

Introducción

El 18 de julio de 2013, apenas cuatro meses después de convertirse en el ducentésimo sexagésimo sexto papa de la Iglesia católica, Jorge Mario Bergoglio (1936–2025) tomó una decisión inesperada: nombró una comisión especial para examinar a fondo las finanzas vaticanas. Su objetivo era tan claro como ambicioso: recopilar toda la información relativa a la gestión económica de la curia para emprender la reforma institucional más significativa hasta la fecha.¹ Esta determinación no surgía de la nada. Tras numerosas acusaciones de abuso y opacidad, el primer papa latinoamericano había decidido afrontar el problema de corrupción curial contundentemente. No obstante, Francisco sabía que no se encontraba frente a una tarea sencilla. “El origen de nuestros problemas está en una actitud de ‘nuevo rico’ (*nouveau riche*) que permite gastar el dinero indiscriminadamente”, afirmó el Sumo Pontífice en una reunión privada que fue posteriormente filtrada a la prensa.²

De todas las instituciones que Francisco pretendía reformar, la primera en mostrar signos de intransigencia fue la Congregación para las Causas de los Santos,

¹ Francisco anunció la creación de la junta mediante un quirógrafo donde afirmaba que su propósito era “continuar la obra de introducir reformas en las instituciones de la Santa Sede, aspirando a la simplificación y racionalización de los organismos existentes”: *Catholic News*, Ciudad del Vaticano, 19 de julio de 2013. Recuperado el 15 de agosto de 2022 de: <https://catholicnews.sg/2013/07/23/pope-establishes-pontifical-commission-for-reference-on-the-economic-administrative-structure-of-the-holy-see/>. El nombre oficial de la junta era “Comisión de Referencia sobre la Organización de la Estructura Económico-Administrativa de la Santa Sede” (COSEA).

² Gianluigi Nuzzi, *Merchants in the Temple: Inside Pope Francis’s Secret Battle against Corruption in the Vatican*, ed. Kindle (New York: Henry Holt and Company, 2015), cap. 2, “The Saints Factory”, párrafo 2. Traducción libre. A menos que se indique lo contrario, subsecuentes referencias de textos en inglés, francés e italiano son traducciones del autor.

también conocida por su nombre histórico: la Sagrada Congregación de Ritos y Ceremonias. Desde su fundación en 1588, este dicasterio se ha encargado de investigar, aprobar o prohibir nuevos cultos—principalmente, aunque no de manera exclusiva, el culto a los santos—. Sin embargo, a lo largo de sus casi cinco siglos de historia, esta institución fue considerada extremadamente opaca, tanto en su funcionamiento como en sus finanzas. Quizá no por coincidencia, esta fue una de las primeras citada por la comisión especial del papa para revelar sus estados financieros, en particular, los relativos a las causas de beatificación y canonización de santos. En respuesta a tal solicitud, su portavoz se negó tajantemente a rendir los documentos que el papa requería, alegando “no estar en posesión de ellos, ni saber si tales existen”.³

Las preocupaciones planteadas por el Sumo Pontífice no eran del todo nuevas. Si bien el *Codex Iuris Canonici* (1983) definió los procedimientos y las competencias de las oficinas que gestionaban recursos económicos en el Vaticano, en la práctica, los aspectos financieros de las beatificaciones y canonizaciones habían permanecido envueltos en un manto de secrecía durante los últimos 435 años—uno que ni el mismo papa pareció capaz de desvelar—.⁴ Desde que los teólogos protestantes del temprano siglo XVI pusieron de relieve acusaciones de corrupción dentro de la curia, y dado que exponer las complejidades financieras detrás de la elevación a los altares conllevaba el riesgo de asociar el culto a los santos con el pecado de la simonía,⁵ las dimensiones económicas de las beatificaciones y canonizaciones han parecido eludir el escrutinio académico, protegidas por una enigmática penumbra que este estudio pretende desterrar.

El presente estudio se plantea como el primero en examinar de forma sistemática las finanzas detrás de la génesis, expansión y consolidación de santos vinculados a la Monarquía Católica. A través del análisis de un corpus inédito de fuentes archivísticas—en especial, libros de cuentas y epistolarios de los promotores de un número considerable de causas de canonización—esta obra profundiza en la incógnita economía subyacente al proceso de santificación en Roma, al tiempo que da un paso más ambicioso: analizar la simbiótica relación entre catolicismo e imperialismo.

³ Nuzzi, *Merchants in the Temple*, cap. 2, “The Saints Factory”, párrafos 6–7.

⁴ Conrado Pallenberg, *Vatican Finances* (Middlesex: Penguin Books, 1973), xv.

⁵ Baste recordar que Martín Lutero (1483–1546) se opuso abiertamente al culto los santos precisamente a raíz del escándalo que le causó la venta de indulgencias por parte del dominico Johann Tetzel (1465–1519), dinero que, recordemos, se empleó para financiar la canonización de san Benón de Meissen (†1106). Ver: Christian Renoux, “The Quintuple Canonization of 1622: Between the Renewal of the Making of Saints and Claims for Pontifical Monopoly”, *Journal of Early Modern Christianity* 9, núm. 2 (2022): 187.

En los capítulos que siguen, expongo cómo diversos promotores españoles lograron obtener la canonización de cerca del sesenta por ciento de todos los nuevos santos proclamados durante la época barroca.⁶ Esta notable preeminencia ha sido denominada “la Edad de Oro de la santidad hispánica”: un periodo en el que la Monarquía Católica experimentó un renovado fervor espiritual y ejerció, con singular intensidad, su poderío diplomático y su vasta esfera de influencia sobre la Santa Sede, cristalizada en el reconocimiento de algunos de sus más ilustres vasallos como santos de la Iglesia universal.

Aunque la reforma de los valores católicos en la Península Ibérica y el delicado equilibrio entre el poder papal y el imperial constituyen aspectos innegablemente relevantes, este libro propone una lectura alternativa al fenómeno de santidad hispana en el periodo barroco. Tomando como hilo conductor las enigmáticas finanzas que subyacen al proceso de hechura de un santo, la investigación plantea un análisis del proceso de la beatificación y canonización de santos y beatos españoles tal y como lo entendieron sus contemporáneos: como una auténtica campaña bélica librada en el terreno de lo espiritual.

Entre los años 1500 y 1700, la Monarquía Hispánica realizó significativas inversiones financieras y diplomáticas para canonizar un “tsunami de santos”.⁷ Estas iniciativas no pretendían únicamente asegurar la salvación de los reyes, sus súbditos, o pedir el triunfo de las tropas en las guerras de religión, sino, esencialmente, emplear el poder simbólico de la santidad para glorificar la Monarquía y, sobre todo, acallar a sus detractores. Gracias al poder de la santidad hispánica, estos últimos—como afirmó un predicador en 1671—pronto “dejarían de tener sitio en el Cielo español” (*Neque locus inventus est eorum amplius in Caelo Hispaniae*).⁸

La invasión de los altares católicos con un ejército de santos españoles dio paso a que la Corona promoviese una narrativa ambiciosa: una que pretendía redefinir normas, valores y prácticas cotidianas en los múltiples, distantes y heterogéneos territorios bajo su dominio. Su objetivo era uno: consolidar el rol de la Monarquía

⁶ Jean-Robert Armogathe, “La fábrica de los santos. Causas españolas y procesos romanos de Urbano VIII a Benedicto XIV (siglos XVII-XVIII)”, en *Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad media y del Siglo de Oro*, ed. Marc Vitse (Madrid: Iberoamericana, 2005): 149–168; Miguel Gotor, “Le canonizzazioni dei santi spagnoli nella Roma barocca”, en *Roma y España: un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, ed. Carlos José Hernando Sánchez, vol. 2 (Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007): 621–639; Clare Copeland, “Spanish Saints in Counter-Reformation Italy”, en *The Spanish Presence in Sixteenth-Century Italy: Images of Iberia*, ed. Piers Baker-Bates y Miles Pattenden (Farnham; Burlington: Ashgate, 2015): 117–138.

⁷ Adaptación del sugerente título de Ronnie Po-chia Hsia, “A Holy Flood of Saints: The 1622 Canonizations”, *Journal of Early Modern Christianity* 9, núm. 2 (2022): 175–178.

⁸ Fray Juan Garrido de Melgar, *Panegyricos de los dos sanctos españoles reyes: Hermenegildo Primero deste nombre, Mártir; y Ferdinando Terzero deste nombre, Confessor* (Roma: por Miguel Ercole, 1671): fol. 35.

como líder “natural e incontestable” de la “verdadera fe”, es decir, la cristiandad católica.

Mi hipótesis es que los santos promovidos a la canonización por la Monarquía Hispánica entre 1500 y 1700 fueron figuras polisémicas. Estos se configuraron, en primer lugar, como herramientas didácticas para la conversión de “infeles” e “idólatras” en los territorios de reciente incorporación a la cristiandad. Sus vidas, presentadas en hagiografías cuidadosamente redactadas, servían como ejemplos de virtud y obediencia, narrados en un lenguaje accesible para comunidades indígenas, de neófitos y esclavos de origen africano y asiático.⁹ En segundo término, los santos cumplían la función de guías espirituales para la salvación del alma de los fieles, integrándose en un imaginario religioso que ofrecía modelos concretos de piedad, adaptados a distintos estratos sociales.¹⁰ Pero acaso donde los santos demostraron su mayor eficacia fue al servir como instrumentos de propaganda política. Su exaltación en procesiones, fiestas y sermones no solo reforzó la piedad postridentina y el concierto del buen gobierno cristiano, sino que proyectaba la imagen de una Monarquía que se alzaba como la principal defensora de la fe en el orbe católico.

