



PREMIO ISTITUTO SANGALLI

2024

Eduardo Ángel Cruz

LA CONQUISTA DEL PARAÍSO

**Modelos de santidad, procesos de canonización y limosnas
en la Monarquía Hispánica, 1500–1700**

FI
I

FIRENZE
UNIVERSITY
PRESS

PREMIO ISTITUTO SANGALLI PER LA STORIA RELIGIOSA

ISSN 2704-5749 (PRINT) | ISSN 2612-8071 (ONLINE)

– 19 –

STUDI DI STORIA RELIGIOSA E CULTURALE /
STUDIES IN RELIGIOUS AND CULTURAL HISTORY

Director

Maurizio Sangalli, University for Foreigners of Siena, Italy

co-Director

Massimo Carlo Giannini, University of Teramo, Italy

Scientific Board

Paolo Branca, Catholic University of Sacro Cuore of Milan, Italy

Lucia Ceci, University of Rome Tor Vergata, Italy

Roberto Di Stefano, National University of La Pampa, Argentina

Carlo Fantappiè, Roma Tre University, Italy

Myriam Greilsammer, Bar-Ilan University, Israel

Gert Melville, Technische Universität Dresden, Germany

Ferial Mouhanna, Damascus University, Syrian Arab Republic

Paolo Naso, Sapienza University of Rome, Italy

Olivier Poncet, École nationale des chartes, France

Myriam Silvera, University of Rome Tor Vergata, Italy

Lorenzo Tanzini, University of Cagliari, Italy

Jury, year 2024

Serena Di Nepi, Sapienza University of Rome, Italy

Leila El Houssi, Sapienza University of Rome, Italy

Isabella Gagliardi, University of Florence, Italy

Maurizio Sangalli, University for Foreigners of Siena, Italy

Giovanni Vian, Ca' Foscari Università di Venezia, Italy

Eduardo Ángel Cruz

La conquista del paraíso

Modelos de santidad, procesos de canonización y limosnas
en la Monarquía Hispánica, 1500–1700

FIRENZE UNIVERSITY PRESS

2026

La conquista del paraíso : modelos de santidad, procesos de canonización y limosnas en la Monarquía Hispánica, 1500–1700 / Eduardo Ángel Cruz. - Firenze : Firenze University Press, 2026.
(Premio Istituto Sangalli per la storia religiosa ; 19)

<https://books.fupress.com/isbn/9791221509564>

ISSN 2704-5749 (print)

ISSN 2612-8071 (online)

ISBN 979-12-215-0955-7 (Print)

ISBN 979-12-215-0956-4 (PDF)

ISBN 979-12-215-0957-1 (XML)

DOI 10.36253/979-12-215-0956-4

Graphic design: Alberto Pizarro Fernández, Lettera Meccanica SRLs

Front cover image: Francisco Javier y Casanova, *Santos españoles* (detalle), hacia 1882, óleo sobre lienzo, 303 x 204 cm. Madrid, Museo Nacional del Prado © Archivo Fotográfico del Museo Nacional del Prado

Peer Review Policy

Peer-review is the cornerstone of the scientific evaluation of a book. All FUP's publications undergo a peer-review process by external experts under the responsibility of the Editorial Board and the Scientific Boards of each series (DOI 10.36253/fup_best_practice.3).

Referee List

In order to strengthen the network of researchers supporting FUP's evaluation process, and to recognise the valuable contribution of referees, a Referee List is published and constantly updated on FUP's website (DOI 10.36253/fup_referee_list).

Firenze University Press Editorial Board

G. Bandini (Editor-in-Chief), C. Andreini, R. Bartoli, R. Bianchi, F. Boncinelli, M. Bontempi, F.V. Collotti, A. Cuccoli, D. D'Andrea, A. Dolfi, M. Fagone, M. Garzaniti, C. Giometti, D. Lippi, F. Lucchesi, G. Mari, P.M. Mariano, G. Minutoli, R. Morani, A. Orlandi, B.E. Palladino, L. Re, D. Romano, L. Rovero, S. Scaramuzzi, T. Spignoli, A. Vinciguerra, S. Vuelta García.

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

📖 The online digital edition is published in Open Access on www.fupress.com.

Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

© 2026 Author(s)

Published by Firenze University Press

Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze

via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy

www.fupress.com

This book is printed on acid-free paper

Printed in Italy

Índice

Abreviaturas	3
Tabla de equivalencias	5
Introducción	7

PARTE 1. ISIDRO LABRADOR

Capítulo 1. De campesino a cortesano. La reinención del culto a Isidro Labrador en Madrid	35
1. Un culto desafiante	39
2. Madrileño naturalizado	42
3. La aparición de María de la Cabeza	46
4. La prohibición del culto	53
5. El rescate de la devoción	56
6. Una ventana de oportunidad	61
7. El éxito no es definitivo, el fracaso no es total	64
Capítulo 2. Comprar cielo ajeno. Las limosnas de Nueva España para la beatificación de Isidro Labrador	69
1. El traslado de la corte	72
2. Un aliado imprevisto	75
3. Promesas de pago, sospechas de fraude	78
4. Capital divino, intereses terrenales	81
5. Una presea celestial para aumento del imperio	89
6. Plata de las Indias en los altares de España	94
7. Pagar justos por pecadores	100
8. ¿Un cielo ajeno?	104

Capítulo 3. Al mejor postor. Sobornos ocultos, críticas silenciadas: la canonización de Isidro Labrador en Roma	107
1. Lobistas españoles en Roma	110
2. ¿Ociosidad o mezquindad?	116
3. Un atajo hacia los altares	120
4. El negocio de la santidad	123
5. <i>Manus manum lavat</i>	129
6. Un favor divino	135
7. Canonización al mejor postor	138
8. Corrupción piadosa	146
9. Conclusión	152

PARTE 2. FERNANDO III EL SANTO

Capítulo 4. De Fernando “El Santo” a San Fernando. La invención del culto al rey conquistador de Sevilla	157
1. De santidad textual a culto popular	161
2. Ver es creer	166
3. Una receta de santidad	170
4. A punto de los golpes	174
5. Un fracaso irrevocable	180

Capítulo 5. Navegar tras naufragar. Las limosnas del Perú para la beatificación de Fernando III	183
1. Un requisito faltante	186
2. El interés tiene pies	191
3. “Son santos, se ayudarán”	198
4. Fernando, santo peruano	205
5. Un as bajo la manga	211

Capítulo 6. Espejismos de santidad. La fallida canonización de Fernando III en Roma	215
1. La sociedad secreta	218
2. ¿Santo por aclamación?	226
3. O todos coludos o todos rabones	232
4. Del lobby a la diplomacia	240
5. Espejismos de santidad, espejismos de legitimidad	244
6. Gracia, antes de la desgracia	247
7. Conclusión	254

Conclusión	257
------------	-----

Agradecimientos	267
-----------------	-----

Referencias	271
-------------	-----

Índice de tablas e ilustraciones	291
----------------------------------	-----

Índice onomástico	293
-------------------	-----

Abreviaturas

AAV	Archivo Apostolico Vaticano (Ciudad del Vaticano)
ACS	Archivo de la Catedral de Sevilla (España)
AGI	Archivo General de Indias (Sevilla, España)
AGN	Archivo General de la Nación (Ciudad de México, México)
AHAL	Archivo Histórico del Arzobispado de Lima (Perú)
AHCML	Archivo Histórico de la Catedral Metropolitana de Lima (Perú)
AHML	Archivo Histórico Municipal de Lima (Perú)
AHMP	Archivo Histórico Municipal de Puebla (México)
AHN	Archivo Histórico Nacional (Madrid, España)
AMAE	Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores (Madrid, España)
AOP	Archivo de la Obra Pía (Roma, Italia)
ASCR	Archivo Storico Capitolino di Roma (Italia)
AVM	Archivo de la Villa de Madrid (España)
BAV	Biblioteca Apostólica Vaticana (Ciudad del Vaticano)
BCS	Biblioteca Capitular de Sevilla (España)
BESS	Biblioteca de la Embajada cerca de la Santa Sede (Roma, Italia)
BINE	Biblioteca de la Iglesia Nacional Española (Roma, Italia)
BNE	Biblioteca Nacional de España (Madrid, España)

Tabla de equivalencias

En aras de consistencia, y pese a la variedad de monedas consignadas en la documentación original—que conservo en notas a pie para respetar la descripción asentada por notarios y contadores—, en el cuerpo del texto he optado por emplear la divisa más comúnmente utilizada en la América hispana: el real de plata.

En el contexto romano, resultaba mucho más habitual el uso del ducado y el escudo de oro. Otra unidad que aparece de manera recurrente, sobre todo, para la conversión de tales valores entre sí, es el maravedí. Se trataba, para la época, de una moneda de uso fiscal, pues había dejado de circular en transacciones cotidianas. Conservaba, empero, un papel significativo en la contabilidad hispana como moneda de equivalencia. En vista de ello, se presenta la siguiente tabla:

<i>Divisa</i>	<i>Equivalencia</i>	<i>Notas</i>
1 peso	8 reales de plata	En algunos casos, un peso podía valer 9 reales de plata
1 real de plata	2,5 reales de vellón 34, 45 o 64 maravedís	En el siglo XVI, un real valía 34 maravedís (mrs.). En 1642, 45 mrs. En 1686, 64 mrs.
1 escudo de oro	544 maravedís 100 <i>baiocchi</i> 10 <i>julii</i>	Introducido en 1535, valía también 16 reales de plata
1 escudo de plata	350, 400 or 440 maravedís	En 1535, un escudo valía 350 mrs. En 1566, 400 mrs. A partir de 1609, 440 mrs.
1 ducado	375 maravedís	También se le llamaba “corona”

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 “infieles” 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 Capirotti 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 patrones 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 ciudad 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 Broggio, 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 alcanzaren 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 denomino “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 nascente 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 Ángel 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 cardenalicias 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 Alvaríño, “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 Visciglia, ““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 Alvaríño, “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 preminencia 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 piadosas 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 indiana 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).

PARTE 1
ISIDRO LABRADOR

Capítulo 1

De campesino a cortesano. La reinención del culto a Isidro Labrador en Madrid

¿Qué requería un individuo para convertirse en santo católico en la era de la Contrarreforma? En un ensayo publicado en 1987, el eminente historiador cultural Peter Burke abordó con agudeza esta cuestión. Tras un minucioso análisis de los perfiles de todos los santos canonizados entre 1500 y 1700, el académico británico creyó discernir un arquetipo ideal de candidato a la santidad barroca. Su análisis lo llevó a concluir que la Iglesia romana parecía mostrar una predilección por varones de elevada posición socioeconómica, de origen italiano, nacidos en el *Quattrocento* y, preferiblemente, fundadores de una orden religiosa.¹ Aunque existían modelos alternativos de santidad, todo parece indicar que el reunir tales atributos incrementaba de manera exponencial las probabilidades de alcanzar la gloria de los altares en los siglos XVI y XVII.

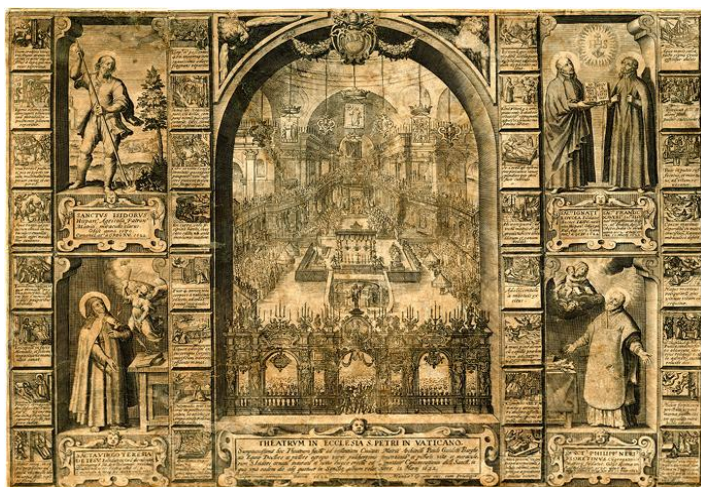
No obstante, Isidro Labrador (†1130) apenas cumplía con uno de estos criterios. Según la tradición hagiográfica tardomedieval, “Ysidro” o “Esidre”, como alternativamente se le denominaba, era un humilde labrador de probable ascendencia morisca² cuya causa de canonización no había sido promovida por

¹ Peter Burke, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1987): 55–56.

² Estudios arqueológicos sugieren que Isidro tenía orígenes conversos o incluso moriscos. Ver: “San Isidro, de labrador medieval a patrón renacentista y barroco en la Villa y Corte”, *Disparidades. Revista de Antropología*, Temas de Etnohistoria Madrileña, Matilde Fernández Montes, ed., vol. 56, núm. 1 (2001): 20; Cristina Segura Graíño, “El origen islámico de Madrid y las relaciones con los reinos cristianos”, en *Testimonios del Madrid*

ninguna de las influyentes órdenes mendicantes, sino por el modesto ayuntamiento de Madrid. Su culto, por tanto, distaba mucho de encarnar la reforma institucional que el Concilio de Trento (1545–1563) parecía promover. A pesar de ello, en las célebres canonizaciones de 1622, cuando cinco nuevos candidatos a los altares inauguraron lo que sería denominado “el nacimiento de la santidad moderna”,³ Isidro Labrador no solo alcanzó prominencia junto a paradigmáticos ejemplos de santidad española, como Ignacio de Loyola (†1556), fundador de la Compañía de Jesús. En realidad, Isidro Labrador se erigió como la figura central de los fastos celebrados en la recién consagrada Basílica de san Pedro en Roma.⁴ La pieza central de un icónico grabado en cobre de Matthäus Greuter (1564–1638) atestigua cómo este humilde labriego se convirtió, en efecto, en el indiscutible protagonista de lo que otros estudiosos han denominado “la canonización de la Reforma Católica” (Fig. 1).⁵ ¿Cómo explicar esta paradójica preeminencia?

Fig. 1. *Theatrum in Ecclesia S. Petri in Vaticano*, Matthäus Greuer (1622). Imagen procedente de los fondos de la Biblioteca Nacional de España (Madrid), Mss/2232, fol. 81



medieval: el Madrid musulmán, ed. Araceli Turina Gómez et al. (Ayuntamiento de Madrid; Museo de San Isidro, 2004): 19–41.

³ 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>.

⁴ Alessandra Anselmi, “Roma celebra la monarchia spagnola: il teatro per la canonizzazione di Isidoro Agricola, Ignazio di Loyola, Francesco Saverio, Teresa di Gesù e Filippo Neri”, en *Arte y diplomacia de la Monarquía Hispánica en el siglo XVII*, José Luis Colomer, ed. (Madrid: Fernando Villaverde Ediciones, 2003).

⁵ Fermín Labarga, “1622 o la canonización de la Reforma Católica”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 29 (2020): 73–126, <https://doi.org/10.15581/007.29.009>.

Ciertamente, como han señalado los estudiosos de su canonización, Isidro Labrador se benefició del enorme respaldo de la diplomacia española en la Santa Sede.⁶ No obstante, es importante señalar que este respaldo no fue ni constante ni unánime. Al contrario, durante los primeros intentos por elevar a los altares católicos la devoción al humilde labrador, Felipe II (r. 1556–1598) manifestó una evidente preferencia por otros candidatos a la santidad, como fray Diego de Alcalá (†1463).⁷ Si bien el establecimiento de la corte en Madrid parecía presagiar el triunfo de su causa, Isidro competía con numerosos aspirantes procedentes de diversas regiones peninsulares, todos ellos ávidos de obtener el ansiado patronazgo monárquico. Entre estos, figuras como Teresa de Ávila (†1582), fundadora de los Carmelitas Descalzos, disfrutaban de ventajas institucionales muy superiores, como el haber sido proclamada, en 1617, copatrona de la corte junto al Apóstol Santiago, alcanzando el patronazgo de todos los reinos hispánicos en 1627.⁸

Por si fuera poco, la causa de Isidro Labrador amenazaba abiertamente los intereses políticos del poderoso arzobispado de Toledo, el cual no solo contaba con un patronazgo bien establecido en la figura de san Ildefonso,⁹ sino que simultáneamente promovía la canonización de otros candidatos oriundos de su tierra, como sor María la Pobre (†1507), Alonso de Orozco (†1591) y Bernardino de Obregón (†1599).¹⁰ Para colmo, el culto del humilde labrador tuvo que sortear una serie de escollos jurídicos, entre los más significativos, las prohibiciones impuestas por las autoridades toledanas durante la década de 1570, que vedaban expresamente la peregrinación a su sepulcro, o bien, la carencia de testimonios sobre los primeros años de su vida cristiana. En definitiva, la elevación a los altares de Isidro Labrador se presentaba como una empresa de éxito altamente improbable.

La clave del quimérico triunfo de la causa isidoriana residió en el sustancial patrocinio económico de las colonias americanas, complementada por la eficaz mediación de emisarios despachados a Roma, así como una tardía, pero decisiva promoción diplomática por parte de la embajada española frente a la Santa Sede.

⁶ María José del Río Barredo, “Canonizar a un santo medieval en la Roma de la Contrarreforma: Isidro Labrador, patrón de Madrid”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 29 (2020): 127–157, <https://doi.org/10.15581/007.29.010>.

⁷ L. J. Andrew Villalon, “San Diego de Alcalá and the Politics of Saint-Making in Counter-Reformation Europe”, *The Catholic Historical Review* 83, núm. 4 (1997): 691–715.

⁸ Gillian T. W. Ahlgren, *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity* (Ithaca: Cornell University Press, 1996); Erin Kathleen Rowe, *Saint and Nation. Santiago, Teresa of Avila, and Plural Identities in Early Modern Spain* (University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2011).

⁹ Pedro Guerrero Ventas, *La Archidiócesis de Toledo y su piedad popular* (Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso, 2004).

¹⁰ Ángel Fernández Collado, “Relación de los procesos de canonización, cuya documentación se conserva en el Archivo Diocesano de Toledo”, *Memoria Ecclesiae* 26, núm. Hagiografía y Archivos de la Iglesia; Santoral Hispano-mozárabe en la Diócesis de España. Actas del XVIII Congreso de la Asociación celebrado en Orense (Tercera parte) (9 al 13 de septiembre de 2002), coord. por Agustín Hevia Ballina (2005): 685–687.

Mientras los unos negociaban con los purpurados de la Congregación de Ritos, los otros financiaban, mediante cuantiosas limosnas origen americano, la producción de tratados hagiográficos, imágenes sacras, joyas votivas y otros exquisitos obsequios destinados a granjearse el favor de las más influyentes familias romanas.

Pese a lo inusual que parecería el perfil de un campesino medieval canonizado en plena Reforma Católica, considero que Isidro Labrador se erigió como un ejemplo paradigmático para numerosas causas de canonización hispanas durante este periodo. Si bien este no fue el primero en beneficiarse del robusto aparato diplomático monárquico, privilegio que correspondió a fray Diego de Alcalá en 1588, su proceso se volvió pionero al combinar los recursos de la diplomacia hispana con un innovador sistema transatlántico de captación de fondos piadosos, extendido desde Nueva España hasta el Perú. Este ingenioso mecanismo, denominado “demanda de limosnas por comisión real”, establecería un nuevo paradigma en la forma de financiar canonizaciones hispanas posteriores.¹¹

En el presente capítulo, analizo los conflictos y dispositivos de mediación que propiciaron la consolidación del culto a Isidro Labrador en Madrid durante el siglo XVI. Planteo que, en el amplio abanico de devociones locales, el concejo madrileño seleccionó estratégicamente el culto a Isidro Labrador con el objetivo de proyectar la transformación de una villa campesina en una corte imperial.¹² Este proceso conllevó una profunda metamorfosis en la veneración del humilde labriego, que trascendió su carácter originariamente parroquial para entrelazarse orgánicamente con los intereses de la baja nobleza madrileña y articularse con el tejido socioeconómico de Castilla la Nueva.¹³

¹¹ Eduardo Angel Cruz, “El espejo invisible. La demanda de limosnas por comisión real en la Monarquía Hispánica, 1550-1622” (México, D.F.: Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2020); Raffaele Moro, “¿Una práctica poco visible? La demanda de limosnas ‘indígena’ en la Nueva España del siglo XVIII (arzobispado de México)”, *Estudios de Historia Novohispana* 46, núm. 46 (2012): 115–172; David Carbajal López, “Entre la utilidad pública, la beneficencia y el debate: la limosna en Orizaba, 1700-1834”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 43 (julio de 2010): 109–143.

¹² Esta hipótesis fue propugnada por María José del Río Barredo, *Madrid, Urbs Regia. La capital ceremonial de la monarquía católica* (Madrid: Marcial Pons, 2000), 96.

¹³ La organización territorial de la región castellana entre “Vieja” y “Nueva” puede rastrearse en las *Relaciones Topográficas* de Felipe II (1574). En ellas se afirmaba que, mientras las villas independientes de Atienza, Ávila y Plasencia pertenecían al Reino de Castilla, es decir, Castilla la Vieja, las de Trujillo, Toledo, Segovia, Madrid, Guadarrama, Buitrago, Uceda, Beleña, Cogolludo, Hita, Brihuega, Huete y Cuenca formaban parte del Reino de Toledo, es decir, Castilla la Nueva. Este grupo también se subdividía en septentrional y oriental (norte y este), y se constituía jurídicamente en cabildos de villa, siguiendo los fueros castellanos existentes. Al respecto, véase: José Luis Martín, “Los fueros de la Transierra: posibilidades y limitaciones en la utilización de una fuente histórica”, *En la Español Medieval* 2 (1982): 691–705; Ángela Madrid y Medina, “Ordenamiento jurídico en Castilla-La Mancha, la presencia de las órdenes militares”, *Revista de historia Jerónimo Zurita* 78–79 (2004): 229–264.

La nobleza madrileña no gestó unilateralmente tal transformación. En su lugar, esta debió forjar un entramado de alianzas estratégicas, tanto políticas como eclesiásticas, con diversos cabildos de Castilla la Nueva y, ulteriormente, con urbes del continente americano. Este proceso multifacético produjo un doble efecto: en primer término, consolidó a Isidro Labrador como patrimonio devocional distintivo de Madrid, lo cual reforzó la identidad cohesionada de toda la región castellana. En segundo término, catalizó el surgimiento de una devoción de alcance imperial que reafirmaba la preeminencia de los gobiernos municipales a través de los dominios hispánicos. Como veremos a continuación, la intervención de agentes locales, a quienes denomino “hacedores de santos”, resultó fundamental para que el culto superara los vetos iniciales impuestos por la sede toledana. Igualmente decisivo fue este proceso para asegurar el patronazgo regio de Felipe III (r. 1598–1621), particularmente tras el efímero traslado de la corte real, coyuntura crítica que amenazó con condenar al fracaso su causa de canonización y que obligó a Madrid a forjar nuevas alianzas allende el Atlántico.

1. Un culto desafiante

Tras décadas de debate, la designación de Madrid en 1561 como sede de la corte real continúa suscitando vivo interés en la memoria histórica hispánica. En la actualidad, muchos madrileños no tienen empacho en recitar, con los pulmones llenos de orgullo, los argumentos que Cristóbal Pérez de Herrera (1558–1620) esgrimió en 1598, originalmente ideados para defender la permanencia de la corte frente a la amenaza de su traslado a Valladolid¹⁴ Por un lado, citan las excepcionales condiciones geográficas de Madrid. Por otro, listan las incomparables oportunidades que parecía ofrecer la villa para satisfacer las exigencias de un príncipe renacentista.

El enigma de la designación de Madrid como capital de la Monarquía Católica puede desentrañarse siguiendo dos premisas. Primero, que Madrid no fue originalmente concebida como sede permanente de la corte. Segundo, que en las monarquías ibéricas la noción misma de “capital” o “centro” del imperio resultaba conceptual y prácticamente incompatible con su sistema policéntrico de gobierno. En efecto, la designación de Madrid como sede cortesana en 1561 fue pensada, según todas las evidencias documentales, como una medida de carácter provisional. La única advertencia que Felipe II formuló a los concejales madrileños fue su intención de llevar la corte a sus tierras, instándoles a prepararse para tal eventualidad.¹⁵ La villa aceptó con júbilo tal distinción, aunque siempre bajo el entendimiento implícito de su naturaleza transitoria.

¹⁴ Alfredo Alvar Ezquerra, *Felipe II, la Corte y Madrid en 1561* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, 1985), 38–41.

¹⁵ Alvar Ezquerra, *Felipe II, la Corte y Madrid en 1561*, 3–5.

La estructura de gobierno de la Monarquía Católica distaba mucho de seguir un modelo radial, centrado en una capital fija con periferias subordinadas. La Monarquía se regía, más bien, por una tradición jurídico-política conocida como “sistema compuesto”: una constelación de reinos autónomos unidos ya fuera por derecho de conquista o bajo el principio del *aeque principaliter*.¹⁶ Teóricamente, este orden garantizaba la preservación de los fueros y tradiciones particulares de cada territorio. En la práctica, esto se traducía en un sistema jurídico donde la negociación permanente, los contactos fluidos y las competencias jurisdiccionales, junto con la fluctuación constante en el peso específico de cada territorio, daban paso a cambios y reajustes constantes en la dinámica de la estructura imperial.

Resulta lógico, por tanto, que el establecimiento de la corte en Madrid no se percibiera inicialmente como un paso definitivo, ni mucho menos que estuviera exento de tensiones y debates. Antes bien, los representantes de las diversas entidades religiosas y seculares, los denominados “cuerpos” o “corporaciones” que conformaban la *res publica*, trataron de delimitar sus respectivas esferas de influencia, competencias y jurisdicciones frente a la corte. No sorprende, entonces, que, transcurrida una década del traslado regio, el concejo madrileño viese con notoria preocupación el menoscabo en su autoridad política, en especial, tras la llegada del séquito de la alta nobleza cortesana.

Pese al entusiasmo inicial de 1561, la prolongada estadía del monarca y su comitiva presagió un significativo deterioro en el estatus político de la corporación municipal, tanto a nivel local como regional. Desde los primeros compases, comenzaron a manifestarse tensiones jurisdiccionales con los oficiales de la real hacienda. Un episodio revelador ocurrió en junio de 1561, cuando el ayuntamiento, al conmemorar la entrada real con el tradicional juego de cañas, pretendió organizar cuadrillas de caballeros de forma voluntaria, como se había celebrado tradicionalmente para grandes eventos hasta entonces. No obstante, preocupado por velar el lujo con que debía festejar el ingreso de Felipe II, el corregidor real impuso métodos coercitivos, decretando el reclutamiento forzoso bajo pena de cuantiosas multas e incluso la deposición del cargo.¹⁷

¹⁶ Según el teórico del derecho Juan Solórzano Pereira (1575–1655), nuevos reinos podían anexionarse a la Monarquía de dos maneras: como “accesorios” o como “entidades iguales” (*aeque principalliter*). La primera implicaba que la tierra y sus habitantes (o “naturales”) se anexaban mediante la conquista militar. Por consiguiente, los estados conquistados seguirían la ley y las tradiciones del conquistador. La segunda, en cambio, presuponía la anexión voluntaria, ya fuera por matrimonio o por elección de su población en ausencia de su señor natural. Al respecto, ver: John H. Elliott, “A Europe of Composite Monarchies”, *Past and Present* 137 (1992): 48–71; Oscar Mazín y José Javier Ruiz Ibáñez, “Estudio introductorio”, en *Las Indias Occidentales. Procesos de incorporación territorial a las Monarquías Ibéricas*, Óscar Mazín y José Javier Ruiz Ibáñez, eds. (México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Red Columnaria, 2012): 12.

¹⁷ Manuel Lacarta, *La casa de Austria y la Monarquía de Madrid* (Madrid: Ed. La Librería, 2006), 36.

De la misma manera, los regidores madrileños comenzaron a manifestar su inquietud ante los crecientes dispendios que exigía el “decoro cortesano”. A partir de 1561, la Corona demandó la remodelación y embellecimiento de todas las moradas de la villa de Madrid, las cuales, aunque adecuadas para sus aproximadamente veinte mil vecinos, distaban mucho de satisfacer los exigentes estándares requeridos para albergar dignamente al rey y su numeroso séquito.¹⁸

Si bien cabría especular que la posibilidad de establecer lucrativas conexiones con la cohorte regia compensaba tales sacrificios económicos, la realidad evidenciaba que la corte ya contaba con su propia red de favoritos y servidores consolidados. En consecuencia, la anhelada integración de las élites municipales madrileñas en los círculos palaciegos no estaba en modo alguno garantizada, al menos, no durante las dos primeras décadas del asentamiento de la corte.

Ante el creciente predominio de la autoridad regia, el concejo de Madrid buscó estratégicamente vías alternativas para reafirmar su preeminencia simbólica y jurisdiccional dentro del ámbito urbano madrileño. Dentro del marco conceptual cristiano del “buen gobierno”, que implicaba una noción integral de protección tanto espiritual como temporal, los regidores de Madrid articularon un elaborado programa iconográfico-religioso destinado a enfatizar su papel como “custodios de la república cristiana”. Fue en este contexto que resignificaron con singular entusiasmo el culto a Isidro Labrador, tan solo unos años después del establecimiento de la corte.

Apropiarse de la devoción isidril permitía al ayuntamiento mostrar públicamente que este seguía siendo digno del título de “protector” de la villa, a pesar de la presencia de otras poderosas corporaciones, como la Inquisición o el propio aparato cortesano. Además, este culto funcionaba como baluarte identitario de la baja nobleza local, visto que varios miembros del ayuntamiento se habían erigido como patronos de la devoción a Isidro Labrador en la iglesia de San Andrés, vinculando sus linajes familiares con los del santo.¹⁹ Más aún, Isidro Labrador pareció convertirse en un potente símbolo local vis-à-vis la magna figura regia, quien ya contaba con su propio panteón de protectores celestiales, como la devoción al Santísimo Sacramento o la Inmaculada Concepción.²⁰

La apropiación institucional del culto a Isidro Labrador formaba parte de un proyecto más amplio de construcción de una “leyenda áurea” para el ayuntamiento

¹⁸ María F. Carbajo Isla, *La población de la villa de Madrid: desde finales del siglo XVI hasta mediados del siglo XIX* (Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1987), 132–140.

¹⁹ Leonor Zozaya Montes, “Pesquisas documentales para narrar la historia de San Isidro. Gestiones para una canonización iniciada en 1562”, *Prisma Social*, núm. 4 (junio de 2010): 6–7.

²⁰ José Javier Ruiz Ibáñez y Gaetano Sabatini, eds., *La Inmaculada Concepción y la monarquía hispánica* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, Red Columnaria, 2019); y Manfredi Merluzzi et al., eds., *La Vergine contesa: Roma, l'Immacolata Concezione e l'universalismo della monarchia cattolica (secc. XVII-XIX)* (Roma: Viella, 2022).

madrileño.²¹ Cabe recordar que, hasta antes del traslado de la corte, Madrid era una población que había ocupado un lugar más bien marginal en el entramado imperial. Para inicios del siglo XVI, la villa distaba mucho de ser un núcleo urbano opulento como lo eran Toledo o Valladolid, sus principales rivales en el escalafón urbano castellano. Frente a esta realidad, los regidores madrileños instrumentalizaron estratégicamente el culto a Isidro Labrador para transmitir un potente mensaje al resto de ciudades ibéricas: que la modesta villa estaba destinada a convertirse en “Cabeça del mas estendido Impeiro que ha tenido Rey del mundo”.²²

No obstante, la historiografía aún debe dilucidar una cuestión fundamental: ¿qué motivó la selección específica de la devoción isidril entre el amplio espectro de cultos castellanos? Ciertamente, Isidro Labrador era venerado como un humilde labriego medieval cuyas reliquias se reputaban como fuente de prodigios. Sin embargo, esta figura devocional parecía encarnar el pasado rural y modesto de la villa, antes que el esplendoroso porvenir que el concejo de Madrid anhelaba proyectar.²³ Además, Isidro Labrador no era la única devoción de raigambre madrileña. Existían otros cultos locales mucho más afianzados en la vida religiosa madrileña que acaso parecerían responder mejor a las aspiraciones de grandeza municipal, como las Vírgenes de Atocha o de Almudena.

2. Madrileño naturalizado

La apropiación institucional del culto a Isidro Labrador formaba parte de un proyecto más amplio de construcción de una suerte de “leyenda áurea” para el ayuntamiento madrileño.²⁴ Cabe recordar que, hasta antes del traslado de la corte, Madrid era una población que había ocupado un lugar más bien marginal en el entramado monárquico. Durante el siglo XVI, la villa distaba mucho de ser un núcleo urbano opulento como lo eran Toledo o Valladolid, sus principales rivales en el escalafón urbano castellano. Frente a esta realidad, los regidores madrileños instrumentalizaron estratégicamente el culto a Isidro Labrador para transmitir un potente mensaje al resto de ciudades ibéricas: que la modesta villa estaba llamada a convertirse en “Cabeça del mas estendido Impeiro que ha tenido Rey del mundo”.²⁵

Aunque con frecuencia se da por sentada la asociación intrínseca entre Isidro Labrador y Madrid, un examen detallado de las fuentes desvela que esta

²¹ María José del Río Barredo, “Literatura y ritual en la creación de una identidad urbana: Isidro, patrón de Madrid”, *Edad de Oro* 17 (1998): 149–168.

²² Alonso de Villegas, “Vida de Isidro Labrador (1592)”, *Lemir* 19 (2015): 897–930.

²³ Matilde Fernández Montes, “San Isidro, de labrador medieval a patrón renacentista y barroco en la Villa y Corte”, *Disparidades. Revista de Antropología*, vol. 56, núm. 1 (2001): 41–95.

²⁴ María José del Río Barredo, “Literatura y ritual en la creación de una identidad urbana: Isidro, patrón de Madrid”, *Edad de Oro* 17 (1998): 149–168.

²⁵ Villegas, “Vida de Isidro Labrador (1592)”.

vinculación solo se cristalizó a finales del siglo XVI, particularmente durante la recopilación documental para su primer proceso de canonización (ca. 1588–1596). En el largo periodo precedente (ca. 1270–1560), la devoción a Isidro Labrador era una leyenda rural compartida por diversas comunidades de Castilla la Nueva, sin especial preeminencia madrileña. En rigor, todas las evidencias documentales consultadas indican que Isidro Labrador no nació como figura madrileña, sino que fue “naturalizado” madrileño mediante una cuidadosa campaña hagiográfica promovida por las autoridades municipales durante la segunda mitad del siglo XVI.

El códice anónimo atribuido a Juan Gil de Zamora (ca. 1270–1315), fuente más antigua del culto medieval, establece solo de manera parcial el vínculo geográfico del humilde labrador con Madrid. Las líneas iniciales del manuscrito, si bien atestiguan que su memoria se preservaba en la villa, omiten afirmar que fuera vecino o natural de la misma: “En Madrid se conserva la memoria del bienaventurado Isidro”.²⁶ Asimismo, la descripción de uno de sus milagros más emblemáticos precisa que Isidro no nació en Madrid, sino que “se hizo humilde arrendatario de un caballero madrileño por un sueldo anual [...] establecido en un campo próximo a la villa”.²⁷

Las referencias territoriales contenidas en el Códice de Juan Diácono presentan notables ambigüedades. Las menciones a las visitas de Isidro Labrador a “muchas iglesias de Madrid” aparecen siempre matizadas con alusiones a otras “parroquias cercanas” de la región, evidenciando un ámbito devocional que trascendía los límites de la villa: “dejando el propósito de visitar todas las iglesias de Madrid”; “se apresuró a ir a la cercana iglesia de Santa María Magdalena”. En efecto, la asociación geográfica más explícita con Madrid emerge cuando el anónimo autor describe el lugar de su sepultura y custodia de reliquias: “su pequeño pero glorioso cuerpo reposa hoy depositado en la Iglesia de San Andrés”; “Fue enterrado en el cementerio de San Andrés apóstol [...] Allí yació su cuerpo durante mucho tiempo, esto es, cuarenta años, no visitado por casi ningún hombre”.²⁸

Hasta antes del primer proceso de canonización, numerosos devotos en las villas circundantes sostenían la creencia de que las reliquias de Isidro Labrador no yacían únicamente en Madrid, sino que se hallaban dispersas en diversos *loci sacri* a lo largo de la provincia.²⁹ Un ejemplo paradigmático de esta dispersión

²⁶ *Códice de Juan Diácono*, ed. facsimilar, en Tomás Puñal Fernández y José María Sánchez Molledo, *San Isidro de Madrid: un trabajador universal* (Madrid: Ediciones La Librería; Real Muy Ilustre y Primitiva Congregación de San Isidro de Naturales de Madrid, 2001), 25.

²⁷ Puñal Fernández y Sánchez Molledo, *San Isidro de Madrid*, 29.

²⁸ Puñal Fernández y Sánchez Molledo, *San Isidro de Madrid*, 29, 42, 46. Sin embargo, como quedará demostrado, numerosas localidades de la región reivindicaron hacia fines del siglo XVI la posesión de reliquias de san Isidro, lo que cuestiona la exclusividad madrileña del culto en su etapa medieval.

²⁹ Además, la tradición y las leyendas en torno al “robo sacro” de reliquias eran comunes en

geográfica del culto se manifiesta en las respuestas a un cuestionario real de 1579. Los regidores de Torrelaguna, villa situada a sesenta kilómetros de Madrid, certificaron que “a una legua de la dicha villa en su jurisdicción” se hallaba “una ermita muy devota que se dice Santa María de la Cabeza, donde está una Imagen de la madre de Dios y la cabeza de un hombre Santo que se llamó Ysidro”.³⁰ Este testimonio evidencia que la posesión y veneración de las reliquias de un humilde labriego llamado Isidro era una práctica devocional compartida por varias localidades de Castilla la Nueva, no exclusiva a Madrid.

El corpus de milagros atribuidos al santo labrador revela, asimismo, una notable pluralidad territorial, abarcando numerosas comunidades castellanas. Tanto en las Relaciones Topográficas de Felipe II (1575–1579), como en las deposiciones del primer proceso de canonización, se constata cómo los prodigios de Isidro se reproducían idénticamente en localidades como Torrelaguna, Caraquiz, Buitrago y Cobeña. Por ejemplo, el milagro de la aparición de dos ángeles que araban la tierra cuando Isidro fue acusado injustamente de pereza en el trabajo es descrito no solo en Madrid, sino también en la aldea de Alovera, situada a unos cincuenta kilómetros de la Villa, según el testimonio de uno de sus vecinos.³¹ También se constata este fenómeno en las declaraciones de los testigos del proceso de canonización de María de la Cabeza, esposa de Isidro Labrador, cuando en poblaciones vecinas de Madrid los testigos listan otro famoso milagro, conocido como el milagro del pozo, en sus respectivas localidades.³²

Considerando que la tradición milagrosa se transmitía fundamentalmente por vía oral, resulta más bien lógico que múltiples villas de la región compartieran la memoria hagiográfica del milagroso labriego. Esto sugiere, a su vez, que para que se pudiese afirmar que el cuerpo incorrupto de Isidro Labrador yacía exclusivamente en la iglesia de san Andrés de Madrid, primero fue necesario establecer una estratégica alianza con los pueblos y villas vecinas de Castilla la Nueva.

más bien comunes durante toda la Edad Media. Estas permitieron la sacralización de nuevos espacios y la integración cultural de distintas regiones socioeconómicas. Patrick J. Geary, *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1990); Marco Papasidero, *Translatio sanctitatis: i furti di reliquie nell'Italia medievale* (Firenze: Florence University Press, 2019).

³⁰ *Relaciones Topográficas*, Tomo VI, fol. 27, cit. por Emilio Guerra Chavarino, *Santa María de la Cabeza, San Isidro y fray Domingo de Mendoza. El “Plan B” del Gran Movedor o Muñidor* (Madrid, 2018), 19. La interpretación que ofrece este autor, que defiende la coexistencia de dos reliquias sagradas asociadas con Isidro Labrador, parece insostenible. El autor sugiere que hubo dos agricultores devotos simultáneos con el nombre de “Isidro”: uno en Torrelaguna y otro en Madrid. Más plausible parece que la memoria medieval de Isidro Labrador se compartiera y repitiera colectivamente en múltiples pueblos y santuarios de la región castellana, como solía ocurrir con diversas tradiciones sagradas orales.

³¹ Guerra Chavarino, *Santa María de la Cabeza, San Isidro y fray Domingo de Mendoza. El “Plan B” del Gran Movedor o Muñidor*, 67.

³² AVM, Sec. 2, Leg. 277, núm. 1, fos 48–141v.

Bajo esta luz, la pugna entre diversas villas por reivindicar la posesión de las reliquias del santo labrador no representaba necesariamente un obstáculo para la promoción del culto madrileño, sino más bien una coyuntura propicia. La transformación de la memoria colectiva del “Isidro castellano”, figura de devoción regional, en un auténtico “Isidro madrileño” brindaba la oportunidad de cimentar el prestigio no únicamente de la villa, sino de toda Castilla la Nueva en su conjunto, con Madrid erigiéndose como su capital provincial.

A diferencia de los consolidados cultos a las Vírgenes de la Almudena y Atocha, indisolublemente ligados a enclaves geográficos concretos en Madrid, la figura de Isidro Labrador ostentaba una difusión generalizada y una plasticidad territorial que la convertían en el instrumento idóneo para articular una identidad religiosa de alcance regional. Aunque algunos estudiosos han interpretado los orígenes históricos nebulosos del culto isidril como un obstáculo para su proceso de canonización,³³ a mi juicio, esta misma característica constituyó un valioso activo para los promotores iniciales de su culto. La maleabilidad de esta tradición de raigambre campesina permitió incorporar las memorias colectivas de las diversas villas castellanas, cuyos habitantes se mostraron proclives a sustentar económicamente la causa de un labriego que consideraban tan propio como lo hacían los vecinos de Madrid. De este modo, los recursos de toda una región vinieron a suplir las limitaciones económicas de una villa de modestos medios.

Como símbolo agrario de Castilla la Nueva, el culto isidril ofrecía una devoción robusta y cohesionada, capaz de representar el poder de las élites concejales rurales frente a las opulentas manifestaciones simbólicas de la corte real. Esto podría explicar por qué fray Domingo de Mendoza, dominico que desempeñó un papel protagónico en la consolidación del culto a Isidro Labrador entre 1580 y 1590, decidió invertir tanto tiempo y recursos en visitar las localidades aledañas, ofreciendo la reconstrucción y ornamentación de sus templos con fondos procedentes del erario municipal madrileño.

En un informe al ayuntamiento, el “hacedor de santos” dominico fray Domingo de Mendoza reportó con detalle sus visitas a la región castellana, donde forjó importantes alianzas afianzadas a través de importantes inversiones fiscales: “Ahora prosiguiéndose en las diligencias de la dicha canonización por mandado de V. M. he salido fuera de aquí a hacer informaciones de la vida, fama y milagros del dicho santo y su bendita mujer en algunas partes donde están venerados”.³⁴ Esta estrategia parece haber respondido a un pacto entre Madrid y las poblaciones circundantes para canonizar a su santo patrón colectivo, al tiempo que consagraban un espacio religioso común.

La nueva coalición devocional castellana se manifestó durante el proceso de reestructuración de la tradición sobre las desperdigadas reliquias de Isidro. Hacia mediados de siglo, como vimos, la villa de Torrelaguna afirmaba custodiar una de

³³ Así lo juzga Río Barredo en *Madrid, Urbs Regia*..., 96.

³⁴ Fray Domingo de Mendoza a Madrid, s/f [prob. 1596], AVM, Sec. 2, Leg. 285, n. 2, s/f.

las reliquias más insignes del labriego: su venerado cráneo. Como Torrelaguna, numerosas comunidades compartían la convicción de poseer algún resto sagrado. Testimonios del siglo XVI aluden la existencia de “ciertas reliquias” de un varón piadoso en distintas localidades: en la aldea de Estrella se registraba que “Hay una iglesia, y dicen que ciertas reliquias”; en Lominchar, “un relicario de reliquias que no saben los que declaran de qué son”; mientras que en la ermita de san Pablo, religiosos de un monasterio no especificado atestiguaban tener “unas reliquias de santo, se tiene gran devoción”.³⁵ Considero que esta ambigüedad brindó al ingenioso fray Domingo de Mendoza la oportunidad de articular tales tradiciones dispersas en un culto unificado, ampliando considerablemente la base devocional de Isidro Labrador más allá del ámbito estrictamente madrileño.

Lejos de intentar refutar la autenticidad de las reliquias conservadas en las villas circundantes o de insistir en que únicamente Madrid custodiaba la totalidad del cuerpo incorrupto del santo, fray Domingo de Mendoza supo aprovechar sagazmente la carencia de datos sobre los orígenes familiares del labrador medieval. Con singular perspicacia, atribuyó cada una de estas reliquias a supuestos “parientes” del venerado Isidro. Así, las fuentes atestiguan un singular fenómeno de transformación devocional mediante el cual el cráneo que antaño se presumía perteneciente al santo labrador fue reinterpretado como reliquia de su santa esposa. De forma similar, otros restos óseos con capacidades de curación, otrora atribuidos a Isidro Labrador, pasaron a identificarse como vestigios del hijo de la santa pareja de labriegos.

Este ingenioso ejercicio de reinterpretación hagiográfica permitió que, al renunciar a la pretensión de poseer fragmentos del santo, las comunidades vecinas obtuvieran a cambio la custodia de reliquias de los familiares de Isidro Labrador. En recompensa, el ayuntamiento de Madrid habría de apoyarles en la construcción de nuevos templos en sus pueblos, todo con recursos enteramente extraídos del erario madrileño. De este modo, se forjó una red devocional que beneficiaba tanto a la capital como a las villas castellanas de su entorno.

3. La aparición de María de la Cabeza

Elaborar la narrativa sobre los primeros años de vida de Isidro Labrador requirió incorporar la historia colectiva, las creencias preexistentes y las prácticas religiosas de la región más amplia de Castilla la Nueva. Este proceso transformador marcó la transición de Isidro Labrador de un labrador milagroso a un ermitaño penitente, al tiempo que dio origen a un nuevo culto en la provincia, identificado con santa María de la Cabeza, esposa de Isidro Labrador.

³⁵ Carmelo Viñas y Ramón Paz (eds.), *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II*, Vol. Reino de Toledo (Madrid: Instituto Balmes de Sociología, Instituto Juan Sebastián Elcano de Geografía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963): 408–409, 159 y 392–393.

La consolidación de la alianza devocional entre Madrid y las villas de Castilla la Nueva esclarece la notable transformación de Isidro Labrador: de un humilde labriego del que apenas se registraban algunos milagros a mediados del siglo XV, a un ermitaño castellano de destacada movilidad geográfica. No por coincidencia, el recién descubierto trayecto de peregrinaje que Isidro Labrador practicaba a lo largo de su vida incluía numerosos templos y aldeas regionales donde antes se veneraban sus otrora disputadas reliquias.³⁶ Esta metamorfosis hagiográfica alcanzó su expresión más depurada en la *Vida de Isidro Labrador* (1592) de Alonso de Villegas (1534–1603), obra donde las referencias territoriales antes vagas e imprecisas adquirieron una localización concreta, integrándose no solo en la biografía del santo labrador, sino también en la de su familia nuclear, antes completamente desconocida.

La creación de esta tradición religiosa ampliada, que abarcaba ahora los orígenes de Isidro, los de su esposa, María de la Cabeza, y su hijo Illán, configuró por vez primera un panteón sagrado de protectores colectivos para Madrid y sus comunidades aliadas. Así, por ejemplo, la iglesia de Carabanchel, por demás ausente en los testimonios antiguos del culto, fue incorporada con exactitud topográfica en la nueva *vita* de Isidro Labrador. Esta se volvió uno de los santuarios predilectos que el “Isidro peregrino” visitaba a diario.³⁷ De igual forma, a partir del siglo XVII comienza a surgir en la iglesia de Cebolla la devoción al supuesto hijo de Isidro y María de la Cabeza, conocido como “san Illán.”³⁸

La incorporación de múltiples enclaves rurales de Castilla la Nueva en la nueva *vita* de Isidro Labrador y su familia constituyó apenas el primer componente de la alianza devocional neocastellana. Ante la arraigada convicción, extendida por toda la provincia, de que diversas reliquias del santo se custodiaban en múltiples santuarios, se hizo imperioso desarrollar una segunda y más compleja estrategia. Para armonizar las tradiciones madrileñas con las de las villas circundantes sin invalidar la autenticidad de sus reliquias, fray Domingo de Mendoza ideó un poderoso incentivo: ofrecer a Torrelaguna, Uceda, Caraquiz, Cobeña un santo propio: María de la Cabeza, la devota esposa de san Isidro.

La creación del culto a María de la Cabeza, esposa de Isidro Labrador, resultó decisiva para superar las contradicciones y potenciales conflictos entre Madrid y

³⁶ Kenneth Baxter Wolf, “The Life and Afterlife of St. Isidro ‘The Farmer’”, en *Church, state, vellum, and stone: essays on medieval Spain in honor of John Williams*, ed. Therese Martin y Julie Ann Harris (Leiden, Boston: Brill, 2005): 131–143.

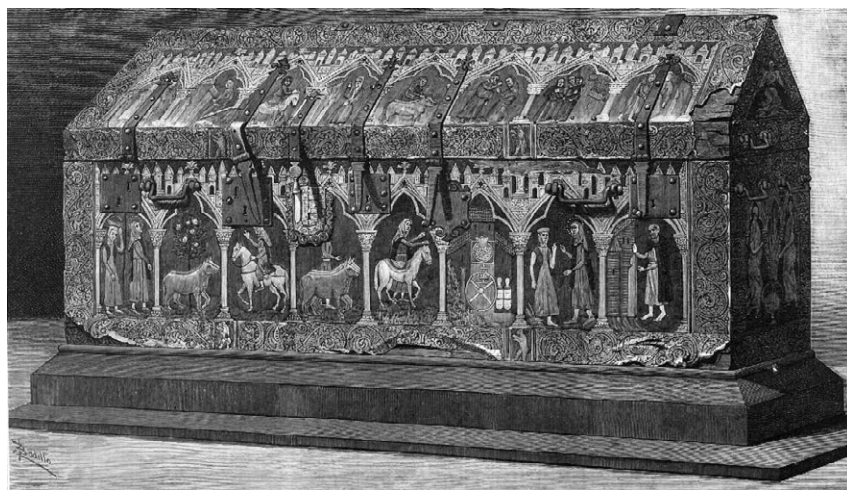
³⁷ Río Barredo, “Canonizar a un santo medieval en la Roma de la Contrarreforma: Isidro Labrador, patrón de Madrid”, 134.

³⁸ En la actualidad, el lugar con mayor devoción hacia él es la ermita de Nuestra Señora de la Antigua y san Illán, situada en el municipio de Cebolla: Jesús Gómez Jara, “San Illán Labrador: culto, iconografía y su ermita en Cebolla (Toledo)”, en *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte: actas del Simposium 2/5-IX-2008*, Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, ed. (San Lorenzo del Escorial: Ediciones Escorialenses, 2008): 417–436.

las villas vecinas. Este ingenioso proceso de reinención devocional explica la notable transformación por la cual la reliquia craneal de san Isidro, venerada en 1579 en el convento franciscano de Nuestra Señora de la Cabeza en Torrelaguna, fue reasignada a partir de 1595 como perteneciente a María de la Cabeza, la supuesta esposa de Isidro Labrador, en un ejercicio magistral de resemantización hagiográfica.

No es coincidencia que la promoción del culto a María de la Cabeza estuviese a cargo de fray Domingo de Mendoza. Su participación, documentada en las actas de su proceso de canonización,³⁹ catalizó la apropiación definitiva del culto isidril por el concejo madrileño. Ello no implica que la memoria de la consorte del santo labrador estuviese completamente ausente en la tradición medieval. En anotaciones marginales del Códice de Juan Diácono se observa la presencia de una anónima esposa de Isidro. Del mismo modo, en la iconografía primitiva del culto al labriego, en particular, en los grabados medievales del arca de Isidro Labrador, se representa a una mujer acompañando al santo labriego, aunque sin el resplandor típico de la santidad, lo que sugiere que aún no se le consideraba una mujer santa (*Fig. 2*).⁴⁰ Lo que se argumenta aquí, en cambio, es que la institucionalización de su devoción a fines del siglo XVI coadyuvó decisivamente a consolidar la emergente tradición de Isidro Labrador como patrimonio espiritual exclusivo de Madrid.

Fig. 2. Arca de Isidro Labrador (*ca.* s. XIII), reproducción de 1893. Imagen procedente de los fondos de la Biblioteca Nacional de España (Madrid), Hemeroteca Digital.



³⁹ AVM, Sec. 2, Leg. 277, num. 1, fos 48–141v

⁴⁰ Juan Diácono, *Milagros de San Isidro: (siglo XIII)*, ed. Fidel Fita et al. (Madrid: Academia de Arte e Historia de San Dámaso, Arzobispado de Madrid, 1993); Puñal Fernández y Sánchez Molledo, *San Isidro de Madrid*, apéndice iconográfico, s.p.

Aunque el código que documenta por vez primera la leyenda hagiográfica del humilde labriego omite mencionar el origen de la esposa de Isidro Labrador,⁴¹ el culto a María de la Cabeza brindó a las comunidades rurales vecinas una santa propia con potencial canonizable.⁴² Esto parecía una valiosa contrapartida recibida a cambio de resignar la patria de Isidro y aceptar la centralización madrileña de sus reliquias, que a partir de entonces se venerarían como “enteras e incorruptas” en la iglesia de san Andrés. En efecto, esta especie de trueque devocional demostró ser estratégicamente ventajoso para todas las partes involucradas.

La selección del nombre “María de la Cabeza” para esta nascente tradición distó de ser fortuita. Si bien los devotos conocían a la esposa de Isidro como “Toribia”, fray Domingo de Mendoza pareció optar estratégicamente por la denominación “María de la Cabeza” con el propósito de establecer un vínculo entre una familia prominente de la villa rural de Cobeña y los influyentes Luján y Vargas, pilares del gobierno municipal madrileño, asociados ya con el linaje del pío labriego.⁴³ Así se desprende de los testimonios del proceso de canonización de María de la Cabeza, levantados por fray Domingo de Mendoza, que asocian a la nueva santa con esta familia: “En la villa de Cobeña [...] existe un linaje muy honrado que se intitula De la Cabeza. Juan, Pedro, etc., Cabeza, tenidos por gente muy antigua [...] de donde se puede colegir que la bendita María de la Cabeza tomó su apellido, siendo de este linaje”.⁴⁴ La ingeniosa conexión genealógica entre las élites concejales de Cobeña y de Madrid resultó fundamental, pues permitió tejer alianzas entre las oligarquías municipales de diversas villas mediante una leyenda compartida que las unía a sus santos patronos provinciales.

Una escena paradigmática de la consolidación de la alianza madrileña con sus villas vecinas fue la reasignación de la reliquia craneal de Isidro a su esposa, María de la Cabeza. Como se anticipó, el único aspecto problemático en esta tradición en gestación residía en la controvertida posesión de la segunda reliquia craneana atribuida al labrador, venerada en Torrelaguna. ¿Cómo conciliar esta circunstancia con la creencia de que el cuerpo íntegro e incorrupto del santo yacía en la iglesia madrileña de san Andrés? La solución, tan ingeniosa como pacífica, consistió en reasignar dicha reliquia a la supuesta esposa de Isidro.

⁴¹ “Así pues, éste [Isidro] que era apreciado por sus buenas costumbres, teniendo legítima mujer y un hijo”: Puñal Fernández y Sánchez Molledo, *San Isidro de Madrid*, 46.

⁴² Teresa Díaz Díaz, “Santa María de la Cabeza, única santa nacida en la provincia de Guadalajara (Caraquiz, Uceda), de origen judeoconverso”, en *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte: actas del Simposium 2/5-IX-2008*, Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, ed. (San Lorenzo El Escorial: Ediciones Escorialenses, 2008): 638–653.

⁴³ Zozaya Montes, “Pesquisas documentales para narrar la historia de San Isidro. Gestiones para una canonización iniciada en 1562”, 6; Lacarta, *La casa de Austria y la Monarquía de Madrid*, 26.

⁴⁴ AVM, Sec. 2, Leg. 277, núm. 1, fol. 26.

En una de las numerosas incursiones reportadas por fray Domingo de Mendoza en las villas vecinas de Madrid, se produjo un hallazgo providencial. En marzo de 1596, fueron exhumados los restos de un cuerpo decapitado a las afueras de la iglesia de Torrelaguna. Las autoridades torrelagunenses, en unánime acuerdo, proclamaron que tales restos pertenecían a María de la Cabeza, procediendo a “reunificarlos” ceremonialmente con la venerada reliquia craneal del santuario franciscano local, que, recordemos, durante siglos se había identificado como perteneciente al propio Isidro Labrador y ahora era atribuido a su esposa.

El proceso de canonización de María de la Cabeza, frecuentemente relegado por la historiografía, constituye un testimonio excepcional del reacomodo devocional ocurrido durante la segunda mitad del siglo XVI. Este atestigua la transferencia de los atributos reverenciados asociados con la cabeza milagrosa preservada en Torrelaguna, inicialmente creída como reliquia de Isidro Labrador, al emergente culto de su esposa, María de la Cabeza. Este valioso recurso documental no solo ilumina la transformación hagiográfica que dotaría de un panteón de santos patrones agrarios a la región castellana, sino que además desvela los actores clave que orquestaron dicho proceso.

Los testimonios del proceso de canonización de María de la Cabeza evidencian que, junto a fray Domingo de Mendoza, una figura crucial en la gestación del nuevo panteón sagrado de Madrid y sus villas vecinas fue fray Francisco de Rivas, guardián del convento franciscano de Torrelaguna. Este religioso desempeñó un papel protagónico como testigo del hallazgo de los restos óseos en marzo de 1596, siendo el primero en manipular dichas reliquias y en certificar su autenticidad, basándose en su peculiar olor de santidad. Su labor como difusor de los milagros de María de la Cabeza queda corroborada en múltiples testimonios, como el de Bartolomé Pérez en 1612, quien recordaba haber conocido los prodigios de la santa “por boca del Guardián del Convento y de fray Domingo de Mendoza”.⁴⁵

Las declaraciones de testigos de 1612 revelan, asimismo, cómo las facultades taumátúrgicas para curar cefaleas y otras dolencias, antes atribuidas a la reliquia craneal de Isidro Labrador, fueron progresivamente transferidas a María, con atinado apellido “de la Cabeza”. Las deposiciones de testigos, donde participaron tanto hombres como mujeres de toda la región, señalan que la reliquia craneal ahora asignada a María de la Cabeza demostraba su poderío taumátúrgico para todo tipo de dolencias, pero se probaba especialmente efectiva con malestares de cabeza: “Teniendo una niña, su propia hija, con gran dolor de cabeza y de los oídos”.⁴⁶

El portentoso descubrimiento de los restos atribuidos a María de la Cabeza fue proclamado como señal divina que revelaba la verdad oculta y amonestaba a los potenciales escépticos: indudablemente, aquella reliquia craneal siempre había pertenecido a la esposa del santo labrador, no a Isidro, como antes se creía. No

⁴⁵ AVM, Sec. 2, Leg. 277, núm. 1, fos 38–38v y 48–48v.

⁴⁶ Deposition de Lucía Fernández, 16 de junio de 1612, AVM, Sec. 2, Leg. 277, núm. 1, fos 54–55v.

obstante, los testimonios recogidos durante el proceso canónico de 1612 revelan que numerosos testigos aún ponían en tela de juicio el carácter sobrenatural de dicho hallazgo. Fray Luis de Oviedo fue uno de los críticos más conspicuos, denunciando abiertamente la supuesta falsificación de las reliquias de la esposa de Isidro Labrador. Cuando el guardián del convento franciscano de Torrelaguna le ofreció a fray Luis de Oviedo los recién exhumados restos óseos como remedio para sus dolencias, el fraile replicó con escepticismo: “dijo que no las quería, que si él le diera algún pedazo de la cabeza que está en el altar mayor en la propia ermita, que él la hubiera por verdadera reliquia; mas que las que él le daba podían ser de algún otro cristiano que estuviese allí sepultado”.⁴⁷

El providencial descubrimiento de las reliquias de María de la Cabeza no solo cimentó los lazos entre Madrid y sus provincias, sino que atestiguó la emergente fecundidad espiritual de una Castilla la Nueva, otrora árida en manifestaciones sagradas. A partir de este momento, no solo Madrid podía gloriarse de su santo patrón, sino que toda la región se beneficiaba de un nuevo panteón sagrado encabezado por María de la Cabeza y san Illán, vástago santo de los dos labriegos-peregrinos. Los vínculos sanguíneos imaginados entre todas estas oligarquías locales añadían un valor político inestimable a la fabricación de tales santos agrarios. Esta coyuntura explica por qué nuestro “hacedor de santos” fray Domingo de Mendoza y Diego de Salas Barbadillo, abogado cortesano y administrador de la cofradía del Santísimo Sacramento, destinaron una porción significativa de las limosnas recaudadas en Madrid para el culto isidril a la restauración de templos en las villas circundantes, al tiempo que propagaban sistemáticamente la devoción de Isidro Labrador y su familia por toda la provincia (*Fig. 3*).

Fig. 3. Ingresos de las pesquisas documentales de Isidro Labrador, hechas por fray Domingo de Mendoza (*ca.* 1596). Elaboración propia con base en AVM, Sec. 2, leg. 285, núm. 1.

Descripción	Cantidad (reales)
Donativo de Diego de Salas Barbadillo de trescientos reales	300

⁴⁷ Hay que señalar, empero, que esta historia podría ser una historia creada o, al menos, arreglada para persuadir a los posibles críticos de esta tradición “recién fundada” de la mujer de Isidro y sus “reliquias descubiertas”, en lugar de un desafío abierto. En efecto, el testimonio citado no es narrado por el fraile “incrédulo” sino por el propio guardián del convento franciscano de Torrelaguna y aliado de fray Domingo de Mendoza, fray Francisco de Rivas. Fue él quien narró esta putativa conversación con fray Luis de Oviedo, del que no se dan más datos. En el relato, Oviedo interpreta el papel de un incrédulo que dudaba de los recientes descubrimientos sagrados y que posteriormente fue castigado por la santa. No obstante, el hecho de que este relato se incluyera en el proceso canónico de María de la Cabeza habla de las muchas dudas que debieron tener los contemporáneos locales al ver la transformación de su querida reliquia en la de la mujer de Isidro, de la que tan poco sabían. AVM, Sec. 2, Leg. 277, fos 42–42v.

Donativo de Diego de Salas Barbadillo de quinientos reales para cubrir los gastos del viaje de fray Domingo de Mendoza a Talamanca, Torrelaguna y Uceda	500
Donativo de doce reales de los testamentos de Pedro de Mesa, clérigo y capellán de san Ginés, y Pedro Galindo, procurador	12
Donativo de Francisco Martínez “El Mozo”, notario, de cien reales	100
Limosnas de veintiún personas particulares, anotadas en el libro de cuentas de fray Domingo de Mendoza	348
Total:	1260

La detallada lista de cuentas presentada por fray Domingo de Mendoza al concejo de Madrid en 1596 evidencia cuán importante era gastar buena parte de los donativos madrileños en sus viajes a la comarca castellana. El documento muestra que el artífice de santos invirtió 812 reales durante el “descubrimiento” de los restos de María de la Cabeza, en el embellecimiento de su recién dedicada iglesia en Torrelaguna y en el proceso legal de visita y recopilación de información en las zonas rurales de Madrid. Además, se devela que el respaldo financiero para esta empresa fue concedido por el cortesano Diego de Salas Barbadillo, una figura clave dentro de la cofradía que apoyaba económicamente la veneración de Isidro Labrador a nivel local. Su participación no se limitó únicamente a Madrid: Salas Barbadillo emergió como un actor fundamental en la difusión del culto a Isidro en las Américas, una faceta que se explorará con mayor detalle en el CAPÍTULO 2. Por el momento, basta señalar aquí su papel instrumental en la canalización de recursos desde Madrid hacia Torrelaguna y otras provincias madrileñas.

Este informe, enteramente pasado por alto por la historiografía, revela cuán crucial fue la colaboración con otras autoridades civiles y religiosas de la Castilla rural. Sin estas inversiones, parece poco probable que la devoción a Isidro Labrador hubiera logrado convertirse de manera fluida en un culto madrileño. Dado que casi la mitad (46.8%) de las limosnas destinadas a la promoción del culto de Isidro Labrador se gastaron fuera de Madrid durante el inicio de su primer proceso de canonización, resulta evidente que la narrativa que vincula la historia de Isidro con la de Madrid no fue siempre un hecho dado de forma predeterminada, sino que se desarrolló en las últimas décadas del siglo XVI como parte de una compleja alianza político-devocional entre diversas corporaciones municipales castellanas y Madrid.

Analizados de manera simultánea, los procesos de canonización de Isidro Labrador y María de la Cabeza muestran que la fundación de ambas tradiciones tuvo lugar gracias a una alianza tanto piadosa como política entre Madrid y sus provincias, entre ellas, las villas de Torrelaguna y Cobeña. Para Madrid, estas alianzas ofrecían la oportunidad de avanzar en la canonización de su santo patrono, estancada desde 1562, mientras que para Torrelaguna y Cobeña significaba la posibilidad de obtener una santa propia: María de la Cabeza. Aunque tales procesos

se superpusieron, esto no fue ni un error ni una coincidencia. Para transformar a Isidro en un labrador milagroso de Madrid, era necesario fomentar la devoción de su esposa, María de la Cabeza, como la santa de las provincias castellanas. Desde este punto vista, la promesa de obtener una futura canonización papal para ambos incentivó una mayor colaboración entre Madrid y otras villas vecinas, lo que permitió superar las limitaciones legales impuestas por la arquidiócesis de Toledo, cuestión que analizaremos a continuación.

4. La prohibición del culto

Aún habiendo resuelto las contradicciones hagiográficas del culto a Isidro Labrador, durante el primer intento de canonizar al santo “naturalizado madrileño”, el ayuntamiento de Madrid debió enfrentar una serie de desafíos provenientes de un rival formidable: el arzobispado de Toledo.

La importancia de los obispos en las canonizaciones de la Contrarreforma no debe ser subestimada. Después del Concilio de Trento (1545–1563), el mero arraigo de una devoción popular dejó de ser suficiente para que un individuo fuese reconocido como santo dentro del canon de la misa romana católica. A partir de entonces, si bien el papado continuó tolerando muchas devociones locales, siempre que no contraviniesen las nuevas disposiciones canónicas, instituciones curiales como la Congregación del Santo Oficio abogaron por que las autoridades diocesanas tomaran una postura cada vez más rigurosa frente a cultos sustentados en escasas evidencias históricas, o en milagros cuya autenticidad no hubiese sido debidamente comprobada por los obispos y arzobispos locales.

El respaldo eclesiástico de Toledo constituía, por ende, un pilar imprescindible no solo para que la causa de canonización de Isidro Labrador pudiera prosperar, sino también para garantizar la continuidad de su culto sin suscitar conflictos frente a las disposiciones postridentinas. Empero, para desdicha de los promotores de la devoción isidoriana, el arzobispado toledano distó mucho de ser un aliado benévolo. Al contrario, Toledo adoptó una postura que amenazaba con conducir el culto del humilde labrador hasta el umbral mismo de su extinción.

En primer lugar, la sede toledana desestimó todas las peticiones procedentes de Madrid que abogaban por la canonización de su santo patrono. En 1562, cuando se presentaron las primeras solicitudes diocesanas, las deliberaciones del Concilio de Trento aún estaban en curso. Esta conjetura sirvió al arzobispado de Toledo como justificación de su inacción, alegando la necesidad de esperar las conclusiones conciliares. Sin embargo, era de dominio público que el clero toledano mostraba un interés mucho mayor en apoyar la causa del candidato regio por excelencia, fray Diego de Alcalá, cuyos restos se veneraban a escasas leguas de Madrid.⁴⁸

⁴⁸ Villalon, “San Diego de Alcalá and the Politics of Saint-Making in Counter-Reformation Europe”: 694.

Aunque el desinterés inicial de Toledo podría interpretarse como mera prudencia canónica ante la indefinición de los procedimientos tridentinos, no puede obviarse el subtexto político que subyacía a esta postura. La resistencia toledana encubría una pugna de poder entre la emergente sede de la corte real y la tradicional sede primada de los reinos de Castilla y, a la vez, entre las nuevas devociones patrocinadas por el ayuntamiento madrileño y los cultos arraigados en la jerarquía eclesiástica castellana tradicional.⁴⁹

La extendida residencia de la corte en Madrid representaba un desafío directo a los intereses de Toledo, ciudad acostumbrada a ejercer una influencia determinante, en particular sobre el Consejo de Castilla.⁵⁰ La sede primada poseía, además, un consolidado panteón de santos locales, encabezado por santa Leocadia (†304) y san Ildefonso (†667), junto con una no menos arraigada devoción a las reliquias e imágenes de “su propio Isidro”: el célebre arzobispo de Sevilla, san Isidoro (†636). Como vemos en las *Relaciones Topográficas*, en la década de 1570 las reliquias e imágenes del santo arzobispo Isidoro eran veneradas en Toledo: “hay en esta ciudad de Toledo veinte y siete parroquias en veinte y seis iglesias [...] y las Iglesias son estas: Santiago, San Ysidro [...] En San Ysidro por la mayor parte sus feligreses son alfareros”; “En Sant Ysidro [están] sus reliquias”.⁵¹ Podemos afirmar que estas referencias correspondía al culto de Isidoro de Sevilla, y no al de Isidro Labrador, a pesar de compartir el mismo nombre, porque donde se menciona la posesión de “Ysidro” generalmente le acompaña su hermano Leandro (†600), también obispo de Sevilla y santo católico canonizado.⁵²

La canonización de un santo patrocinado por una ciudad rival resultaba, por tanto, inadmisibles para Toledo, en tanto legitimaría la pretensión de preeminencia regional de Madrid. Esta circunstancia no solo explica la sistemática omisión toledana ante las solicitudes madrileñas en la década de 1560, sino que arroja luz sobre la manifiesta suspicacia con que las autoridades diocesanas observaban la creciente devoción a las reliquias e imágenes de Isidro Labrador en décadas posteriores, tanto en la capital como en villas circundantes.

La resistencia eclesiástica encubría, en última instancia, una pugna por el predominio espiritual y político entre la antigua sede primada y la emergente sede cortesana. Así se explica que ante la persistente devoción no autorizada a Isidro Labrador, la archidiócesis de Toledo recurriese a medidas punitivas. Gómez Tello

⁴⁹ Esta es una hipótesis similar a la propuesta por Erin K. Rowe, *Saint and Nation. Santiago, Teresa of Avila, and Plural Identities in Early Modern Spain* (University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2011), 18.

⁵⁰ Baste recordar el protagonismo que jugó el cardenal Cisneros (1436–1517) en la política hispana del temprano s. XVI. Al respecto, ver: Joseph Pérez, *Cisneros, el cardenal de España* (Barcelona: Penguin Random House, 2014); Rafael Rodríguez-Moñino Soriano, *El cardenal Cisneros y la España del XVII* (Madrid: Castalia, 1978).

⁵¹ *Relaciones Topográficas*, pp. 529, 541

⁵² : “En San Ysidro hay cuatro ermitas, la primera y aun la primera iglesia que dicen se fundó en Toledo es la ermita de San Leonardo”: *Relaciones Topográficas*, p. 542.

de Girón, gobernador de la archidiócesis de 1559 hasta su muerte en 1569, asestó la primera estocada. En 1567, Tello de Girón tomó la determinación de examinar la tumba del santo. En secreto, visitó la iglesia de san Andrés y abrió el féretro que guardaba el cuerpo de Isidro Labrador. Poco después, el canónigo de Alcalá y visitante eclesiástico, Jorge Gerzón, dio la segunda estocada. Gerzón ordenó al sacerdote titular de san Andrés que prohibiera terminantemente que el cuerpo de Isidro Labrador fuera exhibido ni venerado públicamente, al menos, no sin la aprobación explícita del arzobispo de Toledo.⁵³

En términos llanos, tras la visita de 1567, el culto a Isidro Labrador había sido prohibido en Madrid. El argumento toledano para esta decisión, repetido después en 1570, era claro: “atento a no estar canonizado”.⁵⁴ Si bien la devoción a las reliquias del humilde campesino no fue completamente extirpada, esta decisión dejaba patente que Toledo no quería que este culto siguiese amasando popularidad a nivel regional. En tales circunstancias, una empresa tan ambiciosa como su canonización se antojaba francamente inalcanzable.

Los años subsiguientes no mitigaron el rigor de la postura toledana. Muy al contrario, en otra visita pastoral, las autoridades eclesiásticas intensificaron las restricciones sobre el culto público a las reliquias de Isidro Labrador tanto en Madrid como en el resto de la provincia castellana. El 12 de agosto de 1576, el nuevo visitador, identificado en las fuentes simplemente como “el Dr. Gencor”, no solo ratificó la prohibición de venerar públicamente el cuerpo de Isidro Labrador en la iglesia de San Andrés, sino que además ordenó la instalación de “una reja de hierro donde esté [el cuerpo de Isidro] en más custodia [...] con dos llaves”.⁵⁵ Esta medida, aparentemente destinada a proteger las reliquias, constituía en realidad un claro intento de limitar aún más el acceso de los fieles al principal objeto de su devoción: sus milagrosas reliquias.

La prohibición de visitar el sepulcro de Isidro Labrador puede verse asimismo como una medida punitiva tras el intento fallido del concejo madrileño por solicitar la erección de una sede catedralicia independiente de Toledo. En 1567, el concejo había debatido exhaustivamente sobre la creación de una diócesis segregada de Toledo.⁵⁶ Si bien tal iniciativa no prosperó, podemos imaginar que la sola consideración de tal medida debió ser interpretada por la sede primada como un acto de hostilidad. Para el arzobispado de Toledo, cualquier iniciativa eclesiástica que insinuara la autonomía de uno de sus territorios constituía una amenaza directa a sus intereses políticos y a su hegemonía espiritual. Esta tensión subyacente explicaría, en efecto, la rigidez con que Toledo actuó contra el culto al humilde

⁵³ Río Barredo, “Canonizar a un santo medieval en la Roma de la Contrarreforma: Isidro Labrador, patrón de Madrid”, 133.

⁵⁴ Guerra Chavarino, *Santa María de la Cabeza, San Isidro y fray Domingo de Mendoza. El “Plan B” del Gran Movedor o Muñidor*, 188.

⁵⁵ Emilio Guerra Chavarino, *Historia y leyenda de San Isidro: milagros, códice, Arca Mosayca y los Himnos* (Bubol Publishing, 2013), 65.

⁵⁶ AVM, Sec. 2, Leg. 362, exp. 54, s/n.

labriego, viendo en él no solo una manifestación devocional, sino un símbolo de las aspiraciones políticas madrileñas.

Frente a la obstrucción toledana, los impulsores de la canonización de Isidro Labrador contemplaban escasas perspectivas de éxito durante el segundo tercio del siglo XVI. Las prohibiciones de 1567, 1570 y 1576 evidenciaban los formidables obstáculos que enfrentaba el culto, exigiendo, a su vez, estrategias concertadas de acción y negociación. Si bien la historiografía ha destacado acertadamente el papel crucial de fray Domingo de Mendoza en este periodo, lo cierto es que sus capacidades de intervención resultaban limitadas durante el apogeo del conflicto madrileño-toledano. Para entonces, el hacedor de santos contaba con apenas diecisiete años de edad. Por tal motivo, otro promotor del culto a Isidro Labrador debió asumir la tarea de liderar las iniciativas de rescate de la devoción, cuestión que examinaremos en el siguiente apartado.

5. El rescate de la devoción

A pesar de haberse erigido como uno de sus más destacados promotores, Diego de Salas Barbadillo (m. 1603) constituye una figura relativamente desconocida en la historiografía del culto a Isidro Labrador. Sabemos que, en 1514, su padre Diego de Salas fungió como testigo de un préstamo otorgado por el concejo madrileño, lo que no solo confirma el origen de su familia, entonces radicada en Pozuelo, sino también su temprana vinculación con los círculos de poder municipal.⁵⁷ Al igual que otros miembros de la baja nobleza castellana, Salas Barbadillo supo capitalizar el traslado de la corte a Madrid en 1562.⁵⁸ Su matrimonio en 1580 con María de Porres, cuya dote incluía varias “casas en la calle Morería Vieja” valoradas en 7.000 reales, marcó el inicio del ascenso social de un linaje que lograría situar a sus descendientes en la corte. En efecto, el segundo vástago de este matrimonio,

⁵⁷ El préstamo fue de 3.000 maravedís y el testigo firmó como “Diego de Salas, vecino de Pozuelo”: *Libros de acuerdos del Concejo Madrileño, 1464-1600*, vol. V (1502-1515), 5 vols. (Madrid: Ayuntamiento de Madrid – Archivo de Villa – Artes Gráficas Municipales, 1987): 295.

⁵⁸ En un censo de Pozuelo del 30 de marzo de 1632, redactado por Gaspar Mantilla de la Vega, observamos que ninguno de los miembros de la familia directa Salas Barbadillo y Porres figura como habitante de la villa. María Esperanza Morón García y Luis Enrique Otero Carvajal, *Pozuelo de Alarcón, 1600-2000. De su venta, a ciudad metropolitana* (Pozuelo: Patronato Municipal de Cultura, Exmo. Ayuntamiento de Pozuelo de Alarcón, 2016), 264–269. Si tenemos en cuenta que el 11 de marzo de 1588, María de Porres y Diego de Salas Barbadillo tenían un censo sobre su casa situada en Morería la Vieja, podemos asegurar que el resto de la familia Salas emigró al Nuevo Mundo o se trasladó a Madrid tras el establecimiento de la corte, ambas prácticas demográficas habituales de las pequeñas comunidades castellanas. Cristóbal Pérez Pastor, “Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo”, en *Bibliografía Madrileña o descripción de las obras impresas en Madrid*, III (Madrid: Tipografía de la “Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos”, Calle de las Infantas, núm. 43 bajo, 1907), 466.

Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo (1581–1635), fue un destacado novelista del Siglo de Oro quien alcanzaría además la distinción de “ujier de la reina”.⁵⁹

Los escasos datos biográficos disponibles indican que Diego de Salas Barbadillo pasó buena parte de su infancia en las Indias y cursó estudios jurídicos a su regreso a la península. Así lo reportó su hijo: “Mi padre salió sin cumplir el año décimo; peregrinó el Nuevo Mundo [...] y después de varias fortunas, eligió para reposo de tantas fatigas a la gran madre del mundo, Madrid”.⁶⁰ Tras el establecimiento de la corte en Madrid, Salas Barbadillo consagró sus talentos al cabildeo político en favor de importantes clientes indianos, experiencia que posteriormente aplicaría con notable pericia en la promoción del culto a Isidro Labrador. Desde 1579, desempeñó el cargo de solicitador del ayuntamiento de la ciudad de México, nombramiento que obtuvo muy probablemente gracias a los múltiples contactos que había establecido durante su estancia inicial en América.⁶¹

Salas Barbadillo fungió como brazo articular entre el Viejo y Nuevo Mundo en Madrid. Sirva recordar que, al igual que otras importantes capitales virreinales, la ciudad de México tenía la capacidad de enviar representantes a la corte. Uno de estos representantes era un “procurador general”, quien recibía y enviaba información desde México. El segundo era un “letrado en la corte”, un experto legal, y el tercero, un “solicitador”, un caballero con importantes conexiones cuya misión era agilizar y asegurar resoluciones favorables. Salas Barbadillo desempeñó este último cargo durante dos décadas, si bien, en ocasiones extraordinarias, ejerció los tres simultáneamente. De hecho, en conflictos de precedencia contra otras autoridades, como el virrey de Nueva España, Álvaro de Zúñiga, marqués de Villamanrique (r. 1585–1590), Salas demostró la efectividad de su gestión, aún a la distancia.⁶²

Además de su reconocida labor como gestor de los negocios de clientes indianos, Salas Barbadillo profesaba una gran devoción al culto a Isidro Labrador. Esta vinculación espiritual se manifestó de múltiples formas. En primer lugar, el matrimonio Salas y Porres bautizó a todos sus vástagos en la iglesia de san Andrés, que presumía la custodia del cuerpo del santo labrador. En segundo lugar, otorgó a

⁵⁹ Cayetano Alberto de la Barrera y Leirado, “Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo”, en *Catálogo bibliográfico y biográfico del teatro antiguo español, desde sus orígenes hasta mediados del siglo XVIII* (Madrid: Imprenta y Estereotipia de M. de Rivadeneyra, 1860), 354.

⁶⁰ Emilio Cotarelo y Mori, *Obras de Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo; con la vida y obras del autor* (Madrid: Revista de Archivos, 1907), vol. I, xiv.

⁶¹ Fue nombrado procurador a propuesta del regidor Juan Velázquez de Salazar, obteniendo un sueldo de 100 pesos anuales: *Actas de Cabildo de México*, Libro VIII, fos 427–428.

⁶² Analizo este conflicto en 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), 331–333.

su tercer hijo el nombre de “Isidro”, en claro homenaje al santo patrón madrileño.⁶³ En tercero, el promotor pozueleño ocupaba un lugar prominente en la cofradía del Santísimo Sacramento con sede en la iglesia de San Andrés, institución clave en el sostenimiento del culto isidril en la villa.⁶⁴ Por ello no sorprende que, cuando estalló el conflicto entre el concejo madrileño y la archidiócesis toledana, Salas Barbadillo distase mucho de mantenerse en un segundo plano. Por el contrario, este movilizó todos sus recursos para articular una estrategia que salvaguardase el culto a su santo patrón frente a las contravenciones diocesanas.

Lejos de confrontar directamente a las autoridades eclesiásticas, Salas Barbadillo optó por recurrir a instancias superiores para neutralizar las prohibiciones toledanas. Su estrategia se desarrolló en dos fases. En primer término, a principios de la década de 1580, Salas patrocinó la creación de nuevas pinturas que representaban la vida y milagros de Isidro Labrador, destinadas a ornamentar el arca donde, según se afirmaba, se había custodiado sus reliquias “durante los últimos cuarenta años”.⁶⁵ Esta medida, aparentemente inocua, resultó sumamente eficaz. Sin transgredir las restricciones arzobispales, dado que los artistas trabajaron discretamente dentro del templo de san Andrés, se tomaban acciones para mantener viva la memoria de la vida y milagros del humilde labrador. En segundo término, esta iniciativa proporcionó el pretexto ideal para solicitar al pontífice Gregorio XIII (p. 1572–1585) la emisión de bulas de indulgencia que estimularan la peregrinación tanto al sepulcro del santo labrador como a su milagrosa fuente. Con ello, se sorteaban las prohibiciones arzobispales dado que era el papa mismo quien autorizaría la veneración al cuerpo milagroso de Isidro.⁶⁶

Por lo general, los Sumos Pontífices no solían reparar en las solicitudes de bulas de indulgencia provenientes de mecenas acaudalados. Al contrario, las indulgencias pontificias, como las obtenidas por Salas Barbadillo en 1584, permitían movilizar valiosos recursos que fortalecían económicamente tanto a los templos locales como a sus capellanes. En este contexto, la obtención de tales aprobaciones apostólicas no constituiría un hecho excepcional. No obstante, la singularidad radicaba en que, al emanar la autorización para venerar las imágenes y reliquias de Isidro Labrador directamente del Sumo Pontífice, las autoridades toledanas se veían obligadas a acatar dicha disposición, independientemente de sus

⁶³ Cotarelo y Mori, *Obras de Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo; con la vida y obras del autor*, I, xviii.

⁶⁴ Guerra Chavarino, *Santa María de la Cabeza, San Isidro y fray Domingo de Mendoza. El “Plan B” del Gran Movedor o Muñidor*, 24.

⁶⁵ “La primera sepultura donde estuvo los cuarenta años el siervo de Dios, Isidro, es muy frecuentada, y está adornada con la historia del milagro de la arada, lo cual hizo a su costa Diego de Salas Barbadillo, agente de la Nueva España”: Villegas, “Vida de Isidro Labrador (1592)”, 928.

⁶⁶ En una “relación de hechos históricos” escrita por Madrid y presentada a Felipe II, estas bulas están fechadas en julio y agosto de 1584: AHN-AMAE, Santa Sede, leg. 21, núm. 293 y 294.

resoluciones previas. En efecto, ningún poder eclesiástico podía ya prohibir la exhibición pública ni el culto a los restos de Isidro Labrador, pues el mismo Vicario de Cristo exhortaba a los fieles a visitarlos y ofrecer sus limosnas.

Aunque Salas Barbadillo no legó testimonio escrito de su intervención, Alonso de Villegas en su hagiografía de 1592 subrayó el carácter decisivo de su gestión. El autor destacó particularmente cómo la indulgencia obtenida de Gregorio XIII por el sagaz solicitador marcó un hito en la consolidación devocional isidoriana.⁶⁷ La bula pontificia, de hecho, precipitó una nueva visita de las autoridades toledanas en 1584, pero esta vez en circunstancias radicalmente distintas. Avalado por un documento papal que autorizaba expresamente la veneración de las reliquias, el visitador Segura Dávalos no tuvo más remedio que permitir la exposición pública del arca de Isidro Labrador durante nueve días.⁶⁸ Baste imaginar el fervor popular que debió suscitar este acceso al sepulcro milagroso del santo labrador tras casi un decenio de prohibición estricta, y cómo este episodio debió multiplicar el número de devotos que acudían a venerar sus reliquias.

Dos años más tarde, Salas Barbadillo persistió en sus iniciativas devocionales para robustecer el culto a Isidro Labrador. Bajo su iniciativa, en 1586, la cofradía del Santísimo Sacramento solicitó al arzobispo de Toledo, Gaspar de Quiroga (*p.* 1577–1594), autorizar su fusión con la “cofradía de San Isidro”, arguyendo que mediante dicha unión “no se ha visto innovar ni alterar cosa alguna”.⁶⁹ Esta no era, empero, una descripción precisa. La unificación de estas cofradías innovaba en un aspecto fundamental: legitimaba una devoción relativamente nueva, la de Isidro, de origen agrario, con una de sólida tradición piadosa de raigambre noble, como lo era la del Santísimo Sacramento. Asimismo, gracias a esta iniciativa, se conseguiría no solo establecer una fecha oficial para el culto anual a las reliquias de Isidro Labrador en la villa, celebrada ahora cada “domingo de cuasimodo”, sino también se obtendría el privilegio de organizar una procesión solemne.⁷⁰ Lo más notable de este logro radicaba en que estas concesiones provinieron precisamente de la misma

⁶⁷ “Diego de Salas Barbadillo, agente de la Nueva España en Indias, [...] trujo la bula del Papa Gregorio, de que se ha hecho mención, siendo muy devoto del mismo siervo de Dios”: Villegas, “Vida de Isidro Labrador (1592)”, 928.

⁶⁸ Río Barredo, “Canonizar a un santo medieval en la Roma de la Contrarreforma: Isidro Labrador, patrón de Madrid”, 133.

⁶⁹ “con que no sea visto innovar ni alterar cosa alguna en la posesión antigua que tiene y ha tenido la cofradía del Santísimo Sacramento del Señor San Andrés y el señor San Isidro, nuestro patrón”, AVM, Sec. 2, Leg. 285.

⁷⁰ Como observamos en las cláusulas 9–12, a partir de 1586 se celebraría todos los años una misa solemne “el domingo de Quasimodo”, pagada por la hermandad fusionada, para conmemorar que “aquel fue el día” en que el cuerpo de Isidro “fue sacado de la tierra”. Además, el concejo madrileño podría ahora organizar una solemne procesión “desde la ermita de San Isidro” en caso de sequía en los bajos de la villa, argumentando: “pues no es votiva por honra del bienaventurado San Isidro [...] en ella antes se sirve a Nuestro Señor, que no se ofende”: AVM, Sec. 2, Leg. 285, 2, s/f.

autoridad eclesiástica que anteriormente había amenazado con extinguir la devoción al santo labrador, demostrando así la perspicacia de Salas Barbadillo.

A diferencia de sus predecesores en la sede primada, el cardenal Quiroga, antiguo auditor de la Rota y recién investido arzobispo de Toledo, demostró una notable disposición para favorecer las causas de canonización hispanas.⁷¹ Quiroga no interpuso obstáculo alguno al culto de Isidro Labrador, permitiendo el avance de su causa de canonización. Señaladamente, fue tras la obtención de las bulas pontificias por parte de Salas Barbadillo cuando el conocido hacedor de santos, fray Domingo de Mendoza, pudo asumir su rol protagonista.⁷² El 11 de septiembre de 1588, el fraile dominico presentó una solicitud al ayuntamiento para investigar en los archivos madrileño.⁷³ Estas indagaciones fructificaron en un primer esbozo hagiográfico sobre la vida y milagros del santo campesino. Este borrador, obra del propio Mendoza, sería posteriormente refinado y reestructurado por el prolífico hagiógrafo Alonso de Villegas, obra que, años más tarde, llegaría a manos del joven Lope de Vega (1562–1635), quien la transformaría primero en un celebrado poema épico y luego en la aclamada pieza teatral.⁷⁴ Estas creaciones literarias desempeñaron un papel cardinal como vehículos de difusión y consolidación de la devoción madrileña, elevando al humilde labrador a la categoría de icono cultural y religioso del Siglo de Oro.

Los citados registros contables de fray Domingo de Mendoza revelan que el solicitador Salas Barbadillo y su cofradía constituyeron los principales mecenas de la investigación hagiográfica sobre Isidro Labrador entre 1588 y 1596. En efecto, Salas Barbadillo entregó personalmente a Mendoza la considerable suma de 800 reales, equivalente al 63,49% de los ingresos totales declarados por el religioso en 1596, destinados a sufragar los gastos jurídicos y de desplazamiento por Madrid y su provincia.⁷⁵ Más aún, fue este mismo cortesano quien financió la edición de la primera hagiografía de Isidro Labrador en 1592, obra que dedicó y presentó al concejo madrileño con el propósito de estimular una actitud más activa entre sus representantes,⁷⁶ cuya pasividad consideraba perjudicial.

⁷¹ Gotor, “Le canonizzazioni dei santi spagnoli nella Roma barocca”.

⁷² Destacado ya por María José del Río Barredo, “Fray Domingo de Mendoza, artífice de fiestas religiosas en el Madrid de la Contrarreforma”, *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, núm. 39 (2013): 47–73.

⁷³ Zozaya Montes, “Pesquisas documentales para narrar la historia de San Isidro. Gestiones para una canonización iniciada en 1562”, 11.

⁷⁴ María José del Río Barredo, “María de la Cabeza y las tradiciones de la sierra madrileña en el *Isidro* de Lope de Vega”, en *Lope de Vega y la canonización de san Isidro*, ed. Jesús Ponce Cárdenas (Madrid, Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2022): 67–89.

⁷⁵ AVM, Secretaría, sec. 2, leg. 285, núm. 1.

⁷⁶ “Sales Barbadillo a dado y un libro que a presentado en este ayuntamiento, en el pasado, de la Bida y milagros del bienabenturado sante Esidro”: Zozaya Montes, “Pesquisas documentales para narrar la historia de San Isidro. Gestiones para una canonización iniciada en 1562”, 17–18.

El financiamiento de la primera hagiografía de Isidro Labrador en 1592 constituyó un hito fundamental. Como se ha mencionado, esta obra no solo entrelazó la biografía del humilde labrador con la historia de Madrid, sino que, de manera crucial, incorporó a las comunidades rurales de Castilla con las que fray Domingo de Mendoza había establecido alianzas estratégicas. Sin embargo, no fue la labor individual del religioso lo que impulsó la canonización en la década de 1590. Queda claro que la intervención jurídica y económica del cortesano Diego de Salas Barbadillo resultó igualmente decisiva para promover la devoción a Isidro Labrador, sorteando hábilmente las anteriores prohibiciones diocesanas. Asimismo, fue este sagaz solicitador quien logró articular los esfuerzos de la prestigiosa cofradía del Santísimo Sacramento, el concejo madrileño y la corte real, cuestión que analizaremos a continuación.

6. Una ventana de oportunidad

Aunque Diego de Salas Barbadillo no ostentaba el cargo de regidor en Madrid, el sagaz solicitador logró incorporarse a la *Junta* constituida por el ayuntamiento para promover la canonización de Isidro Labrador en la última década del siglo XVI. Desde esta posición estratégica, el proceso adquirió un impulso sin precedentes.

Tras financiar la hagiografía del santo labrador y dedicarla al concejo, Salas Barbadillo fue investido en abril de 1593 como uno de los tres promotores fundamentales de la causa, junto al procurador general Fernando Méndez de Ocampo y fray Domingo de Mendoza. Dotado de influyentes conexiones cortesanas, el ayuntamiento encomendó a Salas Barbadillo la delicada misión de gestionar ante Felipe II el envío de una misiva real a su embajador en Roma, Antonio Fernández de Córdoba, duque de Sessa (1550–1606), y al pontífice Clemente VIII (p. 1592–1605), solicitando la autorización para compilar el expediente hagiográfico sobre la vida y milagros de Isidro. Paralelamente, en representación de Madrid, Salas Barbadillo instó al cardenal Quiroga a iniciar la recopilación de testimonios en la diócesis, dando así inicio a la primera de tres investigaciones canónicas simultáneas sobre la santidad de Isidro Labrador.⁷⁷

Para mala fortuna de los promotores de la causa, el proceso diocesano del humilde labrador no avanzó con la celeridad que anhelaban. La salud del cardenal Quiroga se deterioraba rápidamente, impidiéndole concluir el expediente. Ante tal panorama, Salas Barbadillo, fray Domingo de Mendoza y sus aliados parecían cada vez menos dispuestos a aguardar la conclusión del proceso, acaso temerosos de que este quedara inconcluso tras el eventual fallecimiento del anciano arzobispo. Por ello, y aprovechando una ventana de oportunidad irrepetible, la Junta dirigida por

⁷⁷ Nicolás José de la Cruz, *Vida de San Isidro Labrador, patrón de Madrid. Adjunta la de su esposa Santa María de la Cabeza* (Madrid: con licencia, en la imprenta real, 1790), 174.

Salas Barbadillo procuró hallar otras autoridades que estuviesen dispuestas a asumir el desafío de ultimar el expediente sobre la vida y virtudes de Isidro.

Fue así que el ayuntamiento de Madrid, el reino de Castilla y el clero madrileño manifestaron su preocupación ante Felipe II, instándole a interceder ante el Sumo Pontífice para garantizar un proceso expedito para el santo labrador.⁷⁸ Al recurrir al patronazgo regio, parece que Madrid emulaba una de las estrategias empleadas por los promotores del culto a fray Diego de Alcalá, quien había alcanzado exitosamente la canonización universal en 1588.⁷⁹

De forma similar, las autoridades eclesiásticas sugirieron adoptar una táctica ya ensayada con éxito por los carmelitas descalzos durante la promoción de la causa de beatificación de su venerable fundadora: inundar la Santa Sede de misivas y súplicas en apoyo a la canonización de su venerado madrileño.⁸⁰ De tal suerte, con el apoyo conjunto de las principales autoridades civiles y eclesiásticas, hacia finales del siglo XVI, el culto a Isidro Labrador gozó de un impulso renovado y se consolidó, así, como uno de las devociones predilectas tanto de la corte como de la familia real.

