado el caso de Aranjuez, pero aquí debemos detenernos especialmente en dos capellanías particulares, cuyo nombramiento estaba reservado para capellanes de la Capilla Real, y que estaban vinculadas de alguna manera a los Sitios Reales. La primera de ellas era la de la reina Margarita en la iglesia de Nuestra Señora de San Llorente de Valladolid, siendo el primer ocupante del oficio Francisco de Valderrábano y Montalvo, asiento ocupado también por Alonso Meléndez Antrago. Mucho más importantes serían las 8 capellanías de los Reyes Nuevos de Toledo, sin duda una de las principales prebendas del real patronazgo, tal y cómo exponía el capellán mayor el 27 de julio de 1620³²:

Algunas vezes e significado a V. Majestad quan justo es que habiendo capellanes en la capilla de V. Majestad con partes para las prebendas de su real patronazgo los proponga a V. Majestad la cámara y por que para la capellanía de los Reyes Nuevos de Toledo que está vaca, las tiene don Alonso de Eraso (al cual se hizo merced de la misma).

En concreto, encontramos once casos de capellanes de la Capilla Real a los cuales se les otorgó una capellanía de los Reyes Nuevos durante el reinado de Felipe IV, pudiendo compatibilizar sus cargos previos con la misma. El trasvase a la inversa fue también muy fructífero, y entre los que se beneficiaron nos encontramos, por ejemplo, a Calderón de la Barca. Finalmente, debemos citar también a los capellanes de los monasterios de la Encarnación y de las Descalzas Reales.

²⁹ AGP, Personal, caja 16803/5 y Reg. 15, fo 218 v.

³⁰ AGP, Personal, caja 550/16.

³¹ AGP, Personal, caja 1065/2 y Reg. 25, fos 217 v. y 319 r.

³² AGP, RC, caja 85, s. f.

Para finalizar, me gustaría indicar que la relevancia que tuvieron los capellanes de los Sitios Reales en la expansión de las ideas de la Capilla Real, guardiana de la ortodoxia de la Monarquía, y su papel como articuladores espirituales, religiosos y sociales de las comunidades vinculadas a dichos Reales Sitios (a modo del papel de los párrocos que se potenció tras el Concilio de Trento), no ha requerido la debida atención hasta este momento. Consideramos que dicho papel debe ser estudiado en profundidad desde la evolución que hemos indicado en la introducción sobre la relación entre la Corte y los Sitios Reales. Es decir, el acercamiento entre ambos que se inició con Felipe II, y en el cual se pretendía también contribuir a la homogeneización de la sociedad que proponía el Confesionalismo y la Reforma Católica hispanos, y que se potenciaría con Felipe IV. Solo así podremos comprender el alcance de ciertas reformas que se llevaron a cabo en la Monarquía con este último monarca y con Carlos II, dentro del proceso de reconfiguración de la misma que se llevó a cabo durante aquellos años.

EL MOVIMIENTO DESCALZO EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

Por José Martínez Millán
(IULCE-UAM)

RESUMEN

El movimiento espiritual denominado “descalzo” siempre ha sido considerado como una vivencia espiritual radical semejante a otras corrientes religiosas surgidas en fechas anteriores siempre con el deseo de una renovación espiritual. Lo que se defiende en este trabajo es que la “descalcez” fue un movimiento típicamente hispano, que conllevó la manifestación de un conflicto encubierto entre la Monarquía hispana y la Iglesia de Roma por causa de invasión jurisdiccional. El conflicto fue tan intenso que el rey Felipe II no permitió que la renovación de las Órdenes religiosas se hiciera sin su control, lo que produjo que la obediencia de las Órdenes reformadas solo tuviera efectividad dentro de sus reinos, pero no dentro de la cristiandad. La expansión del Carmelo reformado por Teresa de Jesús por tierras de Francia así lo demuestra.

PALABRAS CLAVE: Descalcez, carmelitas, Felipe II, espiritualidad, Teresa de Jesús.

DISCALCED MOVEMENT IN 16TH AND 17TH CENTURIES

ABSTRACT

The spiritual movement called "descalzo" always has been considered to be a spiritual radical experience similar to other religious currents arisen in previous dates always by the desire of a spiritual renovation. What defends itself in this work is that the "descalcez" was a typically Hispanic movement, which carried the manifestation of a conflict concealed between the Hispanic Monarchy and the Church of Rome because of jurisdictional invasion. The conflict was so intense that the king Philip II did not allow that the renovation of the religious Orders should not do to itself without his control, which produced that the obedience of the reformed Orders only had efficiency inside his kingdoms, but not inside the Christianity. The expansion of the Carmelo reformed by Teresa de Jesus for lands of France like that it demonstrates it.

KEYWORDS: Discalced, Carmelite, Philip II, spirituality, Teresa de Jesus

EL MOVIMIENTO DESCALZO EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

José Martínez Millán
(IULCE-UAM)

La vida religiosa española a principios del siglo XVI presentaba una situación bastante diversificada y compleja, que escapa a cualquier intento de rígida sistematización. Ya desde el siglo XV, se buscaba una espiritualidad más auténtica y vivencial con el afianzamiento de las congregaciones de la *observancia*, que surgieron prácticamente en todas las órdenes, tanto monásticas –benedictinos, cistercienses, jerónimos– como mendicantes, franciscanos, dominicos, agustinos. Sólo los carmelitas, mercedarios y trinitarios quedaron al margen por más que, también entre ellos, surgieran intentos reformadores.

Semejantes intentos de renovación luchaban por imponerse frente a la rutina religiosa en que habían caído durante la Edad Media. Los abades comendatarios no habían desaparecido, la vida común continuaba lastrada por divisiones, exenciones y privilegios debidos al origen familiar de sus miembros o a la cultura y a los oficios que desempeñaban. Tanto los humanistas como los reformadores pintaban la situación espiritual de la Iglesia con colores negros. Monjes y frailes constituían el foco de sus críticas, que aparecían en sus escritos como gente rústica, ignorante, prepotentes, llenos de avaricia e hipocresía. El formalismo ritualista y la violación sistemática de la clausura comprometían la vida interior de sus miembros y sofocaban la piedad auténtica, mientras que los numerosos privilegios estamentales daban al traste con la vida común. Valga recordar que Erasmo (1469-1536) desechaba la vida religiosa por considerarla una antigualla inútil: *monachus non est pietas, sed vitae genus*. Un género de vida que él no veía con buenos ojos, por más que no lo condenase explícitamente. De hecho, en 1517, abandonó a los canónigos regulares de san Agustín entre los que había profesado de joven para convertirse en sacerdote diocesano¹. Por su parte, Martín Lutero (1483-1556) consideraba los votos religiosos como algo impío, porque atentaban contra la naturaleza humana, introducían divisiones clasistas en la sociedad cristiana y se arrogaban una eficacia salvífica que solo podía dar Cristo.

El impacto de estas críticas abrió profundas brechas en las órdenes religiosas. Como se sabe, el concilio de Trento abordó la reforma de la vida religiosa en su última sesión, cuando ya no había tiempo para analizar detenidamente su situación y delinear un programa articulado en la teología y la Sagrada Escritura. Sus cánones se centraron más en formular una reforma disciplinar, falta de aliento carismático definido, en vez de ahondar en las raíces teológicas y bíblicas de la vida religiosa; es decir, se limitaron a regular

¹ *Enchiridion Militis Christiani*, 1503; ideas similares expone el jurista Andrea Alciati (1492-1550); las críticas de Poggio Bracciolini (1380-1459) y Lorenzo Valla (1406-1457) en su libro *De professione religiosorum*, 1441, tienen por blanco los abusos, no la naturaleza, de la vida religiosa.

su funcionamiento más que a proponer altas metas espirituales; se interesó por desterrar los abusos que se cometían.

RECOLECCIÓN Y DESCALCEZ.

Antes de seguir adelante es preciso poner en relación la “descalcez” con otro movimiento espiritual similar que surgió un poco antes, la “recolección”. Dentro de la orden franciscana convivieron ambos en algunos lugares, pero con estatutos y costumbres diversas. El padre Uribe² ha comparado la vida de los recoletos españoles con la de los descalzos de Juan de Puebla y san Pedro de Alcántara, individualizando los rasgos típicos de unos y otros. La *descalcez* habría superado a la *recolección* en la rigidez de la clausura, de la abstinencia de carnes, del trabajo manual y, desde luego en la proscripción total del calzado. Los “descalzos” optaron casi siempre y con gran fuerza por la autonomía, mientras que, entre los “observantes”, junto a grupos que prefirieron permanecer en el seno de las provincias encontramos otros, como los franceses, que consiguieron muy pronto un autogobierno casi total. Para el padre Martínez Cuesta muchas de estas diferencias son simples divergencias de matiz. Según este historiador, entre los propios “recoletos” hubo otra diferencia notable: algunos grupos surgieron como casas en que se vivió en toda su perfección el ideal propuesto en la regla y sirvió de germen de reforma para toda una provincia, sin propósito alguno de autonomía.

Ciertamente, los especialistas en el tema siempre han defendido que los límites entre la recolección y la descalcez resultan apenas perceptibles. Ambos respondían a una misma concepción de la vida religiosa, aspiraban al mismo fin y arbitraban recursos muy semejantes. *Descalzos y recoletos* se sintieron partícipes de la misma empresa, casi miembros de la misma familia. No resulta pertinente (por falta de espacio) hacer un estudio bibliográfico de estas opiniones, pero valga recordar que Arturo de Mourtier afirmaba que no existió diferencia entre los recoletos de Francia, los *riformati* de Italia y los descalzos de España, sólo los separó el nombre y la geografía³. Miguel Ángel de Nápoles y Pedro Antonio de Venecia compartían la misma opinión⁴. Las adiciones a las Constituciones de los Trinitarios descalzos de 1593 para las casas reformadas llaman a sus moradores recoletos y emplean seis veces el vocablo recolección. Las capitulaciones para la fundación del convento de

² A. URIBE, «Espiritualidad de la descalcez franciscana»: *Archivo Ibero-Americano* 22 (1962), pp. 133-161.

³ A. DA MOURTIER, *Martyrologium franciscanum*, p. 41: «Quantum vero ad Recollectos in Gallia, Reformatos in Italia, et Discalceatos in Hispania, iidem enim sunt inter se, et vulgi nomine, seu terrarum et provinciarum spatiis solummodo disterminantur».

⁴ P. A. DA VENEZIA, *Giardino Serafico*, Venecia 1710, pp. 29ss: «Testa provato che gli Scalzi, Recolletti e Riformati sono una sola cosa e formano nel corpo della regular Osservanza un sol corpo riformato distinto da quello non riformato [...] in quel modo che li Padri Osservanti detti in Francia cordigliari, in Polonia bernardini, in Italia zoccolanti, sono ben distinti nel nome, ma gli stessi nella sostanza». M. DA NAPOLI, *Chronologia historico-legalis* 1, Nápoles 1650, pp. 319: «Poterat æquo iure prætermitti particularis Discalceatorum recollectorumque tractatus, iidem enim sunt cum fratribus Reformatis quoad normam vivendi, præterquasdam mere accidentarias circumstantias nempe acuti caputii, vel pedum penitus discalceatorum».

Valdepeñas establecían que habían de ser de «frayles recoletos descalzos de la SSma Trinidad» y, sin embargo, san Juan de la Concepción lo considera fundación “de frailes pobres y descalzos”⁵. Entre los agustinos recoletos participan de las mismas ideas Andrés de San Nicolás, primer cronista de los recoletos españoles, y Mauricio de la Madre de Dios, descalzo francés. El primero pone al frente de su historia de los recoletos el siguiente título: *Historia general de los religiosos descalzos del orden de san Agustín*. En ella trata principalmente de los recoletos españoles, pero concede también amplio espacio a los descalzos italianos y franceses. El segundo narra la historia de los descalzos, pero no halla reparo alguno en incluir entre ellos a los recoletos españoles. Al describir la formación de estos últimos emplea indistintamente los términos recoleto y descalzo y, a veces, hasta coloca uno detrás de otro. Lo mismo hacen los agustinos calzados Juan Márquez y Tomás de Herrera, etc.

Esta confusión terminológica tenía su base en la realidad. Basta un simple cotejo de las constituciones de los carmelitas descalzos con las de los agustinos recoletos o de las carmelitas descalzas con las de las trinitarias o bernardas recoletas para percatarse de su substancial conformidad. Y así lo advertían y sentían los recoletos y descalzos de la época. Se sentían miembros de una especie de familia reformada, en contraposición a los observantes. Hasta la forma de su indumentaria favorecía semejante impresión. Todos ellos calzaban sandalias o alpargatas y vestían hábito de jerga o sayal simple, sin pliegues y capilla corta.

Recoletos y descalzos surgieron y se desarrollaron en ambientes que buscaban imponer la observancia de la regla y la proscripción de los abusos más comunes. Pero no se confundieron con ellos. Fueron gente que se movió en otro nivel, gente más radical, gente que aspiraba a la perfección de la vida cristiana, y para lograrlo no retrocedió ante medios que la generalidad de los religiosos, aun los más observantes, consideraban demasiado exigentes y radicales. Aspiraban a una vida de pobreza real, de más silencio, de más oración y más recogimiento, a una vida austera vivida en un ambiente de plena igualdad, sin privilegios ni exenciones.

ORÍGENES DEL MOVIMIENTO RECOLETO

El movimiento recoleto se gestó entre los franciscanos de Castilla a finales del siglo XV. Ya en 1428, un capítulo general de los dominicos aplicaba el calificativo *recollecti* a los frailes *observantiæ severioris*. En fuentes franciscanas de la segunda mitad del siglo XV el término *recollectio* aparece con alguna mayor frecuencia. Pero su significado no es unívoco y su uso sólo comenzó a generalizarse a partir de 1502 con la organización de las *domus recollectionis* castellanas. En Castilla, donde apareció por vez primera en los escritos de El Tostado (†1455), comenzó significando soledad, apartamiento, recogimiento. Pero muy pronto fue adquiriendo nuevas connotaciones entre los teólogos espirituales, pasando a significar también repliegue del alma

⁵ J. PUJANA, *San Juan Bautista de la Concepción*. Madrid. BAC 2001, p. 343.

sobre sí misma, interiorización y recogimiento de las potencias del alma. Entre los franciscanos centroeuropeos equivalía a espíritu de oración. «En términos de mística», se lee en el *Diccionario de autoridades*, «se llama aquel recogimiento y atención a Dios y a las cosas divinas con abstracción de lo que puede distraer». Para Covarrubias (1611) el término recoleto equivale a fraile reformado.

Los “recoletos” fueron herederos y, a veces, continuadores conscientes de los “observantes” del siglo precedente. Fueron gente insatisfecha, propensa al radicalismo. No les gustaban sus comunidades y volvieron los ojos atrás, hacia la época fundacional del propio instituto, en busca de inspiración y ejemplo. Esta reflexión aumentaba su desazón, al descubrirles con más claridad el desequilibrio existente entre el ideal primitivo y la realidad, que ellos vivían. En consecuencia luchaban por establecer la observancia literal de la regla, sin asomo de excepción o dispensa.

El cumplimiento literal de la regla entrañaba casi siempre la pobreza común e individual, con la abolición de la propiedad y de toda clase de privilegios y exenciones. Y, efectivamente, las recolecciones fueron todas inflexibles con cualquier práctica que violara la pobreza individual o quebrantara la vida común. Todos los religiosos gozaban en ellas de los mismos derechos y estaban sujetos a las mismas obligaciones. Nadie podía disponer de cosa propia, por mínima que fuera, y el trato en el vestido, alimento, cama y cualquier otro aspecto era idéntico para todos.

Vestían hábito áspero, vil, estrecho y sin pliegues, de la tela que usaban los pobres de la región, que de ordinario era de jerga o sayal. Los hombres calzaban sandalias, alpargatas, esparteñas o chanclos. Con algunas condiciones, a los franciscanos se les permitía también la descalcez total. Las mujeres usaban zapatos y calzas «por la honestidad». Desde mediados de septiembre hasta Navidad, y desde septuagésima hasta Pascua ayunaban todos los días feriales, y durante el resto del año de dos a cuatro días.

Con todo, su rasgo distintivo y que mejor los definió, fue su espiritualidad recogida e interior; el espíritu de oración, que, por lo demás, era el que le había dado el nombre. Sus casas eran auténticas casas de oración y recogimiento, y sus frailes vivían totalmente entregados a ella⁶. Las recolecciones eran partidarias de comunidades reducidas. Varias constituciones fijaron el número de religiosos de que debían componerse sus comunidades, en lo que seguían también precedentes de la “observancia”.

El movimiento recoleto fue de clara ascendencia franciscana. En sentido técnico las casas recoletas surgieron en 1502, cuando Marcial Boulier, vicario general de los observantes ultramontanos, les dictó las primeras constituciones en una junta celebrada en Madrid. Estas constituciones resultan muy sumarias, pero contienen ya varios de los elementos que luego caracterizaron a todas las constituciones recoletas y descalzas. Insisten de un modo especial en el silencio y en la pobreza. La evolución de estas casas

⁶ M. ANDRÉS MARTÍN, *Los recogidos*. Madrid. FUE 1977, caps. 1 y 2.

entre 1502 y 1523 está envuelta en tinieblas. Al decir de los cronistas franciscanos, habrían sido pocas y de vida lánguida. Pero hay motivos para dudar de estas apreciaciones. De otro modo, resulta difícil explicar la pujanza con que reaparecen en 1523. Consta, además, que por esos años había casas de recolección en Portugal, Extremadura, Aragón y Cataluña.

Con la llegada al gobierno de la orden franciscana de Francisco de Quiñones (1522-1527) estas casas cobraron nuevo vigor. Afloraron en todas las provincias españolas y en varias italianas. Él se había formado en la custodia de Juan de Puebla y siempre se mostró afecto a cuanto supiera a retiro y reforma. En abril de 1522, el capítulo de Castilla destinó ocho conventos «para los celadores de la regla y amantes de la vida retirada»⁷. Pocos meses más tarde aprovechó el capítulo de la provincia de Santiago para abrir en ella casas recoletas. Y lo mismo hizo en sus viajes por las restantes provincias. En su registro escribió que levantó nueve «*domus recollectionis*» en Aragón, seis en Andalucía y un número impreciso en Portugal. Pero su principal aportación consistió en la elaboración y propagación de las constituciones «recoletas» de 1523. Fueron obra de un capítulo que él presidió, y luego, apenas elegido ministro general, las confirmó y difundió con auténtico entusiasmo. Pocos meses más tarde aprovechaba el capítulo de la provincia de Santiago para abrir en ella casas recoletas⁸.

ORÍGENES DEL MOVIMIENTO “DESCALZO”.

Si desde el punto de vista de la práctica religiosa y de la vivencia espiritual el movimiento de la recolección y el de la descalcez fueron muy semejantes y resulta harto difícil concretar sus diferencias, no sucede lo mismo con la coyuntura histórica en la que nacieron y el papel que desempeñaron en el contexto político-social.

Desde este punto de vista, entiendo que el movimiento descalzo fue típicamente hispano y surgió como contestación a la ideología político religiosa que impuso Felipe II en el proceso de configuración de la Monarquía hispana durante la segunda mitad del siglo XVI. Ciertamente, los historiadores han atribuido al Rey Prudente el apelativo de “monarca católico” por excelencia y de haber contribuido de manera decisiva a la difusión de la confesión católica surgida del concilio de Trento. Es cierto que sin la voluntad y el interés que puso el monarca hubiera resultado muy difícil la reunión y celebración de la tercera etapa del concilio tridentino; asimismo es preciso recordar que exigió al papa que ordenase la publicación de los acuerdos de

⁷ J. MESSEGUER, «Programa de gobierno...». *Archivo Ibero-americano*, 18 (1958), pp. 35-36. Las casas señaladas fueron las de Alcalá, Ocaña, El Castañar, Cifuentes, Escalona, Oropesa, Torrelaguna y La Salceda.

⁸ No pocas de sus prescripciones aparecen ya en las Constituciones de la custodia villacreciana, pero expuestas con lenguaje diverso y más prolijo y vaciadas en una estructura legal diversa: “Introducción a los orígenes de la Observancia en España. Las reformas en los siglos XIV y XV”. *Archivo Ibero-Americano* 17 (1957), pp. 747-774; véase también el «*Memorial Religionis* o breve memorial de los oficios activos y contemplativos de la religión de los frailes menores», *Ibid.*, pp. 687-746.

Trento en todos los reinos católicos europeos, traducidos a sus respectivos idiomas; de hecho, en la Monarquía hispana dicha medida se ejecutó en 1565, cuando apenas había transcurrido poco más de un año de haber concluido el concilio (diciembre 1563). Todo ello ha contribuido a asentar una creencia generalizada (tanto entre historiadores como entre eruditos) de que Felipe II fue el rey católico, que unió los destinos de su monarquía a los intereses de la Iglesia, imponiendo los acuerdos de Trento e iniciando la denominada “Contrarreforma”.

No obstante, es preciso recordar que Felipe II aplicó los acuerdos de Trento según convenía a sus intereses, para ello formó sendas juntas de letrados que vigilaron y adaptaron las reformas de las órdenes religiosas y demás preceptos de Trento a los principios políticos de la monarquía que estaba formando⁹. Es preciso recordar que paralelamente, Felipe II llevaba a cabo la configuración institucional de su extensa monarquía, realizada por un equipo de letrados castellanos¹⁰. Estas mismas elites fueron las que adaptaron los dogmas de Trento a la ideología religiosa y a los intereses políticos de esta gran entidad política (como fue la Monarquía hispana), justificada en la idea tradicional de *Monarchia Universalis*.

Semejante construcción llevó –por una parte- a las protestas de Roma, que consideraba inaceptable la intromisión del rey en la jurisdicción eclesiástica hasta el punto de que Pío V lo consideraba el “monarca menos católico” que había existido en la cristiandad¹¹; pero además, numerosos sectores sociales y grupos de poder no participaron en dicha construcción, no solo porque no pudieron alcanzar algún cargo, ocupados por castellanos, con lo que no pudieron satisfacer sus legítimas ambiciones terrenales, sino también porque se hallaban frustrados en sus expectativas espirituales, al no encontrar consuelo en una práctica religiosa formalista, intelectual y nada personal que el equipo de gobierno de Felipe II estaba imponiendo en la sociedad.

Los sectores excluidos buscaron una vivencia espiritual más radical, que les hiciera vivir la religión de manera más intensa y personal. Sin duda ninguna, la ortodoxia de la espiritualidad radical, que buscaba una relación directa con Dios, tenía que ser definida por el papa y por lo tanto, era favorecida por Roma, dado que no implicaba ninguna invasión jurisdiccional, sino solo una vivencia religiosa, en la que el rey no tenía autoridad ni competencia para intervenir¹². De esta manera, el enfrentamiento entre Roma

⁹ O. STEGGINK, *La reforma del Carmelo español. La visita canónica del General Rubeo y su encuentro con Santa Teresa (1566-1567)*, Ávila 1993 (2ª edic), pp. 93-123. I. FERNÁNDEZ TERRICABRAS, *Felipe II y el clero secular. La aplicación del concilio de Trento*. Madrid 2000.

¹⁰ Me remito a mi trabajo, “En busca de la ortodoxia, el inquisidor general Diego de Espinosa”, en: *La Corte de Felipe II*. Madrid. Alianza 1994. J. MARTÍNEZ MILLÁN y C. J. De CARLOS MORALES (dirs), *Felipe II (1527-1598). La configuración de la Monarquía hispana*. Junta de Castilla y León 1998, cap. 5º.

¹¹ La frase está escrita la escribió el pontífice al nuncio de Madrid. L. SERRANO, *Correspondencia diplomática entre España y la Santa Sede durante el pontificado de S. Pío V*. Madrid 1914, II.

¹² J. MARTÍNEZ MILLÁN y M. A. VISCEGLIA (Dirs), *La Monarquía de Felipe III*. Madrid. Mapfre 2005, I, “introducción”.

y la Monarquía hispana por causas políticas y jurisdiccionales venía a coincidir con las tendencias religiosas que se daban en la época. Así se observa en los conflictos suscitados en la Monarquía a causa de las reformas religiosas.

1. *La reforma del Carmelo de Santa Teresa de Jesús.*

La reforma descalza carmelitana, promovida por Teresa de Jesús, es buen ejemplo de lo que afirmo. Teresa de Jesús fue consciente de la situación política y religiosa de la Monarquía y de los intereses e ideología que movían a la elite de “letrados” castellanos que la gobernaban. Asimismo, era consciente de su origen judeoconverso y de la reforma espiritual (descalza) que pretendía desarrollar, ambos proyectos contrarios a los patrones ideológicos y culturales en los que se estaba construyendo la nueva Monarquía de Felipe II. Si quería llevar a cabo su obra, era preciso realizarla de acuerdo con los principios políticos y religiosos de la facción gobernante, por consiguiente, se imponía –por una parte- ganarse a sus principales representantes y darles la seguridad que tanto su pensamiento como sus vivencias espirituales se hallaban dentro de la ortodoxia que ellos practicaban, evitando cualquier sospecha de herejía “alumbrada” y –por otra- de manifestar su completa integración en la sociedad cristiano vieja sin dar posibilidad a que le recordasen sus orígenes judeoconversos. En este juego político-religioso, Teresa de Céspedes y Ahumada mostró, no solo ser una persona santa, sino también de estar dotada de una inteligencia excepcional y de poseer unas habilidades especiales para las relaciones sociales. No se puede explicar de otro modo que la cascada de fundaciones de conventos descalzos la llevase a cabo durante el período en que estuvo en el poder el partido “castellano” (bajo el patronazgo del cardenal Diego de Espinosa 1565-1572), contrario al espíritu radical e interiorista que propugnaba la descalcez¹³.

Para lograr su proyecto, Teresa de Jesús trató de establecer una relación estrecha con los principales miembros del grupo castellano: no solo con miembros de la nobleza (con doña María de Mendoza, viuda del omnipotente secretario Francisco de los Cobos; María de Mendoza era hermana del obispo de Ávila don Álvaro de Mendoza, hijo de los condes de Ribadavia, quien sirvió de intermediario para que se conocieran entre su hermana y la Santa; asimismo, estableció una amistad especial con la familia del duque de Alba), sino también con los las elites gobernantes de las ciudades, cuyos hijos eran los célebres “letrados” que impartían sus lecciones en las Universidades o ejercían de oidores en las Audiencias reales. Mantener buenas relaciones con los regidores de las villas y ciudades resultaba de vital importancia para fundar los conventos, pero además, eran los defensores de la ideología y religiosidad en las que se basaba la Monarquía de Felipe II, es decir, de los “cristianos viejos”, bien lo había aprendido el padre de Teresa y lo había hecho asumir a todos sus hijos. Resultaría muy extenso relatar las relaciones que mantuvo Teresa con este sector social, valga recordar la

¹³ J. MARTÍNEZ MILLÁN y M. A. VISCEGLIA (Dirs), *La Monarquía de Felipe III*. Madrid. Mapfre 2005, I, “introducción”.

amistad que tuvo con el oidor Luis de Mercado (hermano de Ana de Peñalosa), oidor de la chancillería de Granada, que junto al licenciado Paulo de Laguna (que llegó a obispo de Córdoba) intervino en la fundación de las descalzas en 1582, cediendo su casa para aposentar a las fundadoras. Tanto Mercado como su hermana siguieron manteniendo la amistad a los carmelitas a través de san Juan de la Cruz. Más estrecha relación tuvo, desde el punto de vista doctrinal, con los consejeros de Inquisición Francisco Soto Salazar y Diego Álava y Esquivel. Ante las inseguridades que mostraba Teresa en su práctica religiosa, Soto Salazar la remitió a Juan de Ávila, a quien consideraba un hombre santo y ortodoxo. Pero sobre todo, la madre Teresa tuvo buen cuidado de ganarse a los teólogos que explicaban la teología ortodoxa, que solían ser los padres dominicos de Salamanca, todos “grandes letrados”¹⁴.

Esta aparente contradicción (entre su relación con el gobierno y su fidelidad espiritual con la Iglesia) se observa con claridad en sus escritos, en los que su espiritualidad interiorista y mística, su defensa de la oración mental (tan sospechosa para los letrados castellanos) siempre era presentada de manera racional, con moldes de la “espiritualidad intelectual” para no suscitar dudas de heterodoxia. Es así como Teresa de Jesús pudo edificar su castillo interior de siete moradas sobre los fundamentos de la oración mental y hacer que sus discípulos practicasen su experiencia¹⁵. El hecho de dejar escritas sus experiencias espirituales dio tranquilidad (tanto a ella como a sus confesores) en cuanto a su ortodoxia religiosa¹⁶.

Con todo, para que la obra reformista de Teresa de Jesús fuera aprobada y reconocida por Roma debía convencer a los hombres de la Iglesia de que su espiritualidad era auténtica y radical, de que solo admitía la influencia del papado en su proyecto reformista, si estar subordinada a los intereses de la Monarquía hispana. En este sentido, la Santa contó con el apoyo y la comprensión de los representantes papales en Castilla: el visitador de la orden del Carmen y los nuncios apostólicos en la corte de Madrid.

El visitador fue Giambattista de Rossi (castellanizado, “Rubeo”), nacido en Ravena en 1507. Su padre murió cuando él tenía siete años, por lo que un tío se encargó de su custodia y le indujo a ingresar en la Orden del Carmen, en donde recibió educación religiosa y literaria, pasando después al *studium*

¹⁴ F. MARTÍN, *Santa Teresa de Jesús y la Orden de Predicadores*. Ávila 1909, pp. 80-81. E. COLUNGA, “Intelectualistas y místicos en la teología española del siglo XVI”. *Ciencia Tomista* 10 (1915), p. 232, afirma: “La generalidad de los Dominicos seguía la tendencia intelectualista”.

¹⁵ A. DE LA MADRE DE DIOS, “Oración y vida interior según algunos de los primeros discípulos y escritores de la reforma teresiana”. *Revista de Espiritualidad* 21 (1962), pp. 526-539. E. del SAGRADO CORAZÓN, “Índice-guion de los primeros tratados sobre oración mental en la reforma teresiana (1570-1680)”. *Revista de Espiritualidad* 21 (1962), pp. 601-630.

¹⁶ Los ejemplos que se pueden extraer de sus obras resultan muy numerosos, valga recordar que el libro de las *Fundaciones* comienza: “En todo me sujeto a lo que tiene la madre santa Iglesia Romana; y con determinación que antes que venga a vuestras manos, hermanas e hijas mías, lo verán letrados y personas espirituales” (TERESA DE JESÚS, *Libro de las Fundaciones*, p. 52).

generale de Padua. En 1540 aparece como doctor en teología y prior del Carmen de Verona, diócesis del obispo Juan Mateo Ghiberti (1495-1543), quien había iniciado la reforma de su diócesis de Verona, antes de que se celebrase el concilio de Trento. A principios de 1544 ostentaba el título de “*Commissarius Reverendi Patris Ordinis*” y, tal vez, debido a este cargo, en la primavera de dicho año, se le encomendó predicar la cuaresma en Venecia. Aquí fue denunciado por algunos frailes que le acusaban de haber pronunciado un sermón (el día de Pascua) con errores sobre la justificación de la fe. Para defenderse, Rubeo marchó a Roma en el mes de mayo de 1544, llevando consigo una carta de recomendación del cardenal Ridolfi, inquisidor de Venecia y protector de la Orden. En Roma fue bien recibido y, aunque marchó a Verona una vez resultó su caso, volvió a la Ciudad Eterna en 1546, siendo nombrado profesor de teología y procurador de su Orden. Fue entonces cuando el papa Paulo III le admitió dentro del grupo selecto de profesores que durante el almuerzo solían discutir en su presencia cuestiones teológicas y, como consecuencia, también asistió a las consultas suscitadas en el concilio de Trento. Desde 1548 aparece como prior del convento de san Martín en Roma, desde donde estableció sólidas relaciones con personajes de la Iglesia y de la nobleza. Concretamente, el cardenal Diómedes Caraffa, sobrino de Paulo IV, lo tuvo en gran estima hasta el punto de que residió y murió en el convento carmelita, en 1560, asistido por el propio Rubeo. Durante el pontificado de Paulo IV, Rubeo actuó como miembro de la Inquisición romana¹⁷.

El 21 mayo 1564, domingo de pentecostés, se abrió el capítulo general de la orden carmelitana en Roma, en el que fue elegido General de los carmelitas. Durante el largo período de su mandato, entre 1564-1578, el padre Rubeo procuró suscitar una sincera entrega a la vida religiosa de acuerdo con el espíritu reformista que existía en amplios sectores de la Iglesia. Influida por este espíritu, resulta lógico que viese con buenos ojos la obra reformista que Teresa había iniciado con la fundación del convento de san José de Ávila:

Siempre nuestros Generales residen en Roma y jamás ninguno vino a España, y así parecía cosa imposible venir ahora. Mas, como para lo que Nuestro Señor quiere, no hay cosa que lo sea, ordenó su Majestad que lo que nunca había sido, fuese ahora. Yo, cuando lo supe, pareceme que me pesó; porque como ya se dijo en la fundación de san José, no estaba aquella casa sujeta a los frailes por la causa dicha¹⁸. Temí dos cosas: la una, que se había de enojar conmigo, y, no sabiendo las cosas como pasaban, tenía razón; la otra, si me había de mandar tornar al monasterio de la Encarnación, que es de la regla mitigada, que para mí fuera desconsuelo, por muchas causas que no hay para qué decir.

¹⁷ O. STEGGINK, *La reforma del Carmelo español. La visita canónica del General Rubeo y su encuentro con Santa Teresa (1566-1567)*, Ávila 1993 (2ª edic), pp. 93-123.

¹⁸ De acuerdo con Roma, el convento de san José estaba fundado en obediencia al obispo de Ávila.

Sin embargo, la reacción del General fue la contraria de la que se esperaba la Madre:

Alegróse de ver la manera de vivir y un retrato, aunque imperfecto, del principio de nuestra Orden, y cómo la Regla se guardaba en todo rigor, porque en toda la Orden no se guardaba en ningún monasterio, sino la mitigada. Y con la voluntad que tenía de que fuese muy adelante este principio, diome muy cumplidas patentes para que se hiciesen más monasterios, con censuras para que ningún provincial me pudiese ir a la mano. Éstas yo no se las pedí, puesto que entendió, de mi manera de proceder en la oración, que eran los deseos grandes de ser parte para que algún alma se llegase más a Dios¹⁹.

Es decir, Rubeo no se fijó (o al menos no vio problemas) en la instancia a la que estaba subordinada la reforma de Teresa, al obispo de Ávila, tal como quería Felipe II, sino en la bondad del proyecto, que coincidía con el espíritu de reforma de la Iglesia defendido por Borromeo. Ahora bien, Rubeo encontró problemas al visitar los conventos de Andalucía, cuyos frailes se oponían a la reforma y para defenderse invocaban la reforma promovida por el rey, lo que equivalía a anular la que venía realizando Rubeo. El capítulo general de los carmelitas, que se congregó en Piacenza el 22 de mayo 1575, fue consciente del interés de Felipe II por controlar la reforma de las Órdenes religiosas y no perdió tiempo en tratar el problema suscitado por los frailes descalzos en Andalucía; es más, se leyó el breve de 3 de agosto de 1574, revocando los visitadores dominicos, nombrados a instancias del monarca, seguido por otro fechado el 15 de abril de 1575, que otorgaba al capítulo y a su actuación autoridad apostólica. Este breve especificaba que aquellos que habían sido nombrados superiores en contra de lo establecido por el general debían de ser cesados.

El otro representante del papa en la corte de Madrid, que también ayudó a Teresa fue el nuncio apostólico, Nicolás Ormaneto, también discípulo del obispo Juan Mateo Ghiberti. Posteriormente, Ormaneto fue escogido por Carlos Borromeo como vicario de su archidiócesis de Milán. Pío V le nombró “reformador de Roma”²⁰. En 1572, el nuevo pontífice, Gregorio XIII, lo envió de nuncio a la corte española, donde tuvo que enfrentarse a los problemas de los carmelitas andaluces. El 13 de junio 1574, Ormaneto renovó la comisión apostólica para visitar y reformar la provincia carmelitana de Andalucía y nombró a Gracián vicario provincial de los carmelitas calzados y descalzos de Andalucía, pero sin destituir a Vargas. Para Ormaneto parecía que el capítulo general de Piacenza no había tenido lugar, pues, seguía potenciando la reforma descalza en España. El 10 de octubre, Ormaneto comunicaba a Galli, secretario del papa, que obedecía, pero que la visita debía a Andalucía –en su opinión- se debía continuar. El 16 de diciembre, Galli le escribió a Ormaneto que la revocación de los visitadores dominicos no afectaba a sus poderes para visitar y reformar las órdenes religiosas, por lo que Ormaneto

¹⁹ TERESA DE JESÚS, *Libro de las Fundaciones*, p. 59.

²⁰ F. CARINI, *Monsignore Nicolò Ormaneto*. Toma 1894. C. MARCORA, “Nicolò Ormaneto, vicario di S. Carlo (giugno 1564-giugno 1566)”. *Memorie della diocesi di Milano* 8 (1961), pp. 209-590.

tomó, desde entonces, en sus manos, la reforma de los carmelitas. Ahora bien, la reforma no emanaba ya directamente de Roma, sino que tenía unos orígenes locales en España, aunque seguía siendo “apostólica” y dependía de la iniciativa del nuncio del momento. El 13 de agosto de 1574, Gregorio XIII declaró finalizada la visita de los dominicos y ordenó que en adelante la Orden fuera visitada por el prior general y sus delegados, lo que no fue del agrado de Felipe II.

Ciertamente, la reforma de las órdenes religiosas en la Monarquía hispana cambió de orientación con el nombramiento del nuevo papa, Gregorio XIII, quien había estado en Madrid como legado pontificio en 1572, y había comprendido con toda nitidez el propósito de la reforma religiosa e ideológica de Felipe II, que consistía en subordinar el catolicismo a sus intereses políticos. El nuevo pontífice empleó todas sus fuerzas por dirigir la reforma de las Órdenes religiosas y rechazar los intentos del Rey Prudente por considerar que estaba invadiendo la jurisdicción eclesiástica. De hecho, Gregorio XIII no solo se refería a la Orden del Carmen, sino a todas, en general, recuérdese que por mandato del papa, la Compañía de Jesús elegía como General a Mercuriano (el 23 de abril de 1573) a pesar de que la mayor parte de los representantes reunidos procedían de los reinos hispanos peninsulares²¹. Por lo que se refiere a la Orden del Carmen, debe recordarse que, en febrero de 1573, el pontífice había nombrado como nuevo protector del Carmen a su sobrino, el joven cardenal Felipe Buoncompagni, quien, de acuerdo con las ideas de su tío, comenzó a urgir a Ormaneto que retirase a Gracián los poderes de visitador por considerarlo demasiado fiel a los intereses de Felipe II. Hasta el propio Rubeo se percató del problema que existía y escribió a la Santa preguntándole por las cosas que el padre Gracián estaba haciendo en Andalucía, al mismo tiempo que no disimulaba el enfado que tenía contra los descalzos. Mientras tanto, Gracián seguía adelante con su plan de fundar una provincia. En cartas de 3 de agosto de 1576, creó una provincia separada y congregación de carmelitas descalzos, comprendiendo los conventos de Castilla y Andalucía. Frailes y monjas guardarán las mismas constituciones y forma de vida; esto es, los decretos emitidos por los visitadores dominicos y por él mismo. Los descalzos están sometidos directamente al prior general, que puede visitarlos, acompañado siempre por un fraile descalzo. Los descalzos no pueden pasar a la vieja Orden bajo pena de apostasía. Priors y sus socios se reunirán en capítulo en Almodóvar del Campo el 26 de agosto para elegir un provincial y definidores²².

El capítulo de Almodóvar se reunió bajo la presidencia de Gracián. Se decidió, entre otras cosas, enviar dos frailes a Roma para negociar a favor de la reforma; prescindir de cierto número de frailes y nombrar provincial celoso. Gracián, por su propia iniciativa, separó la reforma de las provincias y se puso a su cabeza. El nuncio Segá declaró nulo este proceso el 16 de octubre; es más, colocó a los frailes descalzos y a las monjas bajo la jurisdicción de los provinciales de Castilla y Andalucía, Diego de Cárdenas y Juan Gutiérrez de la Magdalena. La pugna de pareceres se puso al rojo con el nombramiento

²¹ J. MARTÍNEZ MILLAN, “Transformación y crisis de la Compañía de Jesús (1573-1694)”, en: F. RURALE, *I Religiosi a Corte*. Roma. Bulzoni 1998, pp. 101-131.

²² J. SMET, *Los carmelitas. Historia de la orden del Carmen*, II, pp. 125 ss.

de Jerónimo Tostado, vicario general de toda España, protegido de Roma, pero mal visto en la corte de Madrid. Ormaneto fallecía el 18 junio 1577 en Madrid. El nuevo nuncio, Felipe Segá, llegó a Madrid el 29 agosto 1577.

Con la llegada del nuevo nuncio las cosas cambiaron y el enfrentamiento entre Madrid y Roma se hizo mucho más tenso. Según Roma, la reforma de los carmelitas iba a encomendarse a un comisario nombrado por el general²³; de nada sirvieron las visitas que le hicieron (por encargo del rey) el cardenal Quiroga y otros letrados pertenecientes al “partido papista” y, por consiguiente, partidarios de los descalzos²⁴. Ante postura tan rígida, el padre Gracián, que había sido destituido del cargo de visitador por el nuevo nuncio, comenzó a enviar memoriales al rey en los que acentuaba “los grandes inconvenientes que se seguían en los religiosos de España si los nuncios daban los breves contra las ordenaciones de sus superiores”. Por su parte, la madre Teresa comprendió que si quería llevar a cabo su obra dentro de la Monarquía hispana debía ganarse la confianza del rey:

Ha cuarenta años que yo vivo entre ellos, y miradas todas las cosas, conozco claramente que si no se hace provincia aparte de descalzos –y con brevedad- que se hace mucho daño y tengo por imposible que puedan ir adelante. Como esto está en manos de vuestra Majestad y yo veo que la Virgen, nuestra señora, le ha querido tomar por amparo para el remedio de su Orden, heme atrevido a hacer esto para suplicar a vuestra Majestad, por el amor de nuestro Señor y de su gloriosa madre, vuestra Majestad mande se haga²⁵.

La intervención de Teresa de Jesús tuvo sus frutos²⁶. El 22 de junio de 1580, Gregorio XIII, en su breve *Pia consideratione*, accedió a la petición de Felipe II y de los descalzos, “los cuales eran objeto, por parte de los frailes llamados mitigados, de ciertas molestias y obstáculos que turbaban el propósito de su vida” y erigió una provincia separada de frailes y monjas descalzos. Continuaron sujetos inmediatamente al prior general, quien tenía derecho de visitarlos en persona o mediante un delegado descalzo. Siguiendo el curso normal de los acontecimientos, el primer capítulo de la provincia y elección del provincial debería haber estado presidido por un representante del prior general, pero –dadas las circunstancias- este método podría traer problemas, por lo que Felipe II solicitó al pontífice que nombrase al dominico Juan de las Cuevas como presidente del capítulo de descalzos²⁷.

²³ C. de la CRUZ, “Gracián y Segá frente a frente”. *Monte Carmelo* 72 (1974), pp. 365-422. M. GATTONI, *Gregorio XIII e la política ibérica dello Stato pontificio (1572-1585)*. Roma, Edizioni Studium, 2007; A. FERNÁNDEZ COLLADO, *Gregorio XIII y Felipe II en la nunciatura de Felipe Segá (1577-1581): aspectos político, jurisdiccional y de reforma*. Toledo. Estudio Teológico de San Ildefonso, 1991.

²⁴ J. MARTÍNEZ MILLÁN y C. J. CARLOS MORALES (dirs), *Felipe II (1527-1598). La configuración de la Monarquía hispana*, cap. 6º.

²⁵ Carta de santa Teresa a Felipe II, fechada en Sevilla el 19 de julio de 1575, TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*, edic. Efrén de la Madre de Dios y O. Steggink. Madrid, BAC 1959, III, p. 134.

²⁶ J. SMET, *Los carmelitas. Historia de la orden del Carmen*, II, p. 118.

²⁷ F. ANTOLÍN, *Constituciones*. Roma 1968, pp. 675-681.

Santa Teresa, que seguía de cerca el proceso, no tuvo reparados en dar al presidente sus preferencias para la persona que fuera nombrado nuevo provincial: el padre Gracián frente a Doria²⁸.

Todo ello se llevó a cabo en el capítulo de Alcalá, celebrado en 1581. El capítulo de Alcalá fue subvencionado por Felipe II y el agradecimiento de los descalzos al rey se hace manifiesto en multitud de cartas de gratitud que le escribieron, aplicación de oraciones y misas porque “con el favor de Dios y Vuestra Magestad se ha erigido provincia de los carmelitas descalzos”²⁹. Tan brusco giro de Teresa hacia el monarca iba a tener sus consecuencias, si bien, ella no las vio porque moría al año siguiente (1582). Al padre Gracián, le sucedió como Vicario General, el padre Nicolás Doria, partidario de la reforma de las órdenes religiosas de acuerdo a los principios del monarca, por lo que pretendió centralizar los órganos de gobierno de la Orden y que modificó más de treinta puntos de las Constituciones radicales elaboradas por Santa Teresa.

2. La división de los carmelitas descalzos.

“El acontecimiento más notable y acaso el de más trascendencia que ha conocido la Descalcez después de su cuna, fue la erección por Clemente VIII de la Congregación de San Elías de Italia, independientemente de la llamada Congregación de San José de España. Desde 1583 en que el P. Jerónimo Gracián envió al P. Nicolás Doria con facultades para fundar en Génova un convento de Descalzos, no se había hecho nada por extenderla, ni en Italia, ni en ninguna otra nación de Europa”³⁰. Semejante sentencia, expresada por un destacado especialista de la orden del Carmen, refleja la evolución que tuvo la reforma descalza de Teresa de Jesús tras su muerte, encubriendo las pugnas políticas y los intereses materiales sobre los que se produjo la expansión.

Cuando, en 1582, murió Teresa de Jesús, la estrella del padre Gracián comenzó a descender; tuvo que dejar el cargo de provincial siendo nombrado en su lugar Nicolás de Jesús Doria, defensor de la observancia regular y legalista. El enfrentamiento entre ambos se saldó con la expulsión del cargo por parte del primero, que fue enviado a Portugal; pero una vez allí, no disimuló sus preferencias y en 1586 publicaba su *Estímulo de la propagación de la fe*, que no fue bien recibido por el nuevo provincial y sus partidarios. En aquellos días predicó en Lisboa con “crédito de la Orden y afición de los Portugueses”³¹. En dicho reino gozaba del apoyo del archiduque Alberto. Tales discrepancias se profundizaron mucho más con la oposición que

²⁸ TERESA DE JESÚS, *Obras Completas. III.- Epistolario*, pp. 667-668. Carta de Santa Teresa al padre Gracián, fechada en Palencia, el 19 febrero 1581.

²⁹ T. EGIDO, “Santa Teresa y las tendencias de la historiografía actual”. *Ephemerides Carmeliticae* 33 (1982), p. 175.

³⁰ S. SANTA TERESA, *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América*. Burgos. Monte Carmelo 1937, VIII, p. 1.

³¹ Sobre el enfrentamiento entre Gracián y Doria, H. SAGRADA FAMILIA, “Le conflit Doria-Gratien”, *Etudes Carmelitaines*, (1947), pp. 189-273. Sobre el interés de los portugueses por crear conventos carmelitas, E. MADRE DE DIOS, y O. STEGGINK, *Tiempo y vida de San Juan de la Cruz*. Madrid. BAC 1993, pp. 660-661.

mostró el padre Gracián al nuevo método de gobierno (denominado la “Consulta”³²) que, a partir de 1585, introdujo Doria para gobernar la Orden, al igual que al apoyo mostrado al grupo de monjas Descalzas que se oponía a cualquier modificación de la legislación teresiana, cosa que intentaba Doria.

El padre Doria estaba emparentado con los banqueros genoveses del mismo apellido, por lo que formaba parte de la elite de la ciudad italiana, lo que le permitía mantener una estrecha amistad con banqueros, tales como Agostino Spinola o Baldassare Cattaneo. El aspecto más interesante desde el punto de vista político era la intervención que los banqueros genoveses tenían en la Monarquía española, prestándole dinero a la corona. Los genoveses eran acusados en Castilla de ser los causantes de las bancarrotas de la hacienda real y comenzaba a surgir desconfianza hacia ellos. En tal contexto, el padre Doria aparece aconsejando a Felipe II sobre el modo de superar la crisis de 1575 y parece que intervino en un nuevo acuerdo entre los banqueros genoveses y Felipe II, estipulado dos años después. Resulta lógico, por tanto, que el monarca hispano diera el beneplácito a la expansión del carmelo en un territorio que, estratégica y económicamente, le interesaba tener como aliado³³.

Pero además, en Génova, aún existía una facción francesa que, en tiempos anteriores, había mantenido el dominio de la ciudad. En 1570, esta facción trataba de acercarse a la Monarquía francesa para liberarse del dominio español. Por su parte, Felipe II, para asegurarse la hegemonía, no solo vigilaba a los franceses sino que impedía cualquier relación diplomática al más alto nivel con la corte de Roma. De hecho, el Consejo genovés afirmaba la conveniencia de tener un nuncio permanente en la ciudad como representante del papa e, igualmente, un representante de la República en Roma, a lo que el Rey Prudente se oponía.

Como resulta lógico deducir, la fundación que hizo el padre Doria en Génova no fue bien recibida por el General de los carmelitas, el padre Caffardo, toda vez que el nuevo convento se instauró de acuerdo con las constituciones acordadas en el Capítulo de Almodóvar. Para fundar el convento de Génova, el padre Doria se llevó algunos descalzos españoles, el padre fray Pedro de la Madre de Dios y el hermano Juan de San Jerónimo. Fray Pedro fue llamado a Roma para tratar cuestiones relativas a las misiones de la Orden, mientras que el General prohíbe al padre Doria acercarse a Roma y le ordena volver a España, pero cuando iniciaba el viaje legaba a Génova el cardenal Alessandrini, que había sido nuncio en España, lo recogió y lo llevó por mar a la Ciudad Eterna en su compañía. En Roma, Alessandrini presentó el carmelita a Clemente VIII. El Pontífice se hallaba ocupado en fundar casa de novicios de Órdenes religiosas, donde se pudieran educar los aspirantes de acuerdo a la espiritualidad propugnada por él mismo, que coincidía con el espíritu “descalzo”, por lo que permitió que se

³² HIPOLITO, La Consulta. Estudio histórico-jurídico”. *El Monte Carmelo* 77 (1969), pp. 181 ss.

³³ Para la creación del convento de descalzos en Génova por el padre Doria, A. ROGGERO, *Genova e gli inizi della riforma teresiana in Italia (1584-1597)*. Génova. Sagep Editrice 1984, pp. 48-53.

fundara un convento en el que se educase a los nuevos carmelitas. Así tuvo su origen la fundación Santa María de la Scala en el Trastévere. Dicho convento constituyó un auténtico núcleo del movimiento “recoleta” español de finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, pues allí coincidieron los principales líderes de las distintas Órdenes religiosas de dicho movimiento bajo la protección de los pontífices³⁴, tales como, fray Juan Bautista de la Concepción, quien llegó a residir en el convento de la *Scala* y casi profesó en los carmelitas antes de iniciar su reforma trinitaria. En las mismas fechas también se encontraba en Roma el carmelita descalzo fray Jerónimo Gracián, quien, aunque no pudo habitar en el Trastévere dado el enfrentamiento que mantenía con su Orden. Pero sobre todo, es preciso destacar la relación que todos estos reformadores tuvieron con otros personajes eclesiásticos-romanos que, junto a su radical espiritual, respiraban alternativa política en la dirección de la Monarquía hispana; tales fueron el jesuita Roberto Bellarmino, gran amigo de los carmelitas descalzos de la Santa María de la Scala, sobre todo de fray Juan de Jesús María, quien escribió catecismos para niños, o el cardenal Baronio, cuyos *Anales* dieron quebraderos de cabeza al joven Felipe III por las ideas políticas que contenían.

Tal fundación –como no podía ser de otra manera- tuvo la oposición de los Superiores españoles y del mismo Felipe II hasta el punto de que el Papa se vio en la necesidad de dividir los carmelitas descalzos de España y los de Italia. Había, entonces, treinta religiosos carmelitas en Italia y Clemente VIII los dio por buenos para iniciar su andadura paralelamente a los de España. El 20 de marzo de 1597, el Pontífice extendía una serie de breves por los que eximía a los conventos de Génova y Roma de la jurisdicción de los Superiores hispanos, al mismo tiempo que los ponía bajo la inmediata dirección de la Santa Sede, les autoriza a tener novicios y a participar de los mismos privilegios y gracias que ya poseían los conventos españoles. Finalmente, Clemente VIII encargó al cardenal Pinelli que se hiciera cargo de los conventos de Roma y Génova y que estableciera las Constituciones³⁵. El 13 de noviembre de 1600, el Pontífice ratificaba todas las gracias concedidas en los breves de 1597 y nombró a Pedro de la Madre de Dios, que era superior de la Scala, Comisario General de la Orden excepto de los conventos situados en los territorios de la Monarquía hispana. Felipe III se adelantaba a los posibles problemas que podía acarrear semejante decisión y avisaba al duque de Sessa, su embajador en Roma, “suplicad a Su Santidad de mi parte mande que se despache Breve desta separación, y que agora ni en ningún tiempo venga visitador de la Provincia de Italia de los Descalzos Carmelitas a visitar a los de España, que esto causaría sin duda mucha inquietud a los de acá”³⁶. En años posteriores (1605 y 1607) hubo intentos

³⁴ Los Pontífices, especialmente Clemente VIII, anhelaban “reducir y traer las religiones a su primer principio, como él mismo lo confiesa al principio de sus bulas” (J. PUJANA, *San Juan Bautista de la Concepción. Carisma y misión*, Madrid 1994, p. 123).