De tal suerte, uno de los ejes metodológicos centrales de este estudio es la conceptualización propagandística de la santidad postridentina. A fin de evitar interpretaciones anacrónicas, resulta imprescindible subrayar que esta distinción se sitúa plenamente en el plano de lo *etic*.¹¹ En efecto, si bien las monarquías de la

⁹ Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003); Tatiana Seijas, *Asian Slaves in Colonial Mexico: From Chinos to Indians* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014); Erin K. Rowe, *Black Saints in Early Modern Global Catholicism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).

¹⁰ El papel de la santidad como modelo conductual ha sido ampliamente documentado. Ver: Vincent L. Kennedy, *The Saints of the Canon of the Mass* (Ciudad del Vaticano: Pontificio Instituto di Archeologia Cristiana, 1938); Eric W. Kemp, *Canonization and Authority in the Western Church* (Oxford: Oxford University Press, 1948); Pierre Delooz, *Sociologie et canonisations* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1969); Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago: University of Chicago Press, 1981); André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* (Roma: Ecole française de Rome, 1981); William A. Christian, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain* (Princeton: Princeton University Press, 1989); Gábor Klaniczay, *The Uses of Supernatural Power: The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*, trans. Susan Singerman (Cambridge: Polity Press, 1990); Aviad M. Kleinberg, *Flesh Made Word: Saints' Stories and the Western Imagination* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2008); Robert Bartlett, *Why can the dead do such great things? Saints and worshippers from the martyrs to the Reformation* (Princeton: Princeton University Press, 2013); Oliva M. Espin, *Women, sainthood, and power: a feminist psychology of cultural constructions* (Lanham: Lexington Books, 2020).

¹¹ Durante la temprana edad moderna, el término *propaganda* designaba, en su sentido más

temprana modernidad no concebían el término “propaganda” con la acepción y fuerza que adquiere en la era contemporánea, las evidencias recabadas indican que el culto a los santos canonizados se erigió como un medio sumamente eficaz de comunicación política, capaz de cumplir objetivos notablemente similares. Para profundizar en lo que en el presente estudio denominé instrumentalización política del culto a los santos católicos, resulta imprescindible enfocarnos, pues, en la manera en que estos eran percibidos y adaptados.

Santidad imperial

Aunque los santos, en vida, rara vez manifestaban afiliaciones políticas que trascendieran su entrega a la gloria de Dios y a la Iglesia Militante, en la práctica, sus cultos eran frecuentemente apropiados por sus devotos para afirmar la supremacía de los colectivos que se acogían a su patrocinio. Así, los santos podían testimoniar la preeminencia de cofradías en el ámbito local, de diócesis en la esfera regional, de reinos en la escala macrorregional, de monarquías compuestas en el plano global, e incluso del propio Cuerpo Místico de la Iglesia en su dimensión ultraterrena.¹² Más aún: la jerarquía establecida entre los santos canonizados por el papa, cuyo culto era de seguimiento obligado para toda la cristiandad occidental, y los beatos o patronos—venerados únicamente en el ámbito de una ciudad o villa—reproducía la misma gradación de dignidades que regía el orden político del orbe. Dicho de otra forma, así como en la tierra había súbditos, señores, príncipes y

literal, la acción de propagar o difundir algo, utilizándose primordialmente en referencia a la *propagación de la fe* (*propaganda fide*). Por esta razón, aunque evito emplearlo en su acepción contemporánea —marcada por connotaciones mediáticas de masa modernas y su uso estratégico por estados-nacionales—, mantengo su uso en varias partes de este estudio. Ello se debe a que, incluso en su acepción más temprana, encontramos elementos de manipulación y gestión estratégica de la información vinculada al culto de un santo imperial, con el propósito de influir en la opinión pública o en las prácticas colectivas en función de una causa concreta; en este caso, la santificación de un santo imperial y la legitimación de la Monarquía Católica. Otros estudios han asumido esta postura, entre los cuales destaco los de Philip M. Soergel, *Wondrous in His Saints: Counter-Reformation Propaganda in Bavaria* (Berkeley: University of California Press, 1993); Massimo Leone, *Saints and Signs: A Semiotic Reading of Conversion in Early Modern Catholicism* (Berlin: De Gruyter, 2010), 12; Jeremy Robbins, *Incomparable Realms: Spain during the Golden Age, 1500-1700* (London: Reaktion Books, 2022), 59–60; Giuseppe Capriotti et al., eds., *Eloquent Images: Evangelisation, Conversion and Propaganda in the Global World of the Early Modern Period* (Leuven: Leuven University Press, 2022).

¹² Estela Roselló Soberón, *Así en la tierra como en el cielo: manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII* (México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2006), 52 y 136; Antonio Rubial García, *El paraíso de los elegidos: una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica ; Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2010), 14.

monarcas, en el cielo se reconocían intercesores, protectores y soberanos de la gloria cristiana.

Sirva recordar que, luego de la reestructuración de la liturgia derivada del Concilio de Trento (1545–1563), todos los fieles cristianos estaban obligados a venerar a cada uno de los santos inscritos por el papa en el canon de la misa, posteriormente sistematizados en el Breviario y Martirologio romanos (1568), incluso si ello venía en detrimento de las conmemoraciones dedicadas a un santo o santa local. Por este motivo, diversos grupos políticos hispánicos—tanto laicos como eclesiásticos—vieron en el reformado culto a los santos una oportunidad no solo para ratificar la veneración a los patronos de sus ciudades, sino también para “obligar” a sus rivales a venerar a “sus santos” por encima de los propios, lo que a todas luces se manifestaba como una demostración explícita de poder político.¹³

Una vez inscritos en el canon de la misa, los santos españoles pasaban a gozar de una existencia completamente renovada en el ámbito de la comunicación política. A través de panfletos, libros, pinturas y grabados, los santos canonizados por el Sumo Pontífice fueron instrumentalizados para proyectar una imagen favorable de la Monarquía Católica en Europa,¹⁴ al tiempo que reforzaban la noción de que la Corona española encarnaba la única y legítima defensora del catolicismo, tanto en sus dominios ultramarinos como en aquellas regiones de Asia y África, cuya incorporación al orbe hispánico se anhelaba, para muchos, como inminente.¹⁵

En este periodo, un número importante de elementos del catolicismo tridentino fueron usados para revestir de legitimidad la Casa de los Austria reinante en España. Entre ellos, acaso los más importantes fueron la adhesión irrestricta al papado, el apoyo efectivo a las guerras de religión, la promoción del culto a la

¹³ Cécile Vincent-Cassy, “Luchar por su santo. Rivalidades entre las órdenes religiosas en torno a las canonizaciones en el siglo XVII”, en *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, José Luis Betrán Moya, Bernat Hernández, Doris Moreno (coords.) (Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona; Servei de Publicacions, 2016): 179–192.

¹⁴ Esto se manifestaba en la capacidad camaleónica de los santos españoles para adaptar su retórica según el lugar en que eran celebrados. Mientras en los territorios ibéricos la narrativa exaltaba con mayor ímpetu la gloria y grandeza de España, en regiones como Amberes o Maguncia —escenarios marcados por conatos de insurrección e impulsos iconoclastas— esos mismos santos se presentaban ante el público como adalides de la Iglesia: vivos modelos de virtud y obediencia. Ver: Po-Chia Hsia, “War Saints”, pp. 209, 212 y 224.

¹⁵ Alejandro Cañeque, *Un imperio de mártires: religión y poder en las fronteras de la Monarquía Hispánica* (Madrid: Marcial Pons Historia, 2020); Rady Roldán-Figueroa, *The martyrs of Japan: publication history and Catholic missions in the Spanish World (Spain, New Spain, and the Philippines, 1597-1700)* (Leiden, Boston: Brill, 2021); Elisa Frei, “Glorifying Francis Xavier’s (1506–1552) Good Deeds or Miracles? The Negotiation of Sanctity in Daniello Bartoli’s *Asia* (1653)”, *Journal of Early Modern Christianity* 9, núm. 2 (2022): 297–316. Este fenómeno ha sido denominado “catolicismo militante”, un rasgo característico de la llamada “*pietas austriaca*”: Anna Coreth, *Pietas Austriaca. Austrian Religious Practices in the Baroque Era*, trad. William D. Bowman y Anna Maria Leitgeb (West Lafayette: Purdue University Press, 2004).

Virgen María y la canonización de santos católicos. No por casualidad, estos fueron precisamente los componentes que adornaron el catafalco del difunto rey hispánico en 1666 en la Santa Sede, cuando arquitectos organizaron los preparativos para el funeral regio en *Piazza Navona*, centro neurálgico de la mayor comunidad de españoles en el extranjero.¹⁶

Este colorido ejemplo confirma la noción de que, si bien los santos mismos no solían ser políticos, sus cultos sí que eran empleados de forma abiertamente política por los grupos que promovían estas devociones a nivel local, transatlántico y curial.

De tal manera, la canonización en masa de beatos y santos españoles, además de constituirse en una poderosa herramienta de legitimación política, se volvió un eficaz instrumento de integración social. Debido a que el culto a los santos y advocaciones marianas era constantemente apropiado y adaptado por los súbditos de ultramar para satisfacer una amplia gama de intereses locales, esta misma narrativa que consagraba a la Corona española como la única garante del cristianismo postridentino pronto se volvió un vehículo para cohesionar los diversos territorios hispanos, los cuales carecían de otros elementos culturales comunes, tales como una misma etnia o lengua.¹⁷ Así, cada ciudad, diócesis o reino—desde Filipinas, pasando por la América septentrional y meridional, hasta el sur de Italia y el norte de África—pudo hallar su representación en un nuevo santo católico, capaz de exaltar las singularidades de su tierra, sus vecinos y naturales, al tiempo que reforzaba su fidelidad a las dos majestades que los congregaban: Dios y el rey. Como resultado, la adhesión a la Iglesia Militante fue equiparada, en la práctica, con la lealtad a la Monarquía. La religión católica no era, por tanto, una simple compañera del imperio: era su sinónimo.