En los últimos años del reinado de Felipe II, se presentó una coyuntura que terminó siendo muy propicia para la conclusión del proceso diocesano. El 20 de noviembre de 1594, meses después de la canonización de Jacinto de Cracovia (†1257), sobrevino el fallecimiento del arzobispo-cardenal Quiroga.⁸¹ Felipe II optó por no designar a ningún teólogo ni experto en derecho canónico para ocupar la sede vacante, sino a su propio sobrino y antiguo virrey de Portugal, el cardenal Alberto de Austria (1559–1621). No obstante, antes de su confirmación, sobrevino una contingencia en Flandes: el 20 de febrero de 1595, falleció inesperadamente el archiduque Ernesto de Austria, gobernador de los Países Bajos y prometido de Isabel Clara Eugenia (1566–1633), hija del monarca católico. Ante la crucial importancia de Flandes para la corona, en marzo, el rey determinó nombrar al cardenal Alberto como nuevo gobernador de Países Bajos, sucediendo así a su difunto hermano.⁸² En abril, se cursaron misivas a Roma solicitando dispensa pontificia para eximir al cardenal Alberto de la obligación de residencia en Toledo

⁷⁸ La carta de las Cortes de Castilla en AHN, Santa Sede, leg. 21, núm. 303, s/f; la carta del clero de Madrid en latín, en AHN, Santa Sede, leg. 21, núm. 301.

⁷⁹ Erigiéndose en el primer santo de la Contrarreforma: Villalon, “San Diego de Alcalá and the Politics of Saint-Making in Counter-Reformation Europe”, 705, 707–708, 711–713 y 715.

⁸⁰ Rowe, *Saint and Nation. Santiago, Teresa of Avila, and Plural Identities in Early Modern Spain*, 54–55.

⁸¹ Burke, *The historical anthropology of early modern Italy*, 50.

⁸² Werner Thomas, “La Corte de los archiduques Alberto de Austria y la Infanta Isabel Clara Eugenia en Bruselas (1598-1633). Una revisión historiográfica”, en *España y las 17 Provincias de los Países Bajos. Una revisión historiográfica (XVI-XVIII)*, ed. A. Crespo Solana y Manuel Herrero Sánchez, vol. 1 (Córdoba: Universidad de Córdoba, 2002); Werner Thomas, “Alberto de Austria”, en *Diccionario Biográfico electrónico*, Online Edition (Real Academia de la Historia), párr. 14, <https://dbe.rah.es/biografias/8811/alberto-de-austria>.

para ejercer esta sede arzobispal. El Sumo Pontífice accedió a dicha petición, tras lo cual el cardenal delegó el gobierno de la diócesis en García de Loaysa y Girón (1534–1599), quien habría de convertirse en un aliado crucial de Madrid.

Mientras estas sucesiones ocurrían, el nuncio apostólico forjó una relación de particular cordialidad con uno de los principales promotores de la Junta: fray Domingo de Mendoza. El 25 de febrero de 1595, Camillo Caetani (1552–1603) obtuvo un breve papal que le facultaba a asumir parte de las competencias del arzobispo de Toledo, por entonces ausente.⁸³ En virtud de esta singular dispensa, el nuncio no tardó en iniciar la recopilación de “las Informaciones necesarias para la dicha canonización, en que su Santidad hará una obra muy digna de quien es”, según reportó el rey en uno de sus intercambios con el papado. A ello, añadió que la intervención del nuncio Caetani “consolará no solo a esta villa que le desea con mucho afecto y lo suplica a su Santidad, pero también a estos reinos y yo [Felipe II] por la devoción que le tengo recibiré también en ello muy singular gracia”.⁸⁴

Con tan sagaces provisiones, el fallecimiento del arzobispo Quiroga, que podría haber representado un obstáculo para la canonización de Isidro, se convirtió en una oportunidad que llevaría a la rápida integración de su expediente canónico. De tal manera, en menos de un año, tres autoridades eclesiásticas contribuyeron a lo que se convertiría en un singular dossier tripartito sobre la vida y los milagros del labrador. Ello explica que el Vaticano albergue cuatro registros sobre la canonización de Isidro Labrador, abarcando los procesos remisorio y compulsorio, junto con dos copias, todos concluidos en 1615. Estos documentos revelan la creación de tres “Informaciones”, recopiladas casi simultáneamente en Madrid y otras ciudades del arzobispado de Toledo entre 1594 y 1597 por tres autoridades diocesanas, autorizadas a través de mecanismos singulares.⁸⁵

En vez de una tradicional apertura y clausura de un proceso diocesano, seguida de la apertura y conclusión del proceso apostólico, vemos cómo Madrid logró compilar toda la documentación requerida para la canonización de su santo mediante una ingeniosa operación tripartita. La primera fase consistió en la investigación diocesana iniciada en 1594 bajo la dirección del vicario de Madrid, Juan Bautista Neroni (m. 1615), previa autorización del cardenal Quiroga. La intervención de Neroni, quien además de ejercer como vicario madrileño ostentaba el cargo de abad de la Iglesia Colegial de Alcalá, constituía un recurso de gran valor debido a su pericia adquirida durante el proceso de canonización de san Diego de Alcalá. La segunda etapa fue conducida en 1596 por el nuncio apostólico Caetani, quien contó con la asistencia del hábil hacedor de santos, fray Domingo de Mendoza. Finalmente, la tercera fase recayó en 1597 sobre el sucesor de Neroni como vicario de Madrid, fray Domingo de Mendieta, y el gobernador del

⁸³ AVM, Sec. 2, leg. 285, núm. 2, s/f.

⁸⁴ AHN, Santa Sede, leg. 21, núm. 291, fol. 36

⁸⁵ AAV, Cong. Riti, Processuum, 3192 y 3195 (*Processus remissorialis*); 3193 y 3194 (*Processus compulsorialis*).

arzobispado, García de Loaysa, actuando ambos bajo mandato expreso del archiduque Alberto, arzobispo electo de Toledo aunque ausente de su sede.⁸⁶

Al fin, tras más de treinta años de peticiones, el expediente de canonización de Isidro Labrador se concluyó. El principal dossier de testimonios fue recopilado por el vicario Mendieta. Aquí se reunieron los alegatos de decenas de testigos, siguiendo un cuestionario de 154 preguntas redactado por el juez apostólico. Una vez que el último testigo, Diego Bravo, finalizó su testimonio el 2 de abril de 1598, Salas Barbadillo, en su calidad de principal promotor de la canonización de Isidro Labrador, solicitó al juez eclesiástico la conclusión del expediente. El 26 de junio, esta petición fue integrada junto con la información recopilada por fray Domingo de Mendoza en años anteriores.⁸⁷ Con ello, a un ritmo extraordinariamente veloz, el dossier canónico de Isidro Labrador fue enviado a Roma.

No obstante, antes de que pudiera celebrar su triunfo, Madrid se enfrentó a una inesperada coyuntura. Cuando Felipe II se disponía a dirigir una misiva al papa Clemente VIII en favor de la canonización de Isidro, el rey pereció el 13 de septiembre de 1598.⁸⁸ Con el óbito del Rey Prudente, el proceso de canonización entró en un letargo de varios meses, al menos hasta que concluyesen las exequias reales y los festejos por la ascensión al trono de Felipe III (r. 1598–1621).

Con la muerte de Felipe II, la irrepetible ventana de oportunidad que los promotores de la causa habían vislumbrado se cerró abruptamente. Acaso más inquietante aún, pese a que el nuevo soberano parecía profesar una ferviente devoción al santo labrador, comenzó a cundir por la villa un rumor perturbador: se murmuraba que Felipe III contemplaba trasladar la corte a Valladolid.

7. El éxito no es definitivo, el fracaso no es fatal

Este capítulo ha examinado los conflictos locales en torno a la promoción de la canonización de Isidro Labrador en Madrid y las alianzas establecidas por la élite concejal para la reinvención de su culto. A pesar de la singular trayectoria experimentada por este santo medieval durante el Siglo de Oro, es importante destacar un hecho de capital importancia: Isidro Labrador constituía tan solo uno entre múltiples aspirantes a los altares. Esta circunstancia explica por qué, una vez finalizado el expediente del labrador en 1598, el ayuntamiento madrileño tomó una decisión en apariencia redundante: duplicar el número de agentes o “lobistas

⁸⁶ Cruz, *Vida de San Isidro Labrador, patrón de Madrid. Adjunta la de su esposa Santa María de la Cabeza*, 173.

⁸⁷ 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.), II. España, espejo de santos (Sevilla, Roma: EnredARS, Universidad Pablo de Olavide, Roma Tre-Press, 2020), 401–402.

⁸⁸ Río Barredo, “Canonizar a un santo medieval en la Roma de la Contrarreforma: Isidro Labrador, patrón de Madrid”, 143–144.

piadosos” en Roma. Aunque Felipe III contaba ya con un embajador en la Santa Sede velando por la canonización del humilde labrador, los promotores municipales presintieron que tal disposición resultaría insuficiente.

Dado que el embajador real atendía a otras prioridades de la Corona, como el nombramiento para sedes episcopales estratégicas y la contención de nuevos privilegios de inmunidad clerical,⁸⁹ los regidores de Madrid determinaron comisionar a un procurador especial cuya única encomienda fuera consagrarse de manera exclusiva a la canonización de su santo patrono. En abril de 1599, Madrid designó a Cristóbal de Villanueva como su procurador extraordinario en Roma. Según consta en diversas súplicas dirigidas a la corona, el éxito de Villanueva en el ambicioso empeño de lograr la canonización de Isidro Labrador dependía en buena medida de que el embajador real emplease sus influyentes conexiones en la curia pontificia para introducir al madrileño ante las más altas esferas curiales.⁹⁰

En medio de una pugna por los altares singularmente reñida, los regidores comprendieron que granjearse el favor de eminencias del Colegio Cardenalicio incrementaría las posibilidades de alcanzar la anhelada canonización para Isidro Labrador. Los informes del enviado madrileño revelan que, en efecto, para el año de 1599, múltiples procesos se promovían simultáneamente en el seno de la Congregación de Ritos. Pocos retrataron con mayor viveza este clima de encarnizada competencia como el letrado Gil Jiménez, adjunto al procurador madrileño en Roma. En octubre de 1599, este informó en extensa misiva el vil trato recibido a los lobistas madrileños, “por tener tantos contrarios como tengo y he tenido, mayormente en una persona en quien más confianza teníamos allá. Ese ha sido contrario”.⁹¹

La razón resultaba evidente. La Congregación de Ritos se hallaba abrumada por una plétora de causas de canonización: “Porque cuando iba hablar algún cardenal para que intercediese por el santo, estaban al parecer hablados de otros. Porque luego me respondían haber muchas canonizaciones”.⁹² De acuerdo con las comunicaciones del informante madrileño, para 1599, se hallaban bajo examen simultáneo doce expedientes de santos distintos. De los doce postulantes, siete contaban con el patrocinio de diversas instituciones hispanas: Raimundo de Peñafort (†1275) y Luis Bertrán (†1571) recibieron el apoyo de la Orden de Santo Domingo; Ignacio de Loyola y Francisco Javier (†1552), de la Compañía de Jesús; Teresa de Ávila, de los carmelitas descalzos; Juan de Sahagún (†1479), de los agustinos; y la reina Isabel (†1336), de los representantes del reino lusitano, que por entonces también formaba parte integrante de la Monarquía Católica.

⁸⁹ Agostino Borromeo, “Crown and Church under Philip II and Philip III”, en *Spain in Italy: politics, society, and religion 1500–1700*, ed. Thomas James Dandeleit y John A. Marino (Leiden, Boston: Brill, 2007), 522–523.

⁹⁰ AHN, Santa Sede, leg. 21, núm. 299, s/f.

⁹¹ AVM, Sec. 2, Leg. 285, núm. 2, s/f.

⁹² AVM, Sec. 2, Leg. 285, núm. 2, s/f.

Una causa como la del humilde Isidro no estaba, por tanto, predestinada al éxito, toda vez que tendría que rivalizar con once facciones de intereses, todas empeñadas simultáneamente en promover al próximo santo de la Contrarreforma y compitiendo entre sí por granjearse el favor pontificio. Si bien instituciones curiales habían mostrado gran interés por causas con respaldo cortesano, la facción española en Roma no contaba con un candidato que agrupase al unísono toda la fuerza de la Corona. El influyente auditor de la Rota Romana, monseñor Francisco Peña (ca. 1540–1612), por ejemplo, mostraba singular predilección no por Isidro Labrador, sino por la canonización de la reina Isabel de Portugal.⁹³

Gil Jiménez dio cuenta pormenorizada de los cabildos hechos en Roma hacia 1599, arguyendo que, en tan reñido entorno, el concejo debía movilizar todas sus conexiones y destinar hasta el último escudo, real o maravedí disponible. El caudal económico constituía, en efecto, un recurso fundamental en la pugna por ser elevado a los altares. Según Jiménez, Madrid debía disponer un crédito de mil escudos (dieciséis mil reales), advirtiéndole que “en esto no haya contradicción, ¡ni entre el demonio de por medio a estorballo!”.⁹⁴ Para el procurador, resultaba evidente que el oro era el único elemento capaz de brindarle ventaja sobre sus contendientes, pues servía para persuadir incluso al más reacio de los purpurados: “en que unos digan ‘no queremos’ y los otros ‘sí queremos’, porque a cada cosita piden un escudo, diez escudos, sesenta escudos”.⁹⁵

Con singular perspicacia, el informante recordó al ayuntamiento que las dinámicas de la corte de Roma distaban mucho de las de Madrid. Según el informante, en la curia las lealtades eran volubles como el viento y los cardenales, proclives a la vindicta, lo que volvía del dinero la mejor arma de persuasión para la causa de Isidro Labrador. En aquella urbe, sentenció, “se negocia con trabajo y con mucho dinero, que acá por el escudo se hace algo”.⁹⁶

Desde la óptica romana, el abrumador número de candidatos promovidos por los procuradores hispanos había despertado recelos entre los purpurados e incluso en el mismo Sumo Pontífice. En un episodio relatado con singular viveza por Jiménez, el embajador español se aproximó a Clemente VIII para instar la presentación del expediente de Isidro Labrador ante la Congregación. En respuesta, el Vicario de Cristo, con no poca ironía, reviró: “*tutti gli santi di Spagna volete canonizzare?*” (¿acaso quieren canonizar a todos los santos de España?).⁹⁷

A pesar del escepticismo mostrado por el papa, la causa de Isidro Labrador avanzó rápidamente. Si bien, como el auditor Peña filtró al informante madrileño, la canonización del obispo Raimundo de Peñafort estaba en primer lugar, el intenso cabildo dentro de la corte romana le había otorgado al agricultor castellano un codiciado segundo lugar. Empero, el que la causa de un “humilde campesino” fuera

⁹³ Labarga, “1622 o la canonización de la Reforma Católica”, 76.

⁹⁴ AVM, Sec. 2, Leg. 285, núm. 2, s/f.

⁹⁵ AVM, Sec. 2, Leg. 285, núm. 2, s/f.

⁹⁶ AVM, Sec. 2, Leg. 285, núm. 2, s/f.

⁹⁷ AVM, Sec. 2, Leg. 285, núm. 2, s/f.

impulsada principalmente por grandes cantidades de dinero ofrecidas por ricos miembros de uno de los imperios más poderosos del mundo no pasó desapercibido en Roma. Según el informante madrileño, esto se convirtió en una fuente de envidia para muchos de sus contemporáneos, especialmente para las órdenes religiosas: “que harta envidia me tienen los dominicos, y los demás por tener la causa en la Santa Congregación.”⁹⁸ Esta ventaja no debía dar lugar a la complacencia, insistió Jiménez. A pesar de las terribles plagas que habían causado la muerte de 7.000 madrileños entre 1597 y 1600, el concejo no podía permitirse retroceder.

Pese a los favorables informes, en 1598 surgió una amenaza de gravísimas consecuencias para los promotores de la canonización, una que incluso puso en entredicho la continuidad de la causa de Isidro Labrador. Desde fines de año, corrían insistentes rumores acerca de que el nuevo monarca contemplaba trasladar la corte fuera de Madrid. Las razones subyacentes a tal determinación eran múltiples, mas todas suscitaban inquietud en el ayuntamiento. En las postrimerías del siglo XVI, los regidores madrileños habían aprendido a sortear los conflictos jurisdiccionales con la corte real, estableciendo vínculos de mecenazgo con las varias familias vinculadas a la corte real. Empero, de forma paralela, enfermedades de extrema virulencia comenzaron a asolar la ciudad, hasta el punto de arrojar sombras de incertidumbre sobre el porvenir de Madrid como sede regia.

Aunque el nuevo rey había nacido en Madrid y profesaba una profunda devoción hacia Isidro Labrador, en 1599, Felipe III mostró reticencia a afirmar que los rumores sobre el traslado de la corte eran falsos. Esto hizo que el concejo de Madrid desviara su atención de la canonización hacia el asunto más urgente: mantener la sede de la corte. Los concejales ordenaron cesar la propagación de estas perjudiciales especulaciones mientras, en secreto, presentaban a Felipe III argumentos a favor de mantener la corte en Madrid. Entre ellos, destacó uno: la protección que Isidro Labrador ofrecía al rey y a la monarquía.⁹⁹

Pese a todos los esfuerzos de Madrid, el 10 de enero de 1601, se anunció la fatal decisión: la corte se trasladaría a Valladolid. Los regidores madrileños se hallaron desechos ante el anuncio de la mudanza. Como se desprende de un desgarrador poema compuesto por el escritor madrileño Eugenio Salazar (1530–1602), su última esperanza para evitar el inminente éxodo de la corte a finales de 1600 y principios de 1601 residía en un milagro del propio Isidro Labrador:

Tú Isidro, santo Labrador, te queda
que con el Rey dé vida
hará por ti cuanto su ruego pueda
para desbaratar esta salida.
[...] Isidro Santo, valga tu privanza

⁹⁸ AVM, Sec. 2, Leg. 285, núm. 2, s/f.

⁹⁹ Alfredo Alvar Ezquerro, *Los traslados de corte de 1601 y 1606* (Madrid: Impresa Artesanal, 2006), 29–31.

a aqueste pueblo tuyo, y patria tuya
y haz que esta mudanza
no mude su bien todo y la destruya.¹⁰⁰

Mas el prodigio anhelado nunca ocurrió. El 20 de marzo de 1601, se consumó la mudanza. Esta decisión no solo menoscabó sustancialmente el poder político, económico e incluso demográfico de la villa de Madrid, sino que además frustró, o cuando menos alteró de manera decisiva, las aspiraciones de lograr la canonización de Isidro Labrador, en tan avanzado estado en la curia.

Mientras se ejecutaba el devastador traslado de la corte a Valladolid, la única causa que precedía a la de Isidro Labrador en la Congregación de Ritos fue solemnemente proclamada como el más reciente miembro del santoral católico: san Raimundo de Peñafort, canonizado en una magnánima celebración en 1601. Lejos de ocupar el segundo lugar, ese mismo año uno de los principales competidores de Isidro Labrador le arrebató la posición: el fraile Juan de Sahagún fue elevado a los altares en el estado de “beato”. En tanto, la causa del labrador madrileño quedó en suspenso. Para inicios de siglo, la conclusión era palmariamente evidente: tanto Madrid como su santo patrón habían experimentado un rotundo fracaso.

¹⁰⁰ Alvar Ezquerro, *Los traslados de corte de 1601 y 1606*, 215–219.

Capítulo 2

Comprar cielo ajeno. Las limosnas de Nueva España para la beatificación de Isidro Labrador

En el año de 1620, Madrid recibió noticias esperanzadoras. La Congregación de Ritos había concluido el examen de los expedientes sobre la vida y milagros de Isidro Labrador. La Audiencia de la Rota elaboró una *relatio* favorable de sus virtudes para circularla entre los cardenales romanos. Los embajadores presentaron tales documentos ante el Sumo Pontífice con la esperanza de obtener su declaración universal de santidad. Sin embargo, el papa Paulo V (p. 1605–1621) declaró que el humilde labrador debía ser considerado... un beato, solamente.

En efecto, a pesar de todos los esfuerzos hechos hasta entonces, el culto a Isidro Labrador no alcanzaba aún la categoría de santo universal, sino una más modesta: *beatus*, una distinción de reciente institución que el papado empleaba para administrar la plétora de candidatos que, sin merecer aún la canonización plena, podían ser venerados en un ámbito litúrgico circunscrito. Dicho de otro modo, Isidro Labrador no se contaba aún entre las prestigiosas huestes de un san Francisco de Asís (†1226), sino entre las de figuras más modestas, como Salvador de Horta (†1520) o Serafín de Monte Granario (†1604), beatificados en 1606 y 1610 respectivamente.

Aunque los fieles madrileños celebraron el anuncio de la beatificación de su patrono,¹ los promotores de la causa se notaron profundamente decepcionados.²

¹ Así lo aseveró Cruz, *Vida de San Isidro Labrador, patrón de Madrid. Adjunta la de su esposa Santa María de la Cabeza*, 180.

² Río Barredo, “Canonizar a un santo medieval en la Roma de la Contrarreforma: Isidro Labrador, patrón de Madrid”, 141.

Por cerca de dos décadas, el ayuntamiento de Madrid había promovido una causa de canonización que pretendía afirmar el prestigio de la Villa en el orbe católico, dirigida especialmente a aquellos que cuestionaban su condición de sede de la corte. No obstante, para 1620, los regidores no obtuvieron más que un triunfo a medias: un recordatorio de que su tierra no era aún tierra fértil en santidad, como lo eran otras consolidadas urbes católicas.

En contraste, a un océano de distancia, el 24 de enero de 1621, la ciudad de México fue escenario de un fastuoso cortejo en honor a la beatificación de Isidro Labrador. La procesión fue encabezada por una alegoría de la Fama, un personaje que cabalgaba sobre un corcel engalanado con velos de plata. La majestuosa figura recorrió las calles de la capital seguida por un “bizarro labrador” montado en un pony morcilla. Tan deslumbrante espectáculo no constituía, empero, un homenaje a Madrid. La mascarada enaltecía al gremio de los plateros de México, quienes, al patrocinar las festividades en honor del humilde labriego, buscaban ostentar públicamente el orgullo a su patria, su poderío económico y su inquebrantable lealtad a la Corona.³ Más aún, la presencia de Pedro Cortés (1565–1629), IV marqués del Valle de Oaxaca y descendiente del conquistador Hernán Cortés (1485–1547), recordaba a los fieles que estas celebraciones inauguraban los festejos del primer centenario de la conquista de Tenochtitlán, lo que constituía, a su vez, una glorificación de la incorporación del reino de la Nueva España a la inexorable historia salvífica del cristianismo occidental.⁴

Las discrepancia entre las reacciones suscitadas por la beatificación de Isidro Labrador entre Madrid y la ciudad de México devela una paradoja histórica: lo que en su origen se concebía como una empresa destinada a cimentar el prestigio de Madrid como cabeza del más extenso imperio de la cristiandad, para los años de 1620 y 1621 se había convertido en fuente de desazón para sus promotores ibéricos, al tiempo que era apropiado por actores aparentemente periféricos para ostentar su propio esplendor y reivindicar su creciente centralidad dentro de la Monarquía.

Esta paradoja plasma un hecho conocido por muchos contemporáneos, aunque escasamente reconocido por la historiografía: los responsables del resurgimiento

³ Juan Rodríguez Abril, *Verdadera Relación de una máscara que los artífices del gremio de la platería de México y devotos del glorioso San Isidro el Labrador de Madrid, hicieron en honra de su gloriosa beatificación* (Ciudad de México: por Pedro Gutiérrez, calle de Tacuba, 1621), https://cvc.cervantes.es/literatura/quijote_america/mexico/mascara.htm.

⁴ Iván Escamilla González, “La conquista en la construcción de la historicidad del relato guadalupano, ciudad de México, 1621-1759”, en *Iglesia y conquista. Los procesos fundacionales*, ed. María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (México D.F.; Puebla: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego, 2022); Antonio Rubial García, “Santos mártires, guerreros y vírgenes conquistadoras: templos, advocaciones y fiestas como espacios de memoria y sujeción en torno a la conquista de México-Tenochtitlán”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 67 (junio de 2022): 67, <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2022.67.77715>.

de la causa del santo labriego no fueron ni cortesanos ni regidores madrileños, sino aliados allende el Atlántico, cuyas limosnas dieron nuevo aliento a la frustrada campaña de canonización interrumpida en 1601. A ellos se dedica este capítulo.

Si bien en los albores de la década de 1620 el culto al santo labrador avanzaba con determinación en Roma, el éxito de su canonización distaba mucho de estar garantizado. Como vimos en el capítulo anterior, la campaña de canonización promovida por el ayuntamiento enfrentó formidables resistencias, tanto en Castilla como en la curia. A ello se sumó que el traslado de la corte de Madrid a Valladolid en 1601 comprometió no solo la canonización del humilde labriego, sino el propio porvenir político de la Villa. A pesar de este sombrío panorama, un decisivo apoyo financiero transatlántico resultó fundamental para superar tanto la crisis inicial de 1601 como un segundo estancamiento del proceso canónico en la década de 1610.

Los estudiosos del culto a Isidro Labrador han destacado su papel como emblema de la autoridad madrileña durante el proceso de asentamiento de la corte. Sin embargo, han pasado por alto un fenómeno de notable relevancia ocurrido en el Nuevo Mundo: la recolección de limosnas destinadas a promover la beatificación del humilde labrador. Con el fin de subsanar este vacío historiográfico, el presente capítulo centra su atención en la colecta de limosnas llevada a cabo entre 1600 y 1619 en la ciudad de Puebla de los Ángeles, segunda urbe del virreinato de la Nueva España. A partir del análisis de las cantidades recaudadas en el ámbito americano y de las redes de aliados encargadas de sostener la causa madrileña en un contexto de crisis, este capítulo demuestra que la intervención de agentes transatlánticos durante dicha coyuntura no solo garantizó la continuidad del culto, sino que contribuyó de manera decisiva al éxito de su canonización en Roma.

Los reinos americanos no se limitaron a actuar como agentes pasivos, reducidos a proveedores de fondos cuando Madrid lo exigió. Antes bien, veremos cómo las élites criollas se apropiaron de la entonces estancada causa de canonización, transformándola en un triunfo religioso propio, al tiempo que impulsaban iniciativas de canonización de venerables propios, como fray Sebastián de Aparicio (†1600). Mi propósito, en consecuencia, no se reduce a demostrar el carácter crucial de las contribuciones americanas para la causa del labrador madrileño, sino que aspira a fundamentar cómo la emergencia de un discurso imperial católico vinculado a las canonizaciones hispánicas durante el periodo de la Contrarreforma constituyó un fenómeno compartido por los principales reinos de la Monarquía.

Mi análisis se articula en dos ejes. Primeramente, se dilucida cómo las colectas de limosnas fueron orquestadas por un selecto grupo de élites municipales para promover su propia agenda política y devocional. Enseguida, se responde a la interrogante: ¿por qué fieles distantes colaboraron con inusitado fervor en la causa de un santo que, según los cánones clásicos, era ajeno a sus “identidades criollas”?⁵ En efecto, aunque Isidro Labrador no pertenecía al panteón local de venerables de

⁵ Teodoro Hampe Martínez, *Santidad e identidad criolla: proceso de canonización de Santa Rosa* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1998).

las Indias, el culto madrileño fue objeto de una singular apropiación mediante un fenómeno de hibridación devocional que satisfizo múltiples necesidades. De tal manera, devotos de Puebla, Guatemala, Popayán y Potosí, entre otras ciudades, transfiguraron la historia de un humilde labrador milagroso de la Castilla medieval en símbolo de la hegemonía hispánica y, asimismo, en ícono de la expansión universal de la fe católica en sus reinos, al tiempo que se erigían en protagonistas de ambos proyectos providenciales ante sus audiencias locales.

1. El traslado de la corte

En la víspera del Año Nuevo de 1599, mientras la causa isidoriana progresaba con alentadora celeridad en la Congregación de Ritos, el concejo madrileño fue escenario de un acalorado debate. En él, los regidores abordaron con preocupación los rumores que “el vulgo” propagaba acerca del traslado de la corte alejada de la villa de Madrid, advirtiendo el gran “daño que ella recibiría si fuese cierto”.⁶ Ante esta amenaza, el ayuntamiento reaccionó con agitación, comisionando a dos representantes para que solicitasen una audiencia con el recién entronizado Felipe III (r. 1598–1621) y su valido, el duque de Lerma, Francisco de Sandoval (1553–1625). Simultáneamente, despacharon a dos más regidores para ir con el presidente y miembros del Consejo de Estado.⁷ Los concejales tampoco tuvieron empacho en contactar al confesor regio con la esperanza de que alguno de estos poderosos intercesores lograra conmover la conciencia del rey y así conjurar el catastrófico éxodo de la corte.

Entre cuantos podrían haber influido en el ánimo regio y a quienes el concejo procuró acceder, los médicos de la real cámara parecen haber sido los pocos expertos omitidos por los insistentes regidores. Irónicamente, fueron precisamente estos quienes alentaron vehementemente el traslado de la corte a Valladolid. Según consta en las *Relaciones* de Luis Cabrera de Córdoba (1559–1623), los médicos aconsejaron al rey considerar la antigua capital castellana como sede más propicia para la corte, fundamentando su dictamen en la bondad de su clima.⁸ Esta circunstancia, argüían, redundaría en beneficio del temperamento de Felipe III.

⁶ “Habiéndose tratado y conferido lo que el vulgo va publicando de decir que se trata de ir de esta villa esta Corte y el daño que ella recibiría si fuese cierto”: AVM, Libro de Actas de Madrid, T. 24, fol. 195.

⁷ “Se acordó que los señores Gregorio de Usategui y don Lorenzo de Prado sean comisionarios para hablar sobre ello a Su Majestad y al señor Duque de Lerma [...] y los señores Diego de Chávez y Melchor de Matute sean comisionados para hablar al señor confesor y a los señores del Real Consejo y señor Presidente sobre lo mismo y darles los memoriales necesarios y si fuere menester a algunos de los señores del Consejo de Estado y procuradores de Corte”: AVM, Libro de Actas de Madrid, T. 24, fol. 195.

⁸ Luis Cabrera de Córdoba, *Relaciones de las cosas sucedidas en la Corte de España desde 1599 hasta 1614* (Madrid: publicadas de Real Orden, 1857), 56.

Una vez que los regidores atisbaron la influencia de los médicos reales, se apresuraron a rebatir los argumentos a favor de Valladolid. Primero, sostuvieron que Madrid poseía óptimos aires. Segundo, el regidor Diego de Barrionuevo advirtió al monarca que el traslado perjudicaría tanto a la población madrileña, como la salud del propio soberano. Barrionuevo alegaba que Felipe III, nacido y criado desde su más tierna infancia bajo los efluvios madrileños, vería sus humores alterados de manera nociva ante un cambio tan súbito en sus aclimataciones.⁹

Pese a los argumentos esgrimidos contra Valladolid, hacia mediados de julio de 1600 resultaba evidente que Felipe III se hallaba persuadido de que los males sanitarios que afligían a Madrid tenían una gravedad insoslayable. A juicio del rey, el origen de estos flagelos “ni parece que está en el aire ni en la constelación” y, ciertamente, su corte no podía asumir el cometido de solventarlos ni arrostrar el riesgo de exponerse a ellos, máxime en los albores de su reinado.¹⁰ Así las cosas, el 20 de marzo de 1601 se consumó el traslado de la corte a Valladolid.

Como ha sido señalado por la historiografía, esta determinación asestó un rudo golpe tanto al ayuntamiento como a la empresa de canonización de Isidro Labrador. Así, su crédito como santo portentoso quedó menoscabado al haber fracasado en su misión de garantizar a sus devotos madrileños la permanencia de la sede regia.¹¹

Si bien hacia 1599 el proceso de Isidro Labrador había presumido tener una posición privilegiada en Roma, su canonización no experimentó avances significativos. Por el contrario, tras el año 1600, otros candidatos progresaron en la pugna por los altares. Acaso aún más inquietante para el porvenir de la causa fue el hecho de que, como reportó Diego de Barrionuevo en enero de 1600, Madrid se hallaba sumergida en un abismo de deudas. Al menos setecientos mil ducados de oro eran adeudados a diversos acreedores y gravaban las arcas municipales.¹²

Mientras el ayuntamiento de Madrid desplegaba diligentes recursos para evitar el traslado de la corte, la Junta de canonización continuó impulsando la causa de Isidro Labrador de diversas maneras. Por ejemplo, Diego de Salas Barbadillo, solicitador de la ciudad de México en la corte de Madrid y presidente de la Junta, observó con cautela la mudanza de la corte a Valladolid. Dado que no representaba únicamente los intereses del concejo de Madrid, sino principalmente los de ciudad de México y la Junta, Salas Barbadillo no emergió como parte de la defensa pública

⁹ Alvar Ezquerria, *Los traslados de corte de 1601 y 1606*, 31.

¹⁰ “La falta de salud de este lugar [Madrid] me obliga a deciros cuán necesario es que os juntéis para tratar el remedio que podrá tener este daño, pues ni parece que está en el aire ni en la constelación, pues toda Castilla y esta comarca está tan sana. Porque el misterio principal de este consejo es tratar del gobierno de la Corte, os encargo mucho que hasta llegar a esto al cabo y consultarme vuestro parecer os desembaracéis de otras cosas, atentos al cuidado que tengo de mis vasallos y criados”: cit. en Alvar Ezquerria, *Los traslados de corte de 1601 y 1606*, 44.

¹¹ Río Barredo, “Canonizar a un santo medieval en la Roma de la Contrarreforma: Isidro Labrador, patrón de Madrid”, 147.

¹² Alvar Ezquerria, *Los traslados de corte de 1601 y 1606*, 31.

de Madrid como sede de la corte. En su lugar, para 1599, negoció en las cámaras regias para obtener un privilegio que otorgaría a Isidro Labrador y a su iniciativa de canonización una segunda oportunidad, una vez que los rumores sobre la reubicación fuesen confirmados. Este privilegio real consistía en la autorización para recolectar limosnas en las Indias occidentales.

Pocos meses antes de que se completara la mudanza de la corte a Valladolid, Salas Barbadillo logró obtener una real cédula mediante la cual se solicitaba a todos los súbditos del rey en las Indias que recolectaran limosnas para la canonización de Isidro Labrador. Además, Salas Barbadillo se encargó de la distribución de esta cédula en diversas ciudades de Hispanoamérica. Así, una copia de tal cédula real fue entregada en persona por “Diego de Salas Barbadillo, agente de la canonización del glorioso San Isidro” en Madrid, el 24 de mayo de 1600, mientras que otras dos se reprodujeron posteriormente en la Casa de la Contratación de Sevilla y en el cabildo de Puebla de los Ángeles, en Nueva España, todas ellas mencionando al agente Salas Barbadillo como su intermediario directo.¹³

Fecha el 10 de mayo de 1599, la real cédula establecía que los devotos del humilde labriego en Madrid habían solicitado hace algunos años al rey Felipe II que autorizara una colecta de limosnas en la Península. Sin embargo, “aunque en estos reinos [España] se acude a ello con mucha voluntad, no será bastante la cantidad que se podrá sacar para acabar las dichas diligencias y esta obra”, se afirmó en 1599.¹⁴ En consecuencia, esta orden fomentaba la recolección en los prósperos reinos americanos para asegurar la solvencia de la Junta.

La real cédula para recolectar limosnas en el Nuevo Mundo fue obtenida gracias a una hábil negociación en el volátil entorno de la corte real y pronto se convirtió en un factor crucial para la supervivencia de la causa de canonización de Isidro Labrador. Aunque inicialmente se limitó a un período de dos años, el cual más tarde se extendió por otros cuatro, la colecta otorgó grandes privilegios a sus comisionados, ofreciendo incentivos significativos para su cumplimiento. La ordenanza estipulaba que, al presentar las cartas del rey, los comisionados se convirtieran temporalmente en oficiales reales con una tarea honorable: interceder por la canonización de un santo del imperio.¹⁵ Con estos poderes, los comisionados locales estarían encargados de recolectar una gran cantidad de limosnas de puerta en puerta, con un amplio margen de discreción.

Si bien la real orden indicaba que las limosnas para la canonización de Isidro Labrador debían ser guardadas en un arca de tres llaves y registradas en libros de cuentas, más allá de un exhorto a la buena voluntad de los comisionados, se implementaron muy pocas medidas adicionales para asegurar el cumplimiento de tales órdenes. Al contrario, como veremos a continuación, para satisfacer esta real

¹³ AGI, Contratación, 4878, núm. 1; AGI, Contaduría, 220, núm. 1; AHMP, Actas de Cabildo, vol. 13, fos 122–122v.

¹⁴ AHMP, Actas de Cabildo, vol. 13, fol. 122.

¹⁵ Ángel Cruz, “Santidad imperial. Empresas de canonización, agentes mediadores y limosnas en la Monarquía Católica, 1599-1622”, 334.

ordenanza, se requirió el establecimiento de alianzas a lo largo del Atlántico, las cuales condujeron a la recolección de recursos en lugares donde la intervención directa de Madrid era francamente imposible vistos los desafíos que enfrentaban hacia 1601.

2. Un aliado imprevisto

Las órdenes para recoger limosnas a favor de la canonización de Isidro Labrador en las Indias contaban con pasos relativamente bien definidos, aunque flexibles en su ejecución. En primer lugar, las autoridades eclesiásticas americanas, en virtud del Regio Patronato, debían autorizar la “demanda de limosnas” en sus jurisdicciones por un periodo fijo, contado a partir del momento en que se presentaba la orden regia. Este plazo resulta bastante largo en comparación con otras colectas de limosna itinerante autorizadas en Nueva España, como los cuatro meses de mendicidad que el virrey Gaspar de Zúñiga, conde de Monterrey (*r.* 1595–1603), concedió en 1599 a las monjas de Santa Clara de Oviedo, quienes reportaban enfrentar peste y hambruna generalizadas.¹⁶ Este hecho evidencia la prioridad que la causa de Isidro Labrador tenía para las instituciones regias en el Nuevo Mundo, aunque ciertamente no llegaba a rivalizar con los derechos perpetuos de recolección de limosnas que disfrutaban otras devociones de patrocinio regio, como la de la Virgen de Guadalupe de Extremadura.¹⁷

La empresa recolectora distaba de constituir una mera cobranza voluntaria, tal como podría concebirse en la actualidad. El lenguaje empleado en la real cédula denota que la contribución pecuniaria revestía más bien el carácter de exigencia obligatoria para todos los vasallos de la Corona. Por tal motivo, los pueblos indios quedaron exentos de la colecta, en tanto la legislación regia los eximía de cualquier tasa fuera del tributo anual.¹⁸ Por este mismo motivo, la recaudación no fue encomendada a un enviado especial, cuya misión fuera conmover las conciencias de los fieles, sino a “una o dos personas honradas y de mucha confianza” designadas *in situ* por las autoridades locales de mayor prestigio.¹⁹

El instrumento jurídico de la comisión real resultó medular para el éxito de la empresa financiera, pues generó una forma de gestión notablemente vigorosa, sin que con ello se dejaran de emplear métodos pasivos de recolección. Por ejemplo,

¹⁶ AGN, Instituciones Coloniales, Gobierno Virreinal, General de Parte, Vol. 5, exp. 457, fol. 98v.

¹⁷ Lidia E. Gómez García y Eduardo Ángel Cruz, “El discurso de la desunión. El conflicto jurisdiccional por las limosnas de la virgen de Guadalupe en Nueva España, 1572-1607”, *Estudios de Historia Novohispana* 61 (julio de 2019): 3–48, <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2019.61.63139>.

¹⁸ Sobre la legislación y las prácticas en torno al cobro de tributo, ver: Tadashi Obara-Saeki y Juan Pedro Viqueira Albán, *El arte de contar tributarios: provincia de Chiapas, 1560-1821* (México D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2017).

¹⁹ AHMP, Actas de Cabildo, vol. 13, fol. 122.

“que en cada parroquia se ponga su cajilla [...] donde se eche la dicha limosna, encomendándola los curas en los ofertorios de la misa.”²⁰ Así pues, los comisionados disponían de amplio margen de actuación para garantizar una recaudación fructífera, siempre que llevaran un registro notarial de los caudales obtenidos, precaución destinada a prevenir abusos.

La orden real fue presentada en 1600, un año después de su emisión, en Puebla de los Ángeles, entonces la segunda ciudad más próspera de la Nueva España. Para entonces, el ayuntamiento poblano ya estaba bastante familiarizado con la tarea de demandar limosnas. En 1595, los regidores habían promovido una colecta para aliviar a los pobres de las enfermedades que aquejaban a la ciudad. Tras una epidemia de sarampión que afectó especialmente a la población indígena, el cabildo acordó “que los regidores desta ciudad de dos en dos acudan a ver e visitar los indios enfermos de los barrios y llevar barberos que acudan a sangrarlos”.²¹ Aquella vez, estipularon también que, si no se recaudaba suficiente dinero, los concejales habrían de tomar las limosnas de “los propios” del cabildo; es decir, de los bienes gestionados por el ayuntamiento.²² Esto muestra que, para 1600, los regidores de Puebla contaban con la experiencia, reputación y liquidez necesarias para reunir grandes sumas de dinero, o bien, garantizar una colecta exitosa mediante impuestos locales, lo que evidencia la continuidad del vínculo medieval establecido entre la limosna, los concejos municipales y el bien público.²³

Para la colecta de 1600, la ciudad de Puebla encargó a dos regidores que presentaran la orden real al obispo Diego Romano (*ca.* 1538–1606). Esto debía garantizar la coordinación de las esferas civil y espiritual para obtener la mayor cantidad de recursos posible. Tras la interacción entre el obispo Romano y los regidores, se anunció que la colecta para Isidro Labrador tendría lugar el Día de Todos los Santos (1 de noviembre), con la intención de comenzar a recolectar inmediatamente después de la conclusión del sermón en la catedral de Puebla. Este fue el momento en que el culto y la causa del humilde madrileño fueron introducidos por vez primera en la Nueva España.

Aunque el sermón predicado no fue preservado, parece claro que la historia de la vida y milagros de Isidro Labrador no fueron presentados como los de un santo “forastero”, sino como uno de todos los santos católicos consagrados, acaso incluso

²⁰ AHMP, Actas de Cabildo, Volumen 13, fol. 122r.

²¹ AHMP, Actas de Cabildo, Volumen 12, fol. 337r.

²² Para entender la diferencia entre “propios” y “arbitrios” de la hacienda municipal, ver: Jorge Silva Riquer, *La reforma fiscal de los ayuntamientos novohispanos (1765-1812)* (Madrid: Marcial Pons, 2015).

²³ María Cristina Redondo Jarillo, “El sentido de las limosnas donadas a monasterios por Burgos en la Baja Edad Media: entre la solidaridad urbana y la propaganda concejil”, *Actas III Simposio Internacional de Jóvenes Medievalistas. Lorca 2006* (Murcia: Universidad de Murcia-Ayto. Lorca-Real Acad. Alfonso X el Sabio-Fundación Cajamurcia-Lorcaturs-SEEM, 2008): 154–164.

introducido como uno más de los santos patronos de Puebla.²⁴ Enmarcar a Isidro como miembro del reino universal de Dios y, más aún, como soldado activo de la Iglesia Militante, permitió insertar una devoción nueva en el terreno fértil de un grupo de fieles que precisamente se congregaba ese día para honrar a “Todos los Santos”. Dicho de otra forma, bajo el manto de la universalidad católica, una devoción por demás desconocida pudo echar raíces en suelo americano sin ser percibida como impositiva, sino como extensión de esa comunidad de fieles del cuerpo místico que, precisamente, la festividad de Todos los Santos celebraba.

Además de la predicación sobre la vida y milagros del santo madrileño, que sin duda conmovieron a la audiencia poblana, se implementaron medidas cuasi coercitivas para asegurar una recaudación cuantiosa. En primer término, se dispuso que los regidores recorriesen Puebla a lo largo y a lo ancho de la traza urbana, para que ningún vecino quedase eximido de contribuir a esta empresa regia. En segundo lugar, siguiendo el precedente establecido en 1595 para las limosnas destinadas a los indígenas enfermos de sarampión, se designó como demandadores a regidores, ordenados de par en par, según su antigüedad en el cargo, iniciando por los alcaldes ordinarios. Por último, se llevó un registro minucioso de los donantes y sus aportaciones en “un libro encuadernado”, de conocimiento público.²⁵

Hacer público los nombres de todos los fieles cristianos bienhechores, junto con sus donativos, ejerció una considerable presión social sobre la feligresía. Los poblanos, así, no solo recibieron instrucción sobre las virtudes y prodigios del santo labrador mediante el sermón predicado el Día de Todos los Santos, sino que se vieron compelidos a manifestar su caridad y generosidad ante sus autoridades locales, entablando además una suerte de competencia tácita con sus vecinos. Esta exigencia se fundamentaba no en la real ordenanza, sino en un principio bíblico conocido por los miembros de la ciudad: “a cada uno según su capacidad”.²⁶

¿Resultaron eficaces estos métodos? Según consta en un registro de caudales remitidos a la Casa de la Contratación de Sevilla a fines de 1600, el ayuntamiento de Puebla de los Ángeles hizo llegar 3.200 reales de plata a la Península Ibérica.²⁷ Si cotejamos esta suma con los 4.000 reales de plata aportados por el cabildo catedralicio de la ciudad de México en 1718 para apoyar la canonización de fray Pedro Regalado de Valladolid (†1456), la donación poblana parece considerable, aunque no excepcional.²⁸ No obstante, cuando se contrasta la donación de Isidro

²⁴ AHMP, Actas de Cabildo, Vol. 13, fol. 128r.

²⁵ “un libro encuadernado donde asiente la limosna que cada uno diere u ofreciere con claridad del que da y el que recauda y la cantidad que cada uno da o manda”: AHMP, Actas de Cabildo, Vol. 13, fol. 131v.

²⁶ *Vulgata latina*, Actus Apostolorum, 11:29: “discipuli autem prout quis habebat proposuerunt singuli eorum in ministerium mittere habitantibus in Iudaea fratribus”.

²⁷ Lo que, descontando los costes de importación, sumó 101.184 maravedís. AGI, Contaduría, 52, núm. 11, fol. 158.

²⁸ Cornelius Conover, *Pious Imperialism. Spanish Rule and the Cult of Saints in Mexico City* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2021), 91.

en 1600 con otras causas piadosas promovidas contemporáneamente por el cabildo poblano, como las festividades anuales de la Virgen de Guadalupe (a quien se destinaban 200 reales al año), el arcángel San Miguel (440 reales) o la máxima procesión litúrgica anual, el Corpus Christi (1.200 reales), la cantidad destinada a apoyar la canonización isidoriana resulta excepcionalmente superior.²⁹

La disparidad entre las cifras destinadas a las más ostentosas celebraciones municipales y los dineros recolectados para la causa de Isidro Labrador evidencia una inversión política y devocional considerablemente vigorosa por parte tanto de los regidores como de los vecinos de Puebla que no pasarían desapercibidos por Madrid ni por la corte. No por coincidencia, los entusiastas concejales poblanos pronto resolvieron dirigir una serie de epístolas a Felipe III, a su secretario Pedro de Ledesma y a Diego de Salas Barbadillo, agente de México en la corte de Madrid y miembro de la Junta de canonización, dando cuenta en el primer navío de aviso los esfuerzos recaudatorios de los regidores de Puebla, así como la celeridad con que habían logrado reunir dichos fondos.³⁰

No obstante el éxito inicial, una parte considerable de los fondos recaudados durante la festividad de Todos los Santos en Puebla no fueron administrados con el debido celo. Un porcentaje de las limosnas había desaparecido o, al menos, no había sido entregada puntualmente a los regidores, pese a las promesas formuladas por los fieles.³¹ Esto obligó al cabildo a llevar a cabo una investigación exhaustiva, que terminaría revelando mucho de las dinámicas de recolección a nivel local.

3. Promesas de pago, sospechas de fraude

Frente a la sospechosa desaparición de una cantidad considerable de limosnas recolectadas, el 2 de enero de 1601, apenas transcurridas unas semanas desde la primera recaudación, el ayuntamiento de Puebla designó un depositario general independiente, Jerónimo Pérez, para tomar buena cuenta de los dineros pendientes. Asimismo, encomendó al regidor Pedro Díez de Aguilar continuar la colecta de limosnas en nombre de Isidro, al tiempo que confeccionaba un nuevo padrón que registraba tanto las contribuciones realizadas como las prometidas, y no cumplidas, por los vecinos de Puebla.³² Valiéndose de este instrumento administrativo, las autoridades procuraron recuperar los caudales pendientes de la primera colecta, actuando con presteza para alcanzar la flota que aún permanecía en el puerto de Veracruz antes de su zarpe al Viejo Mundo.

²⁹ Eduardo Ángel Cruz, “Los patrocinios del culto a Nuestra Señora de Guadalupe en Puebla, 1648-1692”, en *Devociones religiosas en México y Perú, siglos XVI-XIX*, ed. Gisela von Wobeser et al. (México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Artes Gráficas, 2021), 90.

³⁰ AHMP, Actas de Cabildo, vol. 13, fol. 132.

³¹ AHMP, Actas de Cabildo, vol. 13, fol. 146v.

³² Ibid. AHMP, Actas de Cabildo, vol. 13, fol. 146v.

La segunda recaudación de 1601 permitió al cabildo poblano no solo identificar quiénes habían prometido semanas atrás contribuir a la canonización de Isidro, sino también detectar a aquellos que, hasta principios de 1601, no habían cumplido con entregar las sumas juradas.³³ Lo más revelador de este episodio es que pone de manifiesto un singular fenómeno: aun careciendo de liquidez inmediata, muchos devotos procuraron honrar sus compromisos caritativos ante el cabildo, la Corona y el santo labrador mediante promesas de pago futuras. Esto parece revelar un sentimiento compartido entre los fieles que esperaba, o bien, que los recaudadores condonaran sus deudas, o bien, que, al momento de exigirse el pago de su deuda piadosa, su situación económica mejorase lo suficiente para solventarla.

Irónicamente, ni siquiera los propios recolectores municipales, encargados de saldar estos compromisos, estuvieron exentos de posibles negligencias en el desempeño de su labor. Los amplios poderes y la flexibilidad concedidos por la Corona para la recaudación isidoriana implicaron que la celeridad tenía como contrapartida cierto menoscabo en la transparencia. Por ello, ante indicios de un posible fraude, los documentos que inicialmente sirvieron para allegar las contribuciones pendientes devinieron posteriormente objeto de escrutinio riguroso por parte del ayuntamiento de Puebla. Evidentemente, confiar en dos “personas honradas y de mucha confianza” para administrar cuantiosos fondos, aunque fuese en aras de una causa sagrada, distaba de ser un método infalible.

Así, el 19 de octubre de 1602, el cabildo poblano mandó comparecer al regidor Pedro Díez de Aguilar, encargado de saldar los compromisos piadosos, para que presentase la cuenta de limosas pendientes.³⁴ Este requerimiento generó un singular expediente financiero derivado de la auditoría de las cuentas de un regidor remiso, gracias al cual hoy sabemos que, en Puebla, el monto total prometido entre 1600 y 1601 ascendía no a los 3.200 reales de plata inicialmente remitidos a Sevilla, sino a 5.213 reales de plata (*Fig. 1*). Resulta aún más revelador constatar que 766 reales de plata prometidos por los fieles poblanos nunca fueron satisfechos, mientras que otros 790 reales y 6 tomines estaban en poder del recolector Díez de Aguilar, sin que mediara justificación alguna sobre su retención ni constancia de su paradero.

Fig. 1. Destino de las limosnas recolectadas en Puebla para la causa de Isidro Labrador (1600–1601). Elaboración propia con base en AHMP, Libros de Cédulas Reales y Mandamientos de los Señores Virreyes, tomo 4, fol. 210

Descripción	Cantidad (reales)
Limosnas enviadas a la Casa de la Contratación en 1600	3.200

³³ AHMP, Actas de Cabildo, Vol. 13, fol. 147v.

³⁴ AHMP, Libro de Cédulas Reales y Mandamientos de los Señores Virreyes, Tomo 4, fol. 205.

Salario del notario que certificó el envío	190
Salario del asistente del regidor Pedro Díez de Aguilar	240
Pago del registro, realizado por Diego Carmona	27
Limosnas prometidas, pero no pagadas	766
Limosnas reportadas en poder del regidor Pedro Díez de Aguilar	790 y 6 tomines
Total:	5.213 y 6 tomines

Los documentos financieros ofrecen una perspectiva a detalle de las complejidades inherentes a la recaudación de limosnas a escala local. Las irregularidades detectadas—que, para fortuna nuestra, exigieron la creación de expedientes contables—revelan las dificultades subyacentes a la obtención de apoyo financiero directo de los files católicos. En este caso, se evidencia cómo el cabildo municipal de Puebla había incurrido en negligencias al llevar el registro de las limosnas prometidas vis-à-vis las efectivamente recibidas.

Ante este desorden, las autoridades municipales resolvieron recurrir nuevamente a Jerónimo Pérez, quien en 1601 había ejercido como depositario general de las limosnas, para que examinara los documentos presentados por los regidores bajo sospecha, particularmente Pedro Díez de Aguilar. Asimismo, a este último se le encomendó la redacción de un testimonio pormenorizado de las limosnas pendientes de las colectas de 1600 y 1601. No obstante, tras casi tres meses de inacción,³⁵ Pérez debió ser relevado de sus funciones y sustituido por el contador del cabildo, Marcos Rodríguez Zapata.³⁶

En su escrutinio, el contador Rodríguez Zapata advirtió una irregularidad aún más preocupante: los expedientes del regidor Díez de Aguilar carecían de información esencial, como los nombres y particularidades de los oferentes de limosnas, presentando únicamente las sumas globales ante el cabildo. Esta omisión suscitó dudas sobre si el regidor, valiéndose indebidamente de su nombramiento como demandador real, habría desviado parte de los caudales recaudados para beneficio propio o de sus empresas. Ante tal preocupación, el contador exigió a Díez de Aguilar que rindiese una nueva cuenta pormenorizada que especificara no solo los montos prometidos, sino también los nombres, “calidades”, oficios y contribuciones pendientes de los devotos poblanos. A diferencia de los padrones y listas anteriores, este documento en particular ha perdurado hasta nuestros días.

³⁵ “Y no parece haberlas visto”: AHMP, Libros de Cédulas Reales y Mandamientos de los Señores Virreyes, Tomo 4, fol. 206.

³⁶ AHMP, Libros de Cédulas Reales y Mandamientos de los Señores Virreyes, Tomo 4, fol. 209.

La evidencia hasta ahora examinada revela un fenómeno de notable complejidad. La recepción de las órdenes regias para la recaudación de limosnas por parte del cabildo poblano distó mucho de ser un proceso pasivo. Lejos de limitarse a transferir mecánicamente una suma fija desde sus arcas, los regidores de Puebla y sus aliados eclesiásticos supieron instrumentalizar las peticiones madrileñas para promover sus propios intereses, erigiéndose simultáneamente en representantes de la Corona e, incluso, de un futuro santo imperial: Isidro Labrador. En este proceso, no solo pretendieron consolidar su condición de segunda ciudad del virreinato novohispano ante la comunidad de fieles, sino que llegaron a cuestionar el papel hegemónico de la ciudad de México como capital del reino. Emulando las estrategias empleadas por Madrid, el concejo poblano optó por promover su propia causa de canonización, la del venerable fray Sebastián de Aparicio (†1600), alimentando la esperanza de convertir su urbe en una alternativa viable a la capital novohispana, entonces sumida en una crisis ecológica.

4. Capital divino, intereses terrenales

Si bien la lista de “mandas” pendientes—promesas de pago—fue elaborado con posterioridad a las colectas de 1600 y 1601, su contenido reviste un valor documental excepcional. En sus páginas se consignan montos, nombres, cargos y posiciones sociales de aquellos vecinos que, careciendo de liquidez inmediata, se comprometieron con limosnas para la canonización de Isidro Labrador—un santo “ajeno”—sin haber podido cumplir su compromiso hasta entonces.

La finalidad original de tal documento era servir de herramienta a los oficiales de cuentas del ayuntamiento de Puebla, ya fuese Díez de Aguilar, sus auxiliares u otros miembros del cabildo, quienes emplearon tal documento, hacia 1601 y 1602, para gestionar el cobro de las contribuciones pendientes. De ello dan testimonio los indicios de uso hallados a lo largo del documento. Por ejemplo, en el margen izquierdo se colocaron una serie de guiones (-), o líneas cruzadas simples (+) y dobles (#), acompañadas de anotaciones marginales como “dio 1 p.” o “pagó”, que sugieren la correspondiente acreditación o liquidación de la deuda pía.

El registro contable presenta, además, una notable diversidad social en su composición. Originalmente contenía 57 partidas correspondientes a 76 vecinos de Puebla pero, tras las enmiendas y adiciones realizadas por el contador municipal Rodríguez Zapata, se incorporaron siete nuevas entradas con ocho vecinos adicionales, totalizando así 84 devotos. De este conjunto, 12 (14.28%) eran mujeres que realizaron promesas a título personal o en representación de sus familias, frecuentemente de sus cónyuges, mientras que tres listados (3.57%) pertenecían al clero. Como la cédula de 1599 prohibía taxativamente exigir contribuciones a los pueblos de indios, cabe inferir que los individuos registrados a continuación fueran

de origen europeo o africano; es decir, jurídicamente comprendidos como parte de la república de españoles (*Fig. 2*).³⁷

Fig. 2. Lista de devotos y mandas poblanas para la canonización de Isidro Labrador (1600–1603). Elaboración propia con base en AHMP, Libro de Reales Cédulas y Mandamientos de los Señores Virreyes, Tomo 4, fos 206v–210v.

Nombre	Ocupación o “calidad”	Deuda (pesos)	Reales
Francisco Hernández	Curtidor	2	0
Bartolomé Tartajo	n/a	2	0
Francisco Suárez	Servidor del alcalde	0	4
Diego Juárez de Cabrera	n/a	1	0
Luis Pérez Coronel	Confitero	4	0
Juan Gutiérrez de Valdés	n/a	0	2
Juan de Aznar	n/a	2	0
Juan Márquez de Amarilla	n/a	12	0
Agustina de Villanueva	n/a	5	0
Diego de San Miguel Castañón	n/a	1	0
José de Tedixillo	n/a	5	0
Juan Ponce de Toralva	Herrero	1	0
Juan Mejía	Maestro de infantes	0	4
María de Lexalde, en su nombre y de Tomás de [ilegible] y Pedro de Salazar	n/a	6	0
Luisa de Lagas, en nombre de Lorenzo Vázquez	n/a	2	0
Juan Quintero	Barbero	1	0
Antonia de Cuéllar	n/a	1	0
Juan Ortiz	n/a	0	4
Juan Alva	Tejedor de seda	0	4

³⁷ Hacia 1687, Puebla contaba con cerca de 100.000 habitantes de diversas etnicidades. Si bien la lista de donantes pendientes no cita diferencias étnicas, no sería sorprendente que varios de los aquí citados fuesen personas libres de origen africano o mestizos. Ver: Pablo Miguel Sierra Silva, *Urban Slavery in Colonial Mexico: Puebla de Los Angeles, 1531-1706* (Cambridge University Press, 2018), 8.

Salvador López, por él y su esposa	Ranchero	0	4
Bartolomé Gallegos	Mercader	1	0
Constanza del Quebel	n/a	0	4
Licenciado Chávez	Clérigo	1	0
Catalina de Sampayo	Vendedora de vinos	0	4
Diego Ladrón de Guevara	n/a	1	0
Blas Rojel	Carpintero	6	0
Juan González	Carretero	6	0
Miguel de Herrera	[ilegible]	1	0
Juan de Villalobos	n/a	1	0
Juan Toribio, sobrino de Salvador Martínez	Mercader	1	4
Francisco de Baeza	Cura de San José	0	4
Juan Hurtado	Tejedor	0	4
Francisco de Morales	Vendedor vino en el obraje de Martín de Landeta	1	0
Graviel de Rojas	Mayordomo de la Catedral	2	0
Gonzalo Gallegos	n/a	0	4
Juan de Torija	Curtidor	2	0
Esposa de Lorenzo de Pajares	Panadero	0	4
Miguel Cortés	n/a	0	4
Pedro de Bitá	Carpintero	2	0
Bartolomé Lomes Meber	Labrador	0	4
Gonzalo Berrones	Sastre	0	4
Esposa de Alonso Portugués	(Esposa de) panadero	0	4
Nicolás de Villanueva	Regidor	6	0
Juan Martín promete limosna y se lo da a Sebastián Muñoz, alcalde	Curtidor	1	0
Tomás Ochoa de Bildosa	n/a	0	4
Bartolomé de Narváez	n/a	2	0
Gonzalo de las Casas	n/a	1	0
Cristóbal Rodríguez	Herrero	1	0
Diego Muñoz	Panadero	0	4
Gonzalo Cerezo	n/a	1	0

Cristóbal Alonso Barriero	n/a	1	0
Diego de Aroche	n/a	0	4
Esposa de Alonso Galeote	(Esposa de) regidor	8	0
Pedro de Origuen	Carretero	2	0
Francisca Payato	n/a	2	0
Esposa de Pedro Márquez de Amarilla	n/a	1	4
Esposa de Hernán Conde	n/a	1	0
Esteban García	Muletero	2	0
Francisco de la Guerra	n/a	1	0
Pedro de Gracia	n/a	0	4
Juan López Mellado	n/a	1	0
Esteban García (<i>sic</i> , promete dos veces)	Muletero	1	0
Pedro de Anzures	n/a	2	0
Francisco Hernández; familiar de Pedro de Escobar	Tejedor (Pedro de Escobar)	0	4

Este registro permite constatar cómo la recaudación regia permeó todos los estratos sociales. Entre los deudores figuran desde miembros del patriciado urbano, como el regidor Nicolás de Villanueva, hasta humildes artesanos, panaderos, sastres y tejedores, como Alonso Portugués—cuya esposa prometió cuatro reales en su nombre—, Gonzalo Berrones y Juan Hurtado, quienes igualmente se obligaron a dar cuatro reales cada uno. La mención del panadero Alonso Portugués suscita particular interés, pues el apelativo “portugués” solía asociarse en el mundo colonial hispanoamericano con posibles criptojudíos o judeoconversos.³⁸

Resulta particularmente reveladora la gradación proporcional de las contribuciones, según la condición social de los donantes. Las cantidades prometidas guardaban estricta correspondencia con la “calidad u oficio” de cada partícipe. En efecto, las sumas más cuantiosas correspondieron invariablemente a caballeros como Juan Márquez de Amarilla (96 reales de plata); damas de elevada posición, como la esposa del regidor Alonso Galeote (16 reales, en conjunto); prósperos mercaderes, como Juan González (48 reales prometidos, 32 entregados); y el ya citado regidor Nicolás de Villanueva (48 reales). En el extremo opuesto, panaderos, tejedores y labradores, es decir, personas de “menor lustre social”

³⁸ Stanley M. Hordes, “The Inquisition and the crypto-Jewish community in colonial New Spain and New Mexico”, en *Cultural Encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, ed. Mary Elizabeth Perry y Anne J. Cruz (Berkeley: University of California Press, 1991): 207–217.

replicaron sistemáticamente la contribución mínima registrada: 4 reales de plata. La única excepción fue Juan Gutiérrez de Valdés, de quien no se describe oficio ni calidad, y quien solo ofreció dos reales.

El hecho de que incluso los vecinos menos acaudalados de Puebla aparecieran registrados contribuyendo sistemáticamente el mínimo de 4 reales—suma nada despreciable para artesanos y labradores—revela el carácter cuasi obligatorio de estas donaciones. La naturaleza coercitiva de tal contribución se manifiesta con claridad en el ceremonial que la rodeaba: anunciada durante la solemnidad de Todos los Santos, en el marco imponente de la Catedral de Puebla, exigida inmediatamente por parejas de regidores que recorrían la ciudad publicitando las contribuciones de todos los vecinos. Este mecanismo de presión social y religiosa, cuidadosamente orquestado, transformaba un acto voluntario en un deber moral prácticamente ineludible en el contexto de la Contrarreforma. La canonización de un santo patronal vinculado a la Monarquía adquiría, así, el carácter de empresa colectiva donde contribuir dejaba de ser un gesto de devoción personal para convertirse en una demostración pública de doble lealtad: al rey y a Dios.

¿Qué motivó a Puebla, y en particular a sus regidores, a mostrar tan ferviente compromiso con la causa madrileña? Dos explicaciones emergen como plausibles. La primera se ancla en los notables paralelismos políticos entre Madrid y Puebla. Ambas urbes aspiraban a desafiar la hegemonía de ciudades históricamente consolidadas; en el caso novohispano, la ciudad de México. Denominada durante medio siglo como la “segunda en grandeza” del virreinato, Puebla vivía a inicios del siglo XVII un periodo de bonanza económica y demográfica tan notable que llegaron a esbozarse propuestas para trasladar allí la sede de la corte virreinal.³⁹ A diferencia de la capital mexicana, la Angelópolis se veía libre de los crónicos problemas de inundaciones derivados del haber construido una capital imperial encima de un lago. Además, Puebla disfrutaba de una posición geoestratégica inmejorable, articulada entre los dos puertos que vertebraban el comercio transatlántico y del Pacífico en el mundo hispánico: Veracruz y Acapulco.

La pujante disputa entre la ciudad de México y Puebla eran del dominio del agente madrileño Diego de Salas Barbadillo, quien, como solicitador de la ciudad de México y miembro de la Junta de canonización, tenía acceso a información privilegiada en la corte de Madrid. Es probable, por ello, que este representante estuviese al tanto de cómo los regidores poblanos habían desafiado la primacía mexicana en su aspiración por erigirse en nueva capital del reino, particularmente en un periodo en que se discutían planes para asegurar la integridad de los órganos reales con sede en la ciudad de México.⁴⁰ En este contexto, Puebla se perfilaría como un aliado estratégico de Madrid para movilizar sustanciales recursos en favor

³⁹ Jonathan I. Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, trad. Roberto Gómez Ciriza (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1999), 102–103.

⁴⁰ Alain Musset, *Ciudades nómadas del Nuevo Mundo*, trad. José María Ímaz (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2011), 284–285.

de la canonización de su santo patrono, ofreciendo a cambio la posibilidad de granjearse el favor cortesano y regio.

Existe, además, un paralelismo devocional revelador entre Puebla y Madrid: su común veneración por labradores humildes con poderes milagrosos. En efecto, justo cuando arribaban las órdenes regias al puerto de Veracruz, agonizaba en el convento franciscano poblano fray Sebastián de Aparicio (1502–1600), mercader taumaturgo devenido fraile. Este migrante hispano había forjado su existencia entre “las dos Españas”: en la Península, como humilde pastor, labriego y servidor de linajes acaudalados; en la Nueva España, como próspero comerciante de trigo y maíz entre Veracruz y Puebla.⁴¹ Su ascenso social culminó al convertirse en proveedor de granos entre la capital virreinal y Zacatecas, la pujante villa minera situada 600 kilómetros al norte de México, acumulando así considerable fortuna. Tras enviudar por segunda vez, Aparicio donó sus posesiones al convento de Santa Clara en México y, septuagenario, tomó el hábito franciscano como hermano lego en 1575.⁴² Por su singular carisma y conocimiento de los caminos que conectaban los principales núcleos urbanos novohispanos, fue designado limosnero de la orden para Puebla y Veracruz, cargo que ejerció con notable pericia hasta su muerte.⁴³

Las notables analogías entre Isidro Labrador y fray Sebastián de Aparicio bien pudieron servir de catalizador para la devoción que los poblanos profesaron hacia ambos santos. Sus biografías presentan múltiples resonancias y paralelismos: desde la extraordinaria longevidad que ambos gozaron, hasta sus labores. Ciertamente, tanto fray Sebastián como Isidro Labrador encarnaron el arquetipo del cristiano humilde, pero piadoso, arraigado en entornos rurales, que pese a sus privaciones materiales alcanzaron la santidad.

Además de sus analogías hagiográficas, los cultos de Isidro Labrador y fray Sebastián de Aparicio fueron abrazados en Puebla en un contexto de intensa competencia devocional. Mientras el culto a los mártires de Nagasaki (1597) ganaba popularidad en Filipinas y el centro de la Nueva España, la ciudad de México promovía, hacia la década de 1620, el culto del “protomártir” Felipe de Jesús, un fraile oriundo de la capital novohispana que perdió la vida durante su misión al Japón.⁴⁴ Puede deducirse, así, que los hagiógrafos poblanos parecieron responder la promoción a esta devoción mexicana con la publicación de la segunda

⁴¹ Ronald J. Morgan, *Spanish American saints and the rhetoric of identity, 1600–1810* (Tucson: University of Arizona Press, 2002), 39–40.

⁴² 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, 1999), 52.

⁴³ Montserrat A. Báez Hernández, *El cuerpo prodigioso de Sebastián de Aparicio en la Puebla de los Ángeles* (Puebla: Educación y Cultura, 2023); Pierre Ragon, “Sebastián de Aparicio: un santo mediterráneo en el altiplano mexicano”, *Estudios de Historia Novohispana* 23 (2000): 17–45, <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2000.023.3518>.

⁴⁴ Conover, *Pious Imperialism*, 69.

y más influyente versión de la vida de fray Sebastián, obra de Bartolomé Sánchez Parejo, consolidando así su propio patronazgo celestial.⁴⁵

La correspondencia devocional entre Isidro Labrador y fray Sebastián de Aparicio se ve también en el plano iconográfico. Sus representaciones del siglo XVII los muestran invariablemente en escenas campestres, acompañados de ganado, haciendo referencia no a sus lugares de origen sino a las localidades donde forjaron su leyenda espiritual (Fig. 3).

Fig. 3. Isidro Labrador (izquierda; estampa anónima, ca. 1599) y fray Sebastián de Aparicio (derecha; óleo sobre tela, anónimo del s. XVII). Fotografía del autor (izq.), con autorización, en AHMP, Libro de Cédulas Reales, Tomo 4, fol. 214; (der.) reprografía de Montserrat A. Báez, “Sebastián de Aparicio, anotaciones sobre la conformación de la iconografía de un venerable...”, *Atlante* núm. 15, licencia Creative Commons 4.0.



Por último, se debe recalcar que, tanto para la colecta de limosnas para Isidro Labrador como para la promoción de la canonización de fray Sebastián de Aparicio, el obispo de Puebla emerge como una figura central. Diego Romano fue quien propuso que la colecta de Isidro Labrador se llevase a cabo el Día de Todos los Santos. Este mismo se encargó de iniciar, pocos meses después, las investigaciones en la diócesis de Puebla-Tlaxcala para dar comienzo a la canonización de fray Sebastián de Aparicio.

No por coincidencia, una vez que Madrid recuperase la sede de la corte, Puebla pareció procurar la activación de las redes establecidas a través del agente Diego de Salas Barbadillo, como evidencian las misivas remitidas luego del primer envío de limosnas.⁴⁶ Tal estrategia pudo haber resultado útil en su intento de atraer a Felipe III a la devoción de fray Sebastián de Aparicio, de no ser porque, para 1604, tanto la ciudad de México como el resto del reino habían recibido la noticia del

⁴⁵ Montserrat A. Báez Hernández, “Sebastián de Aparicio, anotaciones sobre la conformación de la iconografía de un venerable novohispano en el siglo XVII”, *Atlante* 1 (2021), <https://doi.org/10.4000/atlane.7054>.

⁴⁶ AGI, Audiencia de México, 340, s/n.

fallecimiento del agente madrileño.⁴⁷ No obstante, plenamente consciente de la relevancia de los agentes en la corte, Puebla envió en 1617 a Gonzalo Romero como su procurador con el propósito de promover la causa de Aparicio en las cámaras reales.⁴⁸

No parece descabellado suponer que el agente poblano Gonzalo Romero aprovechara el notorio esfuerzo económico que el ayuntamiento había desplegado en favor de la causa madrileña como un argumento de peso para impulsar la canonización de fray Sebastián de Aparicio en la corte. Al contrario, durante las primeras décadas del siglo XVII, todo indica que el cabildo poblano parecía emular el modelo madrileño de instrumentalizar la canonización a un culto local para promover su preeminencia política a nivel imperial. Así, el propósito de promover la causa de fray Sebastián trascendía la mera devoción local, anhelando, pues, cimentar los honores y el prestigio de Puebla en la cristiandad universal, mediante la canonización de quien, esperaban, se volvería el primer santo de las Indias.⁴⁹

En los albores del siglo XVII, parecía claro que la urbe que lograra canonizar al primer santo colonial adquiriría, simbólicamente, el liderazgo espiritual del continente. Puebla, en su condición de administradora de la alcabala, uno de los más cruciales impuestos reales de la Nueva España, y contribuyente esencial a la defensa de los puertos estratégicos del Golfo de México y el Pacífico, consideraba que tales servicios a la Corona la hacían merecedora de tan insigne distinción.⁵⁰ Por ello, en las décadas subsiguientes, sus elites promoverían cuatro candidaturas a la santidad: la del venerable Aparicio, la de la mística sor María de Jesús Tomellín (†1637), la del obispo Juan de Palafox y Mendoza (†1659), y la de la visionaria de origen asiático, Catarina de San Juan, la conocida “China Poblana” (†1688).⁵¹

Si bien resulta inasequible determinar los motivos que impulsaron a decenas de mecenas poblanos a apoyar económicamente la causa isidoriana entre 1600 y 1602, sostengo que este caso conforma un entramado interconectado de santidad hispanoamericana. Ambos casos ponen de manifiesto el surgimiento de una red transatlántica de alianzas devocionales, políticas y económicas orientadas a la canonización tanto de santos peninsulares como indianos, respondiendo así a los

⁴⁷ Actas de Cabildo de la Ciudad de México, Libro XV, p. 325.

⁴⁸ AGI, Audiencia de México, 299, s/n.

⁴⁹ Como han destacado diversos estudiosos, fue en este periodo cuando comenzaron a germinar los frutos espirituales de la Conquista y evangelización del Nuevo Mundo, manifestándose en el surgimiento de una pléyade de candidatos americanos a los altares. Ver: Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*; Rafael Sánchez-Concha, *Santos y santidad en el Perú Virreinal* (Lima: Vida y Espiritualidad, 2003).

⁵⁰ Yovana Celaya Nández, *Alcabalas y situados: Puebla en el sistema fiscal imperial 1638-1742* (México D.F.: El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, 2010).

⁵¹ Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, 12; Morgan, *Spanish American saints and the rhetoric of identity, 1600-1810*, 13; Tatiana Seijas, *Asian Slaves in Colonial Mexico: From Chinos to Indians* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), cap. 1.

múltiples intereses de las élites españolas ibéricas y americanas. En este sentido, el respaldo inicial a un santo “foráneo” se cimentaría en una convicción compartida: que este apoyo, en un acto de reciprocidad celestial, allanaría el camino para la canonización de un santo local, una vez que el primero alcanzara la gloria de los altares. Esta mentalidad “*do ut des*” quedó plasmada con elocuencia en las palabras de un agente peruano en Roma en 1688: “Ellos son santos, y se ayudarán”.⁵²

5. Una presea celestial para aumento del imperio

Si bien Puebla destacó por sus onerosas contribuciones, esta no fue la única ciudad de la América hispana que participó en la empresa de canonización de Isidro Labrador. Según consta en los registros del contador real de la Casa de la Contratación, los envíos de limosnas desde el Nuevo Mundo mantuvieron un flujo constante y significativo en años subsecuentes. A juzgar por los dieciocho registros documentados en la primera década y media del siglo XVII, múltiples copias de la real cédula del 10 de mayo de 1599—así como de las disposiciones posteriores que extendieron el plazo para las colectas—llegaron a diversas regiones indianas, particularmente a las ricas colonias centro y sudamericanas de la Monarquía.

Las contribuciones americanas registradas entre 1600 y 1613 revelan un proceso de apropiación devocional de la causa del venerable madrileño con motivos tan variados como complejos. Guatemala, por ejemplo, remitió dos partidas de limosnas que sumaron 11.295 reales de plata—casi el triple de lo aportado por Puebla—. Asimismo, diversas ciudades del virreinato del Perú, como Potosí y Popayán, empleando mecanismos de recaudación análogos a los poblanos, enviaron en el curso de una década 97.114 reales de plata, lo que representó más del 86% del total recaudado en América entre 1600 y 1613 (*Fig. 4*).

Fig. 4. Dinero recibido por Diego Vergara Gaviria, contador real, para la beatificación de Isidro Labrador (1600–1613). Elaboración propia con base en AGI, Contaduría 52, núm. 11, fos 158–160v; y AGI, Contaduría 54, núm. 1, fos 136–138.

Núm. de envíos	Descripción	Dinero (en maravedís)	Origen	Año
1	400 pesos de ocho reales de plata	101,184	Nueva España [Puebla]	1601
4	Oro, plata y reales	590,908	“Indias”	1603
1	113 pesos y 2 tomines de a ocho reales	28,908	Nueva España [Puebla]	1603

⁵² Alonso de los Ríos y Berris al Arzobispo de Lima, Roma, 22 de septiembre de 1688, AHAL, Papeles Importantes, Leg 11, exp. 41.

4	Plata y reales	2,094,882	“Indias”	1604
1	498 pesos y 2 reales de a nueve reales	143,308	“Indias”	1606
1	808 pesos y 4 tomines	224,272	“Indias”	1607
4	[n/a]	170,451	“Indias”	1608
2	Remanente de 84,864 maravedís (menos 6,793 maravedís de gastos de importe)	78,071	Potosí (54,400 maravedís) y Popayán (30,474 maravedís)	1610
2	1,411 pesos de a ocho reales y 7 tomines	384,030	Guatemala	1613

De acuerdo con los registros financieros conservados en la Casa de la Contratación, Puebla fue el único centro urbano del altiplano central de la Nueva España que participó en la campaña recolectora promovida desde Madrid. Si bien los documentos no precisan con exactitud la procedencia geográfica de las limosnas contabilizadas en Sevilla, los fondos registrados bajo la rúbrica genérica de “Nueva España” corresponden indisputablemente a los envíos poblanos analizados con anterioridad: primero en 1600 y posteriormente en 1603, una vez resueltas las controversias sobre las limosnas desaparecidas y realizado una segunda remesa de 904 ocho reales de plata y 2 tomines de oro.⁵³

Llama poderosamente la atención que, pese a contar con mayores recursos económicos, la ciudad de México se abstuviera de participar en esta empresa de recolección para financiar la santidad de un candidato imperial, sobre todo si se considera que la Real Casa de la Moneda estaba situada allí.⁵⁴ Esta abstinencia puede explicarse, en buena medida, por la situación financiera que atravesaba su ayuntamiento. A comienzos del siglo XVII, el cabildo de México reportaba serios problemas de liquidez, lo que restringía su capacidad para comprometer fondos en empresas piadosas ajenas a sus prioridades.⁵⁵ En este contexto, parece evidente que los regidores mexicanos prefirieron destinar sus limitados recursos a proyectos con un impacto más directo en su prestigio y devoción local, como la remodelación del santuario de Nuestra Señora de los Remedios. Este santuario, uno de los principales templos administrados por el cabildo, no solo constituía un foco de identidad para

⁵³ La cantidad exacta fue de 113 pesos de ocho reales de plata y 2 tomines de oro por concepto de “limosnas rezagadas”, según se registró el 18 de mayo de 1603. AHMP, Libros de Cédulas Reales y Mandamientos de los Señores Virreyes, Tomo 4, fol. 211v.

⁵⁴ Felipe Castro Gutiérrez, *Historia social de la Real Casa de Moneda de México* (México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012).

⁵⁵ Linda A. Curcio-Nagy, “Giants and Gypsies: Corpus Christi in Colonial Mexico City”, en *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, Beezley, William H., Cheryl English Martin, y William E. French (eds) (Wilmington: Scholarly Resources Books, 1994), 11–12.

la capital, sino era también un símbolo del triunfo militar de la Conquista.⁵⁶ Así, mientras Puebla canalizaba recursos hacia la canonización de un santo madrileño como parte de su estrategia para consolidar su relevancia en el mundo hispánico, la ciudad de México parecía más interesada en fortalecer su propio espacio sagrado, reforzando su estatus como centro espiritual y político del virreinato.

Si no México, entonces ¿qué otras urbes, además de Puebla, contribuyeron a la causa isidoriana? Los oficiales de la Casa de la Contratación consignaron el origen de las limosnas americanas con notable imprecisión. En sus registros, el contador Vergara Gaviria clasificó los ingresos bajo rótulos genéricos como “Nueva España” o simplemente “Indias”, limitándose a especificar la nave o ruta marítima que transportó los caudales. Solo tres ciudades aparecen explícitamente en la documentación contable: Potosí, Popayán y Guatemala.⁵⁷

Más allá de estos casos verificados, existen fundamentos para postular que Cusco pudo haber sido otro contribuyente indiano. Entre todas las representaciones iconográficas documentadas del culto isidoriano en Hispanoamérica, la antigua capital incaica destaca por la cantidad y calidad de sus testimonios iconográficos. Al menos siete pinturas del siglo XVII se conservan en su catedral y en la contigua Iglesia del Triunfo.⁵⁸ Además, parece importante recalcar que los cabildos del Cusco, Guatemala, Potosí y Puebla compartían rasgos institucionales notables. Todos se presentaban como ciudades de beneméritos, descendientes de los conquistadores fundadores que, como demostró Jonathan Israel, insistían en su condición de “verdaderos españoles” para preservar los privilegios vinculados al sistema de explotación indígena, particularmente, la encomienda.⁵⁹

Significativamente, con la excepción de Guatemala, todas estas ciudades ocupaban una posición de “segunda categoría” frente a sus contrapartes más prestigiosas en la región: Puebla versus la ciudad de México; Popayán versus Santa

⁵⁶ Solange Alberro, “Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia”, en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coords.), II. Mujeres, instituciones y culto a María (México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, CONDUMEX Centro de Estudios de Historia de México, 1994), 314–330.

⁵⁷ AGI, Contaduría, 54, núm. 1, Ramo 19, fos 136–137v.

⁵⁸ En la Catedral del Cusco, aparecen los siguientes lienzos de gran formato: de Basilio de Santa Cruz Puma Callao, *San Isidro Labrador*; del mismo autor, *Isidro salva a su hijo que cayó a un pozo*; *Isidro revive a un niño que estaba a punto de ser enterrado*; y *Veneración del cuerpo de Isidro*; todos fechados en ca. XVII. Por su parte, en el interior de la Iglesia del Triunfo, Cusco: de autor desconocido cusqueño, *Isidro hace surgir una fuente frente a Juan de Vargas*, ca. XVII; de autor desconocido de Cusco, *Milagro de Isidro sembrando en la nieve*, ca. XVII; y otro *Isidro revive a un niño que estaba a punto de ser enterrado*, ca. XVII. Al respecto, ver: Héctor Schenone, *Iconografía del arte colonial*, vol. 2, Los Santos (Buenos Aires: Fundación Tarea, 1992). Agradezco a Pedro Guibovich este puntual señalamiento y su guía durante mi estancia de investigación en Lima y Cusco en 2022.

⁵⁹ Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, 98; José de la Puente Brunke, *Encomienda y encomenderos en el Perú: estudio social y político de una institución colonial* (Sevilla: Excma. Diputación Provincial de Sevilla, 1992).

Fe de Bogotá; y Potosí versus La Plata. Esta condición de ciudades “segundonas” hace plausible que, por analogía institucional y estratégica, las elites cusqueñas hubieran participado en la recaudación isidoriana, buscando—al igual que sus pares en otras ciudades a lo largo de la América hispana—afirmar su posición dentro del entramado imperial mediante el patrocinio de la causa isidoriana.

Identificar patrones de interés común se vuelve esencial toda vez que, como ha puesto de relieve la historiografía reciente, muy contadas formas de cooperación financiera por parte de las élites americanas obedecieron a premisas de inferioridad o ciega obediencia.⁶⁰ La noción de Cornelius Conover de que las autoridades municipales o eclesiásticas hispanoamericanas percibían a la Península como “centro espiritual” del imperio por antonomasia—y en consecuencia asumían como obligación inapelable su contribución a los cultos impulsados por la Monarquía—se revela conceptualmente problemática.⁶¹

Como demuestra Rafael Valladares, la inmensa mayoría de manifestaciones de lealtad y apoyo financiero desde la América hispana de los siglos XVI y XVII respondieron a dinámicas políticas locales, antes que a meras expresiones de relaciones centro-periferia asimétricas.⁶² Lejos de ser actos de sumisión, la cooperación económica constituía una estratégica forma de posicionamiento dentro del entramado imperial, donde el patronazgo religioso servía tanto para afirmar preeminencias locales como para negociar espacios de influencia.

En el emblemático caso de Puebla, la participación financiera de sus élites estuvo impulsada por un anhelo de distinguirse ante la mirada cortesana, lo que podía traducirse en importantes mercedes y privilegios tangibles. Como la primera de todas las ciudades del Nuevo Mundo en remitir sus contribuciones, el caso de Puebla revelaría además que el sistema de cooperación económica establecido en las Indias para causas de canonización hispanas trascendía la mera imitación, aspirando más bien a consolidar una posición de preeminencia en el orden jerárquico regional. La canonización de un santo poblano se erigió, de tal forma, en símbolo máximo de estas ambiciones políticas y religiosas.

El apoyo del cabildo poblano a la causa isidoriana pareció responder a un doble propósito: demostrar su pujanza económica y a reivindicar su derecho a participar en el naciente concierto de santidad, con miras a convertirse en la primera urbe de las Indias en lograr una canonización universal. La causa de Aparicio encarnaría,

⁶⁰ Alejandro Cañeque, *The King's Living Image. The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico* (New York: Routledge, 2013); Francisco Quijano Velasco, “Los argumentos del ayuntamiento de México para destituir al corregidor en el siglo XVI. El pensamiento político novohispano visto desde una institución”, *Estudios de Historia Novohispana* 55 (2016): 46–63, <http://dx.doi.org/10.1016/j.ehn.2016.01.003>.

⁶¹ Conover, *Pious Imperialism*, 67.

⁶² Rafael Valladares, *Católico yugo: la idea de obediencia en la España de los Austrias, 1500-1700* (Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2021), 54–57.

así, una empresa devocional que certificaría la centralidad de la Angelópolis en las dinámicas políticas, económicas y religiosas de la Monarquía Católica.

Sin embargo, hacia 1617, el proceso del fraile lego permanecía estancado, tanto en Madrid como en Roma. Ante esta situación, la ciudad apeló a la “magnificencia y liberalidad” del rey, sumándose a otros grupos del virreinato en el envío de numerosas súplicas a Felipe III para que respaldase la causa.⁶³ Los argumentos empleados por Puebla para granjearse el apoyo cortesano denotan la importancia seminal de emplear el discurso providencialista hispánico.

De forma contraria a los estudios que subrayan el énfasis al orgullo local de los cultos coloniales, las cartas enviadas por Puebla para que Felipe III adoptase su causa demuestran una conciencia imperial compartida entre súbditos del Viejo y Nuevo Mundo. Los argumentos esgrimidos replicaron casi textualmente los empleados años antes por los regidores madrileños: el bien superior de la Monarquía y la gloria del reino de Dios. Singularmente, el deán y cabildo eclesiástico de Puebla enfatizaron que Aparicio demostraba cómo “honra de ser en su Monarquía, Nuestro Señor, más gloria” y “estas nuevas tierras, mayores ejemplos de virtud”.⁶⁴ Por su parte, el cabildo de México, institución que había extendido también sus cartas postulatorias a Puebla, insistió en que correspondía al monarca asegurar el éxito de la empresa de fray Sebastián de Aparicio, pues esto evidenciaba que Dios “procura ilustrar su Corona con no pequeño número de santos que con perpetua oración la extienden y extenderán por todo el mundo”.⁶⁵

Abrazar el discurso imperialista asociado a las causas de canonización del periodo barroco no implicaba un rechazo al orgullo local. Simplemente dejaba en claro que las élites americanas debían enmarcar sus anhelos de preeminencia a la dinámica más amplia de triunfo universal del cristianismo bajo el cobijo del monarca católico. Este principio fue reafirmado en 1640 por los regidores poblanos al definir el culto al fraile Aparicio no como un culto protonacional, ni como un símbolo de la identidad criolla poblana, sino como “una presea de un santo que ante Dios pida aumento del imperio”.⁶⁶

Este sentir fue compartido por numerosos centros urbanos hispanoamericanos. De tal manera, las élites urbanas de Guatemala, Potosí o Popayán, articulando

⁶³ AGI, Audiencia de México, 299, s/f. Este expediente incluye numerosas peticiones escritas para acelerar la beatificación del venerable Aparicio, entre ellos, los escritos por el deán y cabildo de la catedral de Puebla, el ayuntamiento de México, la universidad de los mercaderes de México y las órdenes de San Agustín, San Francisco y Santo Domingo de las provincias de México y Puebla.

⁶⁴ AGI, Audiencia de México, 299, s/f.

⁶⁵ AGI, Audiencia de México, 299, s/f.

⁶⁶ “En todo aquel nuevo mundo, que con universal aclamación de indios y españoles implora este amparo y auxilio [...] con esperanza que, concediendo V. Majestad este favor y permitiendo que lo reciba el que como procurador lo pide y suplica, tendrá V. Majestad un vasallo canonizado en el nuevo orbe entre las nuevas plantas de los indios y, en el cielo, una presea de un santo que ante Dios pida aumento del imperio”: AGI, Audiencia de México, 340, s/f.

ambiciones locales con proyectos imperiales, pudieron sumarse sin contradicción a sus intereses locales al apoyo de la causa isidoriana entre 1600 y 1613. Ello alimentaba la esperanza de que tal reciprocidad celestial favoreciera eventualmente la canonización de sus propios santos o, al menos, impulsara sus agendas políticas particulares en la corte. Como resultado, el Nuevo Mundo terminó financiando una “causa ajena” sin mayor escándalo para sus contemporáneos.

6. Plata de las Indias en los altares de España

Las peticiones para la promoción de la causa del fraile Aparicio muestran que las canonizaciones hispanoamericanas encarnaban tanto un símbolo de piedad como una herramienta política, orientada a reafirmar la preeminencia de las urbes americanas en el plano providencial de la cristiandad universal. No obstante, persiste un interrogante: ¿en qué medida contribuyeron los caudales indianos al éxito de los candidatos de la llamada “Edad de Oro” de la santidad hispánica?⁶⁷

Para abordar esta cuestión, es imperativo esbozar un primer acercamiento a las cuentas de la canonización de Isidro Labrador que permita evaluar el impacto cuantitativo y cualitativo de las contribuciones transatlánticas. Es importante destacar que, si bien los registros financieros rara vez emergen explícitamente en los expedientes de canonización, su relevancia resulta incuestionable. Constituyen el sustrato material sin el cual sería imposible comprender la intrincada red de relaciones entre los promotores de una causa, los purpurados de la curia romana y el grado de arraigo que el culto a un santo podía alcanzar en una determinada comunidad o comunidades de fieles.

En el caso de Isidro Labrador, las fuentes fiscales revelan que asegurar un flujo constante de limosnas distaba mucho de ser una empresa sencilla, transformándose más bien en una operación de extraordinaria complejidad. La causa del labrador madrileño enfrentó adversidades múltiples: la prohibición de su culto, el traslado de la corte a Valladolid y la sucesiva muerte de pontífices, cardenales y monarcas cuyos compromisos con la causa quedaron truncados. No obstante, gracias a un caudal casi ininterrumpido de contribuciones indianas entre 1600 y 1619, la empresa logró obtener la tan anhelada bula de beatificación papal.

De limitarnos exclusivamente a los registros contables brindadas por Diego de Barrionuevo, regidor madrileño y agente enviado a Roma entre 1614 y 1623, podríamos concluir erróneamente que la mayor parte de los fondos destinados a las

⁶⁷ Empleo este topos historiográfico de 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); 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); Gotor, “Le canonizzazioni dei santi spagnoli nella Roma barocca”.

negociaciones canónicas procedían de la corte, del monarca o del ayuntamiento de Madrid. No obstante, tal inferencia resultaría inexacta. El ayuntamiento madrileño invirtió, efectivamente, 312.021 reales de plata en obsequios para cardenales y pontífices, así como en las celebraciones por la beatificación (1619) y canonización (1622) de su santo patrono (*Fig. 5*). Si bien esta cifra es elocuente, resulta del todo insuficiente para apreciar el papel que desempeñaron las limosnas americanas.

Fig. 5. Ingresos y egresos reportados por el agente madrileño Diego de Barrionuevo en Roma (1615–1623). Elaboración propia con base en AVM, Sec. 2, Leg. 2, Núm. 7.

Ingresos	Cantidad recibida (en reales de vellón)	Excedente (en maravedís)
Sisas (impuesto) ordinarias	120.086	1
Sisa del vino	562.960	n/a
Donaciones del receptor de limosnas	97.412	14
Total:	780.458	15
Egresos	Cantidad gastada (en reales de vellón)	Excedente (en maravedís)
Regalos en Roma	44.190	n/a
Pinturas de san Isidro, para regalar en Roma	11.270	n/a
Aguinaldos (regalos de Navidad) para cardenales, embajadores y jueces apostólicos	14.431	n/a
Salarios y cuotas de solicitadores, notarios y agentes	31.198	n/a
Gastos de correo	5.250	n/a
Intereses de dinero prestado en Roma	2.383	n/a
Luminarias	7.872	n/a
Limosnas distribuidas entre pobres	5.833	n/a
Arte efímero para festejar la canonización	241.899	n/a
Propinas distribuidas el día de la canonización	76.974	4
Salario del agente Diego de Barrionuevo	268.367	22
Pinturas para la familia real, el Presidente del Consejo de Castilla, nobles y al ayuntamiento y sus regidores	4.620	n/a
Dinero devuelto a las arcas de Madrid	65.767	n/a
Total:	780.054	26

Para situar los registros del agente Barrionuevo en su justa dimensión, resulta indispensable cotejar los reportes de 1623 con los asientos de limosnas para la causa isidoriana conservados en la Casa de la Contratación (*Fig. 4*). Un primer análisis revela, así, que el 34,9% del total de fondos disponibles procedían directamente de las posesiones ultramarinas; es decir, de los 108.911 reales recaudados en Nueva España, Perú y Guatemala entre 1600 y 1619. Sin embargo, como atestigua el balance final de Barrionuevo, una porción considerable (26.306 reales de plata) fue reintegrada a las arcas municipales de Madrid tras las festividades de 1622, evidencia clara de que no todos los caudales remitidos a Roma fueron consumidos en el proceso de canonización. Descontando, pues, el dinero devuelto a Madrid, he determinado que las limosnas americanas sufragaron el 38,1% del gasto total de la canonización de Isidro Labrador.

No obstante, por reveladora que sea la cifra de 38,1%, esta apenas esboza una primera aproximación a un fenómeno históricamente mucho más complejo. En efecto, los recursos económicos fueron destinados a diversos propósitos a lo largo de las distintas etapas del proceso de canonización de Isidro Labrador que no deben pasarse por alto. Distingo, al menos, dos fases fundamentales de esta empresa: una *fase negociadora* y otra *conmemorativa*. La primera comprende el conjunto de gestiones diplomáticas y jurídicas hechas ante la Santa Sede para obtener la aprobación del culto, incluyendo la presentación y traducción de pruebas ante la Rota, el granjeo cardenalicio y el cabildeo en la Congregación de Ritos. La segunda abarca los actos litúrgicos, festivos y editoriales organizados tras la proclamación oficial, destinados a reafirmar el prestigio institucional de los promotores de la causa cuando esta ya había triunfado.

De tal modo que, si descontamos los fondos empleados en los festejos posteriores a la primera declaración de santidad—la beatificación—, constatamos que el ayuntamiento de Madrid apenas invirtió 48.970 reales de plata durante la fase negociadora de la campaña de beatificación isidoriana, de 1615 a 1619: presumiblemente, la parte más crítica de la causa de santificación del humilde madrileño. Esta cifra resulta muy inferior al compararla con las generosas contribuciones de plata y oro procedentes de las Indias Occidentales.