³⁵ I. De SAN JOSÉ, *Historia Generalis Fratrum Discalceatorum*, I, lib. I, cap. XXIV. El duque de Sessa, embajador español en Roma, daba noticia al rey de estas decisiones tomadas por el Pontífice en carta, fechada el 5 de mayo (AGS. E, leg. 364).

³⁶ Archivo de la Embajada española ante la Santa Sede, leg. 33, núm. 93, citado por S. SANTA TERESA, *Historia del Carmen Descalzo en España*, p. 12.

por parte de los carmelitas italianos de llegar a una unión con los españoles, ante lo que el monarca solicitaba que no se realizara.

3. *La expansión del Carmelo teresiano en Francia.*

La floración de santos y de la mística francesa del siglo XVII arrancó del siglo precedente³⁷. Los radicales de la Liga de París durante las Guerras de Religión no estaban dispuestos a asumir un simple respeto formal del culto y rechazaban silenciar las querellas teológicas. Durante los últimos años de la Liga, este grupo consideró que los peores enemigos del partido católico no eran los calvinistas, sino los católicos *politiques*, traidores que, respetando las apariencias, subvertían desde el interior la misma religión que decían abrazar. Frente a la victoria anunciada de Enrique IV, a quien algunos católicos radicales se habían empezado a someter, poco quedaba por hacer salvo acomodarse, inventar tácticas y practicar una especie de nicodemismo devoto³⁸.

La esperanza del partido “devoto”, continuador en cierto sentido de la Liga, fue siempre volver a la concepción unitaria de la Iglesia. La espiritualidad se podía desarrollar en el nuevo contexto político. Contra la herejía se trataba de fortificar las posiciones de las nuevas órdenes salidas de la Contrarreforma (algunas ya implantadas en Francia, como los jesuitas, otras en proceso de llegada como el Carmelo Descalzo femenino o los oratorianos), favorecidas y financiadas particularmente por las princesas reales³⁹. El compromiso sobre el que se construía el catolicismo real implicaba un cambio de género en el cambio religioso que debía girar hacia la corrección política y en el que los escritos de piedad reemplazaron a los trabajos de doctrina, cosa que permitía disimular las cuestiones molestas⁴⁰. En este ambiente de desengaño, la espiritualidad radical del Carmelo teresiano y los escritos de santa Teresa iban a encajar muy bien.

Mientras M. de Bretigny y Mme Acarie se esforzaban para organizar la cruzada en Francia bajo el sugestivo lema de “¡Dios lo quiere!”, tantas veces repetido durante las guerras de Religión, en España las carmelitas se preparaban para marchar a “tierra de herejes”, como se decía, con no pocas vacilaciones⁴¹. En 1603 había emprendido su viaje a España la primera expedición francesa que venía en busca de las carmelitas españolas, al mando de Juan de Quintanadueñas. Con él vinieron tres hombres y tres mujeres: ellas era, Mme Joudain, futura carmelita, que tomó el nombre de Luisa de Jesús; Mme du Pucheuil, hermana de uno de los caballeros de la

³⁷ M. VENARD, « Dans l'affrontement des réformes du XVI^e siècle : regards et jugements portés sur la religion populaire », en : *Le catholicisme à l'épreuve dans la France du XVI^e siècle*. Paris. Ed. du Cerf 2000, p. 205.

³⁸ R. DESCIMON y J. J. RUIZ IBÁÑEZ, *Los franceses de Felipe II. El exilio católico después de 1594*. México. FCE 2013, p. 35.

³⁹ B. DIEFENDORF, “An Age of Gold? Parisian Women, the Holy League, and of the Roots of Catholic Renewal”, en: M. WOLFE (ed), *Changing Identities in Early Modern France*. Durham. Duke University Press 1997, pp. 177-179.

⁴⁰ R. DESCIMON y J. J. RUIZ IBÁÑEZ, *Los franceses de Felipe II*, pp. 36-37.

⁴¹ F. NIÑO JESÚS, *La beata Ana de San Bartolomé, compañera y secretaria de Santa Teresa de Jesús*. Madrid 1917, pp. 165-168.

caravana, y Mlle Rosa Lesgu, puesta por Mme Acarie para el servicio de las dos primeras. Los caballeros eran, además de Quintanadueñas, M. de Quesada, pariente del mismo, que gozaba buena reputación en la corte de Felipe III y M. Gauthier, secretario de Estado de Enrique IV. Éste último, al llegar a la desembocadura del Loire, se volvió a París, tal vez por ciertas cartas que recibió procedentes de Roma. Parece ser que el breve de España señalaba que las carmelitas no fueran de España; además se decía que las carmelitas llevadas a París se sujetarían a la visita, corrección y obediencia de la jurisdicción del Comisario General de la Orden, con lo que daba a entender de Italia.

Las negociaciones fueron lentas y se rompieron con facilidad: Nicolás Doria, que había sustituido a Jerónimo Gracián en el cargo de provincial de la Orden (Capítulo de Lisboa 1585) dio largas al asunto, y Francisco de la Madre de Dios (que le sucedió en el cargo en 1604) se opuso en rotundo. No obstante, Quintanadueñas propuso nuevas ofertas y tradujo las obras de santa Teresa al francés, lo que facilitó el intento⁴². La idea fue seguida por un grupo de clérigos y seglares parisinos (doctor Gallemant, André Duval, Pierre Bérulle, Dom Beaucousin, san Francisco de Sales), sobre todo Mme d'Acarie, la futura María de la Encarnación⁴³. Es fama que en los salones de la casa de Acarie se desplegó esta espiritualidad y cumplieron la función que, más tarde, tomaría Port Royal, tan ligado al Carmelo parisino, y no solo por hallarse, a partir de 1625, fecha de instalación en París del monasterio jansenista, frente por frente, sino por haber de detectarse entre ambos notables relaciones de influencia recíproca.

En realidad, fue Marie d'Acarie la que movió a la princesa de Longueville, duquesa de Orleans, y otro posterior puente con Port-Royal a pedir licencia a Enrique IV para la fundación teresiana, erigiéndose ella misma en coadjutora del nuevo Carmelo, una vez expedida la real cédula el 18 de julio de 1602. El terreno material y espiritual estaba dispuesto: jóvenes francesas, la mayoría pertenecientes a la nobleza, esperaban la fundación que no podía hacerse sin las carmelitas. Es el momento en que, ante la negativa del provincial Francisco de la Madre de Dios, Bérulle negoció directamente con el nuncio para que autorizase la reforma del Carmen en Francia⁴⁴.

Ana de Jesús vio en la expansión a París la forma de salvar las Constituciones de Teresa de Ávila, las ya impresas en 1581 y reimprimadas en 1588 en Madrid, por la misma Ana, pero obviadas y modificadas por Nicolás Doria en 1592 a raíz de la famosa *Consulta* que daba a la descalcez femenina nuevas Constituciones y nuevo estilo. Y es de suponer –afirma Manero Sorolla⁴⁵– que Bérulle conociese la lógica transformación que estaba

⁴² M. HOUSSAYE, *M. de Bérulle et les Carmélites de France 1575-1611*. París 1872. J. DAGENS, *Bérulle et les origines de la Restauration catholique (1575-1611)*. París 1952. P. SÉROUET, *Jean Brétigny (1556-134)*. *Aux origines du Carmel de France, de Belgique et du Congo*. Louvain 1974.

⁴³ B. de JESUS MARIE, *La belle Acarie, bienheureuse Marie de l'Incarnation*. París 1942.

⁴⁴ M. P. MANERO SOROLLA, "Cartas de Ana de san Bartolomé a monseñor Pierre de Bérulle". *Criticón* 51 (1991), p. 127.

⁴⁵ M. P. MANERO SOROLLA, "Cartas de Ana de san Bartolomé a monseñor Pierre de Bérulle". *Criticón* 51 (1991), p. 128.

sufriendo el modo peculiar de las monjas carmelitas y las razones del cambio experimentado en la descalcez tras la muerte de la fundadora en 1582 y que paulatinamente se iba perfilando con la desaparición de las restantes personalidades clave de la continuidad de la reforma: San Juan de la Cruz y fray Luis de León murieron en 1591; en 1603 desaparecía María de san José, lo que hizo que Ana de Jesús se quedase sola y acorralada para llevar la ardua tarea de defender las Constituciones de 1581; esto es, las que llevó a París y que fueron traducidas por Brétigny, siendo reimpresas en París en 1607⁴⁶.

En octubre de 1604 llegaron a París Ana de Jesús y cuatro monjas, marcadas por el espíritu antiguo para fundar monasterios carmelitas, después que el caballero franco-español Juan de Quintanadueñas de Bréthiny llegase a Sevilla, donde descubrió la descalcez, y trabó amistad con María de san José, que se perfilaba como la sucesora de Teresa, y le pidiese que fundara en Francia⁴⁷. La primera fundación se conoció como el *Ancien Carmel Faubourg Saint-Jacques*⁴⁸. Sin embargo, la expansión de la reforma teresiana encontró dificultades insalvables en Francia.

La venerable Ana de Jesús salió de París para Dijon el 13 de septiembre de 1605, acompañada de Isabel de los Ángeles, Beatriz de la Concepción, dos novicias y dos postulantes. Se quedó gobernando la casa de París la madre Leonor de San Bartolomé, en calidad de presidenta, hasta la llegada de la madre Ana de San Bartolomé, que llegó el 3 de octubre de dicho año. Ana de San Bartolomé pasó el primer año en su nuevo priorato muy tranquilo, pero luego comenzaron las dificultades. Berulle consiguió atraerse a las monjas y ponerlas en contra de Ana de San Bartolomé.

El 5 de mayo de 1608 salió la madre Ana de San Bartolomé de París hacia Tours para fundar un nuevo convento. Poco duró su tranquilidad en esta ciudad porque, en seguida, los prelados franceses, levantaron a las monjas contra ella. Por eso pidió volver al convento de París, donde se confesó con Berulle y éste intentó que se pasase a la nueva obediencia, sin conseguirlo, por lo que se le ordenó que se trasladara a Flandes. Poco a poco el entusiasmo de Ana de san Bartolomé se iba apagando al ver que las doctrinas y escritos de santa Teresa eran difundidos, pero los obstáculos para la fundación de conventos era cada día mayor⁴⁹.

Los problemas de la expansión del Carmelo teresiano en Francia (a los que se podría añadir los suscitados en Flandes) se esfumaron cuando

⁴⁶ B. I. DE SAINTE-ANNE, *Anne de Jesús et les Constitutions des Carmélites Déchaussées*. Bruselas 1874.

⁴⁷ Sobre María de san José, *Escritos Espirituales*, ed. De Simeón de la Sagrada Familia. Roma 1979. Las páginas que le dedica A. DONAZAR, *Principio y fin de una reforma*. Bogotá 1968, pp. 323 ss. I. MORIONES, *Ana de Jesús y la herencia teresiana*. Roma 1968, pp. 101-119.

⁴⁸ J. B. ERIAU, *L'ancien carmel du Faubourg Saint Jacques*. Paris 1929.

⁴⁹ C. HENRÍQUEZ, *Historia de la vida, virtudes y milagros de la venerable madre Ana de san Bartolomé, compañera inseparable de la madre Teresa de Jesús*. Bruselas 1632, dedicado a Isabel Clara Eugenia. J. URKIZA, "La beata Ana de san Bartolomé y la transmisión del espíritu teresiano". *Monte Carmelo* 84 (1976), pp. 105-310.

desaparecieron las amigas de santa Teresa y las fundaciones de conventos se realizaron bajo la jurisdicción de la obediencia de Roma y no de la hispana.

SUBLIMACIÓN ESPIRITUAL Y ATRACCIÓN SOCIAL: LA DESCALCEZ FEMENINA EN LA GRANADA DEL SIGLO XVII

Por Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz
(Universidad de Granada)

RESUMEN

La implantación de la reforma descalza en los conventos femeninos de Granada fue un largo proceso de más de un siglo de duración. Comenzó con una mayor observancia en conventos existentes y continuó con una serie de fundaciones que ya adoptaban una regla más estricta. Se analiza la fundación de ocho conventos y una casa de recogidas, un proceso lleno de obstáculos que finalmente recibió el apoyo de la sociedad granadina. Con su superioridad espiritual y su opción por la austeridad, estos conventos cumplían a la vez una función social: el refugio de muchas mujeres procedentes de familias en cierto modo acomodadas. Por eso, la sublimación espiritual de estos conventos se correspondía con una indudable atracción social.

PALABRAS CLAVE: Granada, Iglesia, Conventos, Contrarreforma, Monjas Descalzas

SPIRITUAL SUBLIMATION AND SOCIAL ATTRACTION: DISCALCED NUNS IN GRANADA (SEVENTEENTH CENTURY)

ABSTRACT

The implantation of the discalced reform in the female convents of Granada was a long process during more than one century. It began with a major observance in previous convents and continued with a series of foundations that already were adopting a stricter rule. This work analyzes the foundation of eight convents and a house for prostitutes and other women, a process full of obstacles that finally received the support from the society of Granada. With a spiritual superiority and an option for the austerity, these convents had simultaneously a social function: the refuge for many women proceeding from families relatively well placed. Therefore, the spiritual sublimation of these convents was agreeing with an undoubted social attraction.

KEYWORDS: Granada, Church, Convents, Counter-reformation, Discalced Nuns

SUBLIMACIÓN ESPIRITUAL Y ATRACCIÓN SOCIAL: LA DESCALCEZ FEMENINA EN LA GRANADA DEL SIGLO XVII

Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz
(Universidad de Granada)

La fundación de conventos había tenido en Granada un polo de atracción desde los primeros tiempos de la conquista cristiana. Bajo el reinado de los Reyes Católicos aparecieron doce conventos en la antigua capital nazarí: nueve masculinos y tres femeninos. Con Carlos V se mantuvo el ímpetu, contándose otras once fundaciones, de las que siete eran de monjas y sólo cuatro masculinas. Ya en plena época contrarreformista, cinco cenobios se fundaron en tiempos de Felipe II, salvo uno todos fueron femeninos. El siglo XVII, pese a que cada vez se hacía más difícil acometer una nueva fundación, añade otros doce (ocho para varones y cuatro para mujeres), la mayoría nacidos bajo el signo de la descalcez. La Granada de los Austrias se cierra, por tanto, con una estadística abultada, signo de esa capacidad de atracción y de eclosión de las órdenes religiosas. Cuarenta fundaciones conferían a la ciudad un carácter cenobítico indisimulable, una especie de paraíso para el mundo del claustro.

Arzobispos y fundación de conventos en la Granada contrarreformista

Por supuesto, la capacidad de fundar tiene que ver, junto con la prospectiva de las mismas órdenes, con la disposición de la Iglesia granadina. Y en este sentido hubo arzobispos que abanderaron este proceso. De 1538 databa la fundación del último cenobio pretridentino en Granada (las franciscanas de los Ángeles). Arrancamos de ahí para enumerar los prelados más proclives a las fundaciones religiosas en el ámbito de la reforma católica. D. Pedro Guerrero (1546-76) se identifica con los ideales conciliares, que defendió en persona liderando incluso la extensa legación española. En su pontificado se introdujeron en Granada los carmelitas calzados (convento de Ntra. Sra. de la Cabeza), los hermanos hospitalarios (de S. Juan de Dios), los jesuitas (colegio de S. Pablo), además de un nuevo convento de clarisas y los carmelitas descalzos.

Ya su sucesor D. Juan Méndez de Salvatierra (1576-88) ofrece resistencia a nuevas fundaciones, en medio de una Granada que trata de sobreponerse al ocaso del mundo morisco, que acarreó agudas dificultades. Pese a todo, se verificaron tres fundaciones femeninas: las de carmelitas descalzas, capuchinas y de nuevo dominicas (La Piedad). Más intransigente en este campo sería su sucesor D. Pedro de Castro (1590-1610), prelado que defendía tenazmente las prerrogativas de la mitra y cuya empresa emblemática fue el Sacromonte. Sólo una fundación femenina aparece en su tiempo, y ni siquiera era un convento. Se trata del beaterio de Sta. María Egipciaca, para el recogimiento de mujeres.

Por el contrario, el noble franciscano D. Pedro González de Mendoza (1610-15) abrió la mano a las fundaciones reformadas masculinas, que se establecieron en tromba en la ciudad de la Alhambra: trinitarios descalzos, agustinos descalzos, capuchinos, basilios y mercedarios descalzos. Semejante eclosión ya no se repetiría, pero no cesó un goteo de fundaciones correspondientes a episcopados muy cortos y en determinados casos marcados por el absentismo de sus titulares. Con el cardenal D. Agustín Spínola (1626-30) se asienta en Granada un nuevo cenobio de clarisas. Y con D. Fernando de Valdés (1633-39), presidente del Consejo de Castilla, que nunca pisó la sede granatense, se ubican en Granada los franciscanos descalzos y los clérigos menores de S. Francisco Caracciolo (S. Gregorio Bético), dándose los primeros pasos para la fundación de las agustinas recoletas llamadas Tomasas.

Otros cuatro arzobispos completan el periplo fundacional. Con D. José de Argaiz (1654-67) surge el convento de agustinas recoletas de Jesús, María y José (después Corpus Christi). D. Diego Escolano (1668-72) mantuvo también un alto concepto de la mitra; autorizó la fundación de los oratonianos en Granada (S. Felipe Neri). Los dos últimos preladados eran frailes, en principio más proclives a las órdenes religiosas. Con el cisterciense D. Francisco Rois (1673-77) se formaliza definitivamente el convento de las Tomasas y con el trinitario calzado D. Alonso Bernardo de los Ríos (1677-92), a cuyo episcopado correspondió la última oleada de peste, el de monjas cistercienses. Fue en 1682 y cerraba el ciclo de fundaciones religiosas en la Granada seiscentista.

Paralela a la descalcez femenina, objeto de este estudio, corre en Granada la masculina, que tuvo los siguientes jalones ya indicados:

Año	Convento	Orden	Protector
1573	Los Mártires	Carmelitas descalzos	Marqués de Mondéjar
1612	Ntra. Sra. de Gracia	Trinitarios descalzos	Marqués de los Trujillos Real Acuerdo (Chancillería)
1613	Ntra. Sra. de Loreto	Agustinos descalzos	R. C. de Felipe III
1614	S. Juan de la Penitencia	Capuchinos	R. C. de Felipe III ¹
1615	Ntra. Sra. de Belén	Mercedarios descalzos	Corregidor de Granada
1636	S. Antonio y S. Diego	Franciscanos descalzos	Rolando Levanto (genovés)

¹ Su Noviciado, la llamada Casa Pequeña de los Capuchinos, contó con la aprobación de Felipe IV en 1659.

Se trata de un proceso muy concentrado en el tiempo que, partiendo de la labor pionera de los descalzos del Carmen, conoce su época dorada en la década de 1610 (una vez finalizado el episcopado de Castro, “martillo” de religiosos). Y con una nueva fundación veinte años más tarde. No fueron las únicas fundaciones masculinas desde el reinado de Felipe II hasta el de Carlos II: la reforma católica aportó ciertamente en el Seiscientos la presencia en Granada de los monjes basilios (1614), de los clérigos menores (1638) y, como colofón, del Oratorio de San Felipe Neri (1671). Pero estas fundaciones escapan al concepto de “descalcez” desarrollado en este estudio.

Por supuesto, las fundaciones descalzas obedecen en primer lugar al interés de la orden, pero sólo fueron posibles con fuertes apoyos en la sociedad local, toda vez que los obstáculos para cada nueva fundación eran proverbiales: oposición de otras órdenes y conventos, opinión del cabildo catedralicio, parecer del ayuntamiento, decisión del prelado... Pero lo cierto es que todos los obstáculos acabaron superándose y aquellos conventos fueron una realidad porque las fuerzas vivas de la ciudad apostaron generalmente por la extensión de unos conventos que, bajo su protección y con sus limosnas, prestigiaban sus linajes, a la vez que enriquecían el ámbito de la enseñanza y de la predicación. Por eso, se han señalado algunos protectores particulares, pertenecientes al patriciado urbano, bien sea nobiliario, bien funcional o mercantil. El interés regio, dado que los tentáculos de la corte eran realmente alargados, se muestra en mandatos que favorecían las fundaciones; debieron tenerlos no sólo los conventos indicados, sino el conjunto de todos ellos.

La descalcez femenina en Granada (1567-1682)

Muchas de estas órdenes masculinas reformadas tuvieron sus correlatos femeninos, los conventos que ahora nos interesan. El monacato femenino abundó en la Granada recién conquistada. Antes del periodo estudiado, la ciudad en todos sus barrios se fue poblando de fundaciones de clausura: en el reinado de Isabel y Fernando los de franciscanas (Sta. Isabel la Real, 1501), comendadoras de Santiago (Madre de Dios, 1501) y carmelitas [calzadas] (vulgo Calabaceras, 1508), y ya en el de Carlos V, tres de dominicas (Sta. Catalina de Zafra, 1520; Sancti Spiritu, 1520; Sta. Catalina de Siena, 1530), uno de clarisas (La Encarnación, 1524), el de terciarias franciscanas (La Concepción, 1523) y el de jerónimas (Sta. Paula, 1531), sin contar el de Los Ángeles, a cuya reforma nos referiremos más adelante. A estos nueve se suman otros tantos ya insertos en el proceso de la descalcez/recolección.

Los conventos de ambos sexos en cada orden compartían carisma e identidad, los femeninos solían buscar dirección espiritual en los masculinos, aunque en general los conventos femeninos de Granada, sitos en una diócesis de patronato regio, dependían directamente del arzobispo. En cualquier caso, el proceso de implantación de la descalcez/recolección femenina es paralelo al observado para los religiosos, aunque más dilatado en el tiempo y a la vez más complejo. El proceso ciertamente arranca con la reforma, antes de 1570, de un cenobio preexistente, de franciscanas, y acaba

más de un siglo después, con la fundación del monasterio cisterciense en 1682. Entre una y otra fecha se cuentan ocho conventos y un beaterio para mujeres arrepentidas, dejando fuera de esta nómina un nuevo convento de dominicas en Granada (La Piedad, 1588).

Estos son, por tanto, los conventos femeninos objeto de análisis:

Fecha	Convento	Orden	Construcción
1538	Los Ángeles	Franciscanas	¿-1540
1572	Sta. Inés	Clarisas	1572-?
1582	S. José	Carmelitas Descalzas	1590-1629
1587	Presentación de Ntra. Sra.	Capuchinas	1638-1680
1594	Beaterio de Sta. María Egipcíaca	para "recogidas"	1609-1643
1626	El Ángel Custodio	Franciscanas Recoletas	1653-1661
1655	Jesús, María y José (Corpus Christi)	Agustinas Recoletas	1677-1694
1676	Sto. Tomás de Villanueva	Agustinas Recoletas	1650-?
1683	S. Bernardo	Monjas Cistercienses	princ. s. XIX

El monasterio de los Ángeles se remontaba al año 1538 y nació al amparo de un devoto matrimonio, D. Rodrigo de Ocampo, comendador de la orden de Santiago (por una promesa hecha a la Virgen de los Ángeles para salvarse de una tempestad en el mar), y D^a. Leonor de Cáceres². Entre las primeras religiosas se encontraban dos célebres beatas granadinas, Leonor de Saavedra, que fue su primera abadesa (sor Leonor de San Juan) e Inés de Jesús; debieron profesar la tercera regla y vestir el hábito leonado. Pero buscaban un mayor rigor de vida claustral y en 1567 abrazaron la regla de Santa Clara³, convirtiéndose en «monasterio de grande observancia y profesión, y piden para él sustento»⁴. Debió ser entonces cuando vinieran a él religiosas de Córdoba, de Alcaudete (sor Magdalena de Velasco) y tres del convento de la Paz de Málaga, fundado en 1518 (como sor María de Mendoza Laso de la Vega). El convento granadino se enclavó en el lugar

² Fr. Alonso de Torres, *Crónica de la Santa Provincia de Granada...* (Madrid: Juan García Infanzón, 1683), 467.

³ Juan Manuel Barrios Rozúa, *Reforma urbana y destrucción del patrimonio histórico en Granada* (Granada: Universidad, 1998), 321.

⁴ Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada* (Granada: Universidad, 1989 [1646]), 248.

llamado de las Vistillas, próximo a la puerta de los Molinos, con impresionantes vistas sobre la vega y sierra. De él salieron a fundar en Alhama. El edificio primitivo, pequeño aunque con iglesia proporcionada, estaba terminado en 1540 y hoy presenta una sencilla portada clasicista en piedra gris de Sierra Elvira, constando el interior de una nave cubierta con artesonado mudéjar. Veneraba esta comunidad una imagen de la Virgen de las Angustias, que se decía destrozada por los moriscos en la Alpujarra y aparecida en 1571. La imagen de Ntra. Sra. de los Ángeles, titular del convento, gozó de gran predicamento y a ella se dirigieron públicas rogativas por la sequía en 1734, recompensadas con una avenida del cercano río Genil, pese a estar el cielo sereno⁵. Radicó en este cenobio una hermandad del Santísimo Sacramento, que celebraba su fiesta principal el día 2 de agosto (Virgen de los Ángeles). Los datos demográficos ofrecen un máximo de cuarentainueve religiosas en 1747⁶.

Poco después de adoptar este convento la regla más rigurosa, se fundaba bajo la misma otra de clarisas, el de Sta. Inés, que mereció la aprobación del arzobispo D. Pedro Guerrero, tal vez como «recogimiento de mancebas»⁷, extremo que negaba el P. Lachica, hablando más bien de la preexistencia de una comunidad de señoras virtuosas (impulsada por el licenciado Bazán, sacerdote⁸) y no de mujeres perdidas, pues «no había de haver en Granada a un mismo tiempo la permisión de un lupanar, o casa pública, y un recogimiento, siendo constante que no tuvo tal Casa de Recogidas hasta últimos de siglo»⁹: Se fundó en 1572, cuando el prelado estaba enfrascado en la preparación del sínodo diocesano. El lugar escogido fue el oratorio -data de ocho años antes- del consejero de Castilla D. Martín Ruiz de Agreda y su esposa D^a. Leonor de Varga; los Agreda fueron sus patronos¹⁰. Su primera abadesa, sor María Ferrer, procedía del vecino monasterio de la Concepción, así como otras dos religiosas. Se ubicó en la calle San Juan de los Reyes, arteria principal de los barrios situados en la falda del Albaicín hacia el río Darro. En este caso el convento disponía de mucha capacidad, llegando a tener tres patios, aunque su iglesia era más bien pequeña y cortas sus rentas. Resultaba curiosa una representación de Cristo mostrando las llagas, tal y como se apareció a una religiosa, así como la presencia de un milagroso crucificado, con título de Expiración –hoy Cristo de la Misericordia, de José de Mora-, por cuya mediación se convirtió un hombre “escandaloso” que, tras orar ante él para apartarse de «un comercio deshonesto, a el acabar la súplica se desvaneció la amistad, bolviendo la

⁵ Fr. Antonio de Lachica Benavides, *Gazetilla curiosa o Semanero granadino, noticioso y útil para el bien común* (Granada: Imprenta Stma. Trinidad, 1765), Papel XLV, [hoj. 3].

⁶ Juan Sanz Sampelayo, *Granada en el siglo XVIII* (Granada: Diputación Provincial, 1980), 658.

⁷ Antonio Gallego y Burín, *Granada. Guía artística e histórica de la ciudad* (Granada: Don Quijote, 1982), 341.

⁸ María Julieta Vega García-Ferrer, “La música en los conventos femeninos de clausura de Granada”, <http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo> (consultado el 31 de enero de 2015).

⁹ Lachica, *Gazetilla*, Papel XLIX, [hoj. 11].

¹⁰ Henríquez, *Anales*, 248.

cómplice a su amasio varias alhajas que tenía suyas»¹¹. En el Setecientos no solía superar las cuarenta religiosas, salvo en el recuento de 1752¹².

Acaba esta etapa de proto-descalcez en el episcopado de D. Juan Méndez de Salvatierra con la fundación teresiana del convento de San José, con el que propiamente puede hablarse ya de descalcez. De fundar en Granada se habla desde 1573, cuando los descalzos se establecen en la ciudad¹³. En este caso no fue una fundación personal de la santa de Ávila, sino que la delegó en una religiosa de su confianza, sor Ana de Jesús, “capitana de las prioras”, hasta el punto que se decía que se le apareció Sta. Teresa el mismo día de su fallecimiento para curarla de una enfermedad. Estamos ciertamente en el núcleo de la descalcez y de su propagación por Andalucía; una reforma, por cierto, que en parte bebía en las fuentes de S. Pedro de Alcántara, reformador de los franciscanos. Desde Beas (Jaén), primer hito del Carmelo femenino reformado en Andalucía, partieron hacia Granada las fundadoras (algunas venidas de Ávila y de Toledo): junto a la “capitana”, sor María de Cristo, sor Antonia del Espíritu Santo, sor Beatriz de Jesús, sor Beatriz de San Miguel, sor Leonor Bautista y sor Lucía de San José¹⁴. La oposición del prelado fue tenaz, pero no tanto como los deseos de fundar, alentados por el mismo S. Juan de la Cruz. De hecho, la presencia en Granada de las religiosas en enero de 1582 fue un hecho consumado, adornado pronto con un prodigio que hizo recapacitar al arzobispo: la caída de un rayo en su palacio cuando las religiosas estaban a una jornada de la ciudad, pese a lo cual se excusó de recibirlas alegando enfermedad.¹⁵ En este caso contaron con el apoyo de dos oidores de la Chancillería granadina, D. Pedro Laguna y D. Luis de Mercado. Precisamente en casa de una hermana de éste último, la viuda D. Ana de Peñalosa, se instaló aquella incipiente comunidad durante unos siete meses, lo que indignó a Sta. Teresa. De aquel lugar partieron las monjas hacia un inmueble alquilado a la familia Granada Alarcón en la céntrica calle de Elvira, junto al Pilar del Toro. Tampoco fue el enclave definitivo, que vino de la mano de los descendientes del Gran Capitán: casas de esta familia (duques de Sesa) adquiridas con permiso regio por afectar al mayorazgo, no sin remitir antes «un pedazo del ávito de la Sta. Madre, con cuya medicina recobró su salud» el primogénito del linaje¹⁶. Allí radicó el convento de San José desde 1584, aunque la construcción de la iglesia no se acometió hasta pasadas tres décadas. El solar era realmente amplio y la iglesia muy airosa, con la tipología propia de la reforma teresiana («labrado a lo moderno»¹⁷): nave sin capillas, crucero apenas sobresaliente y un austero altar mayor, con bóveda, cúpula y paredes encaladas. Sus dos portadas, principal y lateral, constituyen dos ejemplos de un barroco temprano y contenido, con esculturas de Alonso de Mena. Huelga

¹¹ Lachica, *Gazetilla*, Papel XLIX, [hoj. 12].

¹² Sanz, *Granada*, 661.

¹³ M^a. Luisa García Valverde, “El convento de San José de Carmelitas Descalzas de Granada”, *EntreRíos* 21-22 (2014): 161.

¹⁴ Con detalle en H. Ángela del Purísimo Corazón de María, *Convento de Carmelitas Descalzas de San José de Granada* (Granada: CajaGranada, 2005), 35-60.

¹⁵ Fr. Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América* (Burgos: Monte Carmelo, 1936), IV, 645.

¹⁶ Lachica, *Gazetilla*, Papel XXVIII, [hoj. 6].

¹⁷ Henríquez, *Anales*, 248.

decir que con solemnidad y brillantez se celebraron en este convento la beatificación (1614) y canonización (1622) de Sta. Teresa de Jesús. De este convento salieron religiosas para fundar en Málaga, Madrid (la misma sor Ana de Jesús), Córdoba, Sanlúcar la Mayor, Sabiote, Baeza, Úbeda, Jaén... Fieles a los mandatos de la reformadora del Carmelo, la comunidad no superaba la cifra de veintiuna monjas a mediados del siglo XVIII¹⁸.

El de MM. Capuchinas tuvo un periplo fundacional más áspero aún, lo que reforzó el tópico de que aquella empresa estaba “inspirada por Dios”¹⁹. La intención era fundar un convento de clarisas del “primitivo rigor”; la protagonista, una tercera profesa de singular virtud, D^a. Lucía de Ureña. Hasta en tres ocasiones fue a Roma por consejo de su confesor a gestionar un breve papal que facilitara sus propósitos, dada la escasa receptividad de las autoridades granadinas. Le acompañó en estos viajes una carmelita calzada, sor María de Jesús, y en el segundo obtuvo la deseada gracia de Sixto V. Corría el año 1587. Pero ya de vuelta, Mons. Méndez de Salvatierra, a quien personalmente iba cometido el breve, falleció sin formalizar la licencia, pues antes se había excusado por ser «muchos y pobres los conventos ya existentes»²⁰. Seguramente el hecho de vivir tan sólo de limosnas dificultaba la aceptación de esta fundación que significativamente se llamaba de “Mínimas Descalzas” (Capuchinas) del Desierto de Penitencia y con anterioridad moraban en una casa de la calle de Elvira –después Casa de Expósitos-. Sor Lucía de Jesús, como se hacía llamar, fue expulsada. El cabildo catedralicio en sede vacante no tuvo más remedio que aceptar la bula papal de 1589, tras su tercer viaje a Roma, y con ella una fundación bajo la jurisdicción del ordinario, en una época en que aún no había capuchinos en Granada, y ellas eran pioneras de las capuchinas en España. Pero el nuevo arzobispo, el inflexible D. Pedro de Castro, deshizo todo y encarceló a la religiosa. Hizo falta una nueva bula de Clemente VIII (1592) y el apoyo de D. Maximiliano de Austria, a la sazón abad mitrado de Alcalá la Real, para que Castro aceptara a regañadientes que continuaran viviendo en comunidad, aunque reforzó su derecho de visita. Con D. Pedro González de Mendoza mejoró su suerte y en 1613 –quizás ya en su segundo enclave, las casas del Almirante de Aragón, junto a la iglesia de S. José- llamaron a dos religiosas del convento de Sta. Inés (sor María de la Asunción y sor Isabel de San Antonio) para proceder al fin a la fundación; serían respectivamente abadesa y maestra de novicias. También se pidieron religiosas a las Descalzas Reales de Madrid (al parecer una hija de los marqueses de Camarasa²¹), pero no vinieron. Siete monjas profesaron en 1614 en la regla mitigada. Y en 1620 se constata la presencia de dos capuchinas foráneas, las MM. Emerenciana

¹⁸ Sanz, *Granada*, 661.

¹⁹ Por extenso en Ángel Tomás Fernández Moreno, *Compendio histórico cronológico de la fundación maravillosa del monasterio de Jesús María...* (Madrid: Viuda de Manuel Fernández, 1768), 2 vols.

²⁰ M^a. Luisa García Valverde, “Inventario de los fondos documentales monacales femeninos de Granada desde la Reconquista hasta la Desamortización de Mendizábal” (Tesis Doctoral, Universidad de Granada, 1997), 1660.

²¹ Probablemente sor Francisca de las Llagas, hija del segundo marqués de Camarasa, fallecida en 1613 (Karen M^a. Vilacoba Ramos y Teresa Muñoz Serrulla, “Las religiosas de las Descalzas Reales de Madrid en los siglos XVI-XX: fuentes archivísticas”, *Hispania Sacra* 125 (2010): 124).

Copons (profesa desde 1602)²² y Luisa Francisca Peralta; llegaron de Madrid, aunque procedían respectivamente de Barcelona y Valencia. Por su parte, el arzobispo D. Garcerán Albanell (lo fue entre 1620 y 1626) llamó a cuatro religiosas franciscanas de Estepa: sor Isabel de San Antonio, sor Melchora de San Miguel, sor Mariana de Santa Isabel y sor Francisca de la Madre de Dios. El sueño se hacía realidad y en 1625 dieciséis monjas profesaron solemnemente al fin la estricta regla de Sta. Clara²³, de este modo las capuchinas se presentaban como herederas de las clarisas primitivas. Veinticuatro religiosas compondrían este convento, sin contar enfermas y novicias, puesto bajo el nombre de Jesús y María o de la Presentación. Gracias a la aportación de las dotes lograron comprar a un precio razonable unas casas junto a la Pescadería, que habían sido del genovés Rolando Levanto. En 1629 se trasladaron definitivamente a dicho inmueble, junto a la Catedral de Granada, hoy desaparecido. La iglesia conventual, iniciada en 1638 para sustituir el primer y estrecho oratorio, no se dedicó hasta el año 1680 por el arzobispo de la ciudad y con presencia de los tribunales y “cuerpos distinguidos”. No era de grandes dimensiones, conteniendo sólo tres altares adornados y el presbiterio. Siempre destacaron por su «vida mortificada y penitencia»²⁴; su silencio era absoluto y «tres días solamente se les ven los rostros, el día de ábito, de la profesión y de su entierro»²⁵. Radicó tempranamente en este cenobio la hermandad de las Cinco Llagas, formada por treinta y tres hermanos, nacida de la inspiración de una religiosa, sor Úrsula de San Diego (+1621), a quien Cristo había pedido que celebraran una misa los cuartos domingos de cada mes a devoción de sus llagas²⁶. También veneraban una imagen del Ecce-Homo de gran devoción²⁷. En torno a treintaicinco religiosas se contaban en el siglo XVIII²⁸.

La firme resistencia a fundaciones de D. Pedro de Castro sólo cedió ante la Casa de Recogidas. Claro que no se trataba de un convento, sino de un beaterio consagrado a Sta. María Egipcíaca y regido por algunas beatas. Nació en 1595 y durante siglos fue el lugar de encierro de mujeres recogidas de la calle, o jóvenes “muy libres” (a veces huérfanas y desamparadas, con temor a “perder su honra”), además de otras mujeres ingresadas allí por la justicia o por expreso deseo de sus familiares e incluso de sus maridos²⁹.

²² Una de las primeras capuchinas españolas (Valentín Serra de Manresa, “Alguns aspectes de la primitiva legislació de les clarisses caputxines. Espiritualitat i vida quotidiana”, *Analecta Sacra Tarraconensia* 76 (2003): 189).

²³ Valentín Serra de Manresa, “La vida quotidiana de les clarisses caputxines a Catalunya i Mallorca: des de la fundació a les primeres constitucions generals (anys 1599-1927)”, *Analecta Sacra Tarraconensia* 75 (2002): 129.

²⁴ Lachica, *Gazetilla*, Papel XXXIX, [hoj. 2].

²⁵ Nicolás Torrecilla, *La primera y penitentísima religión de Madre Capuchinas en España...* (Murcia: Juan Fernández de Fuentes, 1646), 2.

²⁶ Miguel Luis López[-Guadalupe] Muñoz, “Contrarreforma y Cofradías en Granada” (Tesis Doctoral, Universidad de Granada, 1992), 569-570. Con el apoyo de D. Pedro Guerrero venían combatiendo la prostitución desde la década de 1570 (Andrés Moreno Mengíbar y Francisco Vázquez García, “Poderes y prostitución en España (siglos XIV-XVII)”, *Criticón* 69 (1997): 43).

²⁷ Henríquez, *Anales*, 249.

²⁸ Sanz, *Granada*, 661.

²⁹ Por extenso en Cristóbal Conde y Herrera, *Granada abierta a Dios en la fundación de la casa de Sta. María Egypciaca...* (Granada: Antonio Henríquez, 1760).

Bajo la supervisión de Castro, y con el apoyo de un grupo de honrados vecinos, muchos de ellos vinculados a la jesuítica congregación del Espíritu Santo dirigida por D. Gabriel López³⁰, dieciocho personas se cuentan entre sus fundadores³¹. Ciertamente, el prelado abanderaba la campaña para cerrar la mancebía, ese refugio de “mujeres livianas” y en este caso no escatimó esfuerzos, logrando incluso el amparo real por medio de dos reales cédulas de Felipe III (1602 y 1603). Un acendrado pietismo y el deber moral del arrepentimiento guiaban esta fundación³². En este caso concreto, las beatas regirían y servirían la casa, a la vez que se mostraban como ejemplo para aquellas mujeres arrepentidas; por ello, debían destacar por su capacidad de persuasión, sacrificio y oración, así como por proponerles santas lecturas. Dos mujeres comenzaron a regir el beaterio, hasta la llegada de una noble portuguesa, María de la Concepción (+1626). Ligada a las beatas Potencianas de Granada, tras venir de Madrid, se dice que vivía en una cueva hasta que fue llamada a esta galera, que se ubicó en la calle de la Verónica, llamada más tarde Calle de Recogidas. Su iglesia, con una nave y cúpula, se construyó entre 1609 y 1643, contando la casa además con un patio porticado. El régimen de vida que llevaban era muy estricto, pues no debían comunicarse entre sí ni hablar de su vida pasada, realizaban labores de manos y obras espirituales, destacando la oración, la confesión y el aprendizaje de la doctrina cristiana, en un proceso de «paternalismo alienante»³³. Algunas tras salir del régimen de reclusión se quedaban en condición de beatas. En esa línea moralista que caracterizaba al centro en 1747 acogió a la congregación de María Stma. de la Esperanza, popularmente conocida como “Ronda del Pecado Mortal” y más tarde aún residió allí una hermandad de Vía Sacra. Las reclusas eran setenta y seis en 1787 y veintiuna las beatas que las custodiaban³⁴.

La trayectoria franciscana de rigidez y primitiva observancia ya señalada tiene un último jalón en el convento granadino del Sto. Ángel Custodio, de franciscanas recoletas, que precisamente se inspiraban en los franciscanos descalzos españoles o alcantarinos. La fundadora del Ángel Custodio, sor María de las Llagas (en el siglo D^a. María Cobos Centurión, hija del marqués de Camarasa), había profesado en Estepa en el convento de clarisas de Sta. María de Jesús, propio de la familia de sus abuelos maternos, los marqueses de Estepa. De allí vino junto a otras religiosas (sor Ana de Cristo Jesús y sor María de Santa Clara, tía materna de la fundadora y primera abadesa del convento granadino), a las que se unieron tres del mismo origen que ya estaban en las Capuchinas de Granada (sor Melchora, sor Mariana y sor Francisca). Corría el año 1626 y la fundación se hizo con la actitud resignada de su padre el marqués, que soñaba para su hija destinos más altos, aunque prefirió que estuviera en el claustro antes como “madre”

³⁰ Vid. Miguel Luis López[-Guadalupe] Muñoz, *La labor benéfico-social de las cofradías en la Granada Moderna* (Granada: Universidad, 1994), 125-130.

³¹ Laura Sánchez Linares, “Recogimiento de mujeres en la Edad Moderna. El beaterio de Santa María Egipcíaca de Granada” (Trabajo Fin de Máster, Universidad de Granada, 2012), 44.

³² José Manuel Gómez-Moreno Calera, *La arquitectura religiosa granadina en la crisis del Renacimiento (1560-1650)* (Granada: Universidad, 1989), 188.

³³ *Ibidem*, 189.

³⁴ Sanz, *Granada*, 658.

que como “hija”³⁵, y así fue, pues sor María de la Llagas sería abadesa desde 1630 hasta su muerte, en 1675. La fundación no fue fácil; el Ayuntamiento de Granada hacía constar «la muchedumbre de pobres y crecido número de familias religiosas»³⁶. También se oponían otros conventos y el arzobispo Albanell, que exigía una dotación económica suficiente y no sólo lo allegado en concepto de dotes; para ello aportaba la fundadora la legítima heredada de su madre, ya difunta, con un montante de 20.000 ducados. A su llegada se albergaron durante cuatro días en las Capuchinas y, estando vacante la sede granadina, se establecieron en unas incómodas casas del Campo del Príncipe, gracias a la mediación de sus parientes los marqueses de Armuña: aquello era «palacio de la santa pobreza y casa del desengaño de las vanidades del mundo»³⁷. Dos años más tarde pasaron a una excelente mansión, por decreto del nuevo arzobispo-cardenal D. Agustín de Spínola, de origen genovés como la familia materna de sor María. Allí permanecieron sólo unos meses, pues la mansión tenía dueño, un regidor de Córdoba, que logró una sentencia reparadora del atropello, que obligaba a marchar a las monjas. Desde 1629 su ubicación definitiva, donde se mantuvieron hasta la II República, fue en la céntrica calle Cárcel Baja. Allí compraron varias casas junto al célebre Pilar del Toro, mientras se recibían otras colindantes de la mano de benefactores como D. Antonio de Espinosa, padre de tres hijas que profesaron en el convento, y en cuyas casas acabó construyéndose la imponente iglesia conventual, con traza de Alonso Cano, entre 1653 y 1661³⁸. Iglesia y convento merecieron el epíteto del «Escorial pequeño»³⁹, abundando en él obras de maestros italianos y sobre todo del citado Alonso Cano. Hasta los primeros años del siglo XVIII dio este convento casi una veintena de “hijas famosas en virtud” y fama de santidad, cuyas biografías quedaron impresas⁴⁰. Se fundó con un límite de veinticuatro religiosas, que luego se elevó hasta treintaitrés, lo que se mantenía en el siglo XVIII (treintaiséis en 1752)⁴¹. Fue un convento muy frecuentado, a causa de su nobleza y proximidad, por los canónigos de la catedral granadina. Y en él florecieron dos congregaciones clericales, la de S. Francisco de Sales, de curas párrocos, y la de S. Pedro, de sacerdotes en general. Ya en el siglo XIX llegó a este convento la hermandad del Stmo. Cristo de San Agustín, procedente del cercano de agustinos descalzos.

³⁵ Vid. Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz y Rafael López Moya, “Vida y hagiografía de Sor María de las Llagas, la fundadora-“marquesa” del convento del Ángel Custodio de Granada”, en *Perfiles y Figuras del Franciscanismo Andaluz*, ed. Manuel Peláez del Rosal (Córdoba: El Almendro, 2009), 221-249.

³⁶ Lachica, *Gazetilla*, Papel XXVI, [hoj. 2].

³⁷ Fr. José Antonio de Hebrera, *Vida exemplar de la excelentísima señora y venerable madre sor María de las Llagas, marquesa de Camarasa, fundadora y abadesa...* (Zaragoza: Domingo Gascón, 1698), 123.

³⁸ Vid. Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, “Crear la comunidad, soñar el templo: los inicios del convento del Ángel Custodio de Granada”, en *Las Clarisas. Ocho siglos de vida religiosa y cultural (1211-2011)* (Córdoba: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2014), 361-380.

³⁹ José Carlos Madero López, “El Convento del Ángel en la literatura del XVII y XVIII”, *EntreRíos* 21-22 (2014): 151.

⁴⁰ Vid. Fr. Tomás de Montalvo, *Vida prodigiosa de la extática virgen y venerable madre sor Beatriz María de Jesús...* (Granada: Francisco Domínguez, 1719).

⁴¹ Sanz, *Granada*, 661.

La recolección agustiniana tuvo un foco femenino destacado en Granada. Nace a impulsos de las mismas religiosas, destacando en la corte la figura de sor Mariana de San José (1568-1638)⁴², quien veneró como madre a Sta. Teresa, era lectora asidua de S. Pedro de Alcántara y a la vez inspiraría la reforma de las mercedarias descalzas. A esta religiosa se debe la aprobación de la regla de las agustinas recoletas por el papa Paulo V en 1619, con una exigencia muy estricta y un máximo de veinte religiosas de coro y tres freilas por convento; esta regla se extendió a todos los de agustinas recoletas en 1625. Sor Mariana fue un referente para sor Antonia de Jesús (Antonia López Jiménez en el siglo, 1612-1695), fundadora de la recolección agustiniana en Granada⁴³. Ella misma se sintió fascinada por el carisma teresiano, pero se inclinó por la influencia agustina, que le brindó más facilidades, ocupando durante casi un año un cuarto en la casa paterna, apartada del mundo. En 1634 recibía como beata el hábito agustiniano, profesando al año siguiente. Se hizo acompañar de otras beatas, como Josefa de San Agustín, su hermana, Eugenia de Jesús, prima suya, o Isabel de Jesús, en un lugar del Albaicín fronterero a la plaza de Bibalbonut, sitio incómodo pero que contaba con la cercanía de los religiosos agustinos descalzos (Ntra. Sra. de Loreto). Entre estos y el propio pensamiento de la religiosa transcurría la vida de aquel beaterio –que logró reunir a veinte doncellas de buena familia–, hasta que una escisión de la comunidad hace que abandonen el lugar una decena de beatas buscando mejor acomodo en la ciudad baja, en concreto en la calle Angosta de la Botica, muy cerca de la Catedral, en una casa que perteneció a la Inquisición. Era el año 1643 y comenzaba una década de zozobras en la que esta comunidad del centro de la ciudad se dejó influir por diversos personajes, incluidos sus confesores, interviniendo a favor de las monjas el monasterio de la Encarnación de Madrid⁴⁴ e incluso la reina D^a. Mariana de Austria. Tras recibir una real provisión de Felipe IV amparando esta fundación (1651), el arzobispo D. Martín Carrillo de Alderete les impuso el número máximo de diez religiosas sin dote, debiendo satisfacer las demás la dote de mil ducados. Muerto el prelado, el deán de la Catedral trasladó el Stmo. Sacramento y subió a dos mil la cuantía de la dote; sólo entonces obtuvieron licencia municipal (1654) y se pidieron religiosas a la Encarnación de Valladolid (sor María de San Francisco –que sería priora–, sor Gregoria del Espíritu Santo y sor Antonia de la Madre de Dios), las que establecieron la clausura. En enero de 1655 -aún no había llegado a Granada el nuevo arzobispo, D. José Argaiz-, catorce beatas, encabezadas por Antonia de Jesús, recibieron el hábito, quedando a la espera otras cuatro por falta de la edad reglamentaria. La M. Antonia estuvo en este convento de Jesús, María y José hasta 1665, en que partió para seguir su estela de fundaciones siempre bajo el prisma de la recolección

⁴² Vid. Luis Muñoz, *Vida de la Venerable M. Mariana de S. Joseph, Fundadora de la Recolectión de las Monjas Agustinas...* (Madrid: Imprenta Real, 1645).

⁴³ Por extenso en Antonio Ceballos Guerrero, “El convento de Santo Tomás de Villanueva: una aproximación a los conflictos fundacionales en la Granada del siglo XVII”, <http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo> (consultado el 31 de enero de 2015).

⁴⁴ Fundado en 1611 al amparo de la reina Margarita de Austria; mantenía correspondencia con el Corpus Christi de Granada: Ángel Peña, “En las manos de Dios. Madre Mariana de San José, fundadora”, <http://www.autorescatolicos.org/misc02/angelpena79.pdf> (consultado el 31 de enero de 2015).

(«constante ejercicio de obediencia, oración y mortificación»)⁴⁵: Chiclana y Medina Sidonia, donde murió. En 1671 el convento se trasladó definitivamente con la aquiescencia del arzobispo Escolano a la calle Gracia, donde permanece, dotándose de una magnífica iglesia ya con el título del Corpus Christi, edificada gracias a la aportación de los indianos José y Lucas Aguilar y Rebellido, trazada por Cano y construida por Juan Luis Ortega, como la del Ángel Custodio, consagrada en 1686 y concluida en 1694. Preside el altar mayor de este espacioso templo, «el mayor que poseen religiosas en esta ciudad»⁴⁶, la excelente pintura del triunfo de la Eucaristía de Juan de Sevilla (1685). Especiales festejos había en este convento los días de Sta. Inés y del Dulce Nombre de María, así como las fiestas de S. Eloy y la Asunción, ambas a cargo de la congregación de plateros. Pudo llegar a tener un máximo de cuarenta y ocho moradoras en 1752⁴⁷.