La canonización de decenas de santos españoles entre los años 1500 y 1700 se vuelve, así, un prisma singular para examinar cómo modelos narrativos de perfección espiritual podían erigirse en símbolos de hegemonía política. Para los contemporáneos, parecía más bien lógico que si una ciudad, reino o monarquía contaba con muchos santos patronos, ese lugar debía tener algo especial: ya fuera un gran fervor moral o una gloria excepcional, casi predestinada. Efectivamente,

¹⁶ Pablo González Tornel, *Roma hispánica: cultura festiva española en la capital del Barroco* (Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017), 181–182.

¹⁷ Sirva recordar que la implantación del castellano como símbolo de hegemonía hispánica fue una empresa cultural tardía. Al contrario, la empresa evangélica hispánica abrazó las diferentes lenguas de los vasallos del rey católico. Al respecto, ver: Charles E. Dibble, “The Nahuatlization of Christianity”, en *Sixteenth-Century Mexico: The Work of Sahagún*, ed. Munro S. Edmundson (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1974): 225–233; Alan Durston, *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007); William F. Hanks, *Converting Words: Maya in the Age of the Cross* (Berkeley: University of California Press, 2010); Mark Z. Christensen, *Nahua and Maya Catholicisms: Texts and Religion in Colonial Central Mexico and Yucatan* (Stanford: Stanford University Press, 2013); Nancy M. Farriss, *Tongues of Fire. Language and Evangelization in Colonial Mexico* (Oxford: Oxford University Press, 2018).

una petición al rey católico subrayaba en 1634 que la grandeza de la Monarquía dependía de la veneración de los santos y viceversa, que “la nación Española” era “digna solo de su grandeza”.¹⁸

Al adoptar nuevos estándares de santidad, los fieles del orbe católico parecían alinearse de manera intuitiva con valores políticos predeterminados. Los promotores de tales devociones lo juzgaban de esta manera. Como afirmó Alonso de Villegas (1533–1603), uno de los más prolíficos hagiógrafos castellanos, los santos debían imaginarse como un par de anteojos: no servían para “mirarlos a ellos”, sino para mirar el mundo “a través de ellos”.¹⁹ Desde un punto de vista semiótico, los santos españoles se volvían poderosas formas discursivas. Mediante la construcción de *enuntiatio* y *simulacra*—que implicaba tanto procesos de transmisión como de recepción—,²⁰ la santidad hispana se transformó en una fuerza cultural efectiva: capaz de moldear la imaginación social y política de la Monarquía Católica y de sus súbditos.

Los santos españoles dejaban huella en la vida cotidiana de los fieles a través de misas, santuarios domésticos e incluso la elección de los nombres otorgados a sus hijas e hijos en la pila bautismal.²¹ Asimismo, estos marcaban el calendario litúrgico y, con ello, las celebraciones más solemnes del año. En definitiva, a través de la canonización de un número insólito de nuevos santos católicos, la Corona española estableció un paradigma de hegemonía en el imaginario de todos los fieles cristianos. Este se dirigió a dos grandes audiencias: para sus detractores, los santos canonizados enviaban un mensaje inequívoco de que Dios estaba del lado de los intereses de España; mientras que, a sus fieles, confirmaba lo que los predicadores más entusiastas afirmaban sin reservas: que el paraíso ya había sido conquistado por un ejército de santos españoles.

Cielo español, con plata americana

El presente trabajo se distingue del nutrido corpus historiográfico en tres planos fundamentales. En primer lugar, mi análisis deliberadamente resta énfasis a las figuras santas y a sus hagiógrafos. Esta elección deja de manifiesto que el foco central de la investigación no es la santidad *per se*, sino su percepción, por un lado, y su instrumentalización política, por el otro. Con ello, se ofrece al lector la posibilidad de discernir los motivos terrenales que impulsaron a los promotores de

¹⁸ Juan Ramírez de Guzmán a Felipe IV, 13 de enero de 1624, cit. por Diego Ortiz de Zúñiga, *Annales eclesiasticos, y seculares de la muy noble, y muy leal civdad de Seuilla* (Madrid: Imprenta Real, 1796), 4: 305.

¹⁹ Cit. en Leone, *Saints and Signs...*, p. 4.

²⁰ Leone, *Saints and Signs...*, p. 16.

²¹ El poder de los santos en la vida cotidiana de los fieles indios lo estudia Caterina Pizzigoni, “In the Church and at Home. Approaches to Saints in Colonial Mexico”, en *Formations of Belief. Historical Approaches to Religion and the Secular*, ed. Philip G. Nord et al. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2019).

un culto local a elevar la candidatura de su santo a los altares universales. Paralelamente, se habilita el estudio de fenómenos históricos con frecuencia relegados a la periferia de la investigación, como las prácticas de recolección de limosnas destinadas a sostener una causa de canonización, así como las tácticas de negociación empleadas por diversos agentes españoles en Roma.

En segundo lugar, este texto aborda el fenómeno de la santidad no desde una perspectiva eurocéntrica, sino desde un enfoque decididamente policéntrico.²² En vez de presentar una narrativa unidireccional, donde los santos españoles alcanzaban la canonización universal en Roma y, a partir de ahí, penetraban los imaginarios de los súbditos coloniales, las páginas que siguen proponen un relato mucho más dinámico.

Primeramente, atestiguamos cómo, con frecuencia, candidatos muy poco idóneos eran postulados a la canonización—un enfoque que invierte significativamente la ecuación de análisis—. Contrario a la idea weberiana que subraya el “carisma” innato de un santo,²³ aquí vemos cómo candidatos impopulares, con pocos o ningún milagro reconocido en vida, eran postulados a los altares precisamente por su capacidad de encarnar la agenda política de un grupo de poder.

En segundo término, los casos de estudio seleccionados enfatizan el hecho de que, sin el apoyo financiero de aliados en las Indias occidentales, habría sido francamente imposible que un número tan elevado de santos españoles fuesen canonizados en la sede pontificia—lo cual nos lleva a indagar, a su vez, sobre los motivos detrás del mecenazgo económico indiano—.

En tercer lugar, en lugar de privilegiar el rol de pontífices, monarcas, cardenales, nuncios o embajadores en las negociaciones al interior de la corte papal, se opta por destacar el papel de agentes de rango medio, a quienes denomino “lobistas piadosos”. A pesar de haber sido esencialmente ignorados, estos sujetos históricos fueron responsables de crear vínculos de patronazgo dinámicos que superaban los rígidos límites de afinidad entre facciones cardenales.

En conjunto, estas elecciones metodológicas reducen el componente de previsibilidad con que a menudo se describen las canonizaciones de santos en el periodo barroco. De tal manera, se pone énfasis en la contingencia con que los

²² Para una discusión conceptual, ver: Pedro Cardim et al., eds., *Polycentric Monarchies: How did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?* (Brighton: Sussex Academic Press, 2012); John H. Elliott, “A Europe of Composite Monarchies”, *Past and Present* 137 (1992): 48–71; Pablo Fernández Albaladejo, *Fragmentos de monarquía: trabajos de historia política* (Madrid: Alianza Editorial, 1992).

²³ Max Weber (1864–1920) define el carisma como “una cualidad personal [...] en virtud de la cual se considera que la persona está dotada de poderes o cualidades sobrenaturales o sobrehumanos, o al menos específicamente extraordinarios, inaccesibles para los demás”: Joshua Derman, *Max Weber in Politics and Social Thought: from Charisma to Canonization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 181.

actores de la época vivieron las operaciones que habrían de determinar el éxito o fracaso de una causa de santificación, restaurando su agencia.

Contribución a la historiografía

Mediante el examen detallado de una diversidad de fuentes recopiladas en archivos de México, Perú, Italia, España y el Vaticano, este trabajo evidencia que el éxito de las canonizaciones de santos hispanos estuvo garantizado por toda la estructura imperial y que, de manera simbiótica, los santos fueron empleados para legitimar y reforzar la dinámica imperial-colonial española. Sin embargo, el fenómeno “imperial-colonial” que analizo aquí no se fundamenta en un paradigma de explotación centro-periférica, sino en uno que enfatiza las formas adaptables de negociación e intermediación que dieron pie a complejas dinámicas de reciprocidad, dentro de un singular panorama de desigualdad.²⁴

Sostengo que los santos canonizados durante el periodo barroco se erigieron en símbolos eficaces del imperialismo español gracias, precisamente, a su extraordinaria capacidad de adaptación a contextos culturales y sociopolíticos heterogéneos. Estos podían ser exaltados simultáneamente como patronos de una capital cortesana en expansión, encarnar la hegemonía hispana en la península itálica o volverse elementos constitutivos de un catolicismo híbrido forjado en las fronteras del imperio, donde favorecían la asimilación del panteón sagrado indígena y facilitaban la conversión de decenas de pueblos originarios.

A la luz de tales presupuestos metodológicos, el presente estudio se distingue de las dos principales corrientes historiográficas que, hasta ahora, se han abocado al análisis de la santidad postridentina en España y las Indias occidentales. En primer lugar, al mostrar el vaivén de las negociaciones entre el Viejo y el Nuevo Mundo, este libro propone romper con la narrativa bilateral italo-hispánica presente en la mayoría de los estudios sobre la santidad barroca.²⁵ Con sus constantes

²⁴ William B. Taylor, *Magistrates of the Sacred: Priests and Indian Parishioners in Eighteenth-Century Mexico* (Stanford: Stanford University Press, 1999), 6.