A la luz de estos testimonios, se revela que los caudales americanos sustentaron enteramente una de las etapas más decisiva del itinerario isidoriano hacia los altares: su beatificación. La corte y la villa de Madrid solamente incrementaron su inversión una vez que el humilde labrador hubo obtenido el estatus de beato, logro alcanzado gracias al soporte económico ultramarino. Es más: la Villa solo pareció convencida de destinar sus fondos bajo la promesa explícita del pontífice de que la canonización universal de Isidro Labrador sería proclamada en breve (*ca.* 1619-1622). Como analizaremos en el *Capítulo 3*, esta promesa se dio una vez el rey de España aceptase conceder uno de los más preciados títulos nobiliarios al sobrino del papa, gesto que inclinó definitivamente la voluntad pontificia.

Únicamente cuando el desenlace favorable parecía irrevocable fue que los regidores madrileños destinaron la suma extraordinaria de 263.050 reales de plata

para culminar las negociaciones, entre 1620 y 1622. Tal suma se invirtió no en esperas de obtener la canonización, ya garantizada, sino para celebrar lo que consideraban un triunfo inevitable de la Villa y Corte.

Un análisis del Libro de Acuerdos madrileño, los registros del agente Barrionuevo y la correspondencia entre el ayuntamiento y su procurador en Roma corrobora que las limosnas indianas financiaron de manera determinante la campaña de beatificación. El punto de inflexión se produjo a mediados de 1617. Tras quince años de recibir abundantes caudales ultramarinos, complementados con una asignación regia de 2.000 ducados (unos 22 mil reales), el ayuntamiento alertó sobre el inminente agotamiento de los fondos destinados a la causa.⁶⁸ Este anuncio respondía al declive específico de los recursos gestionados por la Junta, cuyos fondos provenían mayoritariamente de las limosnas americanas y que, por primera vez desde 1602, mostraban una merma significativa. La advertencia constituía, en esencia, un llamado estratégico a movilizar la fuente de financiamiento más robusta del concejo: el arbitrio del vino, cuyo potencial apenas había sido explotado para la causa hasta ese momento.

En segundo término, los testimonios del agente madrileño en Roma revelan que la actitud de Madrid hacia el desembolso de fondos había sido notablemente reticente hasta antes de su declaratoria de beatificación. En los informes del agente Cristóbal de Villanueva de 1599 y 1613 se observa que el concejo había acumulado considerables excedentes durante más de una década, pero que sus concejales se resistían a destinarlos a la causa isidoriana: “crecen los millares de las limosnas para la canonización de San Isidro y pregunta la gente, ¿cuándo se ha de ver este día?”.⁶⁹ Tal parsimonia, acusaba el agente, retardó significativamente el proceso en los albores del siglo XVII. En palabras de Villanueva, cuya frustración se vuelve palpable en sus cartas: “la sexta parte de lo que hay junto sobra para hacerla con sumo esplendor, e yo clamo tantos años ha desde Roma que V. S. acude la canonización de San Isidro. Óyelo, V. S., y ni aún a esto se me manda responder”.⁷⁰

Los testimonios del agente en Roma no hacen sino corroborar el papel axial de las limosnas indianas. Estas no solo reactivaron una causa que languidecía en Roma, sino que garantizaron la continuidad de las negociaciones en la Congregación de Ritos cuando la denunciada mezquindad de los concejales amenazaba con paralizarlas. De tal manera, la plata americana que llegaba año con año a la Casa de Contratación de Sevilla se volvió el verdadero sustento de la empresa de Isidro Labrador durante sus momentos más críticos.

Como veremos en capítulos subsecuentes, este fenómeno de dependencia financiera a la plata de las Indias fue una constante, no una excepción de la “Edad de Oro” de la santidad hispánica. Otro agente español fue explícito en 1634 al afirmar que la causa que promovía en Roma solo podría avanzar una vez llegaran

⁶⁸ AVM, Libros de Acuerdos, T-35, fol. 118.

⁶⁹ AVM, Secretaría 2, Leg. 285, núm. 3.

⁷⁰ AVM, Sec. 2, Leg. 285, núm. 3.

los envíos provenientes de las colonias: “de las Indias se espera mucho porque es apretada la diligencia que se ha de hacer y están menos gastados [...] parece ha de ser mucha la suma la que venga de allá, y eso servirá para la canonización”.⁷¹

Bajo esta premisa, la designación de Diego de Barrionuevo como lobista madrileño en Roma entre 1615 y 1622 distó mucho de ser fortuita. Desde 1603, la familia Barrionuevo ejercía control sobre la recaudación e integración de las limosnas americanas en los fondos específicos de la Junta de canonización.⁷² En octubre de 1603, el licenciado García Barrionuevo de Peralta, representante de la Junta, fue comisionado para recoger los primeros donativos enviados desde Nueva España.⁷³ Cuando el ayuntamiento de Madrid discutió por primera vez el destino de “las limosnas de las Indias” en las sesiones de 23 de junio y 31 de julio de 1617,⁷⁴ lo hizo para señalar un punto de inflexión: era necesario que los regidores comprometieran el ingreso fiscal más sólido de Madrid. De otra manera, la causa fracasaría, ante la evidente disminución de los envíos ultramarinos.

Fue solo ante la disminución de remesas americanas a fines de 1617 que el concejo madrileño tuvo que poner sobre la mesa su activo más redituable: la sisa del vino.⁷⁵ Esta decisión estratégica permitió asegurar el respaldo de acreedores bancarios influyentes, tanto en Italia como en España, garantizando así un flujo constante de recursos a Roma durante los años del cabildeo más agresivo, que permitiría obtener la beatificación del venerable campesino (1617–1619).

Argumento que poner en juego la renta más estable del concejo municipal en este preciso momento no fue un elemento fortuito. Era, a todas luces, el reconocimiento tácito de que las limosnas americanas habían sido, hasta ese momento, el verdadero sustento de la causa isidoriana durante su fase más vulnerable y que, por tanto, era ese el momento de intervenir y asegurar que los flujos de plata siguiesen llegando a los lobistas madrileños en Roma, ante el miedo palpable de que los envíos coloniales comenzaran su paulatino declive.

Un tercer indicio confirma que Madrid solamente movilizó sus propios recursos una vez superadas las negociaciones más arduas en Roma: su súbita aversión a lo que calificaban como gastos superfluos. A partir de 1618, comenzaron a surgir los llamados a una administración más austera de los fondos isidorianos, tanto en

⁷¹ Deán Francisco de Monsalve a Bernardo de Toro, Sevilla, 15 de mayo de 1635, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 438, fol. 465.

⁷² A diferencia de lo que han supuesto algunos estudios, los fondos de la Junta eran independientes al de las arcas municipales: 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, Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2022), 48–49 y 60.

⁷³ Es decir, los 400 reales de plata de limosna remitidos desde Puebla: AGI, Contaduría 52, núm. 11, fos 165–171, esp. fol. 166. Cabe resaltar que García Barrionuevo de Peralta comisionó, a su vez, a su ayudante Benito Pérez, por motivos no especificados.

⁷⁴ Alvar Ezquerro, “Escritura, festejo y memoria. La canonización de San Isidro y los madrileños”, 35.

⁷⁵ AVM, Libro de Acuerdos, T-35, fol. 360.

Madrid como en Roma. Por ejemplo, el 4 de noviembre de 1620, al recibirse la noticia de la beatificación, el ayuntamiento rechazó celebrarla con el fasto que el rey había requerido. Los regidores, utilizando ahora los dineros de sus propias arcas y no los donativos indianos, argumentaron calculadamente: “que no se haga la máscara por ser fiesta de mucho gasto, poca vista y menos regocijo. Y que, por haberse de hacer otras fiestas cuando la canonización esté hecha y acabada de todo punto y se traiga el Breve. Y que las que entonces se hicieren, sean de ostentación y con toda la grandeza que el caso requiere”.⁷⁶

El repentino ascetismo de Madrid contrasta radicalmente con la prodigalidad mostrada en años anteriores (1612–1617), cuando los cofres rebosaban de limosnas provenientes de las Indias. En aquel periodo, el ayuntamiento de Madrid autorizó sin reparo alguno el envío a Roma de piezas de plata, oro y grana para cardenales, auditores de la Rota y hasta para sus sirvientes y sobrinos, registrados bajo el eufemístico epígrafe de “Presentes” y “Propinas” en los registros del agente en Roma.⁷⁷ De acuerdo con los reportes in extenso del agente Barrionuevo, estos obsequios se distribuían con generosidad, basándose únicamente en la vaga esperanza de que los beneficiarios “recordaran” la causa de Isidro, y con explícita autorización concejil de que no se recibiese carta de pago alguna.⁷⁸

Cuando las limosnas de América se comenzaron a agotar y Madrid se vio obligado a empeñar sus propios recursos, las “gratificaciones” pasaron a estar condicionadas al éxito final de la causa; es decir, solo se entregarían el día de la canonización.⁷⁹ En esencia, una vez comprometido el arbitrio del vino, instrumento fiscal más importante del concejo, los regidores madrileños transformaron su liberalidad en calculadora prudencia, administrando cada real con meticulosidad. Este cambio de actitud delata la percepción concejal de que, tras la beatificación, el riesgo financiero debía ser minimizado precisamente porque ahora corría a cuenta de los contribuyentes madrileños.

El último elemento que desnuda el pragmatismo de los concejales madrileños radica en su acceso a información privilegiada. Los regidores buscaron penetrar el hermetismo que rodeaba las negociaciones entre el Consejo de Estado, la Corona y el círculo íntimo del Sumo Pontífice antes de destinar sus fondos a las oscuras negociaciones romanas. La ciudad recurrió, entonces, a dos fuentes de alto nivel: el cardenal Antonio Zapata (1550–1635), presidente del Consejo de Castilla y recién nombrado virrey de Nápoles (1620–1622), y el cardenal-infante Fernando

⁷⁶ Alvar Ezquerro, “Escritura, festejo y memoria. La canonización de San Isidro y los madrileños”, 48.

⁷⁷ “Data de los presentes que Diego de Barrionuevo compró durante las negociaciones de la canonización de Isidro” y “Data de las propinas al Papa, cardenales y ministros”, AVM, Sec. 2, Leg. 2, núm 4, fos 5–6v; y 22–23v.

⁷⁸ “tuvo licencias de los señores del concejo para gastarlos en las cosas tocantes a la dicha canonización, haciendo los regalos que para el buen despacho fueren necesarios, sin que sea necesario tomar carta de pago de las personas a quien lo diere”: AVM, Sec. 2,2-4, fol. 5.

⁷⁹ AVM, Sec. 2, Leg. 2, núm. 4, fos 5–6v y 22–23v.

de Austria (1609–1641), hijo del monarca. En efecto, fue un despacho de 1618 del cardenal Zapata junto con un informe del auditor monseñor Alfonso Manzanedo (1552–1627) lo que finalmente convenció a la Villa de comprometer su ingreso más estable para lo que se pensaban las negociaciones finales de la canonización.⁸⁰

El que Madrid hubiese cambiado su forma de dispendio y procurase obtener información interna antes de hipotecar su mayor fuente de rédito revela un patrón claro. Madrid solo se comprometió financieramente cuando tuvo garantías casi absolutas de éxito, obtenidas de las figuras mejor posicionadas en la corte real y la curia pontificia. Es decir, cuando el flujo de limosnas americanas comenzó a mermar, pero contando ya con informes alentadores de su agente en Roma, el concejo madrileño inyectó recursos propios con una cautela reveladora.

Evidentemente, para el momento en que Madrid asumió la carga financiera de la causa, los obstáculos más complejos del proceso canónico—la *probatio* de la vida virtuosa de Isidro en el Tribunal de la Rota, el examen de sus milagros y la preparación de la *positio* en la Congregación de Ritos—ya habían sido sorteados gracias al financiamiento transatlántico. De hecho, es plausible que las limosnas americanas hubieran cubierto un porcentaje aún mayor de los costos totales de no ser por un giro fatídico: la muerte del papa que prometió canonizar a Isidro y la del monarca que comprometió el prestigio de la corona para obtener esta bula.

7. Pagar justos por pecadores

El 14 de junio de 1619, Paulo V anunció la beatificación de Isidro Labrador. Poco después, tras intensas negociaciones entre Madrid, la Corona y la Santa Sede, en el otoño de 1620, el pontífice se comprometió a canonizar al beato madrileño, mucho antes que a otros candidatos apoyados por potencias rivales, como los jesuitas Ignacio de Loyola y Francisco Javier, favorecidos por la corte francesa. Ante esta promesa, el concejo madrileño instó a Felipe III a intensificar las gestiones diplomáticas con Roma para consolidar el triunfo isidoriano. Para entonces, el ayuntamiento ya había movilizado su activo más valioso, la sisa del vino, y exigía ahora que la corona igualara su compromiso financiero.

La corte de Felipe III estaba de acuerdo. Había llegado el momento de que el rey asumiera su parte en esta empresa que, más allá de su dimensión espiritual, representaba un capital simbólico crucial para la Monarquía. Considerando que el papa había resuelto no canonizar ningún otro santo en vida, la Corona se vio obligada a hacer una oferta difícil de ignorar: otorgar al sobrino del pontífice, Marcantonio Borghese II (1601–1658), el título de Príncipe de Sulmona—previamente extinguido—, así como el tratamiento de Grande de España, la más honorable de las concesiones, reservada a un selecto círculo de la nobleza hispánica: un privilegio raramente extendido a los italianos. Esta excepcional ofrenda produjo un resultado inmediato: aseguró la promesa de canonización de

⁸⁰ Cotillo Torrejón, “La canonización de San Isidro Labrador, un proceso singular”, 411.

Isidro Labrador bajo el pontificado del papa Borghese. El 6 de octubre de 1620, el cardenal-sobrino Scipione Borghese (1577–1633) comunicó la noticia a la corte mediante el nuncio, Francesco Cennini (1566–1645), de la forma siguiente:

[El Papa] ha resuelto complacerle, incluso en la canonización del Beato Isidro, tan deseada por Su Majestad, a pesar de que Su Santidad había decidido firmemente no realizar más canonizaciones, después de las dos que ha hecho, con tan amplio aplauso, y que por ello había rechazado diversas instancias grandísimas, tanto de fundadores de Religiones como de otros Beatos, solicitudes hechas y reiteradas particularmente por los Padres Jesuitas... cualificando la gracia y mostrando claramente el amor paternal de Su Santidad hacia Su Majestad.⁸¹

El papa, empero, no pudo cumplir su promesa. Ello no lo podía saber Madrid, cuyo ayuntamiento recibió la noticia de la canonización acordada tan solo veintitrés días después de la emisión de la carta antes citada: “Su Santidad ha sido servido de conceder la gracia de la canonización del bienaventurado san Isidro”.⁸² Llenos de algarabía, los concejales comenzaron a deliberar en torno a los festejos de la canonización de su patrón en Roma. El tema en contención era la suma que habrían de asignar para las festividades en la curia, en particular, dado que la Congregación de Ritos, los cardenales e incluso el propio pontífice no esperaban percibir menos de 1,1 millones de reales para organizar los festejos, cifra que, según se decía, había sido abonada en la canonización de Carlo Borromeo en 1610.⁸³

Tras muchas deliberaciones entre el embajador real, el agente madrileño en Roma, los allegados al pontífice y el ayuntamiento, se resolvió que los regidores destinarían una suma cuantiosa para los festejos de Isidro Labrador en la Basílica de san Pedro: 551.470 reales de plata, esto es, la mitad de lo inicialmente demandado por el Sumo Pontífice para sus cámaras apostólicas.⁸⁴ Para fortuna de

⁸¹ Labarga, “1622 o la canonización de la Reforma Católica”. El texto original reza: “[Il Papa] ha risoluto di voler compiacerla, anche nella canonizzazione del Beato Isidro, tanto desiderata da la Sua Maestà, contuttoché sua B(eatutidi)ne havesse fermamente determinato di non venir più ad altre canonizzazioni, dopo le due che ha fatti, con aplauso tanto generale, et havesse perció data la negativa a diverse istanzie grand(issim)e per fondatori di Religioni, e per altri Beati, fatti e reiterati particolarmente da i Padri Gesuiti... qualificano la gratia e mostrano chiaramente l’amor paterno di Sua San(ti)tà verso la Maestà Sua”.

⁸² AVM, Libro de Actas, T-37, fol. 474v.

⁸³ AVM, Libros de Actas, fos 531v–532v. El 25 de enero de 1621, el embajador de España, el duque de Alburquerque, y el agente de Madrid, Diego Barrionuevo, informaron que se consideraban necesarios más de 100.000 ducados para los gastos de la canonización. Mencionaron que el Papa deseaba que fuera más ostentosa que la de San Carlo Borromeo, para la cual Milán había gastado 100.000 ducados de oro. En 1621, esa cantidad equivalía aproximadamente a 1.102.941,17 reales de plata.

⁸⁴ AVM, Libros de Actas de Madrid, fos 531v–532v. La cantidad era de 50.000 ducados de oro, pero aquí y arriba la convierto las cifras a reales de plata en aras de mayor coherencia en el texto.

Madrid, el papa pareció quedar satisfecho con el monto prometido y comunicó a los regidores que autorizaría sin dilación la canonización de Isidro Labrador.

Así, Paulo V designó a un protonotario, un abogado fiscal e incluso encomendó al cardenal Tiberio Muti (1574–1636) como ponente de la causa ante la Congregación de Ritos. Con el apoyo del cardenal-sobrino Scipione Borghese, por vez primera la maquinaria curial romana operó con inusitada celeridad, como si únicamente aguardase el momento en que el Altísimo señalase a Su Vicario que había llegado el día de la ascensión universal de Isidro Labrador a los altares.

Sin embargo, el 28 de enero de 1621, Paulo V falleció. Con ello, la anhelada canonización de Isidro Labrador nunca llegó a consumarse, al menos, no bajo las condiciones originalmente estipuladas. Tras la muerte del papa, los nombramientos apostólicos establecidos en la Congregación de Ritos perdieron vigencia. Todo parecía indicar que los cuantiosos fondos invertidos en las negociaciones apenas habían logrado triunfo no más favorable que el alcanzado con notable menor empeño financiero por los religiosos de Cagliari en la beatificación de su patrón, fray Salvador de Horta (†1567), también solicitada por cartas de Felipe III.

La situación era aún más desoladora: apenas unos días después de recibir la funesta noticia del deceso papal, Madrid se vio sacudida por rumores aún más lúgubres. El rey, quien recientemente había atestiguado en persona los poderes taumátúrgicos de las reliquias de Isidro—y que incluso había comprometido el prestigio de uno de los más ilustres títulos nobiliarios en favor de su causa—, cayó gravemente enfermo. Poco después, los rumores se confirmaron: el 31 de marzo de 1621, Felipe III aspiró su último aliento.

Madrid se hallaba nuevamente ante un dilema ensordecedor: ¿qué curso de acción emprender? Por un breve instante, parecía que todas las piezas convergían en el momento propicio, pero, por segunda ocasión, se les arrebató la gloria de ver canonizado a su santo patrón. El fallecimiento de Paulo V, seguido del del monarca Felipe III, comprometió gravemente la canonización de Isidro Labrador en 1621. Con todo, muchos regidores y miembros de la Junta debieron tener en claro que los avances logrados durante aquellos años no habían sido en vano.

Mientras se efectuaba con éxito la recolección de limosnas en el Nuevo Mundo, el concejo de la villa había conseguido persuadir a los más allegados consejeros reales de reconsiderar el retorno de la corte a Madrid. Esgrimieron que, si la salubridad o la inclemencia del clima habían sido los principales inconvenientes de Madrid en 1601, Valladolid distaba mucho de ofrecer mejores condiciones. En palabras del duque de Lerma (1553–1625): “la mucho calor de estos días ha ayudado mucho a que reverdeciesen las enfermedades de tabardillo y este lugar se ha enllenado de tanta gente que puede también ser ocasión de estos males”.⁸⁵

Despreocupados de la carga financiera de la empresa canonización, sostenida con la plata americana, el ayuntamiento de Madrid optó por asegurar el retorno de la corte a través de un magnánimo donativo. El 16 de enero de 1606, se confirieron

⁸⁵ Alvar Ezquerro, *Los traslados de corte de 1601 y 1606*, 157.

plenos poderes a varios emisarios, entre ellos, Jerónimo de Barrionuevo, con el encargo de acudir ante el rey para ofrecer un “servicio” consistente en “cualquier suma de maravedís que fuese menester para efectuar dicho traslado”.⁸⁶ La oferta definitiva del ayuntamiento de Madrid ascendió a más de 3,3 millones de reales de plata comprometida a lo largo de diez años. La única condición que imponían los concejales es que esta suma fuese destinada al embellecimiento de la villa, con la estipulación de que el sello real retornase a Madrid en no más de seis meses.⁸⁷

En retrospectiva, el recuperar la sede de la corte en 1606 y lograr significativos avances gracias a las limosnas procedentes de la América hispana no pudo sino ofrecer nuevos bríos al concejo de Madrid para que continuase sus esfuerzos en la curia, llegando incluso a restaurar la perdida fe en los poderes taumatúrgicos de su santo patrón. Muy probablemente, para 1601 muchos hijos de Madrid consideraron que Isidro Labrador había sido impotente para retener la residencia de la corte en la villa. Aún así, frente a la aparición de un sinfín de limosnas que parecían aparecer prodigiosamente en la Casa de la Contratación de Sevilla destinadas a su causa, un creciente número de fieles llegó a concebir que había sido voluntad de Isidro castigar a Madrid para luego infundirles esperanza. La Divina Providencia parecía tener como designo que la Villa sufriese una aserie de tribulaciones para que los madrileños abrazasen su causa con verdadero fervor.

El agente de la causa isidoriana en Roma, Cristóbal de Villanueva, suscribía la visión de que Isidro había castigado a los impíos madrileños para poner a prueba su fidelidad. En misiva de 1608, arguyó que había sido la tibieza de Madrid en su devoción al santo labriego lo que indujo a Isidro a consentir el funesto traslado de la corte en 1601: “no se maraville pues V. S. que el santo haya permitido que la corte se le haya mudado aquel tiempo con tanto daño de esa universidad [...] pues si V. S. mira sus milagros, [Isidro] ha hecho muchas demostraciones con quien ha faltado en su debida veneración”.⁸⁸

En otras palabras, Madrid había faltado a Isidro Labrador, y no a la inversa— paralelismo que resonaba con singular fuerza en los alegatos de poetas y artistas tras el traslado a Valladolid: había sido la villa madrileña quien falló a su rey, nunca lo contrario—. Por tales motivos, los madrileños habían merecido el castigo del traslado de la corte, así como las enfermedades que decimaron a su población. Para 1621, el concejo había aprendido la lección: no consentirían que fracasase la causa de Isidro Labrador, así tuviesen que hipotecar el futuro fiscal de la Villa.

Tras la muerte del papa Paulo V y el monarca Felipe III, el concejo de Madrid parecía plenamente persuadido de la necesidad de mostrar fortaleza en tiempos de adversidad. En consecuencia, resolvió invertir sumas exorbitantes e incluso contraer cuantiosas deudas para asegurar tanto la sede permanente de la corte como

⁸⁶ Alvar Ezquerra, *Los traslados de corte de 1601 y 1606*, 157.

⁸⁷ Alvar Ezquerra, *Los traslados de corte de 1601 y 1606*, 159. La cantidad prometida fue de 250.000 ducados de oro, lo que equivale a 3.308.823,35 reales de plata.

⁸⁸ AVM Secretaría, Sec. 2, Leg. 285, núm. 3.

la canonización de su santo patrono. Sin embargo, como queda demostrado, sin el sustento financiero procedente de las Indias, difícilmente se habría podido sostener y rescatar una causa que languidecía en Roma. Las limosnas de plata americana que año tras año engrosaban las arcas municipales, así como la oportuna hora de su llegada, resultaron cruciales para reanimar una canonización prácticamente abandonada. A pesar de su invisibilidad en la historiografía, parece claro que, sin ellas, el culto a Isidro Labrador habría seguido un derrotero muy distinto.

8. ¿Un cielo ajeno?

Este capítulo ha develado un singular marco de cooperación financiera y pugna devocional establecido a lo largo del Atlántico hispano. Como quedó evidenciado en el caso de Puebla, las élites locales de los reinos hispanoamericanos supieron aprovechar las necesidades económicas de Madrid como oportuno pretexto para impulsar sus propios fines, tanto políticos—en este caso, competir con la ciudad de México por la sede del poder virreinal—como religiosos—impulsar la canonización de su santo patrono, fray Sebastián de Aparicio—.

Al analizar la promoción paralela de la causa de canonización de fray Sebastián de Aparicio en Puebla, comenzamos a vislumbrar las razones que pudieron motivar a los devotos locales a apoyar la canonización de un “santo ajeno”. Lejos de limitarse a una mera explotación de los recursos coloniales, aquí se manifiesta un complejo fenómeno de negociación donde lo piadoso y lo político se entrelazan.

Primeramente, predicadores poblanos relataron a los fieles los milagros del humilde labriego de Madrid, así como los obstáculos que afrontaba su causa en Roma. En tanto, los recolectores de limosnas solicitaban la colaboración de los vecinos españoles de Puebla de puerta en puerta para la santificación del “favorito del rey” para los altares. De modo análogo al caso poblano, cientos, si no miles de súbditos a lo largo de la América hispana conocieron las historias milagrosas de un santo que requería con urgencia fondos para sufragar los onerosos procedimientos de canonización. Lejos de permanecer indiferentes, los fieles decidieron intervenir y hacer suyo el culto madrileño, transfigurándolo en una devoción propia.

En segundo término, como deja en evidencia el lenguaje utilizado por el cabildo poblano para la promoción de la causa de su santo patrono, el apoyo financiero transatlántico fue motivado también por la aspiración compartida por reinos y ciudades hispanas de asumir un liderazgo simbólico durante la Contrarreforma. En efecto, durante el siglo XVII, en épocas de crisis imperial, la población criolla no ambicionaba la insurrección aún al reafirmar sus identidades locales. Antes bien, concebían la prosperidad de sus reinos de la que tanto alarde hacían en sermones y libros como una oportunidad para erigirse en nuevo baluarte del catolicismo tridentino.⁸⁹ Precisamente por ello, como vimos al inicio del capítulo, el gremio

⁸⁹ Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, 215–220.

platero de México no vaciló en proclamar que la beatificación de Isidro Labrador era una gloria suya, como quedó patente en el fastuoso desfile de 1621.

La convicción de que las Indias se erigían en un eje espiritual de la Monarquía Católica impulsó a los fieles poblanos a ofrecer cuantiosas limosnas y, en ciertos casos, a adquirir deudas para satisfacer sus compromisos con Dios y el rey. De modo análogo, los regidores madrileños contrajeron créditos cuantiosos para asegurar la canonización de Isidro Labrador, pese a todos los infortunios que su causa enfrentó. La motivación de los fieles de ambos lados del Atlántico se hallaba, precisamente, en el arraigo de que el santo patrocinado les correspondería con su auxilio una vez consumada su elevación a los altares.

Paradójicamente, la creencia de que Isidro Labrador habría de recompensar a sus devotos con ofrendas divinas condujo al ayuntamiento madrileño y a sus emisarios en Roma a recurrir a sobornos, conjuras y maquinaciones altamente polémicas. Según evidencian los reportes de agentes madrileños en la Santa Sede, estas prácticas eran consideradas sumamente reprobables, cuando no francamente pecaminosas. A pesar de ello, tanto españoles como romanos arriesgaron la condena eterna con tal de lograr la canonización del labriego en la Basílica de san Pedro. Estas tácticas negociadoras de moralidad ambivalente, empleadas por la Villa y corte, serán objeto de análisis en el siguiente capítulo, poniendo así colofón a la primera sección de este libro.

Capítulo 3

Al mejor postor. Sobornos ocultos, críticas silenciadas: la canonización de Isidro Labrador en Roma

El 12 de marzo de 1622, el papa Gregorio XV (p. 1621–1623) dio a conocer su veredicto al mundo. El Sumo Pontífice había decidido no limitarse a inscribir solo un culto nuevo en el martirologio romano, sino dar un paso sin precedentes: canonizar simultáneamente a cinco santos católicos. A través de este gesto, el papa buscaba transmitir un mensaje político de profundo calado. Gregorio XV quería dejar en claro que el culto a los santos no solo había resistido los embates de la Reforma Protestante, sino que florecía con un nuevo contingente de Atletas de Cristo liderando a la Iglesia Militante, quedando reafirmada, así, la supremacía de Roma en materia de santidad. No obstante, tras estas manifestaciones de piedad y poder pontificio, se ocultaba un secreto a voces.

Pese a tales simbolismos pro-papales, *il popolo romano* manifestó su sentir con ironía y tácita desaprobación. Los fieles intuían que no estaban frente a un pontífice trascendental, sino ante una figura transitoria que intentaba hacer público un gesto de afirmación grandilocuente que, en rigor, no poseía. Esta circunstancia explica por qué, a pesar del gran número de candidatos de origen italiano, cuatro de cinco santos elevados a los altares en la recién inaugurada Basílica de san Pedro fueran de origen español.

Por más de un siglo, las acusaciones de venalidad habían puesto en jaque la reputación de la curia como ente autónomo. La presencia cada vez más numerosa de enviados hispanos a la Santa Sede promoviendo un gran número de causas de los santos de la Monarquía suscitaba dudas acerca de dónde residían realmente las lealtades de los purpurados: si en la corte papal o en la de España. Ello bien podría

esclarecer por qué circulaban entre el vulgo murmullos que proclamaban en el día de las canonizaciones simultáneas: “hoy, el papa ha canonizado a cuatro españoles, pero solo un santo”.¹

Los españoles Isidro Labrador, Ignacio de Loyola, Francisco Javier y Teresa de Ávila, junto al italiano Felipe Neri, fueron canonizados en 1622 en lo que muchos contemporáneos caracterizaron como una verdadera batalla por el futuro del catolicismo tridentino. Empero, a diferencia de lo que satíricamente argüía el poeta calvinista Jacobus Revius (1586–1658),² no fueron las armas de la soldadesca hispana las que permitieron esta “invasión española” de los altares. Fue el dinero.

Aunque buena parte de la historiografía ha atribuido el éxito de las canonizaciones de 1622 al poder político ejercido por la Monarquía Católica sobre la curia, sostengo que la diplomacia, aunque fundamental, representó solo un factor en la ecuación. El caudal económico y la hábil gestión de lobistas aparentemente marginales constituyeron, en igual medida, pilares esenciales del éxito español en materia de beatificaciones y canonizaciones. Por tanto, el capítulo conclusivo de esta sección se centrará en estos actores, elucidando cómo las limosnas de origen americano, los sobornos y las concesiones pontificias se volvieron instrumentos fundamentales de los procesos de santificación papal durante la época barroca.

Los testimonios archivísticos revelan que 1622 no solo marcó el advenimiento de una nueva era en materia de santidad católica, sino también el surgimiento de una tendencia generalizada que habría de definir las canonizaciones del siglo XVII: gastos exorbitantes y la instrumentalización de la birreta cardenalicia para beneficio pecuniario individual. Un examen de los registros financieros y la correspondencia de los agentes hispanos en Roma sugiere, asimismo, que el carácter manifiestamente lucrativo de estas negociaciones papales fue objeto de críticas censuradas por parte de contemporáneos.

¹ Traducción libre de: “Oggi il Papa ha canonizzato quattro spagnoli e un santo”, BNE, Mss 2232, fol. 81.

² “Wie heeft Ignatium doch gecanonizeret? / De Paus en isset niet die hem soo heeft ge-eret / (Hoewel het menich me-ynt) noch die zijn beeltenis / Verhieven in de kerck, noch die de eerste mis / In zijn capelle dee’n: maer t’waren de soldaten, / Die, als zijn cameraets, haer hebben horen laten, / En hebben hem gestelt in desen hogen stant. / Want als sy over al dees nieu-gebacken Sant / Met schieten van canon op haer manier vereerden / Doe docht haer dat sy hem eerst recht canonizeerden”(¿Quién canonizó entonces a Ignacio? / No fue el Papa quien lo honró así / (Aunque muchos piensen que sí), ni aquellos que / Elevaron su imagen en la iglesia, ni aquellos que / Celebraron la primera misa / En su capilla: fueron los soldados, / Quienes, como sus camaradas, lo hicieron saber, / Y lo han colocado en este alto estado. / Porque cuando ellos, en todas partes, lo honraron / A su manera, con fuego de cañón, / A este santo recién horneado, / Entonces pensaron que verdaderamente lo canonizaron primero): Jacobus Revius, ‘Op de canonizatie van Ignatius Loyola’ en *Over-Ysselsche sangen en dichten*, ed. W.A.P. Smit, 2 vols. (Amsterdam, 1930–1935). *Digitale Bibliotheek voor de Nederlandse Letteren*, consultado el 20 de agosto de 2023: https://www.dbnl.org/tekst/revi001over01_01/revi001over01_01_0467.php#2224.

Un pacto tácito entre las élites hispánicas y romanas permitió la consolidación de este nuevo sistema, pese a las condenas de numerosas voces disidentes. A este fenómeno lo denomino “corrupción piadosa”: manifestación recurrente tanto en la beatificación y canonización de santos como en los consistorios de los siglos XVI y XVII, cuyo análisis conceptual merecerá nuestra atención en páginas siguientes.

Los testimonios de lobistas y embajadores españoles en Roma demuestran que el funcionamiento del nuevo sistema de canonización romano se sustentaba tanto en la alta diplomacia, como en una intrincada red de transacciones de favores, meticulosamente orquestadas por intermediarios de menor rango que actuaban como testaferros de las más ilustres figuras del Sacro Colegio y el cuerpo diplomático hispano. Este engranaje dependía de un frágil equilibrio entre la secrecía, la autocensura y las ostentosas manifestaciones públicas de honorabilidad, caridad y rectitud, indispensables para preservar la apariencia de la integridad que tanto la Santa Sede como la Monarquía Católica precisaban transmitir en el nuevo proceso de canonización de santos católicos.

Tras bambalinas del teatro piadoso de las canonizaciones en la Roma barroca, se ejecutaban un sinfín de operaciones de moralidad ambigua: sobornos velados como donativos, concesiones de dignidades nobiliarias en contraprestación por apoyos y, como tendencia general, la mercantilización de gracias espirituales supeditadas a intereses terrenales. Si bien las reformas del papa Urbano VIII (p. 1623–1644) pusieron en jaque los intereses de la Corona, durante su pontificado—con frecuencia caracterizado como “antihispano”—se siguieron consumando las beatificaciones, canonizaciones y licencias papales de una multitud de santos de origen ibérico. Sostengo que ello respondió a la persistencia de este sistema de reciprocidad romano-hispánica, meticulosamente orquestado a través del *cardinale nipote*, figura crucial para garantizar la canonización isidoriana, y, posteriormente, a través de figuras clave del nuevo procedimiento de santificación, en particular, el Promotor de la Fe y el secretario de la Congregación de Ritos.

El caso de Isidro Labrador dista de ser un fenómeno aislado.³ A lo largo de esta investigación, he notado un nada despreciable número de cartas y registros contables que revelan la existencia de un tan sofisticado, cuanto secreto sistema de intercambio de prebendas a lo largo de todo el proceso de santificación en el periodo barroco: uno que apenas dejó rastro documental. Esto sugiere que las beatificaciones y canonizaciones dependían, en muy buena medida, de la concesión de favores económicos y políticos; siempre que—claro está—el candidato a los altares contase con una probada vida de santidad y de portentos milagrosos. De forma paralela, este frágil equilibrio entre secrecía, censura y pública piedad brindó

³ Así lo asumen, por ejemplo, Birgit Emich, “Holy Family? The Role of Kinship Relations in the Canonization Procedure”, en *Making Saints in a “Glocal” Religion: Practices of Holiness in Early Modern Catholicism*, ed. Birgit Emich et al. (Göttingen: Böhlau Verlag, 2024): 53–88, esp. 74–75; y Hillard von Thiesen, *Diplomatie und Patronage. Die spanisch-römischen Beziehungen 1605-1621 in akteurszentrierter Perspektive* (Epfendorf: Bibliotheca Academica Verlag, 2010): 428.

a los lobistas piadosos en Roma, tanto hispanos como italianos, la oportunidad de instrumentalizar su conocimiento de este complejo sistema para ascender en sus propias carreras eclesiásticas y cortesanas.

Paulatinamente, a lo largo del siglo XVIII, el papel del cardenal-sobrino y su instrumentalización de los vínculos de patronazgo en el proceso de canonización disminuyó considerablemente. Con todo, el sistema de intercambio de favores que propició la canonización de un número desproporcionadamente alto de santos españoles durante el siglo XVII no se extinguiría por completo. De forma más sutil, aunque igualmente efectiva, el flujo continuo de limosnas de origen colonial hacia la Santa Sede seguiría asegurando la aprobación de cultos imperiales en décadas por venir. En efecto, aunque estos no alcanzasen la canonización universal, los candidatos a santos de origen español continuarían recibiendo dispensas especiales para ser venerados en los territorios imperiales con idéntico fervor que aquellos reconocidos por la Santa Sede. Esto, gracias a un instrumento jurídico muy poco explorado: el procedimiento de canonización equipolente. A partir de este momento, la conquista del paraíso restaría importancia al frente diplomático para concentrarse en la imprenta y el arte efímero. De tal forma, los promotores de muchos de estos cultos avanzaron un discurso de hegemonía imperial que, según ellos, perpetuaría el dominio hispánico hasta la eternidad, gracias a la inobjetable presencia de sus santos en los altares católicos.

1. Lobistas españoles en Roma

El 26 de junio de 1598, Diego de Salas Barbadillo, en su calidad de procurador de la Junta de Canonización, solicitó al vicario eclesiástico de Madrid la conclusión de las Informaciones sobre la vida y milagros de Isidro Labrador.⁴ A finales del siglo XVI, dicho expediente ya se encontraba en tránsito hacia la Rota romana y la Congregación de Ritos. Como mostró el CAPÍTULO 1, aprovechando la coyuntura propicia creada por la ausencia del cardenal-arzobispo de Toledo, el archiduque Alberto VII (*p.* 1595–1598), y la presencia del benevolente nuncio Camillo Gaetani (*n.* 1592–1600), Madrid y sus aliados lograron concluir con asombrosa celeridad el proceso diocesano de su labrador, al tiempo que distribuían múltiples copias de estos documentos a lo largo de las Indias en búsqueda de limosnas.⁵ Como observamos en el CAPÍTULO 2, esta estrategia resultó extraordinariamente eficaz para difundir el culto isidoriano y allegar cientos de miles de reales de plata en limosnas. De manera simultánea a estos eventos, el cabildo de Madrid designó a un agente en Roma o, como en adelante habré de referirme, un “lobista piadoso” con el objetivo de promover la causa de canonización de Isidro Labrador.

⁴ Cotillo Torrejón, “La canonización de San Isidro Labrador, un proceso singular”, 402.

⁵ AHMP, Libro de Cédulas Reales y Mandamientos de los Señores Virreyes, Tomo 4, fos 214–222v.

Cristóbal de Villanueva fue el primero de muchos lobistas enviados a Roma para gestionar los cabildos de Madrid entre figuras claves de la curia (*Fig. 1*). Explorar su gestión nos permite examinar las formas de negociación establecidas al interior de la corte papal, no desde la alta diplomacia, sino en un nivel intermedio.⁶

Fig. 1. Lobistas en Roma para la promoción de la campaña de canonización de Isidro Labrador (1599–1623). Elaboración propia.

<i>Nombre</i>	<i>Periodo</i>	<i>Patronazgo</i>
Cristóbal de Villanueva	15 de abril de 1599 a julio de 1613	Ayuntamiento de Madrid
Gil Jiménez	ca. 1599	Ayuntamiento de Madrid
Dos ayudantes contratados en Roma: uno italiano y otro español, anónimos	ca. 1608 a c.1613	Agente Cristóbal de Villanueva
Jerónimo de Barrionuevo	Julio de 1613 a ca. septiembre de 1615	Ayuntamiento de Madrid
Juan Ortiz de Sotomayor	Noviembre de 1613 (no fue ratificado)	Arzobispo de Toledo y la Junta de Canonización
Diego de Barrionuevo y Peralta	14 de abril de 1614 a 2 de junio de 1623	Ayuntamiento de Madrid

Si bien Villanueva contaba con buenas credenciales en la corte de Felipe III, Madrid tenía en claro que su agente no gozaba del mismo prestigio que otros diplomáticos hispanos en Roma. Esto preocupaba especialmente al ayuntamiento, que era consciente de los estrictos estándares exigidos en las negociaciones con los cardenales. Por ello, en 1599, el comisionado de Madrid, Melchor de Matute, solicitó al embajador del rey, el duque de Sessa (*emb.* 1590–1604), que pusiera a disposición del agente isidoriano su amplia red de amigos en la Ciudad Eterna. Fue así que, para el 15 de abril, Villanueva ya se reportaba instalado en Roma.⁷

Este primer emisario fue provisto de credenciales cursadas por el ayuntamiento, el clero secular y el reino de Castilla. Tales documentos tenían una doble función: servir como cartas de presentación para el enviado y, eventualmente, como memoriales postulatorios ante la Congregación de Ritos, en caso de que la causa avanzase con la celeridad anhelada. Además, los regidores asignaron a su agente un ayudante: el letrado del concejo, Gil Jiménez, cuya misión consistiría en asistir a Villanueva y dar cuenta puntual de los progresos de la causa al ayuntamiento.

⁶ Hillard von Thiessen, “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.

⁷ AHN-AMAE, Santa Sede, leg. 21, núm. 300.

Esta disposición permitiría al enviado especial concentrar sus esfuerzos casi exclusivamente en las negociaciones con los sirvientes, familiares y asistentes del Colegio Cardenalicio, mediadas por la bien establecida red del embajador.

Para fines de 1599, el ayuntamiento madrileño parecía haber conformado una sólida clientela que alcanzaba todos los estratos de la corte pontificia, desde los más elevados círculos nobiliarios hasta los escalones intermedios de la estructura curial. Si bien en capítulos precedentes analizamos la única epístola conservada del abogado Gil Jiménez, el minucioso nivel de detalle que ofrece este informante nos permite reconstruir con viveza la acogida de la causa isidoriana en la corte papal hacia el año 1600. Estos testimonios resultan igualmente valiosos para contrastar el estado precario que reportaría el lobista Cristóbal de Villanueva hacia 1606, circunstancia que acabaría motivando su relevo pocos años más tarde.

De acuerdo con el informe del letrado madrileño, para el 18 de octubre de 1599, ambos emisarios llevaban cerca de seis meses laborando infatigablemente en Roma junto al embajador hispánico. Desde un principio, Jiménez dejó constancia de que no había sido recibido favorablemente por los purpurados: “por tener tantos contrarios como tengo y he tenido, mayormente en una persona en quien mas confianza teníamos allá”.⁸ Enseguida, Jiménez reportó que el nivel de competencia devocional resultaba extraordinariamente elevado. El cabildero enumeró doce causas de canonización distintas que aguardaban aprobación papal, circunstancia que los situaba en una posición desventajosa: “Cuando iba hablar algún cardenal para que intercediese por el santo estaban al parecer hablados de otros. Porque luego me respondían haber muchas canonizaciones y principalmente de frailes dominicos, que andan negociando todo lo posible”.⁹

Dado que ningún purpurado había rechazado el ingreso de la causa isidoriana en el Tribunal de la Rota ni en la Congregación de Ritos, los emisarios madrileños interpretaron toda resistencia inicial como un indicio de que se aguardaban ofrendas considerables para impulsar la causa del humilde labriego. En consecuencia, esto fue precisamente lo que los lobistas Jiménez, Cristóbal de Villanueva y el embajador hispánico llevaron a cabo en los meses subsiguientes. Dicho y hecho: sus esfuerzos pronto comenzaron a dar frutos.

Todo parece indicar que, de forma deliberada, la Congregación de Ritos admitía a un competidor más en la contienda por los altares. Pese al vivaz intercambio entre Clemente VIII (p. 1592–1605) y el duque de Sessa, en el que el pontífice censuró la abundancia de candidatos hispánicos (“*tutti gli santi di Spagna volete canonizzare?*”),¹⁰ los representantes hispanos no desistieron en sus negociaciones.

⁸ Gil Jiménez al Ayuntamiento de Madrid, Roma, 18 de octubre de 1599. AVM, Sec. 2, leg. 285, núm. 2.

⁹ Jiménez también denota quiénes abogaban por causas adversarias: “[los frailes dominicos] por fray Luis de Beltrán, y Monseñor Peña, auditor de Ro[ta], por la Santa de Portugal, y otros por otras canonizaciones que son doce entre todas”: Roma, 18 de octubre de 1599. AVM, sec. 2, leg. 285, núm. 2.

¹⁰ “¿Quieren canonizar a todos los santos de España?”: AVM, sec. 2, leg. 285, núm. 2, s/f.

En su lugar, prosiguieron su trabajo de cabildeo con sutileza, conscientes de la postura ambivalente del papa. Lo más revelador de este episodio fue descubrir que, pese a estas palabras hostiles, el papa Aldobrandini había consentido en introducir la causa de Isidro Labrador a la Congregación de Ritos.

En lugar de exigir a los procuradores españoles que aguardasen la conclusión de los procesos en curso, el papa Aldobrandini y los cardenales actuaron con presteza y casi con fervor durante la introducción de nuevas causas ante el Tribunal de la Rota y la Congregación de Ritos. Empero, una vez admitida la nueva solicitud, las autoridades curiales pasaban a adoptar una actitud radicalmente distinta, descrita por el lobista Jiménez como fría y distante.¹¹ Claramente, este cambio de actitud se hacía en aras de crear un efecto de “cuello de botella”.¹² Es decir, una bienvenida calurosa, seguida de un silencio abrupto, parecía generar un estrangulamiento deliberado en el aforo que admitía estas instituciones curiales, lo cual daba pauta a una competencia más agresiva al interior de la corte papal.

La curia papal parecía consciente de que fomentar la competencia entre lobistas y embajadores reportaría significativos dividendos, tanto en el ámbito político como en el económico. No por coincidencia, en este periodo, la sede apostólica todavía pugnaba por hallar liquidez para financiar las costosas obras de renovación de la Basílica de san Pedro.¹³ La Cámara Apostólica sabía, asimismo, que los virreinos españoles—en particular los del sur de Italia y las Indias—disponían de copiosos recursos susceptibles de ser movilizados en favor de las políticas imperiales ante la Santa Sede. Visto el marcado interés hispánico por promover la canonización masiva de “todos los santos de España”, no resulta sorprendente, por tanto, que las demandas curiales de capital y las aspiraciones monárquicas en materia de santidad se complementaran de manera tan estrecha.

En tales circunstancias, parece claro que la competencia dentro de la Rota Romana y la Congregación de Ritos no constituyó un fenómeno aislado ni coyuntural. Más bien, fue incentivada de forma deliberada para garantizar un flujo constante de personas y recursos que pudieran destinarse tanto a la culminación de obras clave promovidas por el papado, por ejemplo, la conclusión de la Basílica de san Pedro, así como el financiamiento de la Liga Santa.

La mera recepción de doce causas de canonización, con otras muchas por venir, patentiza el interés del papado por atraer al mayor número posible de lobistas, cabilderos y cuerpos diplomáticos. Asimismo, la insidia que circulaba a través de rumores propagados entre distintas facciones romanas creaba el ambiente propicio

¹¹ “que nunca ha venido el cardenal Ruticuchi y así le estoy aguardando para hablalle”: Gil Jiménez al Ayuntamiento de Madrid, Roma, 18 de octubre de 1599. AVM, Sec. 2, Leg. 285, núm. 2.

¹² Emich, “Holy Family?”... p. 67.

¹³ Thomas James Dandeleit, “Paying for the New St. Peter’s: Contributions to the Construction of the New Basilica from Spanish Lands, 1506–1620”, en *Spain in Italy: politics, society, and religion 1500–1700*, ed. John A. Marino y Thomas James Dandeleit (Leiden, Boston: Brill, 2007): 181–195.

para que el gasto discrecional de los lobistas más acaudalados redundase en beneficio de las arcas apostólicas. Esta dinámica es palpable en los rumores que la epístola de Jiménez describe con minuciosidad, y particularmente en los celos (“harta envidia me tienen”) con que otros agentes contemplaron el veloz, aunque en cierto modo engañoso, éxito inicial de la causa isidoriana.¹⁴

Los lobistas madrileños comprendieron que la competencia dentro de la curia exigía exquisitas ofrendas para los purpurados y su cohorte que, invariablemente, repercutían también en beneficio propio. De tal manera, constatamos frecuentes referencias a informes de avances vagos, aunque esperanzadores, seguidos por demandas de recursos por parte de los lobistas hispánicos, siempre con el pretexto de culminar la anhelada canonización que, sin embargo, parecía perpetuamente elusiva. En efecto, tras detallar los progresos que la causa isidoriana había alcanzado en los últimos meses, Jiménez argumentó que la junta madrileña debía proveer un flujo constante de limosnas a través de créditos bancarios. Estos recursos cubrirían tanto los gastos legales de la causa de Isidro Labrador, como garantizarían que tanto el agente principal Villanueva como él mismo estuviesen debidamente provistos de ayudantes para enfrentar los trajines que demandaba el cabildeo con los cardenales, sus servidores, sobrinos, además de la inflación provocada por el Año Nuevo.¹⁵ Con ironía mordaz, Jiménez se burló de quienes alguna vez cuestionaron la necesidad de su envío a Roma: “Muchas veces me acuerdo y me río de que Vuestras Mercedes decían ‘enviemos el proceso por el correo mayor’, ¡como si fuera negocio acabado! [...] Mas sepan y entiendan Vuestras Mercedes, como dicen, que [...] acá por el escudo se hace algo”.¹⁶

No obstante, debemos tomar con cautela el testimonio del agente Jiménez. Los lobistas hispanos en Roma solían presentar una perspectiva unilateral, favorable a sus intereses. Se representaban a sí mismos como humildes servidores, mientras retrataban a los purpurados y sus séquitos como ávidos glotones.¹⁷ Esta dicotomía maniquea buscaba legitimar sus elevados salarios, asegurando al mismo tiempo la continuidad de sus servicios de representación. Esta misma lógica explica por qué, al solicitar envíos de plata, oro o la autorización de créditos bancarios, los agentes alegasen frecuentemente estar trabajando a costa de sus propias deudas, sin ofrecer

¹⁴ “que harta envidia me tienen los dominicos [...] por tener la causa en la Santa Congregación”: Gil Jiménez al Ayuntamiento de Madrid, Roma, 18 de octubre de 1599. AVM, Sec. 2, Leg. 285, núm. 2.

¹⁵ “yo no puedo dejar de tomar un criado para algunas cosillas de recados, porque Roma es muy larga y me cansa, y hasta ahora yo no he osado tomar por valer muy caro todo, y con el año santo valdrá mas caro”: Gil Jiménez al Ayuntamiento de Madrid, Roma, 18 de octubre de 1599. AVM, Sec. 2, Leg. 285, núm. 2.

¹⁶ Gil Jiménez al Ayuntamiento de Madrid, Roma, 18 de octubre de 1599. AVM, Sec. 2, Leg. 285, núm. 2.

¹⁷ “porque miraban solo la codicia del dinero”: Alonso de los Ríos y Berris al Arzobispo de Lima, Roma, 22 de septiembre de 1688. AHAL, Serie Papeles Importantes, Leg. 11, Exp. 41. Esta misiva, que será examinada posteriormente, fue producida durante la promoción de la canonización de Toribio de Mogrovejo.

jamás documentación que avalase dichas aseveraciones. De hecho, en el corpus de misivas consultado (*ca.* dos mil quinientas cartas), solo en una ocasión he dado con un anexo en el que se enumerase puntualmente las sumas que se les adeudaba, incluyendo copias de recibos oficiales para justificar sus gastos.¹⁸

Evidencia de la suspicacia que generaban los lobistas piadosos en Roma era el que estos se veían obligados a defenderse periódicamente de las especulaciones que cuestionaban tanto su misión como su integridad personal. La correspondencia de estos cabilderos solía incluir líneas negando cualquier insinuación de que prolongaban deliberadamente sus estancias en Roma para enriquecerse. Más bien, alegaban, sus comisiones resultaban hartamente extenuantes y muy mal remuneradas: “yo no vine a tenerlos [beneficios] acá, que allá los tenía bastantes”.

Otros testimonios sugieren, empero, que tales afirmaciones distaban mucho de ser incuestionables. En 1688 y 1689, por ejemplo, un lobista peruano confesó a un confidente que poco había podido avanzar en la causa debido a la exasperante lentitud de la Congregación de Ritos, encontrándose en Roma en un estado de ociosidad que lo había dejado, en sus palabras, “muy bueno y gordo”.¹⁹

Intercambios personales de los lobistas hispanos en Roma dejan en claro que, cuando lograban éxito en sus gestiones, los agentes esperaban nada menos que una generosa propina por sus esfuerzos. Así, en 1628, a un agente sevillano le fue prometida la sede de un próspero obispado peninsular como recompensa al término de su misión.²⁰ Acaso el caso más emblemático lo constituye Antonio González de Acuña, principal promotor de la causa de Santa Rosa de Lima, quien alcanzó el obispado de Caracas (*p.* 1673–1682) tras conseguir la canonización de la criolla peruana en 1671.²¹ Queda así patente que el cargo de agente para una causa de santidad podía reportar beneficios extraordinarios, siempre que el procurador supiera desenvolverse con habilidad en ese *theatrum mundi*.²²

¹⁸ Bernardo de Toro al Deán y Cabildo Capitular de Sevilla, Roma, 25 de abril de 1631: ACS, Fondo Capitular, Sección VIII, núm. 33, Caja 10735, fos 244–244v. Esta carta refiere a la causa de canonización de Fernando III.

¹⁹ “esta corte [Roma], que es buena para los que quieren holgarse”; “[Dios] me tiene en esta corte muy bueno y gordo”: Alonso de los Ríos y Berris al Arzobispo de Lima, Roma, 16 de mayo y 18 de septiembre de 1689, AHAL, Papeles Importantes, Leg. 11, exp. 41.

²⁰ “[El Presidente del Consejo de Castilla] hará por V. Md. otras galanterías por guardar su dinero y ayudará a que V. Md. sea obispo, proponiéndolo en la Junta por la autoridad de dos agencias tan grandes como V. Md. tiene por su Majestad”: Enrique de Guzmán a Bernardo de Toro, Madrid, 18 de agosto de 1628. BINE-BESS, Manuscritos, Códice 436, fol. 289.

²¹ Ybeth Arias Cuba, “Los agentes de santa Rosa de Santa María. Gestores, divulgadores y devotos de la santa indiana en el Viejo y el Nuevo Mundo, siglo XVII”, *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, núm. 16 (julio de 2020): 82–103, <https://doi.org/10.17533/udea.trahs.n16a05>; Ramón Urdaneta, “El muy ilustre Fray Antonio González de Acuña, XIV Obispo de Venezuela”, *Boletín de la Academia Nacional de la Historia (Caracas)* 336 (2001): 125–54.

²² Mario Rosa, “The ‘world’s theatre’: the court of Rome and politics in the first half of the

2. ¿Ociosidad o mezquindad?

Los reportes de los primeros lobistas madrileños en Roma evidencian que la negociación y la solvencia económica constituían pilares fundamentales para cualquier iniciativa de canonización. La carencia de cualquiera de estos elementos parecía destinar al fracaso la misión piadosa. Esta circunstancia explica por qué, tras el traslado de la corte real a Valladolid (1601), los agentes madrileños desaparecieron abruptamente del escenario romano.

Aunque el 22 de enero de 1603 los regidores remitieron 6.612 reales al procurador Villanueva, la causa isidoriana no progresó, en parte, porque el influyente duque de Sessa abandonaba su puesto como embajador.²³ Pese a su rápida sustitución por Juan Fernández Pacheco, duque de Escalona (*emb.* 1603–1606), y no obstante las exhortaciones del cabildo para no descuidar “la canonización de san Isidro”,²⁴ para entonces, los fondos se habían destinado a recuperar la sede cortesana—consumada en 1606—. Por tanto, tras la interrupción del envío de dinero a la curia, la causa de Isidro Labrador quedó relegada al estancamiento.

Ello explica por qué, pese al inicial éxito reportado por los procuradores madrileños, el primer candidato hispánico en ser elevado a los altares católicos en el siglo XVII no fue Isidro Labrador, sino Raimundo de Peñafort (†1275), teólogo barcelonés promovido por la Orden de Predicadores y canonizado por Clemente VIII el 29 de abril de 1601. Si bien su labor como compilador del derecho canónico en el siglo XIII influyó favorablemente en su proceso de canonización, no cabe duda de que los recursos económicos invertidos en su causa resultaron igualmente determinantes. Tenemos cuenta de que la Corona movilizó más de 66.120 reales de plata de su Real Hacienda de Sicilia e instruyó a su embajador para proseguir las negociaciones en la corte pontificia.²⁵ Como colofón a este acontecimiento, Felipe III ordenó a todos sus vasallos a celebrar este “triumfo”, como quedó registrado en las actas de cabildo de la ciudad de México el 14 de enero de 1604.²⁶

Aunque los promotores de Isidro Labrador hubiesen preferido que su candidato inaugurara el siglo de la santidad ibérica, existían motivos fundados para ver con buenos ojos la canonización de san Raimundo. Por un lado, el ayuntamiento de Madrid constataba que el rey se mostraba puesto a emplear el formidable poderío

seventeenth century”, en *Court and Politics in Papal Rome, 1492–1700*, ed. Gianvittorio Signorotto y Maria Antonietta Visceglia (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), <https://doi.org/10.1017/CBO9780511496929.005>.

²³ La cifra original fue de 600 ducados de oro (1 ducado=11.02 reales de plata). Aquí y en adelante, coloco las cifras en reales para hacer la lectura más coherente. Ver: Alvar Ezquerra, “Escritura, festejo y memoria. La canonización de San Isidro y los madrileños”, 30.

²⁴ Alvar Ezquerra, “Escritura, festejo y memoria. La canonización de San Isidro y los madrileños”, 30.

²⁵ La cantidad original era 6.000 ducados. Véase: Alfonso Andrés Tobar, “Gastos de la canonización de San Raimundo de Peñafort”, *Hispania Sacra* 3, núm. 5 (1950): 163–172.

²⁶ AGI, Audiencia de México, exp. 138, núm. 156.

financiero de su imperio para asegurar el triunfo de un candidato regio. Por otro, la canonización del barcelonés confirmaba la tendencia del pontífice a favorecer las causas auspiciadas por los grupos ibéricos. En virtud de ello, tanto el ayuntamiento de Madrid como la Corona persistieron en enviar misivas al Sumo Pontífice, exhortándole a decretar una feliz resolución de la causa isidoriana.

No obstante, Clemente VIII se abstuvo de canonizar a otros candidatos a los altares católicos. Por el contrario, en los últimos años de su papado, este comenzó a emplear cada vez más un concepto teológico preexistente, si bien hasta entonces difuso: la beatificación.²⁷ En términos teóricos, una bula de beatificación aprobaba el culto de un candidato sacro en un contexto litúrgico limitado, sin declarar, pues, que tal individuo fuese santo de obligatoria veneración para toda la Iglesia.²⁸ De hecho, Clemente VIII fue más allá e instauró la llamada “Congregación de los Beatos” (1602) para, entre otras cosas, definir la diferencia entre una canonización y una beatificación, lo que permitiría, a su vez, decretar las diferencias litúrgicas y jurisdiccionales de una y otra.²⁹

En términos prácticos, la beatificación respondía al creciente número de figuras sacras que, aún sin la autorización papal debida, eran venerados como santos católicos, y cuyos agentes saturaban, además, las capacidades de las instituciones curiales. Fue así que, entre 1601 y 1608, Roma atestiguó una inusitada proliferación de beatificaciones, iniciada por el propio papa Aldobrandini y continuada por el nuevo pontífice, Paulo V Borghese (p. 1605–1621).³⁰

²⁷ El primer tratado en abordar expresamente la “beatificación” fue el *Tractatus et praxis de canonizatione sanctorum* (1634) de Felice Contelori, si bien para esa fecha ya describía un término que se utilizaba de forma habitual en la Santa Sede. La bula hacía las veces de dispensa papal, no todavía el conocido paso previo a una canonización. La primera ceremonia de beatificación que tuvo lugar en San Pedro fue la de François de Sales en 1662, inaugurando entonces un ritual litúrgico de “mini-canonización”: Simon Ditchfield, “Tridentine Worship and the Cult of Saints”, en *The Cambridge History of Christianity*, Ronnie Po-Chia Hsia (ed.), 6: Reform and expansion, 1500–1660 (Cambridge: Cambridge University Press, 2007): 212.

²⁸ José Luis Gutiérrez, *Studi sulle cause di canonizzazione* (Milano: Giuffrè, 2005), 34–35.

²⁹ El papa proporcionó, además, una lista de figuras que eran veneradas como santos, no obstante no estar formalmente canonizadas: los llamados “*beati moderni*”. Aunque el papa admitió sin reparos que deseaba que todas ellas fueran reconocidas como “beatos”, recordó que no podía tolerar que esto se hiciera sin su autorización. Si bien la mayoría de los cardenales de la recién instaurada Congregación apoyaron al pontífice, varios de los participantes argumentaron que la “beatificación” podía ser competencia de los obispos, mientras que solo la canonización sería competencia exclusiva del papa. Simon Ditchfield, “Coping with the *beati moderni*”: canonisation procedure in the aftermath of the Council of Trent”, en *Ite inflammate omnia. Selected historical papers from conferences held at Loyola and Rome in 2006*, ed. Tom McCoog (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2010); Ruth S. Noyes, *Peter Paul Rubens and the Counter-Reformation Crisis of the Beati Moderni* (New York: Routledge, 2018).

³⁰ Juan de Sahagún fue beatificado en 1601; Colette Boilet, en 1604; Stanislaos Kostka y

No por coincidencia, muchos de los recientemente proclamados *beati* eran de origen hispano: Juan de Sahagún (†1479), Salvador de Horta (†1567) y Luis Bertrán (†1581), por mencionar algunos. Este hecho no pasó inadvertido a los ojos de sus contemporáneos. En efecto, lo que en un principio se concebía como una solución pragmática a lo que numerosos teólogos romanos consideraban un desafío al monopolio papal sobre el culto a los santos,³¹ terminó percibiéndose, más bien, como otra manifestación de la preeminencia de los candidatos hispanos.

Las noticias de estas elevaciones “limitadas” a los altares se difundieron con presteza por los vastos dominios de la Monarquía, generando un clima de optimismo que parecía augurar un desenlace favorable para la causa del labriego hacia 1608. Empero, a diferencia de otras beatificaciones de la primera década del siglo XVII, los promotores del culto a Isidro Labrador incurrieron en un error sumamente costoso: dejar de insistir en las negociaciones en favor de su causa durante el prolongado hiato provocado por el traslado de la corte (1601–1606).

Mientras Madrid concentraba todos sus esfuerzos en recuperar la sede cortesana durante el primer lustro del siglo, la causa de Isidro perdió ímpetu en la Ciudad Eterna. De poco servía que el concejo madrileño hubiese enviado a dos experimentados lobistas a la curia, a quienes se les abonaban anualmente honorarios significativos para promover la candidatura. Según los informes, lo que en su momento se presentaba como una empresa pionera comenzó a verse eclipsado por la rápida sucesión de numerosos candidatos que ya habían alcanzado la dignidad de “beatos”.

De hecho, el estancamiento de la causa isidoriana y el aparente progreso de otros candidatos llevaron al concejo madrileño a poner en tela de juicio la integridad de su procurador. Así, el 11 de julio de 1605, los regidores sostuvieron un enconado debate sobre el destino de los fondos remitidos a Roma, toda vez que el cabildo caía en cuenta de la ausencia de noticias del agente Villanueva.³² En respuesta, el 27 de junio de 1606, el lobista madrileño presentó un memorial sobre el estado de la canonización de Isidro Labrador, atribuyendo los retrasos al fallecimiento sucesivo de los pontífices Clemente VIII y León XI. Sin embargo, las explicaciones del agente Villanueva no lograron satisfacer al concejo. Ante esta situación, en 1607, los regidores amenazaron con reducir e incluso suspender el sueldo de su representante en Roma, mientras simultáneamente imploraban al monarca que brindase mayor apoyo a la empresa del labriego de Madrid.

Luigi Gonzaga, en 1605; Salvador de Horta, en 1606; y Luis Bertrán, en 1608. Ver: Ditchfield, “Tridentine Worship and the Cult of Saints”.

³¹ 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; 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), 52–53.

³² Cotillo Torrejón, “La canonización de San Isidro Labrador, un proceso singular”, 404.

El procurador Villanueva recibió con desagrado que se le endilgaran todos los retrasos de la causa. En misiva fechada pocas semanas después de la canonización de Francesca Romana (†1440) en 1608, el agente rechazó categóricamente los argumentos de sus patrones y lamentó la lentitud de las comunicaciones desde la Villa en años precedentes.³³

Villanueva sostuvo que el no haberse consumado aún la canonización de Isidro Labrador obedecía no a una falta de interés regio, sino a la negligencia municipal. Según el agente, había sido el descuido de los regidores de Madrid lo que había llevado al monarca a dejar de recomendar dicha causa, prefiriendo la de candidatos extranjeros: “cada día las escribe su Majestad a favor de las de otros santos forasteros, con que se camina en ellas y se sacan rezados dellos”.³⁴ En cambio, debido a la falta de insistencia del concejo municipal, “la del glorioso Isidro solo esta en silencio, teniendo al monarca del mundo por su conterráneo”.³⁵

Además, consciente acaso del gran éxito que habían tenido las colectas de limosnas en las Indias occidentales, el lobista censuró la mezquindad del concejo madrileño: “Crecen los millares de las limosnas para la canonización de San Isidro y pregunta la gente: ¿cuándo se ha de ver este día?”.³⁶ Sin duda, el agente en Roma estaba persuadido de que la Junta había acumulado un excedente de donativos más que suficiente para llevar a cabo la canonización, pero que se mantenían guardadas bajo llave por la tacañería de los regidores madrileños: “la sexta parte de lo que hay junto sobra para hacerla con sumo esplendor, e yo clamo tantos años ha desde Roma”.³⁷

Era natural, argüía el procurador en su amonestación, no solo que la causa de Isidro permaneciera estancada en la Congregación de Ritos, sino que Madrid misma hubiese recibido el castigo de su santo patrón con el traslado de la corte en 1601: “no se maraville pues V. S. que el santo haya permitido que la corte se les haya mudado aquel tiempo con tanto daño de esa universidad”.³⁸ La parsimonia del concejo y su inacción, sentenció Villanueva con severidad, constituían las verdaderas causas del fracaso isidoriano, algo que éste, afirmó, jamás habría permitido: “teniéndolo a mano [al Rey], que yo las hubiera sacado ya desde aquí”.³⁹

La noticia de que el ayuntamiento contemplaba suspender su sueldo como procurador lo sumió en la perplejidad, cuando no en el agravio. Inicialmente, entre

³³ “Con gran desconsuelo mío y de todos los devotos del beato Isidro dilata V. S. el enviarme las cartas de su Majestad para su Santidad y su embajador”: Cristóbal de Villanueva al Ayuntamiento de Madrid, Roma, 12 de septiembre de 1608. AVM, AVM, Sec. 2, Leg. 285, núm. 3.

³⁴ Cristóbal de Villanueva al Ayuntamiento de Madrid, Roma, 12 de septiembre de 1608. AVM, Sec. 2, Leg. 285, núm. 3.

³⁵ Ibid. AVM, Sec. 2, Leg. 285, núm. 3, s/f.

³⁶ Ibid. AVM, Sec. 2, Leg. 285, núm. 3, s/f.

³⁷ Ibid. AVM, Sec. 2, Leg. 285, núm. 3, s/f.

³⁸ Ibid. AVM, Sec. 2, Leg. 285, núm. 3, s/f.

³⁹ Ibid. AVM, Sec. 2, Leg. 285, núm. 3, s/f.

1601 y 1606, Villanueva había aceptado la reducción a la mitad de sus emolumentos durante los aciagos años del traslado de la corte a Valladolid. Pero ahora que Madrid recuperaba su condición de Villa y Corte, mientras amasaba centenares de millones de maravedís procedentes de las Indias, el que él continuase percibiendo un “mísero” estipendio resultaba, a sus ojos, intolerable.

Villanueva estimaba que su dignidad trascendía el paupérrimo emolumento que recibía. Por ello, exigió al concejo que cesase de jugar con su persona: “V. S. se ha de servir de escoger: o el dárme los, según el primero asiento, mandando que se me rehaga lo que en la libranza dada se me ha quitado de ellos de los años pasados; o mande darme que yo sirva sin salario alguno. Porque lo uno o lo otro me será decente, y la moderación de los quince mil [maravedís] no”.⁴⁰ El procurador llegó incluso a amenazar con retener los documentos de la causa de no alcanzarse una resolución: “protesto que, aunque V. S. me mande que no le sirva, no lo he de dejar de hacer. Ni daría los papeles de V. S. a nadie aunque V. S. me lo mandase”.⁴¹

Al final, pese a las amargas quejas, el agente se comprometió a proseguir con su labor, siempre y cuando el concejo de Madrid adoptara las medidas que, a su juicio, encauzarían adecuadamente el proceso. Con todo, resulta innegable que las tensiones entre la Junta, el concejo y sus agentes en Roma habían alcanzado un punto álgido, lo que hacía presagiar un inminente cambio de rumbo.

La llegada de un nuevo pontífice, el nombramiento de embajadores nuevos y el continuo flujo de limosnas procedentes de las Indias propiciaron el envío de nuevos lobistas madrileños a la curia. Pocos años después, la canonización directa de otro santo promovido por la Monarquía parecía allanar el camino para que la causa de Isidro no solo obtuviera la ya atrasada beatificación, sino que incluso lograra imponerse en la carrera hacia la santidad en un solo movimiento.

3. Un atajo hacia los altares

El 1 de noviembre de 1610, el cardinal de Milán y reformador de la Iglesia, Carlo Borromeo (†1584), fue canonizado por el papa. Si bien esta canonización no era del todo sorprendente debido a la favorable opinión que la corte papal tenía sobre la familia Borromeo,⁴² su trayectoria a los altares planteó una interrogante acerca del estatus de los nuevos beatos. Sorpresivamente, Carlo Borromeo había sido declarado santo sin haber sido previamente beatificado. En efecto, la causa milanesa solo requirió la insistencia del embajador Pedro Fernández de Castro, Conde de Lemos (*emb.* 1609–1615), así como la movilización de una cantidad hasta entonces nunca antes vista de limosnas y emolumentos proveniente de la Real Hacienda española para obtener su canonización universal.

⁴⁰ Ibid. AVM, Sec. 2, Leg. 285, núm. 3, s/f.

⁴¹ Ibid. AVM, Sec. 2, Leg. 285, núm. 3, s/f.

⁴² Samuel Weber, *Aristocratic power in the Spanish monarchy. The Borromeo Brothers of Milan, 1620–1680* (Oxford: Oxford University Press, 2023).

Si bien la canonización de Raimundo de Peñafort registró un dispendio récord de 379.136 reales de plata,⁴³ los promotores de Carlo Borromeo superaron con creces todas las erogaciones anteriores. Invirtieron más de 498.288 reales de plata, solamente en las festividades.⁴⁴ Aunque esto representó un aumento del 63,9% en comparación con la canonización previa—la de Francesca Romana en 1608—, los promotores de Carlo Borromeo parecían considerar que el costo estaba plenamente justificado, toda vez que la causa no tuvo que esperar una etapa intermedia para convertirse en santo universal.⁴⁵ La pregunta que se desprendía entonces era: ¿podrían otros candidatos a la santidad seguir el mismo camino?

El cabildo de Madrid y los lobistas en Roma consideraban que la respuesta era un rotundo sí. En 1610, el agente Villanueva escribió cuatro nuevas cartas al concejo informando que, a pesar de las deficiencias previas, la canonización de Isidro Labrador se encontraba nuevamente en buen camino. El agente y el cabildo parecían haber encontrado una resolución con respecto al pago de su salario, rehabilitando la reputación de Villanueva. Tanto o más importante era el hecho de que, para 1610, el lobista parecía haberse granjeado el favor de una muy influyente autoridad curial: el auditor de la Rota, Francisco Peña (*ca.* 1540–1612).

El auditor Peña, cuyo trabajo había sido fundamental para la canonización de Carlo Borromeo, decidió intervenir en favor de la causa del labrador de Madrid. Según relató Villanueva, para 1610, Peña había comenzado a redactar una serie de argumentos jurídicos y una convincente *positio* para la causa del labriego. Con ella, el veterano auditor expresaba querer satisfacer el servicio debido “al beato Isidro”, una sutil referencia que no debe pasar desapercibida.⁴⁶ Desde aquí, parecía anunciarse la ingeniosa táctica que asumiría Madrid, ideada por el auditor: asumir que Isidro Labrador ya gozaba la condición de “beato”.

La perspicaz, cuanto sutil intervención del auditor Peña apunta al surgimiento de nueva estrategia adoptada por los lobistas en Roma: obtener la canonización de Isidro Labrador de manera directa, argumentando que siempre había sido considerado un bienaventurado.⁴⁷ Recordemos que, para ese momento, aún

⁴³ La cantidad original fue registrada como 23.696 escudos de oro (1 escudo de oro=16 reales de plata). Véase: Andrés Tobar, “Gastos de la canonización de San Raimundo de Peñafort”, 165–172.

⁴⁴ Del mismo modo, la cantidad registrada en las fuentes es de 31.143 escudos de oro. Véase: Niels Rasmussen, “Liturgy and Iconography at the Canonization of Carlo Borromeo, 1 November 1610”, en *San Carlo Borromeo. Catholic Reform and Ecclesiastical Politics in the Second Half of the Sixteenth Century*, John M. Headley y John B. Tomaro (eds.) (Washington D.C.: The Folger Shakespeare Library, 1988), 275.

⁴⁵ Carlo Borromeo fue solo uno de nueve candidatos entre 1588 y 1998 que obtuvieron la canonización universal sin nunca ser beatificados. Barro et al., “The Economics of Sainthood (A Preliminary Investigation)”.

⁴⁶ Cristóbal de Villanueva al Concejo de Madrid, Roma, 26 de mayo de 1610 y 17 de agosto de 1610, AVM, Sig. Sec. 2, Leg. 285, núm. 3.

⁴⁷ Cristóbal de Villanueva al Consejo de Madrid, Roma, 14 de septiembre de 1610 y 15 de octubre de 1610, AVM, Sec. 2, Leg. 285, núm. 3.

persistían interrogantes sobre el estatus canónico de los nuevos “beatos”, siendo acaso la más relevante la siguiente: la beatificación, ¿es una etapa previa, de naturaleza obligatoria, rumbo a la canonización? ¿O una dispensa reservada para figuras sacras novedosas, aún no canonizadas?

Con esta interrogante en el aire, los lobistas en Roma intentaron demostrar dos hipótesis. Primero, que el culto a Isidro Labrador no correspondía al de un “*beati moderni*”, un término asignado a nuevas figuras sacras veneradas sin expreso consentimiento papal, que para algunos desprendían un peligroso “sabor a herejía” (*sapores di eresia*). Segundo, que debido a la continua veneración al milagroso labriego, su culto era cercano al de una figura de reconocida santidad, lo que lo hacía meritorio de una canonización directa, como la de Carlo Borromeo.

Bajo esta premisa, los lobistas se dieron a la tarea de probar el hecho de que Isidro Labrador había sido objeto de una devoción jurídicamente establecida en torno a su cofradía en san Andrés durante más de cuatrocientos años, lo cual disipaba todas las dudas en torno a su santidad. La estrategia del auditor Peña y los lobistas en Roma, por tanto, volvía a poner la mirada en Madrid, y con particular interés, en el poder de convencimiento de sus mejores canonistas e historiadores.

En julio de 1611, Peña concluyó su trabajo y se remitió un nuevo expediente apostólico a la Villa y Corte: las llamadas “Instrucciones remisoriales”.⁴⁸ Con ellas, los regidores de Madrid y sus aliados debieron incorporar las deposiciones previas y recabar datos históricos que demostrasen que la fama y milagros de Isidro contaban con sólidos precedentes históricos, lo que justificaba una consideración especial por parte del papado. Esto, en teoría, permitiría que Isidro Labrador evitara el proceso de beatificación y saltara directamente al cielo como santo canonizado.

Las instrucciones del auditor Peña llegaron a Madrid con evidente entusiasmo. Tras recibir las misivas desde Roma, el cabildo se dio prisa en recabar pruebas que atestiguaran la antigüedad del culto al labrador: material iconográfico, crónicas, poemas y cuantos testimonios jurídicos que pudiesen sustentar tales argumentos. Al ser esta la tercera ocasión en que debían consultar fondos archivísticos, los regidores acordaron asimismo reorganizar su archivo municipal “según y de la manera que está el archivo de Simancas”, decisión de gran valor para la historiografía contemporánea.⁴⁹

Mientras se ultimaba el nuevo expediente “remisorial” de Isidro Labrador, el concejo suplicó al monarca que secundase estos esfuerzos y renovase su apoyo a la canonización de Isidro Labrador, en particular, en el rubro económico. Como fruto de esta gestión, la corte de Felipe III, a través de los fondos del Reino de Castilla, destinó más de 22.058 reales de oro a la empresa en 1611,⁵⁰ suma que vino a unirse a los ingentes caudales que continuaban afluyendo desde las Indias.

⁴⁸ AAV, Cong. Riti, Processus, 3192, fol. 4v.

⁴⁹ Alvar Ezquerro, “Escritura, festejo y memoria. La canonización de San Isidro y los madrileños”, 32.

⁵⁰ La cantidad citada en las fuentes es 2.000 ducados (1 ducado=11,02 reales de plata): Cotillo Torrejón, “La canonización de San Isidro Labrador, un proceso singular”, 405.

El ingenioso plan de atajo a los altares comenzó a congregarse el apoyo de una pléyade de aliados influyentes, hasta alcanzar un punto que suscitó no pocas suspicacias. En efecto, como por arte de magia, el hasta entonces indiferente cardenal de Toledo, Bernardo de Sandoval (1599–1618), solicitó, en 1612, la conclusión del nuevo expediente y abogó por la canonización inmediata de Isidro Labrador. Esta maniobra oportunista no pasó inadvertida y el ayuntamiento madrileño no dudó en señalar la naturaleza tardía de tales adhesiones.

Quizá reacios a compartir con Toledo los laureles de lo que se vislumbraba como la canonización directa de su santo patrón, la villa de Madrid resolvió enviar a un nuevo procurador a la Ciudad Eterna. Empero, en lugar de contratar a un lobista de poca refutación, entre 1612 y 1613, uno de los propios regidores madrileños fue comisionado para proseguir las diligencias en favor de la causa en Roma. Su nombre: Jerónimo de Barrionuevo.

El regidor y nuevo lobista de Madrid en Roma, Jerónimo de Barrionuevo, habría de reemplazar al controvertido Cristóbal de Villanueva, a fin de implementar inmediatamente la estrategia concebida por el auditor Peña. Sin embargo, los documentos de la época revelan que ambos agentes coexistieron durante un trienio (1613–1615). El término “coexistieron”, y no “colaboraron”, se emplea aquí intencionalmente.

El agente Villanueva no acogió con beneplácito la presencia de un nuevo enviado madrileño que pretendía arrogarse la influencia y las conexiones que este había cultivado con esmero en la corte pontificia durante cerca de quince años. De tal forma, este cambio de batuta en Roma puso al descubierto la posición privilegiada que el lobista había alcanzado como emisario de Madrid en la Santa Sede, una preeminencia que, al parecer, se había consolidado a expensas tanto del propio concejo como de la campaña para la canonización del labrador madrileño.

4. El negocio de la santidad

La llegada del agente Barrionuevo en 1613 vino a confirmar las sospechas del ayuntamiento. So pretexto de su comisión, Villanueva mantenía en Italia múltiples intereses ajenos por completo a la causa isidoriana. Este hecho esclarecía su renuencia inicial a abandonar la corte pontificia, incluso cuando su sucesor ya se hallaba en camino.⁵¹ En su primera misiva, Jerónimo de Barrionuevo reveló que el antiguo lobista de Madrid estaba ausente de Roma durante la mayor parte del año, delegando las gestiones relacionadas con la causa de Isidro Labrador en dos de sus sirvientes, uno español y otro italiano. De acuerdo con Barrionuevo, las credenciales de estos ayudantes resultaban, cuanto menos, dudosas.

La opinión más benévola del nuevo agente Barrionuevo hacia los subdelegados empleados por Villanueva era que uno, el español, era una “miserable persona” y

⁵¹ Así lo hizo saber Cristóbal de Villanueva al Consejo de Madrid en carta signada en Roma, el 1 de febrero de 1612. AVM, Sec. 2, Leg. 285, núm. 3.

que el otro, italiano, era alguien “no nada inteligente”.⁵² El problema se magnificaba porque, aún si las necesidades obligaban al titular de la causa isidoriana a ausentarse de su comisión en Roma, no era posible justificar el empleo de gente tan inepta, habiendo en la Santa Sede tantos españoles avecindados con mejores credenciales: “donde hay tantos españoles tan hábiles y de tanta autoridad y reputación y poder”.⁵³

Para colmo de despropósitos, ambos subordinados, en un gesto de insólita arrogancia, se negaban a reconocer la autoridad del nuevo enviado Jerónimo de Barrionuevo. En una escena que muy seguramente hubo de exasperar al nuevo lobista, los sirvientes del agente Villanueva declararon sin rubor alguno que, sin importar el nuevo nombramiento, ellos seguirían siendo “tan procuradores y agentes como yo [Jerónimo de Barrionuevo]”.⁵⁴

Los reportes de Barrionuevo hacen evidente que el cabildeo en la Congregación de Ritos se había transformado en un próspero negocio. En efecto, los exorbitantes gastos que demandaban los nuevos procedimientos no pasaron inadvertidos por los fieles católicos. Antes bien, las célebres canonizaciones de Raimundo de Peñafort, Francesca Romana y Carlo Borromeo—en las que los escudos de oro y reales de plata se despilfarraban con prodigalidad—atrajeron a una pléyade de “solicitadores”, “cabilderos” y “asistentes” de todos los estratos sociales, ávidos por participar en este festín derivado de la nueva economía de la santidad.

Al séquito de “sirvientes” de los lobistas se sumaron, paulatinamente, un mercado de banqueros, traductores, pintores, grabadores, plateros, orfebres y hasta chocolateros, quienes hallaron en el nuevo proceso de canonización una muy lucrativa fuente de ingresos. Aunque frecuentemente relegados al olvido histórico, estos actores secundarios participaron en la mayoría de los procesos de canonización: negociando con cardenales-sobrinos, asistiendo a canonistas y otros miembros de la curia, todo con el fin de promover la causa del santo a cuyo patrocinio se habían vinculado.

Memorándums y correspondencia privada de lobistas españoles en Roma evidencia que gran parte de los cabildeos en la Santa Sede solían efectuarse durante las vigiliass nocturnas, en las moradas de asistentes cardenalicios, a fin de que los purpurados no fuesen descubiertos entablando relaciones con figuras de baja reputación—pero altos caudales—. Entre estos testimonios, destaca una notable anotación manuscrita de 1639, conservada fortuitamente en los expedientes de otro agente español que habremos de examinar en capítulos sucesivos.

⁵² Jerónimo de Barrionuevo al Consejo de Madrid, Roma, 22 de mayo de 1613, AVM, Sec. 2, Leg. 285, núm. 3.

⁵³ “porque ni es reputación de esta villa que aquí se diga que tiene por agente a un criado de otro, miserable persona, ni a un italiano no nada inteligente”: Jerónimo de Barrionuevo al Consejo de Madrid, Roma, 22 de mayo de 1613. AVM, Sec. 2, Leg. 285, núm. 3.

⁵⁴ Jerónimo de Barrionuevo al Consejo de Madrid, Roma, 22 de mayo de 1613, AVM, Sec. 2, Leg. 285, núm. 3.

El singular documento revela que las negociaciones de los cabilderos subcontratados por agentes españoles tenían lugar en las residencias privadas de los más influyentes jueces encargados de la aprobación de una causa de canonización, en el marco de reuniones que se solían extender hasta altas horas de la madrugada.⁵⁵ De hecho, los pormenores de dichos coloquios eran de tan alta delicadeza que resultaba imprudente consignarlos por escrito.

De acuerdo con el memorándum de 1639, los detalles de los acuerdos subrepticios eran tan sensibles que solo consentían ser transmitidos de forma oral: “*a bocca lo diro' quanto e' ocorso*”.⁵⁶ Este revelador episodio manifiesta, en efecto, que esta multitud de agentes operaban bajo un estricto código de discreción, circunstancia que explica la notable escasez de fuentes que esclarezcan sus identidades y funciones precisas en el proceso de canonización.

Ciertamente, el rol de estos cabilderos de segundo rango suscitó reservas en Roma. A pesar de ello, estos “agentes extrajudiciales”, como estos se citan a sí mismos en las cartas del lobista Barrionuevo, cumplían con una función esencial. Precisamente por su disposición a participar en prácticas opacas, mientras que el procurador principal asumía la delicada tarea de negociar con las altas esferas de la corte pontificia, ellos permitían mantener una ilusión de entereza pública del proceso de canonización, mientras se hilvanaban negocios cuestionables en las esferas del ámbito de lo secreto.

En términos llanos, los autodenominados “agentes extrajudiciales” ejecutaban las labores menos decorosas de noche, mientras su superior mediaba públicamente con los auditores y cardenales romanos de día. Esto era particularmente importante, sobre todo, para preservar la buena reputación de personajes curiales involucrados en el nuevo proceso de canonización, cuya dignidad les impedía ser vistos en compañía de individuos de moralidad cuestionable, aun cuando estos últimos tuvieran mucho que ofrecerles a ellos o a sus linajes.

Ocultar elementos reprobables de la *realpolitik* del nuevo procedimiento de canonización no constituyó en modo alguno una práctica aislada. Observamos, por ejemplo, que el cardenal-sobrino, a pesar de la notable influencia que ejercía sobre su tío, rara vez figuraba públicamente en el proceso de toma de decisiones ni el ceremonial que culminaba una canonización. De hecho, en las pinturas conmemorativas de canonizaciones como las de los jesuitas Ignacio de Loyola y Francisco Javier la figura del cardenal-sobrino se integra casi de manera imperceptible entre el resto de los miembros de los cuerpos curiales.⁵⁷ Pese a que

⁵⁵ “fussimo da mons. secretario fino a doi hore di notte”: Alessandro Mausonius a Bernardo de Toro, [Roma], 10 de diciembre de 1639, BINE-BESS Manuscritos, Códice 439, fos 480–480v.

⁵⁶ Ibid. BINE-BESS Manuscritos, Códice 439, fos. 480–480v.

⁵⁷ Emich, “Holy Family?”, 75. Sirva recordar, empero, que las ilustraciones donde el cardenal-sobrino es difuminado del panorama cumplían un objetivo claro: no documentar fielmente lo ocurrido, sino transmitir los principios organizativos esenciales de la curia

su presencia era constante en las negociaciones entre los promotores, la Secretaría de Estado de la Santa Sede e incluso el propio pontífice, el papa Paulo V y sus sucesores insistieron en lo que consideraba el punto neurálgico en materia de canonizaciones: la observancia de las normas, o al menos, la percepción pública de su escrupuloso cumplimiento.

Indudablemente, el papel de los “agentes extrajudiciales” también causaba polémica en la Península. Tras la disputa entre el agente Jerónimo de Barrionuevo y los sirvientes del exagente en Roma, el concejo de Madrid preparó una respuesta contundente. Al vislumbrar un atajo hacia la canonización directa de su santo patrón, los regidores se mostraron resueltos a no tolerar la más mínima negligencia. A mediados de 1613, las revelaciones sobre los excesos cometidos por Cristóbal de Villanueva y sus allegados llegaron a conocimiento de la Villa y Corte. Para julio de ese año, el ayuntamiento ratificó a Jerónimo de Barrionuevo como único representante en Roma, tal como este había exigido. Al mismo tiempo, comisionaron a un tercer agente-regidor de prestancia y aún mayor dominio de la causa: Diego de Barrionuevo y Peralta.

La elección de otro miembro de la familia Barrionuevo por parte del concejo madrileño distaba de ser fortuita. Por una parte, Jerónimo—sobrino de Diego de Barrionuevo—ya se hallaba en Roma, adquiriendo familiaridad con los mecanismos de la corte pontificia.⁵⁸ El parentesco entre ambos hacía presumir una colaboración más efectiva que la conflictiva relación mantenida con el lobista Villanueva. Por otra parte, los Barrionuevo estaban bien familiarizados con las estrategias de promoción del culto isidoriano, tanto en el ámbito local como en el transatlántico. Catalina de Barrionuevo, por ejemplo, había participado en el interrogatorio del proceso de canonización de María de la Cabeza.⁵⁹ Paralelamente, García de Barrionuevo y Peralta ejercía, desde 1603, el oficio de depositario de las

romana. Estos, en efecto, no otorgaban al nipote del papa un papel preeminente en los asuntos espirituales, sino uno que combinaba el ejercicio del mecenazgo familiar junto con aquel de consejero privado del Sumo Pontífice

⁵⁸ Según un historiador del siglo XVII, Jerónimo y Diego de Barrionuevo y Peralta eran hijos de Gabriel de Peralta y María Solier, herederos del mayorazgo de García de Peralta y Francisca de Peralta. En 1629, el primero se había convertido en archidiacono de Osma, mientras que el segundo gozaba de gran reputación en los aposentos reales por su intervención en la causa de beatificación y canonización de Isidro Labrador. Ver: Jerónimo de Quintana, *A La Myy Antigua, Noble y Coronada Villa de Madrid: Historia de Sv Antigvedad, Nobleza y Grandeza*, Libro Segundo (Madrid, Imprenta del Reyno, 1629): fol. 195v. Las cartas del agente Jerónimo de Barrionuevo muestran, sin embargo, que para la década de 1610 había dos Jerónimos: uno, arcediano de Osma, a quien el segundo se refiere como “mi tío”, y el segundo, nuestro agente en Roma. Esta hipótesis se confirma con otra carta en la que el agente Jerónimo (sobrino) felicita a Madrid por el nombramiento de “su tío” Diego de Barrionuevo como agente de Isidro: AVM, Sec. 2, Leg. 285, Núm. 3.

⁵⁹ Catalina presenta su testimonio el 11 de abril de 1613, AVM Sec. 2, Leg. 277, núm. 1, fos 83–84v.

limosnas destinadas a la causa isidoriana venidas desde Indias occidentales.⁶⁰ En síntesis, la familia Barrionuevo poseía un conocimiento exhaustivo de los laberintos procesales de las canonizaciones de Isidro Labrador y su santa esposa en Castilla la Nueva, además de disponer de información privilegiada sobre el estado financiero de ambas causas, en particular, las cantidades de donativos que llegaban de Nueva España y Perú año tras año.

El ejército de lobistas de Isidro Labrador estaba lejos de agotarse con este nombramiento. Casi de manera simultánea, se designó en Toledo a un agente rival para impulsar la causa isidoriana en Roma. Al parecer, el arzobispo de Toledo llegó a conocer también los excesos cometidos por el exagente Villanueva, lo cual pareció utilizar a su favor para pretender erigirse en paladín de la canonización del humilde labrador.

Presumiendo acaso que el concejo madrileño era incapaz de hallar un procurador digno, el cardenal Sandoval nombró por su propia autoridad a uno de sus allegados como agente de la causa: Juan Ortiz de Sotomayor, capellán real. Ortiz de Sotomayor gozaba de la plena confianza del prelado toledano y mantenía, además, estrechos vínculos con algunos miembros del ayuntamiento—particularmente con Juan González de Almuña, quien a la sazón presidía también la Junta de canonización—. Así, en noviembre de 1613, una vez ultimado el nuevo expediente papal, Ortiz de Sotomayor se ofreció a llevar a sus costas los documentos canónicos de Isidro, so pretexto de su anticipado viaje a Italia por otros asuntos del cardenal.⁶¹ A finales de 1613, la Junta aprobó la comisión de Juan Ortiz de Sotomayor para promover el proceso de canonización de Isidro Labrador en Roma, asignándole un salario anual de 5.510 reales.⁶²

Esta multitud de agentes involucrados de forma simultánea en la causa isidoriana podría elucidar por qué, pese a haberse propuesto a Diego de Barrionuevo como nuevo representante de Madrid a finales de julio de 1613, su misión no se inició sino hasta año y medio después. Según los informes de su sobrino, esta dilación obedecía, en parte, al estancamiento general que afectaba a todos los procesos de canonización. En septiembre de 1613, el agente Jerónimo de Barrionuevo manifestó sus reservas sobre cuán prudente sería enviar a un nuevo regidor, ya que “habrá más de tres años que vino el proceso a esta corte y casi no se ha hecho nada”.⁶³ La Congregación de Ritos procedía con tal morosidad—argüía Barrionuevo—que resultaba imposible avanzar en el laberinto burocrático, con o sin lobistas. En su juicio, mientras persistiera esta situación, el envío de su tío supondría un gasto cuantioso e infructuoso.

⁶⁰ AGI, Contaduría 52, núm. 11, fos 165–171.

⁶¹ Cotillo Torrejón, “La canonización de San Isidro Labrador, un proceso singular”, 407.

⁶² La cifra original es de 500 ducados de oro anuales. Cotillo Torrejón, “La canonización de San Isidro Labrador, un proceso singular”, 407.

⁶³ Jerónimo de Barrionuevo al Consejo de Madrid, 11 de septiembre de 1613, AVM, Sec. 2, Leg. 285, núm. 3.

Asimismo, alguien que ponía tanto énfasis en ser llamado “Don Diego” a lo largo de su gestión en Roma parecía indignarse a comprometer su tiempo y esfuerzo sin contar antes con el respaldo unánime del ayuntamiento, la Junta, la corte y el propio monarca. Ciertamente, Diego de Barrionuevo y Peralta no se consideraba un mero cabildero de segunda categoría, sino un enviado cuya dignidad lo colocaba a la par de cardenales y embajadores reales. Por tanto, como miembro de la ilustre Orden de Santiago, la perspectiva de competir por el título de agente isidoriano con un simple capellán le resultaba, cuando menos, poco estimulante.⁶⁴

En vista de lo que parecía un agravio a su dignidad, el concejo de Madrid debió realizar muchas y costosas concesiones para convencer a Barrionuevo y Peralta de asumir el liderazgo definitivo de la causa. A diferencia de agentes precedentes, Don Diego solicitó que se le pagara su salario anual antes de partir, con vencimiento un mes antes de la fecha de su partida. También solicitó 6.612 reales de ayuda de costa, exigiendo que la Villa autorizara un crédito abierto y sin aparentes límites para los gastos que tendría que hacer por los obsequios a los cardenales. Por último, solicitó que Madrid intercediera ante el rey para que se le proveyese de una cédula real que lo eximiera del pago de impuestos de aduanas por traer consigo estos obsequios.⁶⁵ El ayuntamiento de Madrid debió acceder a todo, para poder convencer a Don Diego.