Quedaba otra porción de beatas agustinas (diez, inspiradas por la M. Antonia, entre las que destacaba María de San José, que le sucedió como superiora) en el Albaicín, junto a la muralla de la Alcazaba Cadima, que pudo alcanzar licencia arzobispal como beaterio en 1636⁴⁸, si bien se asentó como tal cuando se les concedió un oratorio privado (1643), bajo los auspicios de los agustinos descalzos. Al poco tiempo se produjo la referida escisión capitaneada por la M. Antonia. La ruptura se rodeó de un halo sobrenatural, afirmándose que en manos de una beata cayó un prodigioso papel en el que se leía: «El mudar de lugar no hace santos, sino las costumbres»⁴⁹. En opinión de A. Ceballos adquiriría el título de Sto. Tomás de Villanueva tras la beatificación de este santo en 1658; en sueños el santo comunicó a una de las beatas que nada le faltaría bajo su advocación. A María de San José le sucedieron al frente de este beaterio las hermanas Heylan, primero María de Santa Clara y después Elena de la Cruz. Un intento de fundación conventual por el arzobispo Escolano en 1668 desató un aluvión de contradicciones y resultó fallido, dejando en un limbo jurídico a la comunidad, pese al apoyo de Roma; sólo pasó a ser convento, con veintidós religiosas en 1676, en el episcopado de Fr. Francisco de Rois y con licencia papal. Para ello hizo venir a tras religiosas del convento de Jesús, María y José: sor Isabel María Evangelista (como priora), sor Luisa de San José y sor Teresa de Jesús. Debieron llevar una vida muy estrecha, como correspondía al rigor de su fundación⁵⁰, y, desde luego, su iglesia, que hoy mantienen, construida hacia 1650, es realmente pequeña, con una nave y una fachada extremadamente austera. Ardió en las revueltas de diciembre de 1933 y fue reconstruida en los años cuarenta. No más de veintiséis religiosas se contaban en 1747⁵¹.

⁴⁵ García, "Inventario", 1990.

⁴⁶ Lachica, *Gazetilla*, Papel XLII, [hoj. 3].

⁴⁷ Sanz, *Granada*, 658.

⁴⁸ José Carlos Madero López, "El convento de MM. Agustinas Recoletas del Corpus Christi", *EntreRíos* 21-22 (2014): 195.

⁴⁹ Lachica, *Gazetilla*, Papel XXIV, [hoj. 2].

⁵⁰ Antonio Ceballos Guerrero, "El convento de Santo Tomás de Villanueva de Granada. Mentalidad primera y evolución", en *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular*, en ed. Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (San Lorenzo del Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 2011), II, 587-604.

⁵¹ Sanz, *Granada*, 660.

Como “exemplarísima recolección” de S. Bernardo se fundó en 1682 el último convento de este estudio, de las MM. del Císter y consagrado a S. Ildefonso. La recolección de esta antiquísima orden había surgido en Perales (Palencia), con autorización regia y del Nuncio, en 1594, trasladándose pronto las religiosas a Valladolid⁵². En Granada sus orígenes están en una dilatada historia de beatas granadinas de impronta carmelitana y origen nobiliar, las Potencianas, regidas originariamente (1566) por Potenciana de Jesús y ubicadas en la Antequeruela, cerca del convento de los Mártires – donde recibieron auxilio espiritual de S. Juan de la Cruz- y las Melchoras, sitas muy cerca de las anteriores y encabezadas por Melchora de los Reyes y Beatriz de la Encarnación, que en 1677 fueron agregadas a las primeras. Eran, por entonces, una treintena de beatas⁵³, a las que el arzobispo Fr. Alonso Bernardo de los Ríos, bajo cuya autoridad se encontraban, les dio una salida más estable con la fundación del convento, haciendo llamar a tres religiosas del Císter recoleto de Málaga (que databa de 1604): sor Antonia de San Bernardo, sor Andrea María de la Encarnación y sor Claudia Juana de la Asunción. Profesaron veinte monjas y tres legas. Se establecieron definitivamente en la Carrera del Darro en 1694, en casas de D. Juan de la Torre, tras pasar por la antigua capilla de S. Onofre, en la cuesta de Gómez, la que fueron judicialmente conminadas a abandonar; era ya arzobispo D. Martín de Ascargorta. La iglesia de este convento, con una sola nave y cúpula con linterna, es sencilla y austera, datando de comienzos del siglo XIX. Blasonaba de una imagen de la Asunción que había sido donada en la época del beaterio por S. Juan de la Cruz. Baste decir, respecto a su modo de vida, que hasta 1712 tuvieron prohibición estricta de comer carne durante todo el año. Con el título de San Miguel admitieron una hermandad en este convento, que no superaba la treintena de moradoras en 1752⁵⁴.

Características generales de la extensión de la descalcez

El fenómeno de la descalcez y la recolección nació y se extendió con una aureola espiritual difícil de superar. Nació con afán de continuidad respecto a la Iglesia primitiva y este era un marchamo con gran predicamento: el discurso de los orígenes, con su afán de sublimación y de «construcción de la legitimidad institucional»⁵⁵, en el caso concreto de las órdenes religiosas, la vuelta a la regla originaria, el restablecimiento de su sencillez, que era a la vez su rigor. En el caso granadino, la fundación de conventos en los reinados de los Reyes Católicos y de Carlos V resultó proverbial y muchos de ellos conservaban un indudable prestigio, pero las nuevas órdenes reformadas lograron abrirse camino un siglo después de la conquista de la ciudad gracias a su “superioridad” espiritual. Y no les resultó fácil conseguir sus fundaciones en virtud de los intereses creados, máxime en

⁵² Fr. María Damián Yáñez Neira, “El monasterio cisterciense de Perales, cuna de la recolección”, dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2487155.pdf (consultado el 31 de enero de 2015).

⁵³ García, “Inventario”, 2048.

⁵⁴ Sanz, *Granada*, 660.

⁵⁵ Jaime García Bernal, “La narrativa fundacional y la escritura de la historia de los mercedarios descalzos de Andalucía: el convento de La Almoraima”, en *Iglesia Memorable. Crónicas, historias, escritos... A Mayor Gloria. Siglos XVI-XVIII*, ed. Ángela Atienza (Madrid: Sílex, 2012), 205.

una ciudad venida a menos tras la rebelión de las Alpujarras. Algunas observaciones generales se derivan del análisis de este proceso.

1. Durante más de un siglo (1567-1682) surgieron estos conventos reformados y, como tantos otros aspectos de nuestro Siglo de Oro, el esplendor espiritual contrastaba con la precariedad material. En todo caso, poco necesitaban, pues nacían bajo el prisma de la pobreza y la austeridad. El mismo Felipe II abogaba en 1595 por unas dotes no muy elevadas, pero a cambio unas rentas firmes. Con el paso del tiempo, se asentaron estas fundaciones, enriquecieron su patrimonio y estabilizaron sus rentas –aunque nunca se vieron exentas de dificultades materiales–, pero mantuvieron con plena frescura esa heroicidad espiritual de sus orígenes, que las distinguía de las fundaciones de otros tiempos.

2. Pese a tratarse de órdenes religiosas diversas, el Carmelo reformado fue un referente común y, por supuesto, la ingente personalidad de Teresa de Ávila. La fundadora no pudo estar presente en Granada, pero sí una de sus más estrechas colaboradoras, sor Ana de Jesús, además de fray Juan de la Cruz (prior en el convento de carmelitas descalzos de los Mártires), cuyo espíritu y dirección inspiró los primeros tiempos del convento femenino de San José. Y no sólo a las monjas carmelitas, también se conoce su ascendencia sobre dos beaterios prestigiosos, estratégicamente ubicados en las cercanías de dicho convento de los Mártires. Siguiendo la estela de Teresa, muchas monjas de distintas órdenes adoptaban el sobrenombre “de Jesús” al profesar y su obra fundadora inspiró a otras religiosas, como ocurre con sor Mariana de San José y la recolección agustina, movimiento que tendría en Granada amplia repercusión. De hecho, su introductora en Granada, sor Antonia de Jesús, leía con asiduidad el *Libro de la Vida* y el *Libro de las Fundaciones*, que sin duda inspiró su propia obra. Las franciscanas descalzas y las capuchinas eran an todo deudoras de la tradición seráfica, contando con una línea propia de ricas iniciativas reformadoras. Todos los conventos femeninos, empero, conservaban alguna imagen de la Santa de Ávila.

3. Los agentes de estas reformas eran las órdenes religiosas, pero más exactamente mujeres de singular inquietud espiritual. Se forman en conventos reformados e inspiran la reforma y/o fundación de otros. Estos episodios se deben a marcadas personalidades, que impregnan todo con la ejemplaridad de vida, obediencia y mortificación, de los que parece nacer una paz interior y armonía social, en un sobresaliente contraste barroco. En muchos casos la inquietud nace de beatas o terceras (Los Ángeles, Sta. Inés, Capuchinas, Sta. María Egipciaca, Tomasas, Corpus Christi, S. Bernardo), como paso previo a la profesión religiosa. Este paso era un triunfo espiritual, también un éxito social.

4. Otra vía común, exigida para legitimar una fundación, era atraer a profesas de otros conventos, que traspasan el testigo y ocupan durante los primeros años la dirección de la comunidad. Hay toda una vectorialización en este sentido:

- Córdoba/Alcaudete/Málaga → *Los Ángeles*.
- Concepción → *Sta. Inés* → *Capuchinas*.
- Beas/Toledo/Ávila → *Carmelitas Descalzas*.
- Madrid/ Estepa → *Capuchinas*.
- Estepa/*Capuchinas* → *Ángel Custodio*.
- Valladolid → *Corpus Christi* → *Tomasas*.
- Málaga → *S. Bernardo*.

Y el proceso continúa saliendo a fundar a otros lugares. Todo ello sin contar con la influencia directa de la corte, a través de decretos regioes, o de la intercesión de miembros de estirpe real, como la reina Mariana de Austria o el abad Maximiliano de Austria.

5. A diferencia de las antiguas fundaciones, estas comunidades resultan muy limitadas en el número de religiosas: 21 en las Carmelitas Descalzas, 33 en el Ángel, 24 en las Capuchinas, sobre 20 en las Tomasas y alrededor de 30 en S. Bernardo. Se busca una viabilidad económica, pero sobre todo un clima que favorezca una intensa espiritualidad. Para ambas cosas la solidez de las dotes –moderadas en muchos casos: entre 1.000 y 2.000 ducados- era vital y así se les exigió. En todos los casos, tras donaciones iniciales y alquileres, lograron la compra de los inmuebles que habitaban, ampliándolos siempre con casas y solares colindantes.

6. Son iniciativas claramente femeninas, con mujeres modestas (Antonia López) y generalmente distinguidas (Lucía de Ureña, la enigmática María de la Concepción, María de los Cobos), «fundaciones para sí mismas»⁵⁶, si bien se vieron apoyadas por personas poderosas, como Rodrigo de Ocampo, los Agreda, los Granada Alarcón, Ana de Peñaranda, los oidores Laguna y Mercado, Rolando Levanto, Juan de la Torre, personajes indianos, los marqueses de Campotéjar, los de Armuña, los duques de Sesa..., y, por supuesto, eclesiásticos, empezando en muchos casos por los mismos arzobispos y el cabildo catedralicio.

7. También como expresión barroca, destaca la austeridad de las religiosas con la magnificencia, aunque no en todos los casos, de los templos; salvo excepciones responden al modelo de nave única y portada sencilla. Si pequeños fueron los de Capuchinas, Recogidas o Tomasas, es indudable que los del Ángel y el Corpus Christi alcanzaron un nivel delirante. Todo para la “casa de Dios”, obras costosas que contrastaban con la pobreza de las celdas. En ocasiones su construcción y ornamentación fue rápida (Ángel Custodio), pero en otros se extendió durante cuatro décadas (Capuchinas). Además, los conventos femeninos aspiraban a abrirse un hueco en el centro de la ciudad, para mayor comodidad y posibilidad de limosnas. No todas lo lograron: Sta. Inés, Tomasas y Bernardas permanecieron en un decadente Albaicín; Los Ángeles, en las apartadas Vistillas.

⁵⁶ Ángela Atienza, *Tiempos de conventos*, (Madrid: Marcial Pons, 2008), 327.

8. Todas las fundaciones se relatan con una enorme carga providencial, fruto de la voluntad divina en medio de un mar de adversidades. De esta forma se sublimaban las virtudes del claustro. Por supuesto, se reforzaban con la santidad de muchas religiosas (con “don de lágrimas”, de anticipación/prevenición o de consejo, éxtasis y visiones, ostentación de sangre y dolores, curaciones, suaves fragancias, frugalidad en vestir y comer, cumplimiento en el coro y, en general, un amplio elenco de prodigios y señales divinas), y con la consignación de anécdotas sobrenaturales, que en muchos casos se patentizaban en la materialidad de imágenes sagradas e incluso en la erección de hermandades o congregaciones de seglares. Era una santa competencia espiritual que reforzaba el poder de atracción de cada convento y a la vez su status social.

9. Aunque ligadas en muchos casos a las ramas masculinas de sus respectivas órdenes, lo cierto es que en Granada, y en todos sitios como reclamaba el concilio de Trento, acabaron sometidas a la autoridad del ordinario. El prelado tenía mucho que decir –y gestionar- en la fundación, en la dirección espiritual, en la dotación de los conventos y del ingreso de algunas religiosas, en el control de sus cuentas y a través del derecho de visita. El regio patronato en Granada, conseguido mucho antes de la universalidad que alcanzó en los reinos hispánicos al mediar el siglo XVIII, reforzaba esa tendencia desde los orígenes. Y salvo casos puntuales de tenaz oposición (D. Pedro de Castro), la postura episcopal acabó favoreciendo las fundaciones, sin duda porque, pese a su excesiva proliferación, respondían a una inquietud espiritual tanto como a una necesidad social.

10. En suma, la proliferación de conventos, incluidos los reformados, trasluce la mentalidad dominante en el Antiguo Régimen, en concreto en torno a la mujer, especialmente la mujer honrada y de medio o alto status social. En este sentido, el beaterio significaba provisionalidad y el convento, estabilidad; de ahí el paso de uno a otro. El claustro imponía una vida ordenada para la mujer, con el consiguiente dominio de sentimientos y pasiones; era una salida digna para las abundantes hijas de familias al menos medianamente acomodadas. Estos conventos de tercera o cuarta generación rara vez alcanzaban el tinte aristocrático de los de un siglo atrás, pero no por ello dejaban de cumplir el papel que se les otorgaba. En el caso excepcional del beaterio de recogidas, esa función social iba más allá, no sólo con el afán de controlar y dominar a la mujer, sino también el de castigar y corregir sus faltas y desvíos, que, no se olvide, era una forma de preservar el sentido patriarcal de la honra y el honor.

**LA TREGUA DE LOS DOCE AÑOS (1609-1621):
LOS CONFESORES DE LOS ARCHIDUQUES, ESPIRITUALIDAD Y POLÍTICA
EN LOS PAÍSES BAJOS CATÓLICOS**

Por Pierre-François Pirlet
(Universidad de Lieja)

RESUMEN

Tras la renovación de la Tregua de los Doce Años, en Bruselas se manifestaron diversas sensibilidades políticas sobre la misma. Entre ellas, fueron particularmente importantes algunas relacionadas con las formas de espiritualidad que se encontraban en vigor en el espacio áulico madrileño. Es lo que sucedió con los confesores de los archiduques Alberto e Isabel, los cuales presentaron puntos de vista diferentes, pese a que la historiografía tradicional los ha visto como un binomio que actuó siempre de mutuo acuerdo. El confesor dominico de Alberto, Íñigo de Brizuela, expresó una opinión prudente que salvaguardara los intereses hispanos en los Países Bajos. Mientras, Andrés de Soto, confesor recoleto de Isabel y próximo a Gracián de la Madre de Dios, luchó por el triunfo del catolicismo por encima de los intereses de la Monarquía Hispana. El presente artículo, expone las actitudes políticas de los dos confesores, sus diferencias y las razones que pueden explicarlas.

PALABRAS CLAVE: Confesores de príncipes, historia de la corte, historia religiosa, órdenes religiosas, redes políticas

**THE TWELVE YEARS TRUCE (1609-1621): ARCHDUKE'S CONFESSORS,
SPIRITUALITY AND POLITICS IN FLANDERS**

ABSTRACT

In Brussels, different political views were expressed on the occasion of the conclusion and the renewal of the Twelve Years Truce. These were accorded to different forms of spirituality of Madrid's court. Archdukes Albert and Isabel's confessors, known in the historiography as a pair working hand-in-hand, expressed differing opinions. Albert's Dominican confessor, Íñigo de Brizuela, voiced a cautious view which was aimed to preserve Spanish interests in the Catholic Netherlands.

Andrés de Soto, Isabel's Recollect confessor and close to Gracián de la Madre de Dios, was struggling for the victory of Catholicism. Their political actions and its reasons will be covered by this paper.

KEYWORDS: princes' confessors, court studies, religious history, religious orders, political networks.

LA TREGUA DE LOS DOCE AÑOS (1609-1621): LOS CONFESORES DE LOS ARCHIDUQUES, ESPIRITUALIDAD Y POLÍTICA EN LOS PAÍSES BAJOS CATÓLICOS¹

Pierre-François Pirlet
(Universidad de Lieja)

INTRODUCCIÓN

El 3 de abril de 1620, la Junta que se había reunido en Bruselas con el fin de valorar las consecuencias del final de la Tregua de los Doce Años, presentó sus conclusiones. Después de examinar la situación política de los Países Bajos católicos, indicó que la falta de dinero no permitiría la victoria de las tropas hispanas sobre las de los neerlandeses. Debido a los múltiples gastos, el Tesoro hispano no permitía reunir los 348.000 escudos anuales necesarios para pagar al ejército. Por lo tanto, los miembros de dicha Junta recomendaron a Felipe III la prolongación de la Tregua, procurando mejorar los términos de la misma para que la situación de los católicos en las provincias rebeldes y en las que habían permanecido fieles pudiera aliviarse. La Junta sugirió igualmente la reorganización de las fuerzas militares para concentrar los esfuerzos en las Indias Orientales, donde los neerlandeses ponían en peligro los intereses comerciales hispanos².

Dichas recomendaciones se explican desde el hecho de que una nueva guerra tendría un resultado final incierto. Los miembros de dicha Junta, designados por orden real, estaban bien informados sobre el asunto: Ambrosio Spínola era capitán general de los ejércitos hispanos en los Países Bajos, Rodrigo Niño y Lasso, conde de Añover, dirigía prácticamente la Casa de los Archiducos³, Íñigo de Brizuela era el confesor del archiduque Alberto y miembro del *Conseil d'État* en Bruselas, Juan de Villela era superintendente de la justicia militar y miembro del *Conseil de Guerre* en los Países Bajos⁴, y Pierre Pecquius, *Chef-Président* de los Consejos de Estado y Privado en dichas tierras. Por lo tanto, todos eran miembros de los más elevados círculos de la administración de los Países Bajos y tenían un buen conocimiento de la gestión política de dichas tierras⁵.

¹ El presente trabajo es una versión corregida, aumentada y traducida al español (por José Eloy Hortal Muñoz) de parte de un trabajo que ya presenté en las Actas del II Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Moderna de la Fundación Española de Historia Moderna, celebrado en la Universidad Rey Juan Carlos el 1 y 2 de julio de 2013.

² Archives Générales du Royaume (AGR), Secrétairerie d'État et de Guerre, reg. 184, s. f., consulta, 3 de abril de 1620.

³ El papel de Rodrigo Niño y Lasso ha sido estudiado principalmente por D. Raeymaekers: *One Foot in the Palace. The Habsburg Court of Brussels and the Politics of Access in the Reign of Albert and Isabella, 1598-1621*, Lovaina 2013, capítulo 6.

⁴ Gil González Dávila: *Teatro de las grandezas de la villa de Madrid*, Madrid 1623, pp. 484-485.

⁵ Archivo General de Simancas (AGS), Estado, leg. 634, s. f., consulta del Consejo de Estado de Madrid, 18 de agosto de 1619; AGR, Secrétairerie d'État et de Guerre, reg. 182, s. f., Felipe III a Alberto, 23 de abril de 1619.

En Madrid, la situación se percibía de forma diferente y varias razones apuntaban a la necesidad de reiniciar la guerra: los neerlandeses dominaban el comercio con las Indias y amenazaban la economía hispana. Del mismo modo, las Provincias Unidas se estaban reforzando políticamente y las guerras en el Imperio y contra Francia favorecían su posición estratégica. Finalmente, la caída del duque de Lerma y el ascenso de Zúñiga, hicieron cambiar las orientaciones políticas de la Corona.

En Bruselas, pese al consejo de la Junta, la situación era también complicada, pues el entorno de los Archiduques se dividió frente a la estrategia propuesta. Diversas corrientes de pensamiento se instalaron en el Palacio de Coudenberg y una corriente belicista se opuso a las negociaciones de paz sugeridas por la Junta. En resumen, esta coalición sostenía que la defensa del Catolicismo implicaba un enfrentamiento militar con los calvinistas neerlandeses. El nuncio Guidi di Bagno, que había sido informado de que Isabel y Spínola trabajaban con el fin de llegar a una paz, escribió a Roma el 31 de julio de 1621. Según su opinión, la paz sería nefasta, tanto para el Catolicismo como para la Casa de Austria. Del mismo modo, precisaba que algunos cortesanos eran partidarios de reemprender los combates, y entre ellos señalaba al confesor de Isabel, Andrés de Soto⁶.

La situación era sorprendente: ¡los dos confesores de los Archiduques, que eran responsables de la ortodoxia espiritual y de la dirección moral de sus confesados, se oponían entre ellos en una cuestión político-religiosa! De hecho, una serie de cuestiones enfrentaban a ambos religiosos, pese a que la historiografía tradicional belga siempre los ha presentado como una entente cordial. Sin embargo, si observamos atentamente las fuentes, Íñigo de Brizuela y Andrés de Soto presentaban en realidad personalidades y líneas de acción muy diferentes. Sin duda, dichas diferencias se basaban en su diferente formación teológica, en su experiencia política y de gestión, en sus propias cualidades y en su espiritualidad. De hecho, estos dos clérigos no veían del mismo modo el destino de los Países Bajos católicos, ni la misión confiada a sus príncipes soberanos.

ÍÑIGO DE BRIZUELA

Íñigo de Brizuela nació en Castilla en 1557. Estudió en la Universidad de Salamanca, para posteriormente ingresar en la orden dominica, comenzando una carrera académica que desempeñó en Salamanca, Valladolid y Roma. En 1595 fue designado por Madrid como confesor del archiduque Alberto⁷.

Las razones precisas que impulsaron dicho nombramiento nos son desconocidas, pero parece claro que su pertenencia a la orden de los predicadores fue un factor importante. Esta elección se explica claramente en

⁶ Biblioteca Apostolica Vaticana (BAV), Barberini Latini, 6812, f. 8, Bagno a Ludovisi, 31 de julio de 1621; Carta de Tomas de Jesús a Jeronimo Gracián, 6 de diciembre de 1608, en J. L. Astigarraga: *P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1545-1614)*, Roma 1989, pp. 625-626.

⁷ A. Esteban Estríngana, "Brizuela y Arteaga, Íñigo de," en *Diccionario Biográfico Español*, comp. Gonzalo Anes y Álvarez de Castrillón, Madrid 2009, IX, pp. 482-486.

la implicación de Felipe II en la formación política del joven Alberto. Llamado a la Corte de Madrid por su tío⁸, Alberto fue designado como virrey de Portugal en 1583. La Monarquía Hispana venía de asegurar por las armas la unión de los reinos ibéricos, y el “Rey Prudente” pretendía implantar en dichos territorios un Confesionalismo conforme a los intereses Habsburgo, por lo tanto, controlado por el rey y no por Roma⁹. No resulta, por tanto, extraño que Alberto practicara una espiritualidad muy cercana a la de su tío. De éste modo, el influyente oficio de confesor de este príncipe, designado por Madrid, se confió siempre a un religioso perteneciente a una orden próxima a la concepción espiritual del monarca y de la facción “castellana” de sus consejeros¹⁰.

El confesor del Príncipe ha sido frecuentemente visto como un médico del alma, el cual no tomaba partido en la acción o reflexión política de su penitente. Dicho religioso, además, estaría agregado al servicio privado de la persona del Rey o del Príncipe. Esta explicación, al menos para el caso Habsburgo, no se ajusta a la realidad, pues, al contrario, el confesor del rey ejercía las prerrogativas de un “ministro de asuntos religiosos”¹¹, cuyo papel consistía en administrar las provisiones y beneficios eclesiásticos. Algunos de ellos, además, pueden considerarse como ministros a tiempo completo, ejerciendo una autoridad real en diversos campos¹². La acción de Íñigo de Brizuela entronca perfectamente con el modelo de confesores reales madrileños: más que un consejero espiritual privado, fue uno de los consejeros políticos más cercanos al archiduque, pues estuvo omnipresente tanto en los consejos de los Países Bajos como en el seno de la Junta dedicadas a cuestiones militares.

El inicio de la Tregua de los Doce Años, en 1609, y la cuestión de su renovación, en 1621, constituyeron excelentes ocasiones para que Brizuela pudiera demostrar su talento como negociador político¹³. A finales de 1608, fue él quien fue enviado a Madrid para convencer al rey y a sus ministros de la necesidad de una tregua. En esa época, el Tesoro hispano era incapaz de financiar nuevas operaciones militares y solo un alto el fuego permitiría mantener la integridad territorial de los Países Bajos católicos. En Bruselas, se estimaba que la pérdida de esos territorios amenazaría a la Monarquía Hispana y a la religión católica, algo que para el monarca, adalid del catolicismo, sería intolerable¹⁴. Sin embargo, la negociación fue muy difícil,

⁸ L. Duerloo: *Dynasty and Piety Archduke Albert (1598-1621) and Habsburg Political Culture in an Age of Religious Wars*, Farnham 2012, pp. 18-24.

⁹ J. E. Hortal Muñoz: *Los asuntos de Flandes. Las relaciones entre las Cortes de la Monarquía Hispánica y de los Países Bajos durante el siglo XVI*, Saarbrücken 2011, p. 262.

¹⁰ J. E. Hortal Muñoz: “La lucha contra la monarchia universalis de Felipe II: la modificación de la política de la Santa Sede en Flandes y Francia respecto a la monarquía hispana a finales del siglo XVI”, *Hispania* 237 (2011), pp. 66-68.

¹¹ Archivo Segreto Vaticano (ASV), Borghese II, 115, f. 162, Bentivoglio a Borghese, 26 de abril de 1608.

¹² M^a. A. López Arandía: “El confesionario regio en la monarquía hispánica del siglo XVII”, *Obradoiro de Historia Moderna* 19 (2010), p. 260; L. Martínez Peñas: *El confesor del rey en el antiguo régimen*, Madrid 2007, pp. 943-948.

¹³ A. Esteban Estríngana, “Brizuela y Arteaga, Íñigo de”,..., *op. cit.*

¹⁴ AGR, Papiers d'État et de l'Audience, reg. 1191-32 (510-13068), s. f., Instrucciones de los Archiducos para Brizuela [1608]; AGS, Estado, leg 626, f. 56, Brizuela a Felipe III [1608];

pues se observa un *quid pro quo* en la correspondencia entre Felipe III y los Archiducos: el soberano estaba convencido de que Alberto estaba sobrepasando sus prerrogativas y de que una paz significaría el reconocimiento tácito de los Provincias Unidas¹⁵; creencia que sostenían los adversarios políticos del duque de Lerma¹⁶. Sin embargo, Brizuela, gracias a sus dotes diplomáticas, tal y como muestran algunos testimonios de la época¹⁷, consiguió convencer a la corte hispana de la necesidad de un armisticio. Este episodio muestra a las claras que las opiniones de Brizuela sobre las cuestiones referentes a la defensa del Catolicismo, estaban modeladas por sus responsabilidades de gobierno, y no por una cierta visión de la Corona hispana. Su análisis de la situación parece apuntar a la necesidad de una pacificación de los Países Bajos que serviría para preservar las posesiones territoriales hispanas, en lugar de reforzar el Catolicismo. En efecto, para el dominico sería ilusorio pretender defender el Catolicismo con una nueva acción militar, pues las condiciones financieras y militares del territorio no lo permitían.

Íñigo de Brizuela, en tanto que miembro del *Conseil d'État*, ejerció igualmente misiones del Consejo en otros campos. Así, su autoridad abarcaba también cuestiones financieras – en 1616 fue miembro de una comisión encargada de verificar las cuentas de la Veeduría¹⁸ –, pero también de política interior¹⁹. Por lo tanto, es necesario constatar que Brizuela presenta más un perfil de hombre político que de teólogo y que su acción se define por un cierto grado de clarividencia política. Sin embargo, esta línea no fue ni mucho menos la misma que adoptó el confesor de Isabel, Andrés de Soto. Para éste último, sin duda, la defensa del Catolicismo era la piedra angular de toda política y en dicho combate nunca se podría hacer concesión alguna.

ANDRÉS DE SOTO

Andrés de Soto nació en 1552 o 1553 en San Facundo (conocido ahora con el nombre de Sahagún), a 70 kilómetros de Valladolid. A los 20 años, ingresó como novicio en la provincia franciscana de la Inmaculada Concepción. Durante los años siguientes, ocupó diferentes responsabilidades en el seno de la orden, tales como la de guardián de La Aguilera, cerca de Burgos, durante 8 años. Debemos recordar que dicho monasterio fue la cuna

AGR, Papiers d'État et de l'Audience, reg. 1191-32 (510-13068), s. f., Felipe III a Íñigo de Brizuela, 29 de enero de 1609.

¹⁵ AGR, Secrétairerie d'État et de Guerre, reg. 512, f. 148, Pedro de Toledo a Alberto, 25 de enero de 1609.

¹⁶ W. Thomas: "Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, la corte de Bruselas y la política religiosa en los Países Bajos meridionales, 1609-1614", en M. Ebben, R. Fagel y R. Vermeir (eds.): *Agentes e identidades en movimiento. España y los Países Bajos siglos XVI-XVIII*, Madrid 2011, p. 302. En lo que toca a la *Pax Hispanica*, P. Allen: *Philip III and the Pax Hispanica, 1598-1621. The Failure of Grand Strategy*, New Haven 2000.

¹⁷ AGR, Secrétairerie d'État et de Guerre, reg. 512, f. 152, Pedro de Toledo a Alberto, 28 de febrero de 1609.

¹⁸ AGS, Estado, leg. 2300, s.f., Spinola a Felipe III, 21 de abril de 1616.

¹⁹ AGS, Estado, leg. 2300, f. 132, Brizuela a Alberto [1616].

de la reforma de los Recoletos en España²⁰. En 1599 se convirtió, por encargo de Felipe III, en el confesor de la archiduquesa Isabel, cargo que ocuparía hasta su muerte en Bruselas el 6 de abril de 1625²¹. Durante su presencia en los Países Bajos, ocupó el cargo de comisario general de su orden para dichas tierras y, a partir de 1618, su autoridad se extendió también a Inglaterra y Escocia²².

A simple vista, nos encontramos con que Andrés de Soto no presenta un perfil político tan acusado como el de Brizuela, pues no ocupó oficio alguno en el seno de las instituciones de los Países Bajos, y raramente fue miembro de juntas de gobierno. Sin embargo, su influencia en la Corte de Bruselas no fue menor. Su medio de acción residió en la predicación y en la redacción de obras de erudición católica y de espiritualidad. Fue al autor de diecisiete trabajos en castellano, de los cuales cinco fueron traducidos al francés, tres al flamenco y uno que lo fue a la vez al inglés y al latín. Dichos escritos tuvieron objetivos múltiples, pues algunos se orientaron a provocar una reflexión piadosa sobre algún punto del dogma católico, otros a proponer un modelo de vida virtuosa y otros a defender el Catolicismo frente a las críticas de los adversarios.

El confesor de Isabel no nos ha legado documento alguno donde explicara claramente sus posiciones políticas. Sin embargo, a través de su importante producción literaria, podemos extraer algunas conclusiones sobre los grandes ejes de su pensamiento político y religioso. Una de sus obras fue publicada en el momento en que la renovación de la Tregua de los Doce Años estaba siendo discutida; titulada *Declaracion de los bienes y excellencias de la paz*²³, es una reflexión sobre la paz, su naturaleza y el deber del Príncipe de trabajar en su favor. En este libro, de Soto desarrolla varias ideas importantes; primero, la de que existen diferentes paces, y no todas tienen una naturaleza deseable. Así, la paz entre los hombres solos no era igual de perfecta que la paz entre los hombres y Dios. Aquellos que no buscan concluir una paz entre los hombres son guiados por Lucifer y tienen como objetivo establecer la concordia entre los católicos y sus enemigos para favorecer únicamente a estos últimos. Para el autor, por tanto, es necesario buscar primero una paz entre los hombres y Dios y así las otras paces, secundarias, vendrían necesariamente²⁴. En un segundo pasaje, de Soto cita a San Agustín y sus condiciones para una guerra justa, subrayando el hecho de que la exaltación de la fé católica, apostólica y romana por la gloria de Dios, constituía una causa justa²⁵. Finalmente, en un tercer pasaje, el confesor señala la

²⁰ L. Waddingus: *Scriptores ordinis minorum, etc*, Roma 1650, p. 19; C. Van Wyhe: "Court and Convent: The Infanta Isabella and Her Franciscan Confessor Andrés de Soto", *Sixteenth Century Journal* 35/2 (2004), pp. 411-445; *Id.*: "Piety and Politics in the Royal Convent of Discalced Carmelite Nuns in Brussels, 1607-1646", *Revue d'histoire ecclésiastique* 100 (2005), pp. 457-487.

²¹ B. De Troeyer: "Bio-bibliografie van de minderbroeders in de Nederlanden, 17de eeuw, Voorstudies: Andreas de Soto", *Franciscana* 37 (1982), pp. 69-96; M. Acebal Luján: "Soto (André de)" en *Dictionnaire de spiritualité*, Paris 1990, XIV, pp. 1082-1083.

²² ASV, Borghese, II, 104, f. 13, Morra a Borghese, 1 de septiembre de 1618.

²³ Publicada en Bruselas en 1621.

²⁴ *Op. cit.*, cap. 3.

²⁵ *Op. cit.*, cap. 19.

importancia de que el dirigente estuviera rodeado de consejeros capaces, pudiendo así prestar total atención a sus consejos. En efecto, dichos consejeros serían más capaces de percibir “los pecados y las pasiones desordenadas del alma, y la malicia de la voluntad que pervierten y escurecen el juicio claro de la razón (...)”²⁶. Evidentemente, este pasaje le servía para justificar su acción en el entorno de la archiduquesa Isabel.

El carácter político de estas afirmaciones viene reforzado por la fecha de publicación de la obra, pues la aprobación de la misma viene datada el 25 de mayo de 1621, pero el autor indica, en la dedicatoria, que la había escrito anteriormente. Su publicación en dicho año, evidentemente, no era circunstancial, pues en dicho momento dos asuntos muy importantes ocupaban las reflexiones de las autoridades bruselenses: primero, la salud del archiduque estaba desfalleciendo (falleció el 13 de julio de dicho año) y el retorno de los Países Bajos a la Monarquía Hispánica se estaba discutiendo y, por tanto, un cambio en la orientación política de dichas tierras. En segundo lugar, la Tregua de los Doce Años tocaba a su fin y, tal y como ya hemos constatado, se debatía sobre la elección entre un prolongamiento de la misma o el reinicio de la guerra. Ambas posibilidades tenían sus partidarios, tanto en Madrid como en Bruselas.

Por tanto, las ideas de Andrés de Soto no estaban aisladas en el seno de la Corte de Bruselas. Por el contrario, muchos indicios nos llevan a pensar que el confesor estaba próximo a otros religiosos de alto rango dentro del movimiento de los carmelitas descalzos. En Bruselas, una de las principales figuras de dicho movimiento era Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, el cual colaboró intensamente con el confesor de la infanta Isabel.

GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS

Jerónimo Gracián de la Madre de Dios nació en Valladolid en 1545. Su formación le destinó a una carrera en el seno de la administración real. Durante ese periodo, recibió las órdenes (1570) y entró en contacto con la reforma carmelita y con Teresa de Ávila, de la cual adoptó sus ideas para convertirse en una figura relevante dentro de la orden²⁷. Hasta 1606, trabajó en el desarrollo de la reforma carmelita en diversos territorios, principalmente en Portugal, donde se encontró con el archiduque Alberto. Una vez de vuelta a Madrid, en 1606 fue elegido como confesor por el marqués de Guadaleste, el cual acababa de ser nombrado embajador hispano en Bruselas. Adversario de la política pacificadora de Lerma, fue un opositor firme a la Tregua de los

²⁶ *Op. cit.*, f. 133.

²⁷ W. Thomas: “Jerónimo Gracián de la Madre de Dios,...”, *op. cit.*, pp. 289-312; I. Moriones: “Jérôme de la Mère de Dieu (Gracian)” en *Dictionnaire de spiritualité*, París 1974, VIII, pp. 920-928; B. Mújica: “Paul the Enchanter: Saint Teresa’s vow of obedience to Gracián” en C. Wilson (ed.): *The heirs of St. Teresa of Ávila: defenders and disseminators of the founding mother’s legacy*, Washington y Roma 2006, pp. 21-44.

Doce Años y se convirtió en el principal apoyo en Bruselas de la facción política madrileña “antilermista”²⁸.

Gracián aceptó acompañarle a los Países Bajos, pues consideró que era una excelente oportunidad para combatir a los herejes. Del mismo modo, dicha estancia le permitía colaborar de nuevo con el archiduque Alberto y trabajar en el desarrollo del Carmelo en aquellas regiones septentrionales²⁹. En Bruselas, Gracián encontró acomodo en el convento de los Carmelitas de la antigua observancia, donde pudo llevar a cabo una vida de asceta, recluso en una celda aislada en el parque del monasterio. El reformador no sabía expresarse ni en francés ni en flamenco, por lo que sus contactos se cifraron a los círculos hispanohablantes de la Corte, teniendo una notable actividad en dicha lengua. Así, pudo publicar un importante corpus de obras apologéticas, en las cuales llamaba a la lucha contra los herejes.

Del mismo modo, Gracián entró en contacto en Bruselas con diversos miembros de la facción “antilermista”, entre los que podemos destacar a su confesado el marqués de Guadaleste, a Íñigo de Borja, maestro de campo de la armada en Flandes y castellano de Amberes, y a Luis de Velasco, general de artillería. Igualmente, se acercó a Ana de San Bartolomé, fundadora del convento de Carmelitas Descalzas de Amberes³⁰.

La correspondencia que mantuvo desde Bruselas es muy interesante, pues muestra que se preocupó particularmente de los movimientos calvinistas dentro de los Países Bajos católicos. Veamos algunos ejemplos. En una carta del 29 de septiembre de 1608 dirigida a dos hermanas Carmelitas Descalzas hispanas, Gracián constata que las negociaciones para llegar a una tregua tocaban a su fin y mostraba su preocupación por que los negociadores “por acá se inclinan a atropellar la fe a trueque de sus particulares intereses. Su Magestad del Rey de España se ha determinado a no consentir en ello”³¹. Esta inquietud la volvemos a encontrar en los correos que envió en el curso de los dieciocho meses siguientes; así, el 9 de febrero de 1609 el religioso estima que “todos los demonios se han conjurado a salir del infierno para hazer aquí sus invenciones”³².

Igualmente, el religioso se preocupó por las publicaciones heréticas neerlandesas, que haría traducir para enviar a Roma. El 26 de julio de 1609, escribió que la lucha contra los herejes se perseguía por que “paresce que cada día se va desbergonzando más el demonio y poniendo más lazos para que cayga España, que es la que más se ha sustentado y sustenta en la

²⁸ J. Lefèvre: “Les ambassadeurs d'Espagne à Bruxelles sous le règne de l'Archiduc Albert (1598-1621)”, *Revue belge de philologie et d'histoire* 2/1 (1923), pp. 61-80; W. Thomas: “Jerónimo Gracián de la Madre de Dios,...”, *op. cit.*, p. 303.

²⁹ Carta de Gracián a sus amigos, a finales de mayo de 1607, en J. L. Astigarraga: *P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios,...*, *op. cit.*, pp. 388-394.

³⁰ W. Thomas: “Jerónimo Gracián de la Madre de Dios,...”, *op. cit.*, pp. 303-304.

³¹ Carta de Gracián a Francisca de las Llagas y Mariana de San Jose, 29 de septiembre de 1608, en J. L. Astigarraga: *P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios,...*, *op. cit.*, pp. 413-416.

³² Carta de Gracián a Francisca de Las Llagas, 9 de febrero de 1609, en *Ibid.*, pp. 430-431.

fee”³³. El 12 de febrero de 1609, en una carta dirigida a Federico Borromeo, Gracián se queja de la ausencia de una respuesta vigorosa a las agitaciones de los calvinistas en estos términos:

*Y aunque los hereges públicos son muchos, y cada día vamos perdiendo tierra por falta de las armas, que es único remedio contra los destos tiempos y paises, los secretos y cautelosos y los cathólicos pusilánimes no son de menos daño*³⁴.

Sus quejas fueron creciendo con el paso del tiempo y en junio de 1614, en una carta que dirigía a Beatriz Ramírez de Mendoza, condesa de Castellar, el religioso se lamentaba de nuevo:

*Mucho desseo he tenido de ver alguna carta de V. S. para consolarme en las affliciones de lo que por acá pasa, que no ay corazón que pueda sufrir veer multiplicarse tanto la heregia y que cada día van desvergonzándose más los hereges y multiplicándose los enemigos del Sanctíssimo Sacramento*³⁵.

A través de dichas misivas, podemos constatar que las quejas de Gracián de la Madre de Dios eran debidas a la presencia cada vez más aparente de herejes en los diferentes espacios públicos de los Países Bajos. Dicha situación era imputable, según el religioso, a la ausencia de lucha armada contra los calvinistas que se había producido por la Tregua. Como de Soto, Gracián no estaba nada satisfecho de las consecuencias de esa paz, que creía había perjudicado notablemente al Catolicismo.

Esa asociación de ideas entre la Tregua y la propagación aparente del protestantismo no generaba un consenso total en la Corte. Así, Íñigo de Brizuela, promotor de la tregua, veía las cosas de modo diferente. En una carta que dirigió a Felipe III el 20 de febrero de 1610, el dominico exponía su visión sobre el asunto³⁶. Así, comenzaba por confirmar al soberano que los protestantes estaban presentes en las ciudades de Gante, Valenciennes, Brujas y Mons, pero que dicha presencia no se podía atribuir a la Tregua, pues ya estaban presentes allí desde hacía mucho tiempo. Brizuela pensaba que algunos de ellos habían corrido el gran riesgo de aparecer el día de declaración de la Tregua, pues pensaban que la misma les daba derecho a ello. Sin embargo, un reciente *placcard*, con fecha del 31 de diciembre de 1609, lo prohibía tajantemente. El confesor de Alberto indicaba igualmente que el poder en Bruselas no se preocupaba de los protestantes que permanecían ocultos, ya que no tenía los medios para conseguir descubrirlos, pero que no toleraba su aparición pública y que aquellos que lo hicieran serían duramente castigados, lo que “es lo mas que por ahora se puede

³³ Carta de Gracián a Francisca de Las Llagas y Mariana de San Jose, 26 de julio 1609, en *Ibid.*, pp. 448-450.

³⁴ Carta de Gracián al cardenal Federico Borromeo, 12 de febrero de 1610, en *Ibid.*, pp. 464-466.

³⁵ Carta de Gracián a Beatriz Ramírez de Mendoza, condesa del Castellar, 24 y 26 de junio de 1614, en *Ibid.*, pp. 567-569.

³⁶ AGS, Estado, leg. 2292, s. f., Brizuela a Felipe III, 20 de febrero de 1610.

hacer, y lo que bastará con el favor de Dios para que con ocasión de las treguas no se pierda nada en materia de religión”.

De nuevo, podemos constatar los diferentes puntos de vista, pues mientras Brizuela privilegiaba el apaciguamiento militar, Andrés de Soto y Gracián de la Madre de Dios se concentraban en la preservación de la ortodoxia y la primacía del Catolicismo. Estos dos últimos teólogos no se oponían a la paz, pero argumentaban que no se podían subordinar los intereses del catolicismo a la búsqueda de la concordia. Dicho argumento lo podemos encontrar en la correspondencia de Gracián con Roma³⁷, pero también en el libro sobre la paz que de Soto publicó en 1621.

En este contexto de una comunidad de visiones en torno a la defensa del Catolicismo, no debe extrañarnos que Gracián de la Madre de Dios y Andrés de Soto tuvieran opiniones próximas. Esta complicidad se puede constatar con la dedicatoria del *Leviathan engañoso*, tratado sobre pecados y confesión que Gracián consagró a de Soto en 1614³⁸.

La colaboración entre los dos teólogos se extendió igualmente a la promoción de un monacato y una espiritualidad renovados, inspirados, entre otras ideas, en las enseñanzas de Teresa de Ávila³⁹. Esta forma de nueva piedad fue particularmente bien acogida por los Archiducos, los cuales ayudaron a la creación del convento de carmelitas descalzos de Bruselas en 1607⁴⁰. En el seno de dicho convento, Andrés de Soto ejerció un papel de director espiritual de los religiosos, trabajando en colaboración con Ana de Jesús, que estaba a la cabeza de dicho convento, y con Gracián de la Madre de Dios⁴¹.

CONCLUSIONES

Llegados a este punto de la comparación, queda claro que las divergencias entre Íñigo de Brizuela y Andrés de Soto eran numerosas. A priori, ambos tenían un decurso vital diferente, pues pese a haber nacido ambos en Castilla y haber recibido una educación en el seno de órdenes religiosas, los dos eclesiásticos evolucionaron en un mundo monástico muy diferente. El primero se incorporó a una orden próxima al poder real hispano,

³⁷ “Yo hablé al Papa y le dixé cuánto importava que Su S[antida]d metiesse la mano en estas paces y viesse cómo se hazían. Dixo que havía escrito muchas vezes sobre esto al Nuncio de España. Yo le supliqué escribiesse al de Flandes y que le encargasse hablasse de su parte a los confesores de Sus Altezas para que estas paces tan dañosas no se hiziessen. Carta de Tomas de Jesus a Jeronimo Gracián, 6 de Diciembre 1608”, en J. L. Astigarraga: *P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios*,..., *op. cit.*, pp. 625-626.

³⁸ J. G. de la Madre De Dios: *Leviathan engañoso, suma de algunos engaños en que se trata de los pecados ocultos con que pretende el demonio destruir la gracia de las almas*, Bruselas 1614.

³⁹ J. Martínez Millán: “La adaptación problemática de la política y religiosidad hispana al Catolicismo Romano” en J. Martínez Millán y M. A. Visceglia (eds.): *La monarquía de Felipe III: La Casa del Rey*, Madrid 2008, I, pp. 187-197.

⁴⁰ C. Van Wyhe: “Piety and Politics...”, *op. cit.*, pp. 457-458.

⁴¹ *Id.*: “Court and Convent:...”, *op. cit.*, pp. 437-438.

pues los dominicos gozaron tradicionalmente del puesto de confesor del rey. Debido a ello, Brizuela se pudo acercar a la política real en materia religiosa. El segundo, por el contrario, fue miembro de una congregación que suponía una ruptura tanto con las prácticas monásticas franciscanas como en cuestiones de piedad. Por tanto, debemos plantearnos por qué se eligió a estos dos religiosos para guiar la espiritualidad de los Archiduques, pues mientras la filiación entre Felipe II y Alberto parece clara, las razones que presidieron la elección de un recoleto como confesor de Isabel no lo son tanto.

Estos dos consejeros espirituales tuvieron igualmente en común su condición de ser más que simples confesores, pues Brizuela se implicó activamente en la gestión política del territorio flamenco. Fue miembro del *Conseil d'État* en Bruselas, fue dos veces en embajada a Madrid en 1608 y 1609 y estuvo presente en numerosas juntas que trataban cuestiones que excedían el marco religioso. De hecho, fue uno de los principales consejeros políticos de Alberto. De Soto fue igualmente un personaje poderoso, pero no en el mismo tipo de cuestiones. Tuvo una “grande influence au point de vue religieux”⁴², gracias a las numerosas obras que escribió sobre piedad y que se difundieron tanto en los Países Bajos como fuera de dichas tierras. En esos tiempos de lucha contra los protestantes neerlandeses, Andrés de Soto fue una de las principales plumas al servicio del catolicismo hispano. Ello le acercó a otro teólogo embarcado en la lucha contra el protestantismo: Gracián de la Madre de Dios.

Podemos constatar por tanto, la existencia de corrientes de pensamiento diferentes en el seno de la Corte de Bruselas; por un lado, Brizuela y los miembros de gobierno siguieron una línea marcada por un cierto pragmatismo político. Por otro, otros cortesanos, entre los que encontramos a Soto, Gracián de la Madre de Dios o el marqués de Guadaleste, defendían una acción política enteramente volcada en la defensa total del Catolicismo. Esta oposición entre partidos muestra la ruptura que existía en la Corte de Madrid entre partidarios y oponentes de la política de Lerma. En efecto, tanto en Bruselas como en Madrid, la cuestión de la *Pax Hispanica* fue el centro de los debates. En Castilla, los adversarios del Valido estimaban que dicha estrategia suponía una pérdida de reputación e influencia de la Corona. Ellos optaban, por tanto, por conseguir una política más agresiva de la Monarquía contra sus enemigos. De Soto y Gracián estuvieron en contacto con los opositores madrileños del duque de Lerma y persiguieron la misma política⁴³. Brizuela, por el contrario, estaba más próximo al grupo de consejeros bruselenses favorables a la política de pacificación del duque de Lerma.

Para concluir, nos gustaría indicar que los estudios consagrados a los consejeros morales de los príncipes Habsburgo deben ser visto a través del prisma de las redes áulicas. Los confesores principescos no pueden ser estudiados como religiosos aislados, pues, por el contrario, fueron cortesanos largamente implicados en las redes de poder en el seno del espacio de la

⁴² Aviso sobre la nunciatura de Flandes, sin fecha, traducido por B. De Meester: *Correspondance du nonce Giovanni-Francesco Guidi Di Bagno*, Bruselas y Roma 1938, pp. 7-8.

⁴³ W. Thomas: “Jerónimo Gracián de la Madre de Dios,...”, *op. cit.*, pp. 300-302.

Corte. Su pertenencia a una orden religiosa influyó igualmente sobre su consejo y acción en materia religiosa. Por tanto, conviene proponer una lectura comparativa que contraste sus intervenciones políticas y el posicionamiento de su orden en relación al poder del Príncipe.

LA REFORMA EN LA CASA DE LA REINA ISABEL DE BORBÓN Y EL SOSTÉN ECONÓMICO DE LA ESPIRITUALIDAD DESCALZA: EL CONVENTO DE LAS TRINITARIAS DESCALZAS DE MADRID.

Por Henar Pizarro Llorente
(Universidad Pontificia Comillas)

RESUMEN

En 1637, el convento de monjas trinitarias descalzas de Madrid presentaba una reclamación al *bureo* de la Casa de la Reina Isabel de Borbón referida a la deuda generada por el impago de los gajes debidos a la duquesa de la Laguna, quien había hecho beneficiario de los mismos al citado convento. Esta circunstancia, afianzada en el fracaso de las reformas económicas proyectadas por el Conde Duque de Olivares para la Casa de la reina, la ausencia de un patronazgo protector, así como las condiciones impuestas por la radicalidad de la reforma descalza, generaron importantes inconvenientes para la pervivencia del mismo.

PALABRAS CLAVE: Trinitarias, reforma descalza, Isabel de Borbón, Casa de la reina

THE REFORM OF THE HOUSEHOLD OF QUEEN ISABEL DE BORBON AND THE ECONOMIC SUPPORT TO THE DISCALCED SPIRITUALITY: THE DISCALCED TRINITARIAN CONVENT OF MADRID

ABSTRACT

In 1637, the discalced Trinitarian Convent of Madrid presented a claim to the *bureo* of the Household of queen Isabel de Borbon about the non-payment of the pay signs of the duchess de la Laguna, who named this convent as beneficiary. This fact, strengthened by the failure of the economic reforms projected by the Count Duke of Olivares for the queen's Household, the lack of a protector patronage, and the conditions imposed by the radicalism of the discalced reform, created significant inconveniencias to the survival of this convent..

KEYWORDS: Trinitarian, discalced reform, Isabel de Borbon, Queen's Household.

LA REFORMA EN LA CASA DE LA REINA ISABEL DE BORBÓN Y EL SOSTÉN ECONÓMICO DE LA ESPIRITUALIDAD DESCALZA: EL CONVENTO DE LAS TRINITARIAS DESCALZAS DE MADRID ¹

Henar Pizarro Llorente
(Universidad Pontificia)

El convento de monjas trinitarias descalzas de Madrid, fundado bajo la advocación de San Ildefonso, presentaba en marzo de 1637 una reclamación ante el bureo de la Casa de la reina. La petición se concretaba en el derecho que el mismo tenía sobre los dos cuentos de gajes que gozaba la marquesa de la Laguna como viuda del I marqués de la Laguna de Camero Viejo, quien había ocupado el cargo de mayordomo mayor de la reina Margarita de Austria. Se afirmaba que se adeudaban los que las monjas habían de haber recibido desde 1627, cuando se estableció su pago a través de la despensa de la reina, hasta el 19 de febrero de 1631, día en que falleció la citada marquesa. Así pues, el convento solicitaba al greffier de la Casa que diese certificación de la cuantía de la deuda. Al mes siguiente, éste, en una primera estimación, cifraba el montante de la misma en 3.605.439 maravedís².