²⁵ Esto es válido para los ya citados textos compilados por Fernando Quiles García, Paolo Broglio, Marcello Fagiolo y José Jaime García Bernal en los tres volúmenes de *A la luz de Roma*, pero lo es también para trabajos pioneros como los de Peter Burke, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 48–62; Jean-Michel Sallmann, *Naples et ses saints à l'âge baroque: 1540–1750* (París: Presses Universitaires de France, 1994); Giovanna Fiume, ed., *Il santo patrono e la città: San Benedetto Il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna* (Venecia: Marsilio, 2000); Thomas J. Dandele, *Spanish Rome, 1500–1700* (New Haven: Yale University Press, 2001), 160–187. Con todo, es importante señalar que en años recientes hemos visto una renovación historiográfica considerable, entre los cuales destaco los trabajos de Fermín Labarga, Sofía Boesch Gajano, Giulio Sodano, María José del Río Barredo, Rogelio García Mateo, Javier Burrieza Sánchez, Luis Javier Fortún Pérez de Ciriza, Julen Urkiza Txakartegi y Miguel Gotor contenidos en el dossier

conexiones entre territorios hispánicos, indianos e itálicos, este trabajo subraya que la promoción de santos ibéricos a lo largo de la América española con fines de recaudación económica fue un factor decisivo para que los santos promovidos por la Monarquía Católica alcanzaran la gloria de los altares en Roma, pese a los reveses que las causas pudiesen sufrir tanto en la península como en la curia papal. De tal manera, pretendo disrumpir la narrativa triunfalista hispana presente en buena parte de los estudios en torno a la santidad postridentina.

En segundo lugar, la cooperación y competencia local en torno a las canonizaciones que presento en este estudio pretende desafiar la narrativa de explotación unilateral de las colonias americanas. Se demuestra que las élites indianas no fueron ni inactivas, ni pasivas. Estas comprendieron prontamente el valor de sus aportaciones financieras y emplearon numerosas tácticas para dilatar o condicionar su apoyo. De tal manera, los grupos de poder local de la América española instrumentalizaron su poderío económico para hacer avanzar sus propios fines políticos y religiosos. En particular, este estudio subraya cómo diversos cuerpos políticos hispanoamericanos emplearon su recién adquirida posición como intermediarios de diversas causas de canonización de santos peninsulares para establecer vínculos de mecenazgo local y trasatlántico que les permitiría, en efecto, promover una nueva camada de santos a los altares: los denominados “santos criollos”. A este fenómeno lo denominó “santidad conexa”.²⁶

De tal manera, al establecer una conexión explícita entre las iniciativas de canonización de los santos ibéricos y el surgimiento de aquellas de origen americano, esta investigación cuestiona la hipótesis “proto-nacionalista” difundida por estudiosos pioneros sobre la santidad latinoamericana.²⁷ Los casos de estudio

«La canonización de 1622 y la santidad en el mundo moderno», *Anuario de Historia de la Iglesia* 29, 2020; las contribuciones de Rafael Castañeda García, Giovanna Fiume, Sílvia Canalda Llobet, Vincent Francesc Zuriaga, Miguel Hermoso, José A. Ortiz, Massimo Bidotti, Sara Caredda, Ramón Dilla Martí, Rafael Japón, Montserrat A. Báez Hernández, Paula Almeida Mendes y Rosa Alabrús en el dossier «Imagen y santidad entre el Mediterráneo y la América ibérica en la Edad Moderna (siglos XVI-XVII)», *Atlante. Revue d'études romanes* 15, 2021; así como los recientes libros colectivos editados por Elisa Frei y Eleonora Rai, *Profiling Saints: Images of Modern Sanctity in a Global World* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2023); Birgit Emich, Daniel Sidler, Samuel Weber y Christian Windler, *Making Saints in a “Glocal” Religion: Practices of Holiness in Early Modern Catholicism* (Göttingen: Böhlau Verlag Köln, 2024); y Ruth S. Noyes, ed., *Counter-Reformation Sanctity in Global and Material Perspective* (New York: Routledge, 2025).

²⁶ Eduardo Ángel Cruz, “Entangled Sainthood: Imperial Canonisations and the Invention of Saints in Colonial Latin America”, *Studies in World Christianity* 30, núm. 3 (2024): 288–305, <https://doi.org/10.3366/swc.2024.0480>.

²⁷ Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1999); Ronald J. Morgan, *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity, 1600–1810* (Tucson: University of Arizona Press, 2002); Allan Greer y Jodi Bilinkoff, eds.,

seleccionados demuestran que el apoyo financiero de las Indias a las causas de canonización ibéricas fue un catalizador para la promoción de causas de canonización locales, es decir, las de los santos “de sus tierras”. Contrario a lo que se podría pensar, estos “santos criollos” muy rara vez eran enarbolados bajo narrativas de autonomía. Al contrario, la postulación a los altares de santos oriundos de las Indias occidentales se sirvió con tanta o mayor fuerza del discurso triunfalista de la Monarquía Católica,²⁸ lo que demuestra la gran adaptabilidad del uso político de la santidad postridentina hispana.

Abrazar una narrativa imperial con el fin de impulsar causas de canonización criollas no era incompatible con la exaltación de identidades locales. Conviene recordar que, para promover estos nuevos santos ante las cortes regia y pontificia, las élites hispanoamericanas debieron granjearse el apoyo de aliados ibéricos y romanos, razón por la cual un discurso “proto-patriótico” resultaba sumamente restrictivo. Ello no excluye, sin embargo, la afirmación y exaltación de ciudades, diócesis o corporaciones concretas. Muy por el contrario, durante la promoción de sus devociones “criollas”, un grupo sagaz de agentes enviados a las cortes de Madrid y Roma afirmó hablar en nombre de toda la población de su continente, incluyendo la aborígen y la de mujeres y hombres esclavizados, tanto de origen africano como asiático.

La canonización de santos criollos era un símbolo indiscutible, argumentaban, de que la población española en las Indias occidentales debía ocupar la cúspide de la jerarquía política y religiosa. Evidentemente, este discurso en torno a la naciente santidad criolla, que perpetuaba a las élites hispanoamericanas en la cima del orden social vigente, no respondía a una inclinación hacia la independencia de la Corona hispánica. Los elementos de distinción de los santos criollos y sus tierras eran, antes que nada, un llamado a afirmar la centralidad de sus ciudades y diócesis dentro del entramado imperial: un rasgo distintivo de la reconfiguración geopolítica de la Monarquía Hispánica durante el siglo XVII.

En definitiva, las redes de mecenazgo tejidas a lo largo del Atlántico hispano para la canonización de un número considerable de santos, tanto de origen peninsular como colonial, evidencian que la santidad barroca fue un fenómeno tan policéntrico como la propia Monarquía que la auspiciaba. Antes que interpretar la proliferación de santos ibéricos como un signo irrefutable de la centralidad de la península en el conjunto imperial,²⁹ prefiero subrayar las rivalidades que definieron

Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas, 1500-1800 (New York: Routledge, 2003).

²⁸ Eduardo Ángel Cruz, “Santidad imperial. Empresas de canonización, agentes mediadores y limosnas en la Monarquía Católica, 1599-1622”, en *Cinco siglos de la Iglesia Católica en México. Reflexiones en torno a la Conquista, Evangelización e Independencia de México. 1521-2021* ed. Berenise Bravo Rubio y Alfonso G. Miranda Guardiola (México D.F.: Conferencia del Episcopado Mexicano; Buena Prensa, 2021): 325–349.

²⁹ Tal como argumenta Cornelius Conover en “Catholic Saints in Spain’s Atlantic Empire”,

y redefinieron las jerarquías a uno y otro lado del océano. En vez de leer la multiplicación de santos locales en la Nueva España y el Perú como un indicio del surgimiento de una “consciencia criolla proto-independentista”,³⁰ sostengo que estos cultos fueron concebidos como parte de una misma narrativa providencialista hispano-cristiana. Así, los motivos que guiaron los intercambios entre élites peninsulares y americanas para la canonización de un “ejército de santos españoles” deben examinarse a la luz de los heterogéneos intereses de los grupos de poder locales. De entre todos, este trabajo destaca el aprovechamiento de las canonizaciones pontificias como una vía eficaz para promover la imagen de diversos grupos de poder en Hispanoamérica, lo que les aseguró un nada despreciable número de beneficios económicos, políticos y espirituales.

Espejos de santidad

De todos los santos promovidos a los altares por la Monarquía Católica, he optado por centrarme en dos casos singulares. Este estudio reconstruye las trayectorias póstumas de Isidro Labrador de Madrid (†1130) y Fernando III (†1252), rey conquistador de Sevilla. Si bien la historiografía ha prestado considerable atención al estudio de las canonizaciones de fundadores de órdenes religiosas,³¹ la presente investigación pondera las menos atendidas causas de santos laicos cuyas figuras cubren, además, un amplio espectro social, al tratarse de dos perfiles contrastantes: un labrador y un monarca.

Los estudiosos coinciden en que ambas causas fueron impulsadas por facciones locales ibéricas, en particular por ayuntamientos municipales y capítulos catedralicios, ambos interesados en reafirmar la centralidad simbólica y política de sus respectivas corporaciones. Asimismo, la evidente motivación política que subyacía a tales postulaciones permite iluminar las dimensiones económicas inherentes a las campañas de canonización durante el periodo de la Contrarreforma.

en *Empires of God. Religious Encounters in the Early Modern Atlantic*, Linda Gregerson y Susan Juster, eds. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011); y elabora el mismo autor en *Pious Imperialism. Spanish Rule and the Cult of Saints in Mexico City* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2021).