Finalmente, tras un año y medio de negativas, Barrionuevo y Peralta aceptó el encargo de promover la canonización de Isidro Labrador en Roma. Aún así, Don Diego pareció esperar hasta el último momento, toda vez que el concejo municipal, al borde de perder la paciencia, estuvo a punto de remitir el dossier a través del embajador español, el conde de Lemos (*emb.* 1609–1615). Oportunamente, ahora que un nuevo embajador parecía dispuesto a compartir su círculo de amistades y clientes dentro de la curia romana, Barrionuevo y Peralta parecía haber renovado su interés por servir a Isidro Labrador y volverse representante de la Villa y Corte en la Ciudad Eterna.

No parecía haber mejor momento para que Diego de Barrionuevo tomase la batuta en Roma. En los años previos, como recordaba su sobrino Jerónimo, apenas se había registrado avances en la Congregación de Ritos respecto a las causas de canonización en curso. Sin embargo, el 24 de abril de 1614 tuvo lugar un acontecimiento significativo: la beatificación de Teresa de Ávila, fundadora de la Orden de Carmelitas Descalzas. La corte pareció entonces convencida de que el prolongado estancamiento en torno a las beatificaciones y canonizaciones

⁶⁴ Asimismo, el propio Barrionuevo manifestó en reiteradas ocasiones que su estado de salud distaba de ser óptimo, lo cual abonaría a explicar su reiterada negativa a aceptar la comisión, pese a que el ayuntamiento de Madrid le ofrecía satisfacer todas y cada una de sus demandas.

⁶⁵ Las fuentes atestiguan que Diego de Barrionuevo solicitó 600 ducados de oro de ayuda de costa: Alvar Ezquerro, “Escritura, festejo y memoria. La canonización de San Isidro y los madrileños”, 34.

comenzaba finalmente a disiparse. Fue en esa coyuntura cuando Barrionuevo emprendió su camino hacia Roma.

5. *Manus manum lavat*

El último agente de Madrid enviado a Roma emprendió su viaje el 20 de julio de 1615. No por coincidencia, dos meses antes de su partida, Don Diego recibió una carta-credencial del rey dirigida al embajador. En ella, Felipe III suplicaba al pontífice Paulo V y al cardenal-sobrino Scipione Borghese que acelerasen los trámites de la causa de Isidro Labrador “por la devoción que tengo a este santo”.⁶⁶ Consciente de los delicados protocolos curiales, el soberano insistió también en que el embajador asistiese al procurador madrileño “en lo que fuere necesario, llevándolo a besar el pie a Su Beatitud y ayudándole a conocer a las personas con quien hubiere de negociar, encareciéndoles a todos lo que yo estimaré ver canonizado a este glorioso santo en mi tiempo”.⁶⁷

Conviene subrayar el carácter cronológico de esta instrucción (*en mi tiempo*) pues, en 1615, Felipe III, a sus treinta y siete años, sufría múltiples afecciones crónicas que anunciaban el ocaso de su reinado. De tal manera, no solo era imperioso diseñar una estrategia eficaz para la canonización del santo labrador, sino también hallar la forma de consumarla mientras el rey aún viviese. El tiempo era, por tanto, un factor crucial. Acaso por esta misma urgencia, el monarca instó tanto a su embajador en la Santa Sede como al agente-regidor Barrionuevo a centrar las negociaciones específicamente en una figura: *il cardinale nipote*, o el cardenal-sobrino, una figura clave en el intrincado sistema de favores y prebendas que regía la corte pontificia.

Aunque frecuentemente minimizado, el cardenal-sobrino ejerció una influencia decisiva en los procesos de canonización durante la Edad Moderna. Si bien, en teoría, los auditores de la Rota Romana y los purpurados de la Congregación de Ritos poseían mayor competencia teológica y canónica, la elevación a los altares seguía siendo una prerrogativa exclusiva—y en buena medida arbitraria—del pontífice romano. Pese a la institucionalización de nuevos procedimientos en el proceso de santificación, teólogos influyentes como Antonio Gallonio (1556–1605) y Ángelo Rocca (1545–1620) afirmaron que el Vicario de Cristo conservaba la facultad de obviarlos o invalidarlos a su arbitrio, pudiendo canonizar a cualquier siervo de Dios que considerase digno de tal honor.⁶⁸ No debe extrañar, por tanto,

⁶⁶ Felipe III a Paulo V, Madrid, 9 de abril de 1615, AHN-AMAE, Santa Sede, leg. 21, núm. 310.

⁶⁷ Ibid. Felipe III a Paulo V, Madrid, 9 de abril de 1615, AHN-AMAE, Santa Sede, leg. 21, núm. 310.

⁶⁸ Ditchfield, “Tridentine Worship and the Cult of Saints”, 210–211; Saccenti, “Reforming Canonization after the Council of Trent: Saints and Martyrs as Models of a Pure Christian Life”, 60–61.

que en la práctica una de las figura más influyentes en estas materias fuese el cardenal-sobrino y, posteriormente, el secretario de Estado pontificio.⁶⁹

Que el nepotismo papal constituyese un elemento modular del proceso de canonización no implica que se tratase necesariamente de una manifestación del fenómeno que denomino “corrupción piadosa”. Como ha demostrado Wolfgang Reinhard, el nepotismo era consustancial a las dinámicas de gobierno del papado en la época barroca, al cumplir una doble función: la *Herrschaftsfunktion* (función gubernativa) y la *Versorgungsfunktion* (función de patronazgo).⁷⁰ Dicho de otra manera, dado que el Sumo Pontífice se veía rodeado de cardenales y diplomáticos extranjeros—cuyas lealtades resultaban cuestionables—, este solo podía depositar su plena confianza en aquellos de su propia sangre.⁷¹ Un pariente consanguíneo se erigía, así, en un colaborador indispensable, tanto para las labores de gobierno como para el ejercicio del mecenazgo, pues el destino político del cardenal-sobrino estaba indisolublemente vinculado al del papa.⁷²

Lo que sí resultaba problemático, incluso para los estándares de la época, era que el cardenal-sobrino emplease las ambiciones de los agentes de los procesos de canonización para obtener beneficios personales; es decir, que ejerciera su rol como *cardinal padrone* no durante las negociaciones diplomáticas habituales, sino en materias de fe. Esto constituye, a mi juicio, una manifestación del fenómeno que podemos denominar “corrupción piadosa”. En efecto, si bien el nepotismo formaba parte inherente del funcionamiento cotidiano de la curia romana, los informes remitidos por lobistas y embajadores españoles ante la Santa Sede enfatizan que no era habitual que el círculo más cercano al papa instrumentalizaren el incipiente proceso de canonización para fines tan mundanos como los que perseguían los Borghese.

⁶⁹ Aunque el cargo de Secretario de Estado a veces lo desempeñaba simultáneamente el Cardenal-Sobrino, ambos títulos eran diferentes. Uno podía ser más influyente que el otro, dependiendo del papa en turno. Solo más tarde (ca. 1700), la Secretaría absorbería buena parte de las responsabilidades del Cardenal-Sobrino, una vez prohibido el nepotismo en la curia. Para entonces, la Congregación de Ritos también se había consolidado como organismo especializado en la aprobación de nuevos cultos, marginando a la Rota Romana. Véase: Antonio Menniti Ippolito, “The Secretariat of State as the Pope’s Special Ministry”, en *Court and Politics in Papal Rome, 1492–1700*, ed. Gianvittorio Signorotto y Maria Antonietta Visceglia (Cambridge: Cambridge University Press, 2002): 132–157.

⁷⁰ Wolfgang Reinhard, “Nepotismus: Der Funktionswandel einer papstgeschichtlichen Konstanten”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 86 (1975): 145–185.

⁷¹ Marie-Louise Rodén, *Church politics in seventeenth-century Rome: Cardinal Decio Azzolino, Queen Christina of Sweden, and the Squadrone Volante* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2000), 133–135.

⁷² Precisamente para contrarrestar las injerencias de las grandes monarquías católicas, los pontífices también dedicaban tiempo y esfuerzo a situar a miembros de su linaje en posiciones estratégicas, no sólo dentro de los Estados Pontificios, sino también en las cortes más poderosas de la Cristiandad, como las de España y Francia: Birgit Emich, “The Cardinal Nephew”, en *A Companion to the Early Modern Cardinal*, ed. Mary Hollingsworth et al. (Leiden, Boston: Brill, 2020): 71–87.

La mercantilización del procedimiento de canonización por parte del cardenal-sobrino Borghese fue percibida por agentes y embajadores hispánicos más que como una simple anomalía. Según lo consignado en la correspondencia privada, no parecía haber precedentes inmediatos de una explotación tan ostensible de las negociaciones implícitas a todo proceso de santificación, en la que intereses espirituales eran abiertamente subordinados a motivaciones pecuniarias y demandas honoríficas—alarmante, en particular, tras las denuncias derivadas del cisma protestante—. Por ello, no sorprende que diversos miembros de la Monarquía ridiculizaran tales prácticas en sus epistolarios, asomando el implícito escándalo que amenazaba con comprometer la integridad del culto a los santos.

Las negociaciones más ostensibles comenzaron en 1610. Ese año, el Consejo de Estado resucitó el extinto Principado de Sulmona, en el Reino de Nápoles, para conferirlo a Marcantonio Borghese II (1598–1658), sobrino del papa Paulo V.⁷³ Esta decisión no fue meramente honorífica, sino que formó parte de una estrategia diplomática más amplia que buscaba consolidar los vínculos entre la corte papal y la Monarquía.⁷⁴ De forma paralela, mientras la corte francesa impulsaba la causa de Ignacio de Loyola (beatificado en 1609), la familia Borghese intentaba concertar el matrimonio de Marcantonio II con una de las hijas del rey Enrique IV de Francia (r. 1589–1610), lo cual habría supuesto una alianza dinástica de enorme valor político, derivada de las negociaciones derivadas del proceso de canonización del fundador de la Compañía de Jesús.⁷⁵

El artífice de tales gestiones entre las cortes papal, española y francesa fue, previsiblemente, el influyente cardenal-sobrino. De hecho, la influencia de Scipione Borghese no se limitó al ámbito cortesano: bajo su patrocinio, la familia logró reunir también una de las colecciones artísticas más notables, hoy albergada en la célebre *Galleria Borghese* de Roma.⁷⁶ Como dejan claras las negociaciones entre la familia Borghese y las coronas española y francesa, la canonización, el mecenazgo artístico, los títulos nobiliarios y las alianzas matrimoniales fueron instrumentos entrelazados en una misma lógica de consolidación de poder y patronazgo papal en la Roma barroca. En este contexto, la santidad, lejos de ser un ámbito estrictamente espiritual, se convirtió en una herramienta diplomática útil dentro de las estrategias cortesanas de las grandes familias aristocráticas italianas.

⁷³ Gotor, “«Han canonizado a cuatro españoles y un santo»». La propuesta hagiográfica del oratoriano Felipe Neri entre «el esplendor de Iberia» y «la gloriosa memoria de Enrique IV»”, 264.

⁷⁴ Quizá no por coincidencia, ese mismo año, uno de los favoritos del rey a los altares fue declarado santo: el ya citado Carlo Borromeo.

⁷⁵ Labarga, “1622 o la canonización de la Reforma Católica”.

⁷⁶ R. Po-chia Hsia, *The world of Catholic renewal, 1540-1770* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 95–99; Volker Reinhardt, *Kardinal Scipione Borghese (1605-1633): Vermögen, Finanzen und sozialer Aufstieg eines Papstnepoten* (Berlin: De Gruyter, 1984).

Lejos de rehusar participar en los mecanismos cuestionables del proceso de canonización usados por la familia Borghese, la Monarquía—y en particular el ayuntamiento madrileño—supo aprovecharlos para beneficio propio, siempre bajo el imperativo de la más estricta discreción. El interés hispánico por capitalizar las ambiciones de los Borghese trasciende las meras órdenes de Felipe III a su embajador, evidenciándose palpablemente en el memorial de gastos presentado por el agente-regidor Diego de Barrionuevo y Peralta.

El documento financiero registra cómo los lobistas Diego y Jerónimo de Barrionuevo desembolsaron 5.600 reales de plata para adquirir una exquisita espada de caballería, destinada como obsequio a Marcantonio Borghese II, sobrino del papa.⁷⁷ Por entonces era de dominio público que el Príncipe de Sulmona y primo del cardenal-sobrino contraería nupcias con Camilla Orsini, miembro de una de las más ilustres estirpes romanas. Aunque este enlace no respondía a la unión inicialmente anhelada por Scipione Borghese, constituía sin duda una alianza estratégica para consolidar el poderío familiar en Roma.

Bajo este prisma, los lobistas madrileños resultaban casi obligados por el decoro diplomático de la época a ofrecer al sobrino del papa un presente de eximia calidad. Sorpresivamente, este fue financiado enteramente de las partidas de donaciones destinadas a la canonización del santo patrono de Madrid, y no de las costas diplomáticas tradicionales. En efecto, este ofrecimiento tenía el propósito claro de mejorar la imagen de Madrid y de su candidato a los altares, Isidro Labrador. Como atestigua explícitamente la *Relación* de Barrionuevo, tal dádiva fue hecha “para el breve despacho de la canonización del glorioso santo”.⁷⁸

Los obsequios ofrecidos a Scipione y Marcantonio Borghese no constituyeron una acción aislada, ni una maniobra atribuible únicamente a la sagaz iniciativa de uno o dos agentes ambiciosos. El ayuntamiento de Madrid había autorizado expresamente dicho desembolso el 23 de diciembre de 1616. No resulta, por ende, sorprendente que también se conserven misivas de Felipe III dirigidas al cardenal Alessandro Orsini—cuya familia se hallaba ya emparentada con los Borghese—en las que solicitaba su respaldo en la piadosa empresa de la canonización de Isidro Labrador.⁷⁹ Al contrario, todo parece indicar que se trató de una estrategia cuidadosamente orquestada entre el monarca, la corte real, el ayuntamiento madrileño, el embajador y los agentes en Roma, con el propósito de garantizar que Felipe III asistiera, en vida, a la elevación de Isidro a los altares.

Hay buenos indicios para sostener que habría sido el propio soberano quien dirigió personalmente los esfuerzos por sobornar a la familia Borghese con tal de obtener la canonización de Isidro Labrador “en su tiempo”. A diferencia de su antecesor, Felipe III abrazó con auténtico fervor la causa de Isidro Labrador, al

⁷⁷ AVM, Sec. 2, Leg. 2, núm. 4, fos 5–7v.

⁷⁸ AVM, Sec. 2, Leg. 2, núm. 4, fol. 6.

⁷⁹ Felipe III al Cardenal Alessandro Orsini, 24 de mayo de 1618, ASCR, Archivio Orsini, I Serie, 60.2, 273, núm. 247.

punto de instruir a sus representantes diplomáticos para que la presentaran “con maña”, de manera que el pontífice pudiera apreciar el grado de implicación personal del rey en tan devoto empeño: “que yo recibiré en ello singular gusto y satisfacción”.⁸⁰

Más allá de develar la identidad de quién encabezó la misión de sobornar a los Borghese, lo que las citas precedentes permiten entrever es que, aunque las fuentes españolas parecieran insinuar la existencia de un sistema de abusos romanos en el seno de la Congregación de Ritos, dicho entramado no se sostenía a pesar de la intervención hispánica, sino precisamente gracias a la disposición de los propios lobistas españoles a participar en tales prácticas. Como ha quedado de manifiesto en la correspondencia de los primeros representantes madrileños, la especulación constituía el núcleo mismo de las dinámicas de la corte pontificia, generando un entorno propicio a la competencia desenfrenada. No obstante, dicho ambiente no se alimentaba únicamente de la codicia de los cardenales romanos—como insistentemente denunciaban los agentes hispanos—, sino también de la voluntad de los enviados españoles de integrarse en un juego de rivalidades y dispendios, siempre y cuando este los favoreciese.

Gracias a las negociaciones entabladas entre el cardenal-sobrino, el embajador de España y el agente de Madrid, el ayuntamiento recibió una misiva alentadora procedente de Roma. El 6 de marzo de 1618, Diego de Barrionuevo informaba que, a pesar de los informes anteriores, la lenta burocracia romana parecía, por una vez, actuar con celeridad.⁸¹ Ya para comienzos de 1618, según el agente madrileño, todos los trámites ante la Rota Romana y la Congregación de Ritos se hallaban concluidos. Solo restaba la decisión final de Paulo V para proceder con la canonización de Isidro Labrador. Por tal motivo, Barrionuevo instaba al concejo municipal a presentarse ante el rey, su valido o cualquier otra figura relevante de la corte, con el fin de que se despacharan de inmediato nuevas cartas—y, muy probablemente, también nuevos sobornos—a la Ciudad Eterna.⁸²

Sin embargo, a pesar del ingenioso argumento elaborado por el auditor Peña en años anteriores, el papa no compartió la hipótesis según la cual el culto a Isidro Labrador merecería una canonización directa. En julio de 1618, el ayuntamiento de Madrid recibió una misiva de su agente con malas noticias: “Su Santidad está resuelto de no canonizar el Santo sin haberle beatificado primero”.⁸³ En efecto, entre 1615 y 1618, tres candidaturas contemporáneas a la de Isidro Labrador habían completado el costoso proceso de beatificación para poder ser consideradas elegibles para una canonización: Felipe Neri (11 de mayo de 1615), Tomás de Villanueva (7 de octubre de 1615) y Pascual Bailón (29 de octubre de 1618). Al parecer, Paulo V había considerado la inusitada canonización directa de Carlo

⁸⁰ Felipe III al Cardenal Alessandro Orsini, 24 de mayo de 1618, ASCR, Archivio Orsini, I Serie, 60.2, 273, núm. 247.

⁸¹ Cotillo Torrejón, “La canonización de San Isidro Labrador, un proceso singular”, 410.

⁸² Cotillo Torrejón, “La canonización de San Isidro Labrador, un proceso singular”, 411.

⁸³ AVM, Libro de Acuerdos, T-36, fol. 344.

Borromeo una excepción, no un atajo hacia los altares católicos que otros podrían transitar. En consecuencia, pese a la insistencia y a todas las dádivas piadosas ofrecidas, Paulo V solo se sirvió de conceder a Felipe III y al concejo de Madrid una beatificación para su santo patrón.

Tras recibir las noticias de Roma, el ayuntamiento de Madrid y Felipe III sostuvieron posturas divergentes respecto a qué hacer tras la beatificación de Isidro Labrador. En un intercambio constante de pareceres, el concejo—alegando la extenuación de sus arcas—consideraba mucho más preferible seguir insistiendo ante Paulo V y el cardenal-sobrino en que la causa de Isidro merecía efectivamente una canonización directa, como la de Borromeo. La corte real no compartía esta perspectiva. Felipe III sostenía que obtener la beatificación de Isidro constituiría un primer gran logro, que en el futuro podría allanar el camino hacia su canonización.⁸⁴

No queriendo poner en riesgo el esquivo favor del monarca, en mayo de 1619 el concejo de Madrid aceptó la decisión de la corte y se sumó a las solicitudes de Felipe III en favor de la beatificación de Isidro Labrador. El 20 de septiembre de 1619, dos cartas del agente Barrionuevo informaban que la beatificación de Isidro había sido concluida.

Como se ha señalado en capítulos anteriores, el ayuntamiento no pareció entusiasta por dedicar recursos económicos a la celebración de este triunfo parcial en la Villa y Corte, dado que su santo seguía siendo tan solo un *beatus*. En su lugar, Madrid consideraba más conveniente emplear los recursos que quedaban en las arcas de la Junta en la obtención de la canonización universal: “que no se haga la máscara por ser fiesta de mucho gasto, poca vista y menos regocijo. Y que, por haberse de hacer otras fiestas cuando la canonización esté hecha y acabada de todo punto y se traiga el Breve. Y que las que entonces se hicieren, sean de ostentación”.⁸⁵

Pese al mal sabor de boca que les dejaba el triunfo parcial de su santo patrón y los enormes gastos hasta entonces derrochados, es indudable que Madrid y sus lobistas en Roma habían tomado ventaja del sistema de intercambio de favores que prevalecía dentro de la curia y que se extendía al proceso de canonización. Las negociaciones entre la Monarquía y el papado, mediados a través del cardenal-sobrino, seguían claramente la máxima latina *manus manum lavat*, propia del lenguaje de patronazgo, pero que rara vez se hacía también patente en temas espirituales. Es más: como veremos a continuación, es probable que, sin el acuerdo entre las élites españolas y romanas, la causa de isidoriana no habría alcanzado la beatificación en 1619, mucho menos la canonización universal en 1622.

⁸⁴ Cotillo Torrejón, “La canonización de San Isidro Labrador, un proceso singular”, 410–412.

⁸⁵ Alvar Ezquerro, “Escritura, festejo y memoria. La canonización de San Isidro y los madrileños”, 48.

6. Un favor divino

Pocos días antes del inicio de las festividades por la beatificación de Isidro Labrador en Madrid, surgió una oportunidad para que el ayuntamiento volviese a ganar el favor del rey para concretar la canonización. Felipe III debía entrar al reino de Castilla el 23 de octubre de 1619, pero, tras una agotadora serie de excursiones por las zonas rebeldes del reino de Portugal, el rey debió posponer su entrada debido a una grave enfermedad. El concejo madrileño intervino de inmediato.⁸⁶

En primer lugar, el cabildo solicitó a su agente en Roma que permaneciera en la curia mientras se desarrollaba esta coyuntura. En segundo lugar, los regidores ordenaron la celebración de dos mil misas por la salud del rey en la iglesia de san Andrés, donde se custodiaba el cuerpo del beato Isidro. Por último, el concejo tomó una decisión audaz. Aunque podía considerarse problemática, dada la creciente severidad del Santo Oficio contra prácticas de veneración popular hacia los denominados “*beati moderni*”, el ayuntamiento ordenó que, sin autorización apostólica, se abriese el sepulcro de Isidro Labrador para trasladar sus reliquias a Casarrubios, Badajoz, donde Felipe III luchaba por su vida.⁸⁷

Pese a que la causa podría enfrentar la censura de la Congregación de Ritos o del Santo Oficio de la Inquisición, el concejo de Madrid organizó la extracción de las reliquias del cuerpo del labrador para hacerle ver al monarca que su previo apoyo al milagroso Isidro no había sido en vano. Antes bien, Dios haría patente su gracia divina y, como testimonio de ello, tanto el cuerpo y las reliquias de Isidro como los de su esposa, María de la Cabeza—también enviados—manifestarían sus virtudes y le devolverían la salud.⁸⁸ Así ocurrió o, al menos, así lo creyeron el rey y sus contemporáneos. Pese a que Felipe III recayó en su dolencia el 25 de noviembre de 1619, requiriéndose una vez más la presencia del sagrado cuerpo de Isidro en la cámara real, el 27 de noviembre el soberano inició una recuperación sostenida—aunque temporal—.

La estrategia funcionó. El rey, convencido del poder taumatúrgico del labrador, estaba plenamente convencido de la necesidad de llevar a conclusión de la causa del beato. Tras ser milagrosamente sanado mediante la exposición cutánea a un dedo amputado y tres dientes de Isidro Labrador—que el monarca conservó—, Felipe III cambió de postura. El beato Isidro merecía una canonización papal. Inmediatamente, el rey encabezó una tumultuosa procesión desde la frontera con Portugal hasta la iglesia de san Andrés, donde el reino de Castilla celebró los poderes del humilde labrador.

Tras haber demostrado su poder de sanación con el monarca católico, Isidro parecía destinado a obtener la próxima canonización universal en Roma. Tal como había ocurrido tras la milagrosa curación del hijo de Felipe II mediante las reliquias

⁸⁶ Cotillo Torrejón, “La canonización de San Isidro Labrador, un proceso singular”, 413.

⁸⁷ Cotillo Torrejón, “La canonización de San Isidro Labrador, un proceso singular”, 413.

⁸⁸ Alvar Ezquerro, “Escritura, festejo y memoria. La canonización de San Isidro y los madrileños”, 36.

de fray Diego de Alcalá en la década de 1580, este episodio marcó un punto de inflexión en la causa isidoriana: captó la devoción personal del rey y, como tal, atrajo toda la fuerza económica y diplomática del imperio.

En consecuencia, entre 1619 y 1622, se puso en juego todo el prestigio de la nobleza española en las negociaciones que habrían de llevar a Isidro Labrador a los altares universales. Tras un vaivén de intercambios entre el sobrino del pontífice, Marcantonio Borghese II, y la corte real, se acordó finalmente que el Príncipe de Sulmona recibiría el tratamiento de Grande de España—el mayor honor de la Corona y un privilegio rara vez concedido a un italiano—. Un resumen de las negociaciones presentado en Roma el 8 de noviembre de 1620 no deja duda que la concesión nobiliaria se hacía en directa contraprestación al avance de la causa de Isidro Labrador: “Al recibir la noticia de que Nuestro Señor, en gracia del Rey, quería canonizar al Beato Isidro, le pareció que no debía perder tan buena ocasión para recordar [...] el asunto del Grandato para el Señor Príncipe de Sulmona, lo cual dice que hizo al sugerir que, en recompensa por tantas gracias concedidas por Su Santidad, se debía mostrar gratitud nombrando Grande a su sobrino”.⁸⁹

Una consulta real al Consejo de Estado en noviembre de 1620 revela que esta inusual pleitesía que habría de inclinar la opinión del papa a favor de la canonización de Isidro Labrador no fue bien vista por toda la corte real. Varios consejeros discurrieron que favorecer al advenedizo Marcantonio Borghese II con el nobilísimo título de Grande de España, que se hacía a cambio de la canonización de Isidro Labrador, era una empresa más que cuestionable ante los ojos de los fieles y de Dios. No obstante, dado que ello determinaría el reconocimiento universal del santo predilecto del monarca católico, se consideró necesario llevar a cabo tal concesión y proseguir con las negociaciones con suma cautela. De lo contrario—advierte el testimonio—el mundo católico se indignaría si supiera que “canoniza el Papa un santo porque Vuestra Majestad hace grande a un sobrino suyo”.⁹⁰

Resulta innegable que la distinción nobiliaria otorgada al sobrino del papa fue lo que terminaría inclinando la balanza a favor de la canonización de Isidro Labrador. El cardenal-sobrino Scipione Borghese así lo comunicaba, mediante el nuncio apostólico en Madrid: el papa ha “determinado complacer a Su Majestad, incluso en la canonización del Beato Isidro, tan deseada por Su Majestad”.⁹¹

⁸⁹ La cita en italiano reza: “Che havendo ricevuto l’avviso, che Nostro Signore in gratia del Re voleva canonizare il Beato Isidro, gli è parso di non dover perdere così buona occasione di ricordare al Conte die Benavente il negotio del Grandato per il Signore Principe di Sulmona, il che dice, che ha fatto con haver suggerito, che in ricompensa di tante gratie, fatte da Sua San//tità si doveva mostrar gratitudine, con far Grande suo Nipote”: AAV Fondo Borghese II, 265, 445, cit. en Thiessen, *Diplomatie und Patronage*, 427–428.

⁹⁰ Río Barredo, “Canonizar a un santo medieval en la Roma de la Contrarreforma: Isidro Labrador, patrón de Madrid”, 151.

⁹¹ La cita en italiano reza: “perseverando nella medesima benigna dispositione verso la Maestà Sua, ha risoluto di volver compiacerla, anche nella canonizzazione del Beatro Isidro,

Aunque Paulo V había afirmado previamente que no canonizaría a ningún otro santo durante el resto de su pontificado, este repentinamente cambió de parecer en vista de la “*benigna dimostrazione stimata da noi infinitamente*”.⁹² Una vez que su sobrino Marcantonio fue nombrado Grande de España, el papa se convenció de que Isidro Labrador también merecía una excepción, pese a haber “resuelto firmemente no proceder a otras canonizaciones [...] y haber dado por tanto la negativa a diversas peticiones de fundadores de órdenes religiosas, y para otros beatos [...] particularmente los jesuitas.”⁹³

Para muchos, la descarada instrumentalización de temas sensibles como lo era la canonización de un santo para avanzar la agenda personal de los Borghese era inaceptable, mientras que, para otros, se convirtió en objeto de ridículo y burla. Ya antes la facción española en Roma había sido acusada de invadir el ámbito espiritual, especialmente durante los cónclaves.⁹⁴ La diferencia era que, ahora, el propio papa y la familia Borghese eran quienes tomaban la iniciativa de utilizar el Anillo del Pescador como un medio para acumular grandes fortunas y prestigio nobiliario.

El embajador en Roma, Francisco Fernández de la Cueva, duque de Alburquerque (*emb.* 1619–1623), observó estos hechos con tal desprecio que apenas podía contenerse. En sus intercambios escritos con el rey, Alburquerque no tenía empacho en mofarse de la codicia del papa y su cardenal-sobrino, quien usaba su influencia en ámbitos espirituales para engrandecer los mecenazgos de la familia Borghese. Por esta razón, el consejero y futuro valido real Baltasar de Zúñiga (1561–1622), conocido por su afición a la discreción, propuso censurar al embajador español: no por prestarse a negociar bienes terrenales a cambio de dignidades espirituales, sino por no haber mantenido la adecuada confidencialidad al comunicar las controvertidas peticiones del cardenal-sobrino Borghese.

¿Qué clase de burla había suscitado una reacción tan airada? Al parecer, con tono sarcástico, el embajador Alburquerque se habría expresado de la forma siguiente: “Será muy conforme a la grandeza de Vuestra Majestad que también le

tanto desiderata da Sua Maestà”: cit. en Anselmi, “Roma celebra la monarchia spagnola: il teatro per la canonizzazione di Isidoro Agricola, Ignazio di Loyola, Francesco Saverio, Teresa di Gesù e Filippo Neri”.

⁹² Traducción al español: “demostración benigna estimada por nosotros infinitamente”: cit. en Labarga, “1622 o la canonización de la Reforma Católica”, 82.

⁹³ “havesse fermamente determinato di non venire più ad altre canonizzazioni... et avesse perciò dato la negativa a diverse istanze grandissime per fondatori di religione, e per altri beati, fatte e reiterate particolarmente dai Patri Gesuiti”: cit. en Anselmi, “Roma celebra la monarchia spagnola: il teatro per la canonizzazione di Isidoro Agricola, Ignazio di Loyola, Francesco Saverio, Teresa di Gesù e Filippo Neri”.

⁹⁴ Paolo Broggio, “Rome and the ‘Spanish Theology’: Spanish Monarchy, Doctrinal Controversies and the Defence of Papal Prerogatives from Clement VIII to Urban VIII”, en *The Spanish Presence in Sixteenth-Century Italy: Images of Iberia*, ed. Piers Baker-Bates y Miles Pattenden (Farnham, Burlington: Ashgate, 2015), párrs. 7, 14.

canonice a su sobrino”.⁹⁵ Claramente, el representante diplomático español ante la Santa Sede recurría a la ironía para expresar, con la mayor discreción posible, su censura hacia la familia Borghese y el uso que esta hacía del culto a los santos en aras de su propio beneficio. Con todo, la amonestación implícita del consejero real no se dirigía tanto a las reprobables prácticas de los negociadores españoles—que bien podrían haber sido tildadas de simoníacas—cuanto a su incapacidad para preservar la debida reserva, comprometiendo así la reputación tanto del papado como de la Monarquía.

Controvertido o no, el soborno real dio frutos. A pesar del rechazo generalizado al maquiavelismo,⁹⁶ la Monarquía Católica parecía considerar que, en el ámbito espiritual, el fin justificaba los medios. Pronto, el papa Borghese prometió al ayuntamiento de Madrid y a la Corona que cumpliría su parte del trato y canonizaría a su santo patrón. Quizá no por coincidencia, a partir de este momento no se observarán más críticas españolas contra la codicia de los Borghese. Tal parece que las quejas por abusos, codicia y glotonería romana solo surgieron cuando los agentes españoles no obtenían lo que deseaban del papa. Pero cuando lo conseguían, las voces disidentes fueron explícitamente silenciadas o, al menos, autocensuradas.

7. Canonización al mejor postor

A partir de 1620, se produjeron continuas negociaciones entre Madrid y la Santa Sede. No obstante, en ellas no se trataba ni de la idoneidad teológica de Isidro Labrador para acceder a la gloria eterna, ni de detalles jurídicos en su expediente canónico. Lo que se observó, en su lugar, fue una lucha por definir la suma final necesaria para concluir la canonización de este santo imperial.

Aunque todas las formalidades legales se habían cumplido y la familia Borghese había obtenido pingües beneficios financieros durante las negociaciones, el costo de las festividades romanas de la canonización isidoriana aún permanecía pendiente de liquidación. Los contemporáneos eran plenamente conscientes que “la canonización era un teatro” y que “el buen teatro no era barato”.⁹⁷ No sorprende, pues, que los sobrinos del papa reaparecieran en escena. En los fastos cortesanos que acompañaban las ceremonias de canonización—ya fuese un banquete o una composición musical dedicada al nuevo santo—, los nepotes no perdían ocasión de exhibir su recientemente acrecentado capital político. Si tales eran las muestras

⁹⁵ Río Barredo, “Canonizar a un santo medieval en la Roma de la Contrarreforma: Isidro Labrador, patrón de Madrid”, 151.

⁹⁶ Jeremy Robbins, *Incomparable Realms: Spain during the Golden Age, 1500-1700* (London: Reaktion Books, 2022), 43–44.

⁹⁷ Hsia, *The world of Catholic renewal, 1540-1770*, 129.

de boato ofrecidas por los sobrinos del pontífice, nada menos se esperaba de los promotores de una causa triunfante.⁹⁸

Por tal razón, el embajador español advirtió al concejo de Madrid que debían estar preparados para realizar una inversión extraordinaria. Las estimaciones más conservadoras sugerían un pago de 881.600 reales de plata para satisfacer las expectativas curiales.⁹⁹ Luego, como si de una subasta se tratase, las cartas del embajador español y el agente Barrionuevo del 25 de enero de 1621 elevaron la cifra final exigida por el papado a una cantidad aún más asombrosa: 1,1 millones de reales para ver a Isidro Labrador canonizado.¹⁰⁰

La Santa Sede intentó justificar el gasto requerido a Madrid mediante dos argumentos. En primer lugar, se afirmó que exhibir la grandeza del primer santo respaldado exclusivamente por el imperio más grande del mundo—sin mediación de orden religiosa alguna—requería grandes sumas de dinero. En segundo lugar, en caso de que estos gestos no lograran persuadir al rey y al ayuntamiento de Madrid, se apeló al orgullo hispánico.

Los emisarios papales utilizaron la presumida soberbia de la Villa y Corte para asegurar que Madrid y Felipe III estuvieran completamente convencidos de pagar la factura. En efecto, las cartas leídas en Madrid afirmaban que más de 1,1 millones de reales de plata eran necesarios para las festividades de Isidro Labrador porque solo así se habría de superar la magnánima canonización de Carlo Borromeo de 1610, a la cual Milán había destinado—supuestamente—no menos que la cantidad antes citada.

Sin embargo, Paulo V y el cardenal-sobrino Scipione Borghese debieron ser muy conscientes de que esta información era falsa. Como señalan los reportes hallados por historiadores modernos, las festividades de san Carlo Borromeo en 1610 fueron sin duda caras, alcanzando una suma récord en comparación con los años anteriores. Pero no se acercaron, ni remotamente, a las cantidades que el papa Borghese y su sobrino estaban reportando a Madrid y al rey. La lista de gastos para la canonización del milanés alcanzó apenas los 498.288 reales—menos de la mitad presumida por los Borghese en 1620—. ¹⁰¹

Claramente, en sus intercambios con Madrid, el papado había más que duplicado las cantidades alegadas, esperando que la Corona intentara llegar a un

⁹⁸ Si bien los gastos de las ceremonias debían ser sufragados por los promotores, las festividades cortesanas previas y postreras eran habitualmente organizadas y pagadas por los cardenales-sobrinos. En 1610, tras la conclusión de la ceremonia de canonización de Carlo Borromeo, que se dice que duró cinco horas, Borghese ofreció un banquete (*pranzo*) para 22 cardenales y sus criados. Véase: Rasmussen, “Iconography” 137.

⁹⁹ La cantidad original registrada era 80.000 ducados (1 ducado=11,02 reales de plata): Cotillo Torrejón, “La canonización de San Isidro Labrador, un proceso singular”, 416.

¹⁰⁰ Igualmente, la cantidad original registrada era 100.000 ducados: Cotillo Torrejón, “La canonización de San Isidro Labrador, un proceso singular”, 417.

¹⁰¹ La cantidad original era 31.143 escudos de oro (1 escudo de oro=16 reales de plata): Rasmussen, “Liturgy and Iconography at the Canonization of Carlo Borromeo, 1 November 1610”, 275.

acuerdo intermedio, asegurando así un compromiso financiero que aún incrementaría los ingresos de la Santa Sede. Y la estrategia les funcionó. En su respuesta a Paulo V, los regidores de Madrid pidieron a su agente en Roma que comunicara al cardenal-sobrino que solo habrían de desembolsar 551.000 reales de plata para celebrar la canonización de Isidro Labrador: ni un solo real más.¹⁰²

El acuerdo, visto por el ayuntamiento de Madrid como un medio para recortar los costos en hasta un cincuenta por ciento, aumentó considerablemente los ingresos de las Cámaras Apostólicas. En comparación con la inversión de 1610 en Milán, resultó en un incremento de 58.712 reales de plata.

Satisfecho con sus maniobras de negociación financiera, el papado inició los trámites para la canonización de Isidro Labrador. Paulo V designó un protonotario para la causa y un fiscal, Juan Bautista Spada. De forma paralela, nombró al cardenal Tiberio Muti (1574–1636) como proponente en la Congregación de Ritos.

Sin embargo, antes de que llegaran los más de medio millón de reales a la Santa Sede, y antes de que pudieran llevarse a cabo los consistorios para elevar a Isidro a la calidad de santo católico, llegaron terribles noticias. El papa había muerto.

A pesar de las promesas formuladas a través del cardenal-sobrino, Paulo V nunca canonizó a Isidro Labrador. El 28 de enero de 1621, falleció. Impedido por un grave padecimiento que finalmente le costó la vida, Paulo V no pudo cumplir su compromiso. Sin la canonización de Isidro, pocos parecían considerar este acontecimiento como algo más que otra decepción.¹⁰³

Peor aún: Felipe III, el único monarca que había experimentado en carne propia los poderes milagrosos de Isidro Labrador, también falleció, tan solo a las semanas de que se conociese la noticia de la muerte de Paulo V.

Si no la promesa de un papa favorable, ni el favor de un rey devoto, ¿qué permitiría el éxito de Isidro Labrador? La respuesta parece evidente: el dinero. Los informes de Barrionuevo entre 1621 y 1623 dejan en claro que las limosnas jugaron un papel central para darle continuidad a la causa, a pesar de los nuevos reveses. En particular, después de los reacomodos políticos típicos de un conclave, se volvía prioritario granjearse las amistades de los sobrinos y criados de un nuevo papa.

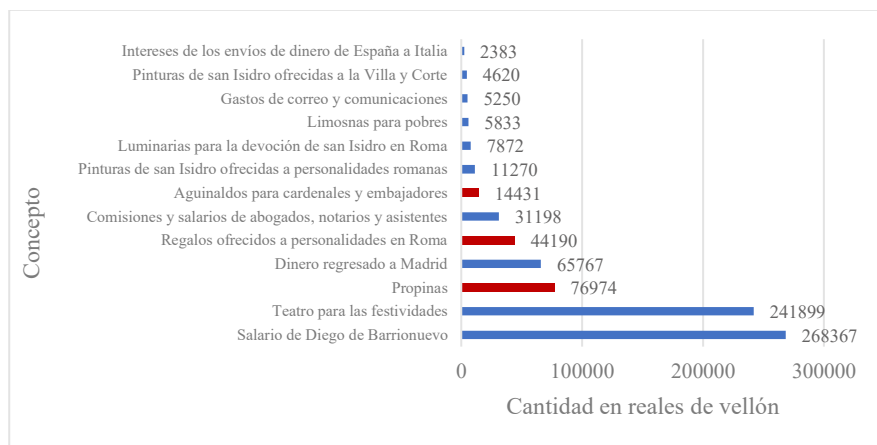
Por supuesto, argumentar a favor de los milagros y virtudes del candidato era el rol principal de las limosnas puestas a disposición del agente Barrionuevo. No obstante, dado que en aquel entonces existían al menos dos decenas de causas de santos con atractivos similares al de Isidro Labrador, muchos ya con la respectiva bula de beatificación, parecía bastante claro que ganarse el favor de los purpurados, sus servidores y sobrinos, resultaba indudablemente la labor más importante de los lobistas madrileños en Roma.

¹⁰² La cantidad original era de 50.000 ducados (1 ducado=11,02 reales de plata): AVM, Libros de Actas de Madrid, T-37, fos 532–532v.

¹⁰³ Alvar Ezquerro, “Escritura, festejo y memoria. La canonización de San Isidro y los madrileños”, 62.

Entre todos los instrumentos de disuasión de los agentes españoles, el dinero se revelaba como el activo más persuasivo al alcance de Madrid. Los libros de cuentas del agente Barrionuevo muestran con claridad que los obsequios para diversas personalidades romanas se hicieron a diestra y siniestra. De forma explícita, la mayoría de estos presentes fueron listados como herramientas para influir en la opinión del papa, los cardenales y sus cohortes, antes, durante y después de la canonización de Isidro Labrador (*Fig. 2*).

Fig. 2. Gastos para la canonización de Isidro Labrador en Roma (1615–1622). Elaboración propia con base en AVM Sec. 2, leg. 2, núm. 4.



Como se observa en la gráfica presente, los regalos, propinas y aguinaldos eran tan cruciales para garantizar el éxito de un candidato a la santidad que encabezaban la lista de gastos directos en la canonización de Isidro Labrador. Más allá del coste del arte efímero y del salario del agente madrileño, he destacado con color rojo las tres partidas que evidencian hasta qué punto resultaba imprescindible ofrecer compensaciones y gratificaciones generosas a las figuras más influyentes de la Roma barroca. De hecho, estos artículos de lujo cuadruplicaban los honorarios legales propios del proceso canónico propiamente dicho—traducciones, certificaciones, copias, envíos—. Es más: resultaban casi diez veces más costosos que la totalidad de las pinturas encargadas de Isidro Labrador destinadas a sus fieles, tanto en Roma como en Madrid.

Gracias al minucioso informe del agente Barrionuevo, contamos con evidencias concretas de cuán eficaces podían ser los sobornos para inclinar la balanza a favor de un candidato relativamente “mediocre” dentro de la Congregación de Ritos. Permítaseme aclarar. Particularmente cuando se le contrasta con otras eminencias sacras canonizadas contemporáneamente—Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Teresa de Ávila y Felipe Neri—, la candidatura de Isidro Labrador no encarnaba ni la reforma institucional de la Iglesia Católica, ni su impulso evangelizador en el

continente asiático. Era un culto de raigambre medieval, vinculada a tradiciones agrícolas iletradas. Empero, logró compensar estas carencias mediante el empleo sistemático de prebendas y otras formas de influencia pecuniaria.

Con todo, la excepcionalidad documental de Isidro Labrador no implica que los promotores de candidatos a los altares promovidos por órdenes religiosas se abstuvieran de recurrir a métodos similares. Lo que evidencian los documentos financieros relativos a la canonización de Isidro Labrador es que el mero análisis de valores intangibles como el “atractivo hagiográfico” consignados en las *vitae* resulta insuficiente para explicar el marcado contraste en los desenlaces de las candidaturas de aquellos proclamados santos por el papa para toda la Iglesia universal, y aquellos cultos relegados al olvido. Siempre que la documentación lo permita, métricas cuantificables—en especial, los fondos disponibles a los que los procuradores tenían acceso—constituyen un parámetro de inmensa utilidad para desentrañar los mecanismos mediante los cuales la Iglesia romana determinaba el acceso a la santidad.

Este argumento no es del todo novedoso. Un estudio preliminar realizado por científicos sociales de Harvard hace poco más de un decenio propuso una teoría similar.¹⁰⁴ No obstante, ante la carencia de fuentes como las aquí examinadas, los investigadores de la denominada “economía de la santidad” se vieron constreñidos a elaborar hipótesis de naturaleza más bien especulativa. De tal manera, un estudio de tales expedientes fiscales permite reevaluar sistemáticamente, primero, los ingresos directos que las arcas pontificias recibían mediante los procesos de canonización; y, segundo, examinar cómo los beneficios colaterales—vía intereses financieros, honorarios de banqueros, emolumentos de jurisconsultos, remuneraciones de traductores, así como encargos artísticos y artesanales—terminaron transformando a Roma en uno de los epicentros del renacer artístico del periodo barroco.

Es irrefutable que el considerable caudal económico al que tuvo acceso el agente Barrionuevo resultó determinante para garantizar que el avanzado estado de la causa isidoriana no se malograra tras el advenimiento de un nuevo pontífice. Si bien Paulo V había prometido canonizar a Isidro tras recibir cuantiosas ofrendas tanto del concejo madrileño como de la Corona, su sucesor, Gregorio XV (*p.* 1621–1623), no mostró especial entusiasmo por honrar los compromisos secretos de su antecesor. Este hecho elucidaría el abrupto incremento en los desembolsos documentados por el procurador madrileño en Roma con posterioridad a 1621, una vez que Felipe IV (*r.* 1621–1665) autorizara al ayuntamiento a remitir más de 462.840 reales de plata a la Ciudad Eterna entre 1621 y 1622.¹⁰⁵

El nuevo papa tenía mayor propensión a favorecer causas de reformadores como Teresa de Ávila, de quien se expresaba positivamente entre sus círculos más

¹⁰⁴ Barro et al., “The Economics of Sainthood (A Preliminary Investigation)”, 195.

¹⁰⁵ La suma original registrada era 42.000 ducados de oro: Cotillo Torrejón, “La canonización de San Isidro Labrador, un proceso singular”, 418.

íntimos: “El mundo entero clama por esta Santa; es verdaderamente grande la Santa. Ya no podemos resistir más, lo haremos, lo haremos [canonizarla]”.¹⁰⁶ Además, Gregorio XV guardaba en buena memoria a los candidatos jesuitas Ignacio de Loyola y Francisco Javier, entre otras razones, porque el entonces joven cardenal Ludovisi había sido alumno de los Colegios Jesuitas Germánico-Húngaro y, luego, del Romano.¹⁰⁷ No menos afecto guardaba a Felipe Neri, fundador de la Congregación del Oratorio y uno de los candidatos preferidos del Sacro Colegio: “Habiendo conocido desde hacía mucho tiempo a san Felipe Neri, siempre tuve por él un gran cariño y devoción”.¹⁰⁸

¿Qué cariño personal le guardaba el nuevo papa al humilde labriego? Salvo el favor económico de sus lobistas, la respuesta parece obvia: ninguno. En efecto, Isidro Labrador no parecía concitar los mismos afectos de parte del nuevo papa Gregorio XV, al menos, no al nivel que los candidatos promovidos por las órdenes carmelita, jesuita o los oratorianos romanos. No obstante, los promotores del culto al humilde labriego madrileño custodiaban un recurso estratégico que pocos otros presumían: el poder pecuniario. Los documentos revelan indubitadamente que los persistentes donativos y prebendas gestionados por el procurador Barrionuevo posibilitaron que la causa del agricultor castellano alcanzase una feliz resolución.

Presionados por su lobista en la curia romana, el ayuntamiento madrileño se vio compelido a garantizar la liquidez necesaria para que su agente siguiese captando voluntades, condicionando conciencias y neutralizando adversarios. Ante la incapacidad de obtener los fondos requeridos de sus arcas, el ayuntamiento inició negociaciones con prestamistas, estableciendo contactos, entre otros, con Andrés de Garibay—si bien el proceso se prolongaría considerablemente—. Durante esta espera, la Villa recibió nueva misiva de su agente en Roma, leída en sesión del 8 de octubre de 1621, en la cual se indicaba que el Sumo Pontífice urgía la celebración de la canonización, requiriéndose 551.000 reales de plata adicionales, pues los 110.200 ya remitidos se habían agotado en los preparativos de las múltiples canonizaciones que Gregorio XV pretendía realizar.¹⁰⁹

Acaso temerosos a quedar rezagados en la carrera por la santidad a finales de 1621, el concejo ordenó al antiguo agente-regidor Jerónimo de Barrionuevo acudir con el Presidente del Consejo de Castilla, delegando en él la forma en que se habrían de movilizar tales fondos, a sabiendas que el dinero americano había dejado de venir. Fue así que, el 19 de noviembre, se presentó a la corporación

¹⁰⁶ La cita original en italiano reza: “*Tutto il mondo esclama per questa Santa; veramente è grande la Santa. Non potemo già più resistire, lo faremo, lo faremo*”: cit. en Labarga, “1622 o la canonización de la Reforma Católica”, 83.

¹⁰⁷ Labarga, “1622 o la canonización de la Reforma Católica”, 87.

¹⁰⁸ La cita original en italiano reza: “*Havendo conosciuto per molto tempo San Filippo Neri, gli portò sempre grand’ affettione e divotione*”: cit. en Labarga, “1622 o la canonización de la Reforma Católica”, 90.

¹⁰⁹ La cifra registrada era 50.000 y 10.000 ducados de oro, respectivamente. Cotillo Torrejón, “La canonización de San Isidro Labrador, un proceso singular”, 418–419.

municipal la propuesta del financiero Juan de Santillán, quien ofreció 369.720 reales de plata a un interés del ocho por ciento anual. Tras minuciosa deliberación, el cabildo aceptó las condiciones estipuladas. Así, parecía haberse logrado finalmente una solución crediticia favorable, pues estos 369.720 reales, sumados a los 110.200 ya entregados, se aproximaban considerablemente a los 551.000 reales que el agente en Roma estimaba indispensables.¹¹⁰

En última instancia, Gregorio XV honró el compromiso adquirido por su predecesor respecto a la canonización de Isidro Labrador, aunque optó por no materializarlo conforme a lo inicialmente pactado. En un gesto sin parangón en los anales eclesiásticos, el pontífice anunció que proclamaría simultáneamente a cuatro candidatos hispanos, incorporando in extremis a Felipe Neri tras una sugerencia firme de la Congregación de Ritos, en un evidente intento de paliar la manifiesta parcialidad hacia la Monarquía Católica.¹¹¹

La resolución de canonizar simultáneamente a los cinco candidatos seleccionados parece haber obedecido, al menos parcialmente, a consideraciones de índole económica. Todavía más, según atestiguan los intercambios de lobistas y diplomáticos ibéricos y alemanes, así como una rica pintura hecha en conmemoración de la canonización de los jesuitas Ignacio de Loyola y Francisco Javier hallada en la sacristía de *Il Gesù*, en Roma,¹¹² el cardenal-sobrino volvería tener un rol protagónico en las negociaciones sagradas.

Desde junio de 1621, el nuncio del emperador Fernando II (1619–1637) había sugerido al nuevo cardenal-sobrino Ludovico Ludovisi (1595–1632) la conveniencia de celebrar canonizaciones conjuntas. La propuesta, inicialmente recibida con tibieza, adquirió repentina vigencia a principios de 1622. Gregorio XV concibió entonces que los fondos que cada postulante habría de erogar en ceremonias individuales podrían destinarse a contener el avance protestante en los territorios germánicos. Ello no impidió, empero, que la Santa Sede exigiese contribuciones adicionales a los diversos proponentes. La Compañía de Jesús, por ejemplo, desembolsó la considerable suma de 220.400 reales de plata para las festividades de 1622.¹¹³

El pontífice observaba con prudencia la expansión de las tropas protestantes en Alemania. Por tal motivo, a inicios de 1622, decidió enviar a dos purpurados para

¹¹⁰ Cotillo Torrejón, “La canonización de San Isidro Labrador, un proceso singular”, 419.

¹¹¹ Labarga, “1622 o la canonización de la Reforma Católica”, 84.

¹¹² En la representación se observa, a la izquierda, a Gregorio XV en su trono, con la bula de canonización en la mano; a la derecha, el superior general de los jesuitas, arrodillado con sus cuatro asistentes. El centro del cuadro lo ocupa el cardenal-sobrino Ludovisi. Las proporciones por sí solas transmiten el mensaje de que fue al sobrino del papa a quien los jesuitas debían la canonización, lo que también explica por qué es su nombre, y no el de su tío, el que aparece en el centro de la leyenda inferior: Emich, “Holy Family?”, 54.

¹¹³ La cifra original era 20.000 ducados de oro: Ilario M. Azzolini, “Quanto fu speso per la solennità della Canonizzazione dei ss. Ignazio e Francesco?”, en *La canonizzazione dei santi Ignazio di Loiola e Francesco Saverio*, ed. Comitato Romano Ispano per le Centenarie Onoranze (Roma: Grafia S. A. I. Industrie Grafiche, 1922), 127–130.

tantear las voluntades de los lobistas y procuradores de los santos más avanzados al interior de la Congregación de Ritos. La pregunta era simple: ¿estarían de acuerdo en celebrar con menos magnanimidad las canonizaciones de 1622 para destinar parte de los donativos a las armas de Liga Católica? En respuesta, tanto el prepósito general de los jesuitas como el superior de los carmelitas descalzos manifestaron su aprobación. En similar sentido, el embajador imperial Federico Savelli logró concitar el apoyo de sus homólogos, el embajador español duque de Alburquerque, y el gran duque de la Toscana, promotor de la causa de Felipe Neri.¹¹⁴

Los únicos en oponerse con vehemencia a este esquema fueron los regidores madrileños. Agobiados acaso por las enormes deudas que acaban de adquirir, el ayuntamiento madrileño acordó comunicar al papa, mediante su agente, que esperaban ver canonizar a Isidro Labrador de manera singular y preferente respecto a las demás causas prometidas. De no acceder a esta petición, advirtieron con firmeza, rehusarían financiar las festividades de los otros santos.

Pese a la evidente hispanidad de la mayoría de los candidatos elegidos por el papa Gregorio XV, el concejo madrileño esgrimió un ultimátum: de no procederse a la canonización individual de Isidro Labrador, los costes deberían prorratearse entre todos los proponentes.¹¹⁵ En consecuencia, resolvieron suspender todo envío de fondos a su procurador en Roma hasta que el Sumo Pontífice accediese a sus demandas y honrase los compromisos contraídos por su antecesor.

La censura de Madrid llegó al procurador Barrionuevo, quien persistió en su cabildeo agresivo. Esta vez, empero, los sobornos que continuó repartiendo no eran ya para favorecer a Isidro Labrador, quien contaba con el voto positivo de la Congregación de Ritos y el papa, sino para denostar otras candidaturas y evitar que otros santos eclipsasen al madrileño. En efecto, si bien el propósito original de las canonizaciones simultáneas era reducir costos para todos los candidatos en 1622, lo que efectivamente ocurrió fue una nueva ola de sobornos secretos y obsequios condicionados en Roma con el fin de sabotear las causas de otros aspirantes y enaltecer, así, la de Isidro Labrador. Esta conducta fue censurada por contemporáneos, particularmente por los Carmelitas Descalzos.

Ya resultaba cuestionable haber despilfarrado tantas limosnas en sobornos a los purpurados para favorecer al humilde labriego de Madrid. Para colmo, el lobista madrileño empleaba ahora estos mismos métodos para impedir que otros Siervos de Dios fuesen elevados a los altares el mismo día que Isidro Labrador, por algo que parecía ser mera vanidad madrileña. Este proceder motivó una denuncia pública, con tintes claros de amenaza, de parte de los promotores de la candidatura de Teresa de Ávila. Su censura fue tan célebre que circuló de boca en boca, hasta llegar a la pluma y las imprentas: “Don Diego, no se han de tratar las cosas celestiales como las pretensiones de la Tierra, ni las razones políticas con que

¹¹⁴ Labarga, “1622 o la canonización de la Reforma Católica”, 92.

¹¹⁵ Cotillo Torrejón, “La canonización de San Isidro Labrador, un proceso singular”, 419.

Vuestra Merced camina en su pretensión tienen lugar ni fuerza con los santos”. En caso de no haber sido suficientemente claros, los carmelitanos concluyeron su reprimenda así:

¡Deje Vuestra Merced en paz a santa Teresa! No quiera oponerse, ni retardar la gloria que la Iglesia le previene, que a pesar de sus embarazos se han de canonizar los dos santos en un día; y advierta que sabrá Dios castigar a quien persigue (aunque sea con sobrescrito de piedad) a una santa que tan bien merecidos tiene estos honores.¹¹⁶

Pese a todos sus esfuerzos, el procurador Barrionuevo resultó incapaz de evitar que los fastos que propuso Gregorio XV eclipsasen al taumaturgo madrileño. El consistorio público del 3 de febrero de 1622 fue testigo de la intervención del abogado consistorial, monseñor Fausto Caffarelli (1595–1651), quien, al concluir su alegato, imploró al Sumo Pontífice, en nombre de Felipe IV, la canonización de los ilustres españoles Isidro Labrador, Teresa de Ávila, Ignacio de Loyola y Francisco Javier. La réplica correspondió a monseñor Giovanni Ciampoli (1589–1643), secretario de Breves a Príncipes. En el último consistorio, celebrado el 4 de febrero, el papa emitió el decreto correspondiente, fijando para el 12 de marzo la solemne ceremonia de canonización simultánea.

Lo máximo que consiguió el partido isidoriano fue recordar a los presentes en la recién consagrada Basílica de san Pedro que ningún otro santo superaba en prodigios al humilde labriego, hecho que quedó patente en el aparato efímero que engalanaba la plaza y el templo, donde exclusivamente se exhibían los milagros y la vida del candidato madrileño. De hecho, esta misma efímera que recordó a los romanos el poder y afluencia de la Villa y Corte fue empleado en las provincias del sur de los Países Bajos, en plena guerra de religión, para recordar a los infieles y escépticos que el triunfo español era inevitable, ya que tenían como líder de sus milicias un santo imperial.¹¹⁷

8. Corrupción piadosa

El *modus operandi* de Barrionuevo no constituía una anomalía en un proceso que, a todas luces, distaba mucho de ser intachable. Al contrario, existen razones para creer que los agentes de diversas órdenes religiosas empleaban tácticas

¹¹⁶ 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 antiquíssima Religión, fundada por el gran Profeta Elías*, Vol. IV (Madrid: Julián de Paredes, impresor de libros, 1684), fol. 312.

¹¹⁷ Annick Delfosse, “From Rome to the Southern Netherlands: Spectacular sceneries to celebrate the canonization of Ignatius of Loyola and Francis Xavier”, en *The Sacralization of Space and Behavior in the Early Modern World: Studies and Sources* (Farnham, Burlington: Ashgate, 2015): 141–159.

similares a las madrileñas, aunque con mucha mayor prudencia. Baste mencionar que para la canonización de Teresa de Ávila, los carmelitas descalzos movilizaron aún mayores aportaciones que las de Isidro Labrador por parte de donantes americanos: 139.465 reales de plata, casi treinta mil más que el labriego de Madrid.¹¹⁸ Asimismo, los promotores de la causa de María Magdalena de' Pazzi (†1607), cabildeada por la orden carmelita y financiada por el Gran Ducado de Toscana, dejaron constancia de los gastos de los festejos de su canonización que, según reportes contemporáneos, ascendían a aproximadamente 110.200 reales, solo en “propinas, gratificaciones y derechos”.¹¹⁹

Testimonios de promotores de causas contemporáneas que fueron excluidas de las festividades de 1622 apuntan a una circunstancia ampliamente conocida: la compra de lealtades en la denominada “fábrica de santos”. Por ejemplo, el agente y cabildero Juan Belda, promotor de la causa de Tomás de Villanueva (†1555), lamentó largamente en una carta que el dinero haya sido utilizado para distinguir entre los candidatos a los altares católicos. Belda sostenía que fue precisamente la escasez de recursos lo que había marginado a su candidato, quien se distinguió por ser tan humilde como la orden religiosa que lo promovía: “Nuestro Sto a quedado afuera por pobre, que viviendo dio todo lo que tenía a los pobres i no se reservó nada para sí, i agora en esta ocasión tan buena i que el Papa le quería canonizar en compañía de los cinco stos, por falta de dinero a quedado”.¹²⁰

Ofrecer y aceptar sobornos para favorecer la causa de un santo, particularmente de fondos originalmente destinados a fines caritativos, era visto por los contemporáneos como una práctica reprobable, lo que pone en tela de juicio la noción de que tales ofrecimientos constituyeran meras muestras del decoro eclesiástico barroco. Como se desprende de la opinión del promotor agustino Juan Belda, numerosos lobistas consideraban que sus candidatos encarnaban con mayor fidelidad los valores de la Reforma Católica, al menos más que aquellos favorecidos por el papa en 1622. Tales promotores dejan en claro cuál era el origen su resentimiento: que el factor pecuniario resultase determinante en la mayoría de estas canonizaciones, socavando así valores cristianos fundamentales como la humildad y la generosidad. Aunque resulte patente el empleo hiperbólico por parte del lobista Belda—particularmente si se considera que los promotores de Villanueva recurrieron posteriormente a estrategias similares a los de Isidro—,¹²¹ dicho testimonio nos insta a reflexionar sobre si este fenómeno marcó el inicio de

¹¹⁸ El monto original era de 4.741.810 maravedís. (1 real de plata=34 maravedís): AGI, Contaduría 52, núm. 13, folios 190–195 y 194v–195.

¹¹⁹ BAV, Manuscritos, Vat.lat.12344, fos 162–166.

¹²⁰ Cit. en Cécile Vincent-Cassy, “Luchar por su santo. Rivalidades entre las órdenes religiosas en torno a las canonizaciones en el siglo XVII” en J. Beltrán Moya, B. Hernández y D. Moreno (eds.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la edad moderna* (Barcelona: Bellaterra, 2016), 180.

¹²¹ Javier Campos y Fernández de Sevilla, “Las cuentas de la canonización de Santo Tomás de Villanueva”, *Anuario Jurídico y Económico Escurialense* LIII (2020): 485–514.

una era de “corrupción piadosa” en los procesos de beatificación y canonización futuros. Me inclino a creer que sí.

El concepto de “corrupción piadosa” no se plantea de forma hiperbólica, sino como una herramienta analítica para comprender las contradicciones estructurales subyacentes a la santidad barroca. Efectivamente, en pocos ámbitos fueron estas tensiones y contradicciones morales más evidentes que en la entrega de sobornos para la canonización de candidatos hispanos en la curia romana.

Dos rasgos caracterizan el fenómeno de “corrupción piadosa” dentro del nuevo proceso de canonización barroco. Por un lado, la rigurosa secrecía de prácticas moralmente reprobables, producto ya de una autocensura o de una censura explícita por parte de autoridades superiores. Por otro lado, inversamente complementario, estaba la voluntad de destinar parte de las cuantiosas limosnas a obras benéficas de notable visibilidad pública, como gesto de pretendida equidad redistributiva que dotaban, además, al proceso y a sus protagonistas de una imagen de entereza y moralidad que para muchos era a todas luces una fachada.

Como hemos visto, ante el riesgo de comprometer el prestigio de la Santa Sede, se constata un notable sigilo en las negociaciones entre embajadores hispanos y autoridades curiales. Dado que pactos como los establecidos por el cardenal-sobrino Scipione Borghese trocaban favores espirituales por medios profanos, resulta revelador cómo los consejeros de Felipe III se esforzaron—insisto—no por evitar involucrarse en tales negociaciones, para muchos de naturaleza pecaminosa, sino por ocultar el hecho que la familia del pontífice establecía un intercambio de favores para conceder la canonización de Isidro —la concesión del título de Grande de España a su sobrino—.

Los intercambios de favores con la familia Borghese durante las negociaciones para la canonización de Isidro Labrador dista de ser un caso excepcional. El agente Barrionuevo informaba con discreción a Madrid acerca de los obsequios dispensados a “personas de relevancia” dentro de la curia, que iban desde los más prestigiosos miembros de la Congregación de Ritos hasta los del Colegio Cardenalicio. Con todo, el lobista no siempre conseguía guardar su desdén en el campo de la secrecía. Particularmente elocuente resulta el episodio en que el cardenal Antonio María Gallo (1553–1620), decano del Sacro Colegio, condicionó su apoyo a la causa isidoriana a la concesión del hábito de Santiago para su sobrino, acompañado de un donativo valorado en 500 reales de plata. El procurador madrileño tildó con sorna que esta era una “niñería de reconocimiento” que se hacía “para ayudar al breve despacho de la dicha canonización”.¹²²

¹²² “Quinientos reales [...] dice haberle costado una benera de oro con el hábito de Santiago con un jacinto que pendía de ella, que la dio a un sobrino del Cardenal Galo, a quien S. M. a su intercesión hizo merced del dicho hábito por ser su tío persona poderosa con su Santidad, para ayudar al breve despacho de la dicha canonización, y porque con esta niñería de reconocimiento tuviese el dicho Cardenal memoria de favorecerla”: AVM Sec. 2, leg. 2, núm. 4, fol. 5v.

Los registros del agente Barrionuevo revelan que este cabildero no actuaba solo, sino bajo instrucciones directas del ayuntamiento y la corte real en su conjunto. Las fuentes confirman que el lobista tenía una instrucción clara: aquellas gratificaciones consideradas demasiado comprometedoras para ser documentadas, debían permanecer fuera del registro escrito, confiándose a la probidad y discreción del procurador la justificación de dichos desembolsos. Así fue que se autorizaron 22.040 reales “para gastarlos en las cosas tocantes a la dicha canonización, haciendo los regalos que para el buen despacho fueren necesarios, sin que sea necesario tomar carta de pago de las personas a quien lo diere”.¹²³

Dos partidas específicas en el inventario de obsequios del lobista Barrionuevo evidencian que el agente tenía como consigna especial de Madrid revelar solamente a su confesor o, mejor aún, llevarse a la tumba toda información concerniente a quién había sobornado, qué tipo de regalos había comprometido y qué dispensas teologales recibió a cambio. Una licencia del concejo municipal lo autorizaba explícitamente a presentar los regalos que considerase necesarios, enfatizando “que el nombrar la tal persona que los recibió es así por su gravedad [...] como por la autoridad del negocio” debía ser guardado en total secrecía.¹²⁴ En consecuencia, el agente dio constancia de que todos fueron “hechos los dichos regalos por vía de presente secreto”.¹²⁵

La secrecía con que se llevaban a cabo tales ofrecimientos en los procesos de canonización deja en claro que estas cortesías trascendían las formas convencionales de gratitud cortesana, arraigándose en las dinámicas sociológicas de lo que propongo denominar “corrupción piadosa”. Si bien es cierto que la Roma barroca funcionaba bajo un estricto sistema de patronazgo donde la práctica del obsequio estaba profundamente institucionalizada y seguía códigos que permitían diferenciarla de la simple y llana simonía, también es cierto que existía una clara conciencia de los límites entre un donativo genuino y una transacción, obligación o pago coercitivo.¹²⁶ Estas ofrendas, aunque no del todo ilegales, operaban en un ámbito de ambigüedad deliberada, desdibujando los límites entre lo que entonces se percibía como un acto de genuina devoción y el pecado de la simonía.

El análisis revela que los sobornos utilizados para promover la canonización de Isidro Labrador entre los cardenales y sus sobrinos solo adquirirían carácter piadoso en el momento en que se materializaban en acciones caritativas que restituían la percepción de integridad del proceso, lo que lo vuelve el segundo elemento axial del fenómeno de “corrupción piadosa”. La propia canonización de un santo, concebida como una gracia de Dios y la Divina Providencia, así como los donativos para alivio de los pobres o la lucha contra la herejía e idolatría, eran vistas como

¹²³ La cifra original eran 2.000 ducados de oro: AVM Sec. 2, leg. 2, núm. 4, fol. 5.

¹²⁴ AVM Sec. 2, leg. 2, núm. 4, fol. 6v.

¹²⁵ AVM Sec. 2, leg. 2, núm. 4, fol. 6v.

¹²⁶ Diana Carrió-Invernizzi, “Gift and Diplomacy in Seventeenth-Century Spanish Italy”, *The Historical Journal* 51, núm. 4 (2008): 881–899, <https://doi.org/doi:10.1017/S0018246X08007115>.

medios mediante los cuales era posible resarcir cualesquier males en que hubiesen incurrido durante el proceso de negociación.

En otras palabras, un acto potencialmente pecaminoso se purificaba mediante acciones redentoras, cuidando siempre que el pueblo llano—considerado incapaz de discernir los matices de este equilibrio teológico—no tuviera conocimiento de tales maniobras. De esta manera, los fieles no las habrían de confundir con simple simonía. Precisamente por ello, este tipo de transacciones se mantenían en el más estricto secreto, ocultándose escrupulosamente la identidad de sus beneficiarios “por la gravedad del asunto”. A la inversa, las obras caritativas resultantes de este mismo proceso se celebraban con gran pompa pública, y las autoridades curiales involucradas en negociaciones sumamente ponían gran énfasis en dedicar tantas líneas al procedimiento jurídico de canonización que a la vida y milagros de un santo en sus *vitae*.¹²⁷

No por nada los teólogos españoles mantenían una constante disquisición moral acerca de la licitud de este tipo de prácticas. Por ejemplo, durante un célebre coloquio celebrado en el convento de Santa Maria sopra Minerva entre el embajador regio y tres doctores en teología, se debatió acaloradamente si la compra de lealtades cardenalicias constituía un acto de simonía. Las conclusiones, consignadas en un extenso memorial, no solo reconocían el carácter problemático del proceder, sino que lo justificaban en aras del bien superior.¹²⁸

Aunque la comisión española en Santa Maria sopra Minerva examinó específicamente el uso de sobornos para influir en elecciones pontificias, resulta plausible extrapolar sus argumentos a un ámbito de igual sensibilidad: los procesos de canonización de un santo. Los canonistas hispanos esgrimían entonces que, si bien la compra de lealtades dentro del Sacro Colegio era moralmente cuestionable, esta representaba la opción menos reprovable dadas las circunstancias. Por un lado, argüían que el pontífice garantizaba la salvación de las almas, razón por la cual era imperioso actuar para asegurar el recto rumbo de la cristiandad. Por otro lado, considerando que las facciones de la curia romana ya estaban sujetas a influencias externas—incluso de monarquías que recurrían a prácticas aún más reprobables—resultaba lógico que la Corona participase en dicho juego para no quedar en desventaja. La diferencia esencial, sostenían, residía en que la facción española ejercería su poder e influencia con mesura y prudencia.¹²⁹

¹²⁷ Autores de hagiografías “post-canonizatorias”, como el auditor Peña o Pietro Gallesini, dedicaron un tercio de sus obras a describir los procedimientos curiales mismos, lo que denota cuán consternados estaban de la percepción pública del nuevo proceso de canonización. Véase: Ditchfield, “Exemplary Lives”, p. 321.

¹²⁸ Maria Antonietta Visceglia, “Factions in the Sacred College in the sixteenth and seventeenth centuries”, en *Court and Politics in Papal Rome, 1492–1700* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002): 107.

¹²⁹ Visceglia, “Factions in the Sacred College in the sixteenth and seventeenth centuries”, 107–108.

Dado que la delgada línea que separaba la “corrupción piadosa” de la simonía resultaba difusa para los actores italianos e hispanos involucrados, era crucial respaldar públicamente su compromiso con el bien común mediante acciones moralmente incuestionables. Por tal motivo, se hacía indispensable destinar una porción menor—aunque no insignificante—de los gastos de canonización a obras caritativas visibles que redimieran los posibles excesos cometidos durante las negociaciones. Como se evidencia en el registro de gastos del procurador Barrionuevo, citado previamente (*Fig. 2*), esto se materializó en la distribución de más de 2.333 reales entre los mendigos pobres de Roma, junto con 3.148 reales adicionales para luminarias utilizadas en las oraciones al nuevo santo celestial. Ello, sin contar las donaciones que Gregorio XV exigió a todos los promotores en beneficio de la Liga Católica. De este modo, se mantenía un equilibrio entre el pragmatismo desenfrenado—que instrumentalizaba lo espiritual en favor de lo temporal—y el temor a los pecados de avaricia y simonía.

No obstante, esta interpretación matizada distaba de ser unánimemente aceptada. Las Escrituras contienen abundantes referencias al peligro de los donativos y las obligaciones que generaban, incluso cuando se realizan con buena intención.¹³⁰ Los autores clásicos, por su parte, teorizaron sobre los límites de la liberalidad y la generosidad como obligación moral, mostrando posturas considerablemente menos flexibles que las de los teólogos hispanos e italianos del periodo barroco, mucho más proclives al pragmatismo.¹³¹

En conjunto, tales testimonios cuestionan directamente la noción de que los sobornos en los procesos de canonización constituyeran una práctica universalmente aceptada, o que fuese parte del *statu quo* en el ejercicio del sistema de patronazgo barroco. Un ejemplo elocuente lo encontramos en la correspondencia de un procurador enviado desde Lima, Perú, en 1688, quien en su informe sobre el avance de la canonización del obispo Toribio de Mogrovejo (†1605) afirmaba: “está esto muy tirano, no como solía”.¹³²

En efecto, los promotores peruanos del culto a Toribio de Mogrovejo, que imaginaban acaso un proceder más mesurado en las negociaciones curiales, quedaron consternados al descubrir el destino real de los fondos recaudados para su santo. Como revelan otras misivas, su indignación surgía al comprobar que el dinero se destinaba a fines pueriles y vanos, pese a haber sido recaudado mediante limosnas de los fieles con fines caritativos. Su condena fue registrada así:

no se hallará causa de canonización hecha asta ahora, q haya consumido tanto dinero [...] no se comprende como por el solo sto Toribio se a

¹³⁰ Natalie Zemon Davis, *The gift in sixteenth-century France* (Madison: University of Wisconsin Press, 2000).

¹³¹ Carrió-Invernizzi, “Gift and Diplomacy in Seventeenth-Century Spanish Italy”, 882.

¹³² Alonso de los Ríos y Berris al Decano y Capítulo Eclesiástico de Lima, Roma, [Fecha parcialmente quemada] octubre de 1688, AHAL, Papeles Importantes, leg. 11, expediente 41.

triplicado el dispendio. El dinero juntado pa esta causa fue recogido de limosnas de fieles y destinado para la gloria del sto la qual en nada se ha aumentado con gastarse de su Patrimonio una suma tan considerable.¹³³

Evidentemente, existían posturas contrapuestas frente al fenómeno que denomino “corrupción piadosa” en la Roma barroca, lo que no quita que fuese parte medular del proceso de canonización del periodo bajo examen. Algunos seguidores de Isidro Labrador en Madrid, por ejemplo, hicieron eco de esta preocupación, solicitando destinar fondos para un arca de madera “forrada en satén blanco, guarnecida con terciopelo y clavazón dorada, con barandillas de oro y los blasones de esta Villa” que albergara los restos del santo,¹³⁴ en lugar de continuar financiando lo que sería la canonización más costosa de la historia—hasta entonces—. El público romano parecía juzgar, asimismo, que los sobornos españoles para la cohorte pontificia Borghese habían sido las verdaderas claves detrás del éxito de la canonización del humilde labrador. Por tal motivo, en los *avvisi* de 1622, se mencionaba que, pese a haber sido oficialmente santificado por Gregorio XV, el público asociaba este santo al fallecido pontífice Paulo V.¹³⁵

En suma, mientras algunos aceptaban los aspectos positivos y negativos del soborno como un ejercicio de equilibrio, mediado por la combinación de secrecía, moderación y actos caritativos, otros lo percibían como un elemento que comprometía la integridad misma del proceso de canonización y, en última instancia, del culto a los santos en su conjunto. No obstante, dado que la Rota y la Congregación de Ritos eran los órganos curiales que mediaban indispensablemente el acceso a la santidad papal, todo católico interesado en ver a su santo patrono inscrito en el martirologio y celebrado en el nuevo canon de la misa durante los siglos XVI y XVII se vio obligado a participar en este complejo sistema o, en su defecto, a expresar su oposición con extrema discreción.

9. Conclusión

En el transcurso de pocas décadas, el ayuntamiento de Madrid logró emplear todos los recursos a su disposición para apropiarse de la devoción castellana a

¹³³ Cit. en Fernando Quiles García, *Santidad barroca. Roma, Sevilla y América hispana* (Sevilla: E. R. A. Arte, Creación y Patrimonio Iberoamericano en Redes, Universidad Pablo de Olavide, 2018), 82.

¹³⁴ Alvar Ezquerro, “Escritura, festejo y memoria. La canonización de San Isidro y los madrileños”, 31.

¹³⁵ “El papa Paulo V ya había decidido canonizar a San Isidro, pero al fallecer este, el papa Gregorio, que le sucedió, ordenó que se prepararan los preparativos para celebrar dicha canonización” (Haveva già Papa Paolo V. risoluto di canonizzare Santo Isidoro, ma essendo lui morto, Papa Gregorio, che li successe, ordinò, che si facesse l'apparato per celebrare la detta Canonizatione): Giacinto Gigli, *Diario Romano (1608–1670)*, ed. Giuseppe Ricciotti (Roma: Tumminelli, 1958), 96, cit. en Emich, “Holy Family?”, p. 69.

Isidro Labrador, conocido también como “Esidre” o “Ysidre”. Gracias al instrumento de recolección denominado “demanda de limosnas por comisión real”, fue capaz también de recaudar una suma sin precedentes de dinero en oro y plata provenientes desde las Indias occidentales mediante el establecimiento de alianzas estratégicas con aliados en Puebla, Guatemala, Potosí y Popayán. Finalmente, a través de sus agentes nombrados en la Santa Sede y la presión diplomática ejercida por la Corona, los madrileños consumaron la canonización de su labriego medieval en la recién consagrada Basílica de san Pedro, en el año triunfal de 1622.

Este proceso histórico nos ha llevado por un itinerario transatlántico, que nos condujo desde la reinención de un culto local en la Castilla bajomedieval, hasta la proyección universal de su veneración, transitando por los intrincados mecanismos financieros que exigía la “fabricación de santos” y la compra de lealtades en la Roma postridentina.

Pese a haber sido frecuentemente omitido por la historiografía reciente sobre santidad moderna, que suele relegarlo a mera “excepción” frente al patrón de canonización de elites eclesiásticas premodernas, reformadores y fundadores de órdenes mendicantes, resulta evidente que Isidro Labrador no fue ninguna anomalía. Fue un modelo a seguir para los promotores de causas españolas, tanto de raigambre medieval como de reciente creación.

Autoridades locales y regionales, así como ya residentes agentes hispanos en la curia romana, percibieron en las estrategias madrileñas un precedente aprovechable antes que un impedimento para sus propias causas de canonización. Dicho de otro modo, San Isidro Labrador estableció un paradigmático itinerario de santidad: mediante la combinación de financiación devocional y astucia política cabildera, resultaba factible alcanzar los altares católicos universales, incluso en las circunstancias más desfavorables.

Aunque la causa de Isidro Labrador compitió con candidatos más carismáticos y mejor situados para encarnar los ideales postridentinos, la desproporcionada capacidad económica de Madrid—sustentada en los flujos de capital de origen americano—demostró ser tanto o más convincente que los más elocuentes discursos teológicos en torno a la heroicidad y virtudes de los grandes reformadores católicos. Gracias al uso estratégico de sobornos y negociaciones secretas, Isidro Labrador fue elevado simbólicamente al rango de figura axial entre los nuevos iconos de la Reforma Católica, tal como atestiguan los documentos visuales de la solemne canonización de los “cuatro españoles y un santo” de 1622. ¡Nada mal para un agricultor de origen morisco de la Castilla bajomedieval!

PARTE 2
FERNANDO III EL SANTO

Capítulo 4

De Fernando “El Santo” a San Fernando. La invención del culto al rey conquistador de Sevilla

A inicios de septiembre de 1615, un pregonero en Toledo dio lectura a un edicto papal. En este, se exhortaba a todos los fieles a testimoniar sobre la vida y milagros de la venerable Sancha Alfonso (†1270), hija del rey Alfonso IX de León (1171–1230). Pese a las dudas en torno a su concepción ilegítima y la pérdida de su estado virginal tras contraer nupcias con el ricohombre Simón Ruiz de los Cameros,¹ el Convento de Santa Fe de Toledo estaba en proceso de resucitar el olvidado culto a la comendadora de la Orden de Santiago, cuyo cuerpo reposaba incorrupto en sus recámaras. Comparado con Madrid, Toledo se incorporaba tardíamente a la carrera por la santidad. Ello debió motivar a las religiosas comendadoras a rehabilitar la devoción, entonces olvidada, de Sancha Alfonso, cuya candidatura a los altares ofrecía un atractivo singular: su vínculo sanguíneo con el rey Felipe III (r. 1598–1621). Las monjas presumieron que tal conexión facilitaría que el rey respaldase su causa, ya que le ofrecía el brindarle la primera santa de su estirpe.²

¹ La canonización de mujeres fue históricamente marginalizada en la Iglesia, constituyendo apenas una cuarta parte del total de santos canonizados. La mayoría de las mujeres elevadas a los altares pertenecían al grupo de fundadoras de órdenes religiosas y, en especial, al de vírgenes, lo que volvía la causa de Sancha Alfonso una canonización particularmente desafiante. Oliva M. Espin, *Women, sainthood, and power: a feminist psychology of cultural constructions* (Lanham: Lexington Books, 2020), 38; Elizabeth Petroff, *Body and soul: essays on medieval women and mysticism* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 163.

² El proceso se inició en 1606, cuando las monjas solicitaron al obispo de Palencia autorizar la traslación de sus restos a Toledo, tras la reubicación del monasterio real. En 1608, el

No obstante, la causa de Sancha Alfonso enfrentó importantes obstáculos. Mientras Toledo promovía su postulación, emergieron otros candidatos regios que compartían la ventaja que las religiosas tanto enfatizaban: la posibilidad de otorgar a la Casa de Austria española su primer santo canonizado, capaz de rivalizar con otros modelos paradigmáticos de santidad real, como Luis de Francia (†1270) o Isabel de Portugal (†1336). Si bien los fundamentos ideológicos de la Monarquía no se sustentaban en la creencia de que los monarcas poseyeran capacidades sobrenaturales, la ausencia de antepasados santificados resultaba inconveniente.³ En específico, en el contexto de la creciente rivalidad dinástica hispanofrancesa, dicha carencia se interpretaba como un demérito. Si Luis XIII (r. 1610–1643) podía invocar a san Luis como emblema sacro de la Monarquía francesa, ¿qué referente equivalente podía esgrimir Felipe III? La respuesta revela una paradoja: España, proclamada líder espiritual de la cristiandad, carecía de reyes santos canonizados.

Jerónimo Ponce de León, un capellán real de origen sevillano que atestiguó el llamado de 1615, fue uno de los pocos testigos que logró identificar la agenda política del Monasterio de Toledo. Como declaró más tarde en una comunicación privada, en un primer momento, no previó el alcance de la misión emprendida por las monjas comendadoras. Empero, tras el éxito hispano en las canonizaciones de 1622, todo le quedó claro. El nuevo rey Felipe IV (r. 1621–1665) manifestaba un deseo abierto de inundar los altares católicos con una armada de santos españoles.⁴ La ausencia de familiares directos del rey entre los santos canonizados era, por tanto, una oportunidad irrepetible. Para el capellán Ponce de León, parecía evidente que quienquiera que lograra promover con éxito la canonización de un culto regio, vinculado tanto a la Corona como a la familia real, tendría altas probabilidades de alcanzar la gloria de la santidad universal para tal candidato.

obispo Martín Aspe de Sierra (1596–1607) vio en esto una oportunidad para promover la canonización de un miembro del linaje real. La estrategia funcionó y, para 1615, los encargados de compilar el dossier de Sancha avanzaban con gran celeridad: Jesús Ángel Sánchez Rivera, “Configuración de una iconografía singular: la venerable doña Sancha Alfonso, comendadora de Santiago”, *Anales de Historia del Arte* 18 (2008): 167–209.

³ Adeline Rucquoi, “De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 51 (verano de de 1992): 55–100; Gábor Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); Cécile Vincent-Cassy, *Les saintes vierges et martyres dans l’Espagne du XVII^e siècle: culte e image* (Madrid: Casa de Velázquez, 2011); Cécile Vincent-Cassy, “Coronada en la tierra y canonizada para el Cielo: santa Isabel de Portugal y la reina Isabel de Borbón”, en *Virgenes, Reinas y Santas: Modelos de Mujer En El Mundo Hispáno*, ed. David González Cruz (Huelva: Universidad de Huelva, Servicio de Publicaciones, 2007).

⁴ Antonio Álvarez-Ossorio Alvariño, “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).

Por esta razón, en 1623, el capellán Ponce de León urgió al arzobispo de Sevilla Pedro de Castro (*p.* 1610–1623), al capítulo eclesiástico y al ayuntamiento secular que actuaran con prontitud. Imitando lo hecho por las monjas de Toledo, el capellán propuso revitalizar un culto regio olvidado e iniciar un proceso de canonización que pudiera adelantarse al de la infanta Sancha Alfonso. ¿Quién ocuparía el sitio reservado a la comendadora de Santiago en los altares? Para el capellán sevillano, no había duda: debía ser “Nuestro Santo Rey”. Ponce de León creía que Fernando III (*ca.* 1201–1252) había sido “el mayor y más glorioso rey en santidad y milagros, y proezas que la cristiandad ha tenido”.⁵ Por tanto, debía ser el primer candidato regio en recibir el respaldo financiero y diplomático de la Monarquía Hispánica. El hecho de que el cuerpo de Fernando III se conservara en la capilla real de Sevilla, donde Ponce de León ejercía su ministerio, resultaba sumamente oportuno.

La iniciativa del capellán sevillano no era del todo nueva. Entre los siglos XIII y XIV, se documentan varios intentos para promover el culto al rey conquistador de Sevilla con el objetivo de transformar su legado de monarca honorable a santo milagroso.⁶ La diferencia radica en que el año 1623 representó la primera iniciativa orientada a situar a Sevilla en el centro simbólico de la Monarquía mediante la canonización del primer rey santo de España.⁷ En efecto, esta campaña aspiraba a aprovechar la creciente instrumentalización política de las canonizaciones en tiempos de la Reforma Católica, al igual que lo había hecho el ayuntamiento de Madrid con Isidro Labrador apenas un año antes.

El obstáculo fundamental era que, al fallecer Fernando III en 1252, casi ningún contemporáneo lo consideraba un santo capaz de obrar milagros. A diferencia del corpus de prodigios que sustentó la canonización de san Luis de Francia en 1297, Fernando III carecía de un compendio análogo de maravillas sobrenaturales.⁸ Esta carencia explica que las primeras campañas para su canonización se iniciaran tan tardíamente. Fernando III de Castilla y León, célebre por la conquista de Sevilla de manos musulmanas y apodado afectuosamente “el Santo” o “el Bueno”,⁹ gozó una

⁵ Lic. [Jerónimo] Ponce [de León], s/f, BCS, Manuscritos, Sig. 58-5-39, fol. 56.

⁶ 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).

⁷ Amanda J. Wunder, “Search for Sanctity in Baroque Seville: The Canonization of San Fernando and the Making of Golden-Age Culture, 1624-1729”. PhD Thesis (Princeton: Princeton University, 2002): 21.

⁸ En el primer intento de redactar su *vita*, se encomendó a cronistas reales incorporar una lista de milagros intercedidos por Fernando III. Empero, estos pronto constataron que no existía ninguno: Chamberlin, “‘Unless the Pen Writes as it Should’”, 411.

⁹ En 1345, un autor se refirió a Fernando como “el Tercero, el Bueno, Santo, que ganó Sevilla”: “Descripción de la imagen de Nuestra Señora de Los Reyes y de su capilla [1345]” (Sevilla, 15 de julio de 1570), BCS Mss 58-5-39, fol. 5. Al rey no se le denominó en primer

incipiente devoción popular entre los siglos XIV y XV, basada en su asociación con imágenes de raigambre local, como la Virgen de los Reyes, y con reliquias de santos canonizados, como san Leandro (†600) y san Isidoro (†636). Pese a tal devoción popular, parece claro que la promoción de la candidatura fernandina a los altares en 1623 respondía primordialmente a los intereses de las élites sevillanas, quienes perseguían una agenda política definida: ver la fama de Sevilla restituida “en su antiguo esplendor [...] y gloria de tan gran santo”.¹⁰

La segunda sección de este libro analiza el frustrado proceso de canonización de Fernando III. En concreto, el presente capítulo estudia la metamorfosis de la memoria del rey antes apodado “el santo” en un “san Fernando”. En primer término, se demuestra cómo, hacia el ocaso del siglo XVI, su culto fue apropiado por tres facciones del poder local en Sevilla: los capellanes reales, el concejo municipal y el cabildo catedralicio. En segundo lugar, se evidencia que, hacia 1634, el culto fernandino estuvo a punto de obtener la canonización universal, pero fue rechazado debido a dos factores centrales: primero, las tensiones diplomáticas entre la Corona y el papado; y segundo, los vicios procesales en la documentación presentada por sus promotores.

Se ha de advertir que, pese a haber invertido cuantiosos recursos económicos y diplomáticos en la promoción de su causa durante varios siglos, Fernando III nunca se volvió san Fernando. Sevilla únicamente consiguió para el rey conquistador un decreto papal que aprobaba la veneración de su tumba, el “apodo El Santo” (*cognomento sanctus*), y la inscripción de su fiesta en versiones hispanas del breviario y martirologio romanos. Teólogos contemporáneos pretendieron llamar estas concesiones pontificias una canonización “equipolente”. En realidad, la liturgia fernandina era equiparable más bien a la de una beatificación, en tanto solo podía ser velada en los reinos hispánicos—no en toda la cristiandad—.

A pesar de sus múltiples tropiezos, la causa de canonización de Fernando III logró ser parcialmente rescatada gracias al continuo apoyo económico recibido de los reinos de ultramar. Su caso se convierte, así, en un prisma a través del cual se puede observar la progresiva pérdida de influencia de la Monarquía en la Santa Sede y su creciente dependencia económica de las colonias—declive, matizado y multifacético, que acabaría allanando el camino para el ascenso de la Casa de

lugar como “sancto”, sino como “bueno”. Aunque esto podría parecer un detalle menor, posee una importancia crítica. Demuestra que el epíteto “sancto” reflejaba únicamente su distinción como una “persona virtuosa de vida”, pero no por ello con capacidades milagrosas: “Sancto”, 3ª acepción, *Diccionario de Autoridades*, Tomo IV, 1739.

¹⁰ “con deseo incansable de verlo restituido en su antiguo esplendor”; “considerando esta causa como tan del servicio de Dios... y gloria de tan gran santo, y de la nación española, y digna solo de su grandeza”: Ortiz de Zúñiga, *Anales eclesiásticos y civiles...* vol. 4: 303–305, cit. Wunder, “Search for Sanctity”: 21.

Borbón al poder—. Al mismo tiempo, las abundantes fuentes históricas de las que disponemos sobre la fallida canonización de Fernando III ofrecen una ventana al mundo de sujetos históricos quienes fueron capaces de manipular reliquias para promover nuevos cultos, movilizar fondos a través del Atlántico y sobornar a los cardenales romanos y familiares del papa con tal de llevar al borde del éxito acaso la más emblemática campaña de canonización española.

1. De santidad textual a culto popular

A diferencia de la mayoría de los procesos de canonización promovidos en el siglo XVII, la causa de Fernando III no se inició inmediatamente *post mortem*, sino a raíz de la memoria histórica de lo que sería considerada la magna gesta en vida del rey: la reconquista de Sevilla. Desde aquel momento, la figura del monarca se fundió indisolublemente con su representación como cruzado que “expulsó” a los “invasores” del otrora floreciente al-Ándalus.

En efecto, la rendición formal de Sevilla en 1248 constituyó el germen de una tradición historiográfica sin precedentes y la piedra angular del futuro culto fernandino. Prelados-cronistas de la talla de Juan de Soria (m. 1237), Lucas de Tuy (m. 1249) y Rodrigo Ximénez de Rada (ca. 1170–1247) se dieron a la tarea de forjar una narrativa que consagraba al rey castellano como *electus Dei*: un paladín designado para “restaurar” los “reinos perdidos” de la Hispania cristiana.¹¹

La historiografía revisionista de la denominada Reconquista fue decisiva para el surgimiento de la leyenda entorno a Fernando III. Las crónicas medievales publicadas tras la muerte del monarca exaltaron de manera unánime su papel como unificador de los históricos reinos de Castilla y León, así como líder militar capaz de “recuperar” territorios clave para la cristiandad.¹² En el marco de un proyecto más amplio de unificación cultural llevado a cabo por su hijo, Alfonso X “el Sabio” (r. 1252–1284), se dio un paso aún más decisivos: los reyes castellanos intentaron, sin éxito, emplear la leyenda de Fernando III como héroe cruzado para respaldar sus aspiraciones al Sacro Imperio Romano Germánico. Décadas más tarde, los conflictos sucesorios de los siglos XIII y XIV en Castilla y León provocaron una serie de transformaciones más profundas en la imagen fernandina, en papel.

La insurrección liderada por el infante Sancho, futuro Sancho IV (r. 1284–1295), constituyó el esfuerzo más sistemático por forjar una narrativa hagiográfica

¹¹ Esta construcción literaria no solo santificó la empresa militar de la Reconquista, sino que legitimó la anexión de un gran número de territorios ibéricos: Joseph F. O’Callaghan, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004), 113–116; Manuel González Jiménez, *Fernando III, el santo* (Sevilla: Fundación José Manuel Lara, 2006), 218.

¹² Julio Valdeón Baroque, *La Reconquista: el concepto de España: unidad y diversidad* (Pozuelo de Alarcón: Espasa, 2006); Martín F. Ríos Saloma, *La Reconquista: una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)* (Madrid, México D.F.: Marcial Pons; Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011).

en torno a Fernando III. El fallecimiento en campaña del heredero al trono castellano en 1275 brindó al entonces segundo en la línea sucesoria la oportunidad de reclamar el trono de Castilla. Tras el fracaso de Alfonso X en sostener las pretensiones al Sacro Imperio, las Cortes de Valladolid de 1282 depusieron al sabio monarca y reconocieron a Sancho como su legítimo gobernante.

Tras acceder al poder en 1284 mediante una rebelión armada, Sancho IV inició un proyecto de reescritura histórica que alteró la imagen de su abuelo Fernando III para volverla instrumento de legitimación suya. Bajo la dirección del arzobispo Gonzalo Pérez Gudiel (ca. 1238–1299), los cronistas sanchistas se abocaron a “enmendar” la *Estoria de España*, de original manufactura alfonsí, para dar una visión renovada del legado fernandino. Los redactores de Sancho IV “ampliaron” sustancialmente los primeros capítulos de la obra original, basada en la versión romanceada de *De rebus Hispaniae* (1243) de Ximénez de Rada.¹³ Esta versión alterada incluiría una hoy desaparecida biografía de Fernando III que postulaba un contraste radical: mientras el conquistador era presentado como un rey con virtudes de santidad, su hijo Alfonso aparecía como transgresor de los principios de justicia.

La dicotomía literaria presentada entre uno, Fernando III—rey santo—, y otro, Alfonso X—desobediente y pecador—, procuraba justificar la rebelión que había llevado a Sancho IV al trono de Castilla. La innovación terminológica resulta aquí reveladora: frente a la tradicional denominación de “bienaventurado” con la cual se identificaba a Fernando III en las primeras versiones redactadas bajo la dirección del rey Sabio, la versión sanchista introdujo el epíteto “rey sancto”.¹⁴ Inclusive, en un giro narrativo de dudoso fundamento histórico, los capítulos 1132 y 1133 de la *Estoria* sanchista incorporaron una ficticia “ascensión” celestial.