Los trámites se iniciaron realizando las convenientes comprobaciones en relación con la validez de las últimas voluntades dictadas por doña María de Villena y Melo, marquesa de la Laguna³. Entre las cláusulas que beneficiaban al citado convento, doña María señalaba que el rey le adeudaba cierta cantidad de maravedís de restos de los gajes y casa de aposento que se le hizo merced cuando enviudó. No obstante, no se precisaba la cantidad concreta, confiando en la propia contaduría, donde constaban ciertas libranzas no cobradas, y la cuenta y razón. Disponía que dicha resta de gajes y casa de aposento fuese entregado al referido convento para aumento de dotación y fundación, sin nueva carga ni gravamen, para que cubriese la necesidad que tenían para cumplir con la clausura. En posesión del correspondiente traslado de este mandato, la ministra Mariana de Santa Inés procedía a presentar la referida reclamación ante el bureo de la reina⁴.

¹ El presente trabajo forma parte del proyecto “La reconfiguración de la Monarquía Católica (1640-1700). El final de la Monarquía hispana de los Austrias”. (HAR2012-37308-C05-01)

² AGP, Administrativa, leg. 431, s. f.

³ Tras haber realizado testamento y codicilo junto con su marido, otorgó dos codicilos cerrados, fechados el 23 de enero y el 9 de febrero, y otro público, así como tres memoriales. Intervinieron en este proceso el escribano real Juan de Salazar, Santiago Fernández, escribano del número, el licenciado Juan de León, teniente de corregidor, así como el secretario de Enrique Pimentel, obispo de Cuenca y presidente del Consejo de Aragón. Junto a los citados, prestaron declaración como testigos, Julio Monti, primo del nuncio papal, el doctor Francisco Virtos, cura de la iglesia parroquial de Fuenlabrada, Antonio Zapata, capellán real y arcipreste de Medinaceli, Diego Ruiz de la Fuente, clérigo presbítero racionero de la iglesia de Cuenca y beneficiando de la parroquial de Señor San Pedro, Diego de Barrionuevo y Alonso López Salazar, mayordomo y gentilhomme de la marquesa respectivamente, a los que se unió su secretario personal (Ibidem).

⁴ La citada ministra había realizado gestiones en octubre de 1636 a través de Alonso Téllez, notario público apostólico oficial de la visita eclesiástica a la villa de Madrid y su partido, quien sacó una partida del folio 154 del libro de entierros de la iglesia parroquial de Santiago,

Para obtener la pertinente certificación de los gajes, las monjas trinitarias descalzas se sirvieron de la mediación del secretario Francisco Gómez de Lasprilla, que tenía una hija en el citado convento de San Ildefonso⁵, quien dirigió esta petición a José de Fuentes para que la presentase al nuevo grefier de la reina, Francisco de Benavides, quien había accedido recientemente al cargo en sustitución del propio Fuentes⁶. Las indagaciones del grefier fueron precisas. Benavides certificó que, según constaba en los libros, el rey, por un decreto del duque de Lerma fechado en 26 de junio de 1616, hizo merced al marqués de la Laguna, mayordomo mayor de la Casa de la reina, de que su esposa gozase, tras quedar viuda, los dos cuentos de maravedís que él tenía de salario con el dicho asiento de mayordomo mayor, y que le fuesen pagados en la forma y por la misma parte que él lo recibía. De esta manera, constaba que, desde el mes de septiembre de 1626 hasta fin de abril de 1629, le fueron librando a la marquesa de la Laguna en los ordinarios de la despensa de la Casa de reina 166.666 maravedís cada mes, que sumaban los dos cuentos al año. Por consiguiente, tras una profunda revisión de los registros, se adeudaban a los herederos de la marquesa veinte meses, que sumaban 3.333.320 maravedís⁷.

En consecuencia, la madre ministra del convento de las trinitarias descalzas Jerónima de Santa María solicitaba, el 10 de diciembre de 1637, que se le fuese abonada dicha cantidad, cuya finalidad principal era su empleo en ensanchar la iglesia. El marqués de Santa Cruz, mayordomo mayor de la reina Isabel de Borbón, presentaba la consulta al bureo el día 23 del citado mes. Refería cómo don Sancho de la Cerda y doña María de Villena, marqueses de la Laguna, conocida la necesidad y pobreza que padecían las cuarenta monjas del dicho convento, dotaron el mismo y lo eligieron para albergar su entierro. En este sentido, particularmente se estableció que a causa de las limitaciones espaciales existentes y su ubicación entre comediantes, que inquietaban la vida de las monjas con ensayos y bailes, incluso en el Viernes Santo, se aplicase a la fábrica del mismo los gajes de mayordomo mayor de la reina que por merced real había de percibir la marquesa tras la muerte de su esposo. Así, se le fueron

donde constaba el fallecimiento de la marquesa de la Laguna en 19 de febrero de 1631, cómo otorgó testamento, así como que cupieron ocho reales a la parroquia por clamores, más el apuntamiento y cera de la fábrica (Ibídem).

⁵ Una relación de las monjas ingresadas en el mismo en Marqués de Molins, *La sepultura de Cervantes* (Madrid, 1870), 50-51, Apéndice XI, 177 ss.

⁶ Francisco de Benavides juró como grefier en 8 de marzo de 1636 con los mismos gajes que tenía de guardadamas, puesto que los correspondientes a dicho cargo quedaban asignados a José de Fuente. Pagó la media anata en 19 de febrero de 1637 (AGP, Administrativa, leg. 628).

⁷ El grefier advertía que los tres meses primeros desde que se dejó de librar el salario al marqués de la Laguna que fueron septiembre, octubre y noviembre de 1626, que se pagaron a los testamentarios o herederos del dicho marques, y todos los demás meses, hasta el de abril de 1629, a la dicha marquesa de la Laguna. Así mismo, no parecía en los libros que a la dicha marquesa se le hubiese librado por la dicha despensa ni en otra manera más que los dichos 166.666 maravedís cada mes desde el dicho mes de septiembre de 1626 hasta fin de abril de 1629. La suma de lo percibido por la marquesa hasta el 19 de febrero de 1631 era de 3.605.439 maravedís. Aseguraba que, para no equivocarse, se debían comprobar ciertas partidas pagadas en 1633 y 1635 (AGP, Administrativa, leg. 431, s. f.).

pagando en los ordinarios de la despensa, tanto cada mes, y después se le consignó en el tesoro de la reina, lo que derivó en un notable perjuicio, porque no pudieron cobrar de la parte en que se le consignó. Tras las diversas comprobaciones de los distintos registros, la cifra final adeudada ascendía a 3.605.439 maravedís. La ministra recordaba que fue la marquesa quien dispuso que esta cantidad se emplease para mejorar el sitio y edificar, no disponiendo de otros medios para realizar las obras. La súplica se apoyaba en que la estrechez del convento había provocado que no hubiese celdas suficientes, por lo que las monjas faltaban en su instituto y Regla. Además, el ruido proveniente de las comedias y bailes causaban distracción en la oración⁸.

Los avatares de la fundación

Los inicios del convento de San Ildefonso se encuentran vinculados al deseo de Francisca Romero Gaytán de realizar una fundación de monjas agustinas en la Corte. Para ello, desplazó a tres religiosas del convento de Santa Úrsula de Toledo. La oposición del convento de San Felipe el Real a la primera ubicación proyectada para la fundación por considerarla demasiado cercana al mismo, deparó el traslado del proyecto fundacional a las inmediaciones del convento de los trinitarios descalzos, así como la mutación de la toma del hábito agustino por parte de la fundadora y las seglares que se habían unido al proyecto por el trinitario, quizás por la influencia sobre el grupo de fray Ambrosio de Jesús, hermano de una de las mismas. Los trinitarios descalzos tampoco acogieron de buen grado la llegada de las religiosas provenientes del monasterio trinitario del Corpus Christi sito en Toledo⁹.

Doña Juana fue hija de Julián Romero, el de las *Hazañas*, maestre de campo del Tercio Viejo de Sicilia y caballero de la orden de Santiago, quien prestó destacados servicios en Flandes, y de María Gaytán¹⁰. Así mismo, cuando procedió a la fundación, era viuda de Alfonso de Ávalos y Guzmán, hijo de Luis Ávalos y Francisca de Ayala, fallecido en 1611. Ambas familias compartían haberse encontrado al servicio de la emperatriz María de Austria, a quien tanto Luis de Ávalos como Julián Romero habían servido como

⁸ Sin duda, la calle Cantarranas, donde estaba situado el convento, era el principal mentidero de comediantes de Madrid. Además de las actividades propias de los mismos, los conflictos eran frecuentes. En este sentido, véase, A. de la Granja, "Un caso de amancebamiento en la Compañía de Juan Jerónimo Valenciano", en *Comedias y comediantes. Estudios sobre el teatro clásico español*, eds. M. V. DIAGO y T. FERRER (Universitat de València, 1991), 358-359.

⁹ El complejo proceso fundacional ha sido clarificado por los trabajos de V. Tobar Martín. Así, véase, "El monasterio de las religiosas trinitarias descalzas de San Ildefonso de Madrid", *Archivo Español de Arte* 63 (1990), 404-405. Datos más concretos sobre las componentes de este primer grupo en Fr. A. de la Madre de Dios, *Chronica de los Padres Descalzos de la Santísima Trinidad, redempcion de cautivos: tercera parte* (Madrid, 1707), 50-53.

¹⁰ A. Marichalar, Marqués de Montesa, "Segunda salida de Julián Romero", *Revista de Historia Militar* 1 (1957), 81-114; E. Martínez Laínez y J. M. Sánchez de Toca, "Soldados y maestros". *Tercios de España. La infantería legendaria* (EDAF, 2006), 207-211; <https://www.museodelprado.es/.../julian-romero-y-su-santo-patrono> (consultado el 11 de noviembre de 2014)

mayordomos¹¹. La vinculación de Alfonso de Ávalos al servicio real se había continuado como gentilhomme de boca del rey. Disponiendo de una situación económica adecuada fruto de las rentas y haciendas de su esposo en distintas localidades toledanas, doña Juana dotaba al convento de trinitarias descalzas de San Ildelfonso, fundado en octubre de 1612 en su localización actual, de una manera peculiar y personalizada¹². La relación de doña Juana con el vecino convento de los trinitarios se fue enturbiando, llegando a mantener un cierto enfrentamiento con fray Ambrosio de Jesús. La ascendencia de éste sobre las religiosas hizo que mantuvieran firme su compromiso con la orden, resistiendo la presión de la fundadora para que trocasen su hábito por el agustino. La tensión entre Juana Romero, que pretendía llevar en la fundación una forma de vida que alejaba a las monjas de la observancia de la Regla, y las religiosas fundadoras provocó que se llegase a pensar por parte de éstas en el retorno a Corpus Christi y dar por perdida la fundación. No obstante, la firmeza de las trinitarias y la decidida actuación de la ministra Inés de la Concepción hicieron que, tras los pleitos correspondientes, quedasen libres de la actuación de doña Juana en 1617¹³.

Si bien la fundación se encontraba asentada, la falta de protección deparó una situación económica muy difícil para las religiosas, que hubieron de recurrir a los medios a su alcance para lograr la subsistencia, y un paupérrimo estado arquitectónico del convento. Estas dificultades parecían superarse en 1630. El ingreso en el convento de Marcela del Carpio en febrero de 1621, hija de Lope de Vega, quien adoptó el nombre de Marcela de San Félix, hizo que el literato viviese con inquietud el pobre estado de monjas y edificio, por lo que pudo haberse implicado en la búsqueda de nuevos patronos¹⁴. En este caso, fue un miembro de la familia Medinaceli quien asumió esta función. En los últimos días del año 1630, doña María de Villena y Melo, marquesa de la Laguna, viuda de Sancho de la Cerda, hijo del IV duque de Medinaceli, Luis de la Cerda, y de su mujer Juana Manuel de Portugal, y hermano, por tanto, de Catalina de la Cerda, esposa del duque de

¹¹ J. Martínez Millán y S. Fernández Conti, *La Monarquía de Felipe II: la Casa del Rey* (Madrid, 2005), II, 701.

¹² En relación con la cuestión económica, doña Juana dotaba al convento con una renta anual de 1.500 ducados en diferentes juros (V. Tovar Martín, "El arquitecto Marcos López y el convento de las trinitarias descalzas de Madrid", *Anales del Instituto de Estudios Madrileños* 10 (1974), 133-134; R. Sánchez González, *Iglesia y sociedad en la Castilla Moderna. El Cabildo catedralicio de la sede primada (Siglo XVII)*, (Universidad de Castilla-La Mancha, 2000), 142.

¹³ A. de la Madre de Dios, *Chronica*, 60-61. En 1616 ocurría uno de los hechos decisivos que ha centrado el interés de los estudiosos durante varios siglos. Los restos de Miguel de Cervantes eran depositados en el mismo, en un lugar indeterminado entre las dos viejas viviendas cedidas por Francisca Romero Gaytán. R. Menéndez Pidal atribuía a esta circunstancia la causa principal de que el convento no hubiese sido demolido, pues era el único medio de conservar los restos del escritor. De igual manera, a su juicio, constituía una característica esencial para su declaración como Monumento Nacional ("Convento de monjas trinitarias de Madrid", *BRAH* 79 (1921), 97-99); V. Tobar Martín, "El monasterio", 405-407.

¹⁴ Marqués de Molins, *La sepultura*, 74-85, 109. Sobre las dificultades que tuvo para poder pagar la dote de su hija, véase, *Epistolario de Lope de Vega Carpio*, ed. A. G. de Amezúa (RAE, 1989), I, 186, 430-437; G. Sabat de Rivers, "Voces del convento: Sor Marcela, la hija de Lope", *AIH. Actas IX* (1986), 591-600.

Lerma, formalizaba los términos de su fundación¹⁵. El deseo de ambos de convertirse en patronos se había reflejado en una cláusula testamentaria en abril de 1619. De nuevo, las dos familias vinculadas a la fundación del convento tenían en común su relación con el entorno de la emperatriz María de Austria, puesto que tanto Alonso de Ávalos y Guzmán como Sancho de la Cerda habían servido a la misma como mayordomos. Tras asistir a la jornada de Valencia, se pensó en ocupar a Sancho de la Cerda al servicio del archiduque Alberto y de Isabel Clara Eugenia, destino compartido por otros servidores de doña María¹⁶. No obstante, su vinculación al duque de Lerma y el intento de éste de controlar el entorno de la reina Margarita de Austria favorecía su nombramiento como mayordomo mayor de la reina. Su matrimonio con María de Villena, dama de la citada reina y perteneciente a la Casa Braganza, se producía en agosto de 1601, y ambos se trasladaron a Valladolid siguiendo a la Corte¹⁷. A la muerte de doña Margarita, el marqués de la Laguna continuaba con el ejercicio de este cargo en la Casa de Sus Altezas, y, en 1614, como gentilhombre de la Cámara del rey. A pesar de su cercanía a Lerma, logró mantener su plaza en el Consejo de Estado hasta que se produjo su fallecimiento en 1626¹⁸.

El 20 de diciembre de 1630, la marquesa de la Laguna establecía la fundación, destinando fondos para la construcción de un nuevo convento e iglesia, así como la definición de una dotación perpetua para su mantenimiento. Dos días después, los restos del marqués fueron trasladados desde su sepultura del convento de San Bernardo, donde fueron depositados en junio del mismo año desde su emplazamiento original en el convento de las capuchinas, a la nueva ubicación. Sin duda, la rapidez en la culminación del propósito fundacional se debía a que no se partía de un proyecto nuevo. Evidentemente, se trataba de una apropiación del patronato realizado por Juana Romero Gaitán, lo que, por otra parte, suponía una práctica habitual y claramente favorecedora de los patronos que se encontraban con un proyecto tan avanzado¹⁹. Como hemos señalado, unas semanas después, se producía el óbito de doña María, en febrero de 1631. A partir de este momento, la ministra Sor Inés de la Concepción hubo de afrontar las

¹⁵ Sancho de la Cerda había casado en primeras nupcias con Inés de Zúñiga. Las dos hijas habidas de esta unión habían matrimoniado con el marqués de Ladrada y el conde de Villamor respectivamente. Lope de Vega mantenía cierta relación con ellos, por lo que éstos pudieron intermediar para favorecer la fundación (V. Tobar Martín, "El monasterio", 408-410).

¹⁶ J. Martínez Millán, "La emperatriz María y las pugnas cortesanas en tiempos de Felipe II". *Felipe II y el Mediterráneo*, en Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Carlos V y Felipe II, ed. E. Belenguer Cebriá (1999), III, 143-162; J. E. Hortal Muñoz, "The household of archduke Albert of Austria from his arrival in Madrid until his election as governor of the Low Countries: 1570–1595", en *A constellation of Courts. The households of Habsburg Europe, 1555-1665*, eds. R. Vermeir, D. Raeymaekers y J. E. Hortal Muñoz (Lovaina: Leuven University Press, 2014), 101-122.

¹⁷ J. Martínez Millán y M. A. Visceglia (Dir.), *La Monarquía de Felipe III: la Casa del rey*, (Madrid, 2008), II, 921.

¹⁸ *Ibidem*, 169, 810.

¹⁹ La actuación de los marqueses de la Laguna ha sido significada en este sentido por A. Atienza López, "La apropiación de patronatos conventuales por nobles y oligarcas en la España Moderna", *Investigaciones históricas* 28 (2008), 85-86, 109 ; *Id.*, *Tiempo de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España Moderna* (Universidad de la Rioja, 2008), 75, 229ss.

necesidades del convento sin lograr percibir el aporte económico establecido fijado en los documentos fundacionales. Sin embargo, entre 1618 y el citado año, se afianzaron las cuestiones referidas a la reforma descalza para las monjas trinitarias.

La reforma de las monjas trinitarias

Frente al interés que suscita la reforma de la rama femenina de otras órdenes religiosas, las trinitarias descalzas no han recibido gran atención por parte de los estudiosos en la materia en cuanto a su trayectoria de asentamiento y difusión²⁰. Con anterioridad de la reforma de fray Juan Bautista de la Concepción, quien tomaba el hábito en 1580, existían en la Monarquía hispana los conventos de Avingaña (Lérida), fundado en 1250, aunque pasó a la rama masculina de la orden en 1529, los de Villorueta (Salamanca, 1510), Villena (Alicante, 1524), Badajoz, (1540), y Alcalá la Real (Jaén, 1560). Tras la celebración del Concilio de Trento, surgieron seis conventos más, en Burgos (1586), Andújar (Jaén, 1587), Medina del Campo (Valladolid, 1588), San Clemente (Cuenca, 1588), Martos (Jaén, 1595) y la Roda (Albacete, 1598)²¹.

La aplicación de la normativa tridentina provocó una importante resistencia, pero mayor oposición y dificultad despertó el restablecimiento de la clausura. El cumplimiento de la Regla y de la normativa tridentina se fue imponiendo de manera semejante que en la rama masculina, e incluso, algunas de las fundaciones, como Villorueta y Medina del Campo, se desarrollaron influenciadas por la estricta observancia a las mismas y la presencia de Fray Simón de Rojas²². Rojas y Juan Bautista de la Concepción coincidieron durante su periplo vital en Toledo, siendo el primero lector y el segundo aún novicio. El P. Rojas se mantuvo fiel a la antigua observancia, aunque procuró una renovación en la vida de los trinitarios calzados desde los cargos de gobierno que fue ocupando dentro de la orden²³.

Como es sabido, fray Juan Bautista de la Concepción, siendo ministro de la casa recoleta de Valdepeñas, anhelaba vivir con mayor “penitencia y pobreza”. Profundamente influenciado por la reforma descalza carmelitana, puesto que llegó a conocer de niño a Teresa de Jesús y mantuvo contactos

²⁰ Esta cuestión ha sido puesta de manifiesto por M. Reder Gadow, “Las voces silenciosas de los claustros de clausura”, Cuadernos de Historia Moderna 25 (2000), 316.

²¹ E. Martos Andújar, “Juan Bautista de la Concepción y las trinitarias contemplativas”. *Juan Bautista de la Concepción: su figura y su obra*, Actas del Congreso Trinitario Internacional (Córdoba, 2000), 298.

²² *Ibíd.*, 299. Sobre Simón de Rojas, veáanse los trabajos de F. Domingo De La Asunción, “El B. Simón de Rojas. Confesor de la reina D^a Isabel de Borbón”, *El Santo Trisagio* 10 (1922), 184-187; *DHEE*, III, 2107-2108; L. García Aguado, *Nuevos Santos vallisoletanos* (Salamanca, 1988), 98-101; J. Pujana en *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire* (París, 1990), XIV, 877-884; M. Fuentes, *Simón de Rojas, esclavo de María y hermano de los pobres* (Córdoba, 1988), 16-75. El estudio más completo sobre su figura es el de P. Aliaga Asensio, *San Simón de Rojas. Un santo en la Corte de Felipe III y Felipe IV* (Madrid, 2009).

²³ P. Aliaga Asensio, “Simón de Rojas, trinitario. Siervo fiel de María, amigo de los pobres”, *Folleto con-ei. Testimonio y Testigos* 233 (Julio 2003), 5, 12; J. Pujana, *San Juan Bautista de la Concepción. Carisma y misión* (Madrid, 1994), 33, 45.

con Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, deseaba introducir a la orden trinitaria en un proyecto reformístico afín en ideales y programa²⁴. El enfrentamiento con el Comisario General Diego Guzmán provocaba su marcha a Roma para solicitar al papa la erección de la descalcez trinitaria en 1598. Al año siguiente, conseguía la aprobación canónica a través de un breve papal²⁵. El P. Elías de San Martín, que había sido General de los carmelitas descalzos, fue comisionado para presidir, gobernar y fundar conventos trinitarios descalzos hasta que hubiese un número suficiente, establecido en ocho, para erigir una provincia. Otro religioso de la misma orden, el padre José de Jesús María, hizo el oficio de maestro de novicios en el convento de los trinitarios de Valdepeñas. Así pues, el amparo y protección de los carmelitas descalzos fue esencial en los inicios de la descalcez trinitaria²⁶.

Juan Bautista de la Concepción comenzó a pensar en fundar monjas trinitarias descalzas en 1596 durante su primera etapa recoleta en Valdepeñas. En este sentido, se separó del consejo recibido de algunos carmelitas descalzos, quienes desaconsejaron la fundaciones de monjas por suponer una distracción y trabajo añadido para los miembros masculinos de la orden. También cuestionó su decisión al reformador trinitario el que los jesuitas tampoco tuviesen una rama femenina²⁷. No obstante, se determinó a seguir su proyecto de extender la reforma a las religiosas, y el primer escrito institucional en el que desarrolló un comentario parcial de la primitiva Regla, destinada a cuando este deseo se convirtiese en una realidad, data de 1606²⁸. Su finalidad era servir de guía a las futuras monjas, aunque, en la mayoría de los casos, sus consideraciones se aplicaban también a los religiosos²⁹. Se centró en los aspectos de la vida espiritual, prestando mucha menor atención a los asuntos de gobierno y económicos. Conviene detenerse en la importancia que el reformador otorgó al tratamiento de los temas concernientes al hábito y al ayuno. Él mismo explicitaba que el escrito final

²⁴ S. de Santa Teresa, *Historia del Carmen descalzo en España, Portugal y América* (Burgos, 1937), VII, 857-858, Pujana, *San Juan*, 114-116, 155-165, 171-177. Sobre las influencias franciscanas, en correspondencia con la reforma promovida por San Pedro de Alcántara, y jesuíticas en su proyecto, véase, M. Castillejo Gorraiz, "San Juan Bautista de la Concepción: humanismo y obra reformadora". *Juan Bautista de la Concepción: su figura y su obra*, 45-46; J. Pujana, "La reforma de San Juan Bautista de la Concepción y su incidencia en la orden trinitaria". *Ibidem*, 73-145.

²⁵ Los jalones de este proceso han sido estudiados por J. Pujana, *La reforma de los trinitarios durante el reinado de Felipe II* (Salamanca, 2006), 367-375; Martínez Millán y Visceglia (Dir.), *La Monarquía*, I, 101-103.

²⁶ V. Ginarte González, *El duque de Lerma. Protector de la reforma trinitaria (1599-1613)* (Madrid, 1982), 2; San Juan Bautista de la Concepción, *Obras Completas II. La reforma trinitaria*. Transcripción, introducción y notas de J. Pujana y A. Llamazares (Madrid, 1997), 286 ss.

²⁷ Juan Bautista de la Concepción aseguraba que, precisamente, habría de seguir la estela de Teresa de Jesús en esta cuestión, y que los jesuitas, a causa de su labor, tenían más monjas que ninguna otra orden en el mundo por su influjo como directores espirituales y confesores (*Ibidem*, 1061-1062).

²⁸ San Juan Bautista De La Concepción, *Obras Completas III. Espíritu de la reforma trinitaria*. Transcripción, introducción y notas de J. Pujana y A. Llamazares (Madrid, 1999), *passim*.

²⁹ Por el contrario, cuando trataba cuestiones que no podían ser aplicadas a las monjas por su vida en clausura, trataba de aplicar a las mismas las conclusiones moralizantes o en el ámbito de la espiritualidad. Sirva como ejemplo, «viajar en asnos» (*Ibidem*, 64-67).

sobre el hábito excedía su primera intención por haber encontrado cierto deleite en esta larga explicación³⁰. En cuanto al ayuno y de cómo este debía aplicarse en el caso de las monjas, fray Bautista de la Concepción afirmaba:

Lo primero que aquí tratamos, en el rigor de nuestros ayunos, fue que nuestra regla tuvo por fin que en algo nos adelantásemos y hiciéramos algo que los otros no hacían. Pues, si con alguien puede hablar esta cláusula y tener este fin, es con las monjas. Que esto es muy cierto que, así como cuando dan en malas parece se estrechan, de esa misma manera cuando dan en buenas quieren ser extremadas. Y así es bien tengan regla conforme su natural: que se extreme y particularice en algo del rigor de las demás religiones³¹.

Para el reformador, los ayunos eran más importantes en las monjas que en los frailes de la orden: «porque siendo mujeres encerradas y menos ocupadas, ha de ser gente de más oración y, para la tener, han menester ayunar». Además de los beneficios espirituales derivados del mismo, las monjas podrían disponer de esos alimentos para paliar el hambre de los pobres, tener una pequeña dependencia donde atender una docena de mujeres pobres y enfermas, o sustentar a dos hermanas donadas que los hiciesen llegar a hospitales³².

También se completaban una serie de variaciones referidas a la posibilidad de relajar o aumentar los ayunos, semejantes a las de los varones, así como los motivos de dispensa o licencia. Las estrictas normas sobre la ingesta de carne y pescado, que habían de consumirse de forma muy limitada y por donación, se podían convertir en especialmente gravosas para las monjas a causa de la clausura, puesto que, al no poder comunicar a seglares sus necesidades, el propio reformador estimaba que se podían vivir situaciones de extrema crueldad por el exceso de abstinencia. Por ello, disponía que se les proporcionase un remedio para que, sin atentar contra lo dispuesto en la Regla, como la prohibición de comprar carne, pudiesen subsistir. La solución apuntada fue que todos los conventos de monjas se fundasen con patronos, y que éstos dejaran especificados qué rentas se debían aplicar a la compra específica de pescado. Y añadía:

Y aquellas cosas de que la regla tiene total privación para las comprar, que, atento que ellas están encerradas y no pueden salir a ganar voluntades, contentándose con la que tienen granjeada, que es la de Dios, procuren también tener la del patrón o fundador para que les remedie su necesidad³³.

³⁰ Opinaba que los tres colores, blanco, rojo y azul, rara vez eran usados por hombres, pero eran, por el contrario, muy acordes al gusto femenino: «Y que las monjas, como son mujeres, se les diga algo conforme su naturaleza, con que se engolosinen y enamoren dél» (Ibídem, 56-59).

³¹ Ibídem, 108.

³² Ibídem, 79-83.

³³ Ibídem, 168.

El patrón asumía, por tanto, una labor de tutelaje sobre las monjas, quienes, a causa de su clausura, no podían buscar los donativos que les proporcionasen su mantenimiento. Por otra parte, esta deriva mendicante, puesto que no podían poseer rentas ni heredamientos, era ajena a la tradición de la orden, en la que las colectas se habían realizado con la única finalidad de aplicar su fruto a la redención de cautivos. Sin duda, la obligación de vivir de la limosna introducía en este apartado un cambio sustancial. Por tanto, las únicas vías de financiación eran el patronato y las propias dotes de las monjas³⁴.

Así pues, la voluntad de fray Juan Bautista de la Concepción se mostró firme en cuanto a promover fundaciones de trinitarias descalzas, sobre cuya conveniencia se reafirmaba en 1609. En este sentido, la fundación del convento de Madrid también hubo de afrontar complicaciones referidas a cuestiones internas de la orden³⁵. Si bien, hasta 1612, no hubo la oportunidad de llevar la misma a término, los problemas presentados por el Definitorio Provincial para que las religiosas fuesen recibidas como trinitarias descalzas dificultaron aún más los comienzos. Los avatares del grupo fundacional se reflejaron en la asunción del hábito trinitario descalzo, pero sin poder seguir su Regla, por lo que se acogieron a la reformada agustina. En 1624, fueron aprobadas unas Constituciones propias por el papa Urbano VIII³⁶. No obstante, la dependencia económica de un patronato influyó en la discontinuidad del proceso de fundación, que también se vio influenciado por el apoyo cortesano a la reforma descalza.

El apoyo político a la reforma

Como han puesto de manifiesto recientes estudios, no resulta casual que los fundadores y patronos del convento de las trinitarias descalzas de Madrid se encontrasen vinculados al servicio de la emperatriz María, ingresada junto a su hija en las Descalzas Reales, y de la reina Margarita de Austria, que fue una de las principales protectoras e impulsoras de la expansión de la descalcez³⁷. En este sentido, Juan Bautista de la Concepción tuvo gran capacidad de adaptación a la situación política. Así mismo, era consciente del asombro que provocaban la dureza de las condiciones y las privaciones, como dormir sobre tablas con una pobre manta o comer “solo yerbas”, y la sensación que se generaba de estar en presencia de religiosos cuyo contacto favorecía la propia salvación³⁸. Sin duda, el rigor extraordinario añadido a la Regla primitiva causó una profunda impresión en Felipe III y en el duque de

³⁴ J. Carneredo Peñalver, “La “Domus” en el reformador trinitario y la primera legislación descalza”, en *Juan Bautista de la Concepción: su figura y su obra*, 284.

³⁵ Pujana, *San Juan*, 506-511.

³⁶ Martos Andújar, “Juan Bautista”, 300-301.

³⁷ Sobre los distintos miembros de la nobleza que apoyaron el intento del reformador trinitario y el impulso dado por la reina Margarita al movimiento descalzo, véase, J. Martínez Millán, “La adaptación problemática de la política y religiosidad hispana al Catolicismo Romano”, en Martínez Millán y Visceglia (Dir.), *La Monarquía*, I, 187-197; E. Jiménez Pablo, “La influencia de la espiritualidad recoleta en la Corte: fundación y progreso del Real Monasterio de la Encarnación”, en *La Corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*, eds. J. Martínez Millán, M. Rivero Rodríguez, y G. Versteegen, (Madrid, 2012), I, 669-694.

³⁸ San Juan Bautista De La Concepción, *Obras Completas*, III, 98-99.

Lerma, quien se convirtió en el impulsor esencial de la reforma³⁹. Así, Lerma favoreció la fundación en Valladolid, que suponía el octavo convento, y con ello, se abría la posibilidad de celebrar el Capítulo Provincial contemplado por el breve y elegir provincial, acabando con la tutela de los carmelitas descalzos. Igualmente, cuando la Corte regresó a Madrid, patrocinó la fundación de un convento de trinitarios descalzos en la misma⁴⁰.

Si el reformador trinitario contaba con un importante apoyo cortesano, fray Simón de Rojas fue incrementando su protagonismo, sobre todo, cuando fue nombrado confesor de la reina Isabel de Borbón el 1 de enero de 1622, dignidad que ocupó hasta que se produjo su fallecimiento el 29 de septiembre de 1624⁴¹. Su vinculación a la Corte se remontaba a 1601, cuando se producía el traslado a Valladolid⁴². Finalizada su estancia en Andalucía ejerciendo labores de visitador, se instalaba en el convento de Madrid a la vez que la Corte retornaba a dicha ciudad⁴³. Su fama como predicador motivó que fuese requerido en las Descalzas Reales por Margarita de la Cruz y que asistiese en su lecho de muerte a la reina Margarita de Austria⁴⁴. Así mismo, su devoción mariana fue ensalzada por su amigo Lope de Vega y constituyó el eje de su vida religiosa⁴⁵. Como fue común a los primeros servidores de la Casa de la reina Isabel de Borbón, las opiniones de Simón de Rojas se mostraron contrarias a las directrices políticas seguidas por Lerma⁴⁶. Aunque la disensión entre ambos fue ostensible en diversas ocasiones, no se trataba de una cuestión menor la protección e impulso que el duque procuró a la puesta en marcha y extensión de la rama descalza de la orden, que no fue bien acogida por los del paño. No obstante, los nuevos aires que acompañaban la llegada de Felipe IV al trono también se reflejaron en este aspecto. Mientras que el duque de Lerma intentó que fray Juan Bautista de la Concepción aceptase el cargo de confesor de la reina Margarita⁴⁷, la elección de un trinitario calzado, caracterizado por un fuerte impulso renovador, para

³⁹ Ginarte González, *El duque de Lerma*, 12; P. Aliaga Asensio, "Claves políticas en la génesis de la reforma trinitaria", en *Juan Bautista de la Concepción. Su figura y obra*, 249-261; R. Cueto, "Some Observations on the Trinitarian Connections –Calced and Discalced– in the Court of Philip IV", *Bulletin of Spanish Studies* LXXXI (2004), 296-301; PUJANA, *La reforma*, 400-401.

⁴⁰ Ginarte González, *El duque de Lerma*, passim; Atienza López, *Tiempo de conventos*, 184-187, 513-514.

⁴¹ Sobre su ocupación en dicho cargo, véase, H. Pizarro Llorente, "Isabel de Borbón: de princesa de Francia a reina de España", en *Las Relaciones discretas entre las Monarquías hispana y portuguesa: Las Casas de las reinas (siglos XV-XIX)*, eds. J. Martínez Millán y P. Marçal Lourenzo (Madrid, 2009), vol. I, 357-362.

⁴² J. Ruiz De Huidobro, *Vida y hechos del beato simón de Rojas* (Madrid, 1913), 96-97, 135; A. Villarta, *Estampas de la vida de San Simón de Rojas y de su época* (Madrid, 1994), 87; Aliaga Asensio, *San Simón de Rojas*, Cap. I.

⁴³ Pujana, *La reforma*, 389, 701-702; Aliaga Asensio, *San Simón de Rojas*, Cap. VI.

⁴⁴ V. G. de la Fuente, *Biografía del beato Simón de Rojas* (Valladolid, 1912), 104-106.

⁴⁵ Aliaga Asensio, "Simón de Rojas, trinitario", 8; Id., *San Simón de Rojas*, Cap. IV.

⁴⁶ De la Fuente, *Biografía*, 139; F. Domingo de la Asunción, "Una carta del B. Simón de Rojas a Felipe III", *El Santo Trisagio* 9 (1921), 486-487.

⁴⁷ Ginarte González, *El duque de Lerma*, 57, 89-90, 130; Id., *La Orden trinitaria* (Salamanca, 1979), 98-99, 172-173; J. Martínez Millán, "La transformación del paradigma "Católico hispano" en el "Católico romano": La *Monarquía Católica* de Felipe III", en *Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz*, eds. J. L. Castellano Castellano y M. L. López-Guadalupe Muñoz (Universidad de Granada, 2008), II, 521-556.

ocupar el cargo de confesor de la reina era indicio del citado cambio y de la finalización de las reformas descalzas o recoletas dentro de las órdenes religiosas⁴⁸. El propio Olivares, cuya esposa también se confesaba con Simón de Rojas, fue el encargado de comunicar al trinitario su elección como nuevo confesor de la reina⁴⁹.

Sin embargo, la desprotección de las monjas de San Ildefonso era manifiesta. Un rocambolesco episodio de violencia entre cómicos evidenció, en 1629, la fragilidad de las condiciones del edificio que albergaba el convento de las trinitarias. La entrada en el mismo del perpetrador de una agresión y de las justicias reales que lo perseguían sin respetar la clausura de las religiosas provocó las protestas del predicador real Paravicino a través de un sermón pronunciado desde el púlpito de la capilla real. Si bien el incidente se envuelve en las polémicas existentes entre Paravicino y Pedro Calderón de la Barca, implicado personalmente en los sucesos, la brutalidad con que fueron tratadas las monjas parece contrastada por el testimonio de Lope de Vega, cuya hija se hallaba entre las mismas. Así mismo, Lope de Vega y Paravicino se encontraban vinculados por lazos de amistad y admiración literaria⁵⁰. Pocos meses después, la solución parecía encontrarse con el patronato de los marqueses de la Laguna. Conviene significar que fray Hortensio Paravicino, siendo trinitario, durante el periodo de su formación en Salamanca, fue atraído por la reforma descalza, cuyo hábito recibió del propio Juan Bautista de la Concepción, aunque, posteriormente, decidió retornar al paño⁵¹. Por otra parte, Paravicino fue un predicador cercano a Olivares, cuya participación y consejo fue requerido por éste en diversos asuntos de importante calado político. Así, fue convocado para participar en juntas que trataban temas hacendísticos, e, incluso, el Conde Duque recabó su parecer sobre el candidato adecuado para asumir la presidencia del Consejo de Castilla⁵².

En este sentido, resulta revelador que Olivares no gozase del apoyo de los trinitarios descalzos. La destacada figura de fray Tomás de la Virgen, sobrino de Tomás de Villanueva, se convertía en uno de los referentes para Felipe IV, y en especial para la reina Isabel de Borbón, cuyo consejo solicitaba con asiduidad. Encerrado en su celda desde que sus dolencias le postrasen en la

⁴⁸ Aliaga Asensio, "Claves políticas en la génesis", 249-261; J. Garcia Oro, "Observantes, recoletos y descalzos: la monarquía católica y el reformismo religioso en el siglo XVI". *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista* (Ávila 23-28 de septiembre de 1991) (Junta de Castilla y León, 1993), 90, 96-97.

⁴⁹ De la Fuente, *Biografía*, 165-166; Villarta, *Estampas*, 156-158.

⁵⁰ Marqués de Molins, *La sepultura de Cervantes*, 112-116; J. Barcells Domenech, "Paravicino: entre el loor y el vituperio", *Anales de la Universidad de Murcia. Letras* 42 (1984), 138-141; F. Cerdán, "El púlpito de la Capilla Real en la época de los Austrias. Receptáculo y eco sonoro de la cultura del Barroco", en *La Capilla Real de los Austrias. Música y ritual de la Corte en la Europa moderna*, eds. J. J. Carreras y B. J. García García (Madrid, 2001), 307-309; Aliaga Asensio, *San Simón de Rojas*, 244.

⁵¹ F. Cerdán, "Nuevos elementos para la bio-biografía de la Fray Hortensio Paravicino", *Criticón* 46 (1989), 117-121.

⁵² F. Negredo Del Cerro, "La Capilla Real como escenario de la lucha política. Elogios y ataques al valido en tiempos de Felipe IV", en *La Capilla Real de los Austrias*, eds. Carreras y García García, 328-330. Sobre la dimensión cortesana de Paravicino, véase, Cueto, "Some Observations on the Trinitarian Connections", 302-304.

cama en 1613, acudían a solicitar su mediación, capacidad profética y el efecto de sus oraciones en personas de toda condición social, por lo que tuvo un marcado influjo hasta que se produjo su fallecimiento en octubre de 1647. Frente a la buena relación que mantuvo con Lerma, a Olivares le concitó repetidamente a que abandonase su privanza, lo que hizo que el Conde Duque estimase que el religioso era demasiado riguroso⁵³. Mucha mejor relación mantuvo fray Tomás de la Virgen con Luis Méndez de Haro, y éste con los trinitarios descalzos, puesto que tomó como confesor a fray Juan de San Francisco, miembro de dicha orden⁵⁴.

Por otra parte, la muerte del secretario Gómez de Lasprilla en 1638, privaba a las monjas de un importante valedor en la Corte y en el entorno de Olivares, a cuyo servicio se encontraba desde comienzos del reinado de Felipe IV, tras haber servido como secretario al marqués de Velada. Famoso por su habilidad para el manejo de los memoriales y por su carácter áspero, su fallecimiento coincidía con la evidencia del fracaso de intento de reforma promovido por Olivares para disminuir el coste económico de las Casas del rey y de la reina⁵⁵.

La reforma económica en la Casa de Isabel de Borbón

Las sucesivas reformas que se llevaron a cabo en la Casa de la reina tuvieron como objetivos esenciales la reducción de los gastos y la erradicación de prácticas corruptas. El proyecto de reforma la Casa del rey y la posterior aplicación de estas medidas en la Casa de la reina fue promovido por el Conde Duque de Olivares, y hubo de enfrentarse a la poderosa resistencia de los mayordomos mayores y de los miembros de los bureos. La práctica de actividades dilatorias de diversa índole provocó que, en el caso de la Casa de la reina, la reforma no se concretase hasta finales de 1631. Para poder llevar adelante este propósito, Felipe IV ordenaba que el duque de Gandía, mayordomo mayor de la reina desde marzo de 1630, más proclive a participar del proceso auspiciado por Olivares, se incorporase a la Junta encargada de la reforma de las Casas Reales, a la que debía asistir igualmente el contralor, y se había de actuar en coordinación con el bureo. En este sentido, los cargos esenciales para poder llevar adelante la reforma ponían de manifiesto la estructura borgoñona de la Casa, puesto que la misma se supeditaba a una clarificación contable y un control tendente a evitar actuaciones irregulares dependientes del contralor y del grefier⁵⁶.

⁵³ Fr. F. de la Fuente, *Vida del Venerable padre fray Tomás de la Virgen religioso trinitario descalzo* (Talleres Gráficos San José, 1948), 128-130.

⁵⁴ Cueto, "Some Observations on the Trinitarian", 304-306.

⁵⁵ Sobre Francisco Gómez de Lasprilla, Asperilla o Asprilla, véase S. B. Whitaker, "The First Performance of Calderón's *El sitio de Breda*", *Renaissance Quarterly* 31 (1978), 521-522; T. Julio, "*Vejamen* de Alfonso de Batres para la Academia de 1638 (Manuscrito inédito). Estudio y edición crítica", *Revista de Literatura* 75 (2013), 285, 288-289; S. Martínez Hernández, *El marqués de Velada y la Corte en los reinados de Felipe II y Felipe III* (Junta de Castilla y León, 2004), 260, 557.

⁵⁶ En torno a estas cuestiones, véase, H. Pizarro Llorente, "La estructura borgoñona en la Casa de la reina Isabel de Borbón (1621-1644)", en *La Casa de Borgoña. La Casa del rey de España*, eds. J. E. Hortal Muñoz y F. Labrador Arroyo (Leuven University Press-Cornell, 2014), 501-526; H. Pizarro Llorente; "Bisnieto de un santo. Carlos Francisco de Borja, VII

No obstante, las detalladas medidas de reforma no se pusieron en marcha a pesar del explícito mandato real. Únicamente se adoptaron ajustes secundarios que no paliaron los problemas existentes, por lo que el progresivo deterioro en las condiciones del servicio y el empobrecimiento de los servidores de la Casa se fue agravando. Así, el 4 de junio de 1632, el bureo advertía al monarca la situación en la que se hallaban las cuestiones referidas a la despensa de la reina. Había resultado imposible pagar el último trimestre de 1631, se adeudaba parte de la nómina desde abril de 1632 en adelante, y se había producido la retirada de los proveedores. Se señalaba que el poco dinero disponible se acabaría con brevedad, por lo que se alcanzaría el extremo de no poder surtir el plato a la reina y al estado de las damas. A pesar de la gravedad de la situación, la falta de pago a los criados y el consiguiente incremento de la deuda siguió sin solucionarse⁵⁷.

La falta de aplicación de las medidas reformísticas provocó que el propio Felipe IV renovase el impulso corrector en marzo de 1633. Sin embargo, los informes remitidos por el bureo al rey en el mes de octubre señalaban que el dinero para el pago de los gajes se había situado en millones viejos y nuevos de diversas ciudades, pero no se habían logrado obtener por la suma necesaria, que era mayor que la recaudación por dicho concepto. En este sentido, se insistía ante el monarca en la necesidad que padecían los servidores de la Casa, quienes solamente habían cobrado cinco tercios de sus gajes en los últimos cuatro años y habían hecho llegar innumerables memoriales al citado organismo refiriendo sus dificultades⁵⁸. Esta situación se complicaba en los meses siguientes por la pugna mantenida entre el bureo y el Consejo de Hacienda por el control efectivo de las cuentas de la Casa. En agosto de 1634, el bureo señalaba al rey cómo el gobernador del Consejo no había proporcionado el dinero necesario para cubrir el gasto ordinario de la despensa que correspondían al año 1632, y que, además, se habían ejecutado gastos extraordinarios y se habían establecido nuevas pensiones y cargos sobre esta partida sin que la misma se hubiese incrementado de manera nominal y sin que se procediese a pagar los atrasos existentes. La defensa esgrimida por el gobernador del Consejo de Hacienda era clara y concisa: no había dinero disponible para poder hacer frente a este requerimiento⁵⁹.

A pesar de las dudas vertidas sobre la correcta actuación del contralor Juan Nieto Hidalgo en torno a la aplicación de la reforma, su figura resultó fortalecida como resultado del apoyo que le procuraron los mayordomos, e, incluso, fue recompensado con su nombramiento como contador de la Contaduría Mayor de Cuentas, aunque sin servicio para poder seguir

duque de Gandía, mayordomo mayor de la reina Isabel de Borbón (1630-1632)", Revista Librosdelacorte.es. Monográfico 1. Año 6 (2014), 107-135.

⁵⁷ AGP, Administrativa, leg. 431, s. f.

⁵⁸ AGP, Administrativa, leg. 431, s. f.

⁵⁹ AGP, Administrativa, leg. 983, s. f.

desarrollando su labor como contralor⁶⁰. Así mismo, en los primeros meses de 1636, José Fuentes promocionó al cargo de aposentador del libro y asiento de Corte, mientras que Francisco de Benavides le sustituía como nuevo grefier. Posteriormente, Fuentes atribuía este relevo a la actividad del contralor en defensa de su influencia en los asuntos de la Casa⁶¹. La significación del cargo se ponía de manifiesto cuando en febrero del año siguiente se producía el fallecimiento de Juan Nieto Hidalgo. La vacante del cargo provocó la aparición de un importante número de solicitudes para cubrir la misma. Entre éstas, la de Francisco de Benavides, que trató de ocupar dicha plaza, pero, cuando el nombramiento recayó en Esteban Nieto de Villegas, hermano del finado, continuó ostentado el cargo de grefier. En mayo de 1637, el bureo informaba al rey de cómo el nuevo contralor había analizado el estado de la despensa a petición del propio bureo⁶².

Así mismo, en agosto de 1636, Rodrigo Jurado y Moya, miembro del Consejo Real y fiscal de Millones, obedecía el mandato regio de presentar una certificación donde se ajustaba lo que se debía a los criados de las Casas Reales, tanto por lo que se les dejó de librar como por salir incierto en las libranzas que se dieron en los Millones o en otras partidas, entre 1628 y 1635.⁶³ Con este balance, el 10 de octubre de 1636, el rey se dirigía al marqués de Santa Cruz, mayordomo mayor, para recriminar que no observasen sus órdenes referidas a la reducción de gastos⁶⁴. Pero la imposibilidad de dar una solución rápida a esta cuestión se ponía de manifiesto cuando un año después, en octubre de 1637, se ordenaba que se pagase a los criados de la Casa de la reina los gajes que se les debían correspondientes a dos tercios de 1628⁶⁵. En estos mismos días, la ministra del convento de las trinitarias de Madrid iniciaba sus gestiones referidas al legado de los marqueses de la Laguna. De igual modo, el 9 de enero de 1639, se ordenaba que se pagasen los gajes que se debían del último tercio de 1629 y de todo el año 1630⁶⁶. Pocos meses después, las monjas tomaban la determinación de abandonar el edificio que albergaba a la comunidad y trasladarse a otras casas más adecuadas a sus propósitos y observancia de la Regla. Ciertamente, a pesar de los reverdecidos intentos de acabar con los problemas económicos, las cuentas evidenciaban el progresivo y continuado endeudamiento de la despensa, puesto que no era posible cubrir el gasto ordinario, mientras que el retraso en el cobro de los gajes y la falta de capacidad para hacer frente a los adeudados eran cuestiones enquistadas. Así, en 1641, aún se hacía referencia a la urgencia de realizar pagos de gajes debidos desde 1629⁶⁷.

⁶⁰ AGP, Administrativa, leg. 628, s. f.; *ibid.*, leg. 431, s. f. Sobre la trayectoria de Juan Nieto Hidalgo, véase, J. Martínez Millán y S. Fernández Conti, *La Monarquía de Felipe II: La Casa del Rey* (Madrid, 2005), II, 325; Martínez Millán y Visceglia, *La Monarquía de Felipe III*, II, 467.

⁶¹ AGP, Administrativa, leg. 431, s. f.

⁶² AGP, Administrativa, leg. 431, s. f.; *ibid.*, leg. 632.

⁶³ AGP, Administrativa, leg. 432, s. f.

⁶⁴ J. Jurado Sánchez, *El gasto en la Casa Real, su financiación y sus repercusiones hacendísticas y económicas* (Instituto de Estudios Fiscales, 2001), 155; AGP, Administrativa, leg. 659.

⁶⁵ AGP, Administrativa, leg. 431, s. f.

⁶⁶ AGP, Administrativa, nóminas, leg. 5646, s. f.

⁶⁷ AGP, Administrativa, nóminas, leg. 5646, s. f.

Los problemas para el sostenimiento económico

La imposibilidad de acceder a la financiación necesaria para hacer las pertinentes reformas en el edificio que posibilitasen a las monjas llevar una vida adecuada a su condición y acorde a Regla condujo a adoptar la decisión de desalojar el convento en noviembre de 1639. La construcción elegida distaba igualmente de reunir unas condiciones básicas. El estallido de la guerra en Portugal en 1640 venía a agravar la situación económica de las religiosas, puesto que era imposible acceder a las rentas fijadas por la marquesa de la Laguna para las trinitarias en este territorio, ascendentes a veinte mil reales anuales, hasta la finalización del conflicto. Ello determinó a las monjas a retornar a su antiguo emplazamiento al año siguiente⁶⁸. Por tanto, desde 1641, sus esperanzas se concentraban en la obtención de los ingresos que debían provenir de la partida destinada al gasto de la despensa de la reina y al pago de los gajes atrasados. Para las monjas, la prioridad era la construcción de la iglesia, proyecto al que no consiguieron empezar a dar forma hasta 1673⁶⁹. Evidentemente, no se lograba el pretendido ajuste y control sobre las cuentas de la Casa de la reina, que se encontraban en un estado sin variación sobre el referido cuando se producía el fallecimiento de la reina Isabel de Borbón en 1644. Si bien el proyecto obedecía a una necesidad hacendística, los intentos de reforma no pudieron dar el fruto pretendido, puesto que su puesta en práctica comprometía una de las funciones esenciales de la Casa Real, referida a la utilización de sus oficios como recompensa a los servicios prestados a la Monarquía⁷⁰. En este sentido, tampoco favoreció al convento la presencia entre las religiosas de una dama de la reina, la portuguesa Ángela de Acevedo, cuya labor literaria se desarrolló entre los muros del mismo⁷¹.

Así pues, las trinitarias descalzas lograron mantener el convento de Madrid con muchísimas dificultades y penurias. Lejos quedaba el apoyo procurado por reyes y nobles a la reforma descalza. En cuanto a los monarcas, la verdadera eclosión de las fundaciones descalzas de las distintas órdenes reformadas se produjo durante el reinado de Felipe III, es decir, en los primeros veinte años del siglo XVII. El proceso de confesionalización implantado por Felipe II buscaba alcanzar, en lo que respecta a la reforma de las órdenes religiosas tras la celebración del Concilio de Trento, un mayor control sobre las mismas. Sin embargo, la espiritualidad radical que defiende

⁶⁸ Marqués de Molins, *La sepultura de Cervantes*, 134-139; Tobar Martín, "El monasterio de las religiosas trinitarias", 410-411; A. de la Madre de Dios, *Chronica de los Padres Descalzos*, 61.

⁶⁹ Los trámites realizados para la edificación de la misma AHN, Clero, leg. 4200. Sobre la finalización de la iglesia en 1697 y la solemne misa inaugural oficiada por el Cardenal Portocarrero, véase, P. Cano Sanz, "Patrimonio pictórico en el convento de las trinitarias descalzas de Madrid: Estudio histórico-artístico de las cuatro capillas que ornamentan la nave del templo", *Pátina* 16 (2011), 138.

⁷⁰ H. Pizarro Llorente, "La Casa Real de Isabel de Borbón" (en prensa).