³⁰ Paráfrasis de la hipótesis defendida por historiadores del pensamiento hispanoamericano que subraya la creación de una “epistemología cuasi-patriótica” en el siglo XVIII. Véase: David Brading, *Orbe indiano: de la monarquía católica a la República criolla, 1492-1897*, trad. Juan José Utrilla (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2015); Anthony Pagden, *Spanish Imperialism and the Political Imagination: Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory 1513-1830* (New Haven: Yale University Press, 1990); Jorge Cañizares-Esguerra, *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo: Historiografías, epistemologías e identidades en el Mundo del Atlántico del siglo XVIII* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2007), 361.

³¹ Stefan Samerski, “On the Canonization of the Founders of Religious Orders in Early Modern Times”, *Journal of Early Modern Christianity* 9, núm. 2 (2022): 375–385, <https://doi.org/10.1515/jemc-2022-2034>.

Además, los cultos madrileño de Isidro Labrador y sevillano de Fernando III se distinguen de otros candidatos contemporáneos a los altares en la medida en que ambas causas constituyeron empresas estrechamente vinculadas con la hegemonía de la Monarquía Católica en dos momentos clave de la dinastía de los Habsburgo: su fase de expansión y su etapa de declive. Finalmente, una última característica compartida por estas devociones—hasta ahora escasamente atendida por la historiografía—radica en que tanto los promotores del culto a Isidro Labrador como los de Fernando III extendieron deliberadamente estas devociones a las Indias occidentales con el objetivo explícito de obtener los recursos económicos necesarios para sostener sus candidaturas ante la curia romana.³²

No obstante, a pesar de las similitudes que comparten, las campañas de canonización de Isidro Labrador y Fernando III presentan diferencias importantes que subrayan aspectos singulares del proceso de canonización. En primer lugar, la disparidad en la documentación es notable: apenas contamos con información sobre la vida de Isidro Labrador, mientras que disponemos de una abundancia de fuentes sobre el reinado de Fernando III, cuya vida se erige como una de las mejor documentadas entre los protagonistas de la llamada “Reconquista”. Tal diferencia nos permite observar las distintas estrategias de los “hacedores de santos”, es decir, los promotores de la santidad a nivel local y curial, para aprovechar los recursos disponibles y articular narrativas devocionales coherentes para promover un candidato a los altares.

En segundo lugar, más allá de las obvias diferencias sociales existentes entre un humilde labrador y un monarca conquistador, ambos casos difieren profundamente en el desenlace de sus campañas. Contrariamente a lo que podría suponerse a priori, no fue el santo rey Fernando III quien alcanzó una canonización plena en Roma, sino Isidro Labrador: el campesino de quien los fieles católicos apenas conocían unos cuantos datos biográficos. De hecho, Isidro inauguró lo que la historiografía ha denominado, con razón, “el nacimiento de la santidad moderna”,³³ desplazando incluso a figuras de la talla de Ignacio de Loyola (†1556), fundador de la Compañía de Jesús; Teresa de Ávila (†1582), fundadora de las Carmelitas Descalzas y copatrona de España; o Felipe Neri (†1595), fundador de la Congregación del Oratorio. En marcado contraste, Fernando III nunca fue canonizado. El rey que conquistó Sevilla solo logró la aprobación de su culto y una concesión pontificia que le otorgaba un “rito de doble oficio” en territorios del dominio hispánico, lo que algunos canonistas equipararon a una canonización universal a nivel “equipolente”, aunque en realidad no lo era—a lo más, las

³² Fenómeno que he estudiado a detalle en Eduardo Ángel Cruz, “How to Finance a Counter-Reformation Saint: The Alms for the Canonisation of Isidore Agricola and Ferdinand III, 1592–1688”, *The Journal of Ecclesiastical History* 74, núm. 4 (2023): 753–773, <https://doi.org/10.1017/S0022046923000064>.

³³ Franco Motta y Eleonora Rai, “The Birth of Modern Sanctity: The 1622 Canonizations”, *Journal of Early Modern Christianity* 9, núm. 2 (2022): 171–174, <https://doi.org/10.1515/jemc-2022-2024>.

concesiones papales elevaron el culto fernandino al de una dignidad litúrgica de un beato, no de un santo—. ³⁴ La discrepancia entre el éxito de Isidro Labrador y la decepción de la campaña de Fernando III nos invitan, por tanto, a reconsiderar qué factores determinaban que una empresa de canonización estuviera encaminada al triunfo, o en su defecto, condenada al fracaso.

Estructura de la obra

El presente trabajo se estructura en dos partes, cada una dedicada a un caso de estudio distinto. En la primera sección, examino la canonización de Isidro Labrador, iniciada en 1561 y culminada en 1622. Si nos atenemos a las premisas historiográficas vigentes, la llegada a los altares de este campesino castellano parecería ser una auténtica anomalía. No solo nos hallamos ante un perfil atípico, vinculado a formas devocionales de raíz agraria, iletrada y tardomedieval, sino que además su causa competía contemporáneamente con las de figuras emblemáticas de la Reforma Católica, antes citadas. Con todo, el labrador madrileño obtuvo en 1622 el singular honor de ser el primero en consagrarse en la nueva Basílica de san Pedro, eclipsando a la cohorte de santos canonizados a su par. ³⁵ Como veremos, la estrategia mediante la cual los lobistas madrileños habrían de contrarrestar la formidable maquinaria institucional de jesuitas, carmelitas y oratorianos residía en explotar los caudales provenientes de las Indias occidentales, sin por ello obviar la presión diplomática ejercida por los embajadores hispanos, combinada con un agresivo cabildeo y pago de sobornos cardenalicios por parte de agentes enviados para la promoción de la causa de Isidro Labrador.

La campaña de canonización de Isidro Labrador no estuvo exenta de dificultades. Como evidencia el CAPÍTULO 1, esta debió sortear arduos desafíos en la segunda mitad del siglo XVI, en particular, la oposición del arzobispado de Toledo, autoridad que competía políticamente con Madrid tras el asentamiento de la corte en la villa y quien, jurídicamente, era la encargada de llevar a cabo la postulación diocesana de este candidato. Asimismo, los promotores del culto a Isidro Labrador debieron afrontar la ausencia de documentación en torno a su vida, ³⁶ un punto particularmente delicado si se considera que la crítica protestante había ridiculizado la aparente complacencia con la que Roma aceptaba la

³⁴ Cécile Vincent-Cassy, “El rey Fernando III El ‘santo’ no fue canonizado”, *Andalucía en la historia* 34, núm. Ejemplar dedicado a: Clericalismo y anticlericalismo (2011): 50–52.

³⁵ Una excelsa descripción de las festividades la ofrece Alessandra Anselmi en “Roma celebra la monarchia spagnola: il teatro per la canonizzazione di Isidoro Agricola, Ignazio di Loyola, Francesco Saverio, Teresa di Gesù e Filippo Neri”, en *Arte y diplomacia de la Monarquía Hispánica en el siglo XVII*, José Luis Colomer, ed. (Madrid: Fernando Villaverde Ediciones, 2003): 221–246.

³⁶ María José del Río Barredo, “Canonizar a un santo medieval en la Roma de la Contrarreforma: Isidro Labrador, patrón de Madrid”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 29 (2020): 127–157.

veneración de santos de carácter legendario.³⁷ Resultaba, por ende, muy problemático que del pobre labrador apenas se supiera que había residido en la comarca de Madrid y obrado centenares de milagros—ninguno de ellos reconocido por Roma hasta ese momento—. Peor aún, tanto la posesión de sus reliquias como la determinación de su patria suscitaban encendidas disputas entre Madrid y localidades vecinas, como Torrelaguna o Cobeña, lo que obligó a promotores locales a emprender una compleja operación destinada a erigir a Isidro Labrador y su devota familia en emblema tanto de Madrid, la comarca neocastellana y, al mismo tiempo, de toda la corte regia.³⁸ Para colmo, aún sorteadas tan grandes dificultades, los promotores madrileños debieron contemplar con zozobra cómo el rey Felipe III (1578–1621) trasladaba el asiento de la corte de su villa hacia Valladolid, en detrimento de los intereses del ayuntamiento, y justo en pleno fragor de las gestiones para obtener la canonización de Isidro ante el papa.³⁹ ¿Cómo sortear tan desalentadores vaivenes?

Sostengo que el éxito improbable de la campaña de Isidro Labrador en los albores del siglo XVII puede atribuirse al apoyo financiero otorgado por las élites coloniales de la América hispana.⁴⁰ Este respaldo se materializó en voluminosas colectas de limosnas, que el CAPÍTULO 2 examina en detalle. Si bien historiadores han afirmado que el culto al labriego madrileño tuvo poco éxito fuera de la península,⁴¹ la documentación archivística recolectada en México y Perú evidencia lo contrario. Gracias a un instrumento de recolección regia poco estudiado, al que

³⁷ Hasta el extremo de haber “santificado” a un perro: san Guinefort. En efecto, si bien la Santa Sede nunca reconoció la validez del culto al lebel san Guinefort, venerado en Francia, ello no detuvo a los más severos críticos protestantes de utilizar este caso para ejemplificar el hecho problemático de que el papado pudiese canonizar a santos con poca o ninguna evidencia histórica, lo cual aplicaba también al caso de Isidro Labrador en Madrid. Al respecto, ver: Jean-Claude Schmitt, *The Holy Greyhound: Guinefort, Healer of Children since the Thirteenth Century*, trad. Martin Thom (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

³⁸ María José del Río Barredo, *Madrid, Urbs Regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica* (Madrid: Marcial Pons, 2000), 82–118.

³⁹ Alfredo Alvar Ezquerro, “Escritura, festejo y memoria. La canonización de San Isidro y los madrileños”, en *Lope de Vega y la canonización de San Isidro*, ed. Jesús Ponce Cárdenas (Madrid: Iberoamericana; Vervuert, 2022): 11–65; Esteban Ángel Cotillo Torrejón, “La canonización de San Isidro Labrador, un proceso singular,” en *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano*, Fernando Quiles García, José Jaime García Bernal, Paolo Broggio (eds.), vol. II. España, espejo de santos (Roma, Sevilla: EnredARS, Universidad Pablo de Olavide, Roma Tre-Press, 2020): 397–426.