En su supuesto lecho de muerte, situado en 30 de mayo de 1252, Fernando III habría convocado a sus confesores y familiares en un episodio de profundo significado simbólico. Según las crónicas alteradas, el monarca, presa de fervor penitencial, se desplomó de su cama, tomó un cingulo que ciñó a su cuello y, postrándose lacrimoso ante el crucifijo, imploró el perdón divino.¹⁵ Tras este acto de *humilitatio regia*, Fernando III retornó a su cámara mortuoria donde dio a su heredero Alfonso X una última instrucción: le encargó el cuidado de la familia real y el debido decoro hacia la nobleza castellano-leonesa.¹⁶ Por último, el moribundo rey dejó una advertencia testamentaria: “Hijo mío, mirad cómo quedáis muy rico de muchas tierras y vasallos, más que ningún otro rey cristiano [...] Si en este

¹³ H. O. Bizzarri, “Reflexiones sobre la empresa cultural del rey Don Sancho IV de Castilla”, *Anuario de Estudios Medievales* 31, núm. 1: 2001.

¹⁴ Chamberlin, “‘Unless the Pen Writes as it Should’. The Proto-Cult of Saint Fernando III in Seville in the Thirteenth and Fourteenth Centuries”, 395, 401.

¹⁵ Esta cita y las siguientes se basan en *Coronica del Santo Rey don Fernando Tercero deste nombre que ganó a Sevilla y a toda el Andalucía* (Sevilla: Casa de Iuan de León junto a las Siete Revueltas, 1609), capítulo LXXIV, publicado a principios del siglo XVII.

¹⁶ “Se hubiese amorosamente con todos, y les guardase sus privilegios, franquezas y libertades”: *Coronica del Santo Rey don Fernando*, fol. 32.

estado que yo os dejo la supieres mantener, seréis tan buen rey como yo [...] Mas si de lo que os dejo perdiéredes algo, no seréis tan bueno como yo”.¹⁷

La fabricada advertencia de Fernando III a Alfonso X no es tema baladí. Los cronistas revisionistas al servicio de Sancho IV, conscientes de que el rey Sabio había incumplido sistemáticamente cada uno de estos preceptos, presentaron este episodio ficticio para erosionar la legitimidad alfonsí y justificar, de tal forma, la usurpación sanchista de 1282.¹⁸ A partir de este momento, como corolario de esta reelaboración historiográfica, la documentación comenzó a referirse a Fernando III como “el rey sancto”. Paulatinamente, Fernando III comenzó a ser invocado como protector de la familia real, aunque de forma más bien esporádica.¹⁹

Pese a la convincente narrativa presentada por los historiadores sanchistas en sus revisiones a la *Estoria de España*, documentos pontificios revelan una realidad muy distinta del óbito fernandino. Las bulas de Inocencio IV (p. 1243–1254) y Alejandro IV (p. 1254–1261) en 1252 y 1254, respectivamente, testimonian que la concepción predominante no sugería un tránsito inmediato de Fernando III al cielo, sino más bien un periodo de expiación en el purgatorio, al igual que cualquier otro mortal pecador. El sistema institucional de solidaridad establecido durante el siglo XIII y los vínculos políticos entre el papado y los líderes de la Reconquista explican la emisión de tales bulas. La primera (1252) alentaba a los fieles sevillanos a rezar por el alma del rey recién fallecido, ofreciendo veinte días de remisión de penitencias.²⁰ La segunda (1254) perseguía un fin similar: ofrecía indulgencias a los cristianos que entregaran sus limosnas para la consagración de la entonces inconclusa catedral de Sevilla. De manera notable, ambas dejan claro que Fernando no se hallaba en el cielo, sino aún en el purgatorio: “para implorar del Señor el perdón de vuestras culpas, y de las suyas”.²¹

Posteriormente, los hagiógrafos fernandinos habrían de distorsionar el texto de las bulas papales de 1252 y 1254 para hacer parecer que el monarca siempre había sido tenido por santo, incluso por el papado.²² En su afán por construir una narrativa

¹⁷ *Coronica del Santo Rey don Fernando*, fol. 32.

¹⁸ Chamberlin, ““Unless the Pen Writes as it Should””, 402–403.

¹⁹ Chamberlin, ““Unless the Pen Writes as it Should””, 403–404.

²⁰ “concedemos misericordiosamente veinte días de perdón por las penitencias que les sean impuestas, á todos los que verdaderamente arrepentidos y confesados concurriesen con devoción á la iglesia de Sevilla, en que se dice estar sepultado el cadáver de este Rey, é implorasen del Señor la remisión de sus pecados, ó por remedio de su alma diesen alguna cosa á la misma iglesia por vía de limosna”: A. Burriel, *Memorias para la vida del Santo Rey don Fernando III*, ed. Manuel Rodríguez (Madrid, 1800), 207–208.

²¹ “rogamos y exhortamos en el señor á todos vosotros, y en remisión de vuestros pecados, que concurráis con humildad de espíritu á la iglesia de Sevilla, en que se dice estar sepultado el cadáver de este Rey, para implorar del Señor el perdón de vuestras culpas, y de las suyas”: Burriel, *Memorias para la vida del Santo Rey don Fernando III*, 209.

²² “Si hubiera duda en su santidad [...] Confirмен estas razones la concesión del Papa Inocencio IV de 20 años de indulgencia a los que visitaren el sepulcro de este santo rey”: la

que comprobase la existencia de un “culto inmemorial” a Fernando III, teólogos sevillanos argumentaron que la muerte de Fernando III habría movido a la Santa Sede a promover oraciones dirigidas *hacia* su persona, cuya alma ya gozaba de la gloria divina. Sin embargo, como atestiguan los documentos originales, estas bulas otorgaban en realidad indulgencias para *rogar por* el alma del difunto monarca, la cual se hallaba inmersa en el doloroso proceso purgatorial que precedía a la salvación eterna, asumiendo su estatus como un rey de naturaleza mortal.

Aunque el ficticio tránsito celestial de Fernando III no alcanzó una amplia difusión en el tardío siglo XIII, esta escena fue instrumental para sentar las bases del desarrollo posterior del culto al rey conquistador, el cual comenzó a gestarse hacia el ocaso del siglo XIV.²³ Dado el elevado índice de analfabetismo que caracterizaba a la población hispalense, para promover esta santidad textual fue necesario recurrir a otros recursos, en particular, establecer una conexión entre la figura del rey y otros iconos religiosos arraigados en la devoción popular sevillana. Así, se promovió la asociación fernandina con dos cultos clave: primero, la Virgen de los Reyes, venerada en la Catedral de Sevilla; y segundo, el culto a la espada milagrosa de Fernando III. No por coincidencia, ambos objetos sacros compartían espacio de veneración en la misma capilla que albergaba sus restos mortales.

En primer lugar, en las Cantigas de Santa María (*ca.* 1270–1282), un personaje identificado como Maestro Jorge experimentó un hecho milagroso en el que la Virgen y el rey Fernando III figuran como protagonistas. Jorge, maestro orfebre encargado de elaborar un rubí destinado a adornar la mano de la efigie de Fernando III en la Capilla de los Reyes, tuvo un sueño. En él, aparece el rey indicándole que era más justo que María llevase tal anillo—no él—. En respuesta a tal directriz, el orfebre decidió cambiar la colocación del rubí. Empero, para su sorpresa, al llegar al sepulcro, la joya ya había sido trasladada de forma inexplicable a la mano de la Virgen. Aunque algunos podrían interpretar este hecho como un prodigio atribuible parcialmente a Fernando III, el autor de las Cantigas señala con claridad que se trató de un milagro intercedido únicamente por la Virgen, en el cual el rey no fue más que un receptor.²⁴ Empero, con el tiempo, milagros similares ocurridos *a favor de* Fernando III comenzaron a *atribuirsele a él* directamente.²⁵ Esta asociación

ciudad de Sevilla a Felipe IV, Madrid, 12 de noviembre de 1626, ACS, Fondo Capitular, VIII, núm. 33, Caja 10735, fols 154–161v.

²³ Además, con ello, los historiadores de Sancho IV inauguraron una nueva tradición literaria que rompió con el modelo de las Crónicas generales en favor de un modelo de Crónicas dedicadas a un solo rey: Leonardo Funes, “El lugar de la ‘Crónica Particular de San Fernando’ en el sistema de las formas cronísticas castellanas de principios del siglo XIV”, en *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: 21-26 de agosto de 1995, Birmingham*, Aengus Ward, ed. (Birmingham: University of Birmingham, 1998).

²⁴ El poeta afirma en las Cantigas que, después de que los restos del rey fuesen depositados en su tumba de Sevilla, “el Hijo de la Santa Emperatriz [Jesús] *le hizo* muchos milagros, siempre, y aún los hace”. Énfasis mío. Esta referencia ratifica que el rey Fernando III era receptor de milagros, no su agente: Chamberlin, ““Unless the Pen Writes as it Should””, 399.

²⁵ Chamberlin, ““Unless the Pen Writes as it Should””, 399.

fernandina-mariana fue ganando fuerza, toda vez que sus restos fueron colocados junto a una efigie portentosa de la Virgen llamada “de los Reyes”, quien ganó su advocación gracias a su colocación en la capilla regia, en la catedral de Sevilla.²⁶

En segundo término, a lo largo del siglo XIV se desarrolló un proceso de sacralización paulatina de la espada utilizada en la conquista de la ciudad, la cual se exhibía ceremonialmente cada 23 de noviembre—día de san Clemente—para conmemorar tal evento histórico. Registros de 1345 atestiguan cómo la población local comenzó a interpretar la conquista de Sevilla como un milagro, generándose la creencia popular de que la espada tenía poderes taumátúrgicos: “los que quieren guarecer del mal que tienen, besan en aquella espada, e son luego guaridos”.²⁷

Cabe precisar, no obstante, que el carácter taumátúrgico atribuido a la espada no emanaba de la creencia que Fernando III fuese un santo, sino de su vinculación con el culto a la efigie de Nuestra Señora de los Reyes. Las fuentes cronísticas enfatizan cómo la intercesión de la Virgen fue determinante durante el asedio de Sevilla, hasta el punto de que, según la tradición, su imagen habría sido portada junto al monarca y su famosa espada el día de la entrada triunfal en diciembre de 1248.²⁸ Con el transcurso del tiempo, se consolidó la convicción de que la espada fernandina había absorbido los poderes milagrosos de la Virgen, fenómeno que encuentra paralelos con otras devociones, donde la intervención de María en las contiendas sagradas contra infieles y herejes está profusamente documentada.²⁹

Estas asociaciones devocionales demuestran que, desde los albores del siglo XV, se produjo una fusión ritual entre la espada fernandina y la efigie mariana venerada en la catedral de Sevilla, intensificando considerablemente la veneración popular hacia ambos. Para el ocaso de la época medieval, la espada regia había trascendido su condición de símbolo conmemorativo de la conquista de Sevilla, alcanzando el estatus de reliquia milagrosa. Este desarrollo se nutrió de las tradiciones textuales sanchistas que atribuían a Fernando III el epíteto de “santo”,

²⁶ Tras consagrar la Mezquita de Sevilla como catedral cristiana, Fernando III ordenó ser enterrado en una capilla junto a la sagrada imagen de Nuestra Señora. Más tarde, Alfonso X ordenó construir un retablo y un nuevo sepulcro donde tanto el cuerpo de Fernando III como la Virgen María permanecerían a perpetuidad. A mediados del siglo XIV, la capilla sirvió de mausoleo a los reyes de Castilla y León, por lo que ya contaba con los cuerpos de la reina Beatriz y Alfonso X (m. 1284). El altar también incluía efigies de madera de Fernando, Beatriz y Alfonso, que aparecían sentados en tronos decorados en veneración de la imagen de Nuestra Señora. La efigie de Fernando III y su espada estaban colocadas debajo de la sagrada imagen: Juan Carrero Rodríguez, *La Virgen de los Reyes* (Sevilla: Almuzara, 2019), pt. I passim.

²⁷ “Descripción de la imagen de Nuestra Señora”, BCS Manuscritos, sig. 58-5-39, fol. 5v.

²⁸ Amanda J. Wunder, *Baroque Seville: sacred art in a century of crisis* (University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2017), Kindle, posición 11.63.

²⁹ Amy G. Remensnyder, *La Conquistadora: the Virgin Mary at War and Peace in the Old and the New Worlds* (Oxford: Oxford University Press, 2014); 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.

consolidando así su tardía reputación de santidad. Así lo confirma un testigo al describir la ceremonia de la conquista de Sevilla y el trato de la espada fernandina: “el asistente o su lugarteniente [...] lleva una espada muy estimable en ambas manos por la punta con un tafetán como reliquia de algún santo”.³⁰ Con todo, habría de transcurrir aún un siglo antes del primer intento formal de elevar a Fernando III a la canonización universal, cuando las autoridades eclesiásticas decidieron instrumentalizar el culto fernandino para sus renovados propósitos políticos.

2. Ver es creer

En 1508, el obispo de Velandia, Francisco de Córdoba, elevó una apremiante petición.³¹ En un sermón pronunciado ante el rey Fernando II de Aragón (1452–1516), quien visitaba Sevilla con motivo de la conmemoración del asedio a la ciudad el 23 de noviembre, el predicador suplicó al monarca que promoviese la canonización de su antecesor, Fernando III. El orador fundamentó esta petición en tres razones de peso: “La primera, porque tenéis su nombre. La segunda, porque venís de su linaje. La tercera, porque heredasteis la tierra que él ganó”.³² No obstante, el aragonés Fernando II no respondió a esta súplica. Según Juan de Pineda (1558–1637), el impulso decisivo se produjo hasta 1526, cuando Carlos I (1500–1558) facultó al arzobispo Alonso Manrique de Lara (1471–1538) anexionar un priorato a la capilla real con el propósito de garantizar la dignidad del sepulcro “del glorioso rey don Hernando, que ganó la dicha ciudad”.³³

Aunque el impulso a la canonización fernandina no se materializó durante la primera mitad del siglo XVI, este hito sirvió para acelerar la cristalización de los atributos del hasta entonces nebuloso culto fernandino, así como la consolidación de los rasgos iconográficos que perduran hasta hoy. A lo largo del siglo XVI, tres elementos de la memoria histórica de Fernando III advirtieron una trascendente sacralización: 1) el tránsito mortal del monarca; 2) su apelativo; y 3) el culto a sus

³⁰ Deposition of Lucas García Pizaño, “Información de Testigos (1652)”, ACS, Fondo Capitular, sección VIII, caja 31, 10733, fol. 216v.

³¹ Aunque la descripción original de la crónica data este acontecimiento en 1511, en opinión de Carrasco, esto no puede ser posible. Aunque el rey católico residió varias veces en Sevilla durante ese año, en junio ya había abandonado la ciudad. La autora propone 1508 como posible fecha en la que tuvo lugar este hecho histórico: Ana Isabel Carrasco Manchado, *Isabel I de Castilla y la sombra de la ilegitimidad: propaganda y representación en el conflicto sucesorio (1474-1482)* (Madrid: Sílex, 2006), 320.

³² Juan de Pineda, *Memorial de la excelente santidad y heroicas virtudes del señor rey don Fernando, tercero deste nombre, primero de Castilla y de León* (Sevilla, 1627), fol. 190.

³³ Casi un siglo después, en 1607, Felipe III (1578–1621) pidió al cardenal Fernando Niño de Guevara (1541–1609), arzobispo de Sevilla, que aumentase las rentas de la capilla real de Nuestra Señora de los Reyes, donde “el señor rey don Fernando el Santo, mi predecesor [...] quiso y mandó que su cuerpo estuviese siempre”: Pineda, *Memorial de la excelente santidad y heroicas virtudes del señor rey don Fernando, tercero deste nombre, primero de Castilla y de León*, fol. 191.

reliquias e iconografía. Primero, como vimos, desde la alteración historiográfica sanchista, se difundió la creencia de que el óbito fernandino había sido milagroso. Segundo, el epíteto “el Santo”, originalmente honorífico, comenzó a interpretarse como prueba fehaciente de una *fama sanctitatis* fernandina. Finalmente, el sepulcro regio y su efigie comenzó a vincularse en el imaginario colectivo no con otros soberanos, sino con los santos sevillanos por excelencia: san Isidoro y san Leandro. Pronto, tales asociaciones fueron propagadas a través de composiciones poéticas y representaciones visuales, encargadas por las autoridades eclesiásticas de Sevilla.

Entre los años 1345 y 1579, los restos mortales de Fernando III yacían en la catedral hispalense, en un sepulcro compartido con sus parientes, Alfonso X y la reina Beatriz de Suabia (m. 1235). Cada figura regia estaba representada mediante una estatua de bulto, en posición de veneración, postrados ante la efigie sacra de Nuestra Señora de los Reyes. El bulto fernandino se distinguía de los demás por la presencia de su espada, emblema de la conquista de Sevilla. Paulatinamente, empero, la forma de preservar los restos del rey conquistador experimentó una notable transformación: de rey, visto en escenas cortesanas, pasó a ser emblema de la protección sagrada de Sevilla.

A partir del siglo XVI, artistas y grabadores comenzaron a mostrar a Fernando III entre los dos santos obispos hispalenses, Leandro e Isidoro. Tal evolución queda patente en los grabados de las distintas ediciones de la *Corónica particular* (Fig. 1). En el grabado de 1516, Fernando III se muestra entronizado, portando el cetro de sus reinos, flanqueado por cortesanos y eclesiásticos en una composición regia, coronado por un nimbo. El halo permite identificar a Fernando III “El Santo”, aún faltando su espada. En contraste, la versión de 1567 lo representa en solitario, destacando su famosa espada, lo que permite prescindir del nimbo. Una tercera edición de la crónica (publicada en 1614, grabada en 1606), lo muestra entronizado, con su espada, sin halo y rodeado por las figuras de san Isidoro y san Leandro.

Fig. 1. Grabados de la *Chronica particular* de Fernando III (1516–1606). De izquierda a derecha: 1) Fernando entre cortesanos (1516); 2) Fernando con la espada Sevilla (1567); y 3) Fernando con Isidoro y Leandro (1606). Licencia Creative Commons 4.0.³⁴



³⁴ (izq.) Biblioteca Complutense de Madrid, sig. BH FG 2035; (cen.) Fondo Antiguo de la Universidad de Valladolid, A-C8, D12; (der.) Boston Public Library, D.133.41606.

Las múltiples representaciones iconográficas de Fernando III durante los dos primeros tercios del siglo XVI evidencian que sus atributos visuales se hallaban aún en un proceso de definición. Sin embargo, hacia el último tercio de la centuria, se cristalizó una tradición artística distintiva que lo representaba entronizado entre los dos santos hispalenses de mayor renombre: san Leandro y san Isidoro.

Testimonios de archivo permiten concluir que esta disposición respondía a un esfuerzo concertado entre los artistas y las autoridades eclesiásticas para vincularlo visualmente con los principales patronos celestiales de Sevilla. Esta transformación se hizo patente, en primer lugar, mediante la traslación de sus restos el 14 de junio de 1579 y, en un segundo momento, a través de la deposición realizada en 1651 por maestros sevillanos de la talla del célebre pintor Bartolomé Esteban Murillo (1617–1682), máximo exponente del barroco andaluz.

En 1577, dos años antes de la inauguración de la nueva capilla real, el arzobispo y el cabildo eclesiástico de Sevilla escribieron a Felipe II (*r.* 1556–1598) para solicitar su permiso para trasladar los restos de sus antepasados.³⁵ Enseguida, las discusiones sobre la traslación de los restos mortales del rey mostraron un fenómeno interesante: contra previas convenciones, se comenzó a colocar a Fernando III en proximidad con dos figuras sagradas, la efigie milagrosa de la Virgen de los Reyes y las reliquias de san Leandro. Así, el día de la procesión, el 14 de junio de 1579, la efigie de la Virgen desfiló con “la corona de oro que fue del santo rey don Fernando”.³⁶ La espada fernandina, ya considerada milagrosa, recibió un tratamiento similar. A partir de ese año, dejó de ser colocada junto a la Virgen de los Reyes y fue posicionada justo frente al cuerpo de Fernando III, asociando el milagro de la gesta militar a su protagonista terrenal en vez de a su intercesora celestial.³⁷ Para consolidar esta reasignación, el clero hispalense comenzó además a incluir una efigie del rey en las procesiones conmemorativas de la conquista de la ciudad. En esta festividad se mostraba la Virgen de los Reyes, la venerada espada de Fernando y una reproducción de bulto del rey.³⁸

Los sermones pronunciados con motivo de la traslación de los restos regio acentuaron aún más la asociación entre la figura de Fernando III y los santos patronos de Sevilla. El 14 de junio de 1579, una homilía les recordó a los fieles sevillanos su deuda espiritual con el monarca: “a éste debes tu ser y tu honra, pues a él le debes, después de Dios, el no ser mora [...] del afrentoso yugo del demonio y servidumbre de Mahoma [...] este santo rey fue el principio de toda la felicidad

³⁵ Felipe II al Arzobispo, Deán y Cabildo Eclesiástico de Sevilla; [Madrid], 20 de abril de 1577, BCS Mss 58-5-39, fos 9–9v.

³⁶ Capítulo de Sevilla a Felipe II, Sevilla, 14 de junio de 1579, BCS Mss 58-5-39, fol. 17.

³⁷ “Instrucción”... Sevilla, 1577, BCS Mss 58-5-39, fol. 10.

³⁸ “recibiéndola con juramento o pleito homenaje de volverla a las manos de una imagen de bulto de dicho Siervo de Dios Rey D. Fernando que para este efecto está en dicho día puesta en dicha capilla en un altar o tabernáculo”: ACS “Información de Testigos [1652]”, Sevilla, Sección VIII, Caja 31, 10733, fol. 197.

que ahora posees”.³⁹ Dado que la proclamación explícita de santidad para una figura no canonizada estaba prohibida por la Santa Sede, el predicador optó por una estrategia retórica sutil para sugerir que Fernando III ya era un santo. En lugar de afirmar directamente su condición sagrada, se limitó a inferirla mediante su asociación con santos reconocidos, como Justa, Rufina, Leandro e Isidoro—todos ellos, santos patronos hispalenses—. ⁴⁰ Para concluir, bajo el marco devocional de las alabanzas a la Virgen de los Reyes—cuya efigie presidía el acto—el predicador llegó a sugerir que los restos óseos del rey también podían considerarse sacros, estableciendo así un paralelismo implícito los santos canonizados y los despojos mortales del rey: “¿Y cómo podía yo gozar del sosiego que causa la casa rica, estando en una tan pobre? ¿Quién me dio las que todos tenéis al principio con su espada? ¿Y me la sustenta *con sus huesos, con su intercesión*?”.⁴¹

Contemporáneamente, las autoridades eclesiásticas se dieron a la tarea de promover un programa iconográfico que representase a Fernando III como uno de los patronos celestiales de la ciudad, involucrando a los más renombrados artistas hispalenses. En 1651, dos maestros del arte visual, Francisco López (*ca.* 1600–*ca.* 1661) y el citado Bartolomé Murillo, examinaron minuciosamente diversas efigies fernandinas. Sus testimonios jurados afirmaban que el soberano siempre había sido llamado “el santo” y, en consecuencia, plasmado con los atributos propios de la santidad. Entre las obras analizadas, destacaba particularmente una representación del monarca con nimbo en el Convento de San Clemente.⁴² Atribuyendo la autoría de la pintura a un “diseño antiguo”, los artistas determinaron que la obra databa de al menos un siglo atrás (*ca.* 1551). En su declaración, López y Murillo subrayaron un elemento fundamental: “desde que se introdujo el pintar por armas de la ciudad de Sevilla al dicho santo Rey Don Fernando, siempre le han pintado después sacaponiendo a sus dos lados los dos santos, San Leandro y San Isidoro, y antes en el tiempo antiguo le pintaban con los dos reyes de Armas [...] porque no se había introducido el pintarle con los dichos dos santos”.⁴³

El testimonio de López y Murillo evidencia que, a mediados del siglo XVI, el cabildo municipal había incorporado al escudo de la ciudad una tríada compuesta por los santos Isidoro, Leandro y el rey Fernando III. Como en otros escudos de armas, la figura del rey fungía como símbolo de la simbiosis entre el poder

³⁹ “Sermón de fray Juan de Espinosa el día de la traslación de Fernando III a la Capilla Real”, Sevilla, 14 de junio de 1579, BCS Mss 58-5-39, fos 488–488v.

⁴⁰ “Santa Justa y Santa Rufina murieron por plantarla en ti [la fe católica]. San Hermenegildo por confesarla. San Leandro padeció destierros, persecuciones por conservarla. San Isidoro trabajó, afinó y escribió por confirmarla, y este santo rey sudó y peleó por restituirla”: *Sermón...*, Sevilla, 14 de junio de 1579, BCS Mss 58-5-39, fos 488v–489.

⁴¹ Énfasis mío. “Sermón de fray Juan de Espinosa...”, BCS Mss 58-5-39, fos 499v–499.

⁴² Amanda J. Wunder, “Murillo and the Canonisation of San Fernando, 1649-52”, *The Burlington Magazine* 143, núm. 1184 (2001): 670–675.

⁴³ “Visita de las efigies de Fernando III” Sevilla, 11 de febrero de 1651, ACS, Fondo Capitular, Sección VIII, Caja 31, Signatura 10733, fos 128–128v.

temporal y espiritual, encarnando así el ideal del “buen gobierno cristiano”. Por un lado, la espada regia con la cual se identificaba a Fernando III representaba tanto la autoridad civil como la historia de la toma de la ciudad. Por otro, los santos patronos garantizaban la protección divina. Empero, en la segunda mitad del siglo, tal iconografía experimentó una transformación sustancial, convirtiéndose en el canon artístico para representar a Fernando III y, de tal manera, en un vehículo eficaz para propagar su culto.

Tras décadas de asociación iconográfica sistemática entre el rey conquistador y los santos patronos más insignes de Sevilla, lo que en sus orígenes constituía un culto medieval periférico en torno a Fernando III vivió una profunda metamorfosis hasta erigirse en eje central de la religiosidad hispalense. No obstante, todo indica que el culto fernandino mantuvo una posición más bien secundaria hasta 1623. Solo cuando la carrera hacia los altares había coronado a sus primeros vencedores—Isidro, Ignacio, Francisco Javier, Teresa y Felipe Neri—, el cabildo municipal, los capellanes reales—custodios de los restos fernandinos—y el capítulo catedralicio decidieron elevar la canonización de Fernando III al rango de prioridad absoluta. A partir de ese momento, la agenda política de Sevilla se alinearía estrechamente con los postulados formulados por uno de sus clérigos en 1623. Aunque hemos citado la intervención del capellán Jerónimo Ponce de León al inicio del capítulo, un estudio detallado de su testimonio permite documentar las estrategias de promoción fernandina rumbo a la canonización universal, al tiempo que revela el esfuerzo consciente de transformar su campaña en la empresa política más prestigiosa de la Monarquía Católica.

3. Una receta de santidad

A través de la alteración sistemática de crónicas y libros de historia, el periodo bajomedieval fue testigo del primer intento por establecer la santidad fernandina. Asimismo, la clerecía hispalense y los artistas más reconocidos en siglo XVI se avocaron a promover la asociación del rey con otros santos hispalenses. Sin embargo, parece claro que tales esfuerzos resultarían mucho menos eficaces para avivar la devoción local si se les compara con el impacto que tenían otros vehículos de devoción popular, como las reliquias, imágenes taumatúrgicas y los relatos milagrosos. No por coincidencia, el siglo XVII atestiguó un esfuerzo concertado por promover la santidad fernandina a través de estos medios.

Una carta de 1623, que hoy se lee como una auténtica receta para la manufactura de santidad, revela con singular claridad el modo en que Sevilla pretendía manipular los objetos vinculados al enigmático culto de Fernando III, a fin de transformarlo en uno de los más difundidos de la época barroca hispalense. En efecto, el ya citado capellán real Jerónimo Ponce de León presentó al arzobispo, al deán y al cabildo eclesiástico de la catedral hispalense un minucioso elenco de directrices encaminadas a reavivar la devoción fernandina y a granjear el respaldo local para promover su canonización. No por azar, el capellán puso particular empeño en la producción y circulación de reliquias, llegando incluso a sugerir que

“convendría que, a instancia de los devotos, los capellanes nos congregásemos y, de hecho, cercenásemos a nuestro santo rey alguna mano o pie para reliquia”.⁴⁴

La sugerente carta del capellán Ponce de León indica que, hacia principios de la década de 1620, la clerecía hispalense había decidido acelerar la consolidación de la *fama sanctitatis* del rey apodado “el Santo”. En este proceso, los capellanes reales comprendieron que las reliquias actuaban como catalizadores de toda devoción popular. Por ello, ni Ponce de León ni ningún otro capellán real mostró reparos en fabricar nuevas reliquias si se creía necesario. Tal como expresó el citado capellán: “Será también conveniente tratar de que luego se le quiten las vestiduras que el santo rey tiene y se guarden, y repartan por reliquias”.⁴⁵

Con todo, la manera en que los capellanes discutían la fabricación de reliquias no debe verse de forma cínica. Lejos de concebirse como una práctica fraudulenta, tales estrategias eran entendidas como instrumentos piadosos, orientados a un fin que se consideraba superior: la promoción de la fe, el fortalecimiento del culto y la expansión de la gloria divina a través de la intercesión divina. Los promotores de Fernando III creían, sin lugar a duda, en la virtud taumatúrgica de sus reliquias fabricadas y confiaban en su potencial para obrar milagros: “Por cierto se servirá Dios Nuestro Señor de sanar por su intercesión los enfermos que la tocasen”.⁴⁶

La carta de 1623 revela que los promotores del culto a Fernando III reconocían que sus esfuerzos por promover la candidatura de un nuevo culto regio formaban parte de una competencia más amplia. Sirva recordar que, por aquel entonces existía una activa carrera por captar la atención de Felipe IV con miras a canonizar al primer rey, reina o infante ibérico, carrera que encabezaba entonces la candidata a santa, Isabel de Portugal.⁴⁷

Sevilla ingresó relativamente tarde a la puesta en escena. En 1622, numerosos santos hispanos habían quedado excluidos de la primera canonización simultánea en la historia de la Iglesia, entre ellos, la citada reina portuguesa, co-promovida por el Reino de Aragón. Por esta razón, hacedores de santos como el capellán Ponce de León alentaron la distribución de reliquias fernandinas, ya que—reconocían— así se hacía contemporáneamente (“hoy”) con “una mano de san Diego de Alcalá de Henares, y otros, y lo mismo se ha hecho con el cuerpo de santa María de la Cabeza, mujer de san Isidro el labrador de Madrid”.⁴⁸ Claramente, esta cita revela que la estrategia ideada en 1623 era solo una de las muchas empleadas por promotores contemporáneos, una que se ideaba para que Sevilla, y no las monjas

⁴⁴ BCS, Mss 58-5-39, fol. 59v.

⁴⁵ Ibid. BCS, Mss 58-5-39, fol. 59v.

⁴⁶ Ibid. BCS, Mss 58-5-39, fol. 59v.

⁴⁷ Cécile Vincent-Cassy, “Quand les reines étaient saintes. La canonisation de sainte Élisabeth de Portugal (1271–1336) et la Monarchie espagnole au XVIIe siècle”, *Faces de Eva. Estudos sobre a Mulher* 7 (2002): 127–44; Vincent-Cassy, “Coronada en la tierra y canonizada para el Cielo: santa Isabel de Portugal y la reina Isabel de Borbón”.

⁴⁸ ACS, “Información de Testigos [1652]”, Sevilla, Sec. VIII, Caja 31, 10733, fol. 59v.

de Toledo—quienes intentaban canonizar a la infanta real Sancha Alfonso— fuese la ciudad que se adelantase a otros candidatos regios de la época barroca.

Una segunda estrategia que ayudaría a las autoridades religiosas de Sevilla en su empeño por ganar apoyo popular para la causa de canonización fernandina sería la exhibición del cuerpo incorrupto de Fernando III. La clerecía hispalense enfrentaba, empero, un problema significativo: el cuerpo del rey santo no estaba incorrupto.⁴⁹ Una descripción de su sepulcro de 1579 indica lo contrario: su cuerpo mostraba el mismo grado de descomposición que otros restos mortales, como los de su hijo, Alfonso, y su esposa, Beatriz. En dos ocasiones (el 14 y 15 de junio de 1579), los notarios afirmaron que su cadáver fue hallado “en huesos”.⁵⁰

Establecer la incorruptibilidad milagrosa del cuerpo de Fernando III fue una empresa ardua. Hacia finales del siglo XVI, la única diferencia apreciable entre los restos del monarca y los de su padre, su esposa y los infantes reales residía en que la descomposición del primero había sido algo más lenta, en buena parte debido al tipo de ataúd empleado para su conservación. En efecto, en la procesión de 1579 que trasladó los restos de la familia real a la Capilla de los Reyes, se describieron los féretros de los soberanos y de la reina como bien contruidos y preservados. En cambio, los de los infantes habían sido calificados dos años antes (1577) en estado crítico, hasta el punto de que sus cuerpos fueron descritos como “deshechos, sin carne alguna, descompuestos los huesos y las cajas muy viejas”.⁵¹

Peor todavía: ninguna de estas descripciones indica que el cuerpo de Fernando III emitiese olores de santidad. De hecho, los testimonios legales de 1579 sugieren que el cuerpo del rey estaba conservado en las mismas condiciones como los de su padre y esposa—ambos, no santos—. Este hecho es significativo, dado que los cuerpos que acompañaban al santo rey fueron descritos décadas más tarde (1628) como descompuestos e irreconocibles, lo que sugiere que el cadáver de Fernando fue alterado a fines de siglo XVI y principios de XVII para mejorar su preservación—una práctica bastante común para los cuerpos de reyes y reinas durante tal época—.

Claramente, la convicción de que el cuerpo de Fernando III estaba en estado “incorrupto” comenzó a circular a partir del siglo XVII. La carta de 1623 del capellán real Ponce de León constituye, una vez más, una evidencia clave. El capellán sabía que era muy probable que, una vez el resto de los capellanes reales

⁴⁹ Conviene recordar que, dado que la santidad se concebía como una gracia especial de Dios, esta se solía manifestar físicamente en los cuerpos de los distintos seres humanos a través de distintos signos de virtud, manifestados en deliciosos olores y una singular protección contra la putrefacción, incluso décadas después de su muerte. Al respecto, véase: Ariel Guance, “En olor de santidad. La caracterización y alcance de los aromas en la hagiografía hispana medieval”, *Edad Media. Revista de Historia*, núm. 10 (2009): 131–161.

⁵⁰ “Se halló que estaban dentro dellas unos cuerpos y huesos del dicho santo rey don Fernando, e de los demás reyes e personas”: “Copia de dos escrituras públicas que ante Diego Fernández, escribano público, se otorgaron acerca de la traslación de las imágenes y cuerpos reales”, BCS Mss 58-5-39, fos 24v–25.

⁵¹ “Instrucción al prebendado que fue a Madrid [1577]”, Sevilla, BCS 58-5-39, fos 10–10v.

recibieran su misiva, estos habrían de intervenir furtivamente el cuerpo de Fernando III para hacerlo parecer menos descompuesto. Él, empero, se opuso a tales acciones. A su juicio, tratar de recuperar las carnes del rey solo malgastaría tiempo y valiosos recursos. En su lugar, Ponce de León propuso “gastarlos en oro o plata, y hacer sus imágenes enteras de metal, o madera dorada, donde encierran sus reliquias”.⁵²

Para el capellán, alterar el estado de una reliquia no constituía una manipulación impropia. De hecho, Ponce de León justificó las modificaciones estéticas ya hechas en años anteriores recurriendo al ejemplo de otras reliquias que se sabían modificadas, como las cabezas de las Once Mil Vírgenes.⁵³ Lo que le preocupaba al capellán era malgastar en esfuerzos vanos el utilizar el dinero que podría servir para “hacer sus imágenes enteras”, que permitiría a los fieles divisar cómo debía haber sido Fernando en vida, al tiempo que se fomentaba la difusión de su culto.⁵⁴

En lugar de rescatar la carne perdida del rey, el capellán Ponce de León propuso una solución más astuta: instruir a médicos y notarios para que reconsideraran el significado de “incorruptibilidad”. El capellán reconocía que el cadáver real se encontraba en un avanzado proceso de descomposición—al fin y al cabo, Ponce de León había pasado gran parte de su vida celebrando misa junto a los restos de Fernando III—. Empero, el capellán sostenía que el estado físico de los huesos del rey carecía de importancia, ya que la incorrupción del cuerpo de un santo era un concepto abstracto—no un estado físico literal—. Ponce quería fomentar la idea de que la “incorruptibilidad”, requisito de todo santo, debía entenderse como reflejo del carácter y las virtudes ejercidas a lo largo de la vida del individuo: “no es de esencia para las canonizaciones que los cuerpos de los santos estén enteros, y con sus facciones, carne u hueso, sino la santidad y virtudes que tuvieron”.⁵⁵

De este modo, los médicos encargados de futuras inspecciones durante el proceso de canonización podrían declarar, sin engaño, que el cuerpo de Fernando era, en efecto, moralmente incorrupto. Influir en las opiniones de médicos y peritos para certificar un hecho milagroso en los procesos de canonización era una práctica bastante común. Un ejemplo lo constituye el relato de la curación milagrosa del príncipe Carlos (1545–1568), hijo de Felipe II, atribuida a una reliquia de fray Diego de Alcalá. En principio, un médico real llamado Diego Santiago Olivares atribuyó la recuperación del príncipe a la pericia médica. Sin embargo, dada la firme creencia del rey en los milagros y la campaña activa de canonización promovida por el propio Felipe II, escépticos como el doctor Olivares optaron por silenciar sus opiniones. Se consideraba más prudente permitir que los creyentes

⁵² BCS Mss 58-5-39, fol. 60.

⁵³ Teresa Tinsley, “Recuerdos de Colonia: las once mil vírgenes y la procedencia de las reliquias de la Iglesia de Santiago de Montilla”, en *Carolvs. Primeros pasos hacia la globalización. Homenaje a José María Ruiz Povedano*, ed. Francisco Toro Ceballos et al. (Jaén: Ayuntamiento de Jaén, 2019), 481.

⁵⁴ BCS Mss 58-5-39, fol. 60.

⁵⁵ Ibid. BCS Mss 58-5-39, fol. 60.

atribuyeran la curación a una fuerza superior antes que a un médico escéptico. Fue así que, en un giro repentino, el médico expresó de forma harto condescendiente: “Se puede creer *también* en la piadosa intercesión... del beato Fray Diego, a quien Su Alteza... ha mostrado tanta devoción”.⁵⁶

Los comentarios del capellán Ponce de León sobre cómo interpretar el concepto de incorrupción del cuerpo de un santo debieron de guiar los futuros exámenes de los restos de Fernando III. Así se explica cómo, en 1628, los médicos expertos de Sevilla llevaron a cabo una nueva inspección del cadáver del rey. Debido a que el cuerpo de Fernando III presentaba indicios de descomposición, los peritos optaron por cotejar sus restos con los de otros miembros del panteón real: Beatriz y Alfonso. Según su dictamen, estos últimos se hallaban en un estado de casi total putrefacción. En contraste, los restos del rey se hallaban “incorruptos”. Empero, gracias al planteamiento de Ponce de León, sabemos ahora que estas afirmaciones podían interpretarse en un sentido metafórico, como una “incorrupción moral” de Fernando III, así como en su acepción literal—ambas interpretaciones, con validez jurídica—. A partir de entonces, tales pareceres médicos fueron invocados una y otra vez en sucesivos exámenes periciales, tanto por médicos como por cirujanos.⁵⁷

Aunque ignorada por la historiografía, la fórmula de santidad propuesta por el capellán Ponce de León revela una persuasiva forma de instrumentalización del culto a los santos que las autoridades sevillanas siguieron a lo largo de toda la promoción de la canonización fernandina. Si bien tales “instructivos” suelen ser fuentes anómalas en los archivos eclesiásticos, documentos como el legado por Ponce de León exhiben cómo el fervor religioso de la Contrarreforma se entrelazó indisolublemente con la astucia política. En este caso, vemos con claridad cómo, al fabricar reliquias, las autoridades influyeron tanto en sus interlocutores en Roma como en los devotos locales, persiguiendo un fin “superior”.

4. A punto de los golpes

En 1624, apenas un año después de la misiva de Ponce de León, la entonces discreta devoción por Fernando III adquirió una inusitada pujanza en Sevilla. Aquel mismo año, un procurador imploró a Felipe IV que se sumara al esfuerzo de canonización que la ciudad promovía: “con deseo incansable de verlo restituido en su antiguo esplendor”.⁵⁸ La campaña fernandina se tornó más vehemente durante el invierno de 1626, cuando se comenzó a atribuir a su intercesión la recuperación de la ciudad tras un devastador desborde del Guadalquivir. No por azar, al año siguiente vieron la luz las primeras relaciones de milagros atribuidos al rey santo.

⁵⁶ Villalon, “San Diego de Alcalá and the Politics of Saint-Making”, 703.

⁵⁷ Calvo Gómez, “La creación intelectual de la Monarquía Católica. La canonización equipolente de Fernando III (1201-1252)”; Pachó Sardón, “Singularidad del proceso de canonización de Fernando III El Santo”.

⁵⁸ Diego Ortiz de Zúñiga, *Anales Eclesiásticos y Seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla* (Madrid: Imprenta Real, 1796), 4:304–305.

Para 1628, la causa se hallaba en tan buen curso que Felipe IV designó un lobista permanente en la Santa Sede. Así, a inicios de la década de 1630, numerosos contemporáneos contemplaban la causa fernandina como una inminente y triunfal canonización de quien se perfilaba como el primer rey santo canonizado de España.

Pese a los avances de la causa en Sevilla entre 1623 y 1630, un revés habría de sellar el ocaso de la causa de canonización de Fernando III. En el año de 1632, el gran teatro de la diplomacia pontificia fue testigo de un enconado enfrentamiento en el corazón de la curia. En el contexto de la creciente escalada bélica de la Guerra de los Treinta Años (1618–1648), las tensiones entre el papado y la Corona habían alcanzado su clímax. El cardenal Gaspar de Borja y Velasco, figura axial al desempeñar simultáneamente los cargos de arzobispo de Sevilla (p. 1632–1645), embajador extraordinario de Felipe IV y promotor titular de la causa fernandina en la corte pontificia, se erigió como protagonista de la fractura en las relaciones diplomáticas hispanas con el papa Urbano VIII (p. 1623–1644).

A diferencia del período 1616–1619, cuando Borja ejerció por primera vez el papel de embajador extraordinario, su segundo mandato adquirió un carácter marcadamente contencioso. Su misión consistía, inicialmente, en asegurar tres concesiones fiscales para la Corona: la Media Anata, tributo equivalente a medio año de salario para todo oficial real al asumir sus funciones, aplicable en todos los reinos hispánicos—y ya no exclusivamente en las Indias—; la perpetuación del derecho regio a predicar la bula de Cruzada en Nápoles; y un “subsidio trianual competente” de la Santa Sede.⁵⁹ El argumento detrás de tan generosas demandas era el mismo: la Corona requería ingresos extraordinarios para continuar su batalla contra “la herejía”. No obstante, lejos de acceder a las peticiones de Borja, el Sumo Pontífice proclamó su política “neutralidad” diplomática.⁶⁰

La postura neutral pontificia buscaba contener lo que Urbano VIII percibía como una injerencia excesiva de embajadores y cardenales hispanos en la curia, preservando así la autonomía fiscal papal en regiones estratégicas de la península itálica.⁶¹ No obstante, según la legación española, dicha neutralidad no era sino un velo que ocultaba el favoritismo del papa Urbano VIII hacia la Corona francesa.⁶² Para el cardenal-embajador Borja, tal posición resultaba inadmisibles, máxime cuando “a la religión católica desalojaban de Alemania la violencia de los herejes”.

⁵⁹ Cardinal Gaspar de Borja, manuscrito sin fecha, BNE Mss 10882, fos 6–6v.

⁶⁰ Quintín Aldea Vaquero, “La neutralidad de Urbano VIII en los años decisivos de la Guerra de los Treinta Años (1628–1632)”, *Hispania Sacra* 21, núms. 41–42 (1968): 155–178.

⁶¹ Massimo Carlo Giannini, *L'oro e la tiara: la costruzione dello spazio fiscale italiano della Santa Sede, 1560–1620* (Bologna: Il Mulino, 2003).

⁶² A finales de 1631, Diego de Saavedra Faxardo resumía así la postura de Urbano ante las coronas española y francesa: “ama a los franceses y odia a los españoles; pero ni a unos ni a otros quiere en Italia”. Ángel Rivas Albaladejo, “La embajada extraordinaria del VI conde de Monterrey en Roma (1628–1631): Instrumentos de delegación del poder real y líneas generales de su actuación política”, en *À la place du roi. Vice-rois, gouverneurs et ambassadeurs dans les monarchies française et espagnole (XVIe–XVIIIe siècles)*, ed. Daniel Aznar et al. (Casa de Velázquez, 2015), <https://doi.org/10.4000/books.cvz.1235>.

Por tanto, el papa, “como Vicario de Christo, como padre y amparo de ella”, no podía mantenerse neutral. Urbano VIII debía, por tanto, emplear “los tesoros que guardó Sixto V, parece que eran diputados para esta ocasión”.⁶³

En sus minuciosos informes, Borja insistió con vehemencia en que la Guerra de los Treinta Años patentizaba “la importancia de lo temporal a lo divino”.⁶⁴ Así, secundado por otros cardenales hispanos, aprovechó un consistorio secreto para formular una enérgica protesta contra la postura neutral elegida de Urbano VIII. Si bien se sabía que tal maniobra provocaría la indignación pontificia, el carácter reservado de la asamblea garantizaba, en teoría, que el pueblo no fuera testigo de la actitud contestataria de Borja.⁶⁵ Lo que el cardenal no alcanzó a vislumbrar fue que su protesta habría de malograr, asimismo, la canonización de Fernando III.

El 8 de marzo de 1632 se quebrantaron todos los protocolos. Lo que en principio debía ser una sesión consagrada a la designación del nuevo obispo de Nicaragua derivó abruptamente en un vehemente exhorto del cardenal Borja, quien instó al pontífice a intervenir en la Guerra y a conceder a España los subsidios requeridos para combatir a “herejes y rebeldes en Alemania”. A mitad de su alocución, Urbano interpeló al cardenal, exigiendo que cesara su intervención bajo el argumento de que, en su calidad de embajador, carecía de derecho a tomar la palabra en el consistorio.⁶⁶ El cardenal-embajador replicó, afirmando que hablaba no en representación de España, sino en ejercicio de su dignidad cardenalicia.

La tensión pronto escaló a punto de los golpes. El cardenal Antonio Barberini (1607–1671), hermano del pontífice, intentó silenciar al cardenal-embajador a la fuerza, asiéndolo con violencia de la muceta púrpura. La escena solamente pudo evitar la violencia gracias a la oportuna intervención del cardenal Baltasar Moscoso y Sandoval (1589–1665), quien con firmeza se interpuso entre el orador y su antagonista: “dejó su asiento dos o tres veces el Cardenal Santo Onofrio, y desalumbrado, y vino para mí, repitiendo muchas veces, con gran violencia, que callase. La primera le detuvo con mucho valor y bizarría el cardenal Sandoval, pero la segunda, llegándose más, me tiró de la capa”.⁶⁷

Tras tan desafortunado altercado, resultaba evidente que las relaciones entre Urbano VIII y la Corona habían quedado quebrantadas. Aunque Felipe IV persistió

⁶³ Cardinal Gaspar de Borja, manuscrito sin fecha, BNE, Mss 10882, fol. 10v.

⁶⁴ Cardinal Gaspar de Borja, manuscrito sin fecha, BNE, Mss 10882, fol. 10v.

⁶⁵ “no podía haber lugar más proporcionado que el Consistorio, pues tenía de público [...] hallarme allí todo el Sacro Colegio; y de secreto, el ser consistorio a puertas cerradas, y no público, con puertas abiertas”: Cardinal Gaspar de Borja, manuscrito sin fecha, BNE, Mss 10882, fol. 10v.

⁶⁶ “los cardenales en un consistorio secreto no hablan abiertamente a menos que se les autorice a hablar sobre el tema, o cuando se les pregunta y cuando pedimos su opinión, que aún no estamos obligados a seguir. Usted, como embajador, no tiene lugar en esta asamblea, porque los embajadores de los príncipes no tienen lugar aquí, pero le hemos escuchado y le escucharemos en el lugar que corresponde a los embajadores”: Prodi, *El soberano pontífice*, 163.

⁶⁷ Cardinal Borja, manuscrito sin fecha, BNE, Mss 10882, fol. 17v.

en enviar reiteradas súplicas insistiendo en la canonización fernandina, el pontífice se mostró renuente a conceder tal gracia. Era manifiesto que, tras haber sufrido un flagrante desafío a su autoridad, Urbano VIII no estaba dispuesto a autorizar la canonización de Fernando III, aun cuando su propio hermano había sido designado anteriormente como protector de la causa, siéndole prometidas grandes sumas de dinero por parte de Felipe IV: “me aviséis los efectos que de Vuestros Oficios resultaren”.⁶⁸ En consecuencia, Fernando III no fue dispensado de los decretos pontificios de 1634, que reorganizaban drásticamente el proceso de canonización romano e imponían notorias prohibiciones a nuevos candidatos a los altares—todo pese a los denodados esfuerzos del agente en Roma—. ⁶⁹

En 1635, el pontífice hizo patente el castigo que merecía la conducta de Borja: lo censuró y lo compelió a regresar a su sede arzobispal en Sevilla. Durante la ejecución de esta medida, el cardenal-embajador fue objeto de una manifiesta hostilidad por parte de la corte pontificia. En misiva fechada en 1636, Borja dejó traslucir el amargo sabor de sus últimos años en la Ciudad Eterna: “a Vuestra Merced envidio los buenos ratos que goza en la conversación del Sr. Don Luis de las Infantas y del amigo don Juan de Carvajal, que es lo que solo echo de menos en esta corte”.⁷⁰ Este destierro implicó, asimismo, el estancamiento de la causa del santo rey en Roma, ya que esta había quedado “huérfana”, según lo describieron sus contemporáneos, al perder su promotor titular.

Pese a los vivos relatos hispanos del altercado, debemos abstenernos de caracterizar el rechazo de Urbano VIII a la causa fernandina como un mero acto “anti-hispánico”. Al contrario: al inicio (1623), el propio Borja llegó a considerar la elección de Maffeo Barberini como nuevo papa como un triunfo para la facción española. Al comienzo de su pontificado, incluso, comunicó que Urbano expresaba su afecto por la Corona española: “y si sabemos preservarlo y cultivarlo [...] podremos emprender grandes empresas con su apoyo”.⁷¹ El problema, al parecer, radicó en la incapacidad de España para mantener el favor pontificio, derivado del

⁶⁸ Felipe IV al Cardinal Antonio Barberini (hermano), Madrid, 15 de agosto de 1629, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 436, fos 462v–463.

⁶⁹ A pesar de la extendida percepción según la cual la creación de la Congregación de Ritos transformó el proceso de canonización, en realidad este continuó conservando un carácter “medieval” durante el primer medio siglo posterior a 1588. Las reformas sustanciales no comenzaron a implementarse sino hasta la década de 1610. Desde entonces, se promulgaron diversos decretos parciales, hasta que Urbano decidió recopilarlos y darles forma definitiva en el breve *Coelestis Hierusalem Cives* (1634), complementado luego con disposiciones adicionales recogidas en *Decreta servanda in canonizatione et beatificatione sanctorum* de 1642: Ditchfield, “Tridentine Worship and the Cult of the Saints”, pp. 214–215.

⁷⁰ Cardenal Gaspar de Borja a Bernardo de Toro, Madrid, 8 de mayo de 1636, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 438, fol. 626.

⁷¹ José Martínez Millán, “El triunfo de Roma. Las relaciones entre el Papado y la Monarquía católica durante el siglo XVII”, en *Centros de poder italianos en la monarquía hispánica: (siglos XV-XVIII)*, José Martínez Millán y Manuel Rivero Rodríguez, eds. (Madrid Polifemo Ediciones, 2010), 1:577.

hecho que Urbano VIII procuró con singular determinación forjar una facción curial que le garantizara autonomía de gobierno.⁷²

Durante los primeros años de su pontificado, Urbano VIII llegó a mostrar apoyo singular a favor de las causas de santidad promovidas por la Monarquía. Ello quedó demostrado en 1625 con la canonización de la reina Isabel de Portugal. Impulsada por el agente Miguel Soares Pereira (*ca.* 1590–1636) y con el decidido patrocinio de Felipe IV, los festejos en torno a la canonización de la reina de Portugal fueron concebidos visualmente como una apoteosis de la unión de las dos potencias ibéricas, proyectando además las aspiraciones hegemónicas de España y Portugal en los confines de Asia y América.⁷³

Parece claro que Borja ejerció una influencia negativa en la campaña de canonización de Fernando III. Mientras que en la campaña de Isidro Labrador, analizada en la primera parte, el agente y el embajador actuaron en consonancia, en este caso, el lobista romano mantuvo escasa comunicación con el cardenal-embajador, lo que evidencia la desgana por parte de Borja hacia la causa. El fracaso de la canonización de Fernando III debe atribuirse, entonces, en muy buena parte al actuar del cardenal-embajador en la curia, particularmente manifiesta en sus desavenencias con otros miembros de la facción hispana en el Sacro Colegio.⁷⁴

En primer lugar, la palpable indiferencia de Borja hacia los requisitos formales del expediente de Fernando III coadyuvó al fracaso del proceso. En su condición de arzobispo de Sevilla y promotor de la causa ante la curia, el cardenal Borja había supervisado la elaboración de un dossier apostólico que fue descrito por el lobista en Roma como uno plagado de vicios de derecho canónico. Según los informes de Bernardo de Toro (1570–1643), el expediente adolecía de al menos cinco “vicios de nulidad”. Los testigos del proceso apostólico de 1630 “no juraron antes de ser examinados sobre el interrogatorio, que es contra la forma de la remisoria apostólica”. Sus declaraciones carecieron de rigor: “simplemente han confirmado la deposición hecha en el proceso ordinario” de 1628. Peor aún: los demás defectos

⁷² Irene Fosi, *All’ombra dei Barberini: fedeltà e servizio nella Roma barocca* (Roma: Bulzoni, 1997).

⁷³ González Tornel, *Roma hispánica*, 218.

⁷⁴ En 1617, en su primer mandato como embajador extraordinario, Borja retó al mucho más experimentado cardenal Gabriel de Trejo (1562–1630) para ser él quien llevara “la voz”, una serie de instrucciones del rey para coordinar los esfuerzos de la facción española en la curia. Trejo creía que invertir la mayor parte de las facultades de la diplomacia de la corona en Roma en un solo individuo, Borja, podría tener consecuencias negativas. Borja, en cambio, vio en ello un desafío a su rol de líder de la facción hispánica y, con el apoyo de otros cardenales, consiguió que Trejo regresara a España. Es probable que la protesta de Borja en 1632 no fuera la única forma de cambiar la postura de Urbano VIII. Al contrario, en lugar de defender el honor de España, la conjura de 1632 pudo perjudicar gravemente los intereses de la Corona y, como sostengo, la canonización de su primer rey santo. Ver: Léa Bénichou, “Los cardenales protectores de Castilla en Roma bajo el reinado de Felipe III”, en *Familia, cultura material y formas de poder en la España moderna*, ed. Máximo García Fernández (Madrid: Fundación Española de Historia Moderna, 2016), 1032–1034.

revelaban una flagrante incongruencia entre los testimonios recogidos en ambos procesos. Algunos testigos eludieron responder a los nuevos cuestionarios, mientras que otros solo lo hicieron de manera parcial, dejando preguntas cruciales sin respuesta. Esta situación alcanzó tal gravedad que los jurisconsultos romanos llegaron a plantearse “una de dos: o que no hayan dicho verdad los testigos del proceso sumario, o que no haya *in rerum natura* tales milagros”.⁷⁵ Ello revela que, aunque las “letras remisoriales” de 1630 contenían instrucciones precisas sobre el procedimiento jurídico a seguir, los jueces eclesiásticos hispalenses obviaron operaciones elementales en su afán por acelerar la canonización.

En segundo lugar, un minucioso informe del 13 de mayo de 1632 sobre el altercado entre Borja y Urbano VIII, dirigido al Conde-Duque de Olivares (1587–1645), censuraba sin rodeos todo el proceder del también embajador español frente a la Santa Sede: “Examinada la documentación, consta de manera irrefutable que el cardenal sobrepasó los límites de su competencia”.⁷⁶ Evidentemente, en un clima de recelo pontificio hacia las devociones populares a santos no autorizados, los yerros cometidos durante el proceso de recopilación de información diocesana y el actuar escandaloso de Borja en la curia, llevaron a la causa fernandina a una crisis de la cual no se habrían de recuperar sino hasta dos décadas más tarde.

Tras la vergonzosa retirada del cardenal Borja de la curia (1635), el destino de la canonización fernandina recayó en una figura de menor notoriedad: Bernardo de Toro, cuyo actuar analizaremos a detalle en el CAPÍTULO 6. En respuesta a las súplicas del lobista, Borja—aún arzobispo de Sevilla—comunicó desde Madrid que trataría de regresar cuanto antes a su sede episcopal, pese a que el rey aún no le había otorgado tal beneplácito.⁷⁷ De los intercambios entre Toro y el cardenal Borja resulta evidente que la reputación de este último se había tornado prácticamente insalvable entre el círculo más cercano al papa y que, de persistir alguna esperanza de glorificar al santo rey, urgía desligar la causa de toda asociación con el otrora cardenal-embajador y promotor titular en Roma.

Una vez Borja llegó a su sede diocesana en Sevilla, el agente en Roma suplicó al antiguo embajador extraordinario encabezar la labor de “depurar” el viciado proceso apostólico de Fernando III. Pero esta era solo la primera parte de la nueva estrategia de canonización del santo rey. Como veremos en el capítulo siguiente, la segunda parte de la estrategia de relanzamiento de la fallida causa fernandina requería comenzar a utilizar los fondos que llegaban desde las Indias occidentales para recobrar el favor del más íntimo círculo pontificio y, así, rescatar la causa de su naufragio.

⁷⁵ Bernardo de Toro, en manuscrito sin fecha, hace una lista detallada de los “vicios” de esta causa: BINE-BESS Manuscritos, Códice 440, fos 406–406v.

⁷⁶ Visceglia, ““Congiurarono nella degradazione del papa per via di un Concilio””, 170.

⁷⁷ Borja manifestó al lobista en Roma su esperanza de arribar a Sevilla “antes que entren los calores”: Gaspar de Borja a Bernardo de Toro, Madrid, 8 de mayo de 1636, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 438, fol. 626.

5. Un fracaso irrevocable

En 1634 comenzó a difundirse en Sevilla un rumor que presagiaba la canonización de Fernando III. Un capellán real adscrito a la catedral hispalense, llevado por un precoz entusiasmo, redactó una carta dirigida a Felipe IV, solicitando autorización para erigir un nuevo sepulcro digno del rey santo. No obstante, tal expectativa no fue sino vana ilusión, pues el rumor carecía de fundamento alguno. En efecto, pese a haber invertido ingentes recursos para promover la causa fernandina, Sevilla vio frustrado su anhelo de ver canonizado al primer monarca hispánico en el primer tercio del siglo XVII.

Este capítulo ha anunciado ya el origen del fracaso irrevocable de la causa fernandina. Un proceso viciado de nulidades, lastrado por yerros jurídicos, y una fractura diplomática entre la Corona y el solio pontificio, se erigieron como los escollos insalvables de la candidatura de Fernando III a los altares. La magna empresa de canonización del primer rey santo de España, iniciada con tibio entusiasmo en 1508 y cobrado ímpetu decisivo a partir de 1623, habría de culminar tan solo con la obtención de una flaca autorización pontificia. Evidentemente, tal concesión distó mucho de alcanzar la canonización universal que anhelaba Felipe IV cuando decidió patrocinar la causa a finales de la década de 1620.

Si bien la campaña de canonización de Fernando III presagia un desenlace funesto, los promotores de su culto gozaron de una prerrogativa rara vez concedida a otros: relanzar, en repetidas ocasiones, sus esfuerzos de promoción ante la Santa Sede gracias a los caudales remitidos por los reinos de ultramar a partir de 1636—aspecto que examinaremos con detenimiento en el capítulo siguiente—. Lo que este capítulo demuestra con claridad es que la construcción del culto fernandino constituye un elocuente testimonio de cómo el fervor contrarreformista hispánico logró entrelazar, de manera orgánica, la devoción con la estrategia política.

Al escrutar la epístola de 1623 que catalizó la más decisiva campaña de canonización fernandina, hemos desvelado cómo los promotores aceleraron, cuando no manufacturaron, la *fama sanctitatis* de Fernando III, cimentada en su condición de paladín cruzado y su ancestral vinculación con cultos locales, como Nuestra Señora de los Reyes y los santos prelados Isidoro y Leandro. Este capítulo ha evidenciado, asimismo, cómo las autoridades eclesiásticas locales no vacilaron en fabricar reliquias con el fin de influir tanto en sus pares romanos como en la feligresía local, todo en aras de un propósito religioso-político “superior”.

La capacidad de las autoridades religiosas hispalenses para manufacturar santidad distó de ser impecable. La premura con que se erigió el proceso apostólico del santo rey condujo a los jueces eclesiásticos a cometer yerros fatales en materia de derecho canónico. Como colofón, los titubeantes esfuerzos del cardenal-embajador Gaspar de Borja sellaron el destino de la causa y, a un tiempo, revelaron el delicado equilibrio de poder que debía prevalecer entre la Monarquía y la curia.

A partir de 1636, la canonización de Fernando III comenzó su camino hacia la redención a través de dos vías: la llegada masiva de cientos de miles de reales de plata procedentes de las colonias americanas—que analizaremos en el CAPÍTULO

5—y la sagacidad diplomática de intermediarios hispanos de “bajo rango” en la curia romana—a quienes se dedica el último capítulo del libro—.

Esta coyuntura pondrá de manifiesto la creciente dependencia de España de los recursos de ultramar, no solo a nivel imperial sino también para dar continuidad a su empresa de conquista del paraíso. Asimismo, la campaña fernandina en Roma del periodo 1640–1673 asomará los esfuerzos estratégicos de la Corona por preservar su protagonismo no solo en la península itálica, sino también en el escenario europeo más amplio. Tal como se demostrará, la ambiciosa empresa de canonizar al primer rey santo de España, símbolo supremo de la gloria de una monarquía que se autodefinía como la más poderosa del orbe, se transformó, con el paso del tiempo, en una búsqueda de legitimidad espiritual y de distinción religiosa de una dinastía en declive.

Capítulo 5

Navegar tras naufragar. Las limosnas del Perú para la beatificación de Fernando III

El 18 de septiembre de 1630, llegaron a Sevilla noticias urgentes. Urbano VIII (*p.* 1623–1644) había otorgado “los despachos remisoriales [...] para la información plenaria del santo rey”. Felipe IV (*r.* 1621–1665) fue uno de los primeros en recibir tan prometedora noticia. Desde Madrid, el monarca encomendó al jesuita Juan de Pineda (1558–1637), ferviente promotor del culto a Fernando III, que transmitiera el anuncio a las autoridades de Sevilla, acompañado de una orden real. Según esta, todos las instituciones reales, municipales y eclesiásticas hispalenses debían disponer “el día y forma de las fiestas y regocijos que se hubiesen de hacer, con la autoridad y grandeza que Sevilla suele, y la causa pedía”. El cabildo municipal y el capítulo eclesiástico respondieron “alborozados todos, con deseo de la ejecución de lo que tanto se había deseado”.¹

Las autoridades de Sevilla emprendieron los preparativos para las festividades fernandinas. Se alzaron seis arcos triunfales ricamente ornamentados a lo largo de la ciudad, centenares de lámparas irradiaron su fulgor sobre las calles. El tañido de las campanas, armonizado con música solemne, exaltaba lo que se reputaba como el comienzo de la tan anhelada canonización de Fernando III. Parecía como si, tras los memorables sucesos de 1622, el mero comienzo de una pesquisa apostólica ya fuera interpretada por los fieles como un presagio de que otro vasallo de la Monarquía Católica habría de ser elevado a la dignidad de santo universal.

¹ Todas las citas se extraen de *Fiesta y Alegría, que la Ciudad de Sevilla hizo en la publicación y entrega del Rótulo y Remisoriales Apostólicos*, Sevilla, septiembre de 1630, BCS, Manuscritos, sig. 58-5-39, fol. 91.

No obstante, un dramático incidente presagió un arduo camino para la causa de Fernando III. En plenos festejos, “el arco de la Cerrajería [...] se vino abajo con gran estruendo y espanto”. Aunque, de manera portentosa, “no hubo una sola descalabradora”, este suceso bien pudo ser visto por las autoridades eclesiásticas como un mal augurio.² Desde febrero de aquel año, se tenía plena conciencia de que los trámites en Roma revestirían suma dificultad la causa de canonización. Según una misiva del ya citado Juan de Pineda, las expectativas andaluzas hacia 1629 no podían ser más que las de una beatificación: “porque para los gastos de la canonización no hay propósito, ni ánimo, ni estómago”.³ Unos meses después, en 1631, el agente en Roma Bernardo de Toro (1570–1643) recordó al cabildo catedralicio la necesidad de contar con un sólido respaldo financiero para proseguir las diligencias en la curia.⁴ De no garantizar los fondos necesarios, volvió a advertir el lobista con voz de profeta en 1633, “perderemos la buena y pronta disposición que hoy dura en Roma”.⁵

Pese al tono adverso de ambos agentes, pocos sevillanos anticipaban que la incapacidad de allegar los recursos necesarios para la beatificación del rey santo antes de 1634 habría de culminar en el fracaso de su causa. Pero eso fue exactamente lo que ocurrió. Aunque Toro procuró obtener una exención para la causa fernandina, el papa promulgó el trascendental breve *Caelestis Hierusalem Cives* (1634), el cual confirmaba, entre otras, una disposición pontificia anterior (1602) que establecía la obligatoriedad de obtener una certificación de *non cultu* antes de iniciar cualquier nuevo proceso de canonización ante la Congregación de Ritos.⁶ Se dispuso, por tanto, que ningún postulante, ni aun el propio rey santo, quedara eximido de demostrar que no existía una devoción popular sin autorización explícita de la Santa Sede. De este modo, la causa de Fernando III quedó en un impasse, como otros lobistas reportaron para sus respectivas causas: “quedándose otros muchos estancados por esta razón”.⁷

La frustrada beatificación de Fernando III en 1634 fue solo una de las tribulaciones que Sevilla hubo de padecer durante el siglo XVII. Si bien la capital andaluza había figurado entre las metrópolis más opulentas del orbe hispánico, hacia las décadas de 1630 y 1640 se sumió en una profunda crisis económica. En primer término, las remesas de plata americana experimentaron un declive

² *Fiesta y Alegría*, cit., fol. 92v.

³ Juan de Pineda al Deán y Capítulo Eclesiástico de Sevilla, Madrid, 15 de diciembre de 1629, ACS, Fondo Capitular, Sección VIII, núm. 33, Caja 10735, fol. 236.

⁴ Bernardo de Toro al Capítulo Eclesiástico de Sevilla, Roma, 25 de abril de 1631, ACS, Fondo Capitular, Sección VIII, núm. 33, Caja 10735, fos 244–244v.

⁵ Bernardo de Toro al Deán y Capítulo Eclesiástico de Sevilla, Roma, 1 de febrero de 1633. BCS Manuscritos, Sig. 58-5-39, *Papeles y Memorias del Santo Rey*, fos 101–102.

⁶ Armogathe, “La fábrica de los santos. Causas españolas y procesos romanos de Urbano VIII a Benedicto XIV (siglos XVII–XVIII)”, 153.

⁷ Bernardo de Toro al Decano y Capítulo Eclesiástico de Sevilla, Roma, 23 de abril de 1636, ACS Fondo Capitular, Sección VIII, núm. 35, Caja 10737, s/n.

precipitado. En segundo lugar, una sucesión de calamidades naturales quebrantó la salud de los sevillanos.⁸ Esta concatenación de eventos propició que los fieles vieran estos infortunios—entre ellos, la frustrada canonización de Fernando III—como manifestaciones de un castigo divino. Para colmo de males, la precaria situación de las arcas municipales imposibilitó toda inversión destinada a rescatar la malograda causa del rey santo.

Frente a tan severos infortunios, diversas corporaciones civiles y eclesiásticas hispalenses optaron por abandonar la causa de Fernando III, volcando sus esfuerzos en procesos de canonización más halagüeños, como los del venerable Fernando de Contreras (†1548) o la monja dominica descalza, Francisca Dorotea (†1611).⁹ A partir de entonces, únicamente una institución persistió en su empeño por llevar a los altares a Fernando III: el cabildo catedralicio.

En efecto, en los albores de la década de 1640, el cabildo eclesiástico asumió por sí solo la ardua empresa de obtener la certificación de *non cultu*, requisito indispensable para reavivar el proceso fernandino.¹⁰ Tal cometido les exigiría un desembolso todavía más considerable de recursos—fondos de los que carecían—. Ante tal coyuntura, las autoridades eclesiásticas sevillanas se vieron compelidas a buscar el auxilio tanto de la Corona como de las ciudades vecinas en la península. Poco después, esto los llevó a buscar el apoyo de los territorios allende el Atlántico.

El clero hispalense sabía bien que el destino de la causa fernandina dependía de la generosidad y devoción de los fieles indianos. En el año de 1634, una misiva dirigida al lobista en Roma de parte de Francisco de Monsalve, deán de la catedral, pretendía persuadir al intermediario romano de perseverar en su gestión, pese a la falta de transferencias de caudales. En ella, Monsalve le aseguraba al lobista que sus desvelos no serían baldíos, pues Sevilla contaba ya con el extraordinario sostén pecuniario de los virreinos americanos: “de las Indias se espera mucho porque es apretada la diligencia que se ha de hacer y están menos gastados [...] parece ha de ser mucha la suma la que venga de allá, y eso servirá para la canonización”.¹¹

La historiografía ha prestado escasa—si no nula—atención al apoyo económico proveniente de las Indias para reavivar la maltrecha causa de beatificación de Fernando III. Menor empeño aún se ha dedicado a dilucidar cuán determinantes fueron dichos recursos en comparación con los donativos procedentes de la península y de la Real Hacienda. Pese a tal omisión, sostengo que fue gracias a las cuantiosas subvenciones proporcionadas por un selecto círculo de mecenas

⁸ Wunder, *Baroque Seville*, pp. 13–14.

⁹ Ortiz de Zúñiga, *Anales Eclesiásticos y Seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla*, 4:396–404; Ana M. Aranda Bernal y Fernando Quiles García, “El valor de la imagen en el proceso de beatificación y canonización de sor Francisca Dorotea”, *Laboratorio de Arte* 13 (2000): 363–70.

¹⁰ “y yo como más interesado en esta causa me hallo el más obligado y deseo muchas ocasiones en que poder servir a VM”: Deán Francisco de Monsalve a Bernardo de Toro, Sevilla, 15 de mayo de 1635, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 438, fol. 465.

¹¹ BINE-BESS Manuscritos, Códice 438, fos 179–180.

peruanos y novohispanos que, en 1655, Fernando III obtuvo la declaración de devoción *non cultu*, quedando así eximido de la primera serie de prohibiciones urbanianas. Este hito posibilitó que, en 1659, las autoridades hispalenses iniciaran un nuevo proceso canónico y que, doce años más tarde, merced al sostenido patrocinio de los benefactores indianos, Sevilla obtuviera un decreto papal que autorizaba festejar el culto fernandino en el orbe hispano con una magnificencia litúrgica equiparable a la de una canonización universal—aunque sin alcanzar formalmente tal rango—. ¹²

En el presente capítulo, se examinará la conformación de una red de alcance transatlántico destinada a patrocinar una causa hasta entonces fallida: la beatificación de Fernando III. Para desentrañar los mecanismos de dicho sistema, se analizará la recolección de limosnas fernandinas en el virreinato del Perú, los agentes que en ella intervinieron y sus respectivas motivaciones—tanto políticas como religiosas—.

Como se demostrará, la eficacia de este entramado de intercambio de favores para impulsar causas de canonización hispanas residía, precisamente, en que no operaba como un mecanismo de extracción unidireccional. Muy al contrario, su fuerza radicaba en su naturaleza policéntrica. Dicho de otro modo, esta red constituía un instrumento de negociación y reciprocidad que facilitaba la obtención de apoyo tanto económico como de información secreta en la promoción de otras causas de canonización hispanas, accesible por igual a las élites metropolitanas y a las coloniales en los territorios americanos.

Se han de examinar tres fases fundamentales del proceso de rescate de la causa de Fernando III. La primera analiza su frustrada beatificación, haciendo hincapié en la ausencia de los recursos económicos necesarios durante los años críticos de 1634 y 1636. Enseguida, se examina el papel de un mediador americano en la organización inicial de las colectas de limosnas, cuyo primer ciclo se inauguró en 1636 en los márgenes del virreinato peruano. Por último, la tercera parte escudriña los registros financieros de las donaciones recaudadas entre 1636 y 1655, tanto en la metrópoli como en los territorios de ultramar. Se propone, asimismo, una hipótesis a la pregunta de por qué hubo tan singular empeño económico de parte de las élites indianas para financiar la beatificación de un santo que podría ser percibido como “foráneo”, tal como Fernando III—una que nos llevará, además, a explorar la potencia de este sistema para reforzar los vínculos de asociación y pertenencia agrupado en una causa común: la conquista del paraíso—.

1. Un requisito faltante

Entre 1632 y 1635, la causa de Fernando III permaneció estancada en la Santa Sede. Además de los conflictos diplomáticos entre el papado y los representantes de Felipe IV—en particular el arzobispo y embajador extraordinario, Gaspar de

¹² Vincent-Cassy, “El rey Fernando III El ‘Santo’ no fue canonizado”, 51.

Borja (1580–1645), analizado en el capítulo anterior—cabe atribuir otro elemento que explica tanto el retraso como el eventual fracaso del proceso jurídico del santo rey ante la Congregación de Ritos: la actuación del arzobispo Diego de Guzmán (p. 1625–1631). Este prelado fue el primero en encargarse de ejecutar las pesquisas apostólicas en la capital hispalense. No obstante, su frecuente absentismo de la sede episcopal dificultó considerablemente dicha labor, delegando la tarea a jueces eclesiásticos quienes parecieron privilegiar la velocidad antes que la prolijidad del proceso. Todavía peor: durante uno de sus viajes a la península itálica, el arzobispo Guzmán falleció, el 21 de enero de 1631, truncando definitivamente su cometido.

Un obstáculo aún más formidable para la causa fernandina fue la acuciante penuria financiera. La correspondencia confidencial entre Sevilla, Madrid y Roma evidencia que, hacia 1631, el cabildo catedralicio hispalense carecía de los recursos económicos necesarios para sufragar las diligencias de la canonización del rey santo en la corte pontificia. La precaria situación de la sede sevillana queda patente, asimismo, en su renuencia a colaborar con el ayuntamiento municipal en el financiamiento de las reparaciones de las murallas urbanas, deterioradas tras la inundación de 1626 derivado del desborde del río Guadalquivir.¹³

Como se ha demostrado, la disponibilidad de limosnas resultaba crucial no solo para costear las traducciones y exámenes jurídicos requeridos, sino particularmente para granjearse del beneplácito de los cardenales favorables y contrarrestar la oposición de los detractores. Evidentemente, la ausencia de liquidez repercutiría negativamente en el avance de la causa fernandina tanto en el Tribunal de la Rota, como en la Congregación de Ritos.

Ante la insuficiencia de recursos, el cabildo catedralicio se vio obligado a recurrir al crédito de su lobista en Roma y al patrimonio personal de su entonces arzobispo, Diego de Guzmán. El deán y dignidades de la catedral abrigaban la esperanza de que, en un porvenir cercano, el arrojó de Felipe IV con la causa de su predecesor habría de socorrerles. Esta circunstancia esclarece por qué el óbito del arzobispo Diego de Guzmán en 1631 resultó particularmente desolador. No solo encarnaba este, en su calidad de juez apostólico comisionado por el Sumo Pontífice, la figura jurídica central detrás de la promoción de la causa fernandina en su fase ordinaria, sino que constituía, además, su más solvente mecenas.

Las fuentes contables revelan que las generosas contribuciones del arzobispo Guzmán habían solventado los gastos iniciales del proceso de canonización, particularmente durante la crítica coyuntura que afectaba tanto al cabildo municipal como al eclesiástico de Sevilla. Por consiguiente, tras su deceso, los fondos previamente comprometidos al lobista curial se hallaban en grave riesgo de incumplimiento, con el corolario de no poder satisfacer las promesas y ofrendas ya formuladas a los “cardenales amigos” de la causa, según atestiguaba el propio agente en Roma hacia 1630. Todo indica, pues, que la desaparición del benefactor de la causa comprometió los ya comenzados trabajos de cabildeo en la curia.

¹³ Wunder, *Barroque Seville*, sección 3, párrafo 15.

Las cuantiosas exigencias pecuniarias que requería la causa fernandina explican la reticencia del lobista Bernardo de Toro para proseguir las negociaciones tras el óbito del arzobispo hispalense. Según consta un memorial enviado por el agente, adjunto a su correspondencia con el deán y cabildo eclesiástico de Sevilla, entre abril de 1629 y marzo de 1631, el lobista sevillano en Roma había desembolsado la considerable suma de 10.292 reales de plata para promover la causa de canonización. Sus reportes indican que los gastos iniciales habían sido sufragados mediante una generosa donación de 400 ducados (4.400 reales de plata) que el arzobispo Guzmán había dispuesto a través de su mayordomo personal, llamado Pedro de Sarabia. No obstante, dicho monto resultó insuficiente para cubrir la totalidad de los gastos jurídicos y diplomáticos incurridos hasta ese momento. Ante tal circunstancia, Toro se vio en la penosa necesidad de adelantar 5.892 reales de plata de su hacienda, confiando en que el prelado, conocido por su opulencia, le otorgaría el correspondiente reembolso cuando este llegase a Roma (*Fig. 1*).

Fig. 1. Gastos de la agencia de canonización de Fernando III, según Bernardo de Toro (1629–1631). Elaboración propia con base en ACS, Fondo Capitular, sec. VIII, núm 33, c. 10735, fol. 246

<i>Concepto</i>	<i>Cantidad en reales</i>
Traducciones	806
Copia, encuadernación y distribución de resúmenes de la causa fernandina entre los cardenales	1.762
Regalos y ofrendas a múltiples personalidades honoríficas curiales	472
Sueldos, pinturas y distribución de sellos de Fernando III	7.252
Total	10.292

Como era de esperarse, tras la muerte del arzobispo-mecenas, el agente hispalense en Roma exigió repetidamente en sus cartas al cabildo eclesiástico que los dignatarios se sirvieran “de hacer todo lo que pudiere por que yo sea pagado.”¹⁴ Podemos asegurar que, al no tener certeza de cuándo sería compensado por sus gestiones y deudas contraídas, el lobista sevillano se vio forzado a suspender sus intervenciones ante la Congregación de Ritos, al menos hasta que la catedral de Sevilla le devolviera el dinero que había prestado personalmente para la causa.

La catedral de Sevilla tenía plena conciencia de que cualquier dilación en las negociaciones ante la Congregación de Ritos acarrearía consecuencias nefastas para la causa fernandina. Empero, la crítica situación que padecían tanto la ciudad como toda Andalucía imposibilitó la recaudación de los recursos necesarios para

¹⁴ Bernardo de Toro al Deán y cabildo de la Catedral de Sevilla, Roma, 25 de abril de 1631. ACS, Fondo Capitular, Sección VIII, núm. 33, Caja 10735, fos 244–244v.

solventar las obligaciones contraídas en Roma por su agente. En consecuencia, a pocos meses de recibir la misiva de Toro, el deán y el cabildo catedralicio elevaron una súplica a Felipe IV, implorando algún género de auxilio económico “para que tenga el despacho que con tanta razón nos prometemos de su misericordia”.¹⁵

Durante este proceso, llama poderosamente la atención que el cabildo catedralicio hispalense no solicitase una donación regia por vía de transferencia directa. Antes bien, el deán y las dignidades canónicas de Sevilla optaron por requerir la concesión de privilegios reales cuya eficacia había quedado sobradamente demostrada durante el proceso de canonización de Isidro Labrador. De tal manera, en el año de 1632, el deán y el capitular eclesiástico sevillano suplicaron a Felipe IV que les otorgase una real cédula para recabar limosnas en nombre del rey santo a través de todas las ciudades adscritas a las diócesis de Sevilla, Córdoba, Jaén y Murcia. Los firmantes juzgaron que, dado que Fernando III había conquistado todos estos reinos, “ha de encontrar esta demanda muy buena acogida en la devoción de los fieles”.¹⁶

En mayo de 1634, Felipe IV accedió a la petición del cabildo catedralicio y autorizó la recolección de limosnas entre los fieles católicos. Empero, a diferencia de lo solicitado inicialmente por Sevilla, el rey no circunscribió dicho privilegio únicamente al ámbito andaluz. Como se desprende de una misiva dirigida al entonces cardenal-embajador en descrédito, Gaspar de Borja, el soberano concebía la canonización de Fernando III como un “requisito que faltaba a la grandeza de esta Monarquía”.¹⁷ En consecuencia, juzgó imprescindible extender los permisos de tal recolección hasta los prósperos reinos ultramarinos.

Anhelando presenciar en vida la elevación a los altares del primer monarca español proclamado santo universal, Felipe IV encomendó a todas las catedrales, ayuntamientos y autoridades regias de la península y de las Indias occidentales que recaudasen y remitiesen donativos para la causa de canonización de su antecesor. Si bien la real cédula de Felipe IV estipulaba que la canonización de Fernando III constituía una empresa en la que debían participar todos los vasallos de la corona, el rey era consciente de que los reinos que podían aportar recursos más cuantiosos eran los de Nápoles, Sicilia y, naturalmente, las Indias occidentales. Los dos primeros ya habían demostrado ser fuentes excepcionales de ingresos para financiar las campañas bélicas imperiales en Europa,¹⁸ mientras que los últimos, como se ha evidenciado en la primera parte del estudio, resultaban fundamentales para el éxito de las canonizaciones hispánicas. En consecuencia, apenas

¹⁵ Deán y Capítulo Eclesiástico de Sevilla a Felipe IV, 26 de noviembre de 1632, ACS, Fondo Capitular, Sección VIII, núm. 33, Caja 10735, fol. 232.

¹⁶ Ibid. Deán y Capítulo Eclesiástico de Sevilla a Felipe IV, 26 de noviembre de 1632, ACS, Fondo Capitular, Sección VIII, núm. 33, Caja 10735, fol. 232.

¹⁷ Álvarez-Ossorio Alvariano, “Santo y rey. La corte de Felipe IV y la canonización de Fernando III”, 256.

¹⁸ Luis Ribot García, “Italia exprimida”, en *La crisis de la Monarquía de Felipe IV*, ed. Geoffrey Parker (Barcelona: Crítica, 2006).

promulgado el decreto, Felipe IV cursó sendas órdenes especiales a los virreyes de Nápoles, el conde de Monterrey (r. 1631–1636), y del Perú, Luis Jerónimo de Cabrera, conde de Chinchón (r. 1629–1639), instándoles a exigir de sus súbditos la contribución más sustancial y comprometida que les fuere posible.

De manera notable, en la carta dirigida al virrey de Nápoles, Felipe IV hizo una petición singular: proceder con absoluta secrecía en las colectas de limosna. Aunque tal instrucción parecería ser contraproducente, el objetivo del rey era claro: evitar que las colectas que se hacían en otras ciudades, ya ibéricas, ya itálicas, se percibiesen como menos urgentes. Así lo sentenció en su comunicación privada: “por lo que aflojarían estas dos Comunidades”.¹⁹ Esta correspondencia revela que el monarca no tenía reparos en ocultar información a sus súbditos, si ello contribuía a reunir fondos adicionales para la causa de canonización que promovía su Corona.

De hecho, el embajador español ya había informado que la causa de Fernando III se encontraba en una etapa muy avanzada. Acaso por esta razón, Felipe IV se mostraba decidido a lograr la canonización universal del primer rey santo de España con la mayor celeridad posible. De tal modo, ordenó a sus enviados españoles en Roma que continuaran las negociaciones y que no se detuvieran bajo ninguna circunstancia: “ni reparasen en ningún interés del mundo”.²⁰

A pesar de todos los esfuerzos coordinados desde Madrid, hacia mediados de la década de 1630 las tensiones entre la Monarquía y el papado alcanzaron un punto de ruptura. Como telón de fondo, crecían las preocupaciones por la muerte y la destrucción que asolaban Europa a causa de la Guerra de los Treinta Años. Como se ha señalado en el capítulo antecedente, esto ya había provocado confrontaciones entre el papa y el cardenal-embajador y arzobispo de Sevilla, Gaspar de Borja. Baste recordar que esta animadversión monárquico-papal se puso de manifiesto en el consistorio secreto del 8 de marzo de 1632, cuando Borja acusó a Urbano VIII de codicia por “no abrir los tesoros de Castel Sant’Angelo para remediar la necesidad del pueblo cristiano, amenazado por los protestantes.”²¹ Como represalia a tal ofensa, el papa obligó a Borja a regresar a España. Claramente, era este un escenario donde la benevolencia del papa se había perdido.

A la mala voluntad cultivada entre las cámaras apostólicas se sumaba las sospechas que levantaba la propagación de diversos cultos no sancionados por la Santa Sede. El lobista en Roma informó que el recelo de varios teólogos cercanos a Urbano VIII en contra de cultos no aprobados apostólicamente, los denominados *beati moderni*, oscurecían las perspectivas de canonización de Fernando III, cuando menos, a corto plazo.²² En medio de estos desafíos, individuos de discreto pero ingenioso actuar, quienes ejercían como cabilderos dentro de la curia apostólica, se volvieron fundamentales para mantener viva la causa fernandina.

¹⁹ Álvarez-Ossorio Alvariño, “Santo y rey”, 256.

²⁰ Ibid. Álvarez-Ossorio Alvariño, “Santo y rey”, 256.

²¹ Calvo Gómez, “El proceso remisorial apostólico”, 138.

²² Respecto a esta controversia, véase: Noyes, “On the Fringes of Center: Disputed Hagiographic Imagery and the Crisis over the Beati Moderni in Rome ca 1600”.

Frente a esta doble crisis, el dinero que tenían en su poder los agentes sevillanos en Roma se volvió el recurso más valioso para hacer navegar lo que parecía el naufragio de la causa de Fernando III, permitiendo a los lobistas españoles sortear la compleja política romana. El problema era, como se ha visto anteriormente, que Sevilla no contaba con los recursos necesarios para financiar tales operaciones. No por coincidencia, a partir de 1633, las peticiones del agente Toro que se remitían a Sevilla insistían en la importancia de remitir la mayor cantidad de plata posible. En caso contrario, advertía sombríamente el lobista, “perderemos la buena y pronta disposición que hoy dura en Roma” —tal como ocurrió—. ²³

La falta de liquidez de la catedral hispalense advierte que los agentes de la causa de Fernando III en Roma dependerían casi enteramente del dinero proveniente de los reinos americanos para sostener la causa del santo rey en la curia. Esto lo confirman las comunicaciones entre el deán y su agente, Bernardo de Toro. En ellas—si bien cada vez menos frecuentes—, los promotores sevillanos imploraban a su procurador en Roma que siguiera costeando los gastos de sus bolsillos, al menos, mientras estos esperaban el arribo de la prometida plata de ultramar. Las promesas, empero, no bastaban: la ventana de oportunidad para obtener la beatificación de Fernando III parecía, por el momento, cerrada.

2. El interés tiene pies

Mientras la causa fernandina perdía impulso en Roma, en otros territorios de la Monarquía Católica pervivía el empeño por promover la devoción al santo rey, particularmente en aras de proveer a sus promotores de recursos financieros suficientes para costear su canonización. Por ello, para solventar las adversidades económicas que—como se ha demostrado—habían ya frustrado su canonización universal, el 19 de mayo de 1634, Felipe IV dirigió sendas misivas a las ciudades y sedes episcopales de los territorios ibéricos, exhortándoles a incrementar sus aportaciones pecuniarias. El rey argüía que, pese a haber ofrecido su patrocinio a la causa del rey santo, “los gastos [...] son tan grandes que [...] es fuerza el que por otros caminos se supla lo que faltare”. Asimismo, ponderaba una premisa para él evidente: “es causa destos mis reinos el ver uno de sus reyes en el catálogo de los santos”, por tanto, “es justo que todos ayuden a ello”. ²⁴

No obstante, no todos los súbditos españoles se mostraron entusiastas a participar en la colecta de limosnas para la canonización de Fernando III. Esto se comprueba al cotejar que, de todos los destinatarios de las cartas de Felipe IV, poco más de una treintena respondieron, y estos lo hicieron, además, con respuestas muy tibias. Muchas ciudades, obispos y cabildos eclesiásticos se excusaron de no poder colaborar con la causa del santo rey, alegando que las extremas necesidades de sus

²³ Bernardo de Toro al Deán y cabildo catedral de Sevilla, Roma, 1 de febrero de 1633. BCS, Manuscritos, Signatura 58-5-39, fos 101–102.

²⁴ Felipe IV a la Ciudad de Cuenca, 19 de mayo de 1634, ACS, Fondo Capitular, Sección VIII, núm. 37, Caja 10739, exp. núm. 8, s/f.

pueblos se lo impedían. El Puerto de Santa María, por ejemplo, respondió el 10 de julio de 1634, afirmando que, debido a las donaciones que la villa ya había ofrecido y a los continuos despliegues de tropas para servir en las guerras imperiales, “se halla imposibilitada para poder hacer repartimiento ni sustancia para usar de algún arbitrio”.²⁵ Ese fue el mismo argumento empleado por los cabildos de Ciudad Rodrigo, Guadix, Cáceres, Palencia y Orense; así como los capítulos eclesiásticos de Palencia, Cuenca y Orense; y los obispos de Palencia, Cristóbal Guzmán y Santoyo (*p.* 1633–1656), y de Orense, Luis García Rodríguez (*p.* 1634–1637). Todos, claramente, reconocían la obligación de contribuir con la causa de canonización fernandina, pero, aún así, se excusaron sistemáticamente de no poder colaborar en el piadoso recogimiento por sus necesidades.

Otras ciudades sí se comprometieron a donar a la causa de Fernando III, pero solamente si el rey les hacía algún tipo de concesión a cambio de su donación. Todo indica que, en tiempos de estrechez fiscal, las corporaciones al interior de la Monarquía Católica emplearon tácticas de negociación para retrasar o condicionar su apoyo a cambio de un beneficio especial por parte de la Corona. La respuesta del concejo municipal de Ronda, por ejemplo, indica que los regidores de esta ciudad andaluza habrían de ofrecer un donativo para la causa fernandina solo “dándole Vuesa Majestad licencia para labrar el año que viene un prado de aquella ciudad”.²⁶ No por coincidencia, dicha tierra de realengo había sido subastada pocos años antes y hasta ese momento se encontraba en medio de disputas catastrales.

Afortunadamente para los promotores de la canonización de Fernando III, otras ciudades mostraron una menor reticencia a proporcionar apoyo económico a su causa. Una de ellas destaca por encima de las demás: la ciudad de Arequipa, Perú. En efecto, en 1636, Arequipa se convirtió en la primera ciudad del Nuevo Mundo en remitir limosnas para la canonización del rey santo.

En vista de lo paradigmático que fueron tales envíos, resulta oportuno examinar el proceso de recaudación en esta ciudad y, en particular, el protagónico rol que tuvo uno de sus mediadores. Se trata del obispo de Arequipa y futuro arzobispo de Lima, Pedro de Villagómez y Vivanco (1589–1671).

Antes de llegar al Nuevo Mundo, Villagómez había cursado estudios doctorales en derecho canónico en la Universidad de Sevilla (1624). Proveniente de una familia vinculada a los consejos reales, su ascenso a la vida política hispalense fue relativamente veloz. A comienzos de la década de 1630, Villagómez ingresó al cabildo eclesiástico de la catedral como canónigo doctor y juez del Tribunal de la Inquisición. Un año más tarde, en 1631, el rey Felipe IV propuso a Villagómez como uno de los doce candidatos para ocupar la sede del recientemente creado obispado de Arequipa, acaso por su vínculo consanguíneo con el primer prelado de

²⁵ Puerto de Santa María a Felipe IV, 10 de julio de 1634, ACS, Fondo Capítular, Sección VIII, núm. 37, Caja 10739, Exp. núm. 8, s/f.

²⁶ Ayuntamiento de Ronda a Felipe IV, 16 de junio de 1634, ACS, Fondo Capítular, Sección VIII, núm. 37, Caja 10739, Exp. núm. 8, s/f.

Lima, Toribio de Mogrovejo (1538–1606). Una vez confirmado, Villagómez obtuvo licencia para viajar a América acompañado de su madre, dos capellanes, dos sobrinos y nueve criados.²⁷

Como muchos otros prelados enviados al Nuevo Mundo en el siglo XVII, Villagómez llegó con un propósito específico: consolidar la autoridad de las catedrales en América. Sirva recordar que el establecimiento de la Iglesia en las Indias occidentales estuvo marcado por el despliegue de dos proyectos misioneros fundamentalmente opuestos: uno, promovido por el clero secular, y el otro, por el clero regular; es decir, por las órdenes mendicantes.

Además de las infructuosas iniciativas para atraer las doctrinas indígenas a la administración de las catedrales—y alejarlas de las órdenes misioneras—, una de las disputas jurídicas más complejas que debió sortear la Iglesia americana fue el debate sobre el pago del diezmo. Aunque las catedrales europeas estaban bien financiadas gracias a este pago del diez por ciento del valor de los frutos de los fieles, durante la evangelización del Nuevo Mundo se declaró que los “naturales”—el grupo más numeroso—estarían exentos de dichos pagos. Ellos estarían sujetos a una única contribución: el “tributo”, con el cual se financiaría a los misioneros religiosos. Esto condujo, a su vez, a una temprana concentración del poder económico y político en manos de las órdenes—franciscana, dominica, agustina, mercedaria y, luego, jesuita—y a un de facto vacío de autoridad en las catedrales americanas, situación que se intentó remediar introduciendo un pago denominado “diezmo catedralicio”.²⁸

El complejo debate en torno al diezmo se prolongó por más de un siglo, desde la segunda mitad del siglo XVI hasta finales del siglo XVII, e involucró a varios grupos políticos locales. En términos generales, es posible identificar dos grandes partes: las órdenes misioneras, frecuentemente apoyadas por la tercera y cuarta generación de encomenderos españoles, por un lado; y el clero secular, a menudo aliado con los nuevos funcionarios reales, por el otro. El resultado de esta disputa se consideraba fundamental para la orientación del llamado “pacto colonial”.

A riesgo de especular, es posible afirmar que si las órdenes religiosas lograban evitar dichas contribuciones, esto confirmaría tácitamente el antiguo modelo de

²⁷ AHAL, Sección Real Cedulario, Tomo 2, Leg. 96, fos 19–19v. Los acompañantes de Pedro de Villagómez fueron Inés de Corral y Quevedo, su madre; Antonio Jirón de Villagómez y Antonio de Villagómez, sus sobrinos; Alonso Gutiérrez de Luna y Vicente de Torres, capellanes; don Martín de Rivera Serón y Pedro de Quesada y Malaver, sus servidores. Siete sirvientes más que lo acompañaron permanecieron sin nombre.