⁷¹ M. I. Barbeito Carneiro, "¿Por qué escribieron las mujeres en el Siglo de Oro?", *Cuadernos de Historia Moderna* 19 (1997), 185; T. Ferrer Valls, "Decir entre versos: Ángela de Acevedo y la escritura femenina en el Siglo de Oro", en *Ecos Silenciados. La mujer en la literatura española. Siglos XII al XVIII*, eds. S. Gil-Albarellos Pérez-Pedreño y M. Rodríguez Pequeño (Junta de Castilla y León, 2006), 224.

la descalcez no se ajustaba a los márgenes establecidos por la reforma promovida por el rey, mientras que buscó y se sustentó en la protección recibida por los pontífices⁷². La pugna mantenida entre Felipe II y la Santa Sede provocó que el monarca, si bien tuvo que aceptar el florecimiento de esta corriente, procuró obstaculizar la concesión de licencias para el establecimiento de conventos inscritos en ella. Sin embargo, la llegada al trono de Felipe III y la evolución de las relaciones con el papado se reflejó, entre otros aspectos, en un explícito apoyo a las citadas corrientes espirituales y en el incremento de las fundaciones⁷³. En este sentido, debemos resaltar que el número de nuevos conventos hubiese sido mayor si se hubiesen culminado y perpetuado los proyectos que por algunas causas se vieron frustrados o no llegaron a consolidarse, entre las que se encontraba la competencia existente entre las distintas órdenes por el espacio físico. El deseo de las poblaciones o de patronos particulares de tener cerca a estos religiosos, que, por la rigurosidad con que vivían, parecía investidos del halo de la santidad, generaba la multiplicación de ofertas. Las órdenes religiosas, movidas por su afán de expansión, trataban de atender todas las peticiones, pero, en muchas ocasiones, se veían obligadas a escoger por falta de capacidad para cubrir la demanda. En este sentido, este tipo de proyectos fundacionales tenía mayores garantías de éxito cuando se encontraba respaldado por algún miembro de la nobleza local o de las élites urbanas, pues aseguraba la dotación económica que permitía la pervivencia al monasterio⁷⁴.

La radicalidad de la reforma y, sobre todo, su tardía formulación condicionaron la expansión de las trinitarias descalzas. El Capítulo General de la descalcez las admitió bajo su jurisdicción en 1677. En 1680, se fundó el convento de Lima, pero el resto de los proyectos en los territorios peninsulares, como los promovidos por Sor Ángela María de la Concepción, se encontraron con diversos problemas que impidieron su puesta en marcha o su continuidad⁷⁵. Evidentemente, los conventos de monjas contaron con escasos recursos. Ciertamente, la dureza que les imponía la Regla hacía que causasen una profunda impresión en la sociedad cortesana, acostumbrada al

⁷² Si bien podemos encontrar una visión más completa de esta cuestión en la citada obra de J. Martínez Millán, la misma ya se había puesto de manifiesto en los trabajos de J. García Oro y M. Portela Silva, "Los frailes descalzos. La nueva reforma del Barroco", *Archivo Ibero-Americano* 60 (2000), 511-586; A. Martínez Cuesta, "El movimiento recoleto en los siglos XVI y XVII", *Recollectio* 5 (1982), 3-47; I. Fernández Terricabras, "La reforma de las órdenes religiosas en tiempos de Felipe II. Aproximación cronológica" en *Felipe II y el Mediterráneo*, ed. E. Belenguer Cebriá (Madrid, 1999), II, 181-204; J. Pujana, *La reforma de los trinitarios durante el reinado de Felipe II* (Salamanca, 2006).

⁷³ J. Martínez Millán, "La adaptación problemática de la política y religiosidad hispana al Catolicismo Romano", en *La Monarquía de Felipe III*, 187-189, 194-197.

⁷⁴ En torno a estas cuestiones, véase, J. Martínez Millán, "La crisis del "partido castellano" y la transformación de la Monarquía hispana en el cambio del reinado de Felipe II a Felipe III", *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos* 2 (2003), 11-38; Id., "La transformación del paradigma "católico hispano", 521-556; Martínez Millán y Visceglia (Dirs), *La Monarquía de Felipe III*, I, 25-41.

⁷⁵ Martos Andújar, "Juan Bautista de la Concepción", 302-303.

regalo y los lujos⁷⁶. En el caso del convento de San Ildefonso, sin duda, una de estas religiosas fue la bella novicia Lucía de Santa Ana, natural de Móstoles, quien se significaba por sus penitencias, vigiliias, humildad y virtud. Falleció en 1615, a los veinte meses de llegar al convento, durante los que obró algunos milagros⁷⁷. Si bien la severidad de la Regla era semejante para los varones, los conventos de frailes recibían mayores donaciones, contaban con el producto de misas y sermones, así como de la petición activa de limosna. La falta de proyección pastoral de las monjas y su aislamiento del vecindario generaba rechazo en los municipios, que acogían de mejor a los frailes por su proyección social. Esta dimensión se incrementaba de manera exponencial cuando entre los muros conventuales habitaba un religioso con fama de santidad. Sin duda, el convento de los trinitarios descalzos de Madrid pudo terminar su iglesia sin tantas dificultades en torno a 1640 gracias a los limosnas de sus bienhechores, entre los que se encontraban los propios reyes, que acudían en busca del consejo y la mediación del citado padre fray Tomás de la Virgen⁷⁸.

⁷⁶ «Movidias por los resplandores de la virtud que desde su oculto retiro despedían las religiosas, les cobraron singular devoción muchas Novilissimas personas» (A. de la Madre de Dios, *Chronica de los Padres Descalzos*, 61)

⁷⁷ Poco antes de que se produjese su óbito, sus compañeras le pidieron que se acordase de ellas en el cielo. Sor Lucía, lo prometió, así como que pediría expresamente: «las librase de los animaleros que producían nuestros cuerpos en vestidos groseros y pobres. A pocos días experimentaron este beneficio, y lo tuvieron por señal cierta de que gozaba ya del Cielo» (A. de la Madre de Dios, *Chronica de los Padres Descalzos*, 63).

⁷⁸ Fr. F. de la Fuente, *Vida del Venerable padre fray Tomás de la Virgen*, 50-51, 120-122; J. M. Martínez Val y M. Peñalosa E.-Infantes, *Un epistolario inédito del reinado de Felipe IV (Correspondencia del Venerable Fray Tomás de la Virgen)* (Ciudad Real, 1960), passim; Ginarte González, *El duque de Lerma*, 20.

INSTRUIR AL PRÍNCIPE: LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE LUIS DE MALUENDA

Por Estrella Ruiz-Gálvez Priego
(Universidad de Caen. Francia)

RESUMEN

La formación del príncipe es etapa indispensable en el proceso de construcción de la ideología del poder y la aportación de Luis de Maluenda (1488-1547)* franciscano de origen converso, objeto y de esta comunicación, se inserta en la larga cadena de eclesiásticos que entienden deber y poder influenciar el ejercicio del poder, proponiendo un tipo específico de modelo de príncipe. Los dos tratados que utilizamos aquí, el de las *Excelencias de la Fe* y aún más, el de *La leche de la Fe del príncipe cristiano* proponen un modelo de príncipe "cristiano-político", entre *imitatio christi* y cautela social que anuncia ya lo que será el modelo jesuítico.

PALABRAS CLAVE: Teología Política, Luis de Maluenda, Formación de Príncipes, Principio de Fe, Pacto, Bien Común

TO ATTEND THE PRINCE: LUIS DE MALUENDA'S POLITICAL THEOLOGIC

ABSTRACT

The Prince's upbringing is a basic step in the construction of a power ideology. The present paper deals with the contribution to it of Luis de Maluenda (1488-1547). Luis de Maluenda was a Franciscan friar issued of a « converso » origin. He is inserted in the long tradition of ecclesiastics that considered their duty to influence the exercise of rule by proposing an specific model of Prince. The two treatises we examine in the present paper *Las Excelencias de la Fe*, and *La leche de la Fe del príncipe cristiano*, propose a model of prince "Christian-political" Prince, which stays in between « *Imitatio Christi* » and social weariness announcing what will be the Jesuitical model.

* Véase, Manuel de Castro y Castro, OFM., «Luis de Maluenda» en *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, Paris, Beauchesne, 1977, vol. XIV-XV, col.184-186, noticia que aparece considerablemente ampliada por su autor en «Impresos raros de la provincia franciscana de Santiago en el Siglo XVI », *Archivo Iberoamericano* 40, n° 158-159, 1980, pp. 139-192.

KEYWORDS: Political Theology, Luis de Maluenda, Formation of prince, Principle of Faith, Commun good

INSTRUIR AL PRÍNCIPE: LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE LUIS DE MALUENDA

Estrella Ruiz-Gálvez Priego
(Universidad de Caen. Francia)

Maluenda es personaje «peregrino». Autor a un tiempo conocido y desconocido. Mencionado con frecuencia porque sus escritos¹, sorprendentes, incluso irritantes, siguen provocando la curiosidad y planteando interrogantes sobre la personalidad de su autor y sobre el verdadero sentido y finalidad de sus tratados. Todo en él llama la atención, empezando por su situación de «Alguacil alguacilado», según reza el título del artículo que le dedica Manuel de Castro², y continuando por las incógnitas planteadas durante mucho tiempo por la situación material de sus obras publicadas anónimamente y sometidas -tras su inclusión en el Índice de 1559- al habitual y sistemático proceso de destrucción³. Pocos, poquísimos fueron los ejemplares que se salvaron de la quema, pero los existentes no pasaron desapercibidos para los estudiosos entre otras cosas, porque en la escritura de fray Luis, entusiasta apologista de la Inquisición, la barahúnda de

¹ Sus dos primeras obras aparecen sin nombre de autor. Los ejemplares existentes las datan de 1537 y 1539 respectivamente [Luis de Maluenda] *Tratado llamado Excelencias de la Fe, ayuntamiento de muchas flores de los Libros de los excelentes varones así santos como paganos, colegido por un religioso de la Orden de los menores de la Provincia de Santiago*, Burgos, Juan de la Junta, 1537, y [Luis de Maluenda], *Vergel de Virginitad con el edificio [e]spiritual de la caridad y los misterios de la Virgen sin par, y otro tratado de los misterios de los ángeles...* «Comienza el tratado llamado Misterios de los Ángeles con trece servicios que hace el Ángel Custodio. Compuesto por un religioso de la provincia de Santiago». Esta obra se acabó en san Francisco de Salamanca. Año de mil y quinientos y treinta y dos.../ En Burgos. En casa de Juan de Junta. Año de mil quinientos y treinta y nueve años. Ejemplar de las Descalzas Reales de Madrid. Ambas son, sin embargo segundas ediciones, cf., Manuel de Castro y Castro, «El franciscano Fray Luis de Maluenda, un alguacil alguacilado por la Inquisición», en Joaquín Pérez Villanueva (Dir.) *La Inquisición española: Nueva visión, nuevos horizontes* 1980, pp. 797-814, quien sitúa las primeras ediciones de ambos títulos en 1532. El Tratado llamado *Leche de la Fe del príncipe cristiano*, da abundantes datos sobre la biografía de su autor. Luis de Maluenda, *Tratado llamado Leche de la Fe del príncipe cristiano, con Ixii milagros de Jesuchristo nuestro dios y redentor y con los misterios del antecristo: y con las ropas de las virtudes morales y teologales, Copilado de los excelentes libros por fray Luis de Maluenda a los quarenta años de abito de religioso menor Y examinado por el reverendísimo Padre General: y aprobado por el Consejo Real*. Con privilegio imperial, Burgos, Juan de la Junta 1545.

² Manuel de Castro y Castro, «El franciscano Fray Luis de Maluenda... » cit. Las páginas 792-802 de esta publicación están dedicadas a la exploración y cita sistemática de los elogios de Maluenda a la inquisición y a los inquisidores.

³ Del *Tratado de la leche de la fe...*cit. quedan dos ejemplares, conservados uno, en la Bodleian Library de Oxford y otro en la Bayerische Staatsbibliothek de Múnich. *Las Excelencias de la Fe* no tuvieron mucha mejor suerte. A los dos ejemplares que menciona Manuel de Castro, los de la Biblioteca Universitaria de Salamanca y la British Library de Londres, hay que añadir el que fuera propiedad de Pedro Sainz Rodríguez, hoy en Madrid, Biblioteca de la Fundación Española Universitaria (ejemplar digitalizado pero incompleto) y los dos ejemplares de la Osterreichische Nationalbibliothek de Viena. De la *Flor de Virginitad* se sabe hoy por hoy de seis ejemplares, tres en Madrid, Biblioteca Nacional, Monasterio de las Descalzas reales. de Madrid, y Monasterio del Escorial. Uno en Barcelona. Uno también en el Convento de los Franciscanos de Santiago. El sexto ejemplar se encuentra en la British Library.

metáforas llevadas hasta la última posibilidad de su significancia, cohabita con una violencia ideológica que no puede dejar de llamar la atención. Su prosa mereció estimaciones diversas, elogiosas por parte Miguel Herrero García ⁴ quien equipara el sorprendente estilo del entonces desconocido autor con el de Francisco de Osuna en el *Norte de todos los Estados...*⁵. Miguel Avilés Fernández⁶, autor del más amplio estudio sobre la obra de Maluenda, se muestra más temperado en las apreciaciones estéticas y piensa poder atribuir la obra a Francisco del Castillo, que de hecho se contaba entre los maestros de Maluenda. En realidad para tener pleno conocimiento de la identidad del autor de tan peregrinos tratados, habrá que esperar a Eugenio Asensio.

A don Eugenio, el personaje le intrigaba desde hacia tiempo; desde los años de 1950 en los que releendo el *Erasmus y España* de Marcel Bataillon, que acababa de estrenar su primera versión española⁷, decide publicar su estudio sobre *El Erasmismo y las corrientes espirituales afines* ⁸. En este estudio -definitivo- sobre los límites y los perfiles de la diversas tendencias de la espiritualidad de la baja edad media y primera mitad del siglo XVI, Eugenio Asensio trataba ya de Luis de Maluenda, sin conocer su nombre pero identificándole como uno de esos observantes franciscanos, hostiles al erasmismo con una hostilidad en la que –entiendo- que se puede intuir la existencia de una antipatía de principio y de persona, más que una verdadera oposición de esencia doctrinal⁹. El paso siguiente, el de la

⁴ Miguel Herrero García, «La Literatura Religiosa», en Guillermo Díaz Plaja (Dir.), *Historia general de las literaturas Hispánicas* (Renacimiento y Barroco) t. III, Barcelona, Barna, 1953.

⁵ Francisco de Osuna, *Norte de todos los estados*, (...) compuesto por el reverendo padre Fray Francisco de Osuna, Comisario General de la orden de San Francisco. En la provincias de las Indias del mar océano. Dirigido al ilustrísimo señor don Diego López Pacheco, Duque de Escalona, Marques de Villena, Conde de San Esteban, Marqués de Moya, mayordomo mayor de los reyes de Castilla, Sevilla, Bartolomé Pérez, 1531. La prosa de Francisco de Osuna en este tratado, no es la del místico autor del *Abecedario espiritual*, es la del moralista que adopta aquí un tono familiar, incluso castizo, acorde con el público al que destina la obra, pero es, con todo, muy diferente al que luce en la escritura de Luis de Maluenda.

⁶ Miguel Avilés Fernández, *Los «varones espirituales». Una corriente reformadora en la España de los erasmistas y alumbrados*, Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1974. Los «varones espirituales» entre los que podría ser incluido Luis de Maluenda, era tema que había ocupado ya a Miguel Avilés. Su tesis de Licenciatura, versaba sobre *la Apología ad monachos hispanos* de Erasmo, publicada por la Fundación Universitaria Española bajo el título de *Erasmus y la Inquisición*, Madrid F.U.E. 1980. Para una síntesis de algunos aspectos de su tesis, véase, «El anónimo franciscano de la Provincia de Santiago» en, Melquiades Andrés (Dir.), *Los recogidos. Nueva visión de la mística española*. Madrid, FUE, 1976. Cap. X. 4 pp.246-267. Véase también, Miguel Avilés Fernández, «Erasmus y los teólogos españoles», en M. Revuelta Sañudo y C. Morón Arroyo, (Dir.) *El erasmismo en España*, Santander, 1986, pp. 175-183

⁷ Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, Traducción de Antonio Alatorre Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1950, (2. Vols.). Segunda edición española, Méjico, Fondo de Cultura económica, 1966

⁸ Eugenio ASENSIO, «El erasmismo y las corrientes espirituales afines. Conversos, Franciscanos, Italianizantes» *Revista de Filología Española* N° 36, 1952. Utilizo la reedición del Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, Salamanca, 2000, Serie chica n° 1.

⁹ El anti erasmismo de Maluenda es complejo y parece sometido a un cierto oportunismo político que le lleva a diferenciar al Erasmo teólogo del Erasmo filólogo. Para el primero tiene críticas muy duras, al segundo, por el contrario, le reserva en ocasiones elogios ditirámicos, *vide infra* p.31, y nota 114.

identificación nominal, lo dará al encontrar un ejemplar del *Tratado llamado Leche de la Fe del Príncipe cristiano*, en la Biblioteca de Múnich.¹⁰ En la portada del ejemplar sobreviviente, se enunciaba el nombre de su autor al que se identificaba como Luis de Maluenda, «religioso menor». El autor añadía otro detalle biográfico: había escrito el citado Tratado a los cuarenta años de de su profesión en la orden de san Francisco. El extenso y prolijo Prólogo, del tratado acabó de levantar la incógnita: allí, ocupando los folios XV^v y XVI^r, se encontraba la autobiografía pormenorizada de Luis de Maluenda: ciudad de nacimiento, linaje, maestros...

Eugenio Asensio transcribe los datos y reproduce los folios, añadiendo su intención de dejar «para estudiosos de mayor competencia y abnegación el abrir caminos en esta selva de varia lección piadosa... ».

La autora de estas líneas, haciendo caso omiso de la noción de «mayor competencia», que aniquilaría cualquier posibilidad de aceptar la invitación, intentará abrir caminos en la selva de Luis de Maluenda, que entiende deber limitar a los que transcurren por el terreno de la instrucción del príncipe en el principio de FE, según los discursos de los dos tratados que a esta última refieren: el *Tratado de la Excelencias de la Fe* de 1537 el *Tratado llamado Leche de la Fe del Príncipe cristiano* de 1545, limitado a su Prólogo y primer capítulo.

I. Luis de Maluenda, testigo de un tiempo de transición.

Partiendo de las indicaciones del propio interesado sobre sus años de profesión religiosa, Eugenio Asensio calcula, que Luis de Maluenda debió nacer poco más o menos en 1488. En plena guerra de Granada, el año de la toma de Baza, y sabemos que murió en 1547, dos años después de la publicación de su último Tratado. Vivió pues la plenitud del tiempo de los Reyes Católicos y su acabamiento: La muerte de la reina, las Comunidades de Castilla...pero también Cisneros¹¹. Su obra se escribe en el nuevo tiempo de Carlos de Gante, y su discurso lleva la marca de ese tiempo de transición que es el suyo. Muy en concordancia con la tipología del predicador franciscano, Maluenda es hombre de ciudad, en su caso de la de Burgos en donde debieron transcurrir una buena parte de sus primeros años, y a la que alude en su autobiografía con evidente orgullo. De allí venía su familia, la de los Maluenda¹², potentes mercaderes, y regidores de la ciudad. Su

¹⁰ Eugenio Asensio, «Fray Luis de Maluenda apologista de la Inquisición», en *Archivos do Centro Cultural Português*, Fundación Calouste Gulbenkian, Paris, 1975, vol. IX, pp. 87-100. Cita en p. 90. Asensio es, una vez más, el primero en identificar a Luis de Maluenda como autor del *Tratado de las excelencias de la Fe*, porque es también el primero en identificar el paradero de uno de los dos ejemplares existentes del *Tratado llamado leche de la Fe del Príncipe cristiano*, Burgos, 1545.

¹¹ Cisneros, tras la biografía siempre indispensable de José García Oro, Madrid, Ariel, 2002, está siendo objeto actualmente de un nuevo interés; de una nueva percepción de lo que representa su figura de hombre de Estado en la historia de España, cf. en Joseph Pérez, *Cisneros, el Cardenal de España*, Madrid, Taurus, 2014.

¹² Francisco Cantera Burgos, *Alvar García de Santa María, Historia de la Judería de Burgos y de sus conversos más egregios*, Madrid, 1952, recuerda el entronque de los Maluenda con

autobiografía nos habla de sus estudios y de sus maestros, ese Francisco del Castillo al que ya hemos aludido. Son pues sus escritos, la primera y mejor fuente de información sobre su persona, y sobre sus circunstancias, y a ellos habrá que remitir para aprehender los matices de su espiritualidad y tratar de entender su percepción de la cuestión religiosa; para tratar en suma de perfilar su mentalidad de hombre de esa baja edad media que va a prolongar su «Otoño» hasta llegar a su casi bicentenario invierno hispánico. Remitimos pues a sus escritos, y en especial a los dos tratados que aquí nos ocupan, empezando por las dedicatorias y siguiendo por los Prólogos, que en ambos tratados y desde la primera línea de sus dedicatorias, enuncian la voluntad del autor de instituirse como instructor del príncipe en materia de Fe.

El primer tratado, el de las *Excelencias de la Fe*¹³ está dirigido al cardenal Silíceo¹⁴ en su calidad de «dignísimo maestro» del muy alto y serenísimo príncipe don Felipe». En este de 1537, año de publicación del libro, el príncipe tenía diez años y hacía ya tres que Silíceo –dos años mayor que Maluenda- era su preceptor¹⁵. Silíceo además había formado parte en

los descendientes de Pablo de Santa María. Los enterramientos de basalto negro conservados en San Nicolás de Burgos, dan testimonio del status social de la familia. Más tarde y bajo el Consulado de Burgos, los Maluenda afincados en Florencia, se harán enterrar en Santa María Novella, en la Capilla de los españoles de esta iglesia de los dominicos. Eugenio Asensio, «Fray Luis de Maluenda apologista...» cit., informa puntualmente sobre las circunstancias familiares de Maluenda descendiente de conversos. Se trataba sin embargo de conversos a quienes su fidelidad acrisolada dispensaba de tener que presentar la garantía que aportaba la probanza de la pureza de sangre. A otro Luis de Maluenda, antepasado directo del Luis de Maluenda que ocupa estas líneas, debe la biblioteca de la ciudad de Burgos el poseer uno de los 47 ejemplares existentes de la Biblia de Gutenberg, ejemplar único en España que el donante lega a monasterio de San Juan de Ortega por testamento datado de 23 de septiembre de 1488 y que la desamortización puso en manos de su ciudad de Burgos, cf. Carmen Monje Maté, «Las colecciones bibliográficas: del manuscrito al documento digital», en *Biblioteca públicas con colecciones de la Desamortización*, Madrid, 2014.

¹³ Utilizo el ejemplar de la K.K. Hofbibliothek Osterreichische Nationalbibliothek de Viena, sig. 9.WW.33 (2). Ejemplar de folios no numerados. Identifico las citas con numeración personal: en cifras romanas para el Prólogo, y con guarismos a partir del folio 1^r para el Tratado.

¹⁴ El Cardenal Silíceo, parece ser objeto actualmente de una tímida campaña de «rehabilitación», que señala –a justo título- el olvido en que se encuentra su figura reducida a su papel de introductor de los estatutos de limpieza de sangre en la Catedral de Toledo. Sobre el personaje, Rafael Jose de Espona «El Cardenal Silíceo, príncipe español de la Contra reforma», en *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, (2005) n°11, pp. 41-61. Sobre su papel en tanto que maestro del príncipe Felipe, Jose Luis Gonzalo Sánchez Molero, Felipe II. *La educación de un «felicísimo príncipe»* (1527-1545), Madrid, Polifemo, 2013, pp.217 y ss. Sobre su actuación como mecenas universitario, Cirilo Flórez Miguel, «El ambiente cultural de la Salamanca del renacimiento en torno a la figura de Juan Martínez Silíceo», en, Fernando Llamazares Rodríguez y Carlos Vizueté Mendoza (Dir.) *Arzobispos de Toledo, mecenas universitarios*, Cuenca 2004, pp. 111-143. Sobre su dimensión de escritor espiritual y hombre de letras, autor entre otros del *De divino Nomine Iesus*, Burgos, 1555, Fabrice Quero, *Juan Martínez Silíceo* (1486?-1557), *La spiritualité de l'Espagne Pré Tridentine* Paris, Honoré Champion, 2014.

¹⁵ Silíceo (1486-1557) era preceptor del príncipe desde 1534, fecha en que se traslada a la corte, dejando su actividad profesoral en Salamanca, en donde desde 1522 era titular de la cátedra de Filosofía natural, tras haber enseñado desde 1518, como encargado de cátedra, la Lógica Nominal en el curso de artes. Cf. Rafael Jose de Espona, «El Cardenal Silíceo, príncipe español de la Contra reforma»...cit.

1527, de la comisión teológica, la de la Junta de Burgos, reunida por el inquisidor Manrique de Lara que debía dar dictamen sobre la ortodoxia de los escritos de Erasmo. La opinión de Silíceo no fue desde luego favorable a Erasmo, y aunque Maluenda hace gala de particular prudencia en lo que a este último se refiere, su punto de vista era muy probablemente concordante con el de Silíceo¹⁶. Erasmo sin embargo, había tenido y tenía aun muchos y muy importantes partidarios en el ambiente de la corte y Maluenda, que no lo olvida, alterna en su discurso alabanzas y críticas hacia un Erasmo al que se evita mencionar directamente¹⁷.

Desde luego, no era este el único punto coincidente entre ambos hombres, sin embargo, el apoyo de Silíceo, no debió parecer suficiente a Luis de Maluenda, ya que el folio v^r exhibe otra dedicatoria, dirigida esta vez a Francisco de Vitoria. El hecho merece atención porque no eran tiempos de buen entendimiento entre dominicos y franciscanos, lo eran más bien de dura rivalidad. Ambas órdenes de predicadores llevaban doscientos años enzarzados en cuestiones de teología fundamentalista que habían degenerado en confrontaciones de extrema violencia hasta el punto de necesitar la intervención directa de los Papas para calmar los ánimos¹⁸.

En realidad las dos dedicatorias son complementarias porque responden a objetivos distintos. La dedicatoria a Silíceo, respondía a la necesidad de «promoción» de la obra y de su autor, a su deseo de participar en la educación de ese príncipe cristiano del que tanto se esperaba. Por el contrario el Prólogo dedicatoria a Francisco de Victoria, remite a otras

¹⁶ El Silíceo autor del *De divino Nomine Iesus* se revela una faceta inesperada de su personalidad.. En este curioso libro sobre el nombre de Cristo, se expone una teoría de los nombres en donde el nominalismo se entremezcla con las teorías pitagóricas sobre el número. Véase, Cirilo Florez Miguel, en *Arzobispos de Toledo, mecenas universitarios...*cit.

¹⁷ *Vide infra* p.31, el elogio al autor de los Adagios. Véase también Eugenio Asensio, «Fray Luis de Maluenda... »cit., p. 94.

¹⁸ La primera concernía el culto a las reliquias de la Sangre de Cristo, la Preciosa Sangre, y no porque se pusiera en duda su identidad, es decir el que fuera realmente sangre de Cristo sino porque los franciscanos consideraban que la sangre derramada en nada conservaba la esencia divina, era materia desechada sin más. Los dominicos sustentaban la opinión contraria. La cuestión tuvo que ser zanjada por Pio II quien en la bula *Ineffabilis summi Providentia Patris* de 1464, prohibía terminantemente el tratar de la cuestión a ambos contendientes. La segunda cuestión que enfrentaba a franciscanos y dominicos era la del immaculismo marial del que eran fervientes partidarios los primeros y absolutos opositores los segundos. Los enfrentamientos eran auténticamente violentos y sobre esta última cuestión lo serán durante mucho tiempo. No deja de ser significativo en este contexto el que Maluenda, dedique a este tema los capítulos XIII, «De la sangre del redentor derramada», y XV, «Que no hay quien recoja la sangre derramada de Christo» de *Las Excelencias...* fols. fol.10^v -11^v. «Desvenavense regueros de sangre de las llagas del generoso caballero Christo dios y hombre verdadero: y no había quien le tomase y cogiese la sangre bendita de tantas gentes que miraban sus heridas y llagas...» fol.10^v. Se trata claro esta de un «derramamiento» en sentido figurado, pero la redacción, con frecuencia ambigua de Maluenda nos da la sensación de estar ante alguien que juega con el fuego, y que trae indirectamente a colación la querrela de cita prohibida. De hecho, la formulación de la cita podría entenderse como toma partido a favor del punto de vista de su orden, puesto que afirma que «no hubo quien recogiera su sangre», y que por lo tanto no habría habido verdadera reliquia. Considero el pasaje importante para entender la manera de hacer de Maluenda, para entender su actitud de hombre excesivamente locuaz, e indiscreto, incapaz de callarse y muy capaz de indisponerse con unos y otros.

circunstancias. En primer lugar, a la de «curarse en salud» sometiendo al superior criterio del maestro de Salamanca la absoluta ortodoxia de lo escrito, pero también a la existencia de una cierta amistad o al menos confianza entre los dos hombres, burgaleses ambos, y con ciertas afinidades en cuestiones de sensibilidad religiosa, porque Maluenda, tan franciscano en algunas cosas, parece optar en ocasiones por una concepción de la práctica devocional, más cercana a la mentalidad intelectual, propia al estoicismo legalista de los dominicos, que al emotivo sentir de los franciscanos.

Como fuere, lo evidente es que los miedos de Maluenda apuntan a la existencia en su libro de lo que él llama «la verdad ajena de fundamento», y en lo que toca a «nueva doctrina» algo que le preocupa muy especialmente:

Y pues su reverencia fue servido de enmendar el otro tratado sumado, y me mando que quitase y que pusiese algunas cosas y que extendiese lo que ya estaba sumado y por cifras¹⁹ con algunas santas doctrinas y yo puse la diligencia posible en lo cumplir ansi, suplico agora a su alto ingenio (...) que se sea servido de examinar el presente tratado. Y puesto que en esta sacra religión donde este su siervo vive, -haya personas de letras bastantes para examinar y enmendar otras escrituras de mayor majestad que ésta sumada en tanta brevedad, será Vuestra Reverencia servido de la enmendar como enmendó la primera. Y también porque sepa Dios y el mundo la unidad en los servicios de la Iglesia que hay entre estas dos sacras religiones como la hubo entre los dos patriarcas sus primeros fundadores (...). Y suplico a Vuestra Reverencia que no haya tilde que no se enmiende en lo que toca la verdad ajena de fundamento, y en lo que toca a nueva doctrina que vaya fuera de los términos y niveles de los sentidos de los graves doctores...²⁰.

Lo de las nuevas doctrinas le preocupa especialmente, porque un poco más lejos añade:

Y pues es cierto que el presente tratado se ordenó por obedecer a las importunaciones de la cristiana caridad y de la humana cortesía, y por reverencia de la fe, y no para dar muestra de ingenio propio de sacar novedades a la plaza, Vuestra Reverencia suplico sea servida principalmente de tantear si hay en él nuevas doctrinas ajenas de estilos de santos y según el estilo de algunos ingenios modernos peligrosos para la Iglesia....²¹.

Las nuevas doctrinas...es decir: los nuevos modos de hacer que el humanismo escrutador de textos y contradictor irreverente de las «autoridades» escolásticas, estaba imponiendo. Maluenda por el contrario, entiende sujetarse en todo a lo tenido por ortodoxo, y ampara la rectitud de

¹⁹ *Sumado*: incluido en el sumario recapitulativo de cada capítulo. La noción de cifra puede referirse a la numeración de la materia incluida en el sumario, pero también a la manera de escribir de Maluenda, a su gusto por los discursos alusivos que implican una lectura a segundo o tercer nivel. Francisco de Vitoria parece haberle ejercido un verdadero trabajo de relector crítico invitando a Maluenda a nuevas redacciones más sólidamente argumentadas con la ayuda de algunas santas doctrinas... Vide infra, pp. 28 y ss.

²⁰ *Excelencias de la Fe*, Prólogo, fol. v^v.

²¹ *Ibidem*.

sus afirmaciones recurriendo a fuentes de información que remiten a autores de acrisolada ortodoxia, provenientes generalmente de la patrística y de la tradición escolástica. Hombre pues de «autoridades» a las que remite con una fidelidad muy propia de la escolástica medieval. Por lo demás no sabemos si el tratado de *Las Excelencias de la Fe* está realmente escrito para obedecer a las demandas reiteradas de sus colegas y amigos²². Si como su autor lo afirma, demanda hubo, no pudo emanar sino de quienes se preocupaban y cuestionaban sobre la personalidad del futuro gobernante y el tipo de información que convenía que recibiera. De hecho, este tratado -aún más que el de *La leche de la Fe-*, está pensado para la formación o «edificación» del educador. Para ponerle sobre aviso en cuanto a los peligros que habrá de soslayar en la defensa de la Fe que debe transmitir el educando. Libro de denuncia y defensa. «Manual» para formadores en materia de Fe, porque Maluenda no se mete en cuestiones de arte pedagógico, ni en programas de formación o enseñanza: el suyo es un manual dentro de la tradición de apologistas de la fe y aquí, como en otros puntos, Maluenda muestra sus afinidades con los franciscanos y dominicos del periodo directamente anterior. Fray Luis está en la línea de Alonso de la Espina (14??-1496) sin su anti judaísmo, en la línea de San Vicente Ferrer (1350-1419) sin su talento, incluso en la de Ramón Martí (1220-1285) y su *Pugio fidei adversus maurum et judaeum*²³ por la contundencia de su discurso, y lo belicoso de su argumentación. Como ellos, se muestra abastecedor de argumentos imparables, capaces -supuestamente- de asestar golpes aplastantes a fuerza de citas de “autoridades” cuya ortodoxia quedaba garantizada -en su caso- por el recurso a otra autoridad, la de Francisco de Victoria.

A su horror por las novedades se suma su desconfianza frente a las fuentes no latinas, y afirma que,

los libros antiguos gran fuerza tienen para la confirmación de las verdades cristianas: mucho más que los libros nuevos: porque a los libros nuevos no se ha de dar crédito ni autoridad fácilmente, porque los libros

²² *El Vergel de Virginitad* estaba dedicado a la Emperatriz Isabel, y según Manuel Castro, los *Misterios de Devoción*, iban dirigidos a la Reina Catalina de Portugal, hermana de Carlos I, a quien pocos años más tarde se dedicará también *El Carro de las Donas*, (Valladolid, 1542) versión castellana del *Llibre de les Dones* de Francisco Eximenis. También Fray Hernando de Talavera había recurrido al patronato femenino, al de la Condesa de Benavente en el *De como se ha de ordenar el tiempo para que sea bien expendido*, Granada 1496, y naturalmente también lo hizo Luis Vives... Sobre el papel de estos patronatos femeninos, Melquiades Andrés, «En torno al estatuto de la mujer en España en la crisis religiosa del Renacimiento: observantes, beatas, alumbradas» en *Norba* 10, Cáceres 1989-1990, pp.155-171.

²³ La obra de Ramón Martí, en especial el *Pugio Fidei*, fue frecuentemente consultada y utilizada en los escritos de la polémica antijudía, y no solo por los predicadores dominicos. El *Pugio Fidei*, fue impreso dos veces en Francia en pleno siglo XVII, la primera en Toulouse en 1620, edición reimpressa en Leipzig en 1667, y la segunda en Paris en 1651. Sobre Ramón Martí y las numerosas reediciones de su *Pugio fidei adversos mauros*, K. Reinhardt, y H. Santiago Otero, *Biblioteca Bíblica Ibérica Medieval*, Madrid, CSIC, 1986, pp. 297-302

*latinos más verdaderos son que los libros griegos*²⁴ [y añade]: esto es de Gregorio y así refiere san Cirilo²⁵.

Maluenda no explica exactamente cuál es la relación entre la antigüedad y la lengua... Tampoco cita directamente al humanismo implícitamente aludido, pero un poco más lejos vuelve sobre la cuestión y arremete contra aquellos que,

*... con dos letras de Griego y ebreo mal sabidas se atreven a roer las verdades de los evangelios que los santos declararon las cuales ningún griego sobervio entendió ni entenderá, apelando cada vez que quieren defender su poco saber para lo griego y para lo ebreo...*²⁶.

El peligro de esos textos griegos está, además, en relación directa con la edad de educando, y Fray Luis, poniendo en guardia a su colega preceptor del príncipe, se pregunta

*quién contará los niños y las niñas que en la ternéz de su edad se criaron con doctrinas ponzoñosas de sus maestros y maestras; y de muchos maestros de latín y griego emponzoñados con sectas y dañadas doctrinas, las cuales maman los ingenios tiernos e inocentes...*²⁷

Fray Luis es aquí –y en muchas otras cosas- el vocero de una corriente de opinión notoriamente hostil hacia todo lo que pudiera entrar en competición con la cuadrada latinidad de la Iglesia romana²⁸, una corriente que desconfiaba del filo helenismo de los humanistas, adoptando una actitud que se traducía por una especie de polarización

²⁴ Esto no impide que en algunos momentos Maluenda haga exhibición de lecturas griegas, así y aludiendo directamente a la República de Platón escribe: «...era gentil ley aquella que ordenó Platón. Que el gobernador de la república tuviese gran cuydado de barrer de las ciudades a los ociosos y baldíos y a los pródigos como el colmenero destierra a los abejones y zánganos de las colmenas que se comen la miel de las abejas... » *Excelencias*, Prólogo, fol. II^v.

²⁵ *Excelencias*, Prólogo, fol. VI^v.

²⁶ *Excelencias*, cap. XX, «de las batallas de ratones que hay en los estudios y escuelas», fol., 14^v 23r. Sobre esta cita, véase Eugenio Asensio, *El erasmismo...* cit., p.24.

²⁷ *Excelencias*, cap. LXXII, fol. 84^v.

²⁸ Dámaso Alonso en su edición de la versión castellana del Enquiridión erasmista, hace notar la profunda divergencia que existe entre la versión original y la que presenta la traducción del Arcediano del Alcor en los pasajes que conciernen la filosofía platónica. En el original de Erasmo –que utiliza pasajes enteros del Timeo, del Fedón y del Fedro- se recomienda su lectura directa de Platón; en la versión del Arcediano se pone en guardia sobre éstas lecturas porque, con estimar que de los filósofos son estos los que más se acercan al evangelio «en muchas de sus sentencias y de sus maneras de decir», acaba advirtiendo que «peligrosa cosa es saberlos». Más tarde en otro pasaje en el que Erasmo alude a las aficiones platónicas de san Agustín, añade el arcediano: «Verdad es que san Agustín se retractó de haber estimado más a Platón de lo que debiera porque aunque en su doctrina se contiene lo que hemos dicho, contiene otras muchas sentencias falsas y en gran manera peligrosas por eso no se debe leer sino de personas muy fundadas». Cf. Erasmo, *El Enquiridion o Manual del caballero cristiano*, edición de Dámaso Alonso. Prólogo de Marcel Bataillon, y *La Paráclisis o exhortación al estudio de las Letras divinas*, Edición y Prólogo de Dámaso Alonso. Traducciones españolas del siglo XVI. *Revista de Filología Española*, Anejo XVI. Madrid CSIC, 1971; reimpresión facsimilar de la edición de 1932, pp. 479-480 para las citas.

Oriente=Grecia/Occidente=Roma. Podía ésta recubrir formas diversas y cobrar distintos sentidos, así, y desde el reinado de los Reyes católicos, la oposición Oriente/Occidente servía al mesianismo hispánico y hacía de España, extremo occidental de Europa, lugar de promisión de la divina palabra. Nueva tierra prometida.

San Juan Damasceno dice, que cuando el redentor fue crucificado, que tenía el rostro sagrado que miraba a occidente. Y que cuando subía al cielo también tenía sus divinos ojos que miraban a occidente que es la parte del mundo occidental donde estos reinos están. En misterio y profecía que dió a sentir que alguna aventajada fe había de haber a su sangre derramada, vida y pasión que llevase ventaja a los otros reinos y partes del mundo...²⁹.

Son propósitos que encontramos también en un autor como Pedro Marcuello,³⁰ en ese *Rimado de la Conquista de Granada* que escribe entre 1482 y 1504, en donde vemos también reflejarse la oposición Oriente/Occidente bajo la curiosa devoción a los «Santos Juanes» tan presente en Maluenda. Esta devoción llega prácticamente hasta finales del siglo XVII³¹ pero lo que es ya anecdótico en el siglo XVII era bastante más delicado en el XV, entre otras cosas porque los dos santos representaban a las dos ramas de la casa de Trastámara: el Evangelista, al que Maluenda llama «Juan boca de oro», a la primogénita castellana; y el Bautista a la segundogénita aragonesa. Evidentemente la preferencia atribuida a uno u a otro de los santos patronos recubría la preeminencia que se entendía querer dar a una o a otra de las ramas patronada. A uno o a otro monarca. El tema además tenía relación directa con el milenarismo tan potente a finales del siglo XV, porque san Juan Bautista que celebra su fiesta un 24 de Junio, es quien promete la primera venida de Cristo, y representa el Oriente, Por el contrario, el apocalíptico San Juan que anuncia la segunda venida de Cristo y el fin del mundo celebra su fiesta el 27 de Diciembre y fatalmente representa al Occidente. La dinastía de los Trastámaras representaban el comienzo y el final de un ciclo: en ellos se fundían el Oriente y el Occidente...³².

Los franciscanos, tan ligados a las doctrinas de Joaquín de Flora, daban preferencia al Bautista, y seguían fieles a un joaquinismo milenarista que en los años treinta del siglo XVI -ya superadas las predicciones catastróficas previstas para 1524³³-, empezaba a perder actualidad pero

²⁹ *Excelencias*, Cap. XXIII, fol.17 r.

³⁰ Pedro Marcuello, *Rimado de la Conquista de Granada o Cancionero de-----*, Edición del manuscrito 1339 de la Biblioteca Condé (Castillo de Chantilly) Transcripción, Introducción, notas y análisis iconográfico de E. Ruíz-Gálvez Priego Madrid, Edilán 1996. Cita en fol.8^v y 9^f de tratado, pp. 293-294 del volumen complementario.

³¹ Sobre la relación y la especial devoción de los franciscanos a san Juan Bautista, Alain Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Cuadernos Colombinos XI, Valladolid, 1983. Sobre su persistencia en el teatro escolar jesuítico del siglo XVI, véase, Jesús Menéndez Peláez, «La hagiografía en el teatro jesuítico: los santos Juanes», en *El teatro escolar de los jesuitas*, Oviedo Universidad, 1997.

³² Sobre este aspecto de la cuestión, muy presente en los años de la guerra de Granada, E. Ruíz-Gálvez Priego, «Fállase por profecía», en *La Prophétie comme arme de guerre des pouvoirs*, París, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2001, pp.75-97.

³³ Los anabaptistas de Munster son definitivamente derrotados en 1535. Sobre el pánico provocado por la conjunción en Piscis de Júpiter y Saturno, y sus repercusiones sobre los

sobre el que Maluenda seguía disertando con exacta puntualidad, como lo hacía sobre el de los santos Juanes a los que afirma haber dedicado dos «tratados», que se sitúan en quinto y sexto lugar en la lista de sus escritos. Trataban el uno «de las nueve mejorías de San Juan Bautista», y el otro de «las nueve honras de San Juan Evangelista»³⁴. En realidad para los franciscanos, con los ojos puestos en el nuevo Occidente de la Nueva España, el tema guardaba toda su vigencia³⁵.

En Maluenda la calidad de franciscano se evidencia en diversas circunstancias, empezando por la insistencia en el discurso igualitario y en la denuncia social. Así, y entre muchas otras ocurrencias,

..Dios nuestro señor en las mercedes principales y corporales a todos los cristianos nos hizo iguales y así igualmente nos dio este mundo como palacio igual para todos y un sol nos alumbra igualmente a todos y nos cubrió de un tejado igual el cual es el cielo y nos dio una mesa igual que es la tierra con su manjares, y partió con nosotros a la igual la otra mesa y no dio a todos y nos dio un estilo común de la generación espiritual que es el bautismo y una tierra igual y común tenemos todos en el cielo y una mesa espiritual y un mismo licuario precioso de la sangre de Jesucristo es común a todos los cristianos en la misa cada día y no da más Dios de estas grandezas principales así espirituales como carnales al rey ni al papa que al pobre...³⁶.

De su calidad de franciscano provienen también algunos rasgos de su escritura particularmente significantes, entre ellos el del uso los diminutivos afectivos, un hábito de lenguaje que convierte en «señoritos» a los hijos de señores, y que hace de Jesús en la huída a Egipto un bebe, un niño que «estaba cansadito» y que juega con los cabellos de su madre cuando ésta, habiendo encontrado un «prado verde», se apeaba y se asentaba en el prado. La descripción de la sagrada familia en los «verdes prados» del desierto da lugar a una verdadera –e idílica- composición de lugar *avant la lettre* que parece muy directamente sacada de una tabla flamenca:

...cuando la Reyna de gloria y emperadora de los infiernos iba desterrada y fugitiva por mandamiento del ángel de los reinos de Israel para los reinos de Egipto por el camino tan lleno de arenales con el redentor niño de teta Dios y hombre verdadero y cuando encontraba con algún prado verde,

desplazamientos de Carlos V, Felipe Díaz Jimeno, *Hado y Fortuna en la España de siglo XVI*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987, pp. 55-66.

³⁴ *Tratado llamado leche de la Fe del príncipe cristiano*, (...) Copilado de los excelentes libros por Fray Luis de Maluenda. A los cuarenta años de [h]abito de religioso menor... Burgos 1545, Prólogo, fol. 16^r. Estos dos tratados se cuentan entre los desaparecidos. Utilizo el ejemplar de la Bayerische Staatsbibliothek de Múnich. (sig. Th.Ascet.1141)

³⁵ La representación del Juicio Final en la iconografía de finales del siglo XV y primeros del XVI cuida puntualmente de colocar a los dos anunciantes de la venida de Cristo en exacta oposición espacial. En el cuadro de Hans Memling (circa 1460-1470) hoy en el Museo de Dantzig, San Juan Bautista se coloca en el extremo izquierdo del arco iris sobre el que se asienta el Cristo de la Parusia. Frente a él la Virgen María, y tras ella San Juan Evangelista. Sobre el cuadro y su sentido milenarista, E. Ruíz-Gálvez Priego, «La Fortaleza de la Fe», en Isabel Beceiro, (coord.) *Poder Piedad y Devoción*, Castilla y su entorno. Siglos XII al XV, Madrid, Silex, 2014, pp. 261-317.

³⁶ *La leche...* Prólogo, fol.13^r.

como se apeaba la virgen y madre y se asentaba en el prado y gastaba sus pechos virginales con el niño divino hambriento y cansado del camino, y estaba el niño_cansadito descansando en los pechos virginales (...) y gorjeando y estirando de los cabellos y pechos virginales, como muy señor que pica su nido, y como la virgen descansando asentada en la verdura del prado arrullaba a su niño divinal y guardaba las alforjas y atavíos para el camino de su esposo virginal en tanto que la bestia pacía y_descansaba...³⁷.

En otros momentos, lo que nos remite a la *composición de lugar* de referente iconográfico es la atención prestada a los objetos de la vida cotidiana, que enumerados y escrupulosamente detallados se acumulan ante nuestros ojos como bodegón o naturaleza muerta:

Pues es cierto que más oro se gasta para servir a la pompa y gala del mundo en ajorcas, sortijas, collares, joyeles, medallas, copas, vasos, saleros, y en otras semejantes joyas del mundo que en cálices y cruces o arquillas para el sacramento y servicio de la Iglesia...³⁸.

Los ingredientes de su discurso son los del pan nuestro de cada día. A veces recurre al prosaico referente culinario: perejil, adobo, *sabroso escabeche la salsa verde de Judas... doñoso decir (el perejil) el escabeche de todos para carne y pescado...³⁹*

...No hay reino que no use de diversas salsas para diversos manjares, mas el perejil es salsa universal para carne y pescado. Todos los reinos christianos se precian de retórica y gentil latín, porque estamos a la obediencia de la iglesia romana que es latina. Pero estos reynos son muy golosos del perejil del latín y del galán y alindado decir en romance y en latín, y con la salsa de la gentileza del bien decir se comen mil bocados vedados..."

En otras ocasiones el símil es textil, y la pequeña mancha que cae sobre «la grana florentina», opuesta a la grande caída sobre «la capa de sayal del pastor y aldeano», sirve para dar a entender la diferencia que existe entre las faltas de los sabios y poderosos y las de los humildes. Entre la importancia que tiene la mengua de reputación en unos y en otros.

La actualidad del momento, incluso la moda el día se introducen por doquier en su discurso, y Maluenda nos pone al corriente de la diferente apreciación en que se deben tener los pintores de pintura religiosa “pintores de imágenes de retablos” y los pintores de temas profanos. Los unos son pintores de mentiras que “pintan (...) las paredes con carbones de hachas y candelas” y de su actividad, según Maluenda, daban cuenta,

³⁷ *La leche...* Prólogo, fol. 2^r

³⁸ *Excelencias*, Prólogo, fol. IIII^r.

³⁹ *Que el secreto es el escabeche y adobo para comer errores*, *Excelencias...*, Título del cap. 38.

*los palacios y casa de todas las repúblicas de la cristiandad (...) a donde las paredes pintadas de carbones y de hachas son buenas y ciertas probanzas de los pintores de mentiras que hay en cada casa*⁴⁰.

Se ve sin embargo obligado a añadir que: «entre los pintores de Flandes hay cien veces más pintores de carbones que no de imágenes de pincel»⁴¹.

Maluenda debió de ser un predicador apreciado en la calle, y con público en la lonja⁴². Allí debía tener parientes y amigos, algunos como él descendientes de conversos, circunstancia que ni podía ni quería –al parecer- esconder. Así y hablando de los santos doctores de la iglesia que son calificados de mastines y perros castizos, Maluenda hace notar que, sin embargo,

*los mastines mestizos de casta de lobos son grandes cazadores de lobos. Así ovo en la Iglesia doctores de castas de paganos que fueron grandes cazadores de paganos y grandes convertidores de herejes...*⁴³.

Un poco más lejos, se trata de exponer la nueva complejidad de las transacciones y relaciones públicas, Maluenda aprovecha para tomar la defensa de Fray Hernando de Talavera,

*... según crecen cada día las barahúndas de los pleitos y los negociantes y de los testigos cien mil embustes y jerigonzas nuevas se han de cometer (...) y así decía un juez (...) dadme dadme diez mil reales y daré diez mil testigos (...) como pareció claro entre los cuarenta testigos falsos pagados y sobornados contra el santo arzobispo primero de Granada que defendió delante el sumo Pontífice el santo obispo de Burgos fray Pascual de la orden de Predicadores*⁴⁴.

Su prosa adopta un tono familiar y espontáneo, castizo, que recuerda ciertamente a la de Francisco de Osuna, pero también a la muy superior e infinitamente más elegante del arcediano del Alcor. Un casticismo hispánico, amigo de refranes y retruécanos, que en el caso de Maluenda⁴⁵, se ensartan como si de perlas se tratara. Un casticismo que campa por sus respetos en el contexto histórico de esos años entre 1535 y 1547; entre Túnez y Muhlberg, los años triunfales de Carlos I y V quien, recién conquistada Túnez, llega ante

⁴⁰ *Excelencias*, Prólogo, fol. IIII^r. En Maluenda el color verde, parece connotar la seducción y el peligro. Denota, pone en evidencia, y acusa. Cf. los llamados *Libros verdes*.

⁴¹ *La leche...* cap. XIII, «Del Príncipe avisado de la leche no pensada », fol., cxiiii. La leche no pensada de este capítulo es la de la mentira disfrazada de verdad. Más allá de la difícil comprensión del símil, interesa la referencia a esa pintura flamenca omnipresente en el reino de Castilla.

⁴² *... naturalmente somos muy amigos de las costumbres de las cuales nos investimos en los tiernos años como la lana teñida con dificultad pierde el color...* *Excelencias*, Prólogo, fol. II^r.

⁴³ *Excelencias*, cap. LI, «De los perros que guardan la iglesia» fol. 41^r.

⁴⁴ *Excelencias*, cap. LXX, «De los dioses que matan a los hombres», fol. 80^r.

⁴⁵ *Excelencias*, cap. LXXI, «De los dioses que hacen dichosos al reino.» fol. 86^v. Desde luego el uso de refranes no es en modo alguno privativo de Maluenda, también le gustan y los usa un Arcediano del Alcor, pero las retahílas de Maluenda solo son comparables a las que Cervantes pone en boca de Sancho Panza.

Paulo III y pronuncia en Roma ese discurso en español de 1536 que parece querer sellar sus bodas con España. Un año –el de 1536- que es también el de la muerte de Erasmo, cuya desaparición ha abierto el paso a críticas y condenas, que en vida suya se contenían. La condena inquisitorial de sus *Coloquios* inicia un proceso que el Índice de Valdés de 1559 prolongará hasta su extremo⁴⁶. Tampoco estaba ya en este mundo el otro Valdés, Alfonso, su gran valedor, muerto desde 1532.

Maluenda, construye un discurso que recurre a la lógica de los principios de analogía y correspondencia. Naturalmente su arma favorita es la metáfora, y en su comparación metafórica, fray Luis recurre a elementos pertenecientes con frecuencia a lo concreto prosaico y cotidiano, elementos que se sacan de su contexto y que se llevan hasta el total agotamiento de sus posibilidades expresivas. Como estamos en un discurso de lucha y oposición, la estructura retórica de sus capítulos será la de la contraposición de metáforas. Así los inquisidores -*domini canis*- se identifican con los perros guardianes del rebaño, los fieles cristianos, y se les oponen a los propagadores de doctrinas heréticas, que se identifican con lobos, y raposas... La piel de la oveja cobrada al lobo se identifica con el sambenito de los penitenciados...