⁴⁰ Hipótesis que lancé originalmente en otro texto: “Il costo del paradiso. Le elemosine dell’America spagnola per la canonizzazione di Isidoro Agricola (1600-1622)”, en *Beyond the Borders. Percorsi e nuove prospettive di ricerca, tra Mediterraneo e Atlantico (secc. XVI-XX)*, ed. Antonio Álvarez-Ossorio Alvarino et al., Atti e Convegni (Palermo: Palermo University Press, 2024): 187–206.

⁴¹ Po-Chia Hsia, “War Saints”, p. 207.

denomino “demanda de limosnas por comisión real”,⁴² los promotores de la campaña de Isidro Labrador lograron promover su devoción y recibir, a cambio, millones de maravedís en plata y oro por concepto de donativos de las Indias. Estas limosnas eran todo menos desinteresadas. Los aliados transatlánticos de Madrid esperaban que la Villa emplease sus conexiones al interior de la corte regia para asistirles en la promoción de santos nacidos o radicados en las Indias occidentales, en un fenómeno que devela una hasta ahora incógnita economía de santidad que facilitó la postulación a los altares de muchos otros santos en territorios lejanos, como fue el caso de fray Sebastián de Aparicio (†1600) en Puebla de los Ángeles. El espíritu detrás de esta red de alianzas de “hacedores de santos” lo condensan dos promotores distintos en la frase “Ellos son santos, y se ayudarán”.⁴³

En vano habría sido concentrar tan cuantiosos recursos económicos si estos no hubiesen llegado a los bolsillos y cofres de las personas idóneas: aquellos que se encargarían de convertir a Isidro Labrador en santo católico de veneración obligatoria para toda la cristiandad. Por tal motivo, en el CAPÍTULO 3 se examina la mediación de los lobistas piadosos enviados por Madrid a la Santa Sede con el cometido de cabildear en favor de la causa del humilde labriego. Las cartas intercambiadas entre estos y sus mecenas evidencian que fueron precisamente los lobistas y otros personajes “de rango medio”⁴⁴ quienes se encargaron de velar por que el dinero procedente de las Indias llegara puntualmente a las arcas de los miembros más influyentes de la curia; entre otros, jueces de la Rota Romana, cardenales y consejeros de la Congregación de Ritos, miembros del Sacro Colegio y familiares cercanos al Sumo Pontífice.

Estos intermediarios, con frecuencia relegados a la sombra de las grandes figuras diplomáticas, curiales y reales, son el elemento clave para explicar cómo negociaciones consideradas inmorales y opacas, cuando no lisa y llanamente pecaminosas, se llevaron a cabo en Roma para garantizar el éxito de la causa de Isidro Labrador y, más aún, para minar la reputación de otras candidaturas en un

⁴² A grandes rasgos, esta consiste en pedir “dinero para una causa religiosa acudiendo de puerta en puerta a través de agentes nombrados, conocidos como demandadores”: Eduardo Angel Cruz, “El espejo invisible. La demanda de limosnas por comisión real en la Monarquía Hispánica, 1550-1622”, Tesis de maestría (México D.F.: Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2020): 1–2.

⁴³ En efecto, dos promotores sin conexión alguna llegaron a la misma conclusión refiriéndose a esta “economía de apoyo sagrado” en sus intercambios privados: “Los santos se ayudarán, pues resulta la gloria de Dios”, Juan de Salinas a Bernardo de Toro, Sevilla, 15 de julio de 1636, BINE-BESS Manuscritos, Códice 438, fol. 659; y “Ellos son santos, y se ayudarán, que nosotros no hacemos milagros”, Alonso de los Ríos y Berris al Arzobispo de Lima, Roma, 22 de septiembre de 1688, AHAL, Papeles Importantes, Leg 11, exp. 41.

⁴⁴ Tomo tal concepto del trabajo de Hillard von Thiesen, “Switching Roles in Negotiation: Levels of Diplomatic Communication Between Pope Paul V Borghese (1605-1621) and the Ambassadors of Philip III”, en *Paroles de négociateurs: l'entretien dans la pratique diplomatique de la fin de Moyen Âge à la fin du XIXe siècle*, ed. Stefano Andretta (Roma: École Française de Rome, 2010): 1–22.

ambiente competitivo. Todo ello cuestiona seriamente la idea de que, con la instauración de la Congregación de Ritos en 1588, las viejas prácticas simoníacas se hubieran erradicado del panorama curial. Por el contrario, como argumento, los lobistas piadosos actuaron como puente imprescindible para mantener, en la discreción de lo privado, la compra de lealtades cardenalcias y de beneficios eclesiásticos, mientras que, de cara al público, se exhibía la pulcritud, la honra y la rigurosidad del nuevo proceso de canonización romano.⁴⁵

En la segunda parte de este estudio, se examina la fallida canonización de Fernando III, primer rey tenido por santo en España. Este constituye un ejemplo paradigmático de la instrumentalización política de las canonizaciones barrocas desde la corte regia.⁴⁶ En primer término, lejos de tratarse de un soberano con una reputada *fama sanctitatis*, lo que se advierte es la construcción de una devoción regia tardía que no existía orgánicamente en la devoción popular de los sevillanos. Los promotores hispalenses del culto fernandino dejaron constancia expresa de que esta devoción era promovida con el declarado fin de rivalizar con otros reyes canonizados, en especial, el primo carnal de Fernando III: san Luis de Francia (†1270), canonizado en 1297.⁴⁷

La abundante documentación tardomedieval relativa a Fernando III permite no solo constatar la ausencia de milagros atribuidos al rey, sino especialmente identificar los momentos en los que se procuró transformar su figura de bienaventurado monarca—tenido por piadoso, sí, pero plenamente mortal— en la de un santo regio. Como se expone en el CAPÍTULO 4, el primer intento de transformación devota, aunque con tibieza, ocurrió a finales del siglo XIII e inicios del XIV, en el contexto de una crisis de legitimidad dinástica tras la deposición de Alfonso X (1221–1284) y la entronización del usurpador Sancho IV (1258–

⁴⁵ No en balde los principales juristas encargados de definir los pasos del nuevo proceso de canonización hicieron tanto énfasis en el proceso jurídico en Roma. Ello llegó al punto de dedicar un tercio de sus obras a describir los procedimientos curiales mismos, lo que ponía narrativamente tanto peso al procedimiento de reconocimiento de santidad como a la vida y milagros del santo en cuestión: Simon Ditchfield, “Exemplary Lives in the Making of a World Religion”, en *Making Saints in a “Glocal” Religion*, ed. Birgit Emich et al. (Göttingen: Böhlau Verlag Köln, 2024), esp. 320–321, a quien agradezco no solo la facilitación de material inédito, sino los generosos comentarios brindados a mi tesis doctoral, de la cual derivan las presentes reflexiones.

⁴⁶ Antonio Álvarez-Ossorio Alvariano, “Santo y rey. La corte de Felipe IV y la canonización de Fernando III”, en *Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad media y del Siglo de Oro*, ed. Marc Vitse (Madrid: Iberoamericana, 2005): 243–260.

⁴⁷ Sobre la construcción de la santidad regia de san Luis: Jacques Le Goff, *Saint Louis*, trad. Gareth Evan Gollrad (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009); M. Cecilia Gaposchkin, *The making of Saint Louis: kingship, sanctity, and crusade in the later Middle Ages* (Ithaca: Cornell University Press, 2008).

1295).⁴⁸ Con el paso del tiempo, este culto, todavía difuso, fue consolidándose en el imaginario hispalense. Los fieles comenzaron a asociar la grandeza de sus gestas militares y su epíteto “el Santo” con la fama milagrosa de la imagen de la Virgen María junto a la cual fue sepultado en la Capilla Real de la catedral de Sevilla, hoy conocida como la Virgen de Los Reyes.⁴⁹ Ya en pleno siglo XVI, los promotores hispalenses decidieron aprovechar esta reputación de santidad para emprender una campaña de canonización que pretendía situar a Sevilla en el concierto de santidad en el que, al parecer, casi todas las ciudades hispanas aspiraban a figurar.

La campaña fernandina no tardó mucho en verse seriamente comprometida. En primer lugar, tras las trascendentales canonizaciones de 1622, voces críticas comenzaron a multiplicarse en Roma contra la sobrerrepresentación de figuras hispánicas en los altares católicos.⁵⁰ En segundo lugar, la exponencial proliferación de candidatos a la santidad en Italia y España—que con frecuencia eran tratados y representados como si ya hubiesen alcanzado la gloria de la canonización—impulsó a reformistas curiales a endurecer un proceso que, a ojos de muchos, resultaba todavía muy laxo.⁵¹ La Santa Sede insistió, entonces, en que todo nuevo aspirante demostrase no haber gozado de un culto ilegítimo, es decir, carente de aprobación papal, mediante lo que se llamó la certificación o proceso *super non cultu*.⁵² En este contexto, los candidatos “antiguos” como Fernando III se vieron muy desfavorecidos.⁵³

⁴⁸ Cynthia L. Chamberlin, “‘Unless the Pen Writes as it Should’. The Proto-Cult of Saint Fernando III in Seville in the Thirteenth and Fourteenth Centuries”, en *Sevilla 1248. Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*, Manuel González Jiménez (coord.) (Sevilla: Real Alcázar, 2000): 389–417.