²⁸ De acuerdo con la legislación canónica, esta contribución debía ser abonada por las órdenes misioneras si estas poseían tierras productivas; lo cual solía ser habitual, aunque estas intentaban justificar dichas propiedades como recursos piadosos necesarios para sostener las misiones evangelizadoras y, por tanto, exentas del pago del diezmo catedralicio. Así, las catedrales iniciaron una larga y complicada disputa legal con el fin de obligar a las órdenes religiosas a cumplir con tales pagos. Véase: Oscar Mazín Gómez, *Gestores de la Real Justicia: procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid*, vol. I. El Ciclo de México (México D.F.: El Colegio de México, 2007), 14.

gobierno territorial, basado en la alianza con los conquistadores, incluyendo los caciques indígenas. Si, por el contrario, las catedrales hispanoamericanas nuevas conseguían que las órdenes mendicantes pagaran una fracción de sus ingresos—derivados de la cura de almas entre los pueblos de indios—, ello fomentaría explícitamente un enfoque renovado en el sistema de gobierno colonial, uno que priorizaba la expansión de la jurisdicción real y sus instituciones.²⁹

El establecimiento del obispado de Arequipa y la designación de Villagómez como su obispo estuvieron marcados por tales dinámicas sociopolíticas. La confirmación de una amplia jurisdicción para la recién creada diócesis de Arequipa, separada de la del Cusco, representó una intervención significativa en la organización territorial del Perú. Junto con Cajamarca, Cusco había sido uno de los bastiones del primer tipo de gobierno colonial, basado en el pacto entre la Corona, los conquistadores y la aristocracia indígena. De tal forma, cuando Felipe II (*r.* 1556–1598) solicitó al papa Gregorio XIII (*p.* 1572–1585) la erección de la diócesis de Arequipa en 1577, escindida de la antigua gran diócesis del Cusco, parecía ser que el Consejo de Indias transmitía un mensaje claro a sus súbditos: se buscaba ejercer un control más estricto sobre la conflictiva región del Cusco y reforzar la jurisdicción real. No por casualidad, esta decisión dio lugar a numerosos conflictos entre Arequipa y el Cusco que se prolongaron, al menos, hasta 1615.³⁰

Por su parte, la trayectoria eclesiástica de Villagómez lo presentaba como un candidato idóneo para impulsar la denominada “reforma de costumbres” y las novedosas formas de gobierno en las Indias, transformación política que el Conde-Duque de Olivares (1587–1645) había promovido con ahínco durante su periodo como valido real. Asimismo, el prelado de Arequipa se dedicó a la reivindicación de la jurisdicción eclesiástica, con especial énfasis en el rol de las catedrales y del clero secular dentro del proceso evangelizador. Fruto de este empeño, Villagómez redactó y dio a la imprenta diversas obras que habrían de erigirse en pilares legales fundamentales para la consolidación institucional de la Iglesia en el Perú.³¹

Villagómez, así, inició su gobierno como obispo de Arequipa (*p.* 1635–1640) examinando si se cumplían las disposiciones del Tercer Concilio Limense (1583) y las ordenanzas del virrey Francisco de Toledo (*r.* 1569–1581), columnas de la nueva forma de gobierno colonial en el Perú. Su informe advirtió que, de manera similar a lo que ocurría en Lima, en la mayor parte del obispado de Arequipa, dichas normas eran ignoradas o cumplidas “con mucho descuido”. Por ello, dos de

²⁹ Fernando Muro Romero, “La reforma del pacto colonial en Indias. Notas sobre instituciones de gobierno y sociedad en el siglo XVII”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, vol. 19 (1982): 47–68.

³⁰ “Autos por el déan de Arequipa contra el obispo de Cusco para que se le dé la posesión de todo el distrito de aquel obispado”, AHAL, Leg. 9, Exp. 2, 1615.

³¹ *Carta pastoral de exortacion e instruccion contra los idolatras de los indios del arzobispado de Lima* (Lima, Jorge Lopez de Herrera, 1649); y *Discurso juridico sobre que pertenece a la dignidad Arçobispal, ô Episcopal, el nombrar, y remover los Colectores de las Iglesias Catedrales de las Indias, sin dependencia del Real Patronazgo*, [Lima, 1653].

los principales intereses del gobierno diocesano de Villagómez fueron condenar y perseguir las “idolatrías” de las poblaciones indígenas, las cuales atribuía a la escasa disciplina de las órdenes misioneras, y consolidar la autoridad de las catedrales mediante visitas regulares a su diócesis.³²

El obispo Villagómez se contó entre los primeros ejecutores de la agenda política olivariana. Si bien arribó al Perú en 1632, antes de asumir el gobierno pastoral de la diócesis arequipeña, Villagómez fue investido por Felipe IV con la delicada misión de examinar tanto la Audiencia de Lima como su arquidiócesis, labor que le ocupó cerca de tres años (1632–1635). Fruto de su minuciosa visita, el prelado instó a los misioneros a promover activamente el uso del castellano entre las poblaciones nativas, a fin de que “adquiriesen mayor competencia en los misterios de nuestra santa fe”.³³ Únicamente tras concluir esta comisión regia, el 9 de junio de 1635, pudo trasladarse a su sede episcopal, haciendo su entrada solemne en Arequipa el 25 de julio del mismo año.

A pesar de su anhelo de reformar las estructuras eclesiásticas de la Iglesia peruana, Villagómez comprendía los confines de su autoridad durante su periodo de gobierno en la diócesis arequipeña. En rigor, la mayor parte de los intentos por implementar transformaciones sustanciales en el régimen colonial conllevaban una reafirmación de la jurisdicción real, empero, dicha reafirmación únicamente se materializaba a través de la intermediación y la negociación.³⁴ Dicho de otro modo, para materializar sus reformas, Villagómez se veía obligado a establecer una red de alianzas a nivel local. Fue en virtud de esta necesidad que el prelado inició la consolidación de una coalición con el cabildo de beneméritos arequipeños.

Hacia fines del siglo XVI, el ayuntamiento arequipeño era de dimensiones modestas y adolecía de recursos debido a su escasa densidad poblacional hispana.³⁵ No obstante, a partir del segundo decenio del siglo XVII, la región experimentó un auge económico, beneficiándose de la exportación de productos agrícolas hacia los Andes meridionales. Durante este periodo de bonanza, los regidores arequipeños suplicaron al virrey Juan de Mendoza y Luna, marqués de Montesclaros (r. 1607–1615) la confirmación de los límites jurisdiccionales de la diócesis, que hasta entonces permanecían indeterminados. El 20 de julio de 1609, mediante una bula pontificia ratificada por el Consejo de Indias en virtud del Regio Patronato, se

³² Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: l'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660* (Toulouse: Presses universitaires du Mirail, 2008).

³³ Paulino Castañeda Delgado, “Pedro de Villagómez y Vivanco”, en *Diccionario Biográfico electrónico* (Madrid: Real Academia de la Historia, 2018),

³⁴ Annick Lempérière, *Entre dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, trad. Ivette Hernández Pérez Vertti (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013), 155.

³⁵ Ladislao Cabrera Valdés, *Documentos primitivos del cabildo* (Arequipa: Tip. Caritg & Rivera, 1924), 135; Bernard Lavallé, *Miedos terrenales, angustias escatológicas y pánicos en Arequipa a comienzos del siglo XVII* (Arequipa: Cuzzi Editores, 2012), 8.

estableció que el gobierno episcopal arequipeño comprendía siete corregimientos y cincuenta y ocho doctrinas indígenas, de las cuales cuarenta quedarían bajo la administración del clero secular.³⁶ Esta disposición constituyó una singular excepción, dado que, en el resto del continente, la mayoría de las misiones estaban encomendadas a las órdenes religiosas: franciscanos, dominicos, agustinos y jesuitas. Como consecuencia de tal fallo, tanto la catedral como el cabildo eclesiástico de Arequipa acrecentaron su influencia en detrimento de sus rivales políticos.

Las cartas de Villagómez revelan que los principales antagonistas tanto de la catedral de Arequipa como del ayuntamiento civil eran los misioneros y los corregidores. En sus informes al rey, el obispo acusó a estos últimos, supuestas autoridades regias, de formar alianzas para explotar a las poblaciones nativas, violando numerosas disposiciones reales. Por ejemplo, condenó la conducta de los misioneros en doctrinas de Arica—Locumba, Tacna, Azapa, Lluta y Paracapá— (Fig. 2) por inculcar la fe cristiana superficialmente entre los nativos. Más grave aún, Villagómez denunció a corregidores por explotar la mano de obra indígena, enriqueciéndose en el proceso. Al parecer, estos recibían ochenta reales al día para obligar a grupos indígenas a trabajar con un ínfimo salario de dos reales, lo cual contravenía las disposiciones reales contra la explotación y servidumbre nativa.

Fig. 2. Mapa del obispado de Arequipa (s. XVII), en: María N. Marsilli, “Missing Idolatry: Mid-Colonial Interactions between Parish Priests and Indians in the Diocese of Arequipa”, *Colonial Latin American Historical Review* 13, 4 (2004): 405. Licencia: Open Access.



³⁶ Mario Meza Bazán y Víctor Condori, *Historia mínima de Arequipa: desde los primeros pobladores hasta el presente*, ed. Rolando Rojas (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2018), 78.

Según Villagómez, la resistencia ofrecida por los misioneros y los corregidores en Arequipa se basaba en una asociación fraudulenta. Los corregidores, en tanto que autoridades reales, supervisaban la recaudación de cerca de 960.000 reales de plata en tributos entre los contribuyentes indígenas, fondos con los cuales se financiaban las doctrinas misioneras. El problema radicaba en que, durante estas recaudaciones, los corregidores supuestamente ofrecían dinero directamente a los misioneros para financiar sus “sínodos”, o asambleas, eludiendo el procedimiento establecido por la Real Hacienda. De acuerdo con Villagómez, esto servía las veces de incentivo para que los misioneros se hicieran de la vista gorda ante los claros abusos de los religiosos: “para librar bien de sus capítulos y residencias, y los granjean para ello a costa de V. Majestad.”³⁷ Por tanto, para desarticular esta connivencia, sería necesario implementar reformas de profundo calado, para lo cual el obispo y sus aliados tendrían que buscar apoyo en Lima y en Madrid.

Fue precisamente durante su batalla legal contra corregidores y misioneros arequipeños que el obispo Villagómez recibió la petición de Felipe IV para ayudar a financiar la causa de canonización de Fernando III. Parece claro que, como la mayor parte del clero sevillano, donde forjó su temprana carrera eclesiástica, Villagómez era un devoto seguidor del culto fernandino. Empero, a diferencia de otros fieles hispalenses, Villagómez tenía una capacidad única: articular una red de apoyo de alcance trasatlántico, basada no en la explotación unidireccional sino en la posibilidad de ofrecer beneficios mutuos, si bien dispares, a sus miembros.

En efecto, el arribo de la real orden para recaudar limosnas en 1634 coincidió con un momento de inflexión extraordinario en los asuntos políticos del virreinato peruano. En este contexto, Villagómez identificó rápidamente una oportunidad para vincular sus empeños piadosos trasatlánticos con su agenda política local.

El obispo de Arequipa comprendía que, para desarticular la coalición entre los misioneros y los corregidores, resultaba imprescindible contar con el respaldo del soberano. Sabía, asimismo, que enviar cuantiosas sumas de dinero en apoyo de una causa imperial tan estrechamente vinculada a Felipe IV y a la “grandeza de la monarquía” podía proporcionarle un valioso capital político. No sorprende, por tanto, que pocos días antes de remitir la misiva en la que informaba al rey que había sido él el responsable de promover la colecta de limosnas para Fernando III en Arequipa, el obispo Villagómez dirigiera también una carta a Felipe IV, insistiendo en la problemática del subsidio de los sínodos de los misioneros y en la presunta connivencia entre estos y los corregidores, que se hacía en detrimento del buen gobierno cristiano y de la Real Hacienda.³⁸

Parece claro que Villagómez consideró que las necesidades financieras de la causa de canonización fernandina constituían una oportunidad única para inclinar

³⁷ Pedro de Villagómez a Felipe IV, Arequipa, 11 de abril de 1637, AHAL, Real Cedulario, Tomo 1, Leg. 95A, Exp. 58, s/f.

³⁸ Ibid. Pedro de Villagómez a Felipe IV, Arequipa, 11 de abril de 1637, AHAL, Real Cedulario, Tomo 1, Leg. 95A, Exp. 58, s/f.

la balanza política local a su favor. Además, habiendo sido ya testigo de los réditos políticos que se podían obtener al promover una devoción hispana en este periodo, Villagómez comenzó a replicar dicha estrategia en el Perú, orientándola hacia la promoción de un santo colonial. Su candidato a los altares no era otro que su tío y antiguo arzobispo de Lima, Toribio de Mogrovejo (†1606), a quien Villagómez aspiraba a convertir en emblema de su ambicioso proyecto de reforma eclesiástica.

3. “Son santos, y se ayudarán”

El 28 de noviembre de 1634, falleció Grimanese Mogrovejo, hermana del arzobispo de Lima, Toribio de Mogrovejo (p. 1579–1606). A los dos días de su deceso, el cabildo catedralicio limeño le rindió honras fúnebres en una ceremonia solemne, durante la cual se pronunció un sermón audaz que instaba al público a no dejar decaer la promoción del culto al hermano de la fallecida.

Según la proclama del predicador, Toribio de Mogrovejo habría sido un nuevo Moisés, “que hablaba con Dios cara a cara, que le resplandecía el rostro cuando salía de la oración”, mereciendo ser venerado no mediante fríos monumentos o inscripciones, sino en templos y altares como auténtico santo católico.³⁹ El orador ensalzó, asimismo, las virtudes de la estirpe Mogrovejo, al tiempo que glorificaba la labor del obispo arequipeño, Pedro de Villagómez, presente en la ceremonia.

Por aquellos días, Villagómez se encontraba realizando una visita en la arquidiócesis y había costado, además, los gastos del sepelio de su tía, Grimanese. Para concluir su exposición, el orador manifestó su ferviente anhelo de que los afanes reformistas del obispo Villagómez no solo contribuyeran a la renovación de la Iglesia peruana, sino que movieran al cabildo catedralicio a iniciar el proceso de canonización de “su santo tío”, Toribio de Mogrovejo, razón por la cual, sentenció, el propio Villagómez debía ser tenido y tratado “como santo”.⁴⁰

Gracias a esta homilía, sabemos no solo que Villagómez estaba vinculado por consanguinidad al primer arzobispo de Lima, Toribio de Mogrovejo, sino que además impulsaba con singular celo tanto su culto, como su canonización. Aunque el cabildo catedralicio había requerido al arzobispo Fernando Arias de Ugarte (p. 1628–1638) que iniciara una pesquisa formal sobre la vida y milagros del arzobispo Mogrovejo con considerable anterioridad a la intervención de Villagómez, es manifiesto que el prelado arequipeño, en su condición de sobrino del venerable candidato a los altares, ejerció un influjo determinante en la aceleración del proceso canónico de Toribio de Mogrovejo, el cual se instituyó formalmente durante la década subsiguiente al memorable sermón.⁴¹

³⁹ Bartolomé de Benavides, *Sermón predicado en la Iglesia Catedral a las honras de Doña Grimanese Mogrovejo, hermana del Siervo de Dios* (Lima, 1635), fol. 2v.

⁴⁰ “bastaba ser sobrino de aquel santo y prelado nuestro [Toribio de Mogrovejo], para que os tratemos como a tal [santo]”: Benavides, *Sermón predicado*, cit., fol. 10.

⁴¹ José Antonio Benito Rodríguez, “La catedral de Lima y Santo Toribio”, en *El Mundo de*

Para impulsar el proceso de canonización de su tío, Villagómez supo capitalizar las alianzas locales fraguadas durante sus controversias con misioneros y corregidores en Arequipa, así como su extensa red de influencias transatlánticas. Esta trama relacional le permitió propagar la devoción a Toribio de Mogrovejo tanto en el ámbito diocesano, como en las cortes de Madrid y Roma, donde logró congregiar importantes mecenas. Claramente, este proyecto perseguía transformar el culto a su tío en un emblema de la emergente jurisdicción catedralicia indiana.

Desde sus inicios, la veneración al santo arzobispo limeño se configuró como un símbolo destinado a ensalzar el rol protagónico del clero secular en la evangelización del Nuevo Mundo. Testimonio elocuente de ello lo ofrece Diego de Salinas y Córdoba (1531–1684), quien en su *Crónica de la religiosísima provincia de los doce apóstoles del Perú* retrató al arzobispo Mogrovejo como mártir abnegado, consagrado a la conversión de los “indios infieles”, cuya entrega llegó al extremo de poner en riesgo su salud en incontables ocasiones. Según el relato, su sacrificio llegó hasta el punto de fallecer privado de sus órganos internos a causa de los ayunos extremos padecidos durante sus jornadas evangelizadoras.⁴²

El culto a Toribio de Mogrovejo se erigió, además, en el símbolo por excelencia del capital político acumulado por Villagómez, lo que eventualmente le permitió incluso a ascender a la mitra de Lima. Ya en el sermón que reavivó el culto al arzobispo Toribio en el Perú, el orador evocaba cómo el tío de Villagómez había sido en Lima “como los Eugenio e Ildefonsos de Toledo, los Leandros e Isidoros de Sevilla, los Braulios de Zaragoza, los Ambrosios de Milán y los Crisóstomos de Constantinopla”.⁴³ Ello evidencia que se esperaba que, mediante la tutela del santo arzobispo, pronto se consolidase la jurisdicción eclesiástica secular en las Indias occidentales, a imagen y semejanza de como otros preladados santificados lo habían logrado a través de los siglos en la historia del orbe cristiano.

Resulta manifiesto que la campaña de canonización del arzobispo Mogrovejo encerraba profundas connotaciones políticas. Al impulsar la santificación de su tío como el primer candidato a santo canonizado en las Indias occidentales, el obispo Villagómez estratégicamente se posicionaba como aspirante natural a la mitra limeña, lo que coincidía con el progresivo quebranto de la salud del arzobispo Arias de Ugarte. Esta hábil maniobra se sumaba a la lista de méritos de Villagómez, que incluía las visitas al arzobispado y sus múltiples obras en pro de la jurisdicción real.

A la lista de méritos de Villagómez se debía sumar el apoyo fiscal brindado anteriormente desde el obispado de Arequipa durante la recolección de donativos para la canonización de Fernando III. De tal forma, colaborar con la recolección fernandina posicionaba positivamente a Villagómez frente a los ojos del rey y del

las Catedrales (España e Hispanoamérica), Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, coord. (San Lorenzo del Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 2019), 705.

⁴² Diego de Córdoba, *Crónica de la religiosísima provincia de los doce apóstoles del Perú del Orden de San Francisco* (Lima, 1651): vol. 3, cap. 6, fol. 165.

⁴³ Benavides, *Sermón predicado*, cit., fol. 6.

Consejo de Indias. Por tanto, la promoción limeña del culto a Toribio de Mogrovejo como el apoyo financiero para la causa de canonización de Fernando III deber verse como parte de un mismo fenómeno: el establecimiento de una red de reciprocidad espiritual y política, destinada a propagar el culto a dos santos cuyos destinos aparecían indisolublemente vinculados.

El mecenazgo ejercido por Villagómez respondía a un modelo análogo al adoptado por el cabildo de Puebla de los Ángeles en el año 1600 durante el proceso de canonización de Isidro Labrador, conforme se ha examinado en el CAPÍTULO 2. Al proporcionar sustento económico para la elevación a los altares de un santo imperial—en este caso, Fernando III—, los benefactores peruanos obtuvieron en contraprestación el acceso a conocimiento privilegiado sobre los mecanismos curiales de los nuevos procedimientos de canonización romanos, instaurados a la llegada de Urbano VIII al trono de San Pedro. El acceso temprano a tal información no solo permitió a las élites limeñas impulsar sus agendas políticas inmediatas, sino que eventualmente las habilitó para promover la canonización de un santo local, con el objetivo más ambicioso de posicionar a su territorio en el orbe católico.

La agenda política de Villagómez es plenamente visible en la colecta de limosnas de Arequipa. En sus inicios, tanto el concejo municipal como el cabildo catedralicio manifestaron reticencia a aportar contribuciones sustanciales a la causa fernandina. Había buenas razones para ello. Poco antes de recibirse el requerimiento de Felipe IV para allegar limosnas destinadas a la canonización del santo rey, la ciudad había sufrido los estragos de un terremoto y, a pesar de su incipiente bonanza económica, seguía constituyendo una diócesis de modestos recursos, al menos, si se le compara con el arzobispado de Lima.

En vista de los estragos que continuaba sufriendo Arequipa, como lo atestigua una misiva escrita de puño y letra del obispo Villagómez fechada en abril de 1636, el prelado se vio en la necesidad de dar ejemplo para estimular la caridad pública, particularmente entre sus pares eclesiásticos. En virtud de ello, resolvió donar la considerable suma de 8.000 reales de plata de su propio peculio. Este acto de generosidad insertó presión al resto de dignidades eclesiásticas, lo que, a su vez, le permitió a Villagómez recaudar 4.560 reales adicionales entre los miembros del cabildo eclesiástico, con el compromiso de obtener mayores fondos una vez que el ayuntamiento iniciase la colecta de donativos entre la población española.⁴⁴

Sagazmente, la estratégica alianza entre los cabildos catedralicios hispalense y arequipeño tejida por Villagómez habría de llevar a buen puerto la empresa de canonización de lo que se esperaba llegase a ser el primer santo postulado desde el Nuevo Mundo. Empero, para llevar a cabo tal empresa, la mitra de Arequipa no sería suficiente. Por tal razón, el obispo acompañó su generosa donación con una

⁴⁴ ACS, Fondo Capitular, Sección VIII, núm. 37, Caja 10739, sig. 8, s/n. Como se ve en esta carta, la cantidad total enviada a España por el obispo de Arequipa fue de 1.570 pesos. Pedro de Villagómez ofreció 1.000 pesos u 8.000 reales, y luego convenció a miembros de su capítulo, así como a otras autoridades y benefactores, para que colaboraran, recaudando así otros 4.560 reales de plata: Ángel Cruz, “How to Finance a Counter-Reformation Saint”.

súplica dirigida a Felipe IV, en la cual solicitaba su ascenso político a la sede arzobispal de Lima. Sin pena alguna, Villagómez dejó en claro que tal distinción le permitiría allegar contribuciones aún más cuantiosas para la causa fernandina. En efecto, el prelado arequipeño se comprometió a continuar sus donativos bajo un explícito pacto de reciprocidad, una vez fuese investido con la titularidad de la mitra más poderosa del continente: “si, como me hallo retirado en esta ciudad, asistiera en la de Lima, pudiera ser de más importancia mi diligencia”.⁴⁵

Queda claro que la orden de Felipe IV para obtener limosnas no pudo llegar en un momento más oportuno para el prelado de Arequipa. Mediante sus cuantiosas donaciones, el obispo Villagómez supo capitalizar las apremiantes necesidades de la metrópoli para presentarse como candidato idóneo a una de las sedes episcopales más influyentes de la Monarquía Católica. Una vez investido como arzobispo de Lima (*p.* 1642–1671), Villagómez cumplió su palabra.

Tal como prometió, Villagómez, flamante arzobispo de Lima, demostró particular celo no solo en continuar el acopio de donativos para la causa fernandina, sino también en propagar la devoción a Fernando III entre las poblaciones nativas del continente meridional. Testimonios revelan que, para 1652, al menos tres catedrales subordinadas a Lima—Santiago del Estero, Buenos Aires y Asunción (en los actuales territorios de Argentina y Paraguay)—ya habían consagrado altares al rey santo en sus recintos sagrados. Un declarante en el proceso de canonización de Fernando III que recorrió estas provincias afirmó, además, que los indígenas guaraníes de Yuty (Paraguay) rendían culto a Fernando III, aclamándolo como protector contra una “peste de sarampión y viruelas” que los afligía.⁴⁶

Una vez elevado a la sede arzobispal de Lima (1642), Villagómez fue más allá de su promesa inicial y se dio a la tarea de coordinar un esfuerzo concertado con

⁴⁵ Pedro de Villagómez a Felipe IV, Lima, 13 de abril de 1636, ACS Fondo Capítular VIII, núm. 37, Caja 10739, sig. 8, s/n.

⁴⁶ “vio en tres Iglesias Catedrales que son en la provincia y obispado de Tucumán en la ciudad de Santiago del Estero, y en el Río de la Plata en la ciudad de Buenos Aires que llaman la Trinidad, que es obispado del Río de la Plata, y en la ciudad de la Asunción, cabeza del obispado y provincias del Paraguay, tres altares, cada uno en una de las dichas Iglesias Catedrales pintados unos cuadros muy dorados y de primor las imágenes de dicho Siervo de Dios Rey D. Fernando Tercero deste nombre de Castilla y León con diademas y esplendores de santo [...] Y asimismo este testigo visitando la Provincia del Paraguay vio en el pueblo de Yucti que es de Indios y tendrá ochocientos vecinos o familias que está a cargo su doctrina y enseñanza de la religión de San Francisco que en la Iglesia de dicho pueblo había un altar muy adornado y muy curioso aún mejor que cualquier de los de las dichas tres catedrales y en él estaba colocada una imagen de dicho Siervo de Dios rey D. Fernando Tercero deste nombre de Castilla y León con diadema y esplendores de santo, y era grande la devoción que los dichos indios tenían con la dicha Imagen y todos comúnmente decían que Dios Nuestro Señor había aplacado cierta peste de sarampión y viruelas que hubo en dicho pueblo por intercesión de dicho Siervo de Dios rey D. Fernando y que desde que le habían erigido y dedicado dicho altar habían sentido mejoría por su intercesión, siendo así que antes de erigirlo se moría mucha gente de todas edades viejos y mozos”: Deposición de fray Juan de Vergara, 2 y 3 de abril de 1652, ACS, Sección VIII, Caja 31, Signatura 1073, fos 350–351v.

otras catedrales hispanoamericanas para allegar mayores contribuciones a la causa fernandina. Los registros de donaciones de la catedral sevillana documentan que, en 1644, hizo acto de presencia un misterioso segundo benefactor trasatlántico. Aparentemente de la nada, un generoso donativo para la campaña fernandina provino del obispo de Quito, Pedro de Oviedo y Falcony (p. 1628–1645).

Aunque bien pudiera ser que el envío de limosnas desde Quito se originase tras la real orden de Felipe IV (1635), parece mucho más plausible que este fuese, en realidad, un donativo obtenido por instancia del arzobispo de Lima. Considerando que Quito (actual Ecuador) constituía una diócesis sufragánea a Villagómez, parece admisible que fuera el propio arzobispo quien instara a Oviedo a recaudar fondos para la canonización del santo rey y los remitiese a la catedral de Sevilla. Así, Villagómez no solo robustecía considerablemente la empresa fernandina, sino que extendía su red de influencia, factor determinante para impulsar paralelamente el proceso canónico de su tío, Toribio de Mogrovejo. Acaso no por coincidencia, poco después, el obispado de Quito habría de lanzar su propia campaña de canonización entorno a la venerable Mariana de Jesús de Paredes, Azucena de Quito (†1645).⁴⁷

Claramente, Villagómez había aprovechado las necesidades financieras de Sevilla para articular un sistema de cooperación entre varias catedrales en Indias para que Toribio de Mogrovejo estuviese bien posicionado para volverse el primer santo postulado desde las Américas e inscrito en el Breve y misal romanos. Si bien el proceso de la venerable Rosa de Santa María (†1617), religiosa terciaria de la Orden de Predicadores, se hallaba en una fase mucho más avanzada, es manifiesto que el arzobispo de Lima pretendía que el primer santo del Nuevo Mundo fuese, por razones tanto eclesiales como políticas, un prelado de su propia sede metropolitana, y no una figura promovida por una orden mendicante o, peor aún, ¡una mujer! Así lo manifestaron los allegados a Villagómez, quienes estimaron factible agilizar los procedimientos jurídicos para la beatificación de su ilustre tío, con el propósito de anticiparse a la causa dominica.

En un ejercicio de astucia política, Villagómez y su cabildo catedralicio nombraron procuradores en Madrid y Roma para impulsar el proceso canónico de Toribio de Mogrovejo. Uno, de nombre Juan Francisco de Valladolid, dirigió una epístola al arzobispo Villagómez que asoma la latente rivalidad entre las causas de Toribio y Rosa de Lima. En su misiva, el lobista Valladolid subrayó la importancia de garantizar los fondos para la santificación del ilustre pariente de Villagómez. Así, el 4 de junio de 1652, el agente en Roma instó vehementemente al arzobispo de Lima a no dejar que el flujo de limosnas para Toribio de Mogrovejo decayese, en particular ya que la causa dominica de Rosa y de Juan de Sahagún (†1479), patrocinada por los frailes agustinos del Perú, parecían ganarle terreno a la suya. En su correspondencia, esgrimió el argumento de que la canonización de Toribio

⁴⁷ Ronald J. Morgan, *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity, 1600–1810* (Tucson: University of Arizona Press, 2002), 99–118.

representaba “la primera y más principal causa de ese reino y de esa ciudad que fue su prelado y pastor que tanto trabajó en reducir a la fe sus ovejas”.⁴⁸

En sucesivas comunicaciones, el agente peruano en Roma se encargó de brindar al arzobispo Villagómez información de incalculable valor acerca de los novedosos requisitos establecidos por la Congregación de Ritos. Merced a la gestión de estos intermediarios, Villagómez fue uno de los contados obispos en el Nuevo Mundo que poseía conocimiento actualizado de las minuciosidades que la curia apostólica demandaría, tanto de modo expreso como implícito, para la canonización de su tío. En consecuencia, el prelado y su cabildo catedralicio actuaron con presteza y anticipación al obtener, en el año de 1646, la certificación de *non cultu* respecto al culto a Mogrovejo. Designaron, incluso, a un capitular limeño avecindado en Sevilla para administrar los caudales de plata remitidos a la Península con el expreso propósito de “dejar gustosos a los ministros de Roma”.⁴⁹ Resulta palmario que el caudal de inteligencia reunido por estos emisarios transoceánicos permitió a Villagómez anticiparse a los eventuales obstáculos que pudieran entorpecer la sagrada empresa de canonización de su tío, Toribio de Mogrovejo.

No obstante, en los años subsiguientes, el arzobispo Villagómez pareció relegar temporalmente el proceso de canonización de Toribio de Mogrovejo. Tras la entrada en vigor de la denominada “regla de los cincuenta años”, los promotores de la causa del primer arzobispo de Lima se vieron obligados a esperar hasta 1656, cincuenta años tras el óbito del arzobispo Mogrovejo, para presentar formalmente la postulación de Toribio a los altares. Coincidentemente, hacia 1650, se hizo evidente que la causa del rey santo afrontaba obstáculos insospechados, circunstancia que llevó al prelado a organizar una segunda campaña destinada a reimpulsar la santificación de su tío.

Fue entonces que, entre 1649 y 1650, el cronista fray Diego de Córdova compuso la versión manuscrita inicial de la hagiografía toribiana, una que no alcanzaría su publicación impresa sino hasta 1653. A instancias del procurador Juan Francisco de Valladolid, allegado personal de Villagómez, la obra vio la luz no en las prensas de Lima, sino en Madrid, bajo el auspicio del erudito cortesano Antonio de León Pinelo (1589–1660), historiador de reconocido prestigio en los círculos regios.⁵⁰ Además, por si quedare dudas acerca de la cargada simbología catedralicia detrás de la devoción a Toribio de Mogrovejo, la obra recibió la

⁴⁸ Juan Francisco de Valladolid a Pedro de Villagómez, Roma, 4 de junio de 1642. AHAL, Papeles Importantes, Leg. 4, exp. 14, s/f.

⁴⁹ Arzobispo Villagómez al Deán y Cabildo Eclesiástico de Lima, 8 de julio de 1646, AHAL, Real Cedulario, Tomo 1, Leg. 95A, exp. 46-46v. Desde el 15 de junio de 1646, la catedral ordenó la formación de una investigación legal que demostró que el sepulcro de Toribio de Mogrovejo no había gozado de devoción no autorizada (certificación *non cultu*), AHCMML, Serie A, Núm. 5, Acuerdos Capitulares, fos 220–220v.

⁵⁰ Antonio de León Pinelo, *Vida del Ilustrísimo y Reverendísimo D. Toribio Alfonso de Mogrovejo, Arzobispo de la ciudad de Los Reyes, Lima* [Madrid, 1653].

aprobación y elogios del afamado reformador novohispano, el obispo de Puebla, fray Juan de Palafox y Mendoza (1600–1659).

Evidentemente, publicar la hagiografía de Toribio de Mogrovejo en Madrid y dedicarla al cardenal español Baltasar de Moscoso y Sandoval (1589–1665) tenía como finalidad principal granjearse el favor de las cortes española y romana, agenda que sobrepasaba con creces la de fomentar su culto en el ámbito local. Dichos esfuerzos pronto dieron fruto, pues en 1658—tan solo cinco años después de la aparición de dicha obra—el arzobispo Villagómez se encontraba en Lima presidiendo el juicio apostólico para la canonización de su tío, Toribio.⁵¹

La *vita* redactada por León Pinelo introducía, además, un giro interpretativo de gran interés: la vida y obra del primer arzobispo limeño no se presentaba ya bajo la figura del “apóstol de las Indias”, como se había hecho hacia 1634, sino como una encarnación del ideal del arzobispo tridentino, representado por Carlo Borromeo (1538–1584), canonizado en 1610. En efecto, esta hagiografía sostenía que Toribio había sido, en verdad, el “Borromeo del Nuevo Mundo”, otorgándole así un perfil canónico sólido y reconocible para su elevación a los altares.⁵²

Parece claro que en la empresa de recaudación de limosnas para la canonización fernandina y en la promoción de la causa toribiana quedó manifiesta una singular simbiosis histórica. Los vínculos establecidos para allegar apoyo pecuniario a la iniciativa hispalense y fomentar la devoción peruana se hallaban íntimamente interconectados, generando un sistema de beneficio mutuo. Ciertamente, el conocimiento institucional y las conexiones cultivadas por la red parcialmente orquestada por Villagómez facilitaron diversos grados de éxito en ambas empresas en los años venideros. Por una parte, los sevillanos consiguieron asegurar contribuciones cuantiosas que posibilitaron rescatar su menguante causa en la curia. Por otra, los limeños accedieron a información privilegiada que solo los más privilegiados círculos romanos podían conocer, lo cual les permitió anticipar y superar potenciales impedimentos canónicos desde los inicios del proceso—en particular, la obtención del frecuentemente problemático decreto *non cultu*—.

El acceso a esta red transoceánica no se circunscribió exclusivamente a las élites peninsulares. Ejemplo de ello lo da la causa de Francisco Solano (1549–1610), predicador franciscano fallecido en Lima. Si bien el candidato franciscano había alcanzado ya la beatificación hacia 1675, su proceso de canonización se vio interrumpido en 1688. De forma singular, para enfrentar este escollo y en aras de evitar el dispendio desmedido de recursos en gestiones infructuosas, los

⁵¹ Las primeras investigaciones apostólicas se iniciaron en Lima el 3 de noviembre de 1658 y fueron presididas por el arzobispo Villagómez, potenciado como juez apostólico. AHAL, Causas de beatificación y canonización, “Santo Toribio Alfonso Mogrovejo”, Libro (1A).

⁵² René Millar Carvacho, “Políticas y modelos de santidad en la Época Moderna. El caso de Toribio de Mogrovejo”, en *A la luz de Roma. Santos y santidad en el Barroco Iberoamericano*, Fernando Quiles García, José Jaime García Bernal, Paolo Broggio y Marcello Fagiolo Dell’Arco, Vol. III. Tierra de santidad (Sevilla, Roma: EnredARS, Universidad Pablo de Olavide; Roma Tre-Press, 2020): 54.

promotores romanos de la causa de Francisco Solano recurrieron a los agentes encargados de la causa toribiana. Esta singular colaboración entre los intercesores de ambos candidatos peruanos terminó por facilitar sus respectivas canonizaciones, celebradas conjuntamente en 1726 junto con las del venerable agustino Juan de Sahagún y el portugués Juan de Dios (1495–1550), quienes, no por coincidencia, contaron igualmente con el patrocinio de limosnas provenientes de América. Como atinadamente observó uno de los procuradores de la causa toribiana, esto seguía una lógica providencial. Los santos, al igual que sus devotos en la Tierra, tenían que auxiliarse mutuamente en la gloria celestial: “Ellos son santos, y se ayudarán, ¡que nosotros no hacemos milagros!”.⁵³

4. Fernando, santo peruano

Como se ha evidenciado, el éxito de un proceso de canonización dependía en gran medida de la solvencia económica de los agentes despachados a Roma. Conciliar el beneplácito de los purpurados de la Congregación de Ritos exigía no solo cultivar relaciones de familiaridad, sino también demostrar la disposición a establecer lazos de patronazgo mediante la entrega de valiosos obsequios a las dignidades cardenalcias, sus nepotes y servidores. Los documentos referentes a las causas de canonización promovidas durante la segunda mitad del siglo XVII demuestran que, lejos de atenuarse, esta práctica experimentó un notable incremento. Esta circunstancia se manifiesta con claridad en las memorias del procurador peruano Alonso de los Ríos, quien, en medio de los trámites para la canonización de Toribio de Mogrovejo, afirmó que todo en Roma se había vuelto “muy tirano, no como solía”.⁵⁴

Pese a las numerosas reformas introducidas en el pontificado de Urbano VIII, la exigencia de limosnas persistió como un elemento tácitamente inalterable dentro del proceso de canonización. Contrario a lo que la historiografía en torno a las formas de negociación y redes de patronazgo ha señalado, este fenómeno no era aceptado universalmente. Las críticas al sistema se hallaban por doquier, si bien de forma discreta. Por ejemplo, el citado lobista peruano llegó a manifestar cierta desazón ante la desmedida “codicia” y el insaciable afán de lucro que permeaba la corte papal: “Porque miraban solo la codicia del dinero”.⁵⁵ Esta misma inquietud trasluce en los informes de los procuradores fernandinos en Roma, quienes entre 1630 y 1636 expresaban su preocupación por el creciente volumen de obligaciones financieras contraídas para sostener las diligencias relativas a la causa del santo rey. En vista de esta circunstancia, resulta de interés analizar cuán decisivo fue el arribo de las contribuciones indianas para el relanzamiento de la causa fernandina.

⁵³ Alonso de los Ríos y Berris al Arzobispo de Lima, Roma, 22 de septiembre de 1688, AHAL, Papeles Importantes, Leg 11, exp. 41, s/f.

⁵⁴ Alonso de los Ríos y Berris al Arzobispo de Lima Melchor de Liñán y Cisneros, Roma, octubre de 1688, AHAL, Papeles Importantes, Leg. 11, Expediente 41, s/f.

⁵⁵ Ibid. AHAL, Papeles Importantes, Leg. 11, Expediente 41, s/f.

Los informes de los lobistas hispanos en Roma no admiten ambigüedades: la insuficiencia de recursos había frustrado la canonización de Fernando III, al menos, con anterioridad al enfrentamiento entre el pontífice Urbano VIII y el cardenal Gaspar de Borja. Más grave aún, tras este conflicto diplomático, el proceso fue remitido a Sevilla para su reconstrucción integral, precisamente en un periodo por demás complicado: justo cuando la ciudad padecía una severa crisis económica. Este marco permite dilucidar que, en efecto, las contribuciones solicitadas por Felipe IV a las diversas urbes de la Monarquía constituyeron el único medio que permitiría a los teólogos hispalenses dedicarse a la articulación de estrategias jurídicas más eficaces para relanzar la causa fernandina, sorteando así los obstáculos derivados de una deficiente gestión del cardenal-embajador Borja.

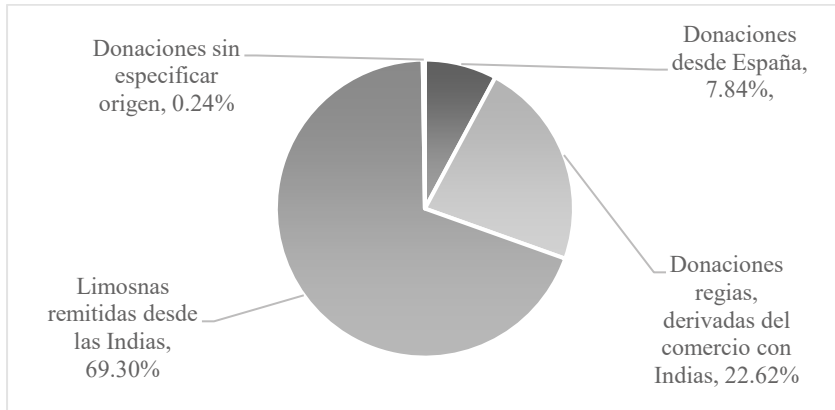
Por lo anterior, no debe sorprender que, entre 1634 y 1659, los objetivos centrales del cabildo hispalense consistieran fundamentalmente en obtener los recursos financieros indispensables para reorganizar el expediente de canonización de Fernando III. Ello les permitiría a los promotores de su causa, tanto en Roma como en Sevilla, desarrollar una innovadora estrategia que eludiera las disposiciones restrictivas de Urbano VIII, particularmente las establecidas en su breve *Caelestis Hierusalem cives* de 1634. De acuerdo con los registros contables de la catedral de Sevilla, entre 1636 y 1645, arribaron a la capital andaluza contribuciones remitidas directamente por una diversidad de benefactores. Pero los más importantes eran, sin duda, los donativos de origen peruano. A modo de ilustración, el 25 de agosto de 1637 se registró la llegada del envío de plata de Villagómez, en consonancia con la dinámica de la red piadosa previamente descrita. Asimismo, una suma extraordinariamente cuantiosa fue recibida el 4 de marzo de 1641, procedentes de tres cuentas separadas de limosnas indianas.⁵⁶

Las notables contribuciones procedentes de las Indias permitieron al cabildo eclesiástico de Sevilla reactivar la canonización fernandina. Los documentos contables no dejan espacio a otras interpretaciones: las limosnas ultramarinas eclipsaron abrumadoramente cualquier otra donación proveniente de benefactores individuales o colectivos en la Península Ibérica.

Los libros de cuentas de la catedral hispalense corroboran que cerca del setenta por ciento de los recursos que, entre 1636 y 1645, financiaron el proceso *per viam cultus* fueron remitidos directamente por donantes americanos. Más aún: la segunda partida en orden de relevancia—las donaciones regias—deriva a su vez de concesiones vinculadas al comercio ultramarino, lo que elevaba la dependencia económica de esta causa a un asombroso noventa y dos por ciento, resultante tanto de donativos directos e indirectos procedentes del vínculo colonial (*Fig. 3*).

⁵⁶ ACS, Fondo Capitular, Sección VIII, núm. 37, Caja 10739, Exp. núm. 11.

Fig. 3. Fuente de ingresos para la beatificación de Fernando III (1636–1645). Elaboración propia con base en ACS, Fondo Capítular, Sección VIII, n. 37, Caja 10739, Exp. n. 11, s/f.



A medida que las generosas contribuciones ultramarinas continuaban engrosando las arcas de la catedral de Sevilla, los promotores hispalenses parecían cada vez más ocupados en discernir el momento oportuno para emplear tales recursos. En este contexto, el óbito del pontífice Urbano VIII en 1644 constituyó una coyuntura propicia para movilizar la plata americana y reavivar la causa del rey santo en Roma.

Tras la elección de Inocencio X Pamphili (*p.* 1644–1655), comenzó a delinearse una nueva estrategia jurídica orientada a obtener la canonización fernandina, toda vez que se veía con buenos ojos el arribo de este pontífice. Si bien el nuevo papa no había sido el candidato predilecto de la Corona, el cardenal Pamphili había cosechado cierto crédito en la corte madrileña, particularmente durante su legación como nuncio apostólico (*n.* 1626–1629). Había, además, una característica que los legados hispánicos veían con buenos ojos: su senectud.

El que el nuevo pontífice contase con setenta años al momento del cónclave—siendo el papa electo de más avanzada edad desde Gregorio XIII, con la excepción del fugaz Inocencio IX—fue visto como una oportunidad dorada. Los promotores de la causa argüían que los pontífices jóvenes, confiados en su vigor, solían ejercer un gobierno autocrático y desdeñar toda dependencia de sus colaboradores, como había sido el paradigmático caso de Urbano VIII. El embajador español esgrimió el argumento con singular elocuencia: era preferible era apoyar a un candidato anciano “de lealtad ambigua” que a uno “joven pero afín”.⁵⁷

Con un respaldo financiero sólido y la llegada de un pontífice a modo, las autoridades dieron inicio al proceso nuevo “*per viam cultus*” de Fernando III. Este

⁵⁷ Gianvittorio Signorotto, “The *Squadron Volante*: ‘independent’ cardinals and European politics in the second half of the seventeenth century”, en *Court and Politics in Papal Rome, 1492–1700*, ed. Gianvittorio Signorotto y Maria Antonietta Visceglia (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), <https://doi.org/10.1017/CBO9780511496929.009>.

proceso, grosso modo, pretendía demostrar que Fernando III era tenido como santo con anterioridad a los plazos establecidos por las reformas urbanianas, eximiendo al rey conquistador, por tanto, de las prohibiciones de 1634 y abriéndole la puerta a sus promotores para decretar su santidad “por vía antigua”; es decir, siguiendo los usos anteriores a las disposiciones de Urbano VIII.

Así, el 21 de agosto de 1648, el deán y el cabildo catedralicio hispalense nombraron a uno de sus canónigos, Mateo Coello de Vicuña, como procurador especial para instaurar este segundo proceso canónico. Por mediación de Coello de Vicuña, el cabildo eclesiástico presentó una petición formal a nuevo arzobispo de Sevilla, Agustín Spínola (*p.* 1645–1649) para que este, en calidad de juez apostólico, iniciara los nombramientos para las nuevas pesquisas jurídicas *per viam cultus*. Pese a hallarse en un estado de salud crítico, el arzobispo Spínola reactivó los procedimientos canónicos destinados a demostrar el denominado “culto inmemorial” al rey santo, Fernando III.

No obstante, a pesar del auspicioso inicio del proceso, durante las décadas de 1640 y 1650, una peste devastadora segó la vida de miles de hispalenses, menoscabando considerablemente la capacidad del cabildo catedralicio para impulsar con la debida diligencia el proceso canónico *per viam cultus*. En febrero de 1649, a escasos meses de haberse iniciado la renovada causa fernandina, la epidemia arrebató la vida del propio arzobispo Spínola, circunstancia que compelió al cabildo a suspender toda actividad procesal. Con todo, y a diferencia del contratiempo de proporciones catastróficas ocurrido en 1634, este infortunio fue superado con notable celeridad, en buena parte, gracias a la renovada solvencia económica de la catedral hispalense, garantizada por los donativos indianos.

A diferencia del funesto óbito del arzobispo Guzmán en 1631, la muerte del cardenal Spínola en 1649 no paralizó la causa fernandina. Apenas un par de años más tarde, el nuevo prelado hispalense, Domingo Pimentel de Zúñiga (*p.* 1649–1653), no solo reanudó el proceso *per viam cultus*, sino que lo concluyó y remitió a los nuevos lobistas romanos el 12 de noviembre de 1652.⁵⁸

Claramente, la divergencia fundamental entre la crisis de 1631 y la de 1649 radicó en el considerable superávit de contribuciones monetarias que arribaban anualmente desde las Indias occidentales. El hecho de no depender de un único mecenas, como había ocurrido en la década de 1630, y de contar con una posición financiera más sólida gracias a las donaciones de benefactores ultramarinos garantizó, en última instancia, la continuidad del proceso canónico del rey santo. Sin el respaldo indiano, es muy probable que la causa de Fernando III habría seguido un derrotero sensiblemente distinto, por lo cual no resulta exagerado afirmar que, desde una perspectiva financiera al menos, el culto fernandino terminó siendo más peruano que sevillano.

⁵⁸ Acta de clausura, sello del pleito original y de su traslado, 2 al 12 de noviembre de 1652. ACS, Fondo Capitular, Sección VIII, Caja 31, Signatura 10733, fos 499v–500v.

A partir del año 1648, si bien el sustento económico procedente de las Indias continuó siendo primordial, se observa también una participación más dinámica por parte del cabildo catedralicio hispalense. Desde el 15 de octubre de 1650 hasta el 15 de noviembre de 1656, los registros de donaciones consignaron ingresos por valor de 38.869 reales de plata, originados en legados testamentarios, donaciones inter vivos y partidas presupuestarias del propio capítulo catedralicio.⁵⁹ Gracias a ello, pudo replantearse no solo el argumento legal en favor de la canonización del santo rey, sino también asegurar una nueva ola de apoyos diplomáticos en la curia.

Los registros contables evidencian que la empresa de canonización del primer santo rey hispano fue sustentada fundamentalmente por las donaciones directas de las posesiones ultramarinas y las indirectas, derivadas del comercio con las Indias. Como se evidenció (*Fig. 3*), entre 1636 y 1645—periodo crítico en la postulación de Fernando III a los altares—la plata de las Indias llegó a constituir cerca del setenta por ciento del total de ingresos de la causa hispalense. No obstante, con el paso del tiempo, las aportaciones locales redujeron esta desproporción, hasta dejarlas en un estable cincuenta y seis por ciento de los ingresos de la causa hasta 1688, periodo en que terminan los registros contables.

Si bien estas cifras resultan significativas por sí solas, es importante recalcar que el momento preciso en que las donaciones de plata y oro arribaron a las arcas hispalenses revistió un carácter crucial. En los registros contables de los gastos asociados a la causa fernandina, el tesorero del cabildo catedralicio consignó el 17 de agosto de 1643 la necesidad de emplear 38.458 reales de plata—procedentes de las donaciones indianas—a solventar erogaciones ajenas al proceso del rey santo. Esto permite aseverar que la magnitud de los donativos coloniales permitió a la sede sevillana reorientar tales recursos hacia fines distintos a los inicialmente establecidos, en vista de la crisis que asolaba su ciudad.⁶⁰ Solo tras superar la coyuntura crítica estos fondos fueron íntegramente restituidos a su destino original.

Queda claro que la solvencia económica hispalense de mediados de siglo, asegurada por las contribuciones ultramarinas, no solo posibilitó el rescate de la causa fernandina, sino que además favoreció los esfuerzos por difundir su culto en la curia romana. En tres ocasiones señaladas por los contadores hispalenses—el 13 de noviembre de 1647, el 16 de enero de 1654 y el 22 de enero de 1655—se registra la consigna de fondos americanos al pago de 900 escudos de oro, equivalentes a 14.400 reales de plata, para la impresión y distribución de estampas devocionales

⁵⁹ El 15 de octubre de 1650, se cobraron 408 reales de plata de un testamento; el 26 de junio de 1652, 18.700 reales de vellón (equivalentes a 7.480 reales de plata) de una donación “privada”; el 21 de noviembre de 1652, 9.350 reales de vellón (3.740 reales de plata) de un testamento; el 15 de octubre de 1655, 5.848 reales de vellón (2.339,2 reales de plata) y 7.123 reales de plata, de la “caja de testamentos” y otros testamentos; el 15 de noviembre de 1656, 44.447 reales de vellón (17.778,8 reales de plata) de la Mesa Capitular: ACS, Fondo Capitular, Sección VIII, núm. 37, Caja 10739, Exp. núm. 11, s/f.

⁶⁰ “En 17 de agosto de 1643 [...] Se prestaron al cabildo desta hacienda 38,458 reales plata”: ACS, Fondo Capitular, Sección VIII, núm. 37, Caja 10739, Exp. núm. 10, [fol. 2v].

en la Santa Sede.⁶¹ Igualmente, una vez concluido el proceso *per viam cultus* y remitido en 1652, dichas donaciones permitieron el reclutamiento de nuevos lobistas en la Ciudad Eterna, como Giovanni Migetio o Bernardo de Ursúa, quienes habrían de velar por los intereses de la causa fernandina tras el óbito del procurador principal de la causa en 1643.⁶²

Uno de los procuradores sevillanos en la Ciudad Eterna reportó que el apoyo del cardenal-arzobispo Domingo Pimentel había sido determinante para la introducción del proceso *per viam cultus* de Fernando III. En un despacho fechado el 24 de agosto de 1653, este aseveró: “El expediente del Santo Rey Fernando fue remitido hace ocho días [16 de agosto] al Secretario de la Sagrada Congregación de Ritos”, lo que parecía augurar un horizonte auspicioso para la causa.⁶³

Pese al óbito del cardenal-arzobispo Pimentel, los recursos pecuniarios brindaron la estabilidad necesaria—insisto—para continuar abogando por la canonización fernandina en la Santa Sede aún sin “patrón diplomático” principal. Merced al superávit de plata peruana y a la gestión diplomática del difunto prelado y su círculo de interlocutores en Roma, en 1655—a mitad del gobierno diocesano de Pedro de Tapia como nuevo arzobispo hispalense (p. 1652–1657)—el pontífice Alejandro VII Chigi (p. 1655–1667) rubricó un decreto apostólico que reconocía a Fernando III como *casus excepti*; es decir, como un culto inmemorial que podría proseguir su camino hacia los altares bajo reglas fundamentalmente distintas a las de otros candidatos contemporáneos.⁶⁴

El dictamen de la Congregación de Ritos en 1655 brindó una oportunidad singular de reivindicación para los impulsores de la causa fernandina. Habiendo demostrado que la veneración al rey santo precedía a las disposiciones urbanianas, estos litigaron la viabilidad de adoptar una vía alternativa para canonizar al santo rey: la inscripción del culto fernandino en el martirologio romano mediante lo que ellos denominaban el “método antiguo”. En la magna obra *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (1734–1738), el erudito canonista y

⁶¹ “En 13 de noviembre de 1647, librados a Juan Arias de Rivera procurador mayor por una letra para Roma que sacó para estos gastos de 500 escudos de las estampas”; “En 16 de enero de 1654 a Diego de Payba por letra de roma de 200 escudos de las estampas, reducido a vellón”; “En 22 de enero de 1655, librados a Diego de Payba por letra de 200 escudos de las estampas”: ACS, Fondo Capítular, sec. VIII, núm. 37, Caja 10739, exp. 10, [fos 2v–3].

⁶² “En 15 de septiembre de 1651, librados al cabildo por suplidos en Roma desde 8 de mayo de 1656 hasta 15 de abril de 1661, hechos por don Bernardo de Ursúa por 15.327 plata”: ACS, Fondo Capítular, Sección VIII, n. 37, Caja 10739, Exp. núm. 10, [fol. 3]. Como veremos, hacia la década de 1660 Bernardo de Ursúa y Giovanni Migetio se desempeñaron como los principales impulsores de la causa en Roma.

⁶³ Carta sin firma al Decano y Capítulo Eclesiástico de Sevilla, Roma, 24 de agosto de 1653, ACS, Fondo Capítular, Sección VIII, núm. 35, Caja 10737, s/n, s/f

⁶⁴ Calvo Gómez, “El proceso remisorial apostólico para la canonización de Fernando III, el Santo (1201-1252)”, 139.

futuro papa Prospero Lambertini (p. 1740–1758) denominaría a esta forma de reconocimiento de “cultos inmemoriales” como *canonizzazione equipollente*.⁶⁵

Aunque distaba de una canonización universal, este proceso se “equiparaba” a esta: facultaba al pontífice a instituir e incluso solemnizar un culto considerado “ancestral” en una jurisdicción específica, con rango similar a uno universalmente reconocido—pero con notorias limitantes litúrgicas—. La obtención de esta gracia pontificia en 1671 recaería en una figura muy controvertida: el cardenal Everardo Nithard, S.J. (1607–1681), quien, como embajador hispánico durante su exilio romano (*emb.* 1671–1677), logró tal cometido mediante un cabildeo diplomático que se ha de examinar en el capítulo final de esta obra.

5. Un as bajo la manga

A lo largo de este capítulo hemos constatado cómo, durante los arduos períodos comprendidos entre 1634–1655 y 1659–1668, es decir, cuando Sevilla se vio compelida a elaborar un nuevo proceso canónico para canonizar al santo rey, las contribuciones procedentes de las posesiones ultramarinas continuaron afluyendo con notable regularidad. Pese a la crítica coyuntura que afectaba al reino andaluz, los caudales indianos se mantuvieron como el recurso estratégico que permitió a la ciudad hispalense garantizar la rehabilitación de la causa fernandina.

Gracias a ello, aunque el culto a Fernando III nunca alcanzó la canonización universal, sí que obtuvo en 1655 la importante declaratoria *non cultu* por parte de la Congregación de Ritos. Como veremos en el capítulo siguiente, esta concesión papal sería la base para poder obtener, en 1671, una “aprobación de culto” por vía apostólica: un estatus litúrgico análogo al de una beatificación; válido únicamente para los dominios de la Monarquía Católica en la Península, en las Indias orientales y occidentales, y para la comunidad hispánica avecindada en Roma.

El proceso de recolección de limosnas para la canonización de Fernando III en Arequipa y Lima devela un fenómeno de gran complejidad, uno que trasciende la explotación unidireccional del centro imperial a sus periferias. En otro espacio, he propuesto denominar tal manifestación de interconectividad y negociación como una instancia de “santidad conexas”,⁶⁶ es decir, un fenómeno histórico que fomentaba la creación de una urdimbre de promotores de santidad locales, cada uno con intereses distintos, pero todos con el objetivo común de hacer avanzar sus respectivas causas de canonización.

En el caso de la promoción fernandina en busca de respaldo financiero en las colonias, vimos que se fomentó simultáneamente una causa de canonización paralela; concretamente, la del primer arzobispo de Lima, Toribio de Mogrovejo. Gracias a la labor de agentes mediadores vinculados a ambas causas de

⁶⁵ Ferdinando Dell’Oro, *Beatificazione e canonizzazione. Excursus storico-liturgico* (Roma: Centro Liturgico Vincenziano, 1997), 14.

⁶⁶ Ángel Cruz, “Entangled Sainthood”, 289–290.

canonización, como lo fue el obispo Pedro de Villagómez, se fue tejiendo una red de transferencia de recursos piadosos e intercambio de información secreta a lo largo del Atlántico hispánico que ha sido pasada por alto por la historiografía contemporánea. Dicha red resultó instrumental no solo para asegurar donativos destinados a los santos peninsulares, sino también para permitir a nuevos promotores coloniales navegar el intrincado procedimiento de canonización derivado de las reformas de Urbano VIII, aún estando en territorios tan lejanos como los de las Indias occidentales.

Las élites españolas asentadas en las colonias americanas acudieron en auxilio de la causa de Fernando III en la medida en que esta habría de redundar en su propio beneficio. Si bien estos constituían un grupo de intereses políticos tan complejos como heterogéneos, la figura del obispo de Arequipa y posteriormente arzobispo de Lima, Pedro de Villagómez, ilustra de manera paradigmática la capacidad de estos actores para ejercer su posición como una auténtica “bisagra política” entre dos mundos: el ibérico y el americano.

El respaldo financiero de las Indias nunca fue incondicional. Se hallaba supeditado a la obtención de contraprestaciones explícitas—ya fuesen de índole política, económica o incluso devocional—. Asimismo, se revela que una contraprestación inmediata a sus donativos económicos fue poder acceder a la red de alianzas transoceánica forjada para promover, bajo una agenda convergente, la canonización de sus propios santos locales.

De tal manera, es posible argumentar que las ciudades de Arequipa, Lima y Quito apoyaron con singular determinación la recaudación de limosnas para Fernando III, movidas en muy buena parte por su interés en impulsar la canonización de santos propios, en un contexto donde el codiciado título de “primer santo americano” aún se encontraba en el aire. En efecto, las Américas protagonizaron su propia “carrera por la santidad”, cuyos resultados determinarían qué modelo encarnaría el ideal contrarreformista en el Nuevo Mundo. ¿Triunfaría el celo misionero dominico y franciscano, a través de figuras como Rosa de Lima o Francisco Solano? ¿O acogerían las catedrales americanas un rumbo alternativo para el porvenir clerical mediante la canonización del primer arzobispo de Lima? Al intentar responder a esta pregunta, las élites analizadas en este capítulo lograron establecer conexiones que les abrieron una vía de comunicación directa en Madrid y Roma para, así, obtener un conocimiento privilegiado de las nuevas dinámicas de canonización al interior de la Congregación de Ritos.

La red de interconexiones establecida entre la metrópoli y sus dominios alcanzó su éxito, precisamente, porque supo conciliar los intereses de las élites peninsulares y americanas en múltiples esferas, allanando el camino hacia la gloria suprema—la santidad—para numerosos candidatos cuyas causas enfrentaban obstáculos considerables. Si bien es innegable que no todas las causas examinadas en este capítulo lograron coronarse con idéntico éxito, igualmente cierto resulta que sus trayectorias hacia los altares ponen en entredicho las narrativas convencionales sobre la santidad en el ámbito ibérico y en la América colonial.

A diferencia de aquellos estudios que presentan la veneración de los santos como un fenómeno unidireccional, que se extendía desde Europa hacia el resto del orbe, el caso paradigmático de Fernando III y su inextricable vinculación con el inicio de la causa de canonización limeña de Toribio de Mogrovejo revela con claridad las complejas interacciones recíprocas entre distintos ámbitos religiosos y culturales dentro del universo de la Monarquía Católica. Más aún, este análisis sugiere que el proceso de construcción de la santidad distó mucho de ser una mera imposición vertical de ideales religiosos, constituyendo, más bien, un sofisticado entramado de fuerzas políticas en constante reacomodo.

Capítulo 6

Espejismos de santidad. La fallida canonización de Fernando III en Roma

El año 1617 fue un momento de júbilo singular para Sevilla. Motivados por un decreto pontificio promulgado por el papa Paulo V (p. 1605–1621), los fieles hispalenses irrumpieron en festividades en honor a la Inmaculada Concepción de la Virgen María. Bernardo de Toro (1570–1643), el lobista en Roma que había impulsado la sanción de este dogma y la causa de canonización de Fernando III, recibió noticias de los festejos en Sevilla. Entre estos, destacaron dos escenas: “una de risa y una de veras”. Un hombre recorrió las calles proclamando a voz en cuello la concepción inmaculada de María. Su fervor era contagioso, los vecinos se sumaron al regocijo, alzando sus voces al unísono: “¡Sin pecado original, que no hay contra esto!”. Un vecino incauto inquirió acerca del motivo de los cánticos. El hombre replicó con vehemencia: “¡que la Madre de Dios, sin pecado original, lo manda el Papa!”.¹ Pero esto no era lo efectivamente proclamado por el papa.

Por significativa que resultara, la bula de 1617 no era “más que un *interim* [...] un acto interlocutorio”. Esta realidad era patente tanto para el autor de la carta y futuro hagiógrafo del santo rey Fernando III, Juan de Pineda (1558–1637), como para su lector en la Ciudad Eterna. Sin embargo, en las calles de Sevilla, tales sutilezas teológicas carecían de relevancia. La ciudad, en efecto, parecía abandonarse en un feliz equívoco, uno que la aproximaba a la gracia celestial. Pretender esclarecer las complejidades del derecho canónico habría parecido casi

¹ “diciendo a voces “sin pecado original que ya no hay contra esto”. Abrió uno su ventana [...] y preguntó al de la calle “¿qué es esto que hay?”, responde “que la madre de Dios sin pecado original, lo manda el Papa””: BINE-BESS, Manuscritos, Códice 435, fol. 128v.

un sacrilegio. Se corría el riesgo de amortiguar el fervor popular y, a ojos de los promotores de la causa mariana, incluso de contrariar el designio divino. Con plena convicción, ellos sostenían que la confusión del pueblo se resolvería una vez que el Sumo Pontífice “concluyese con una definición, cual se desea en la Iglesia católica”.²

La “confusión” de 1617 nos brinda una perspectiva iluminadora sobre el desenlace de la causa de canonización del primer santo rey de España. Efectivamente, ni la Inmaculada Concepción alcanzó estatus dogmático en 1617, ni Fernando III obtuvo la canonización en 1671. Ambos constituyeron triunfos efímeros, diestramente usados por los promotores hispalenses para simular una influencia política y religiosa que, en rigor, no poseían. La diferencia entre ambas yace en que, mientras la concepción inmaculada de María sería finalmente elevada a dogma de fe en 1854, la proclamación de Fernando III como santo de la Iglesia universal jamás llegaría a consumarse.³

El 7 de febrero de 1671, Clemente X (p. 1670–1676) aprobó el culto a Fernando III, acompañando tal declaratoria con un decreto que le confería “una festividad de rito doble con oración y misa de confesor no pontífice”.⁴ Esta concesión constituía un favor especial: una gracia dispensada a la reina Mariana de Austria (1665–1675), a Carlos II (1665–1700) y a la comunidad española en Roma.⁵

A diferencia de la resonante canonización de Isidro Labrador (1622), la aprobación fernandina en 1671 transcurrió en el más absoluto silencio en la Urbe.⁶ No obstante, una ingeniosa cláusula de once palabras inserta en el decreto, “*ut in omnibus Regnis Hispaniarum, et Ditionibus eidem Carolo Regi subiectis*” (para todos los Reinos de España y todos los dominios sujetos al Rey Carlos), brindó a los españoles el pretexto para conmemorar esta aprobación con el boato de una verdadera canonización papal.⁷

Dado que los dominios hispánicos abarcaban “las cuatro partes del mundo”, el decreto de 1671 que consentía celebrar el culto al santo rey en los reinos de España permitió forjar una ilusión: un espejismo de santidad para todos los súbditos de la Monarquía Católica, tanto peninsulares como ultramarinos. Minuciosamente orquestado por las autoridades regias, cada reino y ciudad recibió el anuncio y

² “esto que su Santidad ha ordenado, con no ser más que un interim [...] o como un acto interlocutorio ha sido recibido con tanto regocijo”; “cuando se concluyesse con una definición, qual se desea en la Iglesia católica”: BINE-BESS, Manuscritos, Códice 435, fol. 128v.

³ Vincent-Cassy, “El rey Fernando III El ‘santo’ no fue canonizado”, 51.

⁴ Pachó Sardón, “Singularidad del proceso de canonización de Fernando III El Santo”, 240–241.

⁵ Copeland, “Spanish Saints in Counter-Reformation Italy”, párr. 16.

⁶ González Tornel, *Roma hispánica*, 199.

⁷ Una transcripción del decreto apostólico de 1671 se encuentra en Daniel Paperbroh, *Acta vitae S. Ferdinandi, regis Castellae et Legionis, eius nominis tertii, cum postuma illius gloria, et historia S. Crucis caravacanae, eodem quo ipse natus est anno MCXCVIII caelitus allatae* (Amberes: Michaellem Knobbarum, 1684), fol. 283.

celebró la aprobación del culto fernandino con una magnificencia que, si no superaba, al menos igualaba la pompa de una canonización universal.⁸ Si bien Sevilla persistió en su petición de una canonización pontificia, a partir de 1671 la maquinaria propagandística de la Monarquía Hispánica asumió las riendas del proceso.

A través de la impresión y difusión masiva de millares de libros e imágenes del rey santo, se consolidó un mito trascendental: que Fernando III había alcanzado la plena canonización y se había convertido, por tanto, en el primer monarca hispano en alcanzar los laureles de la santidad universal. Poco después, en 1673, nuevos decretos apostólicos, “excepciones” y “concesiones” dieron pie a que, de manera tan discreta cuanto efectiva, se inscribiese su culto en las versiones españolas del martirologio, autorizando su celebración—exclusivamente en los dominios de la Corona—.

Al igual que ocurriera en 1617 con el festejo en torno al dogma inmaculista mariano, la mayoría de los fieles hispánicos carecían de la capacidad o la voluntad para discernir entre una canonización universal y la mera aprobación pontificia del culto fernandino. Para los fieles menos versados en derecho canónico, la declaratoria de 1671 permitía imaginar que el rey Fernando III era, en verdad, un santo: “¡lo manda el Papa!”. Para los promotores eclesiásticos, esto constituía una *canonizzazione equipollente*: una “cuasi-canonización, como al modo antiguo”. Es decir, como se solía hacer hasta antes de las reformas tridentinas: un tipo excepcional de santificación que, salvo detalles menores, en la liturgia católica resultaba fundamentalmente “equivalente en significado, alcance y efectos.”⁹

Las analogías entre las celebraciones de 1617 y 1671 no son fortuitas. Los festejos en honor al rey Fernando III replicaron el ejemplo establecido durante la promoción del dogma de la Inmaculada Concepción. De hecho, los mismos artífices que concibieron la estrategia mariana fueron quienes idearon la audaz posibilidad de eludir la canonización formal del rey santo, optando en su lugar por solicitar un privilegio pontificio que permitiera conmemorar su culto con idéntico esplendor al de un santo reconocido en el Breviario y martirologio romano. Si bien las autoridades sevillanas—en un principio presas de excesivo optimismo—rechazaron inicialmente este planteamiento, a los albores de la década de 1670 no tuvieron más remedio que adoptarlo, poniendo así fin a lo que se había convertido en una costosa y aparentemente interminable campaña de canonización.

Este capítulo examina las estrategias y los actores que propiciaron la elevación de Fernando III al estatus de santo para los súbditos hispánicos, aunque no para el resto de la cristiandad. En primer término, se exploran las redes de mecenazgo tejidas por los promotores de su causa, quienes, pese al revés sufrido en 1634, consiguieron mantener vigente el proceso de canonización en Roma. En segundo

⁸ Wunder, *Baroque Seville*, cap. 3; Lorenzo Pérez del Campo, “Fiestas en Málaga por la canonización de San Fernando (1671)”, *Boletín de Arte* 10 (1989): 109–120.

⁹ Dell’Oro, *Beatificazione e canonizzazione. Excursus storico-liturgico*, 13–14.

lugar, se analiza la reanudación de las relaciones diplomáticas entre la Monarquía y el papado, circunstancia que posibilitó la obtención del decreto de *non cultu* en 1655, la aprobación de su culto en 1671 y su posterior inclusión en los martirologios hispánicos en 1673. En tercer lugar, se exponen los últimos esfuerzos desplegados por los Habsburgo durante las postrimerías del siglo XVII, periodo en que, de manera silenciosa pero inexorable, la causa iba languideciendo en el olvido.

Las siguientes páginas revelan que el fervor retórico en torno a la veneración del santo rey lo erigió en un símbolo de la hispanidad, pese a su declive, tanto en las penínsulas ibérica, itálica, como en las colonias ultramarinas. A este fenómeno se le ha denominado, con acierto, una “apoteosis de la Monarquía”.¹⁰ No obstante, sostengo que la aprobación del culto fernandino no glorificó a un imperio en su apogeo, sino más bien a su espejismo de gloria. La hegemonía de los Habsburgo, dinastía que vinculó su gloria y continuidad al culto al santo rey, se encontraba ya en declive, pero aún conservaba la capacidad de manifestarse a través de otras vías, particularmente, mediante la instrumentalización política del culto a los santos.

1. La sociedad secreta

En 1613, las palabras pronunciadas por un predicador avivaron una controversia teológica que se remontaba a tiempos medievales. Diversos testimonios afirmaron que un fraile dominico, cuya identidad permanecía en el anonimato, había insinuado que la Virgen María había nacido afectada por el pecado original, en lo que no se distinguía del resto de la humanidad, incluyendo al conocido “hereje” Martín Lutero (1483–1546).¹¹ Aunque a primera vista este debate podría parecer ajeno al proceso de canonización de Fernando III, lo cierto es que en el epicentro de esta polémica se encontraba un grupo de clérigos que, con el tiempo, se convertirían en los principales lobistas de la causa del rey santo ante la curia romana. Por consiguiente, dilucidar los orígenes del círculo que “defendió” la concepción inmaculada de María entre 1616 y 1628 nos permitirá identificar a los mismos actores que, décadas después, persuadieron a los fieles hispánicos de que Fernando III había alcanzado la canonización en 1671, cuando en rigor tal reconocimiento nunca tuvo lugar.

Entre las figuras clave en la defensa del dogma inmaculista y en la promoción de la causa fernandina ante la Santa Sede destacó el clérigo y agente sevillano en Roma, Bernardo de Toro. Al producirse su deceso en 1643, Toro legó arcas repletas de millares de documentos vinculados a no menos de cinco procesos de

¹⁰ 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.

¹¹ Un análisis de la historia de la definición de este dogma lo ofrecen Merluzzi et al., *La Vergine contesa*; Hernández, *Immaculate conceptions*; Ruiz Ibáñez y Sabatini, *La Inmaculada Concepción y la monarquía hispánica*.

canonización que había impulsado como lobista piadoso en Roma, destacando entre ellos el del rey santo, comisionada directamente, según atestiguan sus letras, por Felipe IV (r. 1621–1665).¹²

En una morada de tres estancias situada en el Vicolo del Piombo, Roma, los albaceas de Toro hallaron sus libros de cuentas, epistolario y demás papeles.¹³ Este acervo documental no solo constituye la base del análisis de este capítulo, sino además brinda una ventana privilegiada que permite reconstruir el arte de la fabricación de santidad en los turbulentos años del pontificado de Urbano VIII (p. 1623–1644).

Al igual que numerosos promotores de causas de canonización que pululaban la Roma barroca, las virtudes de Toro no se fundamentaban en el derecho canónico ni en la erudición teológica. Su excelencia residía, más bien, en el dominio del arte musical y en una singular capacidad para la persuasión.

La vocación sacerdotal de Toro encontró su origen en su profunda devoción por el canto sagrado, tal como lo atestiguó Fernando Mata (1554–1612). Mata, quien se convertiría décadas más tarde en mentor de Toro, era por entonces un predicador de renombre, confesor célebre y guía espiritual. Su reputación se extendió tanto que sus exequias en Sevilla en 1612 fueron comparadas a las de un santo.¹⁴ Sin embargo, el Santo Oficio de Sevilla empezó un proceso contra Mata por haber dirigido una cofradía de carácter apocalíptico, profundamente enigmática: la Congregación de la Granada, después vinculada al movimiento heterodoxo de los alumbrados.¹⁵

La vinculación de Toro con movimientos espirituales polémicos durante su juventud no solo nos ofrece una ventana a sus creencias y convicciones, sino pone de manifiesto el surgimiento de un nuevo arquetipo de promotor de santidad, radicalmente distinto al de los gestores que impulsaron la canonización de Isidro Labrador en 1622: los espiritualistas militantes. Un milenarista de perfil similar al del agente Toro fue el clérigo Miguel de Molinos (1628–1696), quien igualmente ejerció como lobista en Roma (1663–1684) para la causa de canonización de Francisco Jerónimo Simó (†1612), antes de ser procesado por la Inquisición romana bajo acusaciones de quietismo.¹⁶

¹² “Agencia de Su Majestad”, 13 de octubre de 1628. BINE-BESS Manuscritos, Códice 441, fol. 10.

¹³ Testamento de Bernardo de Toro, ASCR, Archivio Urbano, I, Notai Diversi, Vol. 907, fos 779–791.

¹⁴ Ortiz de Zúñiga, *Anales Eclesiásticos y Seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla*, 4:378.

¹⁵ Fernando J. Campese Gallego, “Santo y alumbrado. Fernando de Mata y la Congregación de la Granada”, en *Comercio y cultura en la edad moderna. Comunicaciones de la XIII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, Juan José Iglesias Rodríguez, Rafael M. Pérez García y Manuel F. Fernández Chaves (eds.) (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2015).

¹⁶ Emilio Callado Estela, “Miguel de Molinos, embajador del reino de Valencia en Roma

Evidentemente, los promotores dentro de la curia poseían motivaciones plurales, ya fueran de índole espiritual o material, pero todos compartían una habilidad fundamental: el arte de la persuasión. Esta competencia resultaba crucial, pues la Congregación de Ritos era una institución cuyos veredictos podían demorar décadas, cuando no siglos, debido al poco número de sesiones que tenían al año: tres, una en enero, otra en mayo y la última, en septiembre.¹⁷ Precisamente este fue el escenario que encontró Toro en 1616, al establecerse en Roma para “defender” la concepción mariana como parte de un comité especial enviado por Felipe III (r. 1598–1621).

La gestión de Toro como agente de la causa inmaculista le permitió tejer una red de patronazgos en la Santa Sede. Dicha red se hallaba profundamente arraigada en el barrio hispánico de la Piazza Navona, específicamente, en torno a la iglesia conocida como san Giacomo degli Spagnoli. Desde clérigos de humilde condición hasta embajadores de la Corona, numerosos españoles de origen peninsular como criollo asistían a los oficios religiosos y celebraciones litúrgicas en este enclave romano, conformando una comunidad solidaria que, no obstante, mantenía escrupulosamente las jerarquías establecidas.

Por haber sido designado personalmente por el monarca para “defender” uno de los dogmas más preciados de la piedad hispánica, Toro logró acceder a los círculos más selectos dentro de la curia. El lobista colaboró estrechamente con diversos embajadores españoles—futuros virreyes de Nápoles y Sicilia—así como con cardenales destinados a ocupar puestos de singular influencia en la corte real.

Inicialmente, el vínculo de Toro con su círculo de mecenas era la causa inmaculista, como atestiguan sus misivas y notas privadas que invariablemente comenzaban con el acrónimo “MSPC” (María Sin Pecado Concebida). Empero, con el transcurso de los años y tras asistirles en múltiples gestiones curiales—tanto públicas como privadas—, Toro consiguió cultivar relaciones interpersonales de notable solidez con muchos de estos influyentes personajes en la Santa Sede.

Uno de los patronazgos más significativos que Toro consiguió obtener fue el del cardenal Gabriel de Trejo (1562–1630). Emparentado con la esposa del “valido del valido” duque de Lerma (1553–1625), Trejo había desempeñado diversos cargos en los consejos más relevantes de la Monarquía, destacando su presidencia del influyente Consejo de Castilla.

En 1627, antes de ser relegado de la curia romana debido a su desencuentro con el cardenal-embajador Gaspar de Borja (1580–1645), Trejo tuvo a bien presentar al agente Toro ante el embajador Íñigo Vélez, conde de Oñate (*emb.* 1626–1628), como le hizo saber a este en un recado privado: “Al embajador envío un capítulo a propósito de nuestra causa [la Inmaculada Concepción] y en él pongo el que me

(1663–1684). Cartas y memoriales inéditos”, *Revista Jerónimo Zurita*, Silencio femenino y quietismo barroco, vol. 93, núm. Otoño (2018): 27–59.

¹⁷ Simon Ditchfield, “Tridentine Worship and the Cult of Saints”, en *The Cambridge History of Christianity*, Ronnie Po-Chia Hsia (ed.), vol. 6: Reform and expansion, 1500–1660 (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 214.

honre y haga gran confianza de Vuestra Merced”.¹⁸ La influyente red de Trejo facilitó, además, que Toro estableciera relaciones con eminentes cardenales italianos, como Roberto Ubaldini (*ca.* 1578–1635), quien se refería a él en varios escritos como el “agente del signore cardinale Trescio”.¹⁹

Para 1629, Toro ya había logrado establecer otra alianza de singular importancia, esta vez con el antes embajador español (*emb.* 1625–1626) y entonces virrey de Nápoles (*r.* 1628–1631), Fernando Afán de Ribera, duque de Alcalá (1583–1637). En específico, Bernardo de Toro forjó una relación de mutuo beneficio con el secretario del virrey, Juan Antonio de Herrera, a quien brindó acceso a su red de clientes y mecenas en la corte pontificia y real. En misiva fechada en 1630, Herrera requirió los oficios de Toro para asuntos de índole personal.²⁰ Como contraprestación, el secretario intercedió ante el Duque para que otorgara a Toro una pensión anual de 500 escudos de oro, equivalente a 8.000 reales de plata, que sin duda desembarazaron al agente, cuyo salario había sido retrasado en varias ocasiones por la catedral de Sevilla: “Vuesa Merced procure desde ahí [Roma] que alguien cuide allá [Madrid] del despacho, aunque yo le encargaré desde aquí [Nápoles]. Y en tanto que viene, procuraré que se acuda a Vuesa Merced con esta cantidad puntualmente”.²¹ Dado que el capítulo eclesiástico hispalense, empleador de los servicios del lobista Toro, carecía de recursos para financiar la agencia de este promotor, dicha asignación le proporcionó al agente la tan anhelada estabilidad económica que precisaba para sus gestiones sagradas, que por entonces se reducían a la promoción del dogma de la Inmaculada y la causa de canonización de Fernando III.

Al cultivar una relación con el secretario del virrey de Nápoles, Toro expandió considerablemente su esfera de influencia. Gracias a ello, el duque de Alcalá reconoció sus servicios en defensa del dogma inmaculista y, poco después, comenzó a valerse del singular *expertise* de Toro en el arte de las canonizaciones

¹⁸ Cardenal Gabriel de Trejo a Bernardo de Toro, Madrid, 10 de marzo de 1627, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 436, fos 40–41.

¹⁹ Cardenal Ubaldini a Bernardo de Toro, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 436, fol. 84v.

²⁰ El Duque de Alcalá a Bernardo de Toro, Nápoles, 4 de septiembre de 1629, BINE-BESS Manuscritos, Códice 436, fol. 473.

²¹ Juan Antonio de Herrera a Bernardo de Toro, Nápoles, 28 de mayo de 1630, BINE-BESS Manuscritos, Códice 436, fol. 582. Además, el secretario Herrera incluyó una copia sin fecha de la solicitud que prometió presentar al duque de Alcalá, donde citaba la labor de Toro como agente de la causa del santo rey y la necesidad de concederle una pensión de 500 escudos, considerando el fallecimiento de su antiguo patrón y protector, el cardenal Trejo: “por haberle faltado con la muerte del Cardenal Trejo quatrocientos [escudos] con que le socorría [...] sea servido de mandar que de aquí [Nápoles] se le socorra con 500 cada año”: *ibid*, fos 583–583v. En otra carta, el secretario Herrera prometió al agente Toro que pronto comenzaría a recibir una pensión, obtenida de gastos secretos: “del primer dinero que se pueda aplicar a gastos secretos procuraré sea socorriendo a Vuesa Merced”: Juan Antonio de Herrera a Bernardo de Toro, Nápoles, 18 de junio de 1630, BINE-BESS Manuscritos, Códice 436, fol. 585.

para impulsar dos causas que le eran particularmente cercanas. Así, en 1634, ya en pleno ejercicio como virrey de Sicilia (*r.* 1631–1635), el duque de Alcalá dirigió una misiva a Toro solicitando su apoyo para las causas de Álvaro de Córdoba (†1430) y Pablo de Burgos (†1435), ilustres conversos judíos cuyas vidas y prodigios el virrey veneraba con devoción.

Ante la inminente partida del duque para asumir nuevas responsabilidades—el gobierno interino de Milán—, el virrey asignó al agente Toro la considerable suma de mil ducados para sufragar los gastos procesales de estas causas: “he resuelto embarazar a Vuestra Merced en ellas, pidiéndole (como lo hago) me haga merced de tomarlas a su cargo, con que espero tendrán todo el buen cobro que yo pudiera solicitarles”.²²

Es menester destacar que, a este punto, el virrey había puesto en contacto a Toro con dos de sus agentes personales, quienes poco después asistirían al lobista como copromotores de las causas de canonización: Juan Rubio y Alessandro Mausonius.²³ Este último reviste particular interés, pues abogaría por la canonización fernandina tras la muerte de Toro.

Asegurar el patronazgo del duque de Alcalá revistió capital importancia por dos motivos. En primer lugar, porque, tras 1632, la causa fernandina había visto desaparecer a sus dos principales protectores curiales: el desdichado cardenal Borja y el cardenal-hermano Antonio Barberini (1607–1671). A raíz de la sonada controversia de aquel año, analizada en el CAPÍTULO 4, resulta comprensible que ninguno de ellos manifestara interés en el porvenir de dicha canonización, a lo que se sumaban las numerosas reformas procesales impulsadas por el papa Urbano VIII.

Para 1634, un promotor sevillano manifestó su incertidumbre acerca del devenir de la causa del santo rey, atribuyendo su pesimismo explícitamente a “los nuevos decretos de Su Santidad”. Este, además, ilustró las reformas urbanianas al proceso de canonización mediante una lúgubre metáfora: para alcanzar la santidad, Fernando III habría de sortear una imprevisible sucesión de “barrancos que nos faltan por pasar”.²⁴

Frente a este panorama, parece lógico fue que, cuando el virrey de Sicilia requirió los servicios de Toro para la canonización de “sus santos”, se ofreciera a amparar bajo su protección la huérfana causa de Fernando III. En efecto, el carácter *quid pro quo* del acuerdo entre el duque de Alcalá y Bernardo de Toro resulta palmario en una misiva fechada en 1634: “por cohecho digo a Vuestra Merced que

²² El Duque de Alcalá a Bernardo de Toro, Palermo, 25 de mayo de 1634, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 438, fols 134–135v.

²³ “Del Dr. Juan Rubio y Alexandro Mausonio sabrá Vuestra Merced el estado que estas causas tienen”: El Duque de Alcalá a Bernardo de Toro, Palermo, 25 de mayo de 1634, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 438, fols 134–135v.

²⁴ Juan de Salinas a Bernardo de Toro, Sevilla, 11 de julio de 1634, BINE-BESS Manuscritos Códice 438, fol. 172.

si me da buena cuenta de estas causas, podría ser que me alentase a encargarme de solicitar de veras la del santo rey don Fernando, que no me parece le veo dueño”.²⁵

Queda claro que el Duque era plenamente consciente de la coyuntura crítica que enfrentaba la causa fernandina. No obstante, lejos de brindar un apoyo incondicional, supo aprovechar la circunstancia para impulsar la canonización de aquellos santos que juzgaba tanto o más dignos de los buenos oficios del lobista.

En segundo lugar, la influencia del virrey brindó a Toro la oportunidad de depurar el proceso apostólico de Fernando III. Para 1635, el piadoso agente había concebido una estrategia ingeniosa: rectificar los yerros cometidos por las autoridades eclesiásticas hispalenses en 1631 y, con ello, sortear las restricciones impuestas por el breve de Urbano VIII *Caelestis Hierusalem cives* (1634).

Recordemos, pues, que Sevilla había incurrido en errores procedimentales que fueron descritos como “vicios de nulidad” por su agente en Roma, lo cual llevaba a pensar a muchos escépticos “una de dos: o que no hayan dicho verdad los testigos del proceso sumario, o que no haya *in rerum natura* tales milagros”.²⁶ Toro estaba tan exasperado frente a la obvia negligencia de los magistrados locales que, en el borrador inicial de su informe, transcribió, enfatizó en negritas e incluso subrayó la frase latina que los sevillanos habían flagrantemente omitido.²⁷ En la intimidad de sus correspondencias, los promotores hispalenses de la causa no pudieron sino reconocer su negligencia. Manifestaron profundo pesar, cuando no vergüenza, ante el agente por haber confeccionado un expediente tan defectuoso: “no sé qué le pueda decir a Vuestra Merced en la consideración de este negocio”, confesó uno de ellos con no disimulada contrición en 1635. Este interlocutor reconoció “que está falto y menguado, lo místico y anagógico, me da que pensar y discurrir”.²⁸ Es más: los yerros del proceso fernandino resultaban tan fácilmente prevenibles que algunos hispalenses no alcanzaban a comprender por qué la Virgen y el santo rey no habían obrado prodigiosamente, ya fuera para prevenir los fallos o para castigar a sus responsables. Así lo formuló uno de sus más fervientes promotores: “La Madonna y su Santo Rey tienen larga la vista y reconocieron la falta que estos

²⁵ El Duque de Alcalá a Bernardo de Toro, Palermo, 25 de mayo de 1634, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 438, fos 134–135v.

²⁶ Todas las citas vienen de un manuscrito sin fecha, escrito por Bernardo de Toro, donde hace una lista detallada de los “vicios” de esta causa. BINE-BESS Manuscritos, Códice 440, fos 406–406v.

²⁷ “*Non quidem relative ad aliam et depositionem vel scripturam ipsis forte lectam vel ostensam semper extensum de verbo ad verbum ita ut sit nona deposition*” (no en relación con otra deposición o escrito, leído o mostrado a ellos, sino siempre expresado palabra por palabra, de modo que se convierte en la novena deposición): Bernardo de Toro, manuscrito sin fecha, BINE-BESS Manuscritos, Códice 440, fos 406–406v.

²⁸ Pedro de Arteaga a Bernardo de Toro, Sevilla, 12 de febrero de 1635, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 438, fol. 368.

instrumentos llevaban, y con todo, lo dejaron pasar sin tocarle a la oreja a alguno de los que andaban en el manejo de la causa”.²⁹

El plan de “limpieza” del expediente de canonización fernandino en Nápoles se habría de articular en dos fases. La primera consistía en iniciar un nuevo proceso apostólico suplementario en la capital del Reino de las Dos Sicilias; la segunda, en obtener la validación de la Rota para ambos expedientes.

En primer término, valiéndose de la red de contactos del duque de Alcalá, antiguo virrey de Nápoles, Toro comenzó a gestionar la “conclusión y perfeccionamiento” del proceso apostólico. Esta formulación, por supuesto, era un eufemismo: se trataba, en realidad, de una hábil maniobra para simular que el deficiente proceso de 1631 era una suerte de “borrador” primigenio, susceptible de ser “enmendado y ampliado” en Nápoles.³⁰

En segundo término, mediante cartas regias dirigidas a los auditores de la Rota, Toro presentaría los expedientes reformados, solicitando que este tribunal convalidara y rectificara tanto el proceso sevillano como el napolitano, fusionándolos así en un único proceso apostólico irreprochable. Ante la sospecha de negligencia sistemática por parte de las autoridades sevillanas, Toro redactó de puño y letra los machotes de las misivas que tanto el rey como el cabildo catedralicio debían remitir a la Rota.³¹

Cuando Sevilla comprendió la sencillez y eficacia de la estrategia napolitana ideada por Toro, la ciudad la acogió “con gran regocijo”.³² En correspondencia privada, un allegado de Toro inclusive expresó su admiración por las “finezas y sutilezas que ha puesto en este negocio del santo rey”.³³ Embargados de entusiasmo, los sevillanos hasta llegaron a mofarse del Promotor de la Fe, figura instituida a partir de 1631 para examinar críticamente las diversas candidaturas a la santidad en busca de defectos, presentando hechos desfavorables de sus historias

²⁹ Pedro de Arteaga a Bernardo de Toro, Sevilla, 12 de febrero de 1635, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 438, fol. 368.

³⁰ *Rótulo y letras apostólicas presentadas por Bernardo de Toro en Nápoles*, manuscrito sin fecha. En la introducción se cita que las cartas, presentadas por el agente Toro, debían ser por encargo de “personas que hayan y deban intervenir en el fulminar, hacer y perfeccionar este proceso”: BINE-BESS, Manuscritos, Códice 440, fol. 194.

³¹ En una carta de 1635, Bernardo de Toro confirmó haber recibido las cartas de la Catedral de Sevilla, así como del rey (“acompañado de las tres de Su Majestad”). Estas fueron escritas por Toro, pero modificadas (“reformadas en su fecha a partir de las que envié y solicité”) para ser entregadas a tres auditores de la Rota Romana. Menciona que se utilizarían “cuando se presentare la ocasión”: Bernardo de Toro al Capítulo Eclesiástico de Sevilla, Roma, 28 de febrero de 1635, ACS, Fondo Capitular, Sección VIII, núm. 35, Caja 10737, manuscrito suelto, s/n, s/f.

³² “hemos estimado y celebrado con toda alegría”: el Deán y Cabildo Eclesiástico de Sevilla a Bernardo de Toro, Sevilla, 24 de julio de 1636, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 438, fol. 660.

³³ Alonso Gómez de Rojas a Bernardo de Toro, Sevilla, 13 de julio de 1636, BINE-BESS Manuscritos, Códice 438, fol. 654.

de vida y proporcionando explicaciones naturales para los supuestos milagros. Apodado ya popularmente como “el abogado del diablo”, los promotores de Sevilla describieron al Promotor de la Fe como una bestia de cuyas “garras” Toro estaba por zafar la malograda causa fernandina: “la pudo sacar de las garras del fiscal, tan armado con el decreto, que he visto y me hizo reír lo puntual de lo rayado entre renglones”.³⁴

No obstante, los canonistas romanos no parecían dispuestos a permitir que los agentes hispánicos sortearan las disposiciones urbanianas con tanta facilidad. De una carta del sacristán pontificio Fortunato Scacchi (1573–1643) nos llega la noticia que la reedición de las reformas procedimentales por parte de Urbano VIII contenidas en el breve papal *Caelestis Ierusalem cives* estuvo motivada, precisamente, porque se consideraba que previos decretos habían sido ignorados, en particular, por promotores españoles.³⁵

Mientras la reforma del proceso fernandino proseguía en Nápoles, los agentes de la causa hispalense se toparon con otro obstáculo. En abril de 1636, el pontífice promulgó un nuevo decreto que subsanaba el vacío legal que Toro había sabido explotar. Como relataría otro agente, la disposición de Urbano VIII establecía taxativamente “que no se abriese proceso de beatificación si primero y ante todas cosas no se quitaban por sentencia y testimonio del ordinario los cultos y veneraciones que habían precedido hasta entonces al beatificando”.³⁶ En esencia, aunque el proceso napolitano solventara las deficiencias del primer expediente sevillano de 1631, los promotores de la canonización fernandina aún se verían obligados a obtener una declaración de *non cultu* para proseguir con la causa del santo rey.

Toro se dio entonces a la tarea de forjar un patronazgo más ambicioso: uno con el cardenal-sobrino, Francesco Barberini (1597–1679). Habiéndose fracturado la relación entre la facción española en Roma y el hermano del pontífice, el cardenal Antonio Barberini, el agente de la causa fernandina procuró recuperar el favor papal mediante el cultivo de la amistad del sobrino del papa.

El acercamiento con el nepote papal se materializó en 1637 mediante la transferencia de dos pensiones. En efecto, por mediación de su entonces protector, el duque de Alcalá y virrey de Sicilia, Toro había obtenido dos mercedes de considerable rentabilidad: un arcedianato en Zamora y una abadía siciliana, cuyas rentas ascendían a “tres mil ducados” al año.³⁷ Sin embargo, inexplicablemente, el

³⁴ Alonso Gómez de Rojas a Bernardo de Toro, Sevilla, 13 de julio de 1636, BINE-BESS Manuscritos, Códice 438, fol. 654.

³⁵ Cit. en 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), 314–315.

³⁶ Fernando de Quesada al Capítulo Eclesiástico de Sevilla, Roma, 23 de abril de 1636, ACS, Fondo Capitular, Sección VIII, núm. 35, Caja 10737, manuscrito suelto, s/n, s/f.

³⁷ Alonso Gómez de Rojas dio la noticia a Bernardo de Toro y le felicitó en carta firmada en Sevilla, el 6 de enero de 1637, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 439, fol. 2.

25 de junio de 1639, Toro “renunció” a dichos beneficios eclesiásticos en favor del cardenal-sobrino.³⁸

Una lectura atenta a la “dejación voluntaria” de sus dos pensiones a favor del cardenal-nepote revela prontamente lo que entonces era una práctica habitual para granjearse el favor de los purpurados. Claramente, esta supuesta donación “libre” de beneficios a los familiares del papa permitía a los promotores de las causas de canonización establecer relaciones clientelares con los más altos dignatarios de la Santa Sede. Aunque común, este tipo de prácticas aún se tenía que llevar a cabo en total secrecía, en aras de que este proceder no fuera considerado simoníaco por los fieles católicos contemporáneos, ni llegase a conocimiento de los más fervientes críticos protestantes del proceso de canonización y el culto a los santos.³⁹

La consolidación de una alianza con el cardenal-sobrino constituyó un logro notable del agente en Roma, máxime considerando el clima de hostilidad que imperaba en la curia. Francesco Barberini había ejercido como nuncio apostólico en España en 1625 y, si bien su partida de Madrid se produjo en circunstancias adversas, hacia fines de la década de 1630 su relación con la Corona distaba mucho de ser tan antagónica como la mantenida por su hermano, el cardenal Antonio Barberini, quien apenas venía de haber librado una discusión que había escalado al punto de los golpes. Como se expondrá en el apartado siguiente, el vínculo de patronazgo establecido entre el cardenal-sobrino y el agente Toro mediante esta estratégica “dejación voluntaria” habría de revelarse como un movimiento decisivo para el resurgimiento de la causa del rey santo.