La máscara animal se presta a diversas variantes: a Lutero se le califica de «mosquito»⁴⁷, pero cuando se trata de describir la acción erosiva de los herejes secretos y taimados, se hablará de «ratones» y, lógicamente, se utilizará a los gatos para identificar a los inquisidores. Por los folios de sus tratados, pasa toda la fauna y la flora conocida. Por sus hojas -verdaderas calles de una ciudad de papel- transitan todos los estados de féminas y varones. Para todos tiene críticas y recomendaciones, porque Maluenda no es exactamente teólogo y solo a veces espiritual. Maluenda es un escritor que podría calificarse de moralista, incluso de costumbrista, y su relato tiene mucho de noticiero. Lleno de disquisiciones más o menos eruditas, que recuerdan a veces las divagaciones de fray Antonio de Guevara en su *Reloj de Príncipes*⁴⁸. Sin embargo, y más allá de la cuestión de la calidad y de la estética de lengua⁴⁹, el tono combativo y el empuje del discurso se encargan de recordarnos, que Maluenda es un beligerante consciente del valor de la prenda en juego y dispuesto a bregar por ella con todas las armas a su alcance; con las que le proporcionan las lecturas de los amigos y con las que toma a los enemigos, entre estos últimos, Erasmo⁵⁰ y su discípulo Valdés. Lo

⁴⁶ El Índice de Valdés, se pliega en esto al Índice de Paulo IV promulgado en diciembre de 1558.

⁴⁷ *Excelencias*...Prólogo, fol. III^v.

⁴⁸ Fray Antonio de Guevara (1481-1545), franciscano como Maluenda es también su casi exacto contemporáneo. Su carrera de predicador de la corte hubiera podido atraer a un hombre como Maluenda. Guevara formó parte de la Junta de Valladolid de 1527. Maluenda debió de conocer su *Reloj de Príncipes* que aparece por primera vez en Sevilla en 1528.

⁴⁹ Sobre la técnica inductiva de Luis de Maluenda, predicador, véase, Fabrice Quero «Le visible saturé du *Traçado llamado leche de la fe del Principe cristiano*. de Luis de Maluenda (1545): enjeux et limites du discours imagé en matière de spiritualité » en *l'Age d'Or* (2012) n° 5.

⁵⁰ La influencia de Erasmo y de su *Querela Pacis* es patente en los títulos de los primeros capítulos de las *Excelencias de la Fe*, cf., «La queja del sufrido» Esta obra fue objeto de la

hace a su manera. Con argumentos y propósitos desmesurados, incluso aberrantes⁵¹, con un discurso que parte en todas las direcciones, porque si es cierto que hay objetivos y enemigos declarados, no hay en sus escritos un orden de batalla. La suya es una estrategia de golpe de mano, de guerra de guerrillas...que no se presta a avances lineares, a discursos argumentados en función de una progresión temática que pueda conducir a una conclusión consecuente. Su escritura responde a un tipo de discurso cuyo entendimiento implica la obligación de esforzarse en penetrar la alambicada mentalidad de su autor, digno representante del otoño de esa edad media que tan bien describe Huizinga.

II. La Conquista del Príncipe: Enseñar/Convencer. Denunciar/Castigar. Deleitar/Seducir.

«Un Dios y un bautismo y una fe». ⁵².

II.1. Enseñar/Convencer: El principio de Fe.

Maluenda entiende participar en la tarea de formar e informar al Príncipe, tal es el propósito declarado de los dos volúmenes aquí utilizados, ambos tienen la particularidad de presentarse con títulos que hacen manifiesto hincapié en el principio de Fe, porque éste es el único sector de conocimiento que interesa a Maluenda. En efecto, Maluenda no muestra ninguna pretensión de intervención en lo que al programa pedagógico de tipo científico se refiere. La enseñanza de disciplinas escolares, la instrucción en saberes, la educación social; todo eso son materias que caen bajo la responsabilidad de otros maestros, él Maluenda, entiende intervenir en cuestión de formación al principio de Fe, y conviene por lo tanto, empezar por definir de qué Fe se trata.

segunda traducción española de Erasmo, debida a Diego Lopez de Cortegana, quien la edita en compañía de dos otros textos también traducidos por él, el *Curialium miseris* y el *Somnium Fortuna* ambos de Aeneas Silvio Piccolomini, Sevilla, Cromberger 1520. Véase, Marcel Bataillon *Erasmus y España*, cit. p. 8-.La primera traducción de Erasmo es la que hace Diego de Alcocer del *Sermón del Niño Jesús*, también en Sevilla y que data de 1516

⁵¹ En *Las Excelencias*...cap. título LX, «De los perros que ahorcaban los romanos» propone que se ahorquen en Roma «un par de cardenales por muy santos que fuesen, no por sus pecados, sino por el sueño y silencio que tienen en los estragos de la Iglesia» Y unas líneas más lejos propone el mismo tratamiento y por las mismas ejemplares razones, para «dos o tres Predicadores de los más afamados de la orden de san Francisco. Y otros tantos de la Orden de santo Domingo... » a los que añade un par de inquisidores calificados de «perros mudos». Hasta aquí el castigo responde al principio del pago de justos por pecadores, cuando se trata de castigar directamente a los pecadores, Maluenda es más enérgico y propone que el Papa mande desollar vivos a los dignatarios que usen mal de sus oficios y asegura que si «sus cueros delicados bien desollados fuesen bien curtidos y adobados: bastarían para encuadernar todos los libros latinos y griegos del reino de Francia...» Otras veces se sugiere que las pieles sirvan para hacer zapatos o guantes...cap. LXI. «De los oficiales que mando dios ahorcar», fol. 56^{r.v.}.

⁵² *La leche*...Prólogo, fol. 13^{r.}.

Miguel Avilés, recordando su tesis de doctorado sobre los varones espirituales, califica la espiritualidad preconizada por Maluenda, en sus diversos escritos en términos de intransigencia frente a la herejía (...) y subraya su carácter «encarnizadamente hostil a las doctrinas de Erasmo»⁵³, para acabar añadiendo que la oferta espiritual de Maluenda significaba «un progresivo endurecimientos de la espiritualidad cristiana frente a todo lo que pudiera poner en peligro la pureza de la fe. Su modelo de cristiano perfecto, denominado por él varón espiritual coincidía perfectamente con el modelo de cristiano que años adelante popularizaría la Contrarreforma católica»⁵⁴.

En realidad en la práctica religiosa preconizada por Maluenda hay, más que «un progresivo endurecimiento», una puesta en práctica de la verdadera exigencia, de la directiva ortodoxa del IV Concilio de Letrán. Lo que está en juego en la batalla que libran los hombres como Maluenda es la imposición de un concepto del principio de Fe, en los términos definidos por el IV Concilio de Letrán de 1215. Las disposiciones dogmáticas de este concilio, juegan un papel primordial, en la evolución del Occidente cristiano, ahora bien, quien dice dogma, dice obediencia y acatamiento ciego a lo que en él se define y a la autoridad que así lo define. Una autoridad que proclama que «fuera de la Iglesia no hay salvación». Es justamente ese ciego acatamiento al dogma y a la autoridad que lo promulga, lo que el humanismo está poniendo en tela de juicio. Directamente, arremetiendo contra la poca garantía moral de la alta autoridad eclesiástica que lo sustenta y exige. Indirectamente, sometiendo al análisis científico los textos que avalan la legitimidad de la afirmación dogmática. Ambas vías conducen al rechazo de la Fe de Letrán y –consecuentemente– al rechazo de la situación de preeminencia en que su aceptación sitúa al hombre consagrado y en última instancia al total rechazo de Roma y de su «autoritas».

El correcto entendimiento de lo que está en juego en esta «reforma» del siglo XVI, obliga pues, a volver los ojos, al siglo XIII y a la verdadera Reforma, la que pone en marcha el IV Concilio de Letrán. Obliga también a recordar que su aplicación se había confiado a las dos órdenes mendicantes que nacen a su sombra: Dominicos y Franciscanos. Ellos van a ser los grandes evangelizadores del pueblo cristiano. Los «cristianizadores/romanizadores» del occidente europeo y lo van a ser en la exacta observancia de toda la potente carga dogmática de ese Concilio en donde se proclama una definición de la Fe/Credo que implica la adhesión al principio de transustanciación y presencia real de Jesucristo en la Eucaristía. Toda la teología sacramental, de este concilio, absolutamente capital en la historia de la Iglesia, confesión, comunión, matrimonio/sacramento, sacramento del orden, con la obligatoriedad del celibato eclesiástico para el ordenado, conduce a una concepción del mundo de esencia idealmente teocrática, que hace del papa de Roma la cabeza de una cristiandad, concebida como Cuerpo místico de Cristo del cual es representante el Papa⁵⁵.

⁵³ Miguel Avilés Fernández, «Erasmo y los teólogos españoles», cit., p. 179.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Maluenda lo da a entender, pero solo lo escribe claramente cuando se trata de la jerarquía eclesiástica: «Porque este cuerpo místico es sacado al propio del dechado del cielo, porque como en el cielo los serafines querubines (...) se ordenan debajo de una cabeza que es Dios,

Lo que va a contestar la reforma protestante es justamente la Reforma de Letrán, la Fe en la formulación del Concilio de Letrán, y el gran logro del Concilio de Trento – que no es un concilio dogmático- consistirá, en buena parte, en haber sabido darse los medios necesarios para poder aplicar y hacer realidad práctica la teoría dogmática de Letrán. Las medidas administrativas, las disposiciones jurídicas, el discurso catequético, el necesario trabajo de clarificación y delimitación entre ortodoxia y heterodoxia, conducen a la aplicación del proceso reformista iniciado por Lotario de Segni (Inocencio III) y se cierra con la total implantación de una reforma lateranense que -para los países afectados- implica la sumisión a la autoridad romana, en materia religiosa al menos.

Maluenda no defiende otra cosa. Su discurso sobre la Fe apela sin discontinuidad a la adhesión a esa formulación lateranense, la de la Fe/Credo⁵⁶, de ahí que cuando se trate de enunciar la situación de felicidad y ventura para un reino, Maluenda insista sobre la relación entre la «dicha» y la adhesión a ese principio de Fe, manifestada en un tipo específico de práctica religiosa, un ideal que es el que -a su ver- corresponde a la nación española, y que exalta la práctica de la comunión frecuente y la adoración del Santísimo Sacramento, que lo es porque mediante las palabras del hombre consagrado se realiza el milagro de la transustanciación: esa *realidad* metafísica de la presencia de Jesucristo en la eucaristía, que actualiza el pacto del Calvario, y a la que la Fe del creyente da materialidad invisible.

...el reino es verdaderamente venturoso que está limpio y barrido de toda secta y error contra la fe, cuya cierta señal es cuando las cosas divinas son usadas reverenciadas y estimadas como en este reino: la divina reverencia al alto sacramento del altar se usa más grandemente que en otros países. Así en los templos y altares más limpios y ataviados, como en los monumentos y fiestas del Sacro Corpus Christi. Y en este reino hay más reverencia, fe y devoción a los santos del cielo que en los otros reinos, así en hermandades y cofradías populares en reverencia de muchos santos, las cuales aunque al parecer tengan algunos accidentales inconvenientes, la intención dellas es reverencial y devota, y en este reino hay devoción a los sermones evangélicos por todo el año, más que en los otros reinos Y en este reino hay más acatamiento de los clérigos y sacerdotes comúnmente, más que en otros reinos. Y finalmente, en este reino hay más reverencia a las iglesias y a los monasterios religiosos que en los otros reinos. Y estas cosas y otras semejantes a estas, que son ramas de la raíz viva y sin error de la fe sin sectas, son las que hacen a este reino venturoso y aventajado a los otros reinos, que no los esfuerzos de los españoles ni los oros de sus indias. Y el día y año que estas cosas faltaren y se helaren en el reino las reverencias divinas y de sus santos, faltará la Fe verdadera y será reino desdichado...⁵⁷.

así aquí en la tierra debajo de una cabeza del sumo pontífice están ordenados los poderíos de los primados o de los patriarcas o de los arzobispos...», *La leche...*cap., fol. 143r.

⁵⁶ Sobre la triple acepción del significante Fe en tanto que principio jurídico: *Fides*/fiducia o fidelidad; virtud teologal: *Fides*/credo; y categoría ontológica: *Fides*: firmeza/fiabilidad, cf. E. Ruíz-Gálvez Priego, *La Fortaleza de la Fe...* cit. p.267 y ss.

⁵⁷ *Excelencias...*cap. LXXII. «De los dioses que hacen dichosos...» fol., 90 r.v.

Un poco más lejos añade un largo párrafo sobre las desgracias que le vienen a Italia y a otros reinos –ya había hablado de los de Francia y de los de Alemania- justamente,

...por las descortesías que hacen a clérigos y sacerdotes y por las blasfemias sin nombre que cometen al nombre de la Virgen y Madre de Dios, de la cual está este reino limpio, porque más ligeramente se atreve un español blasfemo de poner su lengua en el nombre de Dios que tocar ni con cien leguas en el nombre digno de toda reverencia de la Virgen santa Maria madre de Dios....

La insistencia con que relaciona el estatuto del hombre consagrado «clérigo y sacerdote» y la práctica de los sacramentos que exigen su participación merecen atención. En Maluenda la relación establecida entre la «ventura» del reino y la devoción al Corpus Christi, anuncian ya la evolución ulterior de la devoción, que gestionada por la Compañía de Jesús, emprenderá una evolución en donde se entenderá la existencia de una relación directa entre los éxitos materiales, incluso bélicos, y la devoción al Santísimo, acompañada de una práctica asidua de la comunión, y naturalmente de la confesión con lo que esta práctica sacramental implica de control sobre las conciencias sociales. La devoción eucarística exalta el estatuto del hombre consagrado, único habilitado para dar eficiencia a las palabras de la consagración⁵⁸.

Maluenda no llega tan lejos, no lo afirma tajantemente, lo apunta... y unas líneas más abajo, matizando sus propósitos, precisa en un discurso, particularmente ambiguo, que el cristiano no debe esperar ventajas materiales del exacto cumplimiento de su deber de *fiel*, así cuando entra por fin en su disertación sobre la Fe, nos encontramos con un discurso preliminar en el que afirma querer arrancar del pecho de los cristianos la noción de dicha y desdicha; la idea de que hay cristianos dichosos y cristianos desdichados y que la dicha o la desdicha pueda estar ligada al principio de adhesión a la Fe en Cristo, entre otras cosas porque esa Fe comprende la noción de Providencia que escapa totalmente al hombre.

Qué fuerza bastará para arrancar este engaño: que el grande y el señor que no tiene favor con el rey es desdichado, que el privado que manda al emperador y señor que es dichoso, y que la casada linda que encontré (sic)⁵⁹ con marido feo que es desdichada, y al contrario, que el señor que no tiene hijos que no tiene dicha y el que los tiene que es dichoso, y el tahúr que siempre gana que es dichoso y el ahidalgado jugador sin trampa ni engaño que siempre pierde que es desdichado. Y otros mil lenguajes de este estilo

⁵⁸ Sobre la estrecha relación que llegará a establecerse entre la práctica devocional al Santísimo Sacramento, y los éxitos de la Monarquía católica, y sobre la actuación en este sentido de la Compañía de Jesús, remito a los trabajos del Seminario Internacional «La Corte en Europa», sobre el tema, cf., J Martínez Millán (Dir.) *La doble Lealtad. Entre el servicio al rey y la obligación a la Iglesia*, Monográfico n° 1, año 6 Madrid, Polifemo 2014; y muy especialmente a la reciente –y excelente- publicación de Esther Jiménez Pablo, *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540-1640)*, Madrid, Polifemo, 2014. Para un precedente español en la materia, Teresa Enríquez, *vide infra*, p.48.

⁵⁹ Probablemente : *entroncó*

que el mundo mentiroso usa para hacer creer su error que hay dicha y desdicha. Y aunque más jure el mundo, esta es su mentira. Esta es verdad de teólogos⁶⁰ (...) que no hay fortuna ni ventura, ni dicha ni desdicha. Y lo que los paganos llaman fortuna o dicha, la Fe cristiana llama divina providencia

La Fe se presenta como principio que ha de aceptarse sin condiciones, y para Maluenda, que evita entrar en discusiones teológicas litigiosas, la *dicha*, es tener «Fe viva, es decir Fe con obras de caridad», porque «la caridad es el alma de la Fe.».

En realidad el discurso de Maluenda sobre la Fe consiste en una serie de cuarenta afirmaciones contundentes que acumulan las cualidades y Excelencias de la Fe. Cuarenta afirmaciones, porque cuarenta son «aquellos (...) días alegres y festivos que el redentor tuvo en esta vida después de su santa resurrección hasta su ascensión»⁶¹.

Con todo, esta exposición, a primera vista carente de visibilidad por falta de explicación, va cobrando sentido a medida que nos adentramos en el texto que impone, implícitamente, una percepción de la Fe, que es -para Maluenda y sus homólogos- verdadera unidad primordial del cosmos cristiano, célula primigenia de la entidad social que cobra consecuentemente coloración política. Estas cuarenta excelencias se presentan como frases de dos a tres líneas, que podrían ser glosadas en un sermón, y que están extraídas de los discursos de las autoridades de mayor solvencia: san Agustín, san Bernardo, san Ambrosio, san «Vitor» (Ricardo de San Víctor) san Pablo, Job, san Juan Crisóstomo...san Juan Evangelista.....san Ambrosio, san Jerónimo, san Bernardo, san Juan evangelista, san Anselmo.

San Agustín, aparece como la primera fuente de inspiración de Maluenda. No solo es la autoridad de mayor ocurrencia –citado en doce ocasiones- sino que además sus citas se emplazan en lugares altamente significantes: El de apertura:

«La fe es merced dada por Dios, sin ningunos méritos para la merecer y alcanzar⁶²»

Y el de cerradura:

⁶⁰ *Excelencias*, cap. LXXII. Los «teólogos» a cuya autoridad apela aquí Maluenda, diplomático a su manera, un dominico, santo Tomás de Aquino y un franciscano Juan Duns Scoto, predecesor del nominalismo de Guillermo de Ockham, ambos abordaban la cuestión de la relación razón/fe, desde un punto de vista muy sensiblemente diferente del de san Agustín favorable a la posibilidad de la ayuda de la razón para la comprensión de la Fe.

⁶¹ *Excelencias*, fol. 89^r. La cifra de cuarenta, cobra aquí una coloración festiva que no es la habitual, en efecto la cifra sugiere la noción de « cuarentena » tiempo de prueba y expectación, y hubiera podido ponerse en relación con los cuarenta días pasados por Jesucristo en el desierto...por lo demás, la relación numérica entre las virtudes o los elementos espirituales y los elementos materiales o contables es una de las constantes de Maluenda. Así en *La Leche de la fe*, los doce rayos de sol que rodean a la mujer apocalíptica se ponen en relación con los doce apóstoles y con los doce dones del espíritu Santo...

⁶² *Excelencias*... cit. fol. 87^v.

[La Fe] «se dice porque hace lo que dice: que es fe de dicho no de hecho. La Fe en latín tiene solas dos sílabas, y la una es del hecho y de la obra, y la otra es del dicho y de la palabra⁶³»

Maluenda, como quien remacha un clavo, añade al final de sendas frases: «Esto es de Agustino»

Conviene sin embargo insistir en el sentido del significante «dicha», porque Maluenda escribe dentro de una lógica que es la de la escolástica medieval, y el entendimiento de sus escritos pasa por el entendimiento del sentido que cobran en su discurso algunos significantes: así, y en el caso – importante- del de «dicha» hay que entender que en la pluma de Maluenda, «dicha» es a la vez participio pasado del verbo decir, y nominativo plural de *dictum*⁶⁴, con el sentido de *fatum*, destino. Para Maluenda, siguiendo a san Agustín, decir es hacer, por eso y en este contexto, el concepto de *dicha* es a la vez la realización del dicho de fe: el *dictum*, y la felicidad espiritual que comporta.

La importancia de la referencia a san Agustín⁶⁵, obliga a recordar la profunda deuda de la observancia franciscana con la doctrina agustinista en la cuestión de la precedencia entre la Fe y la Razón; recordar que para san Agustín, no hay oposición entre ambos conceptos, pero si una relación en la que la prioridad va al principio de Fe porque -en el corazón del hombre- éste es anterior al de la razón y que su preexistencia determina el recto ejercicio de esta última que se halla condicionada naturalmente para la búsqueda de argumentos que lleven a la aprehensión del principio de Fe. De ahí la importancia de la cita de san Agustín en boca de Maluenda para quien si la Fe «hace lo que dice» es porque la Fe, según se proclama en Letrán, la que predica Maluenda, es *realidad*, en el sentido que cobra el concepto en el contexto de la querrela de los universales y por ello el nombre no es un simple *flatus vocis*-, sino esencia discente cuyo verbo es eficiente y muestra en sus actos la *realidad* de su ser. El nombre «dice» la esencia, y la dicción de su signo lingüístico hace lo que dice: los actos de Fe que son su esencia. Los actos por los que se la conoce y reconoce.

La Fe es aquí realidad metafísica, más próxima, quizás, del principio que Leibniz⁶⁶, llamará *mónada*, que de la Idea platónica. Principio esencial que ocupa lugar fundamental en un sistema religioso/social fundado sobre la noción de pacto, porque la Fe, en tanto que principio jurídico que garantiza la permanencia de lo consentido, es alma y esencia de ese *consensus* o

⁶³ *Excelencias...* cit. fol. 89^r.

⁶⁴ Según la creencia pagana, el destino del individuo estaba determinado por el *dictum* de los dioses en el momento de su nacimiento

⁶⁵ *...serán muy grandes filósofos y oradores y universales en todas letras y en todas las lenguas así latinas como griegas y hebreas mas, aunque otra majestad no tuviesen los libros de Agustino, de Trinidad sino la estrella refulgentísima de la razón y sentencia, que la vida justa ha de ser primero y después que el señoríos y poderío es lo segundo...La leche...fol.9^r.*

⁶⁶ Para una exposición clara y precisa de la monadología de Leibniz, Gustavo Bueno, Introducción a Leibniz *Monadología*, Edición trilingüe Traducción de Julián Velarde Pentalfa, Oviedo 1981,.

comunidad de voluntades, que da base y fundamento al orden social⁶⁷, y que es pálido reflejo del orden celeste.

La anterioridad de la Fe sobre la razón fundamenta su preeminencia una situación que san Anselmo de Cantorbery resume en el principio del *Credo ut intelligam*⁶⁸, y ese querer entender se traduce por un someter la razón a un trabajo de imaginación⁶⁹, a un trabajo de creación de imágenes que puedan dar «razón» es decir, percepción material, de la realidad inmaterial que representan.

La recurrente comparación entre la Fe y los edificios de piedra, castillos, fortalezas, ciudades etc., responde a esa necesidad de dar a entender el *realismo* del concepto; a la de hacer ver la densa consistencia de su ser, a través de los más pétreos y contundentes comparantes. Maluenda, perfecto representante del escolasticismo medieval, se pliega fielmente a este postulado, y *Las Excelencias de la fe*, al entrar en la categoría de los tratados espirituales breves», asimilados a «pequeñas villas y lugares», se presenta en su pluma como «una aldea pequeña para aviso de las sendas peligrosas de errores... ».

La «aldea» se configura como imagen de la *Civitas Dei*, lugar seguro que se opone, por un lado al descampado -en donde actúa con libertad el saltador asimilado al hereje- y por el otro a la corte real o papal, en donde vive a su gusto el ladrón disimulado «que entra sutilmente como ladrón secreto»⁷⁰.

En las 40 excelencias de la Fe, los calificativos se suceden y acumulan en perfecto desorden, sin ningún esbozo de clasificación temática y menos aun de explicación, porque la realidad inmaterial de la Fe se adopta como tal sin pretender entrar en análisis ni explicaciones. La inmensa mayoría de los calificativos remiten a la idea de Fe/credo y la vemos así calificada de «lanza de batalla», «imagen lindísima de Dios, música celestial, escudo, camino real para la gloria.....estrella que guía al cristiano... ». Solo en tres ocasiones se apunta directamente la idea de la Fe/fianza, pacto. Así la séptima excelencia que afirma que la Fe es «fiadora de Dios». La n° 12 en donde la fe es Prenda

⁶⁷ Recuerdo que el matrimonio cristiano es contrato/sacramento y que es la *Fides* del consenso, lo que le hace acceder a la categoría de lo sagrado, idealmente permanente e inalterable. Sobre el tema, y entre muchos otros, E. Ruiz-Gálvez Priego, *Statut socio-juridique de la femme en Espagne au XVI siècle: Une étude sur le mariage chrétien d'après l'Építome de matrimonio de Diego de Covarrubias y Leyva, et la législation matrimoniale entre Letran IV et Trente*, Paris, Didier Erudition, 1990

⁶⁸ Maluenda se pliega al principio «apriorista» de la argumentación ontológica que San Anselmo de Canterbury expone en el *Proslogion*, o *alocución sobre la existencia de Dios*. Consulto el texto en la traducción francesa de Bernard Pautrat, Anselmo de Cantorbery *Proslogion*, suivi de sa refutation par Gaunilon et de la réponse d'Anselme, Traduction préface et notes de Bernard Pautrat, Paris, Flamamrion, 1993. Anselmo proporciona la sentencia de la Excelencia n° 18: «La fe es escalera para entender los altos misterios de Dios».

⁶⁹ La tardía aparición de una iconografía específica capaz de dar cuerpo o « imagen » al principio de Fe, nos indica las dificultades de percepción del concepto. Sobre la iconografía de la Fe y su aparición, E. Ruiz-Gálvez Priego, «La Fortaleza de la Fe... » cit.

⁷⁰ *Las Excelencias...*cap. V. «Que cuando dormía san Pedro no dormía Judas», fol. 4v.

que tiene el cristiano de Dios y la n°33, en donde la fe se compara a la «sortija preciosa en señal de los caballeros de la capitanía del cielo». Y a la «sortija de la esposa»⁷¹. Tres también pueden considerarse como alusivas al papel de la Iglesia La n°9 en donde la fe es “arca de Noé fuera de la cual no se salva hijo de hombre”; la n° 14: La fe es llave de san Pedro. Es la llave de la gloria (...) La llave de san Pedro es la fe con la cual abrió los cielos y los infiernos a la cual las puertas del infierno no tienen resistencia” y la n° 27, en donde se afirma que la fe es «la sombra de san Pedro que sana las dolencias del alma como la de san Pedro las del cuerpo». Una por último me parece susceptible de controversia, por los elementos de comparación y por lo confuso de su redacción: la n°21 que asimila la fe

a la casta generosa y bendita de Abraham con la cual alcanza la bendición quien la tiene según dice san Pablo, en tu simiente y casta. Esto es en la fe de Cristo, según Agustín.

Las Excelencias de la fe, acaban con una lista de catorce condiciones que respondiendo a los catorce Artículos de la Fe⁷² condicionan la verdadera «**dicha**»⁷³ del príncipe cristiano: Siete de ellas corresponden a la idea del rey

⁷¹ La sortija que reciben el vasallo y la esposa, sella y significa la fe del contrato de vasallaje, y la fe del contrato matrimonial, cf. E. Ruiz-Gálvez Priego, *Statut socio juridique...* cit.

⁷² Excelencias... fol. 92^{r.v}, *...tenemos a los señores y emperadores por dichosos cuando concurren en sus personas las grandeza y condiciones siguientes:*

La primera, si guardan en sus reinos e imperios justicia y razón.

La segunda si entre los acatamientos de honra y reverencia de palabras y rodillas por tierra de los que les sirven no se altivecen ni hinchán por presunción y soberbia, mas en semejantes honras se acuerdan de que son hombres flacos y mortales

La tercera, si hacen de manera que su señorío y poderío se emplee como siervo y esclavo, en servir a la majestad divina para tener en pie y aumentar el alto servicio y honra de Dios;

La cuarta, si tienen gran cuidado que sus personas amen y reverencien a Dios.

La quinta si tienen más afición al reino de gloria donde ninguno teme de tener iguales y compañeros que al reino que en esta vida mandan.

La sexta, si muy a tarde ejecutan venganzas.

La setena, si perdonan con facilidad y ligereza

La octava, si ejecutan los castigos y venganzas forzados por la necesidad del regimiento de la república y su seguridad y no para hartar a los odios de las enemistades con sus enemigos.

La nona, si conceden los perdones de los malos no para dejar de castigar las maldades sino con esperanza de que se enmendarán.

La décima, si cuando son forzados a ejecutar la aspereza de la justicia con los malos, recompensan el rigor de la justicia con la blandura de la misericordia y con franquezas de mercedes.

La undécima, si tienen en sus personas castigada la lujuria en tanto grado en cuanto tienen mayor poder y libertad para ella.

La xii, si [no] tienen mayor deseo de ser señores de las depravadas codicias que de otros reinos y señoríos.

La Xiii si ejecutan y ponen por obra estas virtudes no por el ardor de la vana gloria y fama sino por amor de la eterna bienaventuranza.

La Xiiii, si no son descuidados y negligentes de ofrecer a sus Dios verdaderos sacrificios de oraciones y de limosnas para remedios de sus culpas y pecados

A los semejantes señores y emperadores cristianos que ejecutan semejantes obras de Fe y caridad decimos nosotros los cristianos que son dichosos y bien aventurados aquí en esta vida por cierta esperanza y después desta vida serán dichosos y bienaventurados de dicho y de hecho, cuando viniere aquel reino (...) que todos deseamos y demandamos. Esto dice san Agustín...

⁷³ El subrayado es mío.

como primer juez del reino y lógicamente conciernen el recto ejercicio de la justicia: Otro concepto que es para la escolástica realidad ontológica y metafísica. Un concepto que puede entrar en oposición con las disposiciones del Derecho positivo. Cinco se emplean en recordar sus obligaciones con Dios y con la Iglesia. Dos en fin conciernen las debilidades de la carne: la lujuria y la codicia de poseer, con un matiz particular, porque se entiende que lo reprobable es “tener mayor deseo de ser señor de las depravadas codicias que no de otros reinos y señoríos...” En suma: no es condenable en el príncipe el tener ambiciones y propósitos de conquistas territoriales...

II.2. Denunciar/castigar: El Príncipe responsable de la Fe. Configuraciones y espacios de los enemigos de la Fe.

*... cosa es muy clara y cierta que el reino de ennoblece y se hace rico y fuerte con las muchas y muy pobladas ciudades que tiene en sus tierras. Y también esta averiguado que las villas y aldeas son para honra y provisión de las ciudades del reino..*⁷⁴.

El rey -en lo que podríamos calificar de teología política medieval- es ante todo y en materia de Justicia, lugar teniente de Dios y como tal debe dispensarla, añadiendo que el recto uso de la Justicia implica en primer lugar su debida aplicación a la Fe y a su defensa, puesto que la Fe –virtud teologal- sella el pacto entre el hombre y Dios. Las *Excelencias de la Fe*, se presentan en conjunto, más como una recolección de sermones sueltos que como un «tratado» con hilo conductor y meta de llegada. Compuestas según un sumario de setenta y dos capítulos sueltos, sin clara relación entre ellos, cada uno de los podría dar lugar a un sermón o una prédica aislada; pienso sin embargo poder estructurarlas agrupándolas en torno a cinco temas centrales.

Comenzamos así, por la «queja del sufrido.», es decir de Cristo, detallada en 23 capítulos que dan la voz de alarma frente al enemigo artero, disimulado y traidor representado por Judas que lógicamente se asimila al enemigo interior, al que viene del cristianismo mismo.

En la segunda parte, 7 capítulos, los que van del 25 a 32 exponen, las sendas y caminos que nos llevan casi insensiblemente a la herejía.

La tercera parte, cap. 33- 49, se dedica a presentar los medios de difusión de la herejía: libros, cartas...

A partir del capítulo 50 y hasta el 71 entramos en la cuarta parte y ya estamos en la represión de la herejía y -por vía de consecuencia- en la justificación y alabanza de la inquisición. Por último el capítulo 72, respondiendo al título de la obra, reúne una serie de máximas que tratan, mediante la acumulación de adjetivos elogiosos, de caracterizar el principio de Fe. Son las «cuarenta excelencias de la Fe» a las que hemos aludido

⁷⁴ *Excelencias...*cap. VIII, «Que ciudades tiene la Iglesia», fol. 2^o.

anteriormente a las que se añaden las: «catorce condiciones que hacen dichosos y venturosos a los señores y reyes».

Hay por lo tanto 49 capítulos dedicado a identificar a los herejes y a denunciar su acción y a ellos remitimos en primer lugar, aun cuando la cuestión esté presente en ambos tratados que ofrecen un repertorio casi exhaustivo de los enemigos de su fe. Los enemigos del momento, que ya no es el de los moros y judíos⁷⁵ sino el de los enemigos internos, los cristianos desviantes. Los de fuera: erasmistas y luteranos, los de casa: dejados alumbrados, pietistas...las herejías secretas que se alojan muy a su gusto en el espacio de la Corte porque en el discurso de Maluenda, Fe y Herejía, son entidades de configuración específica y opuesta, como son opuestos los espacios en donde se asientan. Ambas sin embargo emplean un mismo medio de difusión el escrito: la carta, tan rápida en difundirse; el libro tan fácil ahora de imprimir.

Para Maluenda, tan franciscano, y tan ciudadano, el espacio urbano es el referente que le permite identificar la Fe en la solidez de su materialidad, el que la identifica como existente de por sí. En él se inscribe su visión de la Iglesia militante comparada a un reino que es rico,

por las muchas y muy nobles ciudades, no digo ciudades de Francia ni España ni Italia, sino las ciudades espirituales (...) los libros de los santos doctores son las ciudades espirituales que defienden la iglesia y la hacen rica de verdades cristianas...

El es un edificador de la Fe que está «labrada de piezas de los santos libros de los excelentes varones como aldea pequeña...»⁷⁶ El estatuto de los moradores de la ciudad sirve también para configurar a la herejía:

*Qué vecina y moradora y heredada que está la secta en la Iglesia, y qué buena y santa casa que es la fe de la iglesia aun rodeada de malas vecinas. Qué buena casa que acoge a todo linaje de gentes, gentiles y judíos, justos y pecadores (...) los que se hallaren dentro de esta casa en el fin del mundo serán salvos*⁷⁷.

Esa ciudad se sitúa además idealmente en un centro geográfico, alejado de las fronteras, y demás zonas limítrofes en donde se aloja gustosamente la herejía. Y es que ésta tiene terrenos de elección. Lugares idóneos para su prosperidad: dentro de la ciudad hay zonas peligrosas: las universidades los estudios y escuelas, en donde el luterano se propaga como plaga de “ratones”; la corte que favorece los brillantes coloquios y diálogos intelectuales por los que se introduce con tanta facilidad la herejía. Tiene también formas literarias de preferencia, que se prestan idóneamente a la

⁷⁵ «Y así más daña la herejía a la Iglesia como vecina más cercana que las sectas de los moros y los judíos que son vecina alejadas», *Excelencias...*cap. IX, «que la Iglesia tiene malas vecinas.», fol. 7^v.

⁷⁶ *Las Excelencias de la Fe* es -según Maluenda- un tratado «breve».

⁷⁷ *Excelencias...* cap. IX, cit. fol.7^f.

difusión de los errores: el coloquio ameno y horizontal, tan contrario a la estructura vertical del sermón, aparece como favorita,

que con los coloquios⁷⁸ en caso de pasatiempo y de donaire roen y rompen los sacramentos de la iglesia de penitencia y confesiones y reverencia y oración a los santos y que se pase en caso de burla y entre burlas y donaires quede rota y ratonada la fe de la Iglesia⁷⁹.

Si a los ratones les va tan bien la vida es porque los «gatos»no hacen su trabajo, y ocurre así que la Corte sea nido de herejías y campo de batalla,

Quién contará los herejes públicos y secretos que se han defendido con favores de palacios y cortes (...) y se acogen y apelan para cortes reales y para cortes romanas. Y es lástima aun no sentida que los errores de los que roen la Fe como ratones tengan sus agujeros y cuevas en los palacios y cortes y que se loen y precien de ello (...) y que se loen proviene de un mal no pequeño (...) y es el mal que en las cortes y palacios hay gran falta de gatos castizos y muradores⁸⁰, y manadas de gatos miadores, y gato miador nunca buen cazador ni murador⁸¹

Los gatos miadores – o maulladores- son los “confesores, predicadores, letrados, obispos, prelados...etc. más ocupados en procurar su interés que en denunciar la herejía”. Los gatos castizos son evidentemente los inquisidores. Evidentemente a este tenor pasa evidentemente, toda la sociedad hispana del momento y lógicamente les llega el turno a las mujeres, esas que Maluenda llama “maricuriosas” y que tanto recuerdan en su descripción a Maria Cazalla, condenada por la inquisición en 1534, después de un largo y penoso proceso⁸²,

Cuantas maricuriosas hay en las cortes y palacios que sentadas en sus estrados quieren hablar y alcanzar los misterios de la Trinidad y de los estados de los religiosos y religiones (...) y cuantas viudas maricuriosas

⁷⁸ Los Coloquios de Erasmo estaban ya, y desde el año anterior, censurados por la Inquisición, pero el pasaje es muy revelador de la ambigua actitud de Maluenda hacia un Erasmo de quien desconfiaba fuertemente sin atreverse a decir claramente lo que de él pensaba.

⁷⁹ *Excelencias*, cap. XIII, «Que estos reynos son amigos el perejil», cita en fol. 10^{r.v}.

⁸⁰ Mur, es decir ratón, véase *El libro de los gatos*, édition avec introduction et notes de Bernard Darbord, Paris, *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, vol. 3, 1984. Maluenda se muestra una vez más, fiel a sus raíces medievales, y juega con el término y sus derivados, porque «murador»puede leerse como matador de ratones, pero también como constructor de muros. Estos guiños de ojo al lector responden también a una estrategia de *captatio benevolentiae*, que entiende crear así un puente, una connivencia entre el emisor y el receptor del texto.

⁸¹ *Excelencias*, cap. XX, fol. 15^v.

⁸² El proceso de María Cazalla se abre en 1530, la sentencia data de 1534. Eran por lo tanto sucesos particularmente presentes en las memorias. Sobre el proceso por alumbradismo y luteranismo de Maria Cazalla, la bibliografía es particularmente importante, desde Marcel Bataillon *Erasmo y España...* cit., pasando por Eugenio Asensio, *El erasmismo...*cit. y sobre todo Antonio Márquez Villanueva, *Los Alumbrados*, Madrid, Taurus, 1980.

*andan en curiosidades temporales y espirituales y se queman las alas de la fama con sus ejercicios curiosos...*⁸³

Féminas pseudo milagrosas que han hecho aparición según Maluenda – y es interesante como dato,

*de cincuenta años a la parte en estos reinos a fama de hembras santas que hacían milagros a cuantos han engañado así simples como sabios clérigos y religiosos caballeros y señoras...*⁸⁴

El capítulo sobre las mujeres acaba invocando la autoridad de San Pablo, «Que la mujer en los misterios de la Fe de la iglesia ponga un candado del silencio a sus bocas» y continuando con su propia cosecha añade, «la joya que mas alinda a la hembra es el candado del silencio a las puertas de sus labios»⁸⁵.

Nótese que la persona del sexo femenino ha dejado de ser mujer para convertirse en hembra. Según Maluenda,

los errores de alumbrados y dexados, y de beatos (...) nascieron de leer las epístolas de san Pablo y no alcanzar la alteza de ellas (...) y toda la teología especulativa y moral está escrita por cifras⁸⁶ y el sentido literal de ellas cuanto más el espiritual es muy dificultoso a los sabios, cuanto más a la señora beata y a la mujercilla que se olvida de la rueda por presumir de leer a san Pablo: Ángeles santos! Ved tal tempestad: qué tiene que ver mujercilla para (sic) más santa que sea con las epístolas de san Pablo! Y ¿qué tiene que entender religioso ni clérigo en tener escuela con mujercillas de liciones de san Pablo?

Queda después de todo esto saber a quién incumbe la misión de luchar contra la herejía, porque si bien la encuesta y la ejecución del proceso son asunto del Tribunal de la Fe, la responsabilidad es, en términos generales, la de todo superior frente a su inferior: vasallo, sirviente, etc. y en última instancia la del rey frente a su reino. El símil es aquí el del pastor y sus corderos. Todo pastor es responsable de su rebaño y cada señor es en su ámbito pastor y responsable de sus ovejas/subordinados, y si el pastor da cuenta a su amo de la oveja arrancada al lobo exhibiendo la pelleja, el superior da cuenta a Dios del esfuerzo de recuperación del súbdito por el sambenito, que es al hereje lo que la pelleja a la oveja.

Los largos capítulos que continúan por el mismo tenor no añaden nada que no sea ya evidente, Maluenda es un fiel representante de la reacción monástica, que se muestra hostil no ya a Erasmo, sino a cualquier “intrusión”

⁸³ *Excelencias*, cap. XXI, «Que la curiosidad es senda para entrar en eregia», cita en fol. 21^v.

⁸⁴ *Excelencias*, cap. XIV, «De los milagros públicos que hicieron los santos». Cita en fol. 35^v.

⁸⁵ *Excelencias*, cap. LXIX, «De los que se hacen dioses recientes de la iglesia.», cita en fol.73^v.

⁸⁶ Para Maluenda, la dificultad de entendimiento de un texto corre parejas con el interés de su alto mensaje, destinado evidentemente a los pocos -y muy selectos- iniciados capaces de descifrarlo.

del laico, -sobre todo cuando este, es -para mayor inri- del género femenino en los terrenos de los profesionales de la ciencia de Dios. El uso, recurrente en su discurso, de la referencia a la sangre, en tanto que elemento calificador del individuo, en tanto que vehículo de excelencia o de depreciación, nos recuerda el verdadero sentido del concepto de «pureza de sangre»⁸⁷, la verdadera percepción del concepto de «generosidad.»⁸⁸. La sangre «generosa.» cobra aquí su pleno sentido: el que la relaciona con el acto generativo:

Los prelados y príncipes y señores de la Iglesia saben muy bien guardar su sangre corporal y así muy tarde ponen sus personas en peligros ni en fronteras de batallas. Y si no es en peligrosa dolencia no fían sus brazos para los sangrar (...) y la sangre generosa de la fe de Jesucristo vertida en sus tierras y señoríos, no hay cuidado de la coger y atajar. Y saben los príncipes y señores poner gran cuidado que no se mezcle ni junte su sangre generosa en los casamientos con sangres infamadas ni bajas por no mestizar su sangre limpia y no saben cuidar para que la sangre de la fe cristiana no se junte ni se mestice con ceremonias y costumbres públicas o secretas de sectas y herejías enemigas de la generosa Fe de Jesucristo...⁸⁹.

II. 3. Deleitar/seducir: *La leche de la Fe* un texto “cifrado”

... en el presente tratado se ponen semejanzas de la leche corporal y de las personas que fueron criadas con diversas leches conforme a las santas escrituras y a las historias de los paganos como unas escaleras llanas y claras para que suban los entendimientos (...) y sin trabajo y cansancio puedan subir los corazones flacos en la vida virtuosa (...) como por unas escaleras muy claras y llanas...

El tratado de la leche de la Fe del Príncipe cristiano, está publicado en 1545, y se presenta como dirigido directamente al príncipe Felipe, joven, «criado en toda crianza cristiana» y padre de un príncipe: don Carlos al que habrá que educar religiosamente alimentándole con esa “leche de la Fe” que es principio de todo⁹⁰. Pero Maluenda, al dirigir sus tratados al Príncipe,

⁸⁷ Sobre la cuestión de la pureza de sangre y la mácula en su relación con la noción de Fidelidad/infidelidad, E. Ruiz-Gálvez Priego, «*Sine Labe*: El inmaculismo, en la España de los siglos XV-XVII: La proyección social de un imaginario religioso.», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 2008, vol. LXIII, n°2, pp.197-241.

⁸⁸ Generoso/a del latín *genus-generis*, derivado de *gignere*: engendrar. Sobre el estatuto de la sangre y las teorías que lo entienden como principio generativo, E. Ruiz-Gálvez, *Sine Labe*, cit.

⁸⁹ *Excelencias...* cap. XIV. «que no hay quien recoja la sangre derramada de Cristo.», fol. 11^v. El horror al «mestizaje.» genético y religioso, de Maluenda es eco directo del Decreto 70 del IV Concilio de Letrán en donde se dice que, Los judíos convertidos no deben volver a sus antiguos ritos (...) porque “conservando las practicas del rito judaico enturbian con esta mezcla la belleza de la religión cristiana... Cito a partir de la edición francesa de Raymonde Foreville, «Latran I,II,III, et Latran IV.», en *Histoire des Conciles oecumeniques*, Paris, 1965.

⁹⁰ Felipe II, tiene 18 años y lleva ya dos en los negocios del estado, oficialmente desde la muerte de su madre en 1539 y más efectivamente desde su boda con María de Portugal, celebrada en 1543 a sus 16 años. En 1545, viudo y padre de un hijo, estaba en situación sino de educador al menos de responsable de la educación del príncipe. Véase, Jose Luis Gonzalo Sanchez Molero, *Felipe II: la educación de un felicísimo príncipe (1527-1545)* cit. El

entiende deber someterse al viejo programa del enseñar deleitando⁹¹, y de ahí la inclusión de anécdotas y digresiones que dan un carácter misceláneo a sus tratados a los que habría mejor convenido una forma coloquial al estilo de la utilizada por el Padre Pineda en su *Agricultura cristiana*, pero Maluenda es predicador de púlpito, y su *Tratado de la leche de la Fe Las Excelencias*, se presenta sin orden definido.

El tratado, que aparece precedido de un larguísimo Prólogo, y dividido en tres partes, cuenta 65 capítulos⁹².

La primera parte en sus 19 capítulos, trata de las diversas «leches»-léase doctrinas- con que se nutre la Fe⁹³. A partir del capítulo quinto, cada uno de los capítulos, se desdobra entre la exposición de lo que supone la alimentación doctrinal que anuncia el título y la exposición de un «milagro» extraído de la biografía de Cristo: la Encarnación del Verbo, La visitación, El Nacimiento. La Epifanía... el episodio del Niño perdido y hallado en el templo.... Todo ello constituye un ejemplo: una invitación a la *imitatio Christi*, utilizable para la vida espiritual del príncipe. Un tercer elemento viene a cerrar cada capítulo con un apéndice sobre el anticristo: un personaje que el príncipe debe aprender a identificar. Este apéndice, es de hecho un anticipo de lo que exponen los 26 largos capítulos, de la segunda parte dedicados a «los misterios particulares del anticristo. El anticristo o «antecristo» príncipe de la mentira, es el negativo del buen príncipe alimentado con la buena leche

autor que ha trabajado y catalogado más de cuatrocientos tratados de educación directamente o indirectamente dirigidos al futuro Felipe II, amplía en esta obra la temática de su tesis doctoral, *El erasmismo y la educación de Felipe II*, U.C.M. 1997, (versión en línea), cuyo capítulo IV.4, estaba dedicado al tratado de las *Excelencias de la Fe* de Fray Luis de Maluenda, calificado de «manifiesto de la pedagogía guijera», terminología que el autor repite en las pp. 253-294 de *La educación del felicísimo ...* cit. Estimo sin embargo que el término de «pedagogía» es aquí inadecuado. Maluenda y Silíceo parecen compartir una mentalidad – o sensibilidad- de tipo tradicional castellano, cercanas a la espiritualidad cisneriana o isabelina, pero *Las Excelencias de la Fe*, no presentan ningún sistema pedagógico ni arte de enseñar, tampoco sugiere Maluenda un programa de disciplinas a enseñar o de lecturas en las que aprender...el Tratado de las *Excelencias de la fe* de Maluenda es, más que un tratado de educación de príncipes, un *despertador de conciencia* para los encargados de formar al príncipe en materia de Fe. Maluenda advierte –y en forma violenta- de las trampas en que puede caer ese formador de príncipes y manifiesta su desconfianza frente a la novedad que representa la independencia de criterio de los humanistas, llamando la atención sobre el peligro que puede suponer para la Fe del educando la incitación al cuestionamiento personal. Tampoco es exactamente *La leche de la Fe* un tratado de educación de Príncipes desde el punto de vista de la pedagogía: aquí también estamos ante un Tratado de instrucción en materia de Fe, dirigido esta vez directamente al príncipe.

⁹¹ Maluenda es consciente de lo que puede haber en ello de inoportuno y se defiende aduciendo el ejemplo de san Agustín: «y porque ninguno tenga por estilo ajeno de gravedad que en estos papeles tan costosos a donde se tratan los misterios de la fe de grande majestad y de la los santos doctores, tenga en poco estos cristianos papeles porque se ponen en ellos versos de los poetas y algunas sentencias que tienen sabor de los poetas y de su poesía, es razón que sepa que los maestros de la iglesia los cuales fueron los santos doctores, en las escrituras que escribieron tejieron a veces algunas cosas de los poetas, y así san Agustín cuenta la fabulas de los poetas que cuentan de Anteo que cuando luchaba y caía en tierra cobraba mayores fuerza... » *La leche...* Parte I, cap. XVII, fol. 177.

⁹² Son 65 capítulos, y no 62 como reza el sumario que encabeza el « tratado ».

⁹³ Evidentemente la «calidad de la leche» condiciona la calidad del cristianismo del príncipe, y sus matices.

de la doctrina de la fe. Queda por fin la Tercera parte que se ocupa en «pintar» las virtudes morales y teologales ilustrándolas con los milagros del redentor. En realidad solo la primera parte responde al título de la obra.

Es sin embargo, importante hacer notar, que en la mentalidad de Maluenda estamos ante un texto «cifrado» y de hecho muy dentro –aquí también– de la tradición de la escolástica medieval, texto reservado al cuidadoso e iniciado lector. Se entiende en efecto, que la estructura tripartita del conjunto de la obra engloba una tripartición interna que refleja y reproduce en cada uno de los capítulos la estructura externa englobante. De la misma manera, y tomando como punto de referencia la Primera Parte de *La Leche del príncipe*...constatamos que los tres elementos del contenido de cada uno de los capítulos, se escalonan a su vez en tres niveles.

El primero, y tras la enunciación alegórica que parte con frecuencia de los personajes de la Biblia o de la antigüedad clásica, se dedica a glosar el título del capítulo con un discurso que corresponde a la adaptación del principio ideal al plano de la vida social y político del príncipe.

El segundo plano, relaciona el título del capítulo con un pasaje de la vida de Cristo, constituido en modelo imitable, responde al terreno de la vida espiritual y religiosa del príncipe.

El tercer plano en fin, el del Anticristo/antipríncipe, dedicado a glosar un episodio del Apocalipsis que Maluenda se esfuerza en relacionar con el tema del título del capítulo, nos lleva al terreno de la escatología.

Vamos pues de lo concreto del presente social, a lo previsible futuro del destino humano individual, y a las postrimerías del hombre y el mundo, porque la «cifra», responde al principio de la perspectiva abismal...y las secuencias temporales se alinean en un sin límites que nos transporta al infinito.

Maluenda es con todo, hombre que necesita el referente concreto y más aun pétreo, y cuando, adoptando los modelos de Juan Clímaco y de Bernardino de Laredo⁹⁴, se sirve del principio de la gradación o escala para ilustrar la idea de ascensión espiritual, lo hace valiéndose de la imagen de la escalera en tanto que elemento arquitectónico, insistiendo sobre su utilidad social y su valor estético, y procediendo a una descripción que nos lleva casi irresistiblemente a la visión de escalera dorada de la catedral de su Burgos natal,

Es de notar que es verdad muy cierta que para ver las personas los altos y ricos aposentos de las casas reales es menester subir por la escalera

⁹⁴ Entre ellos Bernardino de Laredo, *Subida al Monte Sion*, Sevilla, 1535. Bernardino de Laredo, (1482-1540) franciscano como Maluenda y su casi exacto coetáneo, es uno de los autores que mayor influencia tuvieron en los místicos españoles de la generación siguiente, en especial en san Juan de la Cruz y en santa Teresa, quien emplea algunas de sus alegorías, entre otras la del castillo, y la de la abeja que también utiliza Maluenda, aunque sin hacer mención de Bernardino de Laredo.

principal de la casa y de aquí viene que los príncipes que edifican palacios ricos y suntuosos ponen gran diligencia que la escalera tenga gran ventaja a los otros cuartos y aposentos, así en el asiento y lugar como en que la escalera sea llana y ancha y ricamente labrada...⁹⁵.

Y continua,

... en el presente tratado se ponen semejanzas de la leche corporal y de las personas que fueron criadas con diversas leches conforme a las santas escrituras y a las historias de los paganos como unas escaleras llanas y claras para que suban los entendimientos a contemplar los vicios y virtudes espirituales que se causan de las conversaciones humanas, para que con ligereza y con gusto y sabor y sin trabajo y cansancio puedan subir los corazones flacos en la vida virtuosa a considerar los peligros de los vicios y la belleza y lindeza de las virtudes espirituales (...) como por unas escaleras muy claras y llanas...