⁴⁹ Carlos Ros, *Virgen de los Reyes y Fernando III El Santo* (Madrid: Letras de Autor, 2018); María De los Ángeles Gutiérrez Romero, “La Virgen de los Reyes y las sombras errantes de su leyenda”, *Hispania Sacra* 71, núm. 143 (2019): 77, <https://doi.org/10.3989/hs.2019.005>.

⁵⁰ José Luis Colomer, “Luoghi e attori della pietas hispanica a Roma all’epoca di Borromini”, en *Francesco Borromini. Atti del convegno internazionale*, ed. Elisabeth Sladeck y Christoph Luitpold Frommel (Roma: Electa, 2000), 357.

⁵¹ Miguel Gotor, *I beati del papa: santità, inquisizione e obbedienza in età moderna* (Firenze: L.S. Olschki, 2002); Riccardo Saccenti, “Reforming Canonization after the Council of Trent: Saints and Martyrs as Models of a Pure Christian Life”, en *Reframing Reformation: Understanding Religious Difference in Early Modern Europe*, Nicholas Terpstra (ed.) (Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2020), 52–61.

⁵² Giulio Sodano, “El nuevo proceso de canonización de la edad moderna”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 29 (mayo de 2020): 53–72, esp. 60–61; Ruth S. Noyes, “On the Fringes of Center: Disputed Hagiographic Imagery and the Crisis over the Beati Moderni in Rome ca 1600”, *Renaissance Quarterly* 64, núm. 3 (2011): 800–846; Philippe Boutry, “Le procès *super non cultu*, source de l’histoire des pèlerinages : Germaine Cousin et le sanctuaire de Pibrac au lendemain de la Révolution française.”, *Bibliothèque de l’école des chartes* 154, núm. 2 (1996): 565–590.

⁵³ Ulpiano Pacho Sardón, “Singularidad del proceso de canonización de Fernando III El

Lejos de recurrir a la prudencia, los representantes encargados de impulsar la postulación fernandina en Roma—en especial, el cardenal-embajador y arzobispo de Sevilla, Gaspar de Borja (1589–1645)—optaron por expresar su desacuerdo con lo que percibían como políticas curiales antihispanas mediante confrontaciones abiertas con el papa que rayaron en el altercado violento,⁵⁴ condenando así la causa fernandina al naufragio. Como si ello fuera poco, esta crisis diplomática coincidió con una grave crisis sanitaria en la capital andaluza, que segó la vida de decenas de miles de fieles y sumió a la ciudad en una honda depresión económica y social.⁵⁵

El fracaso, sin embargo, distó de ser definitivo. La crisis económica que aquejó a Sevilla impulsó a los promotores de la canonización fernandina a tejer una red de donantes cada vez más amplia en las Indias occidentales. Tal como detalla el CAPÍTULO 5, entre los miembros de esta red, sobresale una figura clave para la recolección de limosnas en Perú: el obispo de Arequipa y natural de Sevilla, Pedro de Villagómez (1589–1671). A través de su correspondencia, vemos que, de forma similar al caso de estudio precedente, las remesas enviadas desde las Indias para apoyar una estancada campaña de canonización distaban de ser desinteresadas. Villagómez declaraba ser devoto del rey santo, sí; pero este igualmente esperaba que su liberalidad fuese recompensada generosamente por el monarca, a quien solicitó de manera expresa la concesión de la prebenda del arzobispado de Lima—la sede más rica de la cristiandad occidental—a cambio de su apoyo a la recolección fernandina.⁵⁶ En segundo lugar, una vez que el astuto Villagómez obtuviese el anhelado arzobispado, este puso en acción su red de contactos en pro de una empresa todavía más ambiciosa: la canonización de un santo venerado en Lima, el también arzobispo Toribio de Mogrovejo (†1606), quien, para mayor fortuna suya, era además tío del propio prelado Villagómez. Este caso demuestra que, efectivamente, pertenecer a una red de promotores de santidad de escala trasatlántica ofrecía ventajas notables a sus miembros en ambas orillas del océano: a unos, les proveía de recursos financieros indispensables para resumir las gestiones curiales; a otros, les otorgaba contactos estratégicos e información

Santo”, *Isidorianum* 24, núms. 47–48 (2015): 227–252; José Antonio Calvo Gómez, “La creación intelectual de la Monarquía Católica. La canonización equipolente de Fernando III (1201-1252) y la investigación eclesiástica sobre su culto inmemorial en el siglo XVII”, *Anuario de Derecho Canónico* 7 (Abril de 2018): 109–159; y del mismo autor, “El proceso remisorial apostólico para la canonización de Fernando III, el Santo (1201-1252)”, *Anuario de Derecho Canónico* 10 (Abril de 2021): 131–175.

⁵⁴ Maria Antonietta Visceglia, ““Congiurarono nella degradazione del papa per via di un Concilio”: la protesta del cardinale Gaspare Borgia contro la politica papale nella Guerra dei Trent’anni”, *Roma moderna e contemporanea* XI, núm. 1/2 (2003): 167–193.

⁵⁵ Amanda J. Wunder, *Baroque Seville: sacred art in a century of crisis* (University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2017).

⁵⁶ “y si como me hallo retirado en esta ciudad [Arequipa] asistiera en la de Lima, pudiera ser de más importancia mi diligencia”: Arequipa, 13 de abril de 1636, Obispo Pedro [de Villagómez] al Capítulo Eclesiástico de Sevilla, ACS, Fondo Capitular, VIII, n. 37, Caja 10739, Exp. Núm. 8.

privilegiada sobre las nuevas dinámicas de gestión cortesana y curial: ambos, factores ineludibles para poder impulsar una causa de canonización.

Pese al abrumador apoyo económico granjeado en Indias, la causa de Fernando III jamás alcanzó la meta suprema de la canonización papal. Los constantes reveses que sufrió la empresa obligaron a sus promotores a resignarse con una modesta “aprobación de culto”, otorgada por la Congregación de Ritos en 1671, a lo que posteriormente se añadió una licencia para celebrar al rey como “fiesta de doble rito” en versiones hispanas del Breviario y del Martirologio romanos, a partir de 1673. Aquí, nuevamente, los fondos recaudados en la América hispana se mostraron cruciales. Gracias al superávit de limosnas recolectadas en Perú y Nueva España, hacia mediados de la década de 1640, los promotores sevillanos emprendieron una segunda campaña orientada a obtener, primero, una declaración apostólica *super non cultu* que, se esperaba, reactivara la canonización fernandina hacia comienzos de la década de 1650. Aunque la anhelada canonización papal nunca se decretó, esta campaña allanó el camino para la obtención de las licencias pontificias que permitieron a Fernando III ser llamado “el santo”.

Si bien la historiografía ha atendido las vicisitudes procedimentales fernandinas,⁵⁷ con frecuencia se obvia el hecho de que, en el periodo más sombrío de la causa, la empresa de canonización logró mantenerse solo gracias al respaldo decisivo de lobistas establecidos en Roma. Estos subsanaron, con el apoyo de autoridades religiosas en Nápoles, los defectos que lastraba el expediente canónico andaluz, al tiempo que idearon nuevos y hábiles argumentos para promover la elevación de Fernando III a los altares, aún a pesar de las severas restricciones impuestas por el papa Urbano VIII (1568–1644). Como detalla el CAPÍTULO 6, estos agentes advirtieron que la causa llevaba innumerables fallas procedimentales, razón por la cual aconsejaron a los promotores hispalenses a optar por una honra menor: una “aprobación del culto”, en una operación similar a la emprendida durante la promoción del dogma de la Inmaculada Concepción de la Virgen María.⁵⁸ A partir de entonces, el mundo católico vio la puesta en escena de una robusta empresa de comunicación, diseñada para forjar una poderosa ilusión: que Fernando III había sido efectivamente canonizado.

⁵⁷ Antonio Álvarez-Ossorio Alvariano, “Rey Santo: Fernando III, una corona sagrada para la monarquía de España”, *Tiempos Modernos* 46 (junio de 2023): 307–328.

⁵⁸ La campaña de promoción iconográfica ha sido estudiada por Pablo González Tornel, *Ver es creer: la Inmaculada Concepción y España en el siglo XVII* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2021); Por su parte, las dimensiones políticas del culto a la Inmaculada Concepción han sido examinadas por Rosilie Hernández, *Immaculate conceptions: the power of the religious imagination in early modern Spain* (Toronto: University of Toronto Press, 2019); José Javier Ruiz Ibáñez y Gaetano Sabatini, eds., *La Inmaculada Concepción y la monarquía hispánica* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, Red Columnaria, 2019); Manfredi Merluzzi et al., eds., *La Vergine contesa: Roma, l’Immacolata Concezione e l’universalismo della monarchia cattolica (secc. XVII-XIX)* (Roma: Viella, 2022).