2. ¿Santo por aclamación?

El vínculo de patronazgo establecido entre el agente Toro y el cardenal-sobrino Francesco Barberini abrió una vía alterna para dar paso a la estancada canonización fernandina: la beatificación del rey mediante una denominada “aclamación universal de los príncipes cristianos”. El 12 de mayo de 1637, el deán del cabildo catedralicio hispalense informó al agente sobre las gestiones hechas para obtener nuevas cartas de Felipe IV dirigidas al pontífice. En este escenario emergió un actor

³⁸ “Item. Declaro que a pedimento del Exmo. Sr. Don Fernando Afan de Ribera y Henríquez, Duque de Alcalá, que Dios haya, Don Luis Alfonso de los Cameros resignó a mi favor un su arcedianato de la Fuente del Sauco de la Catedral de Zamora y por los respetos debido al Duque yo lo acepté y saqué bulas, pero nunca tome posesión, antes mirándome en ello mejor y por no faltar a su residencia ni a la que debo en Roma a las causas de Su Majestad que me ha mandado servir, hice libre dejacion in manus sanctissima de dicho arcedianato, ante el notario de consensos de Cancellana, en 25 de junio del mil seiscientos treinta y nueve, para que lo probeyese, cuya Súplica con mi consenso que tengo desta dejacion, la puse en manos del Eminentísimo Sr. Cardenal Francisco Barberino”: Testamento de Bernardo de Toro, 12 de noviembre de 1643, Roma, ASCR, Archivo Urbano, Set. I, Notai Diversi, vol. 907, fol. 781v.

³⁹ Hsia, *The world of Catholic renewal, 1540-1770*, 97-98.

de singular relevancia: el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, Fernando III (r. 1637–1657).

Poco después de su consagración imperial en la catedral de Fráncfort, Toro concibió la perspicaz iniciativa de recurrir al emperador para articular un esfuerzo concertado entre las cortes de Viena, París y Roma, instando al papa a promover la canonización fernandina con el aval de los tres principales monarcas cristianos. De tal manera, según se lee en las comunicaciones entre Toro y el deán de Sevilla, se podrían acaso saltar los requisitos impuestos por las autoridades curiales: “yo les he dicho en esta parte lo que tiene esta pretensión de extraordinario que no pase la causa por la Rota y que así importaría fuese la aclamación de todos los príncipes para el buen despacho y para la brevedad”.⁴⁰

La homonimia entre el nuevo emperador Fernando III y el candidato a los altares, Fernando III El Santo, resultaba providencial para este fin. A ello se podría haber sumado el oportuno parentesco del rey santo español con el célebre santo regio francés, san Luis, quien, recordemos, era primo-hermano del candidato a santo, Fernando III, lo cual confería en teoría aún mayor solidez a la propuesta.

El fundamento jurídico de esta iniciativa de “aclamación universal” se sustentaba en el precedente de los denominados *casus excepti*, los cuales facultaban a los promotores de “cultos antiguos” del siglo XVI a continuar sus procesos “al margen de los decretos” de Urbano VIII. El argumento medular postulaba que dichos cultos existían de manera ininterrumpida desde tiempo inmemorial (1534 o con anterioridad), precediendo así a las reformas urbanianas sobre los procesos de canonización.⁴¹

Uno de los primeros casos declarados “exento” de las disposiciones pontificias, en 1628, fue el de Pedro Nolasco (1189–1256), fundador de la Orden Mercedaria.⁴² Aunque declarar a Nolasco como *casu exceptu* solo permitía venerarlo como protector divino en una jurisdicción acotada—los templos mercedarios—, esta dispensa había dado paso a que la orden lograra eludir la mayoría de los nuevos requisitos procesales, posibilitando así que sus devotos lo veneraran públicamente.

Pese a la limitante litúrgica prontamente identificada por Toro, las dispensas pontificias para los candidatos antiguos declarados “casos exentos” eran recibidas por los fieles con idéntico fervor que los reconocimientos universales emitidos por el papa. Como el agente Toro había llegado a comprender, este tipo de “actos interlocutorios”—ya fuera el pronunciamiento papal sobre la controversia inmaculista en 1617 o la aprobación del culto a Pedro Nolasco en 1628—no solo otorgaban certidumbre jurídica a los promotores de un culto en sus empresas de

⁴⁰ Deán Francisco de Monsalve a Bernardo de Toro, Sevilla, 12 de mayo de 1637, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 439, fol. 65

⁴¹ 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): 198, <https://doi.org/10.1515/jemc-2022-2026>.

⁴² Ditchfield, “Tridentine Worship and the Cult of Saints”, 206.

canonización universal, sino que además proveían el combustible espiritual indispensable para mantener vivo el apoyo a la causa.

En teoría, con el respaldo de ambos soberanos de la Casa de Habsburgo y del nuevo protector de Toro, el cardenal-sobrino Francesco Barberini—quien a su vez podría haber mediado entre el papa y la corona francesa—,⁴³ el Sumo Pontífice habría podido ser persuadido para declarar exenta la causa fernandina de los decretos de 1634 mediante una “aclamación universal de los príncipes” en fechas tan tempranas como 1637. Sin embargo, si bien Sevilla logró asegurar el apoyo imperial en diciembre de 1637,⁴⁴ no todos confiaban en que esta iniciativa fuera bien recibida por Felipe IV.

Uno de los allegados más cercanos a Toro advirtió que el rey no parecía ver con buenos ojos la estrategia de acudir a otras cortes reales, pues consideraba que las súplicas del monarca más poderoso de la Cristiandad debían ser más que suficientes para merecer una canonización universal para su predecesor.⁴⁵

Cuando el confidente hispalense del lobista se trasladó a la corte de Madrid, se confirmaron las sospechas: las cartas de postulación del Emperador Fernando III nunca llegarían. Poco después, una misiva del deán de la catedral de Sevilla revelaba el porqué: Felipe IV se negaba tajantemente a compartir la gloria de esta canonización: “es razón de Estado no valerse de otros medios que de la autoridad de acá.”⁴⁶

Al parecer, de alcanzar Fernando III la santidad universal, no sería un santo de la casa de Habsburgo—y mucho menos uno vinculado a su primo, san Luis de Francia—. Fernando III “el Santo” sería exclusivamente un santo hispánico, canonizado para mayor gloria de la Corona española, o bien, nunca sería santo—y no lo fue—.

El agente Toro debió sentir una profunda frustración por la actitud de Felipe IV. Había sido ya suficientemente arduo concebir dos estrategias canónicas tras la crisis de 1632, además de verse obligado a renunciar a la mayor parte de sus emolumentos anuales para establecer un vínculo de patronazgo con el cardenal-sobrino, solo para presenciar cómo el monarca parecía sabotear el futuro de la causa de su antecesor por mero orgullo.

⁴³ Desde 1638, Bernardo de Toro ya había solicitado y recibido cartas al Cardenal “San Onofre”, es decir, el cardenal-sobrino Francesco Barberini precisamente para este fin. Véase: Carta del deán Francisco de Monsalve a Bernardo de Toro, Sevilla, 13 de julio de 1638. BINE-BESS, Manuscritos, Códice 439, fol. 255

⁴⁴ “ya me dijo el Sr. Dean que habiendo costado gran solicitud, se enviara carta del Emperador”: Alonso Gómez de Rojas a Bernardo de Toro, Sevilla, 22 de diciembre de 1637, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 439, fol. 170.

⁴⁵ Alonso Gómez de Rojas a Bernardo de Toro, Sevilla y Madrid, 16 de marzo, 26 de abril y 8 de junio de 1638, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 439, fos 201–201v; 211–211v; y 237.

⁴⁶ Carta del deán Francisco de Monsalve a Bernardo de Toro, Sevilla, 13 de julio de 1638, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 439, fol. 255.

En efecto, en la correspondencia entre Toro y uno de sus allegados en Sevilla, ambos parecían reprobar, cuando no reprochar con amargura, la actitud del monarca: “y si como nuestro rey no quiere solicitar favores del emperador para esta canonización, por la buena razón que da, la solicitase sin cesar con el Papa hasta sacarla a luz”. Incluso atribuían a la obstinación regia y su tibio compromiso con la causa del rey Fernando III, su antecesor, los reveses de España en el conflicto contra Francia: “y no sé cómo no hace [el rey] voto desto para verse libre de franceses, que juzgo había de ser total remedio”.⁴⁷

A partir de este momento, Toro pareció atenuar sus esfuerzos en pro de la causa fernandina, optando por privilegiar las canonizaciones iniciadas por sus antiguos compañeros sevillanos. Para entonces, el lobista se había convertido acaso en el agente mejor versado en materia de canonizaciones del periodo barroco. Precisamente por ello, hacia el ocaso de la década de 1630, dos nuevas *vitae* llegaron al escritorio del agente: las de Fernando de Contreras (†1548) y Francisca Dorotea (†1623).

A diferencia del proceso de Fernando III, los promotores de estas nuevas causas habían satisfecho de antemano tanto los honorarios legales como las retribuciones del agente, comprometiéndose, además, con firme convicción de proveer a Toro con los recursos necesarios, aunque ello implicara quedar en la bancarrota: “en arrojándose a gastar no se acorta, y si viera algunas mayores esperanzas de que se trata de beatificación, gastaría toda su hacienda”.⁴⁸ Alentado por sus más cercanos confidentes a preservar su salud, reposar más y comprarse “una carrocilla” para evitar las largas caminatas en Roma, tras 1639 Toro persistió en la causa fernandina, pero con notable parsimonia.

Mientras aún instituía la estrategia de aclamación universal, Toro recibió una noticia desgarradora: el fallecimiento de su hermana María. Este triste suceso fue un amargo recordatorio del implacable paso del tiempo. Toro se aproximaba a los setenta años, habiendo llegado a Roma a los cuarenta y cinco. Si todavía anhelaba reencontrarse con sus viejos amigos sevillanos en vida, el año 1639 se presentaba como el último momento oportuno para abandonar aquella corte pontificia donde todo parecía estancarse. Empero, los memoriales continuaban acumulándose en su escritorio. “¿Podría V. S. orientarnos en la redacción de la hagiografía del Padre Mata, su mentor?”, rezaba uno de ellos.⁴⁹ Sevilla, por su parte, persistía en

⁴⁷ Alonso Gómez de Rojas a Bernardo de Toro, Sevilla, 3 de agosto de 1638. BINE-BESS. Manuscritos, Códice 439, fol. 262. Otro confidente también incluyó sus críticas a la falta de compromiso de Felipe IV con la canonización de Fernando III: “se le luciera, si a quien toca principalmente lo cuidara como lo pide y merece”: Fernando de Soria a Bernardo de Toro, Madrid, 16 de septiembre de 1638, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 439, fol. 286.

⁴⁸ Alonso Gómez de Rojas a Bernardo de Toro, Sevilla, 5 de mayo de 1637. BINE-BESS, Manuscritos, Códice 439, fol. 57.

⁴⁹ Paráfrasis mía. La solicitud original decía: “según la Bula de N. S. P. Urbano VIII, no se puede imprimir semejantes vidas, pues contine favores, revelaciones, miraculum, sin

solicitarle que empleara sus conexiones curiales—como la mantenida con el cardenal Girolamo Colonna (1604–1666)—para impulsar la causa fernandina. En vista de ello, y sabiéndose acaso el más diestro de los lobistas de santos de su época, Toro optó por permanecer en Roma el resto de su vida y continuar su lucha en favor de “sus santos”.

El reordenamiento de prioridades en la agenda de Toro coincidió con la constitución de una nueva junta promotora de la canonización en España. Para 1640, con un superávit de limosnas venidas de las Indias occidentales—analizadas en el CAPÍTULO 5—un grupo de impulsores anhelaba encontrar un nuevo “dueño” para la causa del rey santo en la curia. Requirieron, por tanto, a Toro la elaboración de un memorial sobre el estado de la canonización: “por dar dueño a su solicitud en todo lo necesario para que este negocio camine [...] y para informarnos del estado que en esa corte tiene y de las diligencias que conviene hacer”.⁵⁰

El agente les ilustró sobre este particular y les auxilió en la identificación de mecenas destacados, entre los cuales figuraban el virrey de Nápoles, Ramiro Núñez de Guzmán, duque de Medina de las Torres (*r.* 1637–1644), el embajador Manuel de Moura, marqués de Castel Rodrigo (*emb.* 1631–1641), y el recién investido nuncio apostólico, el cardenal Cesare Facchinetti (*n.* 1639–1642).⁵¹ Entre los papeles de Toro se conserva una minuta epistolar dirigida al cardenal Gil de Albornoz (1581–1649) en la que se implora su adhesión a la causa, en conjunción con la del embajador Castel Rodrigo, revelando así la última estrategia adoptada a partir de 1640: lograr la canonización de Fernando III mediante el proceso excepcional *ab immemorabili*.⁵²

Como se expuso anteriormente, si bien los candidatos a los altares de reciente deceso estaban sujetos a rigurosas restricciones procedimentales, aquellos santos

licencia de su Santidad”. Por lo tanto, el promotor preguntó a Toro “si sería posible alcanzar esta licencia para que no se espusiese al riesgo de perderse el libro, que sin duda será un justo volumen, de suerte que se remitiese acá al Señor Nuncio o al Sr. Arzobispo, o a quien pareciese, que agora con estos nuevos decretos que de aquellas protestaciones que se ponen al principio, y al fin del libro, sera mas facil concederlo, o si esto no se puede, o si gusta VM verla antes que se imprima, se habra de remitir alla. VM lo disponga como fuere serivido”: Antonio de Quintana Dueñas a Bernardo de Toro, Roma, 4 de marzo de 1643, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 439, fos 746–747.

⁵⁰ Francisco de Melgar y Diego Camargo a Bernardo de Toro, Sevilla, 20 de diciembre de 1640, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 439, fol. 488.

⁵¹ “Ahora me dice el oficial principal Juan Valerio que avise a Vuesa Merced cómo se ha escrito para el Rey al Virrey de Nápoles que provea al Sr. Embajador de Roma lo que pidiere para la canonización del Santo Rey Don Fernando. Vuesa Merced le hable en ello y tenga Vuesa Merced esto por su respuesta”; “[hice] una visita al Sr. Nuncio en nombre de Vuesa Merced porque antes le había hecho otras muchas por mí, y somos muy amigos. Alegróse con la memoria de Vuesa Merced y ofreció hacer buen oficio por Vuesa Merced aquí, [tachado] y por la causa del Santo Rey Don Fernando”: Juan de Cerain a Bernardo de Toro, Madrid, 31 de diciembre de 1639, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 439, fol. 490.

⁵² Manuscrito sin fecha, ca. 1640, al Cardenal Gil de Albornoz, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 441, que hallé ubicado trasapelado entre los folios 181 y 182.

cuyo culto ininterrumpido superaba el siglo podían eludir muy buena parte de las reformas urbanianas. No obstante, la demostración de la veneración inmemorial constituía un proceso de considerable rigor. Era imperativo que la devoción se manifestara mediante la recitación continua del oficio del santo y la celebración ininterrumpida de misas dedicadas que precedieran, cuando menos, el año 1534.⁵³

Debido a las complicaciones que implicaba esta estrategia jurídica, no todos los promotores del culto fernandino se vieron convencidos de la idoneidad de canonizar al santo rey mediante el proceso *ab immemorabili*. Un canonista sevillano aseveró que temía “no se estorbe esto con aquello”; es decir, que por demostrar la inmemorial celebración de su devoción, se retrasase su canonización universal. En efecto, no pocos promotores andaluces pensaban que conformarse con una distinción menor redundaría, a la postre, en “cesar de lo principal por lo accesorio”.⁵⁴

A pesar de las objeciones presentadas, Toro instruyó a la nueva junta de canonización a proceder por la vía *ab immemorabili*. Es plausible que el agente en Roma abrigara la esperanza de que, aun cuando se tratara de un honor de menor envergadura, la celeridad en la obtención de resultados incrementaría la probabilidad de ser resarcido por los cuantiosos gastos acumulados durante más de una década de trabajo, los cuales la Corona y la catedral de Sevilla se habían rehusado a sufragar.

Del interés económico del lobista da cuenta, nuevamente, su epistolario. En enero y marzo de 1640, uno de sus confidentes en Madrid le comunicó que “parece se ha conseguido su deseo de Vuesa Merced, y que no solamente se podrá alcanzar el rezo sino ahondar otro paso mayor”.⁵⁵ Enseguida, afirmó que el abono de los honorarios de Toro como agente de la causa se presentaba prometedor: “tendrá fruto su trabajo de Vuesa Merced acudiendo a Su Excelencia [el virrey de Nápoles] por lo necesario para este efecto”.⁵⁶ En principio, los emolumentos de Toro debían haberse cubierto mediante una transferencia de 3.000 ducados de plata en 1639; empero, dicho montante había sido desviado para financiar la contienda bélica contra Portugal, corona que, tras casi ochenta años de unión con la de España, pugnaba por su independencia. Así, su informante lamentó que el reembolso del

⁵³ Es decir, un siglo antes de los decretos contenidos en el breve pontificio *Caelestis Ierusalem cives* (1634). Al respecto, véase: Ditchfield, “Tridentine Worship and the Cult of Saints”, 214.

⁵⁴ Alonso Gómez de Rojas a Bernardo de Toro, Sevilla, 19 de abril de 1639, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 439, fol. 380.

⁵⁵ Juan de Cerain a Bernardo de Toro, Madrid, 10 de enero de 1639, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 439, fol. 498.

⁵⁶ Juan de Cerain a Bernardo de Toro, Madrid, 10 de marzo de 1639, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 439, fol. 506.

agente no llegaría, puesto que “el mundo siempre procura impedir o dilatar las cosas del servicio de Dios y de los Santos”.⁵⁷

3. O todos coludos, o todos rabones

La estrategia adoptada en 1640 de ceñirse a la obtención de una oración especial para Fernando III parece haber obedecido a una consideración de carácter harto pragmático. Ante el advenimiento de una nueva contienda bélica para la Monarquía Hispánica, esta vez contra el reino de Portugal, Toro y su círculo llegaron a la conclusión de que una canonización resultaba, sencillamente, inalcanzable: “el tiempo no está para ello, y pues Su Santidad tampoco está en hacer lo que pedimos. Cumpliremos con haberlo pedido”.⁵⁸

Con todo, y sin desear poner en riesgo la compensación que la catedral de Sevilla le ofrecía en su calidad de agente para un segundo periodo, Toro volvió a asumir el encargo de asesorarlos en la causa de canonización de Fernando III en 1640.⁵⁹ En la intimidad, empero, Toro era consciente de que la causa carecía de toda posibilidad de prosperar mientras el papa Urbano VIII presidiera la cátedra de San Pedro. Incluso los animados nuevos promotores lo reconocían: “lo veo muy muerto, diciendo los deputados que no hay que tratar dél mientras viviere este Pontífice”.⁶⁰

A pesar del sombrío panorama, Toro no cesó en la coordinación de sus colaboradores en Roma con el fin de establecer vínculos de patronazgo que brindasen a los santos sevillanos una nueva oportunidad. No obstante, todo parece indicar que, en 1641, al recibir la triste noticia del fallecimiento del deán de la catedral de Sevilla, quien había prometido reembolsar la totalidad de los gastos asociados a la agencia de Fernando III, el agente determinó que había llegado también el momento de prepararse para el inexorable fin.⁶¹ Ello explica la creación de un singular patrocinio. Dado que Toro nunca logró que se declarara el dogma de la Inmaculada Concepción, el agente realizó una magnánima donación en 1642 para instituir una “oración eterna” en san Giacomo degli Spagnoli, de suerte que la

⁵⁷ Juan de Cerain a Bernardo de Toro, Madrid, 28 de mayo de 1639, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 439, fol. 407.

⁵⁸ Juan de Cerain a Bernardo de Toro, Madrid, 18 de noviembre de 1639, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 439, fol. 479.

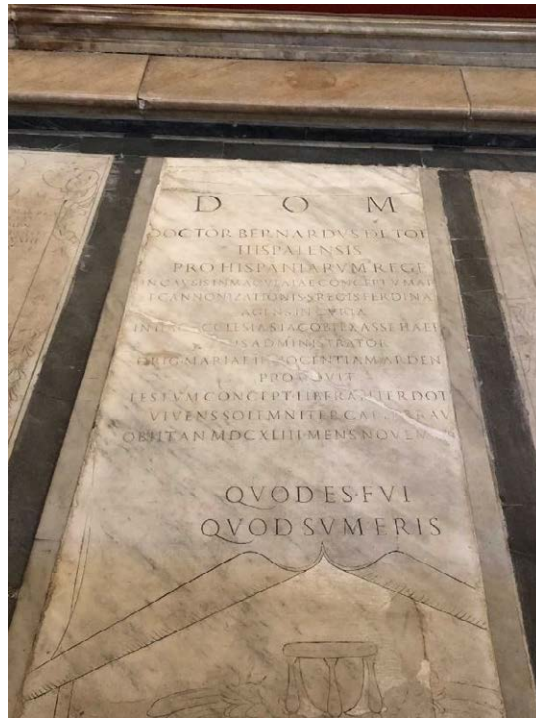
⁵⁹ El 12 de junio y el 4 de julio de 1640, el informante de Toro en la corte real mencionó que, al fin, la catedral de Sevilla había decidido reembolsar al agente por las obras realizadas hasta entonces. Véase: Juan de Certain a Bernardo de Toro, Madrid, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 439, fos 549 y 558.

⁶⁰ Alonso Gómez de Rojas a Bernardo de Toro, Sevilla, 25 de septiembre de 1640, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 439, fol. 572v.

⁶¹ “el viernes 25 de octubre pasado murió el Sr. D. Francisco de Monsalve deán propietario, y ha sido muy gran pérdida por ser persona en quien concurrían excelentes partes para el gobierno desta iglesia”: Alonso Gómez de Rojas a Bernardo de Toro, Sevilla, 5 de noviembre de 1641, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 439, fol. 660.

“nación española” jamás olvidara la memoria de la purísima concepción de María.⁶² Asimismo, costeó una pintura de la Inmaculada y una suntuosa lápida de mármol que recordaba a cada visitante que él había servido como agente del rey en Roma para la declaración del dogma mariano y la canonización de Fernando III (*Fig. 1*). De este modo, Toro auguraba que una nueva generación de promotores continuaría la lucha por estas causas, después que él, quien las había impulsado, y el pontífice que las había obstaculizado, hubieran sucumbido.⁶³ Toro exhaló su último aliento el 12 de noviembre de 1643; Urbano VIII, el 29 de julio de 1644.

Fig. 1. Lápida de Bernardo de Toro (1643), en la iglesia de santa María de Montserrat, Roma. Fotografía del autor, con permiso de la Iglesia Nacional Española. Febrero 2023.



⁶² Pablo González Tornel, “Bernardo de Toro (1570-1643), la Inmaculada Concepción y la memoria de la Congregación de la Granada”, *Anthologica Annua*, núm. 71 (diciembre de 2024): 17–55, <https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.1>.

⁶³ “por su testamento y última voluntad con que murió [...] instituyó y nombró por heredera universal de todos sus bienes existentes en Roma y en las demás partes de Italia a esta dicha Real Iglesia con la perpetua obligación de que en ella se celebre cada año la fiesta de la Inmaculada Concepción”: AOP “Establecimientos Españoles en Italia”, Col. 1 Libro maestro de la Real Casa de Santiago y San Ildefonso de los Españoles, fol. 408.

En los últimos años de su vida, además de orientar a una nueva generación de promotores del culto a Fernando III, el agente Toro se rodeó de un séquito de hábiles lobistas piadosos. Tres agentes en Roma prosiguieron la labor en la causa de canonización del santo rey tras el óbito de Bernardo de Toro: el agente ordinario de Sevilla, Diego López de Zúñiga; el colaborador del duque de Alcalá, Alessandro Mausonius (Alexandro Mausonio); y Giovanni Migetio (Juan Miguésio), quien antes había servido como copista del Promotor de la Fe, monseñor Antonio Cerri (*ca.* 1569–1642).

Si bien la documentación acerca de las actividades individuales de estos agentes es relativamente escasa, su participación fue fundamental. Ello llevó a la obtención de la declaración pontificia de *non cultu*, emitida en 1655 por la Congregación de Ritos, lo que reactivó el—ya dos veces—estancado proceso de canonización de Fernando III.

Estos lobistas piadosos establecieron vínculos con un selecto grupo de cardenales, monseñores y con la propia Corona. Ello sugiere, con mayor vehemencia, que la canonización de santos en la Roma barroca no dependía de la adscripción a una facción política predeterminada o de las virtudes intrínsecas del candidato a la santidad—por importantes que estas fueran—, sino esencialmente de la capacidad de agentes individuales para forjar vínculos de patronazgo, ofrecer dádivas secretas y promover el establecimiento de pactos mutuamente beneficiosos entre patrocinadores, lobistas y cardenales romanos.

El 12 de diciembre de 1643, Diego López de Zúñiga remitió una misiva al cabildo de la catedral de Sevilla, notificando el deceso de su agente, Bernardo de Toro.⁶⁴ López de Zúñiga ya figuraba como residente en la Ciudad Eterna desde 1631, año en que un corresponsal de Toro en Madrid lo presentó al agente de la causa del rey santo y de la Inmaculada Concepción en Roma.⁶⁵ En 1634, López de Zúñiga fue designado lobista secundario de la causa de canonización por el cabildo eclesiástico sevillano, a través de cuyo nombramiento constatamos que Zúñiga era “gran capitular e insigne agente en todas materias”.⁶⁶ En suma, López de Zúñiga era un religioso hispalense que, desde los albores de la década de 1630, había optado por fijar su residencia en la Ciudad Eterna, prestando sus servicios como representante y abogado del cabildo de la catedral de Sevilla.

Otro informante romano también ofreció su ayuda a Sevilla en la canonización de Fernando III tras el deceso de su principal agente en 1643. “Francisco Manrreli,

⁶⁴ Diego López de Zúñiga al Deán y Capítulo Eclesiástico de la Catedral de Sevilla, Roma, 12 de diciembre de 1643, ACS Fondo Capitular, Sección VIII, núm. 35, Caja 10737, sin número, s/f.

⁶⁵ “Don Diego López de Zúñiga que reside ahí y es gran señor y amigo y mi correspondiente de mucho tiempo”: Juan de Cerain a Bernardo de Toro, Madrid, 30 de julio de 1631, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 437, fol. 65v.

⁶⁶ Alonso Gómez de Rojas a Bernardo de Toro, Sevilla, 24 de julio de 1634, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 438, fol. 199.

hermano del auditor del cardenal Panciroso” se postuló para convertirse en el abogado de Sevilla, según indicaba el informe de López de Zúñiga.⁶⁷ En efecto, al carecer de lobista principal para la causa de Fernando III, el auditor romano y cardenal Giovanni Giacomo Panciroli (1587–1651) parecía ofrecerse para desempeñar ese papel, presentando su petición a través de un testaferro. El cardenal Panciroli reviste especial interés no solo por haber establecido vínculos con clientes españoles en Nápoles y Madrid durante su labor en estas nunciaturas entre 1621 y 1626, sino particularmente porque este se presentaba como un hombre de confianza de Giovanni Battista Pamphili (1574–1645), el futuro papa Inocencio X (p. 1644–1655), de quien incluso fue secretario de Estado.⁶⁸

El cardenal Panciroli, hombre de confianza de uno de los principales candidatos papales para 1644, no se ofrecía a servir al santo rey ni por devoción, ni por generosidad. Su motivación principal era el dinero. Panciroli recibía entonces un nada despreciable salario de doscientos ducados de oro como auditor de la Rota. Además, arrendaba propiedades en la Via della Croce de Roma, valoradas en quinientos escudos de oro anuales más. Con todo, ofrecerse a promover la canonización de Fernando III le permitiría a él y a su círculo allegarse otra sólida fuente de ingresos. No parece arriesgado asumir que Panciroli haya ofrecido tales servicios a otros candidatos a santos contemporáneos, lo que multiplicaría sus ingresos por concepto de lobbying a cifras exorbitantes.

Como el negocio del cabildeo sagrado era sumamente rentable, el cardenal Panciroli no fue el único candidato para liderar la causa de Fernando III. Justamente en 1644, Zúñiga sugirió a Sevilla que designase un nuevo agente, cuyo perfil idóneamente se alinease al suyo. Su carta lee que se debía contratar a “algún religioso de tanta calidad, como la tienen los señores embajadores, que por tiempos asisten aquí para que con la autoridad necesaria y sin costa alguna y con esperanza de mayor premio, perfeccionase la canonización”.⁶⁹ El agente incluso ofreció prestar apoyo a dicho individuo hipotético, lo que sugiere que, incluso si Zúñiga no recibía el designo, este ya tenía en mente a un candidato cercano, acaso uno con quien compartir los dividendos.

A pesar de la plétora de candidatos para asumir el rol de agente principal en la causa fernandina, la documentación revela que los lobistas de facto no fueron ni el

⁶⁷ “me da ahora el doctor Francisco Manrreli, hermano del Auditor del Señor Cardenal Panciroso, para que se elija por uno de los abogados de nuestro cabildo”. Para el agente Zúñiga era claro que esta presentación se hizo en nombre del Cardenal Panciroli, pues éste informó en su reporte que “[son] buenos [los] servicios que V. S. de su hermano, en servicio del cabildo”: Diego López de Zúñiga al Deán y Capítulo Eclesiástico de Sevilla, Roma, 12 de diciembre de 1643, ACS Fondo Capitular, Sección VIII, núm. 35, caja 10737, s/f.

⁶⁸ Sobre el papel de Panciroli durante la crisis de la renuncia del cardenal-sobrino, véanse las páginas 147–150 de Menniti Ippolito, “The Secretariat of State as the Pope’s Special Ministry”.

⁶⁹ [Diego López de Zúñiga] al Decano y Capítulo Eclesiástico de la Catedral de Sevilla, Roma, 31 de enero de 1644, ACS Fondo Capitular, Sección VIII, núm. 35, Caja 10737, s/n, s/f.

influyente cardenal Panciroli ni un prelado de alto rango en la curia, sino el experimentado cabildero italiano Alessandro Mausonius. Este lobista fue un aliado crucial de Bernardo de Toro al menos desde 1634, cuando ambos establecieron contacto a través del virrey de Sicilia. Desde ese año, Mausonius y Toro colaboraron estrechamente en la causa del rey santo, así como en las de Álvaro de Córdoba, Pablo de Burgos—patrocinada por el virrey siciliano—, y las de la madre Dorotea y el padre Contreras—promovidas por diversos grupos sevillanos—.

Los agentes Mausonius y Toro ya hasta habían fundado una “compañía de oficio” en Roma con un capital inicial de cien escudos de oro en 1635, ampliado posteriormente en 1642 con ochocientos ducados. Según consta de la documentación, los réditos e ingresos anuales de esta compañía se destinaban al avance de todos estos procesos de canonización.⁷⁰

Mausonius aparece citado en las fuentes contables como abogado, casado con Lucrezia Silveria de Piccolomini y el de facto *pater familias* de un linaje radicado en la ciudad de L'Aquila. De hecho, para 1642, Mausonius ya colaboraba con el agente ordinario de Sevilla, Diego López de Zúñiga, precisamente en la promoción de la causa de Fernando III.

Gracias a tales conexiones, no resulta difícil especular que Mausonius extendiera su círculo de patronazgo también hasta el cardenal Panciroli quien, en 1644, había sido designado Secretario de Estado del nuevo papa. Como se mencionó antes, este cardenal ya se había mostrado tan adepto en colaborar con Sevilla en la causa de canonización del rey Fernando III tan solo un año antes.

Ciertamente, los agentes que promovían causas de santos españoles requerían no solo establecer vínculos de patronazgo al interior de las más influyentes esferas pontificias, sino también contar con un amplio círculo de individuos dispuestos a ejecutar tareas desagradables o de dudosa moralidad para asegurar el éxito de una canonización en Roma. El agente Mausonius fue, con toda evidencia, la persona designada para este cometido para el caso de la causa fernandina.

A diferencia de otros confidentes del agente Toro en la curia romana, casi la totalidad de las transacciones financieras establecidas con Mausonius quedaron registradas por escrito y ante testigos y notarios. Ello es un indicio claro de que entre ambos existía una relación de carácter estrictamente transaccional y que, en verdad, Toro jamás tuvo confianza plena en el lobista italiano Mausonius.

Dos documentos arrojan luz sobre el motivo de la desconfianza entre los lobistas principales de la causa de Fernando III. La primera es una misiva de 1639, rubricada por el propio Mausonius, que evidencia su falta de discreción, una cualidad necesaria en gestiones de índole tan delicada. Aunque este aseguraba a Toro que ya se había encargado de “satisfacer al cardenal proponente” con sus servicios, el abogado italiano cometió un craso error: procedió a poner por escrito

⁷⁰ “Censo redimible entre Alessandro Mausonio, sus hermanos y Bernardo de Toro”, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 443, fos 134–136v. Más sobre sus tratos en Códice 444, fol. 11.

a todas las personas implicadas en las gestiones privadas para el avance de sus causas, ya fuera mencionando sus cargos o—aún más grave— sus nombres.

La estridente carta de Mausonius revela que los gestores de causas españolas con frecuencia recibían asesoramiento confidencial directamente de boca del Promotor de la Fe de la Congregación de Ritos, quien en ese momento era monseñor Antonio Cerri, y quien en teoría debía contrariar tales candidaturas en aras de garantizar la integridad del proceso de canonización, protegiendo así a la Iglesia de errores embarazosos, descartando en última instancia a los candidatos indignos para mantener la probidad de la santidad católica.⁷¹

Con todo, monseñor Antonio Cerri, el Promotor de la Fe y colaborador sobornado secretamente por los lobistas españoles, no se encontraba en Roma para la visita de Mausonius. Esto, según se lee en la carta del lobista, era en suma fastidioso (“*stavo con fastidio*”) para los intereses fernandinos. Por este motivo, Mausonius informó a su confidente español que había decidido iniciar negociaciones con su remplazo (“*fui con il suo sustituto*”).

Asimismo, el lobista italiano informó que, con la ayuda subrepticia del cardenal Pier Paolo Crescenzi (1575–1645), los promotores de varios procesos de canonización habían logrado identificar de forma anticipada los puntos de controversia que ofrecería la Congregación de Ritos. Gracias a tales filtraciones, los lobistas de las causas de la madre Dorotea y del padre Contreras tuvieron tiempo de trabajar en las *dubbia* del Promotor de la Fe, aun mucho antes de su presentación oficial.⁷²

Un segundo documento demuestra la poca confianza que le depositaban a Mausonius muchos de sus intermediarios. Se trata de un recibo de soborno, certificado de puño y letra del lobista italiano. Este demuestra con claridad que los gestores en Roma debían “satisfacer” ordinariamente a todos los oficiales curiales involucrados en la canonización de un santo mediante cuantiosas “propinas”.

A diferencia de los informes presentados por el agente de la canonización de Isidro Labrador, analizados en el CAPÍTULO 3, las gratificaciones listadas por Mausonius no se limitaban a las celebraciones de una canonización como dádivas y ofertas caritativas. Evidentemente, los sobornos españoles a cardenales y oficiales curiales ocurrían a lo largo de todo el proceso jurídico pontificio y con un claro acuerdo implícito de *quid pro quo*.

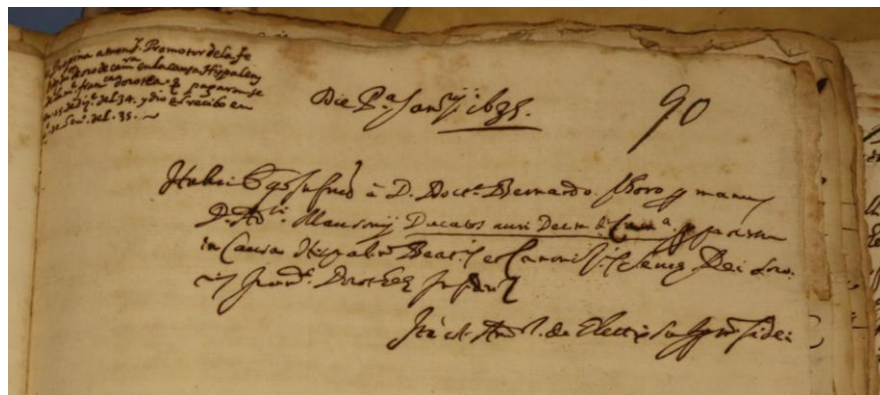
Gracias a tal documento descubrimos que, en el año de 1634, el agente Toro solicitó a su colaborador Mausonius que entregara una propina de 10 ducados de oro al Promotor de la Fe, monseñor Cerri. El lobista Mausonius obedeció y, el día 1 de enero de 1635, presentó el recibo de la propina firmado por el Promotor de la Fe, ya apodado “Abogado del Diablo”, el cual fue posteriormente copiado por Toro entre el resto de sus documentos fiscales.

⁷¹ Papa, *Le cause di canonizzazione nel primo periodo della Congregazione dei riti*, 75.

⁷² Alessandro Mausonius a Bernardo de Toro, [Roma], 10 de diciembre de 1639, BINE-BESS Manuscritos, Códice 439, fos 480–480v.

La prueba de pago no dejaba lugar a dudas. No se trataba de un regalo casual, ni el granjeo típico de la amistad de una figura curial con la esperanza implícita de generar vínculos de mecenazgo. Se trataba de una propina destinada únicamente a favorecer la beatificación de Francisca Dorotea (Fig. 2).

Fig. 2. Copia del recibo de una propina de 10 ducados de oro al Promotor de la Fe (1635). Fuente: BINE-BESS Manuscritos, Códice 440, fol. 90. Fotografía del autor, con permiso de la Iglesia Nacional Española en Roma. Febrero 2023.



Estos testimonios revisten un interés particular por dos razones. En primer lugar, mencionan de forma explícita al cardenal Crescenzi, quien ejerció como prefecto de la Congregación de Ritos desde 1641 hasta su muerte. Ello indica indubitablemente una connivencia entre los agentes y los miembros de este organismo curial. En segundo lugar, se demuestra que los lobistas eran capaces de acercarse a las autoridades que tuviesen mayor competencia en el proceso de hechura de un santo, lo cual cambiaba de pontificado en pontificado.

Como se observa en las cartas de Mausonius, los gestores de causas españolas habían establecido vínculos clientelares con cardenales de gran influencia en el nuevo proceso de santificación. Aquí, destacan la asumida con el Secretario de Estado pontificio, quien había ofrecido sus servicios a Sevilla tras la muerte de su agente principal en Roma, y la jurada con el Promotor de la Fe, sellada mediante la entrega de distintos emolumentos que rallaban en la simonía.

La cotidianidad con que se llevaban a cabo tales negociaciones no debe distraer de un hecho clave: estos acuerdos debían hacerse siempre en la más estricta secrecía, alejados del escrutinio público. El lobista Mausonius incluyó una nota fascinante en su informe que confirma tal hipótesis.

En efecto, según se desprende de la documentación de Mausonius, los lobistas asociados a causas españolas habitualmente negociaban en la casa del secretario de la Congregación de Ritos, en total secrecía. Estas eran intensas reuniones que, con frecuencia, se prolongaban hasta altas horas de la madrugada (*“fussimo da mons.*

secretario fino a doi hore di notte”). Tales dilaciones se debían o bien porque el contenido de las reuniones era sumamente delicado, o bien, porque los cardenales y oficiales curiales no podían permitir ser descubiertos en negociaciones con agentes que cotidianamente arriesgaban condenar su alma al infierno o, cuando menos, al purgatorio al cometer el pecado de la simonía en aras de hacer avanzar sus causas.

Hay indicios claros de la asumida pecaminosidad de tales negociaciones. De los documentos de los agentes españoles se desprende que muchos de los acuerdos gestionados entre ellos y los cardenales y oficiales curiales debían llevarse a la tumba y, bajo ningún motivo, podrían dejar rastro documental alguno. Hasta el indiscreto lobista Mausonius—quien ya antes había hecho una lista de sobornos que en mucho debió disgustar a su prudente aliado—consideró que el contenido de dichas gestiones era talmente delicado que no debían ser consignados jamás por escrito. Por ello, le dijo a su confidente que sus acuerdos clandestinos solo serían dichos “con propia boca” (“*a bocca lo dirò quanto è ocorso*”).⁷³

De los documentos legados del agente Alessandro Mausonius se desprende que el sobornar a cardenales y monseñores vinculados a la Rota Romana y a la Congregación de Ritos para la canonización de un santo no constituía una anomalía. Por el contrario, para mediados de siglo, era parte de los procedimientos habituales de negociación en la curia.

Un tercer documento que vincula al lobista Mausonius con un segundo agente, Giovanni Migetio, respalda esta hipótesis. El 17 de septiembre de 1642, Migetio, quien en ese momento ejercía como secretario y copista del Promotor de la Fe, entregó al agente Toro, por medio de su asistente Mausonius, un recibo de pago de ocho ducados “por las copias y originales de las oposiciones formuladas en los casos mencionados”.⁷⁴ En el documento se incluye una lista de cardenales y consultores implicados en las causas de la madre Dorotea y del padre Contreras.⁷⁵ Sin duda, esto ofrecía a los lobistas una vía para iniciar negociaciones con cada uno de ellos, intentando granjearse su apoyo mediante formas sutiles de persuasión o, como parecía preferir Mausonius, a través del dispendio de dinero contante y sonante.

En niveles prácticos, las gestiones para la canonización de santos españoles en Roma parecían seguir un sencillo principio, resumido en el refrán “o todos coludos, o todos rabones”. En efecto, entre 1634 y 1635, Mausonius redactó una lista

⁷³ Alessandro Mausonius a Bernardo de Toro, [Roma], 10 de diciembre de 1639, BINE-BESS Manuscritos, Códice 439, fos 480–480v.

⁷⁴ Giovanni Migetio a Alessandro Mausonius, Roma, 17 de septiembre de 1642, BINE-BESS Manuscritos, Códice 440, fos 81–82v.

⁷⁵ La lista incluía a los cardenales Giovanni Battista Pamphili (el futuro Inocencio X), Giulio Cesare Sacchetti (1586–1663), Ciriaco Rocci (ca. 1581–1651), Antonio Barberini, Giandomenico Spínola (1580–1646), Giovanni Battista Maria Pallotta (1594–1668) y Marcantonio Bragadin (1591–1658): Giovanni Migetio a Alessandro Mausonius, Roma, 17 de septiembre de 1642, BINE-BESS Manuscritos, Códice 440, fos 81–82v.

detallada de argumentos por los cuales otro candidato a la santidad, en este caso Francisco Solano (1549–1610), debía ser declarado exento de las prohibiciones impuestas por Urbano VIII en el breve *Caelestis Hierusalem cives*. No debe sorprender que dichos argumentos fueran muy similares a los presentados posteriormente en las causas de Francisca Dorotea, Fernando de Contreras y, más tarde, Fernando III.⁷⁶

Los promotores de todas estas causas sabían que, si alguno de los otros lobistas lograba avanzar con un candidato, eso abriría la puerta para los demás. Era perfectamente lógico pensar que, si se podía convencer a Urbano VIII de hacer una excepción para un santo, los demás debían recibir el mismo trato: “tengo relación que su Santidad ha prometido dispensar con un santo nuevo de las Indias llamado Fr. N. Solano, gran apóstol, y de prodigiosos milagros, en el decreto de los 50 años. Si esto es así, algún derecho nos queda de pedir la misma dispensación”.⁷⁷ Esto era lógico, pues, como argumentó un promotor sevillano: “Los santos se ayudarán, pues resulta la gloria de Dios”.⁷⁸

4. Del lobby a la diplomacia

Aunque Urbano VIII no canonizó a santo alguno durante el resto de su pontificado, su óbito en 1644 y la subsiguiente elección de Inocencio X—cuyo entorno mantenía sólidas relaciones clientelares con los agentes Mausonius y Migetio—fueron circunstancias que favorecieron ostensiblemente la causa de Fernando III. Como se ha examinado en el capítulo precedente, la llegada del cardenal Agustín Spínola al arzobispado de Sevilla en 1645 reactivó el interés por la entonces infructuosa canonización regia. Según el hagiógrafo flamenco Daniel Papebroch S. J. (1628–1714), fue también por esa época cuando un prominente teólogo, el cardenal Juan de Lugo S. J. (1583–1660), asumió el rol de principal agente de la causa de Fernando III, en sustitución de Toro.⁷⁹ Con Spínola operando en Sevilla y Lugo en Roma, los procesos *per viam cultus* y *de fama sanctitatis in genere* para el rey santo se pusieron en marcha en 1648.⁸⁰

⁷⁶ Manuscrito sin fecha, titulado “S.mo D. N. Urbano PP. Octavo. Limana seu civitatis regno Beatificationis et Canonizationis Servu Dei Fris. Francisco Solani Ordinarius Minoris S.ti Francisci de Observantia”, BINE-BESS Manuscritos, Códice 440, fos 392–395v.

⁷⁷ Juan de Salinas a Bernardo de Toro, Sevilla, 11 de julio de 1634, BINE-BESS Manuscritos, Códice 438, fos 209–212v.

⁷⁸ Juan de Salinas a Bernardo de Toro, Sevilla, 15 de julio de 1636, BINE-BESS Manuscritos, Códice 438, fol. 659.

⁷⁹ Papebroch, *Acta vitae S. Ferdinandi, regis Castellae et Legionis, eius nominis tertii, cum postuma illius gloria, et historia S. Crucis caravacanae, eodem quo ipse natus est anno MCXCVIII caelistus allatae*, f. 264.

⁸⁰ Los procesos dieron inicio formalmente el 21 de agosto de 1648 con Agustín Spínola como juez apostólico y fueron concluidos por el nuevo arzobispo Domingo Pimentel el 12 de noviembre de 1652. Véase: ACS, Fondo Capítular, Sección VIII, Caja 31, Sig. 10733.

En décadas siguientes, el destino de la causa fernandina quedó encomendado plenamente a la influencia de cardenales y embajadores españoles en la Santa Sede. En efecto, Domingo Pimentel (1585–1653), quien fungió como embajador extraordinario de Felipe IV en Roma (1632–1637), fue designado arzobispo de Sevilla (p. 1649–1653). Bajo su supervisión, se completaron los nuevos procesos concernientes a Fernando III. Además, él mismo los presentó en persona en la Ciudad Eterna, con motivo de su viaje a Roma para recibir la birreta cardenalicia. Así lo informó el propio Pimentel en 1653: “El proceso del santo rey don Fernando se entregó habrá ocho días al secretario de la Sacra Congregación de Ritos, con las circunstancias necesarias, y se tomó recibo, de que avisarán a Vuestra Señoría, sus agentes; y yo lo seré, si en este particular me tocare hacer alguna diligencia”.⁸¹

No por ello los lobistas dejaron de obrar en sus negociaciones subrepticias. Según la misiva del arzobispo Pimentel, para esos años, Giovanni Migetio se había incorporado a la lista de agentes en Roma en favor de la causa fernandina. Migetio había abandonado su anterior cargo como copista del Promotor de la Fe para dedicarse al mucho más lucrativo oficio de lobista piadoso en la curia papal.

El nuevo “dueño” de la causa, Domingo Pimentel, ya ostentando el título de cardenal presbítero de San Silvestre in Capite, mantenía excelentes relaciones con el Sumo Pontífice. Por ende, el futuro de la causa del rey santo se vislumbraba, en aquel entonces, muy prometedor.

Si bien Inocencio X falleció en 1655, la labor emprendida durante su pontificado sentó las bases para la crucial decisión de exceptuar el proceso de Fernando III de las prohibiciones impuestas por Urbano VIII. Después de todo, su Secretario de Estado pareció instituir un lucrativo mecenazgo con los lobistas hispalenses a partir de 1643, uno que probablemente mantuvo hasta el día de su muerte en 1651, cuando sustituido en el *Secretariat* por el cardenal Fabio Chigi (1599–1667). Cuán grande no habría de ser el beneplácito de los lobistas hispalenses en Roma al enterarse que este último había resultado nada menos que vencedor del cónclave de 1655, erigiéndose en nuevo papa.

A los pocos meses del cónclave, donde el nuevo papa Alejandro VII Chigi (p. 1655–1667) fue electo al trono de San Pedro, se declaró a Fernando III como *casu excepto*. Es particularmente significativo que, por primera vez, el embajador de España en Roma desempeñara un papel determinante en este avance.

Cronistas contemporáneos dan testimonio de que el duque de Terranova (*emb.* 1654–1657), quien también promovió las canonizaciones de Tomás de Villanueva (†1555), Pedro de Alcántara (†1562) y Sancha Alfonso (†1270), hermana de Fernando III, intervino decisivamente para lograr este decreto apostólico en 1655.⁸² El decreto pontificio de *casu excepto* de 1655 debía allanar el camino hacia una

⁸¹ [Domingo Pimentel] al Deán y Capítulo Eclesiástico de la Catedral de Sevilla, Roma, 24 de agosto de 1653, ACS Fondo Capitular, Sección VIII, núm. 35, Caja 10737, s/n, s/f

⁸² Felipe IV al Duque de Terranova, Madrid, 30 de agosto de 1655, AHN-AMAE Fondo Santa Sede, Leg. 152, núm. 152-A, del núm. 126A al núm. 127A.

rápida canonización de Fernando III *per viam cultus*, un proceso llamado “método antiguo” por sus contemporáneos. Sin embargo, en 1659, la Congregación de Ritos tomó una decisión inesperada para los sevillanos: les exigió la elaboración de un nuevo proceso llamado *super virtutibus et miraculis in specie*.⁸³

No parecía importar que, en 1657, Felipe IV hubiera nombrado un nuevo agente principal para la causa, de nombre Gaspar de Sobremonte (*ca.* 1600–1664), quien se desempeñaba como regente del Consejo de Italia y teniente de la Cámara de Nápoles.⁸⁴ La causa del rey santo seguía consumiendo recursos y tropezando con nuevas dificultades, mientras otras avanzaban. Un ejemplo elocuente: durante el pontificado de Alejandro VII se canonizaron dos nuevos santos católicos, ambos con documentado apoyo diplomático hispano: Tomás de Villanueva (1 de noviembre de 1658) y Francisco de Sales (8 de enero de 1665), lo cual ilustraba el “buen ánimo” que el papa Chigi guardaba para con la Corona. Pese a ello, parecía casi como si la fortuna que acompañó a Fernando III en vida hubiera condenado su trayectoria hacia los altares al fracaso.

Obligada a acatar la resolución de la Congregación de Ritos en 1659, el capítulo catedralicio de Sevilla se enfrentó a una amplia serie de dificultades que retrasaron la causa durante casi una década. Aunque los promotores trabajaron arduamente para concluir con celeridad los nuevos expedientes, la ciudad no logró cumplir con los plazos establecidos. Las epidemias cobraron la vida de numerosos sevillanos, incluyendo, entre otros, a los arzobispos Spínola, Pedro de Tapia (1657) y Pedro Urbina Montoya (1663).

La ciudad se vio obligada a solicitar múltiples prórrogas antes del vencimiento de las órdenes apostólicas. En 1665, por ejemplo, Mateo Coello de Vicuña, promotor local de la catedral de Sevilla, informó al nuevo arzobispo Antonio Payno (*p.* 1663–1669) que la Congregación de Ritos había concedido una ampliación del plazo de un año para la entrega del nuevo expediente. El arzobispo comprendió la gravedad de dicha fecha límite y, a pesar de su delicado estado de salud, convocó a sus asistentes para asistir a las audiencias. Finalmente, en 1668, se nombraron los portadores del expediente y llegaron a Roma hacia el mes de septiembre.⁸⁵

Sin embargo, para entonces, Felipe IV, el primer monarca en contemplar los restos incorruptos de su predecesor y en manifestar abiertamente su deseo por canonizar a Fernando III, también había exhalado su último aliento (1665). Así, una nueva generación de soberanos españoles—primero, la reina regente Mariana de Austria (*r.* 1665–1675) y, más tarde, Mariana en conjunto con el rey Carlos II

⁸³ José Antonio Calvo Gómez, “El proceso remisorial apostólico para la canonización de Fernando III, el Santo (1201-1252)”, *Anuario de Derecho Canónico* 10 (Abril de 2021): 131–175.

⁸⁴ Felipe IV a Gaspar de Sobremonte, Madrid, 29 de septiembre de 1657, AHN-AMAE, Fondo Santa Sede, Leg. 152, núm. 129.

⁸⁵ Calvo Gómez, “El proceso remisorial apostólico para la canonización de Fernando III, el Santo (1201-1252)”, 131.

(r. 1665–1700)— debió asumir la conducción de la campaña para la canonización fernandina.

Reitero, no es que la Monarquía hubiera perdido su capacidad para canonizar santos. Con el auxilio de agentes, cardenales y embajadores, la Corona había logrado, de hecho, beatificar y canonizar a varios candidatos de “nación española” con gran boato en la Ciudad Eterna. Por ejemplo, Rosa de Lima (†1617) fue beatificada en 1668 y Pedro de Alcántara fue canonizado apenas un año después, en 1669. Lo que acontecía, en cambio, era que la causa fernandina planteaba demasiados obstáculos, los cuales, de manera recurrente, parecían surgir en el momento más inoportuno. Así lo habían manifestado ya sus promotores: “el mundo siempre procura impedir o dilatar las cosas del servicio de Dios y de los Santos”.⁸⁶

Pese a todos estos contratiempos, a finales de la década de 1660, los éxitos cosechados en otras beatificaciones y canonizaciones españolas allanaron el camino para que un nuevo elenco de influyentes agentes y sus lobistas asumiera un papel preponderante en la causa de Fernando III. Entre ellos se contaban los hermanos Pascual de Aragón (1626–1677), embajador entre 1661 y 1664, y Pedro Antonio de Aragón (1611–1690), quien también ocupó el cargo diplomático, entre los años 1664 y 1665.

Gracias a la intervención de Pascual y de Pedro de Aragón, encargados de la embajada española en la Santa Sede, el proceso de canonización de Rosa de Lima resultó harto exitosa.⁸⁷ Los diplomáticos se encargaron de crear una influyente red de aliados en Roma, al cual se sumó Antonio González de Acuña (1620–1682), afamado agente de la causa limeña. Este promotor desempeñó un papel clave, además, al establecer una conexión entre los diplomáticos Pascual y de Pedro de Aragón y Decio Azzolino (1623–1689), influyente cardenal romano y líder de la facción autónoma conocida como el “Squadrone Volante”.⁸⁸

Por último, pero no menos importante, otro embajador español, Antonio Álvarez Osorio, marqués de Astorga (*emb.* 1667–1672), se unió más tarde a los hermanos Aragón en el patrocinio de la causa de Fernando III dentro de la curia. Así, hacia 1668, con la experiencia adquirida y las redes de patronazgo consolidadas, este grupo de agentes-diplomáticos dio a la tres veces estancada causa del rey santo su más efectivo aliento hasta entonces.

No cabe duda que, en este periodo, el dispendio económico continuó influyendo positivamente en la tasa de éxito de las canonizaciones españolas. Documentos revelan que, hacia 1659, se requirieron más de 100.000 reales de vellón,

⁸⁶ Juan de Cerain a Bernardo de Toro, Madrid, 28 de mayo de 1639, BINE-BESS, Manuscritos, Códice 439, fol. 407.

⁸⁷ Arias Cuba, “Los agentes de santa Rosa de Santa María. Gestores, divulgadores y devotos de la santa indiana en el Viejo y el Nuevo Mundo, siglo XVII”, 86.

⁸⁸ Gianvittorio Signorotto, “The squadrone volante: ‘independent’ cardinals and European politics in the second half of the seventeenth century”, en *Court and Politics in Papal Rome, 1492–1700*, 1a ed., ed. Gianvittorio Signorotto y Maria Antonietta Visceglia (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), <https://doi.org/10.1017/CBO9780511496929.009>.

equivalentes a unos 40.000 reales de plata, para la canonización de Tomás de Villanueva.⁸⁹ Asimismo, entre 1662 y 1664, la embajada española reportó un gasto aproximado de 3.680 escudos, equivalentes a 40.480 reales de plata, destinados a celebrar la canonización de Rosa de Lima en Roma. Para dimensionar la magnitud de tales contribuciones, el dinero dispendiado en los festejos de la canonización de santa Rosa de Lima equivalía casi al total combinado de los sueldos de los secretarios de la embajada de España. Es más: esta cantidad duplicaba el presupuesto asignado a todas las reparaciones del mismísimo edificio de la embajada española, ícono de la llamada *Piazza di Spagna*, al pie de las escalinatas de la iglesia de Trinità dei Monti.⁹⁰

5. Espejismos de santidad, espejismos de legitimidad

Los promotores de la causa del santo rey siguieron el ejemplo de las canonizaciones de Tomás de Villanueva y Rosa de Lima. A pesar de que el flujo de plata americana había cesado, la catedral de Sevilla realizó un último esfuerzo para enviar una suma considerable de limosnas destinadas a la canonización de Fernando III.

El embajador Pedro Antonio de Aragón fue el encargado de supervisar la distribución de los fondos piadosos en la curia. Esto no era ninguna casualidad. Gracias a sus diligencias en favor de los candidatos dominicos Rosa de Lima y Luis Beltrán (†1581), el general de la Orden de Predicadores, Juan Tomás de Rocabertí (1627–1699), había obsequiado al embajador una medalla de oro con la representación del tránsito de san Francisco de Asís, y a su esposa, Ana Fernández de Córdoba (1608–1679), un retrato del candidato a santo Luis Bertrán. Su experiencia y buen trato con distintas órdenes mendicantes en Roma, se esperaba, sería decisiva para impulsar la frustrada causa fernandina.

En los años siguientes a tales donativos, Aragón asumió también el prestigioso cargo de virrey en Nápoles (*r.* 1666–1671). Podemos asumir con seguridad que, desde ahí, el exembajador continuó movilizand o estratégicamente recursos financieros en apoyo a diversos santos españoles. En efecto, gracias a ello, el agente González de Acuña obsequió al entonces virrey Aragón un conjunto de diecisiete pinturas, siendo la más famosa la titulada santa Rosa con la Virgen y el Niño, valuada en 22.000 reales de plata.⁹¹ Queda patente, así, que Aragón había asumido el papel de mecenas artístico y benefactor de los santos españoles en la península itálica.

⁸⁹ Campos y Fernández de Sevilla, “Las cuentas de la canonización de Santo Tomás de Villanueva”.

⁹⁰ Arias Cuba, “Los agentes de santa Rosa de Santa María. Gestores, divulgadores y devotos de la santa indiana en el Viejo y el Nuevo Mundo, siglo XVII”: 90.

⁹¹ Diana Carrió-Invernizzi, *El gobierno de las imágenes. Ceremonial y mecenazgo en la Italia española de la segunda mitad del siglo XVII* (Madrid, Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2008), 164–165, 406 y 417.

La participación del embajador Aragón en la causa fernandina revela, además, una compleja instrumentalización política de figuras históricas y sagradas para ensalzar las glorias pasadas de la Monarquía Católica. En efecto, hacia comienzos de la década de 1670, los embajadores y virreyes españoles ya habían empezado a orquestar una serie de festividades elaboradas con el fin de reforzar la presencia de la Corona en Roma y en la península itálica en general. Entre ellas, dos destacaron del resto.

La primera de las fiestas empleadas para enaltecer el pasado glorioso de España era la festividad del Rosario, que coincidía con la conmemoración de la batalla de Lepanto (1571), celebrada en la iglesia de santa Maria Sopra Minerva. La segunda fue nada menos que las celebraciones en honor de san Hermenegildo (†585, canonizado en 1585), el príncipe visigodo decapitado tras negarse a convertirse al arrianismo, y la festividad de Fernando III, a quien se le atribuía la “recuperación” de España de manos musulmanas para el cristianismo.

Es especialmente significativo que ambas celebraciones tuvieran lugar en san Giacomo degli Spagnoli. Que los festejos a tales reyes santos fuesen encabezados por los embajadores españoles en la Piazza Navona resulta relevante por dos razones. En primer término, como se ha visto, esta comunidad congregaba a decenas de lobistas de santos que continuaban promoviendo causas asociadas a la Corona. En segundo término, porque ello parecía anunciar que la canonización de Fernando III comenzaba a convertirse en un símbolo de la hispanidad en Italia, más que en un proyecto de edificación hispalense y de legitimación de los Habsburgo, como había sido concebido originalmente.

Los registros financieros y un sermón predicado en Roma en 1671 indican que la veneración de Fernando III se había convertido en un elemento integral del capital político ejercido por embajadores y virreyes españoles en Roma y en el sur de Italia. Hacia comienzos de la década de 1670, el rey santo emergía como un emblema de la identidad hispánica, promovido por diplomáticos que, curiosamente, habían caído en desgracia dentro de los círculos imperiales. Evidentemente, ello formaba parte de un amplio programa iconográfico que pretendía restaurar, ante los ojos del público, la descalabrada legitimidad de estos oficiales reales.

Pocas figuras se hallaban con la urgencia de instrumentalizar símbolos sacros y políticos hispanos como el virrey Aragón. Tras la muerte de Felipe IV (1665), Aragón se vio envuelto en el sonado conflicto de investidura relacionado con la ascensión de Carlos II al trono de Nápoles. En aquel momento, el nuevo monarca buscaba el reconocimiento papal como rey de Nápoles, pero, en esta ocasión, el papa puso una condición: la reina Mariana debía aceptar el envío de un gobernador pontificio a Nápoles para regir el reino durante la minoría de edad de Carlos II. Parecía, pues, que la autoridad hispánica sobre los territorios italianos—antes incuestionable—comenzaba a ser impugnada por el pontífice, lo que subrayaba la

necesidad de reivindicar la gloria de la Corona y de la dinastía Habsburgo mediante la explotación política de la historia y la santidad españolas.⁹²

Fernando III, crucialmente, servía ambos fines de legitimación política en Roma. Ello explica por qué, en un sermón de 1671 dedicado a los “reyes santos españoles” Hermenegildo y Fernando III, un predicador hispano en san Giacomo degli Spagnoli formulase afirmaciones extravagantes, aún para la época. Sin base histórica alguna, el predicar afirmó que el conquistador de Sevilla estuvo presente en el primer auto de fe celebrado en España. De acuerdo al predicador, en un evento fastuoso, supuestamente presidido por el propio santo Domingo de Guzmán (1170–1221), el rey Fernando III habría “condenando a las llamas algunos pertinaces, apóstatas, herejes y relajados judíos”. Es más, el predicador español en Roma, con el corazón tan inflamado de orgullo como de odio, elogió que “el mismo Santo Rey, con sus mismas manos y brazos, llevaba Fernando la leña a la hoguera para quemar vivos los enemigos de Dios, y de su santa fe”.⁹³

La transformación de Fernando III en un emblema de la hispanidad en Italia coincidió también con los notables avances de otras causas españolas. Informes diplomáticos indicaban que 1671 se perfilaba como un año prometedor para los santos promovidos por España, evocando los éxitos alcanzados en 1622. No por casualidad, fue también en este momento cuando la reina Mariana y el rey Carlos II instruyeron a sus embajadores para que insistieran en la canonización del rey santo. El 20 de mayo, la reina exigió a la Cámara de Castilla que estuviera preparada para proporcionar al embajador, el marqués de Astorga, los fondos necesarios para la canonización de Fernando III.⁹⁴

Las circunstancias parecían ideales. Al igual que en 1622, un papa muy anciano, Clemente X Altieri (p. 1671–1676), octogenario, acababa de ser elegido para ocupar el trono de San Pedro. Asimismo, su cardenal-sobrino, Paluzzo Altieri (1623–1698), no solo mantenía relaciones tensas, cuando no antagónicas, con la corona francesa, sino que también parecía muy dispuesto a establecer pactos con la facción española.⁹⁵

⁹² Diana Carrió-Invernizzi, “Los usos del pasado en la corte virreinal de Nápoles (1666–1672)”, *Pedralbes: revista d’història moderna* 27 (2007): 151–72.

⁹³ 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.

⁹⁴ Mariana de Austria al Marqués de Astorga, Madrid, 20 de mayo de 1671; y Consulta de la Reina Mariana a la Cámara de Castilla. AHN-AMAE, Santa Sede, Leg. 152, núm. 134 y 135A.

⁹⁵ El cardenal-sobrino informó al embajador español en 1675 que el Papa había decidido censurar al embajador francés, decisión que finalmente no se llevó a cabo por temor a represalias de París. Aun así, la ruptura entre Francia y Roma colocó al cardenal-sobrino en una posición envidiable para los intereses de la Corona española. Véase: Marie-Louise Rodén, *Church politics in seventeenth-century Rome: Cardinal Decio Azzolino, Queen Christina of Sweden, and the Squadrone Volante* (Stockholm: Almqvist & Wiksell

Sin embargo, la canonización de Fernando III fracasó una vez más. El papa Clemente X sí canonizó a cinco santos de forma casi simultánea, tres de los cuales habían sido promovidos por la Corona española. No obstante, el conquistador de Sevilla no fue parte de este selecto grupo.

Este desenlace marcó el revés definitivo para la causa de Fernando III. A partir de ese momento, Sevilla redujo significativamente la cantidad de limosnas enviadas a Roma para su canonización. Aunque los agentes continuaron realizando gestiones por la causa fernandina, los diplomáticos españoles tenían muy pocas esperanzas de canonizar al santo rey. Por ello, como veremos en las últimas páginas del presente capítulo, estos terminaron conformándose con una gloria mucho menor: la conmemoración de su festividad autorizada en la iglesia de san Giacomo degli Spagnoli.

A partir de entonces, y en particular entre los años 1671 y 1673, se desplegó una agresiva campaña de propaganda con el objetivo de rescatar, cuando menos, una “gracia pontificia” que pudiera ofrecer redención a la fallida empresa del primer rey santo de España. Ello debía ocurrir cuanto antes posible, o al menos, antes de que el último monarca de los Habsburgo españoles exhalara su último aliento.

6. Gracia, antes de la desgracia

El 7 de febrero de 1671, el papa Clemente X otorgó la aprobación para la veneración del santo rey Fernando III, declarando una “fiesta de rito doble con oración y misa de confesor no pontífice”.⁹⁶ Esta concesión se realizó como una “gracia” a la reina Mariana, al infante Carlos, al marqués de Astorga, al virrey de Nápoles Pedro de Aragón y a la comunidad española en Roma.

Tal como se destacó al inicio de este capítulo, este momento distó de portar la magnitud litúrgica de los festejos de 1622. A diferencia de la canonización de Isidro Labrador, ampliamente reconocida como un símbolo del predominio español en las crónicas romanas contemporáneas, la aprobación del culto de Fernando III pasó completamente desapercibida. En febrero de 1671, no se celebraron festividades apostólicas en la Basílica de san Pedro. La única fiesta romana en honor a Fernando III ocurrió en Piazza Navona, lugar de júbilo de los españoles, sin mayor trascendencia para el resto de los fieles católicos en la Ciudad Eterna, ni en otras comunidades que profesaban el catolicismo fuera de los dominios de la Monarquía de España.

A partir de 1671, los promotores sevillanos de la causa fernandina parecieron conformarse con el honor reducido de una “oración particular” aprobada por el

International, 2000), 227; Julián J. Lozano Navarro, “Una embajada controvertida: El padre Nithard en Roma (1670-1681)”, *Roma moderna e contemporanea* 1, núm. 3 (2007): 282.

⁹⁶ AHN-AMAE, Fondo Santa Sede, Leg. 152, núm. 128.

papa. Así lo revela la opinión de un representante de la nueva junta de canonización de Fernando III.

Desde Roma, un nuevo lobista, de nombre Juan de Zenzano, escribió una extensa carta a la catedral de Sevilla. En ella, el agente expresaba sus dudas acerca de insistir en solicitar la canonización. Zenzano afirmaba que la gloria del santo rey no la requería, y aún si así fuere, las capacidades de la Monarquía no eran suficientes para llevarla a cabo: “no necesitaba (a mi corto juicio) nuestro Santo Rey Don Fernando de esta moderna solemnidad de canonización. [...] ¿de qué sirve querer que lo sea, más que de infinitos gastos, de cuidados inmensos y sobre todo de aventurar la reputación de la causa en el suceso?”.⁹⁷

El testimonio del lobista Zenzano demuestra que, al acercarse el final del siglo XVII, la campaña para canonizar al primer rey santo de España había pasado de ser una empresa de primer orden a convertirse en una carga engorrosa que parecía desangrar recursos sin un propósito evidente para los fieles sevillanos. Además, a medida que las limosnas de ultramar dejaron de llegar, no solo los promotores sevillanos sino toda la corte real de Madrid comenzó a cuestionar la necesidad de canonizar a Fernando III.

Para 1672, las autoridades reales comenzaron a debatir cómo era posible que, tras tan ingente inversión monetaria, los representantes de la Corona ante la Santa Sede hubieran obtenido un resultado tan mediocre. Por ello, solicitaron a la catedral de Sevilla la elaboración de un informe detallando sus gastos, al tiempo que exigían al embajador Astorga la presentación de un informe sobre el dinero empleado en las negociaciones de 1671—ambos de inmenso valor para historiadores modernos—.⁹⁸

Bajo el escrutinio de Madrid, Sevilla se vio obligada a tomar una decisión. Así, en lugar de destinar los recursos restantes a otra fallida petición de canonización universal, los promotores del culto a Fernando III optaron por emplearlos en otros instrumentos para promover su devoción a nivel imperial.

Por esta razón, la catedral de Sevilla no autorizó el envío de más limosnas a la Santa Sede. Ordenó, en cambio, la construcción de un arco triunfal en la ciudad, invirtiendo una suma considerable—más de 147.600 reales de plata—en una estructura destinada a existir tan solo dos semanas. El *Triunfo* del rey santo pretendía tanto cautivar al público local como impresionar a las cortes de Madrid y de Roma, cuyos miembros sabían muy probablemente que Sevilla había fallado catastróficamente en la tarea de obtener la gloria divina para su Conquistador.

Asimismo, acaso para hacer olvidar a los fieles católicos de las reiteradas decepciones fernandinas, se distribuyeron 150 copias del diseño del arco triunfal y las festividades entre cardenales, prelados y jueces de la Rota romana. De la misma

⁹⁷ Juan de Zenzano Samaniego al Deán y Capítulo Eclesiástico de Sevilla, Roma, 12 de septiembre de 1691, ACS, Fondo Capitular, Sección VIII, núm. 37, Caja 10379, s/f.

⁹⁸ “remitáis con afecto la relación de gastos [...] con lo demás que en la materia hubiéreis obrado sobre la canonización del santo rey”: Mariana de Austria al Marqués de Astorga, Madrid, 1 de febrero de 1672, AHN-AMAE, Fondo Santa Sede, Leg. 152, núm. 135.

manera, otras 200 copias se regalaron en Madrid a miembros de la corte y a la nobleza titulada.⁹⁹

Pese a la positiva recepción de estos volúmenes en las cortes de Madrid y Roma, a partir de 1672, la campaña para canonizar a Fernando III generó más apatía que entusiasmo. Con la excepción de la breve intervención del alguna vez favorito español y confesor real, el cardenal Everardo Nithard (1607–1681)—por entonces embajador en exilio en Roma (*emb.* 1671–1677), luego de que un golpe político lo removiese del poder en Madrid—los intentos por llevar la causa a buen término fueron, en el mejor de los casos, esporádicos.¹⁰⁰

Tristemente para los devotos del rey santo, durante su periodo como embajador en exilio en Roma, Nithard pareció destinado a patrocinar causas de canonización con escasas o nulas perspectivas de éxito. Los esfuerzos del cardenal Nithard en pro de la canonización de Fernando III fueron dirigidos, en efecto, a otra causa destinada al fracaso: la de Gregorio López (†1596), un ermitaño que, pese al importante respaldo financiero del arzobispado de México, nunca logró alcanzar la beatificación.¹⁰¹

Mientras ocurría la promoción del valido en desgracia, otros lobistas de santos como Bernardo Gallo continuaron impulsando de manera tibia la causa de Fernando III en Roma. A todas luces, la causa fernandina era, a lo más, una canonización accesoria a otras destinadas a tener mucho mayor éxito, como lo fue la del arzobispo peruano Toribio de Mogrovejo.¹⁰² Parece harto curioso que, nuevamente, las causas fernandina y toribiana se hermanaban, esta vez, no mediante la colecta de limosnas en el nuevo mundo—analizadas en el CAPÍTULO 5—, sino al compartir su lobista principal en la figura de Bernardo Gallo.

Un elemento más que tanto Toribio como Fernando III compartieron fue que ambas causas habían sido excluidas de las canonizaciones simultáneas de 1671. Sin embargo, mientras el arzobispo de Lima contaba con un flujo constante de fondos procedentes del Perú para sostener su postulación, las arcas destinadas a la canonización de Fernando III en Sevilla estaban a nada de agotarse.

El fracaso recurrente, empero, no impidió que los promotores de la causa sevillana afirmaran que Fernando III había ya alcanzado el estatuto de santo. En la ciudad de México y en Lima, los virreyes y arzobispos recibieron instrucciones precisas de la reina Mariana y del rey Carlos para celebrar la aprobación de 1671

⁹⁹ Amanda J. Wunder, *Baroque Seville: sacred art in a century of crisis* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2017), cap. 3, párrafos 41–43.

¹⁰⁰ Mariana de Austria al cardenal Everardo Nithard, Madrid, 19 de octubre de 1673, AHN-AMAE, Fondo Santa Sede, núm. 136.

¹⁰¹ Ramón Jiménez Gómez, *Los ermitaños en Nueva España, siglos XVI y XVII. Sociedad, imaginario y vida religiosa* (México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2024), cap. 3.

¹⁰² Lia Nunes, “The anti-biography of Gregorio López: Deconstructing a sixteenth-century vita” (PhD, University of Groningen, 2020), 56–57, <https://doi.org/10.33612/diss.127913790>.

como si se tratase de una canonización papal.¹⁰³ En España, el cabildo de la catedral de Sevilla encargó a sus mejores teólogos y canonistas la redacción de un opúsculo en el que se sostenía que la aprobación del culto a Fernando III bastaba para validar su “canonización equipolente”.¹⁰⁴

Como se señaló al inicio del capítulo, esta estrategia seguía el modelo del culto a la Inmaculada Concepción que, a pesar de no haber obtenido el reconocimiento como dogma universal de la Iglesia católica, se celebraba con desbordante júbilo en toda la Monarquía Hispánica hacia 1617. Pese a tal inspiración, la relevancia litúrgica de la conmemoración de la muerte del santo rey Fernando III era evidentemente de menor preeminencia que la de la Inmaculada, y mucho menos podía ser comparada con la solemnidad característica de una canonización papal.

Una carta del virrey de Nueva España, Antonio Sebastián de Toledo, marqués de Mancera (r. 1664–1673), ilustra claramente que, muy a pesar de lo argumentado por los teólogos y canonistas sevillanos, Fernando III no gozaba del mismo prestigio litúrgico que otros santos. El 26 de noviembre de 1671, el virrey y el arzobispo de México, fray Payo de Ribera (p. 1668–1681), recibieron instrucciones detalladas para la celebración de la fiesta y el rezo dedicados a Fernando III. En cumplimiento de la real cédula, el arzobispo programó la fiesta para el 4 de diciembre de 1671. Sin embargo, dado que esta celebración no era de precepto, como la de verdaderos santos canonizados, el arzobispo Ribera optó por una modesta “procesión dentro del templo”; es decir, en los confines de la catedral de la Ciudad de México, acompañándola con “misa y sermón, sin exceder un punto del estilo que suele practicarse en qualquiera de las [misas] dominicas del año”.¹⁰⁵

De manera notable, el arzobispo de México consideró la festividad del primer rey santo de España tan poco relevante que omitió invitar a la esposa del virrey y a las autoridades reales. Esta omisión irritó profundamente al virrey, quien se vio impulsado a presentar una queja ante el Consejo de Indias y la reina el 13 de diciembre de 1671, subrayando la falta de respeto cometida por el arzobispo de México al no invitar “a mi mujer, ni a la Audiencia, ni a los demás tribunales, ni a la ciudad, ni a la nobleza, ni a las religiones, como parece que lo requería una función tan regia”.¹⁰⁶

¹⁰³ Carta del Virrey Marqués de Mancera a la Reina Mariana de Austria, Ciudad de México, 13 de diciembre de 1671, AGI, Audiencia de México, 45, núm. 98, 6 fos; Decreto emitido por el Deán y Capítulo Eclesiástico de Lima para celebrar la fiesta de Fernando III en el arzobispado, 1 de mayo de 1676, Lima, AHAL, Papeles Importantes, Leg. 11, exp. 15.

¹⁰⁴ Juan de Oliver, *Sobre que no es necesario canonizarlo con la nueva forma de canonización de los Decretos de la Santidad Urbano Octavo* (1671), Biblioteca Capitular de Sevilla (58-5-39).

¹⁰⁵ Carta del Virrey Marqués de Mancera a la Reina Mariana de Austria, Ciudad de México, 13 de diciembre de 1671, AGI, Audiencia de México 45, fol. 98, núm. 31.

¹⁰⁶ Carta del Virrey Marqués de Mancera a la Reina Mariana de Austria, Ciudad de México, 13 de diciembre de 1671, AGI, Audiencia de México, 45, fol. 98, núm. 31.

La queja transmitida por el virrey subraya que, al no estar canonizado, la supuesta “canonización equipolente” de Fernando III no podía considerarse equivalente a la de otras liturgias o “funciones” de la Iglesia universal. Era una celebración que compelia solamente a los oficiales reales y a los vasallos del rey, no a todos los cristianos del orbe. En efecto, aún cuando se le quisiera amonestar, el arzobispo había actuado strictu sensu: la festividad de Fernando III no era una “de guardar” y, por tanto, los protocolos reservados a las celebraciones litúrgicas para otros santos canonizados no podían extenderse a Fernando III, pesare a quien le pesare.

Lo acaecido en la ciudad de México, y otros conflictos suscitados en torno al desplazamiento de la fiesta del santo rey, llevó a la Corona a insistir, de nueva cuenta, en la canonización universal del santo rey. Esta vez, las misivas salidas de Madrid no hacen mención alguna a asegurar la gloria del monarca celestial, sino a evitar la deshonra y los conflictos entre los cuerpos eclesiásticos y civiles de la Monarquía, evidenciando así que la “equipolencia” de Fernando III era no más que una ficción jurídica.

De esta manera, la reina Mariana, a través de sus embajadores, instó al papado a considerar que si la canonización universal del rey santo no resultaba factible, se considerase al menos el decretar la celebración obligatoria de su festividad en los reinos hispánicos e incluir su culto en las versiones castellanas del martirologio romano. Finalmente, como resultado de la insistencia de la reina, en 1673 los promotores españoles del culto al santo rey lograron la inscripción el culto de Fernando III en las ediciones del martirologio impresas en Amberes (Fig. 3).

Fig. 3. *Missae Propriae Sanctorum Hispanorum...* Amberes (1705). Universidad Complutense de Madrid, Sig. BH DER 4357 (2). Licencia: uso abierto.



Según se revela en la bula papal, esta fue una gracia obtenida, en buena medida, gracias a la intervención del cardenal-embajador, Juan Everardo Nithard. Fue así como, ese mismo año, el breve *Exegit Apostolicae Ad Perpetuam Rei Memoriam* amplió ligeramente los privilegios de la festividad del rey santo. En esencia, mientras que el decreto de 1671 permitía la celebración del culto a Fernando III, el breve de 1673 otorgaba poco más que la aprobación para oraciones específicas.¹⁰⁷

A pesar de los esfuerzos diplomáticos de la reina Mariana y el rey Carlos II, la festividad de Fernando III no había alcanzado la categoría de fiesta de precepto para fechas tan tardías como 1686—ni la alcanzaría nunca—. En una carta dirigida al agente general de España en Roma, Bernardo de Quirós (r. 1682–1687), Carlos II instó, una vez más, a “solicitar el mayor culto del Santo Rey Don Fernando” ante la Santa Sede. Esta apelación se originaba en la insuficiencia de la concesión de una “misas de rito doble” para el santo rey, una gracia pontificia que, una y otra vez, mostraba ser insatisfactoria.

A partir de entonces, el fracaso de la canonización de Fernando III resurgiría periódicamente, motivado por eventos diversos. Hacia 1686, habría cobrado relevancia porque, a raíz de la festividad de la Asunción de la Virgen María en Madrid, la conmemoración de Fernando III tuvo que ser trasladada al día hábil siguiente, lo cual disgustó profundamente al monarca. En consecuencia, el rey, en otro intento infructuoso, rogó a su agente en Roma que el papa Inocencio XI Odescalchi “se digne de conceder la solemnidad de segunda clase” para el culto al santo rey.¹⁰⁸

No obstante, la causa del santo rey jamás recibiría el apoyo económico ni diplomático que gozó a mediados del siglo XVII. A lo más, conflictos por preeminencia litúrgica generarían una nueva oleada de misivas dirigidas al Santo Padre, de poca o nula trascendencia.

Que el “más glorioso rey de España” fracasara sistemáticamente en obtener la canonización universal generó respuestas variadas. A Carlos II, la poca relevancia litúrgica concedida a su santo predecesor se veía como una humillación a la dinastía reinante—que él habría de extinguir—. En contraste, para los promotores sevillanos, los honores obtenidos—por menores que fueren—ya equivalían a una canonización “universal”.

La postura de los promotores sevillanos, tan pragmática como ilusoria, se anclaba en la siguiente premisa: la “equivalencia universal” de la canonización “equipolente” de Fernando III sería válida, siempre y cuando los reinos de España siguieran extendiéndose por las “cuatro partes del mundo”, como esperaban los más optimistas. El agente Zenzano lo señaló así cuando afirmó en su reveladora

¹⁰⁷ “concedemos y hacemos gracia con la antedicha autoridad que pueda recitarse el oficio sobre él en rito doble con las lecciones propias que han de ser aprobadas por la Congregación de dichos Cardenales”: Pachó Sardón, “Singularidad del proceso de canonización de Fernando III El Santo”, 247.

¹⁰⁸ Carlos II a Bernardo de Quirós, Madrid, junio de 1686, AHN-AMAE, Santa Sede, leg. 152, núm. 132 y 132A.

carta que, aun “si nuestro San Fernando no tiene la circunstancia del Martirologio (que la tendrá con el favor de Dios brevemente), tiene por efectos de santo canonizado los honores que la Iglesia des da, oficio y misa doble en todas las partes de la Cristiandad, pues en cualquiera de ellas, sus sucesores tienen dominios”.¹⁰⁹ En otras palabras, la canonización “universal” del santo rey llegaría a ser efectiva a los ojos de todos los fieles españoles, en sus altares, misas y oraciones, siempre y cuando estos continuaran formando parte de la Monarquía Católica.

Las misivas del agente Zenzano revelan con claridad que las futuras iniciativas en pro del culto a Fernando III en las últimas décadas del siglo XVII estarían destinadas principalmente a glorificar a la Monarquía, así como a silenciar a “sus enemigos”. De hecho, el mismo predicador que celebraba la mitológica creencia de que el santo rey había cargado la leña que quemó a “infieles y judíos” en el primer Auto de Fe transmitía, precisamente, este mensaje para concluir el sermón a su auditorio: “¿Qué es esto, sino vencer Fernando con las armas de humildad, para empeñar a Dios en que más sus Reinos amplie? ¿En que más su corona dilate? ¿En que más su nombre engrandezca? Y, finalmente, ¿en que menos de sus enemigos quede memoria en el Cielo Español?”.¹¹⁰

Con todo, la hipérbole del predicador español en Roma y de los canonistas andaluces contrastaba con la modesta jerarquía litúrgica que el culto de Fernando III mantuvo durante el resto del siglo XVII—y mantiene hasta nuestros días—. Aunque en las décadas de 1680 y 1690 Carlos II solicitó al papa que elevara la festividad de Fernando III a fiesta de precepto, y otros lobistas—como Bernardo Gallo y Bernardo de Quirós—continuaron trabajando en la causa, Fernando III mantuvo su rango ceremonial mediocre.¹¹¹

Ante la adversidad de tales fracasos, Carlos II y la corte comenzaron a recurrir a obras de arte y sermones para compensar, en cierta medida, el “gran desconsuelo” que provocaban los reveses de la causa fernandina.¹¹² Así, se dio inicio a la última fase de la causa: el uso de la propaganda imperial para la manipulación de la percepción pública, haciendo creer a los fieles españoles que Fernando III era, en verdad, un santo canonizado.

En el último quinquenio del siglo XVII, una vez que se hizo evidente que “El Hechizado” sería el último monarca de la Casa de Habsburgo en el trono de España, Carlos II encargó bellas pinturas dedicadas a su glorioso predecesor, Fernando III,

¹⁰⁹ Agente Juan de Zenzano al Deán y Capítulo Eclesiástico de Sevilla, Roma, 12 de septiembre de 1691. ACS, Fondo Capitular, Sección VIII, núm. 37, Caja 10379, s/f.

¹¹⁰ Melgar, *Panegricos de los dos santos españoles reyes*, fol. 40.

¹¹¹ Carlos II al Marqués de Carpio, Madrid, 17 de julio de 1681, AHN-AMAE, Fondo Santa Sede, Leg. 152, no. 133; Carlos II al Marqués de Carpio, en nombre de Bernardo Gallo, Madrid, 20 de agosto de 1677, carta no. 130; y Carlos II al Agente Bernardo de Quirós, Madrid, junio de 1686, carta no. 132.

¹¹² “fue preciso [...] se transfiriese su celebridad al primer día desocupado, no sin gran desconsuelo deste público”: Carlos II al agente Bernardo de Quirós, Madrid, junio de 1686, AHN-AMAE, Fondo Santa Sede, Leg. 152, núm. 132.

para adornar varios de sus santuarios palaciegos. Asimismo, ordenó la prédica de pomposos sermones que recordaran las hazañas fernandinas y, particularmente, las arduas penas que pasó su madre, Berenguela. Ello no era ninguna coincidencia. Revivir las glorias de esta reina castellana servía para honrar la memoria de la recién fallecida Mariana de Austria, quien como Berenguela, tanto había intercedido en el reinado de su infante monarca.¹¹³

Si algún monarca precisaba de un impulso propagandístico, e incluso de la mismísima intervención celestial, era sin duda alguna Carlos II. La canonización de un rey castellano acaso habría realizado el decaído prestigio de la Monarquía Católica, y en particular, el de su entonces titular.¹¹⁴ Quizás un milagro del rey santo podría haber permitido al último de los reyes Habsburgo españoles procrear un heredero, en lugar de ceder la grandeza de su *imperium* a la Casa Borbón francesa: la misma que, para echar sal a la herida, sí contaba con un rey santo universalmente canonizado en San Luis.

Pero el milagro nunca llegó. Al fin y al cabo, el poder discursivo que poseía la Monarquía tenía sus límites y, por tanto, los promotores del culto al santo rey solo fueron capaces de alterar algunas percepciones de la realidad—no la realidad misma—. Y Fernando III El Santo nunca llegó a ser San Fernando.

7. Conclusión

No habría sido descabellado dar por concluida la accidentada trayectoria de Fernando III hacia los altares en 1632, año en que la ruptura diplomática entre el cardenal Borja y el papa Urbano VIII, sumada a las deficiencias del expediente apostólico de 1630, pareció condenar el culto fernandino al fracaso. Esto fue lo que ocurrió, precisamente, con centenares de devociones a santos que nunca llegaron a ser canonizados, ya en España, ya en el Nuevo Mundo. Sin ir más lejos, ese fue el destino de causas novohispanas contemporáneas, como las de los candidatos a santos Gregorio López (†1596), anacoreta de la Ciudad de México, o Catarina de San Juan (†1673), a quienes hoy ningún fiel católico dirige oración alguna, ni siquiera en el segundo país con mayor número de católicos en el mundo.

No obstante, en los capítulos precedentes se ha puesto de relieve un complejo fenómeno de percepción, construcción y manipulación propagandística del culto a Fernando III. A mi juicio, el estudio de esta campaña resulta tan interesante—si no más—que la propia canonización del primer rey santo de España, aun en el supuesto de que esta hubiera culminado con éxito.

En efecto, mediante una serie particularmente sofisticada de maniobras jurídicas y diplomáticas, los promotores del culto al rey Fernando III, conocido

¹¹³ 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), 258–259.

¹¹⁴ Amigo Vázquez, “La apoteosis”, 193–194.

popularmente como “el Santo”, lograron que el conquistador de Sevilla fuese percibido como un santo canónicamente reconocido, pese a no haber alcanzado nunca la canonización formal. Gracias a la intervención de agentes experimentados en Roma—como Bernardo de Toro, Diego López de Zúñiga, Alessandro Mausonius, Giovanni Migetio, Bernardo Gallo y Bernardo de Quirós—, la causa fernandina gozó de ventajas que muy pocas causas contemporáneas llegaron siquiera a concebir.

Más aún: los envíos de plata procedentes de las Indias occidentales, analizados en el CAPÍTULO 5, resultaron decisivos para rescatar una causa que parecía definitivamente perdida. Los recursos acumulados en Sevilla a partir de contribuciones provenientes de la Nueva España y el Perú permitieron que una densa red de agentes y lobistas, activos desde Madrid, Nápoles y Roma, articulara estrategias canónicas y diplomáticas capaces de sustraer el culto fernandino a las fauces del olvido. Se trató de recursos de los que carecieron causas comparables en la península, como la de su hermana ilegítima Sancha Alfonso, razón por la cual hoy la santa castellana suscita una adhesión devocional mínima entre los fieles contemporáneos.

Indudablemente, Fernando III se convirtió en “santo” ante los ojos de los fieles españoles del Viejo y Nuevo Mundo gracias al dinero colonial y al hábil cabildeo piadoso de agentes de rango medio, en coordinación con el respaldo diplomático hispano de mayor prestigio dentro de la Santa Sede.

Aunque las limosnas procedentes de la América española son o desapercibidas o ignoradas por la historiografía española, estos envíos periódicos de plata y oro fueron decisivos para sostener la ardua labor de los promotores fernandinos en Roma. Los donativos de origen americano financiaron la prolongada serie de sobornos pagados en la curia a favor de la causa regia, así como los salarios de agentes, canonistas, artistas y escritores que difundieron la equívoca idea de que Fernando III “El Santo” había alcanzado la condición de santo canonizado.

Irónicamente, el rol de las limosnas de origen americano para la causa regia más enigmática de la dinastía Habsburgo ha sido pasado por alto, también, en la literatura latinoamericana. Esto es, a mi juicio, hartamente preocupante.

El estudio de las limosnas recolectadas para la causa del santo rey en los obispados de Arequipa, Lima y Quito permite comprender cómo varias causas de canonización de origen americano—en apariencia inconexas—lograron formularse en un periodo más o menos paralelo, y por promotores con perfiles sociales hartamente similares. Efectivamente, poco después de realizar cuantiosas donaciones para la causa del santo rey, las élites coloniales advirtieron el enorme poder que sus limosnas tenían para impulsar las causas de beatificación en el seno de la curia pontificia y decidieron invertir sus capitales para promover las suyas, entre otras, las de Toribio de Mogrovejo, primer arzobispo de Lima, y Mariana de Jesús de Paredes, la Azucena de Quito.

Si bien los promotores americanos se incorporaron con cierta tardanza al concierto de la santidad barroca, la abundancia de recursos económicos procedentes de sus minas y de la consolidación de sus mercados internos resultó

decisiva para acortar la distancia que los separaba de las causas promovidas por agentes ibéricos. Ello explicaría por qué, en 1671, mientras la aprobación del culto a Fernando III se celebraba discretamente en la iglesia de san Giacomo degli Spagnoli, la basílica de san Pedro conmemoraba con gran pompa y la canonización universal de dos santos promovidas desde las colonias: santa Rosa de Lima, nacida y criada en el virreinato del Perú, y san Luis Bertrán, predicador valenciano promovido en Lima bajo el sobrenombre de “Apóstol de las Indias.”

Por último, como ha puesto de manifiesto este capítulo, el respaldo de los monarcas españoles, así como el patrocinio de embajadores y virreyes en Italia, resultaron igualmente determinantes para transformar el desenlace de la causa de Fernando III, pasando de un fracaso casi absoluto a un triunfo parcial. No solo eso: mediante el análisis de figuras diplomáticas caídas en desgracia que recurrieron retóricamente a la imagen de Fernando III, ha sido posible observar cómo el “primer rey santo de España” se convirtió en un emblema de exaltación de la potencia y de la sacra historia de España en espacios donde, paradójicamente, la influencia hispánica se encontraba en franco retroceso.

Indudablemente, la constante incorporación de santos efectivamente canonizados procedentes de otros territorios de la Monarquía Hispánica—muchos de ellos financiados igualmente con recursos coloniales—contribuyó a que pocos fieles repararan en la inclusión de una figura más en los altares, como Fernando III, aun cuando en su caso no se tratase técnicamente de una canonización. En este contexto, se hicieron visibles los mecanismos mediante los cuales incluso una causa fallida podía revertir su suerte, si no en el ámbito diplomático, al menos en el de la percepción pública, al menos, siempre que la Monarquía Católica continuara ejerciendo su hegemonía política y simbólica.

Conclusión

En 1638, el embajador de España ante la Santa Sede decidió confrontar al papa. El marqués de Castel Rodrigo (*emb.* 1632–1641) albergaba varios agravios contra el pontífice Urbano VIII (*p.* 1623–1644). Pero la gota que derramó el vaso fueron las “excesivas demostraciones” hacia la Corona francesa, manifestadas durante los jubileos romanos por el nacimiento del Delfín y futuro rey Luis XIV (1638–1715), acaecidas apenas unas semanas antes del polémico encuentro. Castel Rodrigo argüía que este hecho evidenciaba no solo la hostilidad hacia los intereses de la Monarquía Hispánica, sino también que la Santa Sede no tenía reparo alguno en exhibir públicamente sus preferencias por la corte francesa en la Ciudad Eterna. La recriminación tenía, además, un trasfondo teológico. Al actuar de tal manera, el pontífice abdicaba implícitamente su rol de “Padre Común” de la cristiandad católica, figura particularmente crucial en tiempos de guerra.¹

En respuesta, el papa no solo desmintió las acusaciones del embajador, sino que afirmó haber sido siempre leal a los intereses españoles (“dijo que él también era nuestro”). Como prueba de su fidelidad a la Monarquía, Urbano VIII citó los numerosos himnos y oraciones aprobadas para santos hispánicos, uno de los cuales sacó de su hábito y recitó ante el embajador. El marqués, empero, no se dejó

¹ Según Rodén, “cualquier papa que deseara preservar el equilibrio político no tenía más remedio que distribuir los capelos rojos siguiendo la regla de ‘uno para Francia, uno para España’”. Este principio se consideraba universal para el gobierno del trono de San Pedro, ya que el papa debía mostrar una postura de neutralidad pública entre todos los estados católicos y el Sacro Imperio Romano Germánico: Marie-Louise Rodén, *Church politics in seventeenth-century Rome: Cardinal Decio Azzolino, Queen Christina of Sweden, and the Squadrone Volante* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2000), 70–71.

persuadir por esta estratagema. Tal gesto, argumentó, no demostraba lealtad política alguna, pues los santos “no son de ninguna nación”.²

Sin embargo, contrario a lo que afirmó el embajador en su enfrentamiento con el pontífice, los santos evidentemente sí tenían “naciones”, al menos, en la percepción de la mayoría de los católicos del periodo contrarreformista. En su calidad de mediadores entre lo terrenal y lo eterno, los santos gozaban de gran veneración entre los fieles católicos precisamente por su capacidad de proteger a quienes con ellos se asociaban, ya fuera por profesión, nombre o “nación”—término que en esta época designaba las múltiples comunidades imaginadas que se extendían por la Europa barroca.³ Los santos constituían los protectores celestiales o “patronos” de quienes ejercían ciertos oficios, de quienes eran bautizados con el mismo nombre, y de aquellos vecinos y naturales que moraban en los lugares donde la persona santa había vivido o fallecido; es decir, sitios donde comúnmente se custodiaban sus reliquias. En conmemoraciones litúrgicas, y particularmente en momentos de suma necesidad, los santos también se invocaban en colectivo, como entes sagrados que conferían seguridad a las comunidades que los veneraban.⁴

Dado que se creía firmemente que los santos albergaban una afinidad singular hacia ciertos grupos por encima de otros como “abogados” en la “corte celestial”, sus cultos desempeñaban una función crucial en la configuración identitaria de cualquier “nación”.⁵ Esta conexión entre comunidades imaginadas y sus santos nos ayuda a comprender por qué, a partir de 1588, la Monarquía Católica emprendió la

² AGS, Estado, leg. 3842, fol. 181. Cit. por José Luis Colomer, “Luoghi e attori della *pietas hispanica* a Roma all’epoca di Borromini”, en Christoph Luitpold Frommel y Elisabeth Sladeck (coords.), *Francesco Borromini. Atti del convegno internazionale* (Milano: Electa, 2000): 357, nota 21.

³ Para un análisis detallado del concepto “nación”, véase: Erin K. Rowe, *Saint and Nation. Santiago, Teresa of Avila, and Plural Identities in Early Modern Spain* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2011), 11–12. En términos generales, el término deriva su significado del latín *natio*. Durante los siglos XVI y XVII, la palabra se utilizaba para referirse a una conexión imaginaria entre personas que compartían costumbres, historia, religión y, posiblemente, idioma. El debate conceptual se amplía si se tienen en cuenta los términos “natural” y “ciudadano”. Mientras que el primero se utilizaba para describir a alguien procedente de una región geográfica más amplia, el segundo se empleaba a menudo para indicar el sentido de pertenencia a una ciudad. Véase: Tamar Herzog, *Defining Nations: Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America* (New Haven: Yale University Press, 2003), 71.

⁴ Milena Viceconte et al., eds., *Heroes in Dark Times: Saints and Officials Tackling Disaster (16th-17th Centuries)* (Roma: Viella, 2023), 9.

⁵ Ditchfield explica el razonamiento que subyace a esta conexión especial entre los santos de una ciudad o, en este caso, los santos asociados a una “nación”. Los escritores italianos del siglo XVII afirmaban que la lectura de obras sobre las hazañas de sus llamados “santos antepasados” les hacía reflexionar “sobre sí mismos como sus herederos directos”: Simon Ditchfield, *Liturgy, Sanctity and History in Tridentine Italy: Pietro Maria Campi and the Preservation of the Particular* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 133–134.

ambiciosa empresa de conquistar el paraíso: una comparable únicamente a la conquista y evangelización de las Américas.

A lo largo de estas páginas hemos dado cuenta de cómo los monarcas españoles, desde Felipe II (r. 1556–1598) hasta Carlos II (r. 1665–1700), vieron como natural que el imperio que había incorporado un continente entero de almas a la “verdadera fe”, el que, además, buscaba la expansión del catolicismo y la extirpación de las “herejías” que amenazaban la autoridad papal en Europa, fuese efectivamente aquel que ocupase el papel más prominente en los altares, en las misas de cada domingo y en las procesiones organizadas en el nuevo calendario litúrgico.

Con todo, en el presente estudio no ha bastado estudiar la opinión de monarcas o de consejeros y validos en la corte regia. Esta investigación ha tenido como eje medular el análisis del aspecto financiero subyacente a todo proceso de canonización papal, atendiendo a la amplia gama de elementos históricos que dichas fuentes permiten desvelar.

Si bien la elevación a los altares de diversos santos hispánicos en el periodo barroco ha sido ya objeto de amplia investigación, los componentes pecuniarios de estas empresas y los fines políticos que impulsaron han recibido, hasta ahora, una atención mucho más limitada. Según Pierre Delooz, uno de los más destacados historiadores de la Sociedad Bolandista, esta laguna historiográfica se explica porque las fuentes disponibles—principalmente, hagiografías—rara vez permiten a los investigadores rastrear con precisión el origen y destino de tales caudales. Por una parte, “la Santa Sede no publica sus cuentas como otros Estados, por lo que es menester buscar la información de los postuladores.” Por otra, “resulta arduo solicitar el acceso a estos libros de contabilidad. ¡A nadie le gusta divulgar esos registros! Y, en numerosos casos, los mismos peticionarios ignoran el coste total de una causa, particularmente cuando esta se prolonga durante varios siglos.”⁶

Gracias al análisis de un corpus singular de fuentes financieras y eclesiásticas, esta investigación ha demostrado que la recaudación de una enorme cantidad de limosnas para la canonización de un santo católico constituía un recurso de cardinal importancia en el proceso de construcción de santidad durante los siglos XVI y XVII.

Aunque esta información se solía mantener en la más estricta reserva por temor a acusaciones de simonía, parece incontestable afirmar que toda candidatura a los altares conllevaba una multiplicidad de erogaciones, entre las cuales figuraban los honorarios de abogados, traductores, pintores y peritos, así como los costes inherentes a la promoción de la causa entre lobistas y cardinales en Roma.

Al alto dispendio se sumaba el gusto por recibir tales recursos en la Santa Sede. A medida que se intensificaban las rivalidades políticas en el seno de la Congregación de Ritos, el Sacro Colegio y la Rota romana, los oficiales curiales parecieron identificar el potencial lucrativo inherente a las canonizaciones

⁶ Pierre Delooz, *Sociologie et Canonisations* (Liège, La Haye: Martinus Nijhoff, 1969): 437–438.

pontificias. En consecuencia, más allá de los costos procedimentales, los honorarios y obsequios—monetarios o de otra índole—se erigieron asimismo en un componente consustancial al proceso de canonización papal.

El costo de la santidad

Al abordar el fenómeno financiero subyacente al fenómeno de la santidad barroca, no he pretendido indagar solamente en torno a la cuantía requerida para alcanzar la gloria de los altares. Mi interés ha sido, más bien, responder a la interrogante: ¿en qué medida el dinero determinaba que un candidato deviniese en santo de la Contrarreforma?

Si el análisis se circunscribiera solo a la primera cuestión, se llegaría a una conclusión un tanto predecible: las canonizaciones eran costosas. Desde 1416 se documentan testimonios elocuentes al respecto.⁷ Por ejemplo, para la ceremonia de Bonaventura (canonizado en 1482) se emplearon 27.000 ducados de oro. Para la de Leopoldo III de Austria (canonizado en 1485), otros 25.000 ducados. Y para la de Francisco de Sales (canonizado en 1665), 31.903 coronas romanas.⁸ Es más: durante el proceso de Pedro de Alcántara (canonizado en 1669), se esfumaron 20.000 ducados de oro ¡sin que nadie lo advirtiera hasta que su recuperación resultó imposible!⁹

Que el costo administrativo de una canonización fuese alto era un hecho tan evidente que nadie se escandalizó cuando, a mediados del siglo XVIII, se estableció un sistema de cuotas fijas. En 1751, el influyente papa Benedicto XIV (p. 1740–1758) decretó una *nuova tassa* que detallaba los gastos y gratificaciones exigidos para una causa de beatificación en la curia papal, cuyo resumen (*ristretto*) debía colgarse en las puertas de las oficinas apostólicas de los funcionarios involucrados.¹⁰ Es más: en este contexto también se introdujeron “descuentos especiales” ofrecidos por la Congregación de Ritos, destinados a incentivar la realización de dos, o hasta cinco, beatificaciones conjuntas, con el fin de obtener condiciones más ventajosas para los postulantes y los oficiales curiales: de 32.712 escudos de oro (equivalente aproximado a 30,8 millones de euros en 2025) por un

⁷ Para la canonización de san Osmund (†1099), los miembros de la catedral de Salisbury destinaron una décima parte de sus ingresos anuales durante siete años para cubrir los gastos de su postulación. Estas sumas ascendieron a 419 libras y 13 chelines, mientras que los gastos totales de su canonización en 1457 fueron de 713 libras y 13 chelines. Véase: A. R. Malden, *The canonization of Saint Osmund, from the manuscript records in the muniment room of Salisbury Cathedral* (Salisbury, Bennet Brothers, 1901): xxxii.

⁸ Albert Battandier, “Comment l’Église fait un saint”, *Annuaire Pontifical Catholique*, VIe année (1903): 380–407, esp. 384–394.

⁹ Clare Copeland, *Maria Maddalena de’ Pazzi: the making of a Counter-Reformation saint* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 202.

¹⁰ Benedict XIV, *Nuova tassa e riforma delle spese...; Ristretto delle spese d’una Canonizzazione cominciando dal Decreto sino alla Bolla*: AAV, Cong. Riti, Processus, 6866, núm. 13, fol. 382v.

solo beato, a 13.511 escudos (equivalente aproximado a 12,7 millones de euros por cada uno)¹¹ si se promovían cinco candidatos de manera simultánea: una reducción cercana al sesenta por ciento.

A mi juicio, un fenómeno más interesante que la llana presencia de capitales para promover fines sacros se devela al abordar la interrogante de cómo se gestionaron los ingresos de una canonización imperial. De tal manera, esta investigación ha concluido que la santificación de decenas de santos y beatos hispanos durante el periodo barroco operó como un instrumento de legitimación política española en Europa, así como un efectivo mecanismo de integración cultural en los márgenes del imperio hispano. En un segundo plano de análisis, se documentó que, para que una causa alcanzara el éxito, aun frente a los numerosos obstáculos que enfrentaban los postulantes, los recursos económicos procedentes de las Indias occidentales se convirtieron en un elemento decisivo, revitalizando empresas piadosas que, de otro modo, habrían languidecido en el olvido.

Al examinar la distribución efectiva de los recursos económicos en la curia papal, se revela una tensión palpable entre la formalidad burocrática que la Congregación de Ritos pretendía imponer y la realidad práctica del proceso. De tal suerte, lejos de obedecer a un orden racional y sistemático, el flujo de dinero y la persuasión de lobistas determinaron, con frecuencia, el destino de las causas de santos católicos. Así, las fuentes fiscales relativas a las canonizaciones hispanas ponen en entredicho la idea de que el barroco imprimió un carácter cuasi-burocrático al proceso de santificación, sugiriendo que, en la práctica, la “conquista de los altares” dependía tanto de la devoción como de la habilidad para maniobrar en los más altos circuitos económicos y políticos.

Una hipótesis que futuras investigaciones sobre el fenómeno económico vinculado a la santidad barroca podrán explorar es si el incremento de los fondos destinados a la canonización de santos postridentinos desempeñó un papel cardinal en la consolidación de la jurisdicción exclusiva de la Congregación de Ritos sobre la aprobación de nuevos cultos. Me inclino a considerar que así fue.

Las cartas y relaciones de promotores y lobistas de los siglos XVI y XVII develan que el protagonismo procedimental de la Congregación de Ritos en el proceso de santificación fue aumentando con el paso de los años. Empero, esta no

¹¹ Estas cifras son ilustrativas. La equivalencia se toma de Alvar Ezquerro, quien en su estudio sobre la canonización de Isidro Labrador deduce que el coste de un ducado de oro en el siglo XVII equivalía a unos 175 euros en 2020. Si consideramos que 1 ducado = 375 maravedíes, una moneda contable utilizada en la época para normalizar las equivalencias de diversas monedas, y que 1 escudo=440 maravedíes, se deduce que 1 maravedí equivaldría a aproximadamente 2,14 euros de 2020. Por lo tanto, estas cuentas se obtuvieron multiplicando la cifra que figura en las listas del documento del Vaticano por su equivalencia en maravedíes contables y su probable equivalencia en euros para el año 2025. Véase: 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, Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert, 2022): 11–65.

parece articularse mediante la creación de un sistema pericial uniforme. Más bien, los intercambios de lobistas y agentes sugieren que el rol de la Sagrada Congregación pareció consolidarse paulatinamente al demostrar que dicha institución contaba con la mayor capacidad para disipar las dudas respecto a la vida y los milagros de un candidato a santo y que, por ende, era el organismo más eficaz para inscribir nuevos cultos en el martirologio romano.

Los documentos producidos por los promotores en Roma muestran, además, que los cardenales de la Congregación cultivaban deliberadamente la percepción de que su institución constituía el eje de convergencia de todos los interesados en una canonización papal, generando un mercado aún más competitivo para la erogación de gracias, el establecimiento de vínculos de mecenazgo y la entrega secreta de sobornos. Los miembros de la Congregación, tanto cardenales como sus asociados y criados, parecían prontos a circular rumores, filtrar información, avivar rivalidades y, en general, a crear un clima de competencia que terminaba atrayendo a más agentes y lobistas hacia su órbita.

Al fomentar esta percepción de centralidad, la Congregación de Ritos pareció asegurarse una posición estratégica en el proceso de canonización de nuevos santos católicos, aun cuando en sus primeros años compartiera funciones con la audiencia de la Rota, por un lado, y fuese supeditada a las funciones de la Congregación del Santo Oficio de la Inquisición, por el otro. Tal hipótesis, no obstante, debe ser contrastada con un número de casos de estudio más amplio y bajo un marco cronológico más ambicioso que el delimitado en el presente trabajo.

Un imperio de santos

La convergencia de intereses político-religiosos que acompañó la promoción de canonizaciones hispanas en una miríada de territorios a lo largo del Atlántico permite a este estudio adentrarse en el delicado equilibrio entre poder temporal y espiritual desde un prisma analítico singular.

Conviene recordar que la instauración del nuevo proceso de santificación se halló en estrecha sintonía con la reestructuración jurídica de la Monarquía Católica. Tras la anexión del reino de Portugal en 1580, esta comenzó a afirmar con renovado énfasis sus pretensiones universalistas en el orbe católico. Sin embargo, lejos de desafiar de manera frontal a la Santa Sede, los ministros de Felipe II, Felipe III y Felipe IV hicieron del catolicismo tanto un escudo como un emblema de la identidad imperial. Incluso cuando el poderío militar de la monarquía empezó a declinar, la fe católica preservó su centralidad en el discurso político, ya fuera para afianzar territorios estratégicos o para conquistar y “pacificar” nuevas regiones en los confines de América del Sur y del Norte. En suma, el catolicismo militante español actuó como armazón ideológico de primer orden, sosteniendo el edificio imperial tanto en su apogeo como a lo largo de su paulatino ocaso.

A mi parecer, los santos españoles se erigieron en los más emblemáticos propagandistas de la narrativa de supremacía hispánica en el periodo premoderno. El discurso político en torno a la candidatura a los altares católicos de diversos

santos hispanos revela, en efecto, que estos contribuyeron a reforzar la lealtad colonial mediante la devoción religiosa.

Lejos de fomentar una conciencia “proto-independentista”, el culto a los santos en el Nuevo Mundo pareció consolidar los vínculos imperiales entre la Corona española, la Nueva España, el Perú, el Reino de las Dos Sicilias y los enclaves hispanos asentados en la Santa Sede. No es menor el hecho de que la ciudad de México optara por erigir como santos patronos a dos figuras de especial predilección en la corte madrileña—Teresa de Ávila e Isidro Labrador—mucho antes de acoger la canonización del primer santo “de su tierra”, el mártir Felipe de Jesús (†1597).¹² De modo análogo, ciudades como Lima, Cusco, Bogotá y Buenos Aires se mostraron resueltas a abrazar la veneración de una de las devociones peninsulares más firmemente arraigadas en la corte, la familia real y promovida con celo por el cabildo eclesiástico hispalense: el primer rey santo de España, Fernando III.

En particular, examinar las formas de granjearse el patrocinio financiero de diversos grupos en las Indias occidentales nos ha servido como prisma analítico para escudriñar la imaginación política que permeaba a lo largo de la Monarquía Católica. El concepto de “imaginación” engloba aquí el modo en que los individuos concebían su existencia social, sus interacciones, la regularidad de estos intercambios y las ideas e imágenes normativas que los sustentaban. Bajo tal óptica, los santos trascendieron su condición de meros íconos devocionales. La promoción de sus cultos pretendía instaurar un orden imperial, percibido como perenne e inmutable, a la par que coadyuvaba a preservar su legitimidad y estructura.¹³ Como vimos, la efectividad de tal sistema radicaba en su flexibilidad. En lugar de notar un fenómeno de imposición cultural desde la metrópoli, hemos sido testigos de un fenómeno plural de afirmación de la identidad hispano-católica en torno a un número inusitado de santos.

Por encima de las múltiples peticiones de auxilio económico, la celebración anual de un número cada vez mayor de santos canonizados asociados a la Monarquía Católica tuvo un sitio preeminente en la vida pública urbana tanto a nivel peninsular como en los territorios coloniales, primordialmente, la Nueva España y el Perú. Las autoridades locales ejercieron su influencia para relegar a los “santos foráneos” y promover, en cambio, la veneración de aquellos de estirpe netamente hispánica.¹⁴ Esta inclinación hacia los santos respaldados por la corte y el rey reviste particular relevancia para el fenómeno aquí examinado, habida cuenta de que ni el monarca ni el Consejo de Indias poseían la facultad de prohibir o

¹² Conover, “Catholic Saints in Spain’s Atlantic Empire”, 95–96.

¹³ Avshalom M. Schwartz, “Political Imagination and Its Limits”, *Synthese* 199, núms. 1–2 (2021): 3325–3343, <https://doi.org/10.1007/s11229-020-02936-1>.

¹⁴ De los aproximadamente setenta y cinco nuevos santos del siglo XVII, la comunidad religiosa de la ciudad de México solo celebró a un santo no español. Véase: Cornelius Conover, *Pious Imperialism. Spanish Rule and the Cult of Saints in Mexico City* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2021), 66–68.

restringir la devoción a santos ajenos a la Corona. Antes bien, al optar por emular al rey y a la corte en el culto de santos asociados a la Monarquía Católica, las élites hispano-criollas de la Ciudad de México y de la Ciudad de los Reyes parecieron mostrar un interés deliberado por tejer y mantener nexos culturales que trascendiesen las vastas distancias geográficas que mediaban entre ambos hemisferios.

Al celebrar canonizaciones, beatificaciones y la aprobación apostólica de cultos antiguos como si se tratase de canonizaciones universales, la Monarquía Católica logró perpetuar el mito de una conquista simbólica del paraíso que parecía nunca acabar. El poder simbólico de los santos hispánicos entre los siglos XVI y XVII desempeñó, así, una función cardinal en la asimilación de sus reinos ultramarinos dentro de un imaginario cultural unificado en torno al ideal del catolicismo postridentino. Durante el periodo aquí escrutado, los cultos ibéricos y coloniales operaron como herramientas de representación; es decir, materializaban realidades esencialmente ausentes.¹⁵ Las élites peninsulares anhelaban que el discurso triunfalista en torno a sus santos compensara el prestigio que continuaba erosionándose, derrota tras derrota, en los campos de batalla europeos. Las élites coloniales, por su parte, emplearon el discurso del catolicismo militante para impulsar sus propias agendas políticas y confesionales, a la vez que promovían la canonización de “sus santos”.

Incluso al postular “santos propios”, las nuevas devociones promovidas en el contexto postridentino se erigieron en torno a un discurso de integración de los reinos americanos, nunca de separación. Rosa de Lima no fue canonizada (1671) como emblema de una independencia peruana, sino como una “nueva Catalina de Siena”. Felipe de Jesús (beatificado en 1627) fue conceptualizado como un Francisco Javier novohispano. Idéntico fenómeno se observa en el caso de Toribio de Mogrovejo (canonizado en 1726), quien fue descrito en diversos tratados hagiográficos como un Carlo Borromeo limeño. En pocas palabras, durante el proceso de conceptualización del Nuevo Mundo en relación con España y la Europa continental, los santos funcionaron como herramienta cognitiva tanto del imperialismo como de la colonialidad hispánica e hispanoamericana.

Los reinos americanos, encabezados por una élite hispano-criolla en progresivo afianzamiento, comenzaron a concebirse a sí mismos como una *imitatio Hispaniae*, del mismo modo que sus santos continuaron sirviendo de *imitatio Christi*. Así, la elaboración de saberes y prácticas cognitivas en el Nuevo Mundo vinculada al culto a los santos pareció proporcionar un marco inteligible para comprender las jerarquías políticas existentes en el mundo católico.

Los santos se erigían, pues, en prueba providencial que legitimaba y racionalizaba la posición hegemónica de los reinos hispanos en Europa y de las Américas dentro de la jerarquía universal. Solo varios siglos más tarde, aquellos

¹⁵ Roger Chartier, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, trad. Claudia Ferrari (Barcelona: Gedisa, 2005), 57–59.

mismos santos habrían de sentar las bases culturales de los movimientos independentistas en la América hispana, cuyas raíces se hunden en las postrimerías del siglo XVIII.

Con todo, mucho antes de desempeñar ese reconocido papel como catalizadores de incipientes movimientos independentistas y de configuración de imaginarios nacionales, los santos hispánicos en la península y el Nuevo Mundo fueron decisivos en la configuración de un horizonte común de expectativas que vinculó espacios profundamente desiguales dentro de un imperio global.

Agradecimientos

Volver la mirada atrás supone siempre un ejercicio de reflexión. Cuando los historiadores invitamos a nuestros lectores a acompañarnos en el examen de complejos procesos desarrollados a lo largo del tiempo, lo que hacemos en realidad es instarlos a meditar sobre un problema cuyo origen, invariablemente, guarda vínculos con el presente. Paradójicamente, durante este proceso, rara vez nos detenemos con la serenidad necesaria a practicar la introspección propia. Empeñados, quizá, en seguir los ritmos que rigen y dan continuidad a la disciplina histórica, solo reservamos, al final, apenas unas líneas para expresar agradecimientos y, acaso, una advertencia que anime al lector a realizar una reflexión más: la contextualización de nuestra obra en el espacio social al que pertenece, particularmente, en el marco de nuestra ineludible subjetividad. Cuán irónico resulta que la disciplina del contexto, con frecuencia, no dedique empeño suficiente a contextualizarse a sí misma.

En este sentido, las presentes líneas cumplen una doble función. Por una parte, sirven para expresar mi reconocimiento a todas aquellas personas que, a lo largo de los años, tuvieron una influencia decisiva en la gestación y redacción de estas páginas. Por otra, esperan situar al autor de estas líneas en su debido contexto, haciendo explícitos tanto sus prejuicios—que espero haber logrado desterrar, en la medida de mis posibilidades—, así como las circunstancias materiales que hicieron factible la conclusión y publicación de la presente investigación.

Este proyecto comenzó a gestarse tras la conclusión de mi grado de maestría en el Centro de Investigación y Docencia Económicas (México), bajo la tutela de mi estimada profesora y amiga, Clara García Ayluardo. Además de ofrecer valiosas observaciones que facilitaron la transformación de aquel trabajo en una tesis doctoral que hoy se publica gracias al generoso apoyo del *Istituto Sangalli per la storia e le culture religiose* (Florencia, Italia), la generosidad de Clara trascendió,

con mucho, el ámbito académico: brindando orientación, afecto y paciencia a nuestra familia en los difíciles meses de 2020, cuando mi madre afrontó, con entereza y valentía, un sombrío diagnóstico de cáncer cérvico-uterino y de tiroides. Por ello, antes de iniciar los agradecimientos propiamente vinculados a la presente obra, deseo dedicar estas líneas a la incansable solidaridad que Clara siempre ha guardado para con sus alumnos, entre quienes me honro en contarme.

La conquista del paraíso es una versión actualizada de mi tesis doctoral, defendida el 2 de abril de 2024. Esta se halla en deuda con numerosas personas e instituciones, cuyo reconocimiento lamento no poder expresar con la amplitud adecuada. Aún así, en primer término, quisiera dejar constancia de mi débito con las instituciones que hicieron posible el desarrollo del proyecto doctoral del cual emana este texto. En particular, la Universidad de Téramo (Italia), el Instituto de Historia de Europa (Maguncia, Alemania) y, más recientemente, la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica), me brindaron una oportunidad excepcional: dedicarme por entero a la labor de investigación, aún cuando esta me llevó a consultar archivos repartidos en cinco países; un privilegio que con frecuencia permanece vedado a colegas con perfiles socioeconómicos similares al mío, es decir, provenientes de familias de clase media-baja en América Latina.

El volumen que el lector tiene entre sus manos debe mucho a la orientación recibida por generosos profesores que conocí en mis trayectorias por Italia, Bélgica, el Reino Unido y Alemania. Muy especialmente, expreso mi gratitud a Werner Thomas, Massimo Carlo Giannini, Harald E. Braun y Nicole Reinhardt, cuya constante retroalimentación y minuciosa revisión contribuyeron de manera decisiva a la conclusión de los capítulos que hoy componen el núcleo de la presente monografía.

Asimismo, este trabajo debe mucho a la inestimable asistencia prestada por bibliotecas y archivos especializados en España, Italia, el Vaticano, México y Perú, así como por instituciones académicas de Europa y América Latina donde tuve la oportunidad de contrastar ideas e hipótesis a lo largo de todo el proceso creativo que condujo a la redacción de este texto. A pesar de los desafíos impuestos por la pandemia, su apoyo facilitó el acceso a colecciones históricas y bibliográficas fundamentales. Mi especial reconocimiento a los archiveros y amigos Antonio Lozano y Hernán Godoy, no solo por su valiosa colaboración, sino también por su cálida compañía en los solitarios meses de invierno, postpandemia, pasados en sus archivos, en los que dediqué incontables horas en busca de registros de limosnas.

Mi más profundo agradecimiento es con los amigos que, a lo largo de estos años, me hicieron sentir en casa a pesar de mis estancias esporádicas, que de 2021 a 2024, rara vez superaron los seis meses consecutivos en una misma ciudad. Sin su calidez, sus críticas y su motivación constante, habría sido imposible concluir este camino. A Camila y Luis Ríos, Andrés Mesa, Armando Guerrero, Rebecca Munnelly, Franziska y Johannes Kleybolte, Florian Neitmann, Iván González, Yulissa Espino, Marcelina Medina, Yanet Alfaro, Luis Torres, Javier Guillén, Erick Gordillo, Kej Limón, Óscar Villatoro, Abraham Villavicencio, Roberto Larrañaga, Montserrat Báez y Christian Sepúlveda: gracias infinitas por su

amistad. Las líneas finales permanecen como testimonio de mi mayor deuda: aquella que tengo, y tendré hasta el final de mis días, con mi familia, especialmente con Sarai, Disraeli y Deni, a quienes agradezco haber compartido conmigo el invaluable regalo del amor.

Advertencia al lector

Ninguna obra puede ni debe disociarse de su autor. Por ello, considero que la forma más honesta de dar a conocer el origen y destino de las reflexiones de este trabajo consiste en transparentar, en la medida de lo posible, mis posicionamientos y tendencias personales. Este trabajo fue financiado íntegramente por instituciones estatales europeas. Ello, sumado a mi formación en universidades públicas de México y mi afinidad ideológica con la agenda progresista, explica que mi postura se incline a favor de una injerencia activa—siempre y cuando sea verdaderamente transparente y democrática—de los órganos estatales en la vida pública; en especial, en lo relativo a políticas de acción afirmativa, motivadas por criterios de clase social, etnia o género.

La elección de la temática de la santidad hispana fue más bien fortuita. Mi primer acercamiento a la historia del colonialismo español estuvo mediado por la fascinación que en mí despertaron sus fuentes. Lo que me retuvo, sin embargo, fue el asombro de adentrarme, a través de ellas, en una sociedad que, aun guardando similitudes con la nuestra, se regía por lógicas fundamentalmente distintas. Asimismo, he de confesar que mi aproximación a la historia del catolicismo estuvo, en sus inicios, teñida de prejuicios respecto de las políticas discriminatorias ejercidas por la Iglesia católica contra las mujeres y, de manera particular, hacia la comunidad LGBTIQ+. A ello se suma que provengo de un entorno familiar singular en el contexto latinoamericano, pues el catolicismo desempeñó un papel de relevancia relativamente menor en mi formación como infante, adolescente y adulto joven.

Mi primera visión del mundo estuvo marcada por las convicciones y reservas de un padre y una madre no tradicionales dentro de una sociedad profundamente tradicional. Al renunciar a sus respectivas iglesias, ambos ofrecieron a mi hermana y a mí la posibilidad de crecer al margen de las estructuras rígidas del dogma católico, decisiones que hoy me permiten estudiar al fenómeno del catolicismo hispano e hispanoamericano desde un punto de vista singular: el de la no-pertenencia, mas no por ello de total exclusión.

El lector podría deducirlo, pero considero más adecuado expresarlo sin ambages: no profeso religión alguna. De verme obligado a adscribirme a una creencia, habría de considerarme un agnóstico con tendencias hacia el teísmo. En virtud de ello, de mi experiencia familiar y de mis inclinaciones políticas, mis primeras lecturas suelen ser las de un agente externo a las dinámicas del catolicismo. Aunque he procurado mitigar tales propensiones, el lector habrá de considerar que la pregunta inicial que animó esta investigación nació con tal sesgo—aún si otros, en cambio, lo han de considerar una virtud, en tanto me ha permitido

cuestionar elementos que con frecuencia pasan desapercibidos por historiadores de formación católica—.

Aunque mantengo una postura más bien crítica, reconozco hoy con mayor ecuanimidad la función histórica de la Iglesia. Tras haber presenciado el despliegue de una narrativa abiertamente en pro de los más desfavorecidos por parte del papa Francisco y, más recientemente, por el pontífice León XIV, considero que las autoridades católicas tienen una enorme capacidad—y, por lo tanto, tienen también el imperativo moral—de erigirse en defensores de las causas sociales de nuestro tiempo. En particular, su capacidad comunicativa, que alcanza los niveles más íntimos de la vida comunitaria, puede resultar crucial para alentar una comprensión más justa de los conflictos contemporáneos—muchos de ellos, de raíz colonial y atravesados por dinámicas de desigualdad y discriminación racial—así como para hacer frente a la catástrofe planetaria derivada del cambio climático, que no constituye únicamente un desafío existencial, sino, ante todo, una cuestión ética, pues afectará con mayor crudeza a los sectores más vulnerables.

Bruselas, a 10 de febrero de 2026

Referencias

Fuentes impresas

- Códice de Juan Diácono, ed. facsimilar, en Tomás Puñal Fernández y José María Sánchez Molledo, *San Isidro de Madrid: un trabajador universal* (Madrid: Ediciones La Librería; Real Muy Ilustre y Primitiva Congregación de San Isidro de Naturales de Madrid, 2001).
- Coronica del Santo Rey don Fernando Tercero deste nombre que ganó a Sevilla y a toda el Andalucía* (Sevilla: Casa de Iuan de León junto a las Siete Revueltas, 1609)
- Libros de acuerdos del Concejo Madrileño, 1464–1600*, 5 vols. (Madrid: Ayuntamiento de Madrid – Archivo de Villa – Artes Gráficas Municipales, 1987)
- Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II*, Vol. Reino de Toledo, ed. C. Viñas y R. Paz (Madrid, Instituto Balmes de Sociología, Instituto Juan Sebastián Elcano de Geografía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963)
- Benavides, Bartolomé de. *Sermón predicado en la Iglesia Catedral a las honras de Doña Grimaneza Mogrovejo, hermana del Siervo de Dios* (Lima, 1635)
- Burriel, A. *Memorias para la vida del Santo Rey don Fernando III*, ed. Manuel Rodríguez (Madrid, 1800).
- Cabrera de Córdoba, Luis. *Relaciones de las cosas sucedidas en la Corte de España desde 1599 hasta 1614* (Madrid: publicadas de Real Orden, 1857)
- Cabrera Valdés, Ladislao. *Documentos primitivos del cabildo*. (Arequipa: Tip. Caritg & Rivera, 1924).
- Córdoba, Diego de. *Crónica de la religiosísima provincia de los doce apóstoles del Perú del Orden de San Francisco* (Lima, 1651)
- Cotarelo y Mori, Emilio. *Obras de Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo; con la vida y obras del autor*. I Revista de Archivos, 1907

- Cruz, Nicolás José de la. *Vida de San Isidro Labrador, patrón de Madrid. Adjunta la de su esposa Santa María de la Cabeza* (Madrid: con licencia, en la imprenta real, 1790)
- Garrido de Melgar, Juan. *Panegyricos de los dos sanctos españoles reyes: Hermenegildo Primero deste nombre, Mártir; y Ferdinando Terzero deste nombre, Confessor* (Roma: por Miguel Ercole, 1671)
- Gigli, Giacinto. *Diario Romano (1608–1670)*, ed. Giuseppe Ricciotti (Roma: Tumminelli, 1958).
- León Pinelo, Antonio de. *Vida del Ilustrísimo y Reverendísimo D. Toribio Alfonso de Mogrovejo, Arzobispo de la ciudad de Los Reyes, Lima, Cabeza de las provincias del Perú* [Madrid, 1653]
- Ortiz de Zúñiga, Diego. *Annales ecclesiasticos, y seculares de la muy noble, y muy leal ciudad de Seuilla* (Madrid: Imprenta Real, 1796), vol. 4.
- Paperbroh, Daniel. *Acta vitae S. Ferdinandi, regis Castellae et Legionis, eius nominis tertii, cum postuma illius gloria, et historia S. Crucis caravacanae, eodem quo ipse natus est anno MCXCVIII caelistus allatae* (Amberes: Michaellem Knobbarum, 1684)
- Pineda, Juan de. *Memorial de la excelente santidad y heroicas virtudes del señor rey don Fernando, tercero deste nombre, primero de Castilla y de León* (Sevilla, 1627)
- Quintana, Jerónimo de. *A La Myy Antigva, Noble y Coronada Villa de Madrid: Historia de Sv Antigvedad, Nobleza y Grandeza, Libro Segundo* (Madrid, Imprenta del Reyno, 1629)
- Revius, Jacobus. *Over-Ysselsche sangen en dichten*, ed. W.A.P. Smit, 2 vols. (Amsterdam, 1930–1935). Digitale Bibliotheek voor de Nederlandse Letteren
- Santa Teresa, José de. *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia hecha por santa Teresa de Jesús en la antiquíssima Religión, fundada por el gran Profeta Elías*, Vol. IV (Madrid: Julián de Paredes, impresor de libros, 1684),
- Villagómez, Pedro de. *Carta pastoral de exortacion e instruccion contra los idolatras de los indios del arçobispado de Lima* (Lima: Jorge Lopez de Herrera, 1649)
- Villagómez, Pedro de. *Discurso juridico sobre que pertenece a la dignidad Arçobispal, ò Episcopal, el nombrar, y remover los Colectores de las Iglesias Catedrales de las Indias, sin dependencia del Real Patronazgo* [Lima, 1653].
- Villegas, Alonso de. “Vida de Isidro Labrador (1592)”, ed. Chad Leahy, *Lemir* 19 (2015): 897–930.

Manuscritos

- AAV, Cong. Riti, Processuum, vols. 3192, 3193, 3194, 3195; 6866.
- ACS, Fondo Capitular, VIII, Caja 31, Sig. 10733; Caja 33, Sig. 10735; Caja 35, Sig. 10737; Caja 37, Sig. 10739, no. 8, 10 y 11.
- AGI Contratación, 4878, núm. 1; Contaduría, 52, núm. 11; Contaduría 54, núm. 1 y 13; Contaduría, 220, núm. 1; Audiencia de México 45, núm. 98; México 138, núm. 156; México 299, 340.

- AGN, Instituciones Coloniales, Gobierno Virreinal, General de Parte, Vol. 5, exp. 457.
- AHAL, Papeles Importantes, Leg. 4, exp. 14; Leg. 9, exp. 2; Leg 11, exp. 15 y 41; Real Cedulario, Tomo 1, Leg. 95A, Exp. 58; Causas de beatificación y canonización, “Santo Toribio Alfonso Mogrovejo”, Libro (1A).
- AHCML, Serie A, Núm. 5, Acuerdos Capitulares.
- AHCM, Actas de Cabildo de México, Libro VIII y XV.
- AHML, Libro de cédulas y provisiones, vol. 3C.
- AHMP, Actas de Cabildo, Vol. 12 y 13; Libro de Cédulas Reales y Mandamientos de los Señores Virreyes, Tomo 4.
- AHN-AMAE, Fondo Santa Sede, leg. 21, núms. 293, 294, 299, 301, 300, 303, 310; leg. 152, núms. 126A, 127, 127A, 128, 129, 130, 132, 132A, 133, 134, 135, 135A, 136, 152 152A.
- AOP, Col. 1, Libro maestro de la Real Casa de Santiago y San Ildefonso de los Españoles.
- ASCR, Archivo Orsini, I Serie, vol. 60.2, 273, número 247; Archivo Urbano, I Serie, Notai Diversi, Vol. 907.
- AVM, Sec. 2, Leg. 2, núms. 3, 4 y 7; Sec. 2, Leg. 277, núm. 1; Leg. 285, núms. 1, 2 y 3; Leg. 362, núms. 54.
- BAV, Manuscritos, Vat.lat.12344.
- BCS, Manuscritos, Sig. 58-5-39,
- BINE-BESS Manuscritos, Códices 435, 436, 438, 439, 440, 441 y 443.
- BNE, Manuscritos, Sig. 2232 y 10882.

Bibliografía

- Ahlgren, Gillian T. W. *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*. Cornell University Press, 1996.
- Alberro, Solange. “Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia”. En *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coords.), II. Mujeres, instituciones y culto a María. Instituto Nacional de Antropología e Historia, CONDUMEX Centro de Estudios de Historia de México, 1994.
- Aldea Vaquero, Quintín. “La neutralidad de Urbano VIII en los años decisivos de la Guerra de los Treinta Años (1628-1632)”. *Hispania Sacra* 21, núms. 41–42 (1968): 155–178.
- Alvar Ezquerro, Alfredo. “Escritura, festejo y memoria. La canonización de San Isidro y los madrileños”. En *Lope de Vega y la canonización de San Isidro*, editado por Jesús Ponce Cárdenas. Iberoamericana; Vervuert, 2022.
- Alvar Ezquerro, Alfredo. *Felipe II, la Corte y Madrid en 1561*. Monografías de historia moderna ; El mundo cultural. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, 1985.
- Alvar Ezquerro, Alfredo. *Los traslados de corte de 1601 y 1606*. Impresa Artesanal, 2006.

- Álvarez-Ossorio Alvariño, Antonio. “Rey Santo: Fernando III, una corona sagrada para la monarquía de España”. *Tiempos Modernos* 46 (junio de 2023): 307–328.
- Álvarez-Ossorio Alvariño, Antonio. “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*, editado por Marc Vitse. Biblioteca áurea hispánica 34. Iberoamericana, 2005.
- Amigo Vázquez, Lourdes. “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.). Ediciones Institucionales 38. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2004.
- Andrés Tobar, Alfonso. “Gastos de la canonización de San Raimundo de Peñafort”. *Hispania Sacra* 3, núm. 5 (1950): 163–172.
- Ángel Cruz, Eduardo. “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>.
- Ángel Cruz, Eduardo. “How to Finance a Counter-Reformation Saint: The Alms for the Canonisation of Isidore Agricola and Ferdinand III, 1592–1688”. *The Journal of Ecclesiastical History* 74, núm. 4 (2023): 753–773. <https://doi.org/10.1017/S0022046923000064>.
- Ángel Cruz, Eduardo. “Il costo del paradiso. Le elemosine dell’America spagnola per la canonizzazione di Isidoro Agricola (1600-1622)”. En *Beyond the Borders. Percorsi e nuove prospettive di ricerca, tra Mediterraneo e Atlantico (secc. XVI-XX)*, editado por Antonio Álvarez-Ossorio Alvariño, Gibran Bautista y Lugo, Alessia Ceccarelli, Valentina Favarò, y Blythe Raviola. Atti e Convegni. Palermo University Press, 2024.
- Ángel Cruz, Eduardo. “Los patrocinios del culto a Nuestra Señora de Guadalupe en Puebla, 1648-1692”. En *Devociones religiosas en México y Perú, siglos XVI-XIX*, editado por Gisela von Wobeser, María Fernanda Mora Reyes, y Ramón Jiménez Gómez. Historia Novohispana 113. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Estampa Artes Gráficas, 2021.
- Ángel Cruz, Eduardo. “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*, 1a ed., editado por Berenise Bravo Rubio y Alfonso G. Miranda Guardiola. Conferencia del Episcopado Mexicano; Buena Prensa, 2021.
- Anselmi, Alessandra. “Roma celebra la monarchia spagnola: il teatro per la canonizzazione di Isidoro Agricola, Ignazio di Loyola, Francesco Saverio, Teresa di Gesù e Filippo Neri”. En *Arte y diplomacia de la Monarquía Hispánica en el siglo XVII*, José Luis Colomer, ed. Fernando Villaverde Ediciones, 2003.

- Aranda Bernal, Ana M., y Fernando Quiles García. “El valor de la imagen en el proceso de beatificación y canonización de sor Francisca Dorotea”. *Laboratorio de Arte* 13 (2000): 363–370.
- Arias Cuba, Ybeth. “Los agentes de santa Rosa de Santa María. Gestores, divulgadores y devotos de la santa indiana en el Viejo y el Nuevo Mundo, siglo XVII”. *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, núm. 16 (julio de 2020): 82–103. <https://doi.org/10.17533/udea.trahs.n16a05>.
- Armogathe, Jean-Robert. “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*, editado por Marc Vitse. Biblioteca áurea Hispánica 34. Iberoamericana, 2005.
- Azzolini, Ilario M. “Quanto fu speso per la solennità della Canonizzazione dei ss. Ignazio e Francesco?” En *La canonizzazione dei santi Ignazio di Loiola e Franceco Saverio*, editado por Comitato Romano Ispano per le Centenarie Onoranze. Grafia S. A. I. Industrie Grafiche, 1922.
- Báez Hernández, Montserrat A. *El cuerpo prodigioso de Sebastián de Aparicio en la Puebla de los Ángeles*. Educación y Cultura, 2023.
- Báez Hernández, Montserrat A. “Sebastián de Aparicio, anotaciones sobre la conformación de la iconografía de un venerable novohispano en el siglo XVII”. *Atlante* 1 (2021). <https://doi.org/10.4000/atlane.7054>.
- Barro, Robert J., Rachel M. McCleary, y Alexander McQuoid. “The Economics of Sainthood (A Preliminary Investigation)”. En *The Oxford Handbook of The Economics of Religion*, Rachel M. McCleary (ed.). Oxford University Press, 2011.
- Bartlett, Robert. *Why can the dead do such great things? Saints and worshippers from the martyrs to the Reformation*. Princeton University Press, 2013.
- Battandier, Albert. “Comment l’Église fait un saint”. *Annuaire Pontifical Catholique* VIe année (1903): 380–407.
- Bénichou, Léa. “Los cardenales protectores de Castilla en Roma bajo el reinado de Felipe III”. En *Familia, cultura material y formas de poder en la España moderna*, editado por Máximo García Fernández. Fundación Española de Historia Moderna, 2016.
- Benito Rodríguez, José Antonio. “La catedral de Lima y Santo Toribio”. En *El Mundo de las Catedrales (España e Hispanoamérica)*, Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, coord. Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 2019.
- Bizzarri, H. O. “Reflexiones sobre la empresa cultural del rey Don Sancho IV de Castilla”. *Anuario de Estudios Medievales* 31, núm. 1 (2001).
- Borromeo, Agostino. “Crown and Church under Philip II and Philip III”. En *Spain in Italy: politics, society, and religion 1500–1700*, editado por Thomas James Dandeleit y John A. Marino. Brill, 2007.
- Boutry, Philippe. “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. <https://doi.org/10.3406/bec.1996.450831>.

- Brading, David. *Orbe indiano: de la monarquía católica a la República criolla, 1492-1897*. Cuarta reimpresión en español. Traducido por Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Broggio, Paolo. "Rome and the 'Spanish Theology': Spanish Monarchy, Doctrinal Controversies and the Defence of Papal Prerogatives from Clement VIII to Urban VIII". En *The Spanish Presence in Sixteenth-Century Italy: Images of Iberia*, editado por Piers Baker-Bates y Miles Pattenden. Transculturalisms, 1400-1700. Ashgate, 2015.
- Burke, Peter. *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication*. Cambridge University Press, 1987.
- Callado Estela, Emilio. "Miguel de Molinos, embajador del reino de Valencia en Roma (1663-1684). Cartas y memoriales inéditos". *Revista Jerónimo Zurita*, Silencio femenino y quietismo barroco, vol. 93, núm. Otoño (2018): 27-59.
- Calvo Gómez, José Antonio. "El proceso remisorial apostólico para la canonización de Fernando III, el Santo (1201-1252)". *Anuario de Derecho Canónico* 10 (Abril de 2021): 131-175.
- Calvo Gómez, José Antonio. "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.
- Campese Gallego, Fernando J. "Santo y alumbrado. Fernando de Mata y la Congregación de la Granada". En *Comercio y cultura en la edad moderna. Comunicaciones de la XIII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, Juan José Iglesias Rodríguez, Rafael M. Pérez García, Manuel F. Fernández Chaves (eds.). Historia y geografía 291. Universidad de Sevilla, 2015.
- Campos y Fernández de Sevilla, Javier. "Las cuentas de la canonización de Santo Tomás de Villanueva". *Anuario Jurídico y Económico Escorialense* LIII (2020): 485-514.
- Cañeque, Alejandro. *The King's Living Image. The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*. Routledge, 2013.
- Cañeque, Alejandro. *Un imperio de mártires: religión y poder en las fronteras de la Monarquía Hispánica*. Ambos mundos. Marcial Pons Historia, 2020.
- Cañizares-Esguerra, Jorge. *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo: Historiografías, epistemologías e identidades en el Mundo del Atlántico del siglo XVIII*. Historia. Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Capriotti, Giuseppe, Pierre-Antoine Fabre, y Sabina Pavone, eds. *Eloquent images: evangelisation, conversion and propaganda in the global world of the early modern period*. Leuven University Press, 2022.
- Carbajal López, David. "Entre la utilidad pública, la beneficencia y el debate: la limosna en Orizaba, 1700-1834". *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 43 (julio de 2010): 109-143.
- Carbajo Isla, María F. *La población de la villa de Madrid: desde finales del siglo XVI hasta mediados del siglo XIX*. 1a ed. Economía y demografía. Siglo Veintiuno Editores, 1987.

- Cardim, Pedro, Tamar Herzog, José Javier Ruiz Ibáñez, y Gaetano Sabatini, eds. *Polycentric Monarchies: How did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?* Sussex Academic Press, 2012.
- Carrasco Manchado, Ana Isabel. *Isabel I de Castilla y la sombra de la ilegitimidad: propaganda y representación en el conflicto sucesorio (1474-1482)*. Serie Historia medieval. Silex, 2006.
- Carrero Rodríguez, Juan. *La Virgen de los Reyes*. Colección Andalucía. Almuzara, 2019.
- Carrió-Invernizzi, Diana. *El gobierno de las imágenes. Ceremonial y mecenazgo en la Italia española de la segunda mitad del siglo XVII*. Iberoamericana; Vervuert, 2008.
- Carrió-Invernizzi, Diana. "Gift and Diplomacy in Seventeenth-Century Spanish Italy". *The Historical Journal* 51, núm. 4 (2008): 881-899. <https://doi.org/doi:10.1017/S0018246X08007115>.
- Carrió-Invernizzi, Diana. "Los usos del pasado en la corte virreinal de Nápoles (1666-1672)". *Pedralbes: revista d'història moderna* 27 (2007): 151-172.
- Castañeda Delgado, Paulino. "Pedro de Villagómez y Vivanco". En *Diccionario Biográfico electrónico*, Online Edition. Real Academia de la Historia, 2018. <https://dbe.rah.es/biografias/25005/pedro-de-villagomez-y-vivanco>.
- Castañeda García, Rafael. "Santos negros, devotos de color. Las cofradías de San Benito de Palermo en Nueva España. Identidades étnicas y religiosas, siglos XVII-XVIII". En *Devoción, paisanaje e identidad. La cofradías y congregaciones de naturales en España y América (siglos XVI-XIX)*, editado por Alberto Angulo Morales, Óscar Álvarez Gila, y Jon Ander Ramos Martínez. Universidad del País Vasco, 2015.
- Castro Gutiérrez, Felipe. *Historia social de la Real Casa de Moneda de México*. Primera edición. Serie historia novohispana 88. Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- Celaya Nández, Yovana. *Alcabalas y situados: Puebla en el sistema fiscal imperial 1638-1742*. 1a. edición. Ensayos. Fideicomiso Historia de las Américas. El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, 2010.
- Chamberlin, Cynthia L. "'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.). Real Alcázar, 2000.
- Chartier, Roger. *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Traducido por Claudia Ferrari. Gedisa, 2005.
- Christensen, Mark Z. *Nahua and Maya Catholicisms: Texts and Religion in Colonial Central Mexico and Yucatan*. Stanford University Press, 2013.
- Colomer, José Luis. "Luoghi e attori della pietas hispanica a Roma all'epoca di Borromini". En *Francesco Borromini. Atti del convegno internazionale*, editado por Elisabeth Sladeck y Christoph Luitpold Frommel. Electa, 2000.
- Conover, Cornelius. "Catholic Saints in Spain's Atlantic Empire". En *Empires of God. Religious Encounters in the Early Modern Atlantic*, Linda Gregerson and Susan Juster, eds. University of Pennsylvania Press, 2011.

- Conover, Cornelius. *Pious Imperialism. Spanish Rule and the Cult of Saints in Mexico City*. University of New Mexico Press, 2021.
- Copeland, Clare. *Maria Maddalena de' Pazzi: the making of a Counter-Reformation saint*. First edition. Oxford theology and religion monographs. Oxford University Press, 2016.
- Copeland, Clare. "Spanish Saints in Counter-Reformation Italy". En *The Spanish Presence in Sixteenth-Century Italy: Images of Iberia*, editado por Piers Baker-Bates y Miles Pattenden. Ashgate, 2015.
- Coreth, Anna. *Pietas Austriaca. Austrian Religious Practices in the Baroque Era*. Traducido por William D. Bowman y Anna Maria Leitgeb. Purdue University Press, 2004.
- Cotillo Torrejón, Esteban Ángel. "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.), II. España, espejo de santos. EnredARS, Universidad Pablo de Olavide, Roma Tre-Press, 2020.
- Cuadriello, Jaime. "Del escudo de armas al estandarte mexicano". En *Los pinceles de la historia. De la patria criolla a la nación mexicana. 1750-1860*, editado por Jaime Cuadriello. Museo Nacional de Arte, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Curcio-Nagy, Linda A. "Giants and Gypsies: Corpus Christi in Colonial Mexico City". En *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, Beezley, William H., Cheryl English Martin, y William E. French (eds). Scholarly Resources Books, 1994.
- Dandele, Thomas James. "Paying for the New St. Peter's: Contributions to the Construction of the New Basilica from Spanish Lands, 1506-1620". En *Spain in Italy: politics, society, and religion 1500-1700*, editado por John A. Marino y Thomas James Dandele. Brill, 2007.
- Dandele, Thomas James. *Spanish Rome, 1500-1700*. Yale University Press, 2001.
- Davis, Natalie Zemon. *The gift in sixteenth-century France*. The curti lectures. University of Wisconsin Press, 2000.
- Delfosse, Annick. "From Rome to the Southern Netherlands: Spectacular sceneries to celebrate the canonization of Ignatius of Loyola and Francis Xavier". En *The Sacralization of Space and Behavior in the Early Modern World: Studies and Sources*. Ashgate, 2015.
- Dell'Oro, Ferdinando. *Beatificazione e canonizzazione. Excursus storico-liturgico*. Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 89. Centro Liturgico Vincenziano, 1997.
- Derman, Joshua. *Max Weber in politics and social thought: from charisma to canonization*. Ideas in context. Cambridge University Press, 2012.
- Díaz Díaz, Teresa. "Santa María de la Cabeza, única santa nacida en la provincia de Guadalajara (Caraquiz, Uceda), de origen judeoconverso". En *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte: actas del Simposium 2/5-IX-2008*, Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, ed. Colección del Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y artísticas. Ediciones Escorialenses, 2008.

- Dibble, Charles E. "The Nahuatlization of Christianity". En *Sixteenth-Century Mexico: The Work of Sahagún*, editado por Munro S. Edmundson. University of New Mexico Press, 1974.
- Ditchfield, Simon. "'Coping with the beati moderni': canonisation procedure in the aftermath of the Council of Trent". En *Ite inflammare omnia. Selected historical papers from conferences held at Loyola and Rome in 2006*, editado por Tom McCoog. Institutum Historicum Societatis Iesu, 2010.
- Ditchfield, Simon. "Exemplary Lives in the Making of a World Religion". En *Making Saints in a "Glocal" Religion*, editado por Birgit Emich, Daniel Sidler, Samuel Weber, y Christian Windler. Kulturen des Christentums, Cultures of Christianity 3. Böhlau Verlag Köln, 2024.
- Ditchfield, Simon. *Liturgy, Sanctity and History in Tridentine Italy: Pietro Maria Campi and the Preservation of the Particular*. Cambridge University Press, 1995.
- Ditchfield, Simon. "Thinking with Saints: Sanctity and Society in the Early Modern World". *Critical Inquiry* 35, núm. 3 (2009): 552–584. <https://doi.org/10.1086/598809>.
- Ditchfield, Simon. "Tridentine Worship and the Cult of Saints". En *The Cambridge History of Christianity*, Ronnie Po-Chia Hsia (ed.), 6: Reform and expansion, 1500–1660. Cambridge University Press, 2007.
- Durston, Alan. *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. History, Languages, and Cultures of the Spanish and Portuguese Worlds. University of Notre Dame Press, 2007.
- Duviols, Pierre. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: l'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*. Hespérides. Presses universitaires du Mirail, 2008.
- Elliott, John H. "A Europe of Composite Monarchies". *Past and Present* 137, núm. The Cultural and Political Construction of Europe (1992): 48–71.
- Emich, Birgit. "Holy Family? The Role of Kinship Relations in the Canonization Procedure". En *Making Saints in a "Glocal" Religion: Practices of Holiness in Early Modern Catholicism*, editado por Birgit Emich, Daniel Sidler, Samuel Weber, y Christian Windler. Cultures of Christianity 3. Böhlau Verlag, 2024.
- Emich, Birgit. "The Cardinal Nephew". En *A Companion to the Early Modern Cardinal*, editado por Mary Hollingsworth, Miles Pattenden, y Arnold Witte. Brill, 2020.
- Escamilla González, Iván. "La conquista en la construcción de la historicidad del relato guadalupano, ciudad de México, 1621-1759". En *Iglesia y conquista. Los procesos fundacionales*, editado por María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego, 2022.
- Espin, Oliva M. *Women, sainthood, and power: a feminist psychology of cultural constructions*. Lexington Books, 2020.

- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines 156. Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.
- Farriss, Nancy M. *Tongues of Fire. Language and Evangelization in Colonial Mexico*. Oxford University Press, 2018.
- Fernández Albaladejo, Pablo. *Fragmentos de monarquía: trabajos de historia política*. Alianza Universidad 734. Alianza Editorial, 1992.
- Fernández Collado, Ángel. "Relación de los procesos de canonización, cuya documentación se conserva en el Archivo Diocesano de Toledo". *Memoria Ecclesiae* 26, núm. Hagiografía y Archivos de la Iglesia; Santoral Hispanomozárabe en la Diócesis de España. Actas del XVIII Congreso de la Asociación celebrado en Orense (Tercera parte) (9 al 13 de septiembre de 2002), coord. por Agustín Hevia Ballina (2005): 685–687.
- Fernández Montes, Matilde. "San Isidro, de labrador medieval a patrón renacentista y barroco en la Villa y Corte". *Disparidades. Revista de Antropología*, Temas de Etnohistoria Madrileña, Matilde Fernández Montes, ed., vol. 56, núm. 1 (2001): 41–95.
- Finucane, Ronald C. *Contested canonizations: the last medieval saints, 1482–1523*. Catholic University of America Press, 2011.
- Fosi, Irene. *All'ombra dei Barberini: fedeltà e servizio nella Roma barocca*. Biblioteca del Cinquecento 73. Bulzoni, 1997.
- Frei, Elisa. "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. <https://doi.org/10.1515/jemc-2022-2031>.
- Funes, Leonardo. "El lugar de la 'Crónica Particular de San Fernando' en el sistema de las formas cronísticas castellanas de principios del siglo XIV". En *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: 21-26 de agosto de 1995, Birmingham*, Aengus Ward, ed., 1: Medieval y lingüística. University of Birmingham, Department of Hispanic Studies, 1998.
- Galamb, György. "Sainthood in the Propaganda of Mendicant Orders. The Case of the Dialogus Contra Fraticellos of James of the Marches". En *Promoting the Saints. Cults and Their Contexts from Late Antiquity until the Early Modern Period. Essays in Honor of Gábor Klaniczay for His 60th Birthday*, Ottó Gecser, József Laszlovsky, Baláz Nagy, Marcell Sebök, and Katlin Szende (eds.). CEU Medievalia 12. Central European University Press, 2010.
- Gaposchkin, M. Cecilia. *The making of Saint Louis: kingship, sanctity, and crusade in the later Middle Ages*. Cornell University Press, 2008.
- Geary, Patrick J. *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. 1. Princeton paperback pr. European History / Religion. Princeton Univ. Press, 1990.
- Giannini, Massimo Carlo. *L'oro e la tiara: la costruzione dello spazio fiscale italiano della Santa Sede, 1560-1620*. Ricerca. Mulino, 2003.
- Gómez García, Lidia E., y Eduardo Ángel Cruz. "El discurso de la desunión. El conflicto jurisdiccional por las limosnas de la virgen de Guadalupe en Nueva

- España, 1572-1607". *Estudios de Historia Novohispana* 61 (julio de 2019): 3–48. <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2019.61.63139>.
- Gómez Jara, Jesús. "San Illán Labrador: culto, iconografía y su ermita en Cebolla (Toledo)". En *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte: actas del Simposium 2/5-IX-2008*, Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla. Colección del Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y artísticas. Ediciones Escorialenses, 2008.
- González Jiménez, Manuel. *Fernando III, el santo*. 1. ed. Biografías. Fundación José Manuel Lara, 2006.
- González Tornel, Pablo. "Bernardo de Toro (1570-1643), la Inmaculada Concepción y la memoria de la Congregación de la Granada". *Anthologica Annua*, núm. 71 (diciembre de 2024): 17–55. <https://doi.org/10.59530/ANTHANN.2024.71.1>.
- González Tornel, Pablo. *Roma hispánica: cultura festiva española en la capital del Barroco*. Confluencias. Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017.
- González Tornel, Pablo. *Ver es creer: la Inmaculada Concepción y España en el siglo XVII*. Historia del arte. Serie Biblioteca de historia del arte 34. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2021.
- Gotor, Miguel. "«Han canonizado a cuatro españoles y un santo». La propuesta hagiográfica del oratoriano Felipe Neri entre «el esplendor de Iberia» y «la gloriosa memoria de Enrique IV»". *Anuario de Historia de la Iglesia* 29 (mayo de 2020): 261–289.
- Gotor, Miguel. *I beati del papa: santità, inquisizione e obbedienza in età moderna*. Biblioteca della Rivista di storia e letteratura religiosa 16. L.S. Olschki, 2002.
- Gotor, Miguel. "Le canonizzazioni dei santi spagnoli nella Roma barocca". En *Roma y España: un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, Madrid, editado por Carlos José Hernando Sánchez, vol. 2. 2007.
- Greer, Allan. *Mohawk Saint: Catherine Tekakwitha and the Jesuits*. Oxford University Press, 2006.
- Greer, Allan, y Jodi Bilinkoff, eds. *Colonial saints: discovering the holy in the Americas, 1500-1800*. Routledge, 2003.
- Guerra Chavarino, Emilio. *Historia y leyenda de San Isidro: milagros, códice, Arca Mosayca y los Himnos*. Bubol Publishing, 2013.
- Guerra Chavarino, Emilio. *Santa María de la Cabeza, San Isidro y fray Domingo de Mendoza. El "Plan B" del Gran Movedor o Muñidor*. 2018.
- Guerrero Ventas, Pedro. *La Archidiócesis de Toledo y su piedad popular*. Instituto Teológico San Ildefonso, 2004.
- Guinace, Ariel. "En olor de santidad. La caracterización y alcance de los aromas en la hagiografía hispana medieval". *Edad Media. Revista de Historia*, Ejemplar dedicado a la piedad medieval: imágenes, reliquias, hagiografía, núm. 10 (2009): 131–161.
- Gutiérrez, José Luis. *Studi sulle cause di canonizzazione*. Monografie giuridiche 27. Giuffrè, 2005.
- Gutiérrez Romero, María De los Ángeles. "La Virgen de los Reyes y las sombras errantes de su leyenda". *Hispania Sacra* 71, núm. 143 (2019). <https://doi.org/10.3989/hs.2019.005>.

- Hampe Martínez, Teodoro. *Santidad e identidad criolla: proceso de canonización de Santa Rosa*. 1a. ed. Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina 20. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1998.
- Hanks, William F. *Converting words: Maya in the age of the cross*. The anthropology of Christianity 6. University of California Press, 2010.
- Hernández, Rosilie. *Immaculate conceptions: the power of the religious imagination in early modern Spain*. Toronto Iberic 42. University of Toronto Press, 2019.
- Herzog, Tamar. *Defining Nations: Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*. Yale University Press, 2003.
- Hordes, Stanley M. "The Inquisition and the crypto-Jewish community in colonial New Spain and New Mexico". En *Cultural Encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, editado por Mary Elizabeth Perry y Anne J. Cruz. University of California Press, 1991.
- Hsia, R. Po-chia. *The world of Catholic renewal, 1540-1770*. New approaches to European history 12. Cambridge University Press, 1998.
- Hsia, Ronnie Po-chia. "A Holy Flood of Saints: The 1622 Canonizations". *Journal of Early Modern Christianity* 9, núm. 2 (2022): 175–178. <https://doi.org/10.1515/jemc-2022-2025>.
- Hsia, Ronnie Po-chia. "War Saints: The Canonization of 1622". *Journal of Early Modern Christianity* 9, núm. 2 (2022): 201–226. <https://doi.org/10.1515/jemc-2022-2027>.
- Israel, Jonathan I. *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*. 1a. ed. en español, 3. reimpr. Traducido por Roberto Gómez Ciriza. Sección de obras de historia. Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Jiménez Gómez, Ramón. *Los ermitaños en Nueva España, siglos XVI y XVII. Sociedad, imaginario y vida religiosa*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2024.
- Josemaría Escrivá de Balaguer. *Itinerario de la Causa de Canonización*. 2nd. ed. Tercer Milenio, 1992.
- Katajala-Peltomaa, Sari, y Raisa Maria Toivo, eds. *Histories of Experience in the World of Lived Religion*. Palgrave Studies in the History of Experience. Palgrave Macmillan, 2022.
- Klaniczay, Gábor. *Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe*. Past and Present Publications. Cambridge University Press, 2002.
- Kuuliala, Jenni, Rose-Marie Peake, y Päivi Räisänen, eds. *Lived Religion and Everyday Life in Early Modern Hagiographic Material*. Palgrave Studies in the History of Experience. Palgrave Macmillan, 2019.
- Labarga, Fermín. "1622 o la canonización de la Reforma Católica". *Anuario de Historia de la Iglesia* 29 (2020): 73–126. <https://doi.org/10.15581/007.29.009>.
- Lacarta, Manuel. *La casa de Austria y la Monarquía de Madrid*. Ed. La Librería, 2006.
- Lavallé, Bernard. *Miedos terrenales, angustias escatológicas y pánicos en Arequipa a comienzos del siglo XVII*. Cuzzi Editores, 2012.

- Le Goff, Jacques. *Saint Louis*. Traducido por Gareth Evan Gollrad. University of Notre Dame Press, 2009.
- Lempérière, Annick. *Entre dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*. Traducido por Ivette Hernández Pérez Vertti. Fondo De Cultura Economica, 2013.
- Leone, Massimo. *Saints and Signs: A Semiotic Reading of Conversion in Early Modern Catholicism*. Religion and Society, vol. 48. De Gruyter, 2010.
- Lozano Navarro, Julián J. “Una embajada controvertida: El padre Nithard en Roma (1670-1681)”. *Roma moderna e contemporánea* 1, núm. 3 (2007): 271–291.
- Madrid y Medina, Ángela. “Ordenamiento jurídico en Castilla-La Mancha, la presencia de las órdenes militares”. *Revista de historia Jerónimo Zurita* 78–9 (2004): 229–264.
- Marcocci, Giuseppe, Wietse de Boer, Aliocha Maldavsky, e Ilaria Pavan, eds. *Space and Conversion in Global Perspective*. Intersections, volume 35. Brill, 2015.
- Martín, José Luis. “Los fueros de la Transierra: posibilidades y limitaciones en la utilización de una fuente histórica”. *En la Español Medieval* 2 (1982): 691–705.
- Martínez Millán, José. “El triunfo de Roma. Las relaciones entre el Papado y la Monarquía católica durante el siglo XVII”. En *Centros de poder italianos en la monarquía hispánica: (siglos XV-XVIII)*, José Martínez Millán y Manuel Rivero Rodríguez, eds., vol. 1. Polifemo Ediciones, 2010.
- Mazín Gómez, Oscar. “Architect of the New World. Juan de Solórzano Pereyra and the Status of the Americas”. En *Polycentric Monarchies: How did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?*, Cardim, Pedro, Tamar Herzog, José Javier Ruiz Ibáñez, y Gaetano Sabatini, eds. Sussex Academic Press, 2012.
- Mazín Gómez, Oscar. *Gestores de la Real Justicia: procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid*. 1. ed. I. El Ciclo de México. Colegio de México, 2007.
- Mazín Gómez, Oscar, y José Javier Ruiz Ibáñez. “Estudio introductorio”. En *Las Indias Occidentales. Procesos de incorporación territorial a las Monarquías Ibéricas*, Óscar Mazín y José Javier Ruiz Ibáñez, eds. El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Red Columnaria, 2012.
- Menniti Ippolito, Antonio. “The Secretariat of State as the Pope’s Special Ministry”. En *Court and Politics in Papal Rome, 1492–1700*, editado por Gianvittorio Signorotto y Maria Antonietta Visceglia. Cambridge University Press, 2002.
- Merluzzi, Manfredi, Gaetano Sabatini, y Flavia Tadini, eds. *La Vergine contesa: Roma, l’Immacolata Concezione e l’universalismo della monarchia cattolica (secc. XVII-XIX)*. Prima edizione. Studi e ricerche / Università degli studi Roma Tre, Dipartimento di studi umanistici - Area di studi storici geografici antropologici 38. Viella, 2022.
- Meza Bazán, Mario, y Víctor Condori. *Historia mínima de Arequipa: desde los primeros pobladores hasta el presente*. 1a. edición. Editado por Rolando Rojas. Estudios Históricos 76. Instituto de Estudios Peruanos, 2018.

- Millar Carvacho, René. “Políticas y modelos de santidad en la Época Moderna. El caso de Toribio de Mogrovejo”. En *A la luz de Roma. Santos y santidad en el Barroco Iberoamericano*, Fernando Quiles García, José Jaime García Bernal, Paolo Broggio y Marcello Fagiolo Dell’Arco, Vol. III. Tierra de santidad. Universo Barroco Iberoamericano 16. EnredARS, Universidad Pablo de Olavide; Roma Tre-Press, 2020.
- Morgan, Ronald J. “Reading Beneath the Hegemonic Discourse: Finding African Agency and Voice in the Seventeenth-Century Canonisation Inquest of San Pedro Claver”. En *Lived Religion and Everyday Life in Early Modern Hagiographic Material*, editado por Jenni Kuuliala, Rose-Marie Peake, y Päivi Räisänen-Schröder. Palgrave Studies in the History of Experience. Springer International Publishing, 2019. https://doi.org/10.1007/978-3-030-15553-7_12.
- Morgan, Ronald J. *Spanish American saints and the rhetoric of identity, 1600–1810*. University of Arizona Press, 2002.
- Moro, Raffaele. “¿Una práctica poco visible? La demanda de limosnas ‘indígena’ en la Nueva España del siglo XVIII (arzobispado de México)”. *Estudios de Historia Novohispana* 46, núm. 46 (2012): 115–172.
- Morón García, María Esperanza, y Luis Enrique Otero Carvajal. *Pozuelo de Alarcón, 1600-2000. De su venta, a ciudad metropolitana*. Patronato Municipal de Cultura, Exmo. Ayuntamiento de Pozuelo de Alarcón, 2016.
- Motta, Franco, y Eleonora Rai. “The Birth of Modern Sanctity: The 1622 Canonizations”. *Journal of Early Modern Christianity* 9, núm. 2 (2022): 171–74. <https://doi.org/10.1515/jemc-2022-2024>.
- Mujica Pinilla, Ramón. *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Segunda edición. Historia. Fondo de Cultura Económica; Instituto Francés de Estudios Andinos; Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2005.
- Mundy, Barbara E. *The Death of Aztec Tenochtitlan, the Life of Mexico City*. Joe R. and Teresa Lozano Long Series in Latin American and Latino Art and Culture. University of Texas Press, 2018.
- Muro Romero, Fernando. “La reforma del pacto colonial en Indias. Notas sobre instituciones de gobierno y sociedad en el siglo XVII”. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, Institut für Geschichte Karl-Franzens Universität Graz, vol. 19 (1982): 47–68.
- Musset, Alain. *Ciudades nómadas del Nuevo Mundo*. Primera ed. español. Traducido por José María Ímaz. Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Noyes, Ruth S. “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.
- Noyes, Ruth S. *Peter Paul Rubens and the Counter-Reformation Crisis of the Beati Moderni*. Sanctity in Global Perspective. Routledge, 2018.
- Nunes, Lia. “The anti-biography of Gregorio López: Deconstructing a sixteenth-century vita”. PhD, University of Groningen, 2020. <https://doi.org/10.33612/diss.127913790>.

- Nuzzi, Gianluigi. *Merchants in the Temple: Inside Pope Francis's Secret Battle against Corruption in the Vatican*. First U.S. Edition. Henry Holt and Company, 2015.
- Obara-Saeki, Tadashi, y Juan Pedro Viqueira Albán. *El arte de contar tributarios: provincia de Chiapas, 1560-1821*. Primera edición. El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2017.
- O'Callaghan, Joseph F. *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*. The Middle Ages Series. Univ. of Pennsylvania Press, 2004.
- Pacho Sardón, Ulpiano. "Singularidad del proceso de canonización de Fernando III El Santo". *Isidorianum* 24, núms. 47-48 (2015): 227-252.
- Pagden, Anthony. *Spanish Imperialism and the Political Imagination: Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory 1513-1830*. Yale Univ. Press, 1990.
- Pallenberg, Conrado. *Vatican Finances*. Penguin Books, 1973.
- Papa, Giovanni. *Le cause di canonizzazione nel primo periodo della Congregazione dei riti: 1588-1634*. Sussidi per lo studio delle cause dei santi 7. Urbaniana University Press, 2001.
- Papasidero, Marco. *Translatio sanctitatis: i furti di reliquie nell'Italia medievale*. Premio Istituto Sangalli per la storia religiosa 8. Firenze University Press, 2019.
- Pastor, María Alba. "Criollismo y contrarreforma. Nueva España entre 1570 y 1630". *Ibero-amerikanisches Archiv*, Neue Folge, vol. 22, núm. 3/4 (1996): 247-266.
- Pérez del Campo, Lorenzo. "Fiestas en Málaga por la canonización de San Fernando (1671)". *Boletín de Arte* 10 (1989): 109-120.
- Pérez, Joseph. *Cisneros, el cardenal de España*. Colección Españoles Eminentes. Penguin Random House, Grupo Editorial España, 2014.
- Petroff, Elizabeth. *Body and soul: essays on medieval women and mysticism*. Oxford University Press, 1994.
- Pizzigoni, Caterina. "In the Church and at Home. Approaches to Saints in Colonial Mexico". En *Formations of Belief. Historical Approaches to Religion and the Secular*, editado por Philip G. Nord, Katja Günther, y Max Weiss. Princeton University Press, 2019.
- Prodi, Paolo. *El soberano pontífice: un cuerpo y dos almas: la monarquía papal en la primera Edad Moderna*. Akal, 2011.
- Puente Brunke, José de la. *Encomienda y encomenderos en el Perú: estudio social y político de una institución colonial*. Publicaciones de la Excm. Diputación Provincial de Sevilla. Sección Historia. V centenario del descubrimiento de América, no. 14. Excm. Diputación Provincial de Sevilla, 1992.
- Puñal Fernández, Tomás, y José María Sánchez Molledo. *San Isidro de Madrid: un trabajador universal*. 2. ed. Ediciones La Librería; Real Muy Ilustre y Primitiva Congregación de San Isidro de Naturales de Madrid, 2001.
- Quijano Velasco, Francisco. "Los argumentos del ayuntamiento de México para destituir al corregidor en el siglo XVI. El pensamiento político novohispano visto desde una institución". *Estudios de Historia Novohispana* 55 (2016): 46-63. <http://dx.doi.org/10.1016/j.ehn.2016.01.003>.

- Quiles García, Fernando. *Santidad barroca. Roma, Sevilla y América hispana*. Universo Barroco Iberoamericano 3. E. R. A. Arte, Creación y Patrimonio Iberoamericano en Redes, Universidad Pablo de Olavide, 2018.
- Ragon, Pierre. “Sebastián de Aparicio: un santo mediterráneo en el altiplano mexicano”. *Estudios de Historia Novohispana* 23 (2000): 17–45. <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2000.023.3518>.
- Rasmussen, Niels. “Liturgy and Iconography at the Canonization of Carlo Borromeo, 1 November 1610”. En *San Carlo Borromeo. Catholic Reform and Ecclesiastical Politics in the Second Half of the Sixteenth Century*, John M. Headley, John B. Tomaro (eds.). The Folger Shakespeare Library, 1988.
- Redondo Jarillo, María Cristina. “El sentido de las limosnas donadas a monasterios por Burgos en la Baja Edad Media: entre la solidaridad urbana y la propaganda concejil”. *Actas III Simposio Internacional de Jóvenes Medievalistas. Lorca 2006* (Murcia), Universidad de Murcia-Ayto. Lorca-Real Acad. Alfonso X el Sabio-Fundación Cajamurcia-Lorcatutur-SEEM, 2008, 154–164.
- Reinhard, Wolfgang. “Nepotismus: Der Funktionswandel einer papstgeschichtlichen Konstanten”. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 86 (1975): 145–185.
- Reinhardt, Volker. *Kardinal Scipione Borghese (1605-1633): Vermögen, Finanzen und sozialer Aufstieg eines Papstnepoten*. De Gruyter, 1984.
- Remensnyder, Amy G. *La Conquistadora: the Virgin Mary at War and Peace in the Old and the New Worlds*. Oxford University Press, 2014.
- Renoux, Christian. “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): 179–199. <https://doi.org/10.1515/jemc-2022-2026>.
- Ribot García, Luis. “Italia exprimida”. En *La crisis de la Monarquía de Felipe IV*, editado por Geoffrey Parker. Crítica, 2006.
- Río Barredo, María José del. “Canonizar a un santo medieval en la Roma de la Contrarreforma: Isidro Labrador, patrón de Madrid”. *Anuario de Historia de la Iglesia* 29 (2020): 127–157. <https://doi.org/10.15581/007.29.010>.
- Río Barredo, María José del. “Fray Domingo de Mendoza, artífice de fiestas religiosas en el Madrid de la Contrarreforma”. *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, núm. 39 (2013): 47–73.
- Río Barredo, María José del. “Literatura y ritual en la creación de una identidad urbana: Isidro, patrón de Madrid”. *Edad de Oro* 17 (1998): 149–168.
- Río Barredo, María José del. *Madrid, Urbs Regia. La capital ceremonial de la monarquía católica*. Historia Estudios. Marcial Pons, 2000.
- Río Barredo, María José del. “María de la Cabeza y las tradiciones de la sierra madrileña en el Isidro de Lope de Vega”. En *Lope de Vega y la canonización de san Isidro*, editado por Jesús Ponce Cárdenas. Iberoamericana; Vervuert, 2022.
- Ríos Saloma, Martín F. *La Reconquista: una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*. Coediciones / Marcial Pons. Marcial Pons Ediciones de Historia; Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.

- Rivas Albaladejo, Ángel. “La embajada extraordinaria del VI conde de Monterrey en Roma (1628-1631): Instrumentos de delegación del poder real y líneas generales de su actuación política”. En *À la place du roi. Vice-rois, gouverneurs et ambassadeurs dans les monarchies française et espagnole (XVIe-XVIIIe siècles)*, editado por Daniel Aznar, Hanotin, y May. Casa de Velázquez, 2015. <https://doi.org/10.4000/books.cvz.1235>.
- Robbins, Jeremy. *Incomparable Realms: Spain during the Golden Age, 1500-1700*. Reaktion Books, 2022.
- Rodén, Marie-Louise. *Church politics in seventeenth-century Rome: Cardinal Decio Azzolino, Queen Christina of Sweden, and the Squadrone Volante*. Acta Universitatis Stockholmiensis 60. Almqvist & Wiksell International, 2000.
- Rodríguez-Moñino Soriano, Rafael. *El cardenal Cisneros y la España del XVII*. Castalia, 1978.
- Roldán-Figueroa, Rady. *The martyrs of Japan: publication history and Catholic missions in the Spanish World (Spain, New Spain, and the Philippines, 1597-1700)*. Studies in the history of Christian traditions 195. Brill, 2021.
- Ros, Carlos. *Virgen de los Reyes y Fernando III El Santo*. 1a edición. Letras de Autor, 2018.
- Rosa, Mario. “The ‘world’s theatre’: the court of Rome and politics in the first half of the seventeenth century”. En *Court and Politics in Papal Rome, 1492-1700*, 1a ed., editado por Gianvittorio Signorotto y Maria Antonietta Visceglia. Cambridge University Press, 2002. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511496929.005>.
- Roselló Soberón, Estela. *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*. El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2006.
- Rowe, Erin Kathleen. *Saint and Nation. Santiago, Teresa of Avila, and Plural Identities in Early Modern Spain*. Pennsylvania State University Press, 2011.
- Rubial García, Antonio. *El paraíso de los elegidos: una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*. Primera edición. Sección de obras de historia. Fondo de Cultura Económica ; Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2010.
- Rubial García, Antonio. *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1999.
- Rubial García, Antonio. “Santos mártires, guerreros y vírgenes conquistadoras: templos, advocaciones y fiestas como espacios de memoria y sujeción en torno a la conquista de México-Tenochtitlan”. *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 67 (junio de 2022). <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2022.67.77715>.
- Rucquoi, Adeline. “De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 51 (verano de 1992): 55-100.

- Ruiz Ibáñez, José Javier, y Gaetano Sabatini, eds. *La Inmaculada Concepción y la monarquía hispánica*. Historia. Fondo de Cultura Económica, Red Columnaria, 2019.
- Rummel, Erika. *Jiménez de Cisneros: on the Threshold of Spain's Golden Age*. Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 1999.
- Saccenti, Riccardo. "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.). Essays & Studies 44. Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2020.
- Samerski, Stefan. "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>.
- Sánchez Herrero, José. "El proceso de canonización de Fernando III 'El Santo'". *Anuario del Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo* 18 (2001): 349–370.
- Sánchez Rivera, Jesús Ángel. "Configuración de una iconografía singular: la venerable doña Sancha Alfonso, comendadora de Santiago". *Anales de Historia del Arte* 18 (2008): 167–209.
- Sánchez-Concha, Rafael. *Santos y santidad en el Perú Virreinal*. Vida y Espiritualidad, 2003.
- Schenone, Héctor. *Iconografía del arte colonial*. Vol. 2. Los Santos. Fundación Tarea, 1992.
- Schmitt, Jean-Claude. *The Holy Greyhound: Guinefort, Healer of Children since the Thirteenth Century*. Traducido por Martin Thom. Cambridge Studies in Oral and Literate Culture 6. Cambridge University Press, 1983.
- Schwartz, Avshalom M. "Political Imagination and Its Limits". *Synthese* 199, núms. 1–2 (2021): 3325–3343. <https://doi.org/10.1007/s11229-020-02936-1>.
- Segura Graíño, Cristina. "El origen islámico de Madrid y las relaciones con los reinos cristianos". En *Testimonios del Madrid medieval: el Madrid musulmán*, editado por Araceli Turina Gómez, Amalia Pérez Navarro, y Salvador Quero Castro. Ayuntamiento de Madrid; Museo de San Isidro, 2004.
- Seijas, Tatiana. *Asian Slaves in Colonial Mexico: From Chinos to Indians*. Cambridge University Press, 2014. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107477841>.
- Signorotto, Gianvittorio. "The squadrone volante: 'independent' cardinals and European politics in the second half of the seventeenth century". En *Court and Politics in Papal Rome, 1492–1700*, 1a ed., editado por Gianvittorio Signorotto y Maria Antonietta Visceglia. Cambridge University Press, 2002. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511496929.009>.
- Silva Riquer, Jorge. *La reforma fiscal de los ayuntamientos novohispanos (1765-1812)*. Colección Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos. Marcial Pons, 2015.
- Taylor, William B. *Magistrates of the Sacred: Priests and Indian Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*. Stanford University Press; Cambridge University Press, 1999.

- Thiessen, Hillard von. "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*, editado por Stefano Andretta. Collection de l'École française de Rome 433. École Française de Rome, 2010. 10.1400/160295.
- Thomas, Werner. "Alberto de Austria". En *Diccionario Biográfico electrónico*, Online Edition. Real Academia de la Historia. <https://dbe.rah.es/biografias/8811/alberto-de-austria>.
- Thomas, Werner. "La Corte de los archiduques Alberto de Austria y la Infanta Isabel Clara Eugenia en Bruselas (1598-1633). Una revisión historiográfica". En *España y las 17 Provincias de los Países Bajos. Una revisión historiográfica (XVI-XVIII)*, editado por A. Crespo Solana y Manuel Herrero Sánchez, vol. 1. Universidad de Córdoba, 2002.
- Tinsley, Teresa. "Recuerdos de Colonia: las once mil vírgenes y la procedencia de las reliquias de la Iglesia de Santiago de Montilla". En *Carolvs. Primeros pasos hacia la globalización. Homenaje a José María Ruiz Povedano*, editado por Francisco Toro Ceballos, Friedrich Edelmayer, Domingo Murcia Rosales, y José Rodríguez Molina. Ayuntamiento de Jaén, 2019.
- Urdaneta, Ramón. "El muy ilustre Fray Antonio González de Acuña, XIV Obispo de Venezuela". *Boletín de la Academia Nacional de la Historia (Caracas)* 336 (2001): 125–54.
- Valdeón Baruque, Julio. *La Reconquista: el concepto de España: unidad y diversidad*. Espasa fórum. Espasa, 2006.
- Valladares, Rafael. *Católico yugo: la idea de obediencia en la España de los Austrias, 1500-1700*. 1a. ed. Filosofía del Derecho 5. Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2021.
- Vauchez, André. *Sainthood in the Later Middle Ages*. Cambridge University Press, 1997.
- Veraja, Fabijan. *La beatificazione. Storia, problemi, prospettive*. S. Congregazione per le Cause dei Santi, 1983.
- Viceconte, Milena, Gennaro Schiano, y Domenico Cecere, eds. *Heroes in Dark Times: Saints and Officials Tackling Disaster (16th-17th Centuries)*. Sanctorum. Scritture, pratiche, immagini 11. Viella, 2023.
- Villalon, L. J. Andrew. "San Diego de Alcalá and the Politics of Saint-Making in Counter-Reformation Europe". *The Catholic Historical Review* 83, núm. 4 (1997): 691–715.
- Vincent-Cassy, Cécile. "Coronada en la tierra y canonizada para el Cielo: santa Isabel de Portugal y la reina Isabel de Borbón". En *Virgenes, Reinas y Santas: Modelos de Mujer En El Mundo Hispáno*, editado por David González Cruz. Universidad de Huelva, Servicio de Publicaciones, 2007.
- Vincent-Cassy, Cécile. "El rey Fernando III El 'santo' no fue canonizado". *Andalucía en la historia* 34, núm. Ejemplar dedicado a: Clericalismo y anticlericalismo (2011): 50–52.

- Vincent-Cassy, Cécile. *Les saintes vierges et martyres dans l'Espagne du XVIIe siècle: culte e image*. Bibliothèque de la Casa de Velázquez 50. Casa de Velázquez, 2011.
- Vincent-Cassy, Cécile. “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.). Congressos 13. Universitat Autònoma de Barcelona; Servei de Publicacions, 2016.
- Vincent-Cassy, Cécile. “Quand les reines étaient saintes. La canonisation de sainte Élisabeth de Portugal (1271–1336) et la Monarchie espagnole au XVIIe siècle”. *Faces de Eva. Estudos sobre a Mulher* 7 (2002): 127–144.
- Visceglia, Maria Antonietta. ““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): 167–93.
- Visceglia, Maria Antonietta. “Factions in the Sacred College in the sixteenth and seventeenth centuries”. En *Court and Politics in Papal Rome, 1492–1700*. Cambridge University Press, 2002. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511496929.006>.
- Weber, Samuel. *Aristocratic power in the Spanish monarchy. The Borromeo Brothers of Milan, 1620–1680*. Oxford University Press, 2023.
- Wolf, Kenneth Baxter. “The Life and Afterlife of St. Isidro ‘The Farmer’”. En *Church, state, vellum, and stone: essays on medieval Spain in honor of John Williams*, editado por Therese Martin y Julie Ann Harris. Brill, 2005.
- Woodward, Kenneth L. *Making Saints: Inside the Vatican: Who Become Saints, Who Do Not, and Why*. Chatto & Windus, 1991.
- Wunder, Amanda J. *Baroque Seville: sacred art in a century of crisis*. The Pennsylvania State University Press, 2017.
- Wunder, Amanda J. “Murillo and the Canonisation of San Fernando, 1649-52”. *The Burlington Magazine* 143, núm. 1184 (2001): 670–675.
- Wunder, Amanda J. “Search for Sanctity in Baroque Seville: The Canonization of San Fernando and the Making of Golden-Age Culture, 1624-1729”. Doctor of Philosophy in History, Princeton University, 2002.
- Zozaya Montes, Leonor. “Pesquisas documentales para narrar la historia de San Isidro. Gestiones para una canonización iniciada en 1562”. *Prisma Social*, núm. 4 (junio de 2010): 1–35.
- Županov, Ines G. “Conversion, Illness and Possession. Catholic Missionary Healing In Early Modern South Asia”. En *Divins remèdes*, editado por Ines G. Županov y Caterina Guenzi. Éditions de l’École des hautes études en sciences sociales, 2009. <https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.21771>.

Índice de tablas e ilustraciones

PARTE 1. ISIDRO LABRADOR

Capítulo 1. De campesino a cortesano. La reinvención del culto a Isidro Labrador en Madrid

- Fig. 1. *Theatrum in Ecclesia S. Petri in Vaticano*, Matthäus Greuer (1622) 36
- Fig. 2. Arca de Isidro Labrador (ca. s. XIII), reproducción de 1893 48
- Fig. 3. Ingresos de las pesquisas documentales de Isidro Labrador, hechas por fray Domingo de Mendoza (ca. 1596) 51

Capítulo 2. Comprar cielo ajeno. Comprar cielo ajeno. Las limosnas de Nueva España para la beatificación de Isidro Labrador

- Fig. 1. Destino de las limosnas recolectadas en Puebla para la causa de Isidro Labrador (1600–1601) 79
- Fig. 2. Lista de devotos y mandas poblanas para la canonización de Isidro Labrador (1600–1603) 82
- Fig. 3. Isidro Labrador (estampa anónima, ca. 1599) y fray Sebastián de Aparicio (óleo sobre tela, anónimo del s. XVII) 87
- Fig. 4. Dinero recibido por Diego Vergara Gaviria, contador real, para la beatificación de Isidro Labrador (1600–1613) 89
- Fig. 5. Ingresos y egresos reportados por el agente madrileño Diego de Barrionuevo en Roma (1615–1623) 95

Capítulo 3. Sobornos ocultos, críticas silenciadas: la canonización de Isidro Labrador en Roma

- Fig. 1. Lobistas en Roma para la promoción de la campaña de canonización de Isidro Labrador (1599–1623) 111
- Fig. 2. Gastos para la canonización de Isidro Labrador en Roma (1615–1622) 141

PARTE 2. FERNANDO III EL SANTO

Capítulo 4. De Fernando “El Santo” a San Fernando. La invención del culto al rey conquistador de Sevilla

- Fig. 1. Grabados de la *Chronica particular* de Fernando III (1516–1606) 167

Capítulo 5. Navegar tras naufragar. Las limosnas del Perú para la beatificación de Fernando III

- Fig. 1. Gastos de la agencia de canonización de Fernando III, según Bernardo de Toro (1629–1631) 188
- Fig. 2. Mapa del obispado de Arequipa (s. XVII) 196
- Fig. 3. Fuente de ingresos para la beatificación de Fernando III (1636–1645) 207

Capítulo 6. Espejismos de santidad. La fallida canonización de Fernando III en Roma

- Fig. 1. Lápida de Bernardo de Toro (1643), en la iglesia de santa María de Montserrat, Roma 233
- Fig. 2. Copia del recibo de una propina de 10 ducados de oro al Promotor de la Fe (1635) 238
- Fig. 3. *Missae Propriae Sanctorum Hispanorum...* Amberes (1705) 251

Índice onomástico

AGENTES EN ROMA

Alessandro Mausonius, 125, 222,
234, 236, 237, 238, 239, 240,
255

Alonso de los Ríos y Berris, 23,
89, 114, 115, 151, 205

Antonio González de Acuña, 115,
243, 244

Bernardo de Quirós, 252, 253, 255

Bernardo de Toro, 23, 98, 115,
125, 177, 178, 179, 184, 185,
188, 191, 215, 218, 219, 220,
221, 222, 223, 224, 225, 226,
227, 228, 229, 230, 231, 232,
233, 234, 236, 237, 239, 240,
243, 255

Bernardo de Ursúa, 210

Bernardo Gallo, 249, 253, 255

Cristóbal de Villanueva, 65, 97,
103, 111, 112, 119, 120, 121,
123, 126, 127

Diego de Barrionuevo y Peralta,
94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 111,
126, 127, 128, 132, 133, 134,
139, 140, 141, 142, 143, 145,
146, 148, 151

Diego López de Zúñiga, 234, 235,
236, 255

Fernando de Quesada, 225

Gaspar de Sobremonte, 242

Gil Jiménez, 65, 66, 67, 111, 112,
113, 114

Giovanni Migetio, 210, 234, 239,
240, 241, 255

Jerónimo de Barrionuevo, 103,
111, 123, 124, 125, 126, 127,
132, 143

Juan Belda, 147

Juan de Lugo, 240

Juan de Zenzano, 248, 252, 253

Juan Francisco de Valladolid,
202, 203

Juan Ortiz de Sotomayor, 111,
127

Juan Rubio, 222

Miguel de Molinos, 219

AUDITORES

Alfonso Manzanedo, 100

Francisco Peña, 66, 112, 121, 122,
123, 133, 150

CARDENALES

Alessandro Orsini, 132, 133

- Antonio Barberini, 176, 177, 222, 225, 226, 239
 Antonio María Gallo, 148
 Antonio Zapata, 99, 100
 Baltasar Moscoso y Sandoval, 176
 Bernardo de Sandoval, 123, 127
 Cesare Facchinetti, 230
 Ciriaco Rocci, 239
 Decio Azzolino, 130, 243, 246, 257
 Francesco Barberini, 225, 226, 228
 Gabriel de Trejo, 178, 220, 221
 Giandomenico Spínola, 239
 Gil de Albornoz, 230
 Giovanni Battista Maria Pallotta, 239
 Giovanni Giacomo Panciroli, 235, 236
 Girolamo Colonna, 230
 Giulio Cesare Sacchetti, 239
 Ludovico Ludovisi, 144
 Marcantonio Bragadin, 239
 Paluzzo Altieri, 246
 Pier Paolo Crescenzi, 237, 238
 Roberto Ubaldini, 221
 Scipione Borghese, 101, 102, 129, 131, 132, 136, 139, 148
 Tiberio Muti, 102, 140
- EMBAJADORES**
 Antonio Álvarez Osorio, marqués de Astorga, 243, 246, 247, 248
 Antonio Fernández de Córdoba, duque de Sessa, 61, 65, 66, 111, 112, 116
 Enrique de Guzmán, II Conde de Olivares, 115
 Everardo Nithard, 211, 247, 249, 252
 Federico Savelli, 145
 Fernández de la Cueva, duque de Alburquerque, 101, 137, 145
 Gaspar de Borja y Velasco, 26, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 187, 189, 190, 206, 220, 222, 254
 Íñigo Vélez, conde de Oñate, 220
 Juan Fernández Pacheco, duque de Escalona, 116
 Manuel de Moura, marqués de Castel Rodrigo, 230, 257
 Pascual de Aragón, 243
 Pedro Antonio de Aragón, 243, 244
 Pedro Fernández de Castro, Conde de Lemos, 120, 128
- HAGIÓGRAFOS**
 Alonso de Villegas, 14, 42, 47, 59, 60
 Antonio de León Pinelo, 203, 204
 Antonio Gallonio, 129
 Daniel Papebroch, 240
 Diego de Salinas y Córdoba, 199, 203
 Juan de Pineda, 166, 183, 184, 215
 Juan Diácono, 43, 48
 Lope de Vega, 60
- OBISPOS**
 Agustín Spínola, 208, 240, 242
 Alonso Manrique de Lara, 166
 Ángelo Rocca, 129
 Antonio Payno, 242
 Archiduque Alberto VII, 110
 Cristóbal Guzmán y Santoyo, 192
 Diego de Guzmán, 187, 188, 208
 Diego Romano, 76, 87
 Domingo Pimentel de Zúñiga, 208, 210, 240, 241
 Fernando Arias de Ugarte, 198, 199
 Francisco de Córdoba, 166
 Gaspar de Quiroga, 59, 60, 61, 62, 63
 Gonzalo Pérez Gudiel, 162
 Juan de Soria, 161
 Juan Tomás de Rocabertí, 244
 Lucas de Tuy, 161
 Luis García Rodríguez, 192
 Payo de Ribera, 250
 Pedro de Castro, 159
 Pedro de Oviedo y Falcony, 202

- Pedro de Tapia, 210, 242
 Pedro de Villagómez y Vivanco, 26, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 212
 Pedro Urbina Montoya, 242
 Rodrigo Ximénez de Rada, 161
- PAPAS**
 Alejandro IV, 163
 Alejandro VII, 210, 241, 242
 Benedicto XIV, 9, 94, 184, 211, 260
 Clemente IX, 31
 Clemente VIII, 61, 64, 66, 112, 116, 117, 118
 Clemente X, 216, 246, 247
 Francisco, 7, 270
 Gregorio XIII, 58, 59, 194, 207
 Gregorio XV, 107, 142, 143, 144, 145, 146, 151, 152
 Inocencio IV, 163
 Inocencio IX, 207
 Inocencio X, 207, 235, 239, 240, 241
 Inocencio XI, 252
 León XI, 118
 León XIV, 270
 Paulo V, 69