La idea de la ascensión gradual, no se limita a la que responde al modelo de Juan Clímaco, Maluenda, en su recurrente afán acumulativo, alude también a la Escala de Mahoma⁹⁶, que parece no poder responder más que a un alarde de erudición bastante inútil,

...la consideración que los turcos y los moros que tienen tanta consideración al perro de Mahoma es escalera muy firme para subir a ver la poca lealtad y fidelidad que los pecadores cristianos tenemos a Jesucristo nuestro señor Dios y hombre verdadero...⁹⁷.

y a la Escala de Jacob⁹⁸

[que] es la escalera muy segura para penetrar las verdades divina y porque los filósofos y los herejes no suben por esta escalera (...) dan muy grandes caídas en errores y falsedades...⁹⁹.

Se trata sin embargo, de un procedimiento meditado y trabajado, que tiene como finalidad el poner al «príncipe» –y príncipe es todo cristiano por

⁹⁵ *La leche...* P. I. cap. I, fol. I « que es gran gozo ver al príncipe criado con sana leche ».

⁹⁶ *La Escala de Mahoma*, traducción edición de José Muñoz Sendino, Madrid Ministerio de Asuntos Exteriores, 1949, más reciente, *Libro de la escala de Mahoma según la versión latina de Buenaventura de Siena* del siglo XIII (Traducción de José Luis Oliver, prólogo de María Jesús Viguera), Madrid, Siruela, 1996. Sobre la huella de la *Escala de Mahoma* en la literatura polemista de la edad media, Ana Echevarría Arsuaga, «La reescritura del Libro de la Escala de Mahoma como polémica religiosa », en CEHM, n° 20, 2006, pp. 173-199. De la actualidad del interés que podía seguir teniendo en España la *Escala de Mahoma*, da fe su presencia en un libro de tanta relevancia como es la *Fortaleza de la Fe* de Alonso de la Espina.

⁹⁷ *La leche...* Parte I, cap. I, fol. 2^v

⁹⁸ La utilización de la escalera para figurar el proceso ascensional del alma hacia Dios, ya era procedimiento relativamente conocido. En 1528, aparecía en Burgos la *Fuente de Vida* un volumen anónimo – cosa muy usual entre los mendicantes- cuyo sexto tratado llevaba por título, “Escalera del Paraíso”. Cf. Melquiades Andrés, (dir.), *Los Recogidos...* cit. Vol. 1, cap. 10, p. 235.

⁹⁹ *La leche...* Parte I, cap. I, fol. 3^f.

ser hijo de Dios- ante la cuestión de la elección vial, la elección de la *via virtus* representada por el camino trazado por Cristo al que Maluenda llama «mancebo primero», desdeñando las facilidades de la *vía viciosa* presentada por el «mancebo segundo»: el Anticristo. Una versión *sui generis* del mito de la elección de Hércules según Pródicos, al que Maluenda alude sin nombrar directamente y tras un extraño excursus por la numerología basado en la oposición derecha/izquierda. Así en el Cap. I de esta Parte¹⁰⁰ primera, Maluenda se lamenta de ver,

a los cristianos criados con alta crianza de esta leche y doctrina y escalera del cielo seguir todos por la mayor parte la doctrina y crianza y vida errada del mancebo segundo y vicioso que es el Anticristo (...) el cual será mancebo segundo porque en el número dos y segundo está figurada la corrupción según dice san Jerónimo. (...) y aun llámase mancebo segundo porque el número dos es infame porque es el número que primero se aparta del número primero y del Uno y como Dios es Uno de unidad esencial es enemigo de discordia y división significada por Lucifer, el cual primero hizo apartamiento de de Dios...¹⁰¹.

El presupuesto de la calidad intrínseca del n° 1 y de su oposición a la maldad esencial del n° 2 se continua por la oposición izquierda/derecha,

y así dice san Jerónimo que la mano derecha es la virtud y la castidad y la virginidad y la mano siniestra es el vicio y la carnalidad en la cual el Anticristo (...) criará los suyos (...). Y aun el camino de la virtud se llama mano derecha según la letra de Pitágoras y el cual camino de la virtud sube por peñas y por caminos ásperos....¹⁰².

Hemos llegado así al Yod pitagórico y a la *vía virtus*, del Hércules Pródicos, que es ciertamente un lugar común de la literatura « fantástica » y paso obligado para los héroes de los libros de caballerías « a lo divino » pero que en Maluenda cobra tintes específicos¹⁰³. También los cobra en su utilización de la combinación cifra/tema de meditación. La idea de relacionar una cifra con un tema de meditación generalmente sobre la Pasión, no tenía en sí, gran novedad: era método de meditación muy difundido entre espirituales franciscanos o dominicos, así San Vicente Ferrer¹⁰⁴, quien daba a cada día de la semana un tema específico de meditación sobre la Pasión

¹⁰⁰ *La leche...* Parte I, cap. I fol. 5 y 6.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.* La «maldición» de la izquierda puede ir aun más lejos, porque puede ocurrir que por descuido en la elección del ama de cría, «especialmente si ella es izquierda [es decir zurda], viene que el niño e infante que cría que sea también izquierdo»

¹⁰³ Sobre la vigencia de este tema en la literatura española simbólica de los Siglos de Oro, E. Ruiz-Gálvez Priego, « Soñar para despertar la conciencia»: a propósito de *La peregrinación de toda la vida del hombre* de Pedro Hernández de Villaumbrales, en E. Ruiz-Gálvez Priego (dir.) *Rêves et Songes, Le discours sur le rêve dans la Littérature Espagnole*, Paris, L'Harmattan 2001. El tema además, estaba difundido por una abundante iconografía

¹⁰⁴ San Vicente Ferrer, « Otra contemplación de la Pasión de Jesucristo », en *Biografía y escritos de san Vicente Ferrer*, ed. introducción y notas de J. M^a Garganta y Vicente Forcada, O.P., Madrid, 1956, Biblioteca de Autores Cristianos t.153.

coincidente con una parte de la Cruz. Pero con Maluenda¹⁰⁵ se tiene la impresión de estar inmerso en un mundo en «cifra», en donde todo es signo, y en donde todo signo remite al anuncio de la próxima llegada del Anticristo, quien, a su vez es, a pesar suyo, anuncio de la segunda venida de Cristo. El número es «cifra» en el pleno sentido del término, y como tal entidad cargada de sentido y capacidad de acción... Algo que podía tener relentes pitagóricos y cabalísticos de no muy buena ley.

III. El Príncipe cristiano-político de Maluenda y la noción de Bien Común. Ascesis y ejercicio del poder.

*...loco que siendo rey de farsa y de burla
(...) se estima y se sueña rey de verdad y de
hecho*¹⁰⁶

La defensa de la santa Fe sería imposible sin el príncipe y Maluenda en el tratado de la *Leche de la fe del príncipe cristiano*, entiende ocuparse justamente de la cuestión de la formación del príncipe. Este segundo tratado tiene mucho de continuación del primer volumen. Viene, en cierto modo, a completar al primero introduciendo la cuestión, si no pedagogía, si al menos del cómo inculcar en el príncipe niño la adhesión a los principios de Fe que se han expuesto en *Las Excelencias*. Entre la publicación de sendos tratados pasan 8 años... Muchos para Felipe que era niño de apenas 10 años cuando el primer volumen. Muchos menos para Maluenda, que nos sigue pareciendo de una extraña fidelidad hacia sí mismo.

En la dedicatoria del libro Maluenda insiste sobre la relación entre la función de Príncipe y el nombre de pila del destinatario del libro, porque el de Felipe es de por sí –según Maluenda – nombre de príncipe, y naturalmente trae a colación todos los príncipes de la antigüedad que llevaron tan significativo nombre, desde el primer emperador cristiano, hasta los días del serenísimo príncipe Felipe en los que « vuelan centellas luteranas por los reinos cristianos, [asienta bien] que se alimpien y se barran con el presente tratado todos los rastros de errores y de sectas y de estilos de los mensajeros del anticristo de cuyos engaños y maldades se dan grandes avisos en estos papeles »¹⁰⁷.

Este segundo tratado, se construye sobre la metáfora leche= doctrina; Fe = alimento. En suma la leche del príncipe debe ser príncipe es la doctrina cristiana porque es con ese alimento espiritual con el que ha de alimentarle desde su infancia, y las recomendaciones empiezan desde el mismo prólogo en donde al tiempo que hace publicidad para su libro, se incita al príncipe a practicar la meditación diaria:

¹⁰⁵ También podía utilizarlos correctamente, así en *La Leche*...cap.13, en el pasaje evangélico en el que se relata el episodio del « Niño perdido y hallado en el templo », adjudica a cada uno de los doce años atribuidos a Cristo, un tema a cuya meditación se invita al lector.

¹⁰⁶ *La leche*...P. I, cap.5, fol 46^r

¹⁰⁷ *La leche*, Prólogo fol. 15^v.

Un libro santo leído y usado no solamente santifica al príncipe más aun también remedia un reino destruido por libros heréticos leídos y usados como los reinos de Alemania asolados por los libros luteranos en ellos leídos y usados, porque un libro herético y peligroso, usado y tratado destruye una ciudad, y una ciudad estragada por un libro herético destruye y estraga un reino (...) cuando el príncipe cristiano se ocupa con reverencial devoción en la lectura de un libro santo cada día un poco de tiempo de ahí redunda que los de sus reino y sus reinos sean justos y dotados de virtudes cristianas, porque el príncipe que lee de año en año en el libro santo como confesión forzada de grosero aldeano de año en año, tiene que pensar que de año en año comienza a ser cristiano (...) porque el príncipe cristiano ajeno de lición cotidiana de libro santo no puede saber enteramente la oración del Pater noster no ha llegado a saber lo que dice panem nostrum cotidianum da nobis hodie. Y debía haber ley que el mayordomo mayor de la casa real se informase si se ocupó la persona real aquel día en la lición de libro santo. Y si se hallase que no que otro día no le diese a su alteza a comer bocado...¹⁰⁸.

El discurso del tratado avanza a la par que avanza la vida del príncipe recién nacido: desde la imposición de su nombre cristiano pasando por la dieta alimenticia, hasta su formación moral. Así, y a partir del cap. 2, se discurre sobre los diversos tipos de « leche » léase alimento espiritual y doctrinal que deben nutrir al príncipe: « que la sana la leche es camino para que crezca el príncipe ». Esta sana leche se asimila a la santa sangre de Cristo -a la cual declara muy afectos los reyes de España-¹⁰⁹ y predica la práctica asidua de los sacramentos, muy especialmente los de la comunión y la confesión, insistiendo sobre la devoción que los reyes de España han mostrado siempre hacia el santísimo sacramento, en un pasaje que se puede entender como una reivindicación de prioridad en esta devoción para los reyes Trastámaras que entrarían así en competición con las reivindicaciones de los Habsburgo descendientes del conde Rodolfo...

...Y así es que entre los príncipes cristianos, los príncipes de España fueron siempre grandes devotos y reverenciadores de la sangre de Jesucristo con cuya devoción reverencial se cebaban cada día para crecer en virtud y santidad cristianas...

Al llegar al cap.4, «Que la crianza y doctrina es la leche del alma» se inicia el discurso que corresponde a la formación moral y espiritual del

¹⁰⁸ *La leche*, Prólogo fol. 10^v-11^r. Maluenda se abstiene de proponer un libro o un autor concreto, preconiza una práctica pero no un autor. Esto no quita que le veamos fascinado por el poder que alcanza el libro gracias a la nueva facilidad de su difusión. La meditación asidua basada en la lectura lenta sobre un pasaje de los evangelios o de la Biblia, pasaje con frecuencia seleccionado por el confesor, era práctica devocional habitual desde tiempo atrás, fray Prudencio de Sandoval, *Historia del emperador Carlos v*, B.A.E., t. LXXXII, p. 501, nos presenta un Carlos V, de quien se nos dice que «...en el tiempo más florido de su imperio, tenía hora señalada para retirarse a la contemplación» Sobre sus prácticas devocionales y el uso del minúsculo « librico de cinturón » con sus oraciones favoritas manuscritas, E. Ruíz-Gálvez Priego, « Un caballero determinado: en torno, a la religiosidad de Carlos V », en Rica Amran (coord.) *Autour de Charles Quint et son Empire*, Paris, 2004, pp.131-150.

¹⁰⁹ *La leche*... P. I cap. 2 fol.13^v.

príncipe niño. Metafóricamente – e implícitamente- hemos llegado a los siete años de la puericia, el niño se ve apartado de su entorno femenino, y empieza el discurso pedagógico. Es también a partir de este capítulo cuando empiezan las meditaciones ligadas a las secuencias de la vida de Cristo, empezando –muy lógicamente- por la Encarnación del Verbo. En este cap. 4, se hila la metáfora entre la crianza material del niño, y el alimento espiritual, la adaptación del alimento espiritual a la edad espiritual del que la recibe, así como se adapta el alimento corporal a la fuerza física del niño. El comentario particularmente interesante sobre la calidad y especificidad de la meditación sobre la Pasión explicita la actitud de Maluenda en cuanto a la pedagogía de la Fe:

No hay necesidad que algunos secretos de la doctrina se callen y se escondan a los fieles que son como niños que no sienten y se digan aparte y en secreta o a los mayores los cuales son los más sabios y entendidos según lo que dice san Pablo no pude doctrinaros como espirituales quiere decir no pudisteis sentir ni gustar ni entender la doctrina que yo predicaba como personas espirituales sino como niños carnales por que el hombre animal y carnal que gusta y siente la carne no puede gustar ni sentir las cosas del espíritu de Dios como las siente y gusta la persona espiritual (...).° Y así la leche es la doctrina del credo y del símbolo de los apóstoles y de la oración del Pater noster. Más esta manera de leche no es contraria al manjar solido de los crecidos y perfectos. Todas las obras que el redentor obró en la carne es leche a los pequeñitos fieles y esta misma doctrina de las obras del redentor gustan della los espirituales y hallan que el redentor crucificado es señor de los ángeles. Y de aquí es que a los pequeñitos no se ha de dar tan continua leche de la doctrina del redentor crucificado, que no entiendan que el redentor es verdadero Dios, (...) y así el redentor crucificado y la doctrina que esto enseña es la leche a los que maman y es manjar sólido a los que aprovechan en la vida Cristiana y a los perfectos y crecidos...¹¹⁰.

Por fin el cap. 5, «De la leche escogida para el príncipe»¹¹¹, entra en materia de educación de príncipes y regimiento de reyes. Este capítulo 5 comporta 11 folios recto/verso, 8 corresponden el discurso sobre la educación del príncipe que se completa con la meditación sobre el misterio de la Visitación que ocupa 3 folios. Tras las habituales disquisiciones sobre el trabajo que se toman los padres para encontrar buenas amas para criar a los niños...y constatar que no se toman tantos para buscar «la buena leche para sus ánimas (...) leche escogida de santa doctrina y de celestial conversación», nos encontramos con un proverbio atribuido a Séneca que va a dar lugar a una inesperada alabanza al, «sabio que copiló aquel libro de los *Adagios*»¹¹² que según Maluenda,

¹¹⁰ *La leche*...P. I, cap. 4, fol. 24^v.

¹¹¹ Cap. 5, fol. 38-49

¹¹² Erasmo de Róterdam, *Adagiorum Collectanea*, Paris, 1500. Maluenda pudo también tener acceso a la edición de Aldo Manuzio, Venecia 1508. El pasaje es muy particularmente significativo de la actitud de Maluenda frente al erasmismo, una actitud en la que la cautela y la desconfianza alternan con unos elogios que, habida cuenta del contexto de la corte, debían parecerle de obligada expresión, pero que sentimos contados, pesados, medidos. Cabría sin embargo poder distinguir entre una adhesión al Erasmo erudito filólogo y una desconfianza hostil hacia el Erasmo editor y comentarista de los textos sagrados.

...no es libro de palabras sino libro de perlas ayuntadas de todo el mar océano de las escrituras humanas y divinas y copilado con inmensos trabajos y bien asienta aquí esta alabanza para aguar y templar el vino puro del celo que se gasto en el II capítulo por favorecer las escrituras de los santos canceladas y censuradas...¹¹³.

El sabio en cuestión es, claro está, Erasmo, cuyo nombre se omite, como se omitió en la parrafada de los folios 8^v y 9^f del Capítulo II, en donde la defensa de san Agustín se convierte en una andanada directa,¹¹⁴ pero aquí es otra cosa, y Maluenda, sirviéndose de una cita de los Adagios atribuida a Séneca¹¹⁵, anuncia que: “es cosa forzada que el Rey y señor que nazca rey o vicioso”, y más lejos siempre citando los adagios añade,

es cosa forzada que el rey nazca o rey o vicioso o desvariado (...) porque a los locos por falta de juicio todas las cosas son permitidas y a los reyes por su poderío todas las cosas que hacen son ensalzadas y alabadas (...) porque aunque sepa todo lo que puede saber un teólogo el príncipe y señor si tiene obras viciosas o vicios espirituales o carnales se llamará vicioso y si es vicioso es loco y desvariado aunque sea muy grande persona de armas y caballo...¹¹⁶

A partir de aquí el discurso de Maluenda se estructura en la dicotomía Rey cuerdo/ Rey loco que se justifica, esta vez, gracias a “las santas escrituras”

y porque ninguno piense que es lenguaje ajeno de cortesía parear el nombre alto del rey con nombre tan vil como es [el de] loco, sepa que los lenguajes de las santas escrituras sabio se llama al virtuoso de obras de virtud aunque no sepa leer el a.b.c y loco y bobo al vicioso de culpas de obras y pecados, aunque sepa todas las artes liberales¹¹⁷”

¹¹³ La defensa de san Agustín, se hace con motivo de las críticas de Erasmo a propósito del *De Trinitate*. Naturalmente el litigio giraba en torno a la cuestión de la *comma johanneum*. Erasmo, en las ediciones del *Textus receptus* de 1512 y 1517 omitió la mención de la coma joánica que no aparece hasta la edición de 1522.

¹¹⁴ «frente a los ingenios modernos grandes pesadores y medidores de palabras pintadas y rodadas y muy pobres para medir y pesar las graves y altas sentencias de verdad y de majestad de los santos...», *La leche...* P. I. cap. 2, fol. 8^f.

¹¹⁵ En Castilla los proverbios de Séneca, levantaron siempre interés y dieron ocasión a diversas versiones. Entre las más conocidas la del Pseudo Séneca de Pedro Díaz de Toledo dirigida a Juan II de Castilla, Séneca, *Proverbios* glosados por Pedro Díaz de Toledo, Sevilla, Meynardo Ungut alemán y Estanislao Polono, 1495. Ninguno de los proverbios de Séneca o atribuidos a Séneca que figuran en esta edición parece poder tener relación con el utilizado por Maluenda a partir de Erasmo. Una buena reseña bibliográfica sobre la presencia de la figura de Séneca en la tratadística de formación de príncipes en, Jose María Monsalvo Antón, «Poder y Cultura en la Castilla de Juan II. Ambiente cortesano y humanistas», en *Miscelánea Alfonso IX*, 2010 (Salamanca 2011) pp 15-91

¹¹⁶ *La leche...* P. I. cap. 5, fol. 40^v.

¹¹⁷ *La leche...* P. I. cap. 5, fol. 42^v

Maluenda se lanza a una descripción minuciosa de numerosos reyes de la antigüedad que por ser reyes y «viciosos» causaron grandes males a sus pueblos... porque

*apenas hubo rey ni emperador que no causase grandes estragos en las cosas humanas con su notable desatino y vida viciosa porque el príncipe malo es para mal de todo el mundo y el príncipe sabio y virtuoso es para bien y virtud de todo el reino y señorío*¹¹⁸.

Las cuestiones que se plantean son las saber qué cosa sea ser «rey bueno » y la de cómo hacer para que el príncipe lo sea.

El discurso de Maluenda en lo que concierne a su visión del Rey cuerdo nos trae inmediatamente a las teorías del tomismo aristotélico asentado sobre la noción de pacto, pero en una versión en la que se perciben ecos muy directos de las agrias circunstancias de las Comunidades de Castilla que él vivió de muy cerca y en la fuerza de la edad.

Su discurso es, en sus propósitos y en su terminología, una versión muy cercana a la del discurso del Dr. Zumel en la Cortes de Valladolid de 1518. Allí donde Zumel¹¹⁹ habla del rey en términos de «mercenario.», Maluenda lo hará tratándole de rey de alquiler y rey de farsa, pero la dureza del discurso no es menor y en los dos casos el calificativo adjudicado al rey implica que la soberanía se entiende deber recaer sobre el reino. Maluenda no habla de las Cortes, hay ciertamente pacto entre el rey y el reino, pero no hay mención del organismo representativo del reino ante el rey. Hay -eso sí- un vocabulario que nos remite inmediatamente a santo Tomás de Aquino y a un ideal de rey «cuerdo» que se perfila a través de su enseñanza, en una disertación sobre el tema que se hace contraponiendo las figuras del Rey cuerdo y del Rey loco.

III.1.El rey «cuerdo»: mercenario o alquilado.

El rey nuestro mercenario es.

Dr. Zumel. Cortes de Valladolid de 1518

La idea dominante es la del mundo como ficción o farsa y en consecuencia es cuerdo el rey que

...no se estima por rey de verdad sino por rey alquilado para representar la persona del rey en farsa, como se alquilan las personas y los caballos y las mulas para representar los juegos y farsas (...), que sienta el buen príncipe y buen gobernador que su persona real es bestia alquilada para el servicio de la república y de los pobres, alquilada para la farsa de esta vida..."

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Como es bien sabido el Dr. Zumel, Procurador por Burgos, repetía casi textualmente el *Razonamiento* hecho a Enrique IV en Ocaña en 1469. En 1518, Maluenda franciscano en Santiago, debía de andar por los treinta años.

Para hacer menos difícil el vejamen a ese príncipe niño, futuro “rey de alquiler”, comparado a una bestia, se le recuerda, y pone como modelo, la figura de Cristo en el pretorio de Pilatos víctima de:

la farsa de burla y de escarnio que los soldados romanos compusieron y ejecutaron, por importunaciones de los fariseos y pontífices, (...) en la persona santísima del Redentor con la cual celebraron una farsa de rey con todas sus ceremonias reales y majestades (...) coronándole de espinas como a rey, vístenle de púrpura que es ropa de rey e hincaban las rodillas delante del y adorabanle como a rey y con el cetro de caña herían su santa cabeza burlando y riendo...

A este rey alquilado ¹²⁰ se le ha de inculcar una idea de gobierno que es servicio a la república y que se centra en la noción de Bien común,

El príncipe en su tiernos años antes que se conozca así mismo por príncipe se ha de imprimir en su corazón de sabios maestros la imagen y virtudes del virtuoso rey y la imagen fea y cruel más que fiera de la persona del tirano para que la huya y la aborrezca (...) y que se imprese en el corazón del príncipe que el imperio y el señorío entre los cristianos se llama el aprovechar y servir a las repúblicas y no reinar ni señorear y el solamente trabajar por el bien común es ser príncipe y señor....¹²¹.

Este servicio a la república comporta un recto ejercicio de la justicia que se entiende; legal, distributiva y conmutativa.

La obligación de justicia legal, es decir la obligación para el rey de hacer observar la ley; la de legislar en función de «la virtud y provecho público», entraña la sumisión del rey a la ley, porque la ley es –idealmente– antes que el rey.

Era éste un asunto particularmente espinoso en toda la Europa occidental porque a partir justamente del siglo XIII inicia su andadura lo que se califica con frecuencia de teología política, según la cual el rey, lugar teniente de Dios en su reino, recibe directamente el poder de Dios, en beneficio de la comunidad, ciertamente, pero sin tener necesariamente que recurrir a la aprobación del reino¹²². La situación, que la fórmula cancillerescas resumía en una frase contundente en su brevedad, la de «poder real absoluto», se traducía en una capacidad del rey para obrar independientemente de la ley, apelando a lo que otra fórmula cancillerescas calificaba de *sciencia cierta*¹²³, es decir, el conocimiento exacto de la cuestión

¹²⁰ Se le dice también «rey de juego» y se le compara con el niño obispillo de san Nicolás...fol. 46^v.

¹²¹ Fol.43^r.

¹²² Juan Manuel Nieto Soria, “El «poderío real absoluto» de Olmedo (1445) a Ocaña, la monarquía como conflicto”, en *La España medieval* n°21, Servicio de Publicaciones. Universidad Complutense, Madrid, 1998, pp.159-228.

¹²³ La noción de «ex certa scientia» que permite vulnerar la ley, nace entre los civilistas glosadores del renaciente Derecho romano de la escuela de Bolonia, y encuentra inmediata aplicación entre los canonistas, al servicio del gran jurista que fue Inocencio III, cf. Jacques

por parte del rey, quien aduciendo su superior información en la materia y su mejor conocimiento del Bien común, invocaba su derecho a considerarse *princeps legibus solutus*. Es decir, desligado de la sujeción a la ley existente, y con capacidad para legislar derogando leyes anteriores¹²⁴.

En esa relación ley/rey cristaliza ciertamente la pretensión regia a ejercer ese «poderío real absoluto» que gira en torno a la capacidad del rey, para legislar con independencia del consenso de las ciudades, pero en 1545, fecha en la que Maluenda dedica su Tratado a Felipe II, hacía ya 24 años que la derrota de las Comunidades de Castilla había hecho del poder de la ciudades y de sus hombres agua pasada sin capacidad para mover ningún molino. Él sin embargo, seguía insistiendo en la capacidad legislativa de los hombres representantes de los intereses de las ciudades; en el buen derecho de las ciudades para decidir de su regimiento:

*...los gobernantes y regidores hacen buenas y justas leyes y los príncipes las quebrantan*¹²⁵.

Frente a las ciudades, Maluenda sitúa a los hombres del rey, los del consejo real, esos letrados que sostenían la libertad del rey frente a la ley:

...los del consejo real y las justicias dicen que el príncipe y el rey es sobre todas las leyes y que puede quitar y poner...

Y añade,

*...yo tengo por cosa imposible que el rey que tiene por bueno y lícito todo lo que se le antoja (...) y el que por mandar y señorear piense que es bien quebrantar toda ley y juramento (...) pueda ser en ninguna forma ni manera Príncipe saludable para las repúblicas...*¹²⁶.

La oposición entre los «gobernantes y regidores» es decir: el reino/las ciudades, y la corte representada por los «hombres del consejo real»: los representantes de la alta nobleza- y «las justicias», esos letrados que habían sabido forjar las herramientas jurídicas adecuadas para el gobierno regio, se presenta sin matices en el discurso de Maluenda, hombre de la ciudad, burgalés de otro tiempo...

La contienda en torno al poder real absoluto, no era desde luego nueva. En España la contienda por el « poder real absoluto » arranca también del siglo XIII¹²⁷ y remite a Alfonso X y la segunda Partida, pero según

Krynen, «*De nostre certaine science..remarques sur l'absolutisme législatif de la monarchie médiévale française*» en *Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'Etat*, édition de A. Gouron y A. Rigaudière, Montpellier, 1988, pp. 131-144. Véase también, J. M. Nieto Soria, «El « poderío real absoluto ».... cit.

¹²⁴ J. M. Nieto Soria, «El poderío real...» cit. p.166.

¹²⁵ *La leche*, P. I, cap. V, fol. 43^v.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ No podía ser de otro modo, inútil parece recordar que el renacer de los estudios de Derecho y la concepción de la Teología como ciencia sometida al análisis contrastado de los textos, corren parejas. En ambos casos el proceso arranca a mediados del siglo XII y se abre

Juan Manuel Nieto Soria¹²⁸, alcanza una particular agudeza en el siglo XV con dos fechas de referencia, la de 1445 en donde las Cortes de Olmedo parecen reconocer al rey un poder que para Maluenda no podría ser más que tiránico y la de 1469, en la que las Cortes de Ocaña sirven a Enrique IV el programa que Zumel presentará años más tarde a Carlos I. El que Maluenda, presenta ahora a Felipe II. Un programa que pretende limitar la libertad del rey apelando a la ley.

Maluenda, evidentemente, no olvida recomendar el ejercicio de la justicia conmutativa que santo Tomás de Aquino articula en dos direcciones,

*castigar y hacer justicia de los malos y
hacer mercedes a los buenos y a los justos*"

Esto, sin dejar de recomendar al Príncipe, que en el castigo actúe, con piedad, "como médico y cirujano muy grande amigo que llore el miembro podrido cortado".

III.2. Príncipe de la Paz

El rey por último ha de ser príncipe de la Paz, exigencia que se hace, una vez más, en razón de la noción de Bien común, en razón del derecho de la comunidad a exigir lo que al «común» conviene, esa Paz que es la situación «normal» de la comunidad. Inútil decir que aquí al menos coincidía totalmente con Erasmo y sus seguidores¹²⁹, y esto no porque Maluenda tenga una sensibilidad erasmizante, que no la tiene, sino por una común recurrencia a las mismas fuentes: las del tomismo aristotélico.

*Sobre todas las cosas huya de las guerras por todas las vías y maneras posibles porque las guerras son fuentes de todos los males y de todos los vicios y pecados (...)*¹³⁰.

La obligación de conservación de la paz se repite insistentemente, haciendo hincapié una vez más en la oposición príncipe/república. El primero es « guerrero destructor », y la segunda « laboriosa constructora »:

Y los pueblos trabajan por la paz, y los príncipes levantan guerras”(...).muchas veces vemos con los propios ojos que las repúblicas

al siglo XIII ya con pleno dominio de sus posibilidades. La fecha de 1140 aparece verdaderamente referencial para el Derecho Canónico, puesto que corresponde a la aparición del *Decreto* de Graciano pero es también la fecha de aparición de la *Suma de Sentencias* de Pedro Lombardo, que el IV Concilio de Letrán declarará de enseñanza obligatoria.

¹²⁸ J. M. Nieto Soria, «El poderío real... » cit.

¹²⁹ «Determinate de nunca hacer la guerra por tu enemistad ni por tu interese particular, y cuando la hovieses de hacer no sea por ti, sino por tus súbditos, mirando primero qual les estará mejor, tomarla o dexarla» cf. «El buen rey» Polidoro, en, Alfonso de Valdés, *Diálogo de Mercurio y Carón* (circa 1528) Edición de José Montesinos, Madrid, 1929, cita en p.183. El discurso del "buen rey" Polidoro ocupa las páginas 163 a 188 de la edición citada, y se ajusta puntualmente al discurso de Maluenda.

¹³⁰ *La leche*, P. I, cap. V, fol.42^v

*edifican grandes villas y ciudades y que los príncipes las destruyen. Y que la república con sus industrias se hace rica y que es saqueada y robada de la tiranía de los príncipes...*¹³¹.

Finalmente, el rey hace veces de Dios en la tierra lo que le obliga a esforzarse en ser sabio es decir en tener costumbres virtuosas,

*Y esta se llama sabiduría en la cual ha de tener grande ventaja el príncipe y señor como tiene ventaja en dignidad y en estado. Y pues en la tierra tiene las veces y el lugar de Dios, así según las posibilidades humanas tenga las costumbres virtuosas de Dios (...). Y a todos hace Dios muchos bienes y aun a los malos que no los merecen (...) así el buen príncipe a todos ha de hacer mercedes y a todos ha de aprovechar (...) y todo su saber se ha de gastar en el provecho público...*¹³².

III.3. El Rey loco y mancebo. La potencia real como peligro.

“[Loco es el príncipe que] se estima y se trata y se sueña rey de verdad...”

*El rey que se tiene por rey de verdad y de hecho, es un loco desvariado, pues en lo cierto es rey de burla y de farsa que pasada la farsa y tragedia no hay en él bocado ni vocablo de rey como si un oficial en una farsa o comedia fuese tomado para que representase la persona del rey Agamenón con su corona real y su purpura y acatamientos (...) si en el tiempo que dura la farsa se estimase por rey de verdad y de hecho se estimaría por loco y desvariado sin tino ninguno (...) De este estilo el tiempo desta vida es tiempo de representación de farsas*¹³³.

Lo de creerse rey de verdad es cosa de «loco», algo que solo puede ocurrir cuando el rey es «mancebo» y para Maluenda es príncipe mancebo quien aparece moralmente o intelectualmente como inmaduro. El príncipe no ha de ser mancebo en las costumbres aunque lo sea en la edad... porque el príncipe mancebo es lo contrario del príncipe prudente y filósofo, único a quien se puede confiar la responsabilidad de la república, y recordando a Platón afirma,

las repúblicas no podían ser buenas y dichosas sino cuando el reino y señorío se encomendasen a los filósofos o cuando los reyes y señores

¹³¹ *La leche*, P. I, cap. V, fol.42^v

¹³² *La leche*, P. I, cap. V, fol. 41^v. El texto de Maluenda repite aquí casi textualmente el discurso de las Cortes de Valladolid de 1440, en donde se dice que el rey es : «... aquel que tiene logar de Dios en la tierra y es puesto por cabeza e señor dellos...», *cf.*, Cesar Olivera Serrano, *Las Cortes de Castilla y León y la crisis del reino*. (1445-1474). El registro de Cortes, Burgos, 1986, pero una vez más, encontramos también aquí el eco de Alfonso de Valdés, *cf.*, Polidoro: «El buen príncipe es imagen de Dios, como dize Plutarco, y el malo figura y ministro del diablo. Si quieres ser tenido por buen príncipe, procura ser muy semejante a Dios no haziendo cosa que él no haría », *Diálogo...* cit. p. 180.

¹³³ *La leche*, P. I, cap. V, fol. 45^f.

siguiesen la filosofía y virtud y seguir al filósofo no consiste en vestir ropas de filósofo ni en la barba larga y crecida sino en pisar y despreciar las cosas que alaba y estima el vulgo y en sentir de las cosas muy a revés y contrario de lo que la multitud de las gentes siente y quiere (...) la filosofía consiste en sentir rectamente de las cosas y en cortar las falsas opiniones y en amar y seguir la virtud y para este sentimiento derecho mucho embarazan los regalos y deleites corporales ¹³⁴

Y lo malo es que la educación del principito que ha de mandar al mundo está confiada primero a «livianas mujeres que le enseñan estilos de tirano»: es decir, que le miman demasiado. Tras las mujeres livianas vienen los criados y servidores que no salen de su voluntad, «el maestro y el ayo le sirven de lisonjas y alabanzas para cazar un obispado o señorío», el teólogo que se llama confesor... Y los del Consejo real y las justicias que dicen al príncipe «sobre las leyes que puede quitar o poner». El resultado es un príncipe que reúne todas las cualidades físicas o mundanas que alaba el vulgo: gentil mancebo, buen jinete, gentil cantor, gentil jugador de pelota, de lenguaje polido... Todo lo que constituye la educación mundana de un gentilhombre a la manera de un Castiglione, y que Maluenda enumera pacientemente para poder expresar la poca estima que le merecen.

Se da cuenta éste, de que la capacidad del poder, la potencia, que concentra el príncipe, por ser quien es, constituyen un peligro de por sí. La persona del príncipe es peligrosa por ser fuente de poder y hay momentos en los que Maluenda, dirigiéndose directamente al «piadoso lector» (sic), declara abiertamente su miedo en un texto que sorprende por su ubicación, su contenido y su redacción, ya que hace mención explícita del peligro al que pensaba estar sometido su redactor para quien «los oficiales de los príncipes y señores » y « los oficiales seculares con los oficiales regulares», son tenidos por peligrosos enemigos, y constituyen una amenaza cierta.

Y así, suplica aquí este pecador al piadoso lector, que cuando esto leyere que sea para sí como en secreto de confesión que no lo diga a ninguno porque si los de los oficiales de los príncipes y señores y de las ordenes y religiones saben que este pecador escribió aquí esto, triste del que en fuerte punto nació, porque juntarse han los oficiales seculares con los oficiales regulares y convocaran el brazo secolar y eclesiástico y levantarán una tal persecución al son de 'esta es la justicia' por mar y por tierra que no le valgan rey ni Roque que no muera en cama ni vestido sino desnudo y no en cama, como murió Jesucristo desnudo y sin cama en el madero de la cruz... ¹³⁵

Sin embargo el peligro que suponía la cercanía del príncipe es también tópico venido de lejos. La fábula medieval lo traducía asimilando la figura del

¹³⁴ *La leche*, P. I, cap. V, fol. 41^v.

¹³⁵ *La Leche...* cap. V, fol.45. Maluenda parece aquí tener conciencia de ser objeto de verdadera malquerencia... Dejando aparte lo que puede haber de ingenuo y aun más de absurdo en la redacción de este pasaje, en donde se da a la estampa lo que se está pidiendo al lector que considere como « secreto de confesión », lo cierto es que su autor parece sentirse amenazado.

príncipe a un león¹³⁶. Maluenda compara al rey con, un toro al que -como al loco-, «es muy grande cordura darle grande sogas»¹³⁷, porque el rey,

*por muy justo y discreto que sea (...) con sus rentas y oficios se vuelven los hombres locos, como un loco que hace ciento (...) El que con dineros y con favores y con negocios de ambición negocia de alcanzar oficios en la casa real es como el que se mete y ofrece a los cuernos del toro el cual aunque persona de grande sabio es notado de loco (...) y destos locos que se meten y mercan los oficios reales y papales haya muchos en el mundo*¹³⁸.

El entorno del rey, la responsabilidad de los cortesanos a los que el poder vuelve locos, le merecen calificativos duros y acusaciones graves: soborno, cohecho, prevaricación, robo a la hacienda del rey...

y el príncipe y señor que tiene oficiales en su casa muy queridos y privados a fama de grandes servidores que con sus industrias hacen crecer las rentas reales y que le hacen entender que si no fuese por los servicios e industrias las rentas del reino andarían más bajas y que ellos sustentan sus casa reales y en la verdad es muy al revés y al contrario porque (...) los semejantes son los que hacen ricas sus casas con rentas y con mayorazgas y proveen largamente sus arcas y sus bolsas, y la renta real es menoscabada y usada, las bolsas del rey no alcanzan una blanca..."

El tratado continua a lo largo de los catorce capítulos restantes, glosando los diferentes resultados que derivan de haber alimentado al príncipe con leche/doctrina de tan diferentes orígenes como puedan ser las que emanan de «pechos vírgenes», «pechos morenos», «pechos preñados»...«con leche de muchas amas.. » «de los lobitos criados con leche de oveja para espejo del príncipe».. La relación de analogía y correspondencia parece con frecuencia traída por los pelos, pero todos los capítulos tienen como denominador común: la puesta en guardia del rey frente al peligro que representa su entorno palaciego, en donde se alojan adulación, mentira, calumnia, traición... defectos todos generados por la proximidad del poder.

¹³⁶ El peligro que supone la cercanía del rey es tema da lugar a numerosos relatos, recopilados bajo el título genérico de *la huella del león*. Véase *El Sendeban*: Leo I. Señalo que los textos ejemplares medievales siguen dando pruebas de persistente actualidad hasta bien entrado el siglo XVII. *El libro de Calila e Dimna*, era considerado como manual de instrucción de príncipes, razón por la cual había sido mandado traducir por Alonso X. La casa de Castilla considerándolo legado de sapiencia de Alfonso se transmitía el ejemplar real. Figuraba en la librería de Isabel la Católica, y J. L. Gonzalo Sánchez-Molero, *Felipe II. La educación...*cit. señala su presencia entre los libros –probablemente de lectura obligada- que Silíceo, fiel a la tradición de la Casa de Castilla, ponía entre las manos del príncipe..

¹³⁷ *La Leche...* cap. V fol.45. Es decir, ponerlo a distancia.

¹³⁸ *Ibid.* El simil «Rey/Toro» da lugar a una de las páginas más pintorescas y menos discretas de Maluenda.

Conclusión

«El alguacil alguacilado» y el Príncipe católico-político en el Gran teatro del Mundo.:

*Cata que hay pacto entre el príncipe
y el pueblo que si tu no hazes
lo que debes con tus súbditos, tampoco
ellos son obligados a hazer lo que deben
contigo. Con qué cara les pedirás tus rentas
si no les pagas a ellos las tuyas.*¹³⁹

.....«Alguacil alguacilado»... La situación de Maluenda, que pasa de pretender intervenir en la educación del príncipe, a ser incluido entre los autores sancionados por la Inquisición unos años después de su muerte, ha llamado la atención de todos sus estudiosos centrados, en general, sobre las cuestiones de ortodoxia/heterodoxia, erasmismo.

Las razones exactas que llevaron a incluir algunas de sus obras en los índices de 1559 y de 1583¹⁴⁰ no nos son exactamente conocidas, pero más allá de la cuestión de la ortodoxia, y como lo apunta ya Eugenio Asensio, es posible, que la personalidad de Maluenda, lo -con frecuencia- peregrino de su sistema expositivo, no hayan sido elementos aptos a predisponer en su favor a los inquisidores encargados de examinar su obra.

La «Leche del Príncipe cristiano», se publica en ese año de 1545 en el que el Concilio de Trento –convocado en 1542- inicia por fin sus sesiones que, siempre en medio de vicisitudes de todo tipo, se prolongarán hasta 1563. Como es bien sabido en su última sesión, la n° 25, que data de 3 y 4 de diciembre de 1563, se discutió sobre el estatuto de la imagen religiosa, sobre la pertinencia de su existencia como soporte devocional y sobre la pertinencia de su forma de representación¹⁴¹. Algunas imágenes marianas consideradas inconvenientes o indecorosas cayeron bajo el peso de la censura. Tal es el caso de las vírgenes “abrideras” que encierran en su seno –especie de armario- una representación de la Trinidad, atendiendo a la idea de que Maria -Mater Dei-, es «Virgen de la Trinidad Templo»¹⁴² y de algunas vírgenes

¹³⁹ Alfonso de Valdés, *Diálogo*...cit. p. 80

¹⁴⁰ *La Leche de la Fe*... en 1559, las *Excelencias de la fe*, en el Índice de Quiroga de 1583.

¹⁴¹ En la sesión de 4-XII- 1563, el decreto sobre las Reliquias e Imágenes, indica que «...el santo Concilio [desea] que (...) no se coloquen imágenes algunas de falsos dogmas ni que den ocasión a los rudos de peligroso errores... ». La publicación del, *Discorso intorno alle imagini sacre e profani*, Bolonia, 1582 de Gabriel Paleotti. y el *De picturis et imaginibus sacris*, Lovaina, 1570 de Juan Molanus, entienden responder a las nuevas normas de utilización de la imagen.

¹⁴² No quedan muchas imágenes de iconografía «abridera». Entre las que han resistido a las mareas de todo tipo, La virgen de la Bella de Lepe (abridera/sagrario), de Santa Clara de Allariz, hoy en Orense, en el Museo de Arte Sacro de Allariz (virgen/retablo). La conservada en Paris, Museo de Cluny, es una abridera/trinitaria. Todas ellas son de origen franciscano. Otras imágenes femeninas que cayeron también bajo el peso de la censura son las de la santa Parentela en las que Santa Ana aparece como matriarca, jefe de familia, estas son en general de origen carmelita.

lactantes. La reproducción de ese tipo de imágenes quedó terminantemente prohibida y en la medida en que la devoción del pueblo lo permitió, las existentes fueron destruidas. Las imágenes literarias de Maluenda hubieran podido caer en el mismo apartado y si empezaron a ser censuradas sin tener que esperar hasta 1563, es porque la nueva sensibilidad religiosa católica, la que se había forjado en su enfrentamiento con las corrientes protestantes no era favorable a esas imágenes que, sin ser quizás exactamente heréticas, podían considerarse indecorosas e inconvenientes. La reacción de hombres como Melchor Cano¹⁴³ tan deseoso de dar al catolicismo lógica, orden y sensatez, tan deseoso de poner las cosas en su sitio y de posicionar la doctrina católica frente al protestantismo, la obra de Maluenda, la exuberancia de su discurso,¹⁴⁴ debía representar todo lo que él y lo que los teólogos como él podían estimar como desechable, todo lo que el Concilio de Trento se esforzaba por hacer entrar en el nuevo orden. Un nuevo orden que en lo que concierne a España, había empezado a dibujar sus perfiles sin esperar a la clausura del concilio.

Habría en efecto que considerar, que ese año de 1559, que ve aparecer *La Leche de la fe* en el índice de Valdés es -en lo que a la noción de ortodoxia concierne- año referencial que va a marcar un antes y un después en la materia. Empieza ahora a gestarse la idea de una forma específica de *ortodoxia*. Una ortodoxia, que podríamos calificar de nacional, en la que el contenido doctrinal adopta formas específicas de expresión y de aplicación, que habrán de estar en perfecta conexión con los intereses del reino. Este giro ideológico que Jose Martínez Millán¹⁴⁵ identifica como «proceso de confesionalización» inicia su carrera con los Autos de Fe de Valladolid y Sevilla y su aplicación y puesta a punto será confiada a un hombre del rey: Diego de Espinosa, Presidente del Consejo de Castilla en 1565 e Inquisidor General en 1566. Un contexto riguroso y exacto en donde podrían no tener cabida las divagaciones de Maluenda, que es además hombre a quien le gusta vivir al límite y nadar entre dos aguas, hombre que parece vivir un poco al margen de las reglas socio-profesionales imperantes; así ese recurso a la ayuda y apoyo del dominico Francisco de Vitoria, que avala su independencia de criterio y su individualismo, pero que, vista la situación de rivalidad entre las dos órdenes mendicantes, no podía dejar de ser gesto poco apreciado por sus colegas franciscanos.

Constatamos aquí, que la primera condena, la de 1559, acaecida 12 años después de su muerte¹⁴⁶ omitía mencionar el nombre del autor, y cabe preguntarse si la medida obedecía al caritativo deseo de evitar la vergüenza

¹⁴³ El Índice de 1559, es tan de Valdés como de Melchor Cano, a este último debió Fray Luis de Granada la censura de su *Libro de la Oración y meditación* 1556.

¹⁴⁴ Parece inútil aportar referencias concretas para ilustrar lo que es la esencia misma del discurso de Maluenda cuyo decir apela continuamente a los sentidos corporales y muy especialmente a los del gusto y el tacto que no son considerados como los más nobles. El oído parece poco menos que ausente.

¹⁴⁵ José Martínez Millán, «En busca de la ortodoxia: el inquisidor General Diego de Espinosa», en *La Corte de Felipe II*, Madrid, Alianza, 1994, pp.189-228

¹⁴⁶ Maluenda muere en 1547 a sus 60 años poco más o menos-

a la familia, o si -como lo sugiere Asensio- obedecía por el contrario a alguna voluntad de *damnatio memoriae*¹⁴⁷...

Pero las razones –o sin razones- de su condena podrían también situarse en el terreno de su discurso político, en lo pertinente o impertinente del programa de gobierno que proponía.

La doctrina política, que expone Maluenda viene directamente de Aristóteles en la versión de santo Tomás, pero Maluenda la expone con la rudeza de un hombre que ha vivido las Comunidades. Este episodio, trágico y muy presente aun en las memorias, ilustra perfectamente la oposición entre la voluntad del «poder real absoluto» muy cercano para Maluenda de la idea de tiranía, y el interés de la comunidad. En las Comunidades de Castilla en las que la voluntad política de las ciudades echaba su último cuarto a espadas se pone prácticamente fin a un combate que llevaba tiempo librándose. De hecho las Cortes de Valladolid de 1518, son el último capítulo de una larga guerra perdida por la entidad ciudadana¹⁴⁸ en tanto que persona política, y ganada, no solo por la monarquía, sino también -y a pesar de las apariencias- por los estamentos privilegiados¹⁴⁹ de la entidad ciudadana. Ganada, en realidad, por todos aquellos que rodeaban al rey y que con él formaban su Corte, convertida en indiscutible sede de un Poder del que las Cortes representantes de las ciudades se veían sensiblemente distanciadas¹⁵⁰.

Maluenda tan ciudadano, tan burgalés, tan castellano, debía sentirse muy cerca del decir de esos razonamientos de Ocaña y Burgos¹⁵¹; la teoría

¹⁴⁷ Manuel de Castro y Castro, barrunta la existencia de una malquerencia de gentes de su propia orden...cf. «El franciscano Fray Luis de Maluenda...» cit., p 806.

¹⁴⁸ La ciudad como entidad, constituida por un patriciado, un estado “medio” y el “tercer” estado de los artesanos fabriles que constituían su riqueza, la ciudad en tanto que interlocutor del rey en materia de estado. Sobre las Comunidades de Castilla, sigue estando de actualidad, la tesis de Joseph Pérez, *La Révolution des «Comunidades» de Castilla*, (1520-1521), Burdeos, 1970. Edición española, Madrid, Siglo XXI, 1977, Reedición en 1998.

¹⁴⁹ «... el paulatino incremento del poder de la Corona se vio reflejado en el ámbito municipal por un modelo de organización política fundamentado en la exclusión del elemento popular y en la asunción de las decisiones por un reducido grupo integrado por miembros privilegiados...», cf., Juan Manuel Carretero Zamora, «Origen y condición social del Procurador», en *Cortes Monarquía Ciudades. Las Cortes de Castilla a los comienzos de la Edad Moderna*, (1476-1515), Madrid 1988, pp.249 y ss. Cita en p. 253.

¹⁵⁰ El debate sobre las Cortes y la realidad de su poder en la Edad media está lejos de haber sido zanjado. Tras la visión liberal de los clásicos trabajos de Martínez Marina, Colmeiro, Piskorsky y Sánchez Albornoz, el tema conoció, a partir de los años setenta del pasado siglo, nuevos enfoques ideológicos y nuevas aportaciones, cf. la de Julio Valdeón Barúque, *Las Cortes de Castilla y las luchas del siglo XV*. (1419-1430), Anuario de Estudios Medievales III. Barcelona, 1966, pp.293-326, y la José Luis Pérez Prendes, *Cortes de Castilla*, Barcelona 1974. Partiendo de otros presupuestos y de otra metodología, entre otros, las ya citadas de Cesar Olivera Serrano, *Las Cortes de Castilla y León...*cit. y de Juan Manuel Carretero Zamora, *Cortes Monarquía Ciudades...* cit. De las mismas fechas parten las publicaciones del proyecto «Cortes de Castilla y León», cf., VV.AA, *Las Cortes de Castilla y León en la Edad Media*, 2 vol. Burgos 1988. La edición de 1998 reúne la totalidad de las publicaciones del proyecto (tres sesiones) sobre el tema.

¹⁵¹ Hay que tener también en cuenta, que la crisis sucesoria que se abre en 1497 a la muerte del Príncipe Don Juan, y el consiguiente tiempo de Regencias, habían permitido que las Cortes, asumieran un verdadero papel político y un protagonismo del que las Cortes de

pactista que expone en *La Leche de la Fe* correspondía a un ideal político que ciertamente seguía despertando simpatías entre gentes que no se clasifican únicamente en función de una sensibilidad religiosa ya que el franciscanismo de Maluenda, coincidía aquí con el erasmismo de Alfonso de Valdés, y por descontado, con el sentir de los dominicos de quien emanaba la formulación jurídica de la doctrina. Es sin embargo importante destacar que el pactismo de Maluenda -quien se guarda mucho de hablar directamente de las Cortes¹⁵²-, tiene una verdadera dimensión teológica, que emana no solo de la concepción del Rey como « lugar teniente de Dios» – idea también compartida por Valdés- y repetida con frecuencia en los razonamientos de Cortes, sino también y principalmente de su concepción del principio de Fe.

Para Maluenda el pacto que liga al rey con su reino se funda sobre una idea de Fe que es de la misma naturaleza que la que sustenta el pacto entre Cristo y el cristiano. En los dos casos esa Fe es la clave¹⁵³ del consenso: el punto de conjunción de voluntades unidas -en el caso del pacto con Cristo- para llevar al hombre, miembro del cuerpo místico, a su salvación eterna, pacto que se sella por un lado en el Calvario y por el otro en el bautismo. En el caso del pacto entre el rey y sus súbditos -miembros del cuerpo cívico- la finalidad salvífica se aplica a la salvación del reino y se sella por esa búsqueda del Bien común que según Maluenda debería hacerse de acuerdo con los intereses de la república, que en su tratado se presentan como netamente distantes de los del Príncipe.

¿Pudo incidir esta formulación política sobre su condena inquisitorial?

Hemos visto que Maluenda tenía miedo, y que nos ha dejado un testimonio directo de su preocupación por estar o por sentirse en lo que él estimaba una situación peligrosa¹⁵⁴. Sin embargo parece con todo dudoso que así fuera, porque en 1545, la ruda formulación de los razonamientos de Cortes tenía ya mucho de lugar común. Se repetía porque gustaba y halagaba a la dignidad nacional, pero estaba ya desprovisto de real contenido¹⁵⁵. Era expresión de un ideal político que había perdido la partida, ya que el reino podía seguir calificando al rey de «servidor» o «mercenario», pero era de todos sabido que solo el rey y su próximo entorno decidían cual era el «servicio» a realizar. Con el tiempo, la fórmula del vejamen pudo

Burgos de 1518, son un reflejo. Maluenda había vivido esos tiempos. Cf. Juan Manuel Carretero Zamora, *Cortes Monarquía...* cit.

¹⁵² El grafismo no aparece en ninguno de los dos tratados de Maluenda, pero tampoco lo nombra nunca ni para nada Valdés, quien tiene la prudencia de situar su Diálogo en el «limbo» greco-latino de la laguna Estigia...

¹⁵³ «clave», en su sentido etimológico de «llave»: lo que cierra y sella.

¹⁵⁴ «Si los de los oficiales de los príncipes y señores y de las ordenes y religiones saben que este pecador escribió aquí esto...», *La leche...* cap. 5, fol.45

¹⁵⁵ La fórmula había perdido toda su fuerza de agresividad política, prueba de ello la aprobación que había recibido para su publicación, *La Leche de la Fe* que se publica tras haber sido «examinado por el «Padre ministro General y aprobado por el consejo real» El libro le fue entregado al príncipe, cf. J. L Gonzalo Sánchez-Molero, *Felipe II. La educación...* cit. p. 294, hace constar la existencia de un albarán de entrega que corresponde a *La Leche de la Fe...* ejemplar «por encuadernar» según la mención del albarán, pero que ya no figuraba entre los libros depositados por Felipe II en la Biblioteca del Escorial. Es posible que se le aplicara el tratamiento preconizado por la censura del Santo Oficio.

incluso llegar a convertirse en alabanza cortesana, así cuando unos cien años más tarde¹⁵⁶ Juan Pérez de Montalbán da a la estampa una comedia, en honor de Felipe II, modelo de reyes, éste, dirigiéndose al cortesano que le pide que cuide de su salud, retoma la fórmula del razonamiento de Ocaña y dice,

*Yo imagino que el ser rey//Es, aunque deidad divina,
como tener un oficio//Que me pagan que le sirva
mis vasallos con su hacienda //sangre voluntad y vida
si no le sirvo y acudo, //de conciencia y de justicia
les debo restituir //quanto me ofrecen y aplican
que comer sin trabajar //o es flojedad conocida o,
por decirlo más claro //especie de tiranía...*

En suma el rey se había aprendido su papel, pero sabía también que la interpretación quedaba a su arbitrio.

En realidad tanto el modelo de príncipe de Maluenda, como su doctrina política se inscriben en los parámetros del armazón ideológico de su discurso el cual se asienta sobre tres puntos: La creencia en la inminente llegada del Anticristo. y consecuentemente, en la férrea adhesión a la Iglesia de Roma, única garantía de salvación y en la visión de la Vida como sueño y del Mundo como Teatro.

No es el suyo un discurso exactamente privativo de la espiritualidad franciscana, pero si muy afín con la sensibilidad específica del franciscanismo, como lo era, aunque, con otros matices, con la sensibilidad de los dominicos. Respondía a una orientación ideológica inscrita en la historia de los orígenes de las dos órdenes mendicantes tan íntimamente ligadas al IV Concilio de Letrán, pero también al joaquinismo¹⁵⁷. Una visión del mundo que los hombres de la Península que habían vivido el mesianismo milenarista del

¹⁵⁶ Juan Pérez de Montalbán *Segunda Parte del Séneca de España Don Felipe II*, citado por Fernando Bouza, «La majestad de Felipe II. Construcción del mito real» en, José Martínez Millán, (dir.) *La Corte de Felipe II*, Madrid, Alianza, 1994, pp.60-61. La comedia editada unos meses después de la muerte de Montalbán en 1638, parece haber sido escrita unos diez años antes.

Una edición reciente en Juan Pérez de Montalbán, *Obra completa*, Reichenberger, 2013-2014. Con título muy semejante y apelando también al paralelismo Séneca/Felipe II la obra de Gaspar de Ávila, como *El Gran Séneca de España*. Felipe II escrito por las mismas que el de Montalbán. Sobre Gaspar de Ávila y sobre la autoría de esta comedia, véase, Carmen García Valcárcel, *Gaspar de Ávila*, Murcia 1990.

¹⁵⁷ El Concilio de Letrán condenó la doctrina Trinitarista de Joaquín de Flora, pero no se pronunció sobre sus predicciones apocalípticas que desde luego no eran en modo alguno privativas de los franciscanos. De 1649 data la obra del dominico Lucas Fernández de Ayala, O.P. *Historia de la perversa vida y horrenda muerte del Anticristo*, Murcia 1649. La aprobación de Fray Juan Blázquez prior del convento de santo Domingo de Murcia, databa de 1633. El libro apela muy frecuentemente a la autoridad en la materia de un Maluenda, que no es el franciscano fray Luis, sino el dominico fray Tomas de Maluenda autor del *De Antichristo libri undecimus*, Roma 1604. Sobre Tomas de Maluenda, entre otros, Françoise Gilbert, «El espacio de la Jerusalén escatológica en el de Anticristo de Tomas de Maluenda», *Criticón* n° 73 (1998). La autora señala la existencia de una edición de 1647 localizada en Lyon.

reinado de los Reyes católicos, y el acabamiento de su tiempo, podían considerar aceptable¹⁵⁸.

Ese providencialismo, que también parecía inscrito en la historia de los Habsburgo, remitía en ambos casos y fatalmente a la «deuda» con la Roma papal, y al catastrofismo apocalíptico. No es en modo alguno casual el que Felipe, ese príncipe al que dedica Maluenda *La leche de la Fe*, eligiera para presidir el altar de la capilla del real Alcázar de Madrid, una réplica del Cordero místico de san Babón de Gante¹⁵⁹. La elección no se limitaba a dejar constancia de su excelente formación artística... El tema le atraía y le preocupaba al tiempo que le vinculaba afectivamente a sus ascendientes Habsburgo, a esa devoción eucarística que parecía haber sellado su destino de elegidos, su situación de preferidos... pero también su dependencia de Roma¹⁶⁰. Su contemplación no podía dejar de facilitar la aprehensión de la vida como sueño y del mundo como teatro. La recurrencia del tema en el discurso de Maluenda nos lleva a pensar que era ya tópico que debía estar en muchas conciencias.... El desencanto o desengaño, el sentimiento de irrealidad de lo presente y la obligación de buscar asiento en una firmeza que no podía estar más que más allá, constituyen sin duda un terreno abonado para el ejercicio del ideal de heroísmo espiritual. Un desengaño que ya a finales del siglo XV había dejado las páginas de los libros, para echar a andar por las calles de la ciudad. Calderón de la Barca el más alto representante del invierno de la edad media, le dará su mejor forma.

Todo ello, y tras haber explorado las «selvas» –verdadero «mato grosso»- de Maluenda, me lleva a inscribir su figura y su doctrina en el *continuum* del discurso casi «nihilista» del franciscanismo radical de la observancia; un discurso que desde finales del siglo XIV, transitaba de forma más o menos subterránea por el cuerpo cívico del mundo hispánico y que retomado por las nuevas órdenes religiosas -los jesuitas- que surgen a raíz de los cataclismos religiosos del siglo XVI¹⁶¹, había de llevar su semilla hasta lo más profundo de sus entrañas. De la repetición de ese discurso, desligado del tiempo de cualquier connotación política pero inscrito en el tiempo individual de una vivencia personal, no podía salir más que un modelo, el del

¹⁵⁸ Sobre la importancia del milenarismo igualitario en la ideología de las Comunidades de Castilla, Ramón Alba, *Acerca de algunas particularidades de las Comunidades de Castilla con el supuesto acaecer terreno del Milenio Igualitario*, Madrid, Editora Nacional, 1975.

¹⁵⁹ La copia de Van Coxcie, fue otra de las numerosas víctimas del sistemático pillaje napoleónico.

¹⁶⁰ Recuerdo sin embargo que la práctica devocional en lo que concierne a la adoración eucarística no debe nada a la llegada de los Habsburgo: ya era prioritaria para la reina Isabel, y es a una de sus damas preferidas, Teresa Enríquez «la loca del sacramento», fundadora de la primera «Cofradía del Cuerpo de Cristo» (1508)- a quien se debe la primera campaña de difusión de la Adoración perpetua. Con ella y con sus reiteradas demandas a León X, empieza a cuestionarse la práctica de la comunión frecuente que tan gran amplitud cobrara en los siglos XVI y más aun XVII. cf. E. Ruíz-Gálvez Priego, «La fortaleza de la Fe... cit. pp.311-315 para la cuestión eucarística. Sobre la ulterior utilización política de esa devoción, y sobre la importancia del papel jugado en ella por los jesuitas, véase, Esther Jiménez Pablo, *La forja de una identidad...cit.*

¹⁶¹ Los Jesuitas son al Concilio de Trento, lo que los mendicantes al IV Concilio de Letrán. En ambos casos unos y otros asumieron la difícil tarea de implantar unas reformas que se imponían por el magisterio y la autoridad de Roma.

Príncipe de ascético ejercicio del poder, verdadero atleta del espíritu, que había de llegar a convencerse de ser representante «alquilado» de su propio existir, y como tal, siempre a distancia de sí mismo y de su fausta o infausta fortuna.

LA ESPIRITUALIDAD DESCALZA Y LOS MONASTERIOS REALES FEMENINOS

Por M^a Leticia Sánchez Hernández
(Patrimonio Nacional)

RESUMEN

Durante los siglos XVI y XVII, la espiritualidad descalza arraigó profundamente en todas las órdenes religiosas, pero de una forma especial en los monasterios femeninos de clarisas y agustinas promovidos por la monarquía austríaca. La citada corriente religiosa es fruto del desarrollo de los movimientos de recolección y descalcez de los siglos XVI y XVII, fundamentada en las reformas Bajomedievales y en las normas de Trento, y cuya influencia se manifestó en la literatura conventual, y en la organización de la vida cotidiana

PALABRAS CLAVE: Monasterios reales, reforma teresiana, espacios conventuales, escritura conventual femenina

DESCALZA SPIRITUALITY IN FEMININE ROYAL MONASTERIES

ABSTRACT

During the XVIth and XVIIth century, the barefooted spirituality took root deeply in all the religious orders, but of a special form in the feminine monasteries of St Clare' order and Augustinian, promoted by the Austrian monarchy. The mentioned religious current is a fruit of the development' movements about descalcez of the XVIth and XVIIth century, based on the medieval reforms and Council of Trent, and whose influence demonstrated in the conventual literature, and in the organization of the daily life.

KEYWORDS: Royal monasteries, teresian reform, conventual spaces, conventual feminine writing

LA ESPIRITUALIDAD DESCALZA Y LOS MONASTERIOS REALES FEMENINOS

M^a Leticia Sánchez Hernández
(Patrimonio Nacional)

Las clarisas representaron el ideal de vida franciscano adaptado al mundo monástico femenino. Las connotaciones características fueron extrema pobreza, oración contemplativa, rezo del oficio divino, prácticas penitenciales, rigurosa clausura, y trabajo manual. Las clarisas pretendían una ruptura con el mundo circundante, para llevar a cabo una forma de vida basada exclusivamente en el Evangelio, como respuesta a los grandes problemas planteados en la Iglesia de los siglos XIII y XIV. Los problemas no vinieron tanto por la adopción de una forma concreta de obediencia –primera regla de santa Clara o regla de Urbano VIII-, sino por el paulatino abandono de la pobreza radical, que desembocó en la relajación de las costumbres, y en la organización conventual según la jerarquía del mundo¹.

La aparición de los citados síntomas en la mayoría de las órdenes religiosas provocó una corriente reformista, que trató de recuperar las primeras reglas. Las reformas cristalizaron en los movimientos de observancia, o pequeños grupos, caracterizados por unas normas de vida muy estrictas, cuyo desarrollo tuvo lugar durante el siglo XIV. La mayor parte del caudal reformista vino de la mano de escritores y predicadores, que apostaron por la observancia de la vida en común, austeridad, oración mental, pobreza ornamental, retiro claustral, y ubicación de cenobios en lugares solitarios².

Coleta Boylet de Corbie llevó a cabo una reforma en el seno de las clarisas, que no puede considerarse como una mera corriente observante, sino como una nueva rama de la Orden franciscana. La reforma coletina se basaba en una estricta observancia de la primitiva regla de Santa Clara: pobreza radical individual y colectiva, así como una vida austera y penitente, que fue puesta por escrito el año de 1430 en Orbe, retocada posteriormente en Besançon en 1432, y rubricada, finalmente, en la bula de Pío II de 18 de octubre de 1458³.

¹ López, Andrés. 1911. Constituciones de las monjas Clarisas. *Archivo Iberoamericano* 6: 77-86; 243-249. *Regla de Santa Clara*. 1620. Biblioteca Monasterio Descalzas Reales de Madrid.

² García Oro, José. 1980. "Conventualismo y observancia". *Historia de la Iglesia en España*. Editado por Ricardo García Villoslada. T.III. Madrid, BAC Maior. López, A. 1911. 6: 77-68; 243-249.

³ Constituciones de Santa Coleta Beulet examinadas por el ministro de la orden de los frailes menores, Guillén de Casal para Gandía (s.d). Reglas y constituciones de las monjas de la Orden de Santa Clara. (Madrid: Ediciones Franciscanas, 1942)

SIGLOS XVI y XVII

Durante los siglos XVI y XVII surgió un movimiento reformista bastante parecido a la observancia de los siglos XIV y XV, llamado recolección, que se gestó principalmente entre los franciscanos y agustinos, y después de Trento se extendió a casi todas las órdenes religiosas, dando lugar a nuevas congregaciones⁴. El movimiento recogió el testigo de dos importantes corrientes espirituales del XIV: la Devotio moderna; y las casas de observancia de la Orden franciscana. La recolección procede del mismo San Francisco, desde el momento en el que permitió la existencia de algunas casas especiales destinadas a todos aquellos que desearan optar por la oración, el silencio, la ascesis, y la lectura espiritual. Estas casas se constituyeron en 1502, cuando el vicario general Marcial Boulier dictó las primeras constituciones con especiales connotaciones sobre el vestido, el calzado, y el lecho. Hacia 1522, la recolección franciscana afloró en casi todas las provincias españolas y en varias italianas, redactándose, en 1523, las constituciones recoletas a cargo de Francisco de Quiñones, ministro general de la Orden. La importancia de este texto es enorme por ser el primero que recoge formalmente la historia del movimiento, y que junto a la legislación posttridentina constituirá la base de los movimientos recoleto y descalzo del resto de las órdenes religiosas.

El capítulo general de la Orden de San Agustín de 1575 permitió que cada provincia pudiera promulgar estatutos especiales destinados a aquellos que quisieran llevar una vida más austera y recogida. El capítulo de la provincia de Castilla de 1588 promovió los principios de la recolección apoyada por Felipe II, y en 1589 se aprobó la forma de vivir de los recoletos sistematizada por fray Luis de León y Jerónimo de Guevara. Determinaron que en la provincia hubiera tres o cuatro casas de frailes y monjas en las que se pudiera llevar una vida recogida; los conventos designados permanecerían siempre dentro de la provincia a la que pertenecieran y sometidos a la jurisdicción del provincial. En 1602 fueron sustraídos a la obediencia del provincial y sometidos al prior general; ese mismo año constituyeron provincia independiente; y, en 1621, congregación dividida en provincias y gobernada por un vicario del prior general de la Orden. El movimiento recoleto de las monjas agustinas no se desarrolló en una dirección única, sino que contó con tres formulaciones diferentes: la primera fue llevada a cabo por san Alonso de Orozco; la segunda corrió a cargo de Agustín Antolínez, que en 1603 promovió el movimiento recoleto de Mariana de San José; en tercer lugar está la reforma realizada por San Juan de Ribera, arzobispo de Valencia, que dio lugar a las agustinas descalzas.

Siguiendo las cláusulas implantadas por los franciscanos, se puede establecer el retrato robot de los reformados: hábito de lana sin tratar, estrecho y burdo, pobre y mortificante, con correa o cordón, crucifijo con rosario, y calzado rudimentario; casas de arquitectura sencilla y rural capaces de propiciar el silencio y la soledad; clausura, celdas individuales, y coro

⁴ Martínez Cuesta, Ángel. 1982. El movimiento recoleto de los siglos XVI y XVII. *Recollectio* 5: 5-47

común; alimentación pobre en calidad y cantidad con ayunos en adviento y cuaresma; mortificaciones corporales; maitines a media noche; fidelidad a los fundadores; vuelta al desierto; oración mental.

Los monasterios reales femeninos son la consecuencia de las reformas descalza y recoleta acaecida en el seno de las órdenes religiosas. Las Descalzas son clarisas coletinas de Santa Coleta Beulat, y la Encarnación son agustinas recoletas de Mariana de San José y Agustín Antolínez.

El monasterio de Nuestra Señora de la Consolación de Madrid -Descalzas Reales- fue una iniciativa personal de la princesa Juana de Portugal, hija del emperador Carlos V y hermana del rey Felipe II, que deseaba retirarse del mundo al enviudar del Rey Juan de Portugal⁵. Para llevar a cabo su propósito, se puso en contacto con Francisco de Borja, que le aconsejó escoger como primeras fundadoras a las descalzas del monasterio de Santa Clara de Gandía, cuya comunidad había introducido en España la reforma de santa Coletta Beulat⁶. Previamente, las clarisas de Gandía habían realizado una fundación en Casa de la Reina (Logroño), en 1551, pero la patrona riojana, Juliana Ángela de Aragón, duquesa de Frías, murió en 1557 coincidiendo con la regencia de Juana de Portugal en Valladolid. Francisco de Borja instaló a las clarisas en Valladolid en espera de poder trasladarlas a Madrid. La comunidad vivió en la ciudad castellana entre 1557 y 1559 en una casa de prestado. Las Descalzas Reales se asientan sobre dos pilares fundamentales: el ordenamiento civil encarnado en las actas fundacionales que recogen la dotación otorgada por la Casa Real, y el ordenamiento eclesiástico plasmado en la regla monástica de Santa Coleta. Ambas disposiciones se inscriben en el marco global del Concilio de Trento, que marcó las directrices generales y concretas de la Iglesia⁷.

El monasterio de la Encarnación fue iniciativa de la reina Margarita de Austria -1611- que deseaba establecer al lado del antiguo alcázar de los Austrias un monasterio inspirado en las Descalzas bajo obediencia agustina recoleta. Fue la Madre Mariana de San José (1568-1638), monja agustina en el convento de Santa Cruz de Ciudad Rodrigo (Salamanca) la encargada de levantar esta empresa. En 1603, Agustín Antolínez, provincial de Castilla, gestionó su marcha al convento de la Purísima Concepción de Eibar, para

⁵ Crónica y historia de las cosas memorables y particulares del sancto convento de la Madre de Dios de la Consolación de Madrid y de su fundación y principio. AGP. Sec. Admon. Leg/1413. Carrillo, Fray Juan de. *Relación histórica de la Real fundación del monasterio de las Descalzas Reales de Santa Clara de la Villa de Madrid con los frutos de santidad que ha dado*. (Madrid: Imprenta Real, 1616). Carrillo, Fray Juan de. *Historia de la tercera orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco*. (Zaragoza: Lucas Sánchez, 1610). Salazar, Fray Pedro de. *Crónica e historia de la fundación y progreso de la provincia de Castilla*. (Madrid: Imprenta Real, 1612)

⁶ Ivars, Andrés. 1924. Origen y propagación de las Clarisas coletinas o descalzas en España. *Archivo Iberoamericano* LXI: 391-410. Ivars, Andrés. 1925. Origen y propagación de las Clarisas coletinas o descalzas en España. *Archivo Iberoamericano* LXVII: 84-108; LXX: 99-104.

⁷ Sánchez Hernández, M^a Leticia. 2014. Servidoras de Dios, leales al Papa. Las monjas de los Monasterios Reales. *La doble lealtad: entre el servicio al rey y la obligación a la Iglesia*. *Libros de la Corte.es, Monográfico* 1 año 6: 293-318

iniciar una reforma en la rama femenina de la Orden Agustina. En 1605 fundó el convento de Nuestra Señora de la Concepción en Medina del Campo; en 1606, el convento de Nuestra Señora de la Encarnación de Valladolid; y en 1610, el monasterio de Nuestra Señora de la Expectación en Palencia. Al poco tiempo de residir en la ciudad castellana, Mariana comenzó a recibir cartas del confesor de Margarita de Austria, Ricardo Alber, en las que se transmitían los deseos de la reina de traerla a Madrid para iniciar una fundación. Después de las pertinentes diligencias Mariana llegó a la corte el 6 de enero de 1611.

Mariana de San José estableció en el convento de la Encarnación una de las corrientes reformistas de las órdenes religiosas de la segunda mitad del siglo XVI y de la primera mitad del XVII, convirtiéndose en el enlace y la confluencia de un proceso iniciado veinte años antes de existir el convento madrileño, e irradiando a otros lugares. Mariana se presentó como un modelo de mujer que seguía los pasos marcados por Santa Teresa de Jesús⁸. En primer lugar, luchó por conseguir una serie de derechos en los conventos reformados que posibilitaran la implantación de los rigores de la regla, superando los privilegios de los enclaves bajomedievales. En segundo término, relató su vida y su vivencia religiosa a través de los escritos ordenados por los confesores. En tercer lugar, configuró su experiencia religiosa a través de una intensa vida contemplativa y un fuerte espíritu de sacrificio y ascetismo, revestida de ciertos rasgos de religiosidad barroca caracterizados por el abandono paulatino de una estricta oración contemplativa, para dar paso a la oración vocal, a las lecturas piadosas, y a la proliferación de los actos de culto. Finalmente, se relacionó con los estamentos más relevantes de la Orden de San Agustín y de la vida pública del primer cuarto del siglo XVII. Todas estas constantes configuraron un estilo de mujer-monja y de vida altamente carismáticos, que tuvieron una gran vigencia a lo largo de todo el siglo XVII, y que iba a cundir entre las fundadoras castellanas hasta el siglo XVIII⁹.

LA REFORMA CARMELITANA DE SANTA TERESA DE JESÚS

La profunda experiencia religiosa de Teresa de Jesús trató de dar sentido a la vida enclaustrada de las monjas, contando con los elementos y los condicionamientos de la época, e inspirando a otras mujeres a realizar una andadura similar¹⁰. Las pautas teresianas fueron un modelo a seguir por las monjas de las Descalzas y de la Encarnación; Mariana de San José cita abundantemente los escritos de la Santa Madre, y Sor Margarita de la Cruz la tiene como modelo de monja. Teresa comenzó la reforma carmelitana recién terminado Trento, aunque estaba en un proceso de conversión de más de cuarenta años sobre la necesidad de recuperar la observancia de los

⁸ Sanchez Hernández, M^a Leticia. *Patronato Regio y Órdenes Religiosas Femeninas en el Madrid de los Austrias: Descalzas Reales, Encarnación y Santa Isabel*. (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1997)

⁹ Sánchez Hernández, M^a Leticia. 1998. Las variedades de la experiencia religiosa en las monjas de los siglos XVI y XVII. *Arenal* Vol 5, 1:60-105

¹⁰ La edición utilizada para las obras de Santa Teresa es la editada por Otger Steggink y Efrén de la Madre de Dios. (Madrid: Bac, 1986)

orígenes. De capital importancia fue la lectura de *El Tercer Abecedario Espiritual* de Francisco de Osuna, que marcó decisivamente su forma de ser creyente y de ser monja. En 1562 fundó el convento de San José de Ávila, que fue, y sigue siendo, el fruto de una dirección muy personal de Teresa, al implantar las trazas de una arquitectura pobre, en aras de levantar un sencillo “palomar”: por eso se pusieron suelos de ladrillo, paredes de yeso, puertas y ventanas de madera de pino con cuarterones, y escaleras con pretilos de madera, junto con cuatro ermitas en la huerta para retirarse a orar en soledad. En este hábitat ideal es donde Teresa desarrolló su visión de la espiritualidad descalzas, que fue implantando en las sucesivas fundaciones:

La casa jamás se labre, si no fuere la iglesia, ni haya cosa curiosa, sino toscosa la madera: y sea la casa pequeña y las piezas bajas [...]. Fuerte lo más que pudieren, y la cerca alta. Y campo para hacer ermitas, para que se puedan apartar a oración, conforme a lo que hacían nuestros padre santos. “ninguna hermana pueda entrar en celda de otra (Constituciones, 3)

A nadie se vea sin velo, salvo padre, madre y hermano, o personas que edifiquen para algún fin y siempre con una tercera. La llave de la red (del locutorio) y de la portería, la priora. No haya puerta a la iglesia, y si la hay, la lleve la priora, y se abre con dos hermanas. Las profesas no pueden visitar a las novicias. Que no traten de negocios del mundo, a no ser de cosas que pudieren dar remedio, y siempre con tercera persona [...] que no haya pérdida de tiempo (Constituciones, 4).

En el Carmelo todas debían ser iguales; se rechazaron los principios de honor y linaje; las monjas eran hermanas, y no hubo freilas, porque las faenas de la casa se repartieron, comenzándose a barrer por la priora. Los hábitos eran de jerga o sayal negro; la capa del coro de jerga blanca; para los pies, alpargatas; toca y almohadas de tela de sedeña; para las sábanas, estameña. La experiencia de San José marcó el estilo de los sucesivos carmelos, que fueron el reflejo de la nueva forma de vida carmelitana inspirada en el más hondo espíritu evangélico: la jornada eremítico-contemplativa; la clausura estrecha; la soledad; el número reducido de monjas con severos criterios de aceptación; y la pobreza individual y colectiva. Refiriéndose a San José, afirmaba que era un espacio para llevar a cabo la profesión y el llamamiento de Dios con más perfección y encerramiento (Vida 36.5). Todo lo que en San José se guardaba de penitencia y encerramiento lo consideraba suave y escaso (Vida 36.10). A las primeras carmelitas nadie les impuso semejante opción, sino que se encerraron para siempre en una casa sin renta con mucho encerramiento y estrechura, oración y mortificación, porque lo dejaron todo por quien sabe que las ama (Vida 39.10; carta 2.3, 23-12-1561). Penitencia, pobreza y encerramiento, que a muchos espanta, a ella le ha resultado una ocasión para entender el fundamento de la entrega a Dios (carta 29.1, diciembre 1570). Sin embargo, el estar encerradas sin poseer nada, no es suficiente para creer que está todo ganado: hay que pelear, y hay que velar, ya que el peor ladrón es el que está dentro de casa, y en monasterios muy encerrados, la falta de la libertad de espíritu viene de dentro

(Camino de Perfección 14.2). No hay encerramiento tan encerrado adonde él, Dios, no pueda entrar; ni desierto tan apartado donde deje de ir (Moradas 5, 4.8). Considerando el mucho encerramiento, las pocas cosas de entretenimiento que tienen, y casas no buenas como conviene a muchos monasterios, es un consuelo deleitarse en ese castillo interior al que se puede entrar sin licencia de los superiores a cualquier hora y pasear por él (Moradas, epílogo 20). La Instrucción que dio a la madre priora de Soria en agosto de 1581 es un compendio de cuestiones prácticas, que deben de implantarse en la casa, para llevar a cabo una estricta clausura, y el en capítulo IV de la Visita a Descalzas indica qué partes de la clausura hay que revisar. En ambos escritos hay recomendaciones sobre cómo se han de construir, a la par que abrir/cerrar y vigilar, las ventanas de locutorios, coro alto, torno, comulgatorio y confesionario.

Si hay un convento que encarnó a la perfección el ideal de la descalcez carmelitana fue Duruelo, levantado por San Juan de la Cruz bajo la inspiración y ayuda de Teresa de Ávila:

Duruelo era un lugarcillo de muy pocos vecinos, no serían veinte, entre cerrillos y tierras labradas, peñas y berrocales, cabe el riachuelo de Rioalmar, seco durante los calores estivales. Una red de caminos vecinales serpentea por las hondonadas, sin horizontes. Todos los rincones parecen iguales y es fácil errar el camino. Era como un aldeaño de Blascomillán (Fundaciones 13, 2).

Tenía un portal razonable y una cámara doblada con su desván y una cocinilla [...] Yo consideré que en portal se podría hacer la iglesia y en el desván coro, y dormir en la cámara (Fundaciones, 13, 3).

Llevó a Duruelo un albañil de Valladolid, y el primer día al amanecer, junto con Juan de la Cruz, se pusieron a la labor sin dejar mano hasta la noche. La decoración fue algo muy sencillo realizado por Fray Juan: unas estampas, unas calaveras, y unos minúsculos adornos de flores. El resultado fue el apetecido por Teresa: “el coro era desván, que por mitad estaba en alto, que podían hacer las horas, más habíanse de abajar mucho para entrar y oír misa. Tenían a los dos rincones hacia la iglesia, dos ermitillas adonde no podían estar, sino echados o sentados, llenas de heno, con dos ventanillas hacia el altar y dos piedras por cabeceras. Y allí sus cruces y calaveras” (Fundaciones 14, 7). Duruelo fue la plasmación más viva de la espiritualidad descalzas del siglo XVI.

LA ESPIRITUALIDAD DESCALZA DE CLARISAS Y AGUSTINAS

Las Descalzas Reales conservan un texto, inédito hasta ahora, escrito por Francisca de Jesús¹¹ para las clarisas de Valladolid, que las monjas trajeron

¹¹ Francisca de Jesús (de Borja). Nace en 1498 en Gandía, Valencia. Es hija de Juan de Borja, segundo duque de Gandía, y de María Enríquez, viuda del primer duque, Pedro Luis. Fue tratada en matrimonio con Alfonso de Aragón y de Sicilia, duque de Segorbe y de

consigo a Madrid, y que constituyó la columna vertebral de la espiritualidad reformista del momento¹². A lo largo de 32 puntos, Francisca traza la idiosincrasia de lo que debe ser un monasterio descalzo: horario conforme estableció Santa Clara; diligencia en los rezos individuales y colectivos (ora) y en las actividades (labora); silencio constante; oración mental en la huerta y en la celda; parquedad y brevedad en tornos y puertas (porteras y torneras); simplicidad en el comportamiento cuando están enfermas; observancia de la pobreza (dieta pobre, renuncia a limosnas perpetuas, a ornamentos ricos, y a cosas superfluas); renuncia a la propia voluntad; mortificación de los afectos y sentimientos (descentramiento de una misma); discreción en el hacer; modestia en el andar; conversaciones edificantes (sobre santos y regla de vida); concordia, paz y amor en el interior; saber perdonar y pedir perdón; renuncia a la soberbia, vanagloria, avaricia, envidia, y murmuración; ausencia de singularidad en asperezas y regalos. Finalmente, hay una referencia a la reforma coletina y a las monjas de Gandía como modelos de espiritualidad descalzas a poner en práctica.

De Mariana de San José se conservan dos textos que sintetizan el ideal de vida recoleto para todos los conventos fundados por ella y para los posteriores: el primero es un manuscrito acerca de las disposiciones de la clausura, que sirve para comprender cómo se llevó a efecto la vida monástica femenina en España a partir de Trento¹³; y el segundo es un librito impreso en 1627 sobre el repartimiento de horas¹⁴.

Las advertencias de Mariana de San José sobre la clausura están inspiradas enteramente en Trento. Es interesante notar cómo algunas cláusulas no eran estrictamente observadas en las fundaciones reales, de donde se deduce que, efectivamente, eran modelo para otros conventos, pero disfrutaban de sus privilegios gracias a la protección real.

1. En los conventos que estuviere la cerca baja se levante todo lo que fuere menester [...] se quiten todas las ventanas que salgan fuera de la clausura; y las que salieren a las huertas, jardines o corrales que tengan sólo cerca, les pongan a todas rejas de hierro.

2. Que si no es en los casos necesarios y que expresa el Concilio, no entren ni los confesores ni prelados, declarando las descomuniones que hay

Cardona. Entró novicia en el Monasterio de Santa Clara de Gandía en 1510. Muere en 1557. Fue abadesa de Gandía entre 1533 y 1548, al renunciar al cargo. En 1552 sale de Gandía para fundar el Monasterio de Casalarreina (La Rioja), y en 1557 funda el Monasterio de Santa Clara de Valladolid (actualmente las Descalzas Reales de Valladolid). Es tía carnal de San Francisco de Borja.

¹² *Porque el orden exterior ayuda mucho al interior. Entre tanto que no estamos en el monasterio, tendremos éste aquí que podemos; algo conforme al que se ha de tener.* (Archivo Descalzas Reales 24/14, 13 hojas numeradas)

¹³ *Advertencias para la reformatión de religiosas dadas por la Madre Mariana de San José, respondiendo a una petición de un prelado.* C.1610 (Archivo Monasterio de la Encarnación de Madrid). El estudio de la escritura conventual femenina se inscribe en el proyecto I+D+i FF12012-32764, Bieses: balance y nuevos modelos de interpretación; investigadora principal, Nieves Baranda Leturio, 2013-2015. Véase www.bieses.net

¹⁴ Mariana de San Joseph, priora del Convento Real de la Encarnación de la Orden de San Agustín. *Exercicios el repartimiento de todas las horas.* (Madrid: viuda de Alonso Marín, 1627)

en esto. Que a las piezas o parte adonde caen las puertas regladas no puedan salir las monjas, ni entrar nadie de afuera adonde ellas pueden salir.

3. Que cuando visitan y hacen elección los preladados, no entren en los conventos a título de visitar la clausura.

4. Las puertas regladas tengan dos llaves de diferentes guardas, y éstas las tengan dos religiosas de las de más satisfacción [...] A la puerta no pueda haber visitas ni hablar a nadie.

5. Con los médicos y barbero siempre vayan las dos porteras, y si fuere de noche vaya también la priora o subpriora.

6. Que haya siempre dos torneras, y la más anciana tome siempre los recaudos [...] Que no lleguen las monjas al torno [...] Que se cierren los tornos y rejas mientras los oficios divinos.

7. Que haya escuchas para que asistan con las religiosas cuando hablen con los de afuera.

8. En los locutorios no haya torno ninguno, ni estén las rejas como las puedan ver, sino con una reja de hierro por la parte de afuera, con púas, y un rayo de hierro pegado a ella por adentro, y otra reja de madera por donde no quepan más de dos o tres dedos, y apartada del rallo poco menos de una vara; y pegado a ella un paño negro de lienzo espeso que no se pueda ver por él, y esté clavado en un marco que no pueda abrirse.

9. Las rejas de los coros tengan también puntas y rayos más abiertos, y otra de madera gruesa, apartada por lo menos una vara; y paños negros que la cubran: y estén siempre echados, si no es para oír misa, y entonces se cierren las luces que tuviere el coro porque no las puedan ver de afuera.

10. En los coros bajos puertas de madera en la rejas, las cuales se cierren en acabándose los oficios divinos. Y en estas rejas estén siempre los comulgatorios, y no sean mayores de una tercia en cuadro; y las llaves las tengan siempre las preladas.

11. Que se les quite la música y órganos. Canten canto llano o en tono los oficios divinos, como se acostumbra en los conventos observantes.

12. Que se reduzcan los monasterios a número sin que puedan pasar de cuarenta. Y las que ahora tienen [de] más se vayan consumiendo, etc.

13. Que se les quiten los propios poniéndolos en la comunidad, dándoles el convento lo que hubieren menester según la necesidad de cada una; y que la labor también sea para la comunidad, y la que la prelada las ordenare que hagan.

14. Que duerman todas en los dormitorios y éstos se cierren cada noche con llave, la cual, si no los pudiese cerrar la prelada, sea la subpriora u otra

que la pareciere; y las llaves se lleven a la priora en cerrándolos, y ella los abrirá o dará la llave para que se abran.

15. Por la reja del coro no se ha de poder hablar a nadie; mas a ella se harán las elecciones y los demás actos anejos a esto, y se darán los hábitos y profesiones.

16. Tendrán, siempre que entraren cualesquiera personas en la clausura – aunque sea los confesores, prelados, médicos y barberos–, cubiertos los rostros con velos negros; y éstos han de ser muy grandes y tupidos, como no las puedan ver; y no sean de seda, mas sean grandes. Y cuando lleguen a comulgar, también vayan cubiertas los rostros, dejando sólo lo forzoso descubierto; y éstos podrán ser como los que traen de ordinario puestos.

17. Que las quiten los chapines y hábitos y trajes curiosos; y los demás vestidos, como basquiñas y manteos, que no puedan ser de colores, sino pardos.

18. Que tengan más largos noviciados, por lo menos dos o tres años, y las examinen mucho para profesar y para darlas el hábito.

19. Los confesionarios tengan su rayo de hierro con agujeros menudos muy pequeños, y por la parte de adentro se ponga un enrejado clavado en su marco; y tenga puerta por de dentro con llave, la cual tenga la priora o sacristana, y que esté cerrado cuando no se confesaren.

20. Los tornos sean de cubo, y ajustados lo más que se pueda a la pared.

21. Si hubiere ventanas o miradores, al campo o a otra parte, tengan celosías menudas.

22. Y cuando entrare a visitar la clausura el prelado, no entre con él más que el confesor de las religiosas, y otro compañero.

23. Que no reciban cartas –ni las den– sin que primero las lea la prelada.

24. No puedan dar ni recibir sin licencia ninguna cosa, aunque sea de poco valor y cantidad pequeña, ni tener nada en sus celdas sin licencia; las cuales tengan de por sí, sin poder estar más que cada una sola en ella.

25. Que se quiten los breves de poder entrar seglares en los monasterios, ni puedan tener seglares por ningún título que sea, ni por depósito ni otra causa ninguna.

26. Que se quiten todos los conventos de la jurisdicción de los frailes, y que los obispos las gobiernen por sus personas, sin dar la comisión del dicho gobierno a nadie en general, si no fuere en casos particulares a que él no pueda acudir y convenga no dilatarse, sin que la comisión dure más que el tiempo que pidiere el caso.

27. Que también se les declare que no pueden los prelados dar licencia para que salgan las monjas a curarse: que menos importa que padezcan enfermedades, que dar lugar a los daños que de las salidas resultan.

28. Que se les prohíba con censuras que no puedan hacer representaciones.

ESPACIOS DE ESPIRITUALIDAD DESCALZA¹⁵

El refectorio

Es el lugar en el que la comunidad se reúne para comer. En ambos monasterios tiene una planta rectangular presidida por un crucifijo y un lienzo que representa la Última Cena. Los asientos son bancos corridos que se adosan en los muros con las mesas exentas y fijas dispuestas en la parte delantera, de forma que las comensales solamente ocupan el espacio comprendido entre el muro y los asientos. La mesa de la cabecera está reservada a la prelada y los cargos principales del monasterio, que disponen de una campana de mano para indicar el comienzo y la finalización de las colaciones. En uno de los lados de la estancia se ubica un púlpito al que se accede por una escalera lateral, donde se coloca la lectora que va a leer durante la comida, que era en silencio. Las comunidades disponían de plato o escudilla, cuchillo, cuchara (el tenedor es muy tardío), vaso y servilleta, porque en la vida religiosa no eran frecuentes los manteles. Asimismo, hay otra serie de utensilios complementarios de barro, estaño y cobre como son jarras, fuentes, tazones, saleros y pimenteros y las mancerinas para las jícaras de chocolate.

Conocemos cómo era el refectorio de la Encarnación por el relato del primer cronista del convento, Luis Muñoz:

Es el refectorio una pieza bastante grande, de bóveda muy bien dispuesta; por una parte tiene tres ventanas grandes que caen a un jardín, que le dan mucha luz y purifican. En la cabecera hay una imagen de la cena de la mano de Vicencio Carducho, con su marco dorado, en arco, que sube hasta topar con la bóveda. En medio del refectorio está una cruz grande, súbese a ella por tres gradas de azulejos. Vense por todas partes escritos con letras de oro, particulares conceptos. Las mesas están desnudas, sin manteles, ni más que una servilleta en el asiento¹⁶.

A las once de la mañana la sacristana tañía a comer, pero en los ayunos mandados por la Iglesia y en cuaresma, tocaba a las doce, y para la colación

¹⁵ El estudio de la vida cotidiana conventual se inscribe en el proyecto I+D+i har2011-26435-c03-01, El hecho cotidiano en la Monarquía Española de la Edad Moderna: lo doméstico entre lo privado y lo público. Historia comparada entre el interior y la periferia. Dirigido por la profesora Gloria Franco Rubio de la Universidad Complutense. 2015-2017

¹⁶ Muñoz, Luís. *Vida de la venerable madre Mariana de San José*. (Madrid, Imprenta Real, 1645)

se tañía a las seis (solo dos ingestas). Las crónicas fundacionales de Las Descalzas dan a conocer someramente la composición de la citada escudilla que, sin duda, debía ser muy semejante para otras comunidades: legumbres con sal y aceite, huevos, fruta, verdura de la huerta y pan. El vino quedaba totalmente prohibido a no ser por enfermedad y siempre por indicación de las respectivas preladas. La fundadora de la Encarnación, Mariana de San José, ofrece en sus cartas una idea bastante aproximada sobre las penurias acaecidas en torno a la comida¹⁷: por ejemplo, recomienda a las enfermas ayunar solo los viernes, y pide vivamente comer carne si se descompone el estómago (Palencia 19 sept 1610); comenta que a falta de otra comida mejor se toman castañas (Palencia 18 nov 1610); para las enfermas siempre se reserva la mejor comida como alcorcillas, conservas en vidrio, y camuesas (Palencia 24 nov 1610); que no se de comer en las recreaciones y cuando tenga que ser que sea de gente pobre la merienda (Madrid 25 enero 1628); el chocolate se entrega como un remedio para el mal del estómago y comenta que la necesidad es tanta, que las que han ayunado han tomado potaje y huevos porque en todo el adviento solo se ha podido comprar una arroba de truchuela a 30 reales, y la penuria es tanta, que la libra de carnero cuesta un real (Madrid 22 dic 1636).

La sala capitular

Es una de las principales estancias de cualquier monasterio, y debe su nombre a la celebración de los capítulos de la comunidad con motivo de la elección de cargos, la revisión de constituciones, y las cuestiones relacionadas con el gobierno conventual; asimismo, era el lugar donde las novicias eran despojadas de las ropas seculares, para vestir el hábito monástico, y se les cortaba el cabello. Solía estar decorada con unos sencillos bancos con una presidencia en el testero: en ella se colocaban obras de arte de gran valor para la comunidad: en la Encarnación estaba presidida por el Cristo yacente de Gregorio Fernández, hoy en la sala de esculturas del museo monacal.

La sala de Descalzas brinda escasas noticias sobre su decoración, solamente los inventarios realizados entre 1900 y 1961 reseñan diferentes montajes en su altar. En 1961, coincidiendo con la apertura al público del monasterio, aparecen por primera vez un grupo de esculturas en la sala, para que público pudiera contemplar algunas de las obras de más calidad del convento.

Lo realmente original son las paredes que presentan catorce escenas de la *Vida de San Francisco*, óleos sobre lienzo, que se integran en la decoración mural de zócalos, inscripciones y columnas. Sobre la puerta de entrada, también en pintura mural, La religiosa crucificada. Los catorce lienzos de la Vida de San Francisco son obra anónima del siglo XVI, con una factura muy

¹⁷ Sánchez Hernández, M^a Leticia. "Vida cotidiana y coordinadas socio-religiosas en el epistolario de Mariana de San José (1603-1638)". *Memoria e comunità femminili, Spagna e Italia secc XV-XVII/ Memoria y comunidades femeninas, España e Italia siglos XV-XVII*. Editado por Gabriella Zarri y Nieves Baranda Leturio. (Madrid-Firenze: UNED-Firenze University Press, 2011) 87-109

primitiva, y en todo caso anterior a la de la sala, circunstancia que induce a pensar que se trata de una obra procedente de otro lugar y reutilizada. Es posible que estas pinturas formaran parte de una gran sarga, en la que a modo de retablo se distribuyeron las escenas; posteriormente fueron recortadas y adecuadas al espacio disponible en la Sala Capitular. El objetivo de la colocación es eminentemente ignaciano, ya que sigue las recomendaciones hechas por el santo en sus Ejercicios para meditar: «Para hallar mayor facilidad en la meditación se pone una imagen que represente el misterio evangélico, y así, antes de comenzar la meditación, mirará la imagen».

Especial atención merece la religiosa crucificada por su iconografía. Se desconoce la fecha de realización, pero su factura indica que ha sido repintada, quedando visibles parcialmente la pintura anterior. Se baraja la posibilidad de que la pintura más antigua corresponda a la decoración pictórica de la sala, realizada en el siglo XVII, y que posteriormente se restaurara. Esta representación es objeto también de un grabado realizado por Marcos de Orozco en 1656. Puede que la pintura mural se inspirase en él o que, por el contrario, el grabado se hiciera teniendo como modelo la pintura de las Descalzas. En la biblioteca del Monasterio de las Descalzas se conservan varios ejemplares de la obra de Manuel de Espinosa¹⁸. Hay más ejemplares y de diferentes ediciones en otros monasterios como el de la Encarnación o en las Huelgas de Burgos. En una de las ediciones, de 1799, aparece un grabado en el que, según la ficha de la biblioteca, se menciona que existe otra representación en el monasterio de Capuchinas del desierto de Penitencia de Granada.

La indumentaria monjil femenina

Los vestidos de las monjas se componían de un hábito para cubrir el cuerpo, un velo para tapar la cabeza, y un sencillo calzado que les protegía los pies. Las constituciones de Teresa de Jesús marcaron una pauta para el resto de las órdenes femeninas, que se reformaron inspirándose en la abulense. La propia Teresa realizó algunas aclaraciones en varias de sus obras:

...Ni vestido, sino un hábito de sayal, sin ninguna otra cosa sobre las carnes, y éste tan angosto como se podía sufrir, y un mantillo de lo mismo encima” (Vida 27.17); “Esto dice (la constitución) de que sean las calzas de estopa o jerga, nunca se guarda y dame pena... no señale más de qué han de ser, sino que diga de cosa pobre, o no diga de qué, sino solo calzas que es mejor” (Carta 151.10); “Traigan lienzo y déjese de rigor en tiempo de tanta necesidad. Así hay bien poca salud” (Carta 198.8); “En lo que toca a las sayas de paño que dice nuestro padre (Gracián) váyanse deshaciendo de ellas poco a poco” (Carta 200.11); “En lo de calzas de estopa o sayal que no

¹⁸ Espinosa, Manuel de OFM. *La religiosa mortificada: Explicación del quadro que la representa i de las letras o inscripciones que respectivamente muestran la mortificación en cada uno de sus sentidos.* (Madrid: Imprenta Real, 1799)

señale ni diga más de lo que traigan calzas, que no acaban de traer escrúpulo (Carta 376.5).

Las agustinas recoletas de Mariana de San José disponían de dos hábitos: el ordinario para los días corrientes y el extraordinario para las fiestas señaladas¹⁹. El corriente era de paño blanco en sarga o sayal con un cíngulo ceñido a la cintura, para que la falda no hiciese cola; debajo llevaban ropa de media lana en color blanco; el paño de la cabeza era de tela, y el velo negro; el manto era de sarga negra; calzado y calcetines por razones de honestidad; la cabeza estaba rapada a la manera de los varones; ausencia de adornos en cabello y vestido; escapulario de esparto. Para las penitencias usaban túnicas de hilo, excepto las enfermas que usaban de algodón. El hábito extraordinario consistía en una túnica redonda sin vuelo con mangas estrechas y cíngulo largo²⁰. Muestras de este hábito pueden contemplarse en los retratos de Mariana de San José y de sor Ana Margarita de Austria en el monasterio de la Encarnación de Madrid²¹.

Las clarisas especificaban que el vestido debía ser vil y áspero, a de Clara de Asís, que vestía un áspero sayal ceñido con una cuerda, y se cortó el pelo²². El hábito constaba de dos piezas interiores, la superior blanca, y la inferior de paño basto; la túnica color ceniza o pardo sin arrastrar por el suelo, ceñida con una cuerda, y las mangas largas; el manto de paño común sin fruncir ni arrastrar; los paños de la cabeza de lienzo con forma de cofia; una toca blanca prendida con tres alfileres y con una vuelta que tapaba la frente; el velo negro sobre la espalda, el pecho, y la cara, encima del cual llevaban una venda en memoria de la corona de espinas; descalzas de pie y pierna con alpargatas de esparto²³. Ejemplos de este hábito pueden contemplarse en los retratos de las Descalzas Reales de Madrid²⁴, y en el magnífico lienzo que pintara Velázquez en 1620 (Museo del Prado) a Jerónima de la Fuente del convento de clarisas de Santa Isabel de Toledo, a su paso por Sevilla camino de Manila para fundar el convento de Santa Clara de la Concepción.

El uso de los símbolos tradicionales de la indumentaria como hábito, velo, o cíngulo marcaban la separación entre la vida religiosa y el mundo. Resulta muy significativa la procesión que hacía la postulante con su padrino ricamente vestida, camino de la puerta de la clausura. El despojo de las

¹⁹ *Constituciones de la recolección agustiniana*. (Madrid, 1616, Archivo Monasterio de la Encarnación. Cap. XVI, sobre los hábitos y los vestidos)

²⁰ Sánchez Hernández, M^a Leticia, 1997, 244-247. Fernández Peña, M^a Rosa. "Sobre los hábitos de las monjas de clausura (desde los orígenes al siglo XVIII)". *La clausura femenina en España*. Editado por Javier Campos. (San Lorenzo de El Escorial: Ediciones Escorialenses, 2004) 201-217.

²¹ Retrato de Mariana de San José, de Francisca de Sotomayor; Retrato de sor Ana Margarita de Austria, atribuido a Villandrando (1651); Profesión de sor Ana Margarita de Austria, de Antonio de Pereda (1650).

²² García Sanz, Ana. *Iconografía de Santa Clara en el Monasterio de las Descalzas Reales* (Madrid: Patrimonio Nacional, 1993)

²³ García Sanz, Ana y Sánchez Hernández, M^a Leticia. "Iconografía de monjas, santas y beatas en los monasterios reales españoles". *La mujer en el arte español*. (Madrid: CSIC, 1996) 131-142.

²⁴ Los dos retratos orantes de religiosas (Escuela madrileña, S. XVII, Salón de Reyes) plasman las principales monjas del monasterio con indumentarias de profesas y novicias.

vestiduras del siglo, el corte del cabello, y la entrega del hábito, primero, y del velo después significaban la ruptura con el siglo. El hábito y el velo suponían el fin de las ataduras del mundo y el inicio de una vida austera y pobre; el hecho de ir vestida de novia visibilizaba a la monja como esposa de Cristo o como la “otra esposa” a diferencia de las mujeres del mundo.

La celda

Originariamente, la celda no era el lugar del reposo, sino del refugio para el ejercicio de la oración, las penitencias, la lectura, y la escritura, existiendo para el descanso un dormitorio comunal compuesto por cámaras separadas. La casita de la infanta Margarita de la Cruz en las Descalzas es una pequeña estancia para hacer oración, en la que se conservan varios objetos personales suyos. Paulatinamente, la celda pasó a ser el dormitorio individual de cada una de las profesas, excepto las clarisas. Las Descalzas han mantenido dormitorio comunal hasta 1960, en el actual salón de tapices, donde todavía se pueden ver en el suelo las antiguas demarcaciones de las paredes separadoras de los habitáculos.

Las dimensiones de las celdas eran pequeñas, las paredes solo tenían una cruz o estampa de papel, y las puertas carecían de cerraduras. Para sentarse usaban una silla de corcho y una estera. El catre estaba formado por tablas de corcho, un poco elevadas del suelo, y un colchón de paja con sábanas de tela estameña, excepto las enfermas que usaban sábanas de lino. Tenían un vaso para el agua bendita, y una palmatoria para una sola vela. Solamente se permitía la posesión de una tabla para colocar libros devotos. Se prohibían arcas para objetos personales. Ejemplos de estas estancias se pueden contemplar en las recreaciones de la celda de Santa Teresa en los monasterios de la Encarnación y de San José, y en el museo Teresiano de la Casa Natal, así como la celda de San Juan de la Cruz en Úbeda, o la celda en el convento museo de las Bernardas de Alcalá de Henares: todas ellas muestran un catre de tablas apoyados sobre patas cortas de pequeña altura en el que reposa el jergón de paja, una estera, una banqueta o silla de paja, y en algunos casos una pequeña estantería y una mesa de tablero liso sobre dos caballetes para escribir. Hasta el siglo XX no es frecuente encontrar armarios en las celdas de los profesos.

Condicionamientos materiales de la clausura

Finalmente, los elementos visibles de la clausura de las mujeres preparaban un encierro perpetuo que permitía un mejor ejercicio de la oración y fusión con Dios, los dos pilares de la espiritualidad descalza. Las puertas regladas son las que dan acceso al convento y solo disponían de una cerradura interior, cuyas llaves estaban custodiadas por las porteras. Los locutorios tenían una gran reja de hierro provista de púas en la parte exterior y una lámina de acero en la parte interior protegida por una mampara de madera algo separada de la misma, que se cubría con un espeso velo negro. El coro poseía una reja con púas de hierro en la parte exterior y una lámina de acero en la parte interior; también existía una mampara de madera con paños de lienzo negro clavados, que se levantaban en el momento de la

misa; al lado de la reja se colocaba el hueco del comulgatorio con una amplitud suficiente para comulgar las monjas. Los confesonarios constaban de dos partes separadas por la gruesa pared de la iglesia; el confesor se colocaba en la capilla y las monjas dentro de la clausura; ambos lados se dividían por una celosía de madera y una reja de hierro en la parte interior. Los tornos estaban compuestos por unos tubos giratorios de madera encajados en la pared para imposibilitar cualquier contacto con el exterior; estaban al cargo de las torneras. Las ventanas se cubrían con una reja menuda de madera, y todos los vanos de la planta baja eran condenados.