En realidad, el reconocimiento pontificio otorgado a Fernando III en la década de 1670 no consentía afirmar que el rey santo fuese, en verdad, un santo católico universal. No obstante, la inserción de diez palabras en el breve papal de 1671 (*in omnibus Regnis Hispaniarum, et Ditionibus eidem Carolo Regi subiectis*) proporcionó a los promotores sevillanos un resquicio para celebrar aquel decreto “en todos los reinos de España”, como si de una verdadera canonización papal se tratase. Dado que, en aquel entonces, los “dominios sujetos al rey Carlos” se extendían a “las cuatro partes del mundo”, los decretos pontificios se emplearon para proyectar grandilocuentes imágenes de un triunfo que pretendía abarcar la totalidad del imperio hispánico. Orquestada por las autoridades reales de todos los reinos, tanto en Iberia como en las Indias, la noticia de la aprobación del culto a Fernando III fue acogida con la solemnidad y boato de una canonización universal—cuando no con aún mayor magnificencia—. ⁵⁹

Tal pareció ser la eficacia de la estrategia de comunicación fernandina que, hasta el día de hoy, muchos territorios hispanoamericanos aún conmemoran erróneamente esta fecha como el aniversario de la canonización del monarca castellano. Esto no solo evidencia el éxito de la estrategia propagandística ideada por sagaces lobistas en Roma y Sevilla, sino que obliga a reconsiderar el principio del monopolio pontificio efectivo sobre del proceso de canonización establecido en la historiografía católica y, más aún, sobre el fenómeno devocional del culto a los santos. Tal reflexión no debe hacerse desde una perspectiva exclusivamente legista, donde la preeminencia romana parece más bien incuestionable, sino a la luz de su aplicación en la práctica devota local. El culto a los santos y el proceso de canonización no parecen, así, parte de una narrativa teleológica de centralización romana, sino que se vislumbran como una constante contienda entre el predominio de la devoción universal y la particular. ⁶⁰

Quizá no sea casual que, en 2013, el Vaticano haya mostrado nulo interés en transparentar el aspecto financiero que subyace a su “fábrica de santos”, toda vez que la sola mención del dinero en la curia ha suscitado un sinfín de controversias. Ya en 1969, el destacado bolandista Pierre Delooz señaló parte del desafío metodológico que entraña el estudio de las finanzas pías vinculadas a los procesos de canonización. Según el erudito belga, el principal obstáculo radica en

⁵⁹ Lourdes Amigo Vázquez, “La apoteosis de la Monarquía Católica Hispánica. Fiestas por la canonización de San Fernando en Valladolid (1671)”, en *La declinación de la monarquía hispánica en el siglo XVII: actas de la VIIa Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, Francisco José Aranda Pérez (coord.) (Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2004): 189–205.

⁶⁰ Simon Ditchfield, “Thinking with Saints: Sanctity and Society in the Early Modern World”, *Critical Inquiry* 35, núm. 3 (2009): 552–584; y su ya citado texto “Exemplary Lives in the Making of a World Religion”, 310.

la escasez de fuentes, pues tanto la Santa Sede como las instituciones religiosas encargadas de postular a los candidatos se han mostrado reacias a compartir registros financieros detallados, temerosas del escrutinio y la especulación pública.⁶¹ Un ejemplo lo ofrece el testimonio de Rafael Pérez, quien ejerció durante una década como Promotor de la Fe en la Congregación de Ritos. Tras el éxito de la beatificación de Josemaría Escrivá (†1975), fundador del Opus Dei, este religioso jubilado fue entrevistado con el fin de disipar las sospechas de que la influencia de la orden y su poderío económico hayan facilitado la rápida elevación a los altares de su fundador. Esquivo, el nonagenario admitió a regañadientes: “es cierto que sin recursos no es posible llevar una causa adelante, porque los que trabajan en ella no son ángeles”. A lo que añadió, con tono categórico, que “el dinero no conseguirá nunca hacer un santo” y que “siempre que se habla de esto, se hace con un matiz muy tendencioso”. Arrinconado, el padre agustino concluyó afirmando, de forma vaga y no menos contradictoria, que “una causa de canonización cuesta mucho menos de lo que imaginan. Además, cuando hay verdadero interés por parte de los que las promueven, el dinero no es obstáculo”.⁶²

Este ejemplo demuestra que discutir la relación entre dinero y santidad suscita, hoy como ayer, no pocas reticencias entre los devotos y las autoridades católicas. Por un lado, la historiografía eclesiástica— aun disponiendo de información de primera mano sobre el procedimiento— ha optado por omitir todo dato relativo al costo de las beatificaciones y canonizaciones.⁶³ No resulta difícil advertir que tal actitud se halla condicionada, en buena medida, por el hecho de que muchos de estos autores participaron activamente en la propia fábrica de santidad que tanto atrae la fascinación del público.⁶⁴ De tal manera, revelar su implicación económica podría suscitar un escrutinio que, a ojos más críticos, evidenciaría una práctica generalizada de opacidad, extendida incluso a los ámbitos académicos, donde los principios de transparencia e integridad intelectual deberían regir el oficio del historiador.

Un número considerable de reportes periodísticos contemporáneos ha tratado de suplir los vacíos derivados del tácito código de secrecía curial, recurriendo a testimonios de escaso respaldo documental. Tales publicaciones han tendido a atribuir costos desorbitados al proceso de santificación, imprimiendo así un tinte

⁶¹ Delooz, *Sociologie et canonisations*, 437–438.

⁶² *Josemaría Escrivá de Balaguer. Itinerario de la causa de canonización* (Lima: Tercer Milenio, 1992), 73–75.

⁶³ Fabijan Veraja, *La beatificazione. Storia, problemi, prospettive* (Roma: S. Congregazione per le Cause dei Santi, 1983); Giovanni Papa, *Le cause di canonizzazione nel primo periodo della Congregazione dei riti: 1588-1634* (Roma: Urbaniana University Press, 2001).

⁶⁴ En efecto, Veraja ingresó a la Congregación de Ritos en 1961 mientras que monseñor Papa figuraba como uno de sus “miembros de la sección histórica” durante el intento de reforma de los procedimientos hacia 1980, según reportó Kenneth L. Woodward, *Making Saints: Inside the Vatican: Who Become Saints, Who Do Not, and Why* (London: Chatto & Windus, 1991), 100.

especulativo y hasta sensacionalista a un fenómeno histórico que, a mi juicio, merece ser considerado de interés público, pero debatido con el rigor que le es debido. No resulta extraño, en consecuencia, hallar afirmaciones —repito, carentes de respaldo documental—según las cuales una sola causa de beatificación podría alcanzar, por sí misma, la suma de un millón de dólares.⁶⁵

De tal suerte, la discusión académica en torno al costo de la santidad suele quedar atrapada entre la opacidad institucional y el sensacionalismo mediático, lo que dificulta un análisis sereno, riguroso y documentado del fenómeno. Es por ello que sostengo que, aun a casi medio milenio de distancia cronológica, el examen de las campañas de canonización de Isidro Labrador y Fernando III resulta pertinente en la actualidad. Dicho análisis permite visibilizar una dimensión del proceso de canonización que tanto la historiografía especializada como el propio Vaticano han tendido a relegar a un segundo plano: la dimensión económica. Con todo, lejos de pretender formular hipótesis categóricas o principios sociológicos de alcance general,⁶⁶ el estudio de las finanzas asociadas a las causas de canonización que propongo en este libro sigue un objetivo más modesto: desvelar, despojado del ropaje retórico característico de la hagiografía, los elementos profundamente humanos que intervienen en la hechura de un santo.

En el ámbito local, el flujo de recursos económicos resultaba decisivo para asentar y propagar una devoción católica—incluso cuando esta carecía de pruebas históricas sólidas, adolecía de milagros verificables o se sustentaba en tradiciones contradictorias con los nuevos mandatos pontificios—. En la curia romana, el dinero operó como un instrumento capaz de inclinar la balanza en favor de aquellos candidatos a la santidad que contaban con mejor respaldo económico y diplomático, y que disponían, además, de los más diestros y persistentes lobistas.

En retrospectiva, la canonización de santos españoles evidencia que, si bien la Monarquía Católica logró servirse de su culto como instrumento de legitimación política, esta jamás logró monopolizar el significado de tales figuras. Como símbolos, los santos promovidos por la Corona proyectaron la imagen deseada de España como legítima defensora del catolicismo. Pero esta interpretación fue solo una, válida únicamente en determinados espacios y por lapsos cronológicos limitados.

Con el paso del tiempo, estos mismos emblemas sacros fueron resignificados en contextos distintos, llegando a subrayar, incluso, que los territorios ultramarinos habrían de superar a los peninsulares en dinamismo social y económico, y que podían, inclusive, aspirar a su propia soberanía. De tal manera, una devoción que

⁶⁵ Según Gianluigi Nuzzi, la causa de beatificación de Antonio Rosmini (†1855) había superado en 2007 los 750.000 EUR, lo cual ajustado a inflación alcanzaría en 2026 el poder adquisitivo de 1.200.000 EUR.

⁶⁶ Como trataron de hacer, con resultados más bien limitados, Robert J. Barro et al., “The Economics of Sainthood (A Preliminary Investigation)”, en *The Oxford Handbook of The Economics of Religion*, Rachel M. McCleary (ed.) (Oxford: Oxford University Press, 2011): 192–193.

alguna vez era representada como *mare clausum* que hermanaba las noblezas india y castellana en el siglo XVIII, medio siglo más tarde era usada como emblema insurgente contra el gobierno peninsular.⁶⁷ De igual forma, la Rosa de Lima cuyas fragancias, según el papa Clemente IX (1600–1669), servían para proteger a Europa del peligro de la herejía,⁶⁸ un par de siglos más tarde era reconocida como patrona de una naciente nación independiente.⁶⁹

Esto nos lleva a concluir que, pese al éxito que tuvo la invasión española de los altares católicos entre 1500 y 1700, la simbología de la santidad prontamente se habría de mostrar como un arma de doble filo: instrumento de cohesión imperial en un momento, catalizador de imaginarios proto-independentistas en otro. La auténtica “conquista del paraíso”, por tanto, solo puede concebirse como un proceso dinámico y descentralizado, abierto a reinterpretaciones constantes, cuya compleja trama histórica apenas comenzamos a desentrañar.

⁶⁷ Jaime Cuadriello, “Del escudo de armas al estandarte mexicano”, en *Los pinceles de la historia. De la patria criolla a la nación mexicana. 1750-1860*, ed. Jaime Cuadriello (México, D.F.: Museo Nacional de Arte, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000), 39.

⁶⁸ AHML, Libro de cédulas y provisiones, vol. 3C, fos 54v–55v.

⁶⁹ Ramón Mujica Pinilla, *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica; Instituto Francés de Estudios Andinos; Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2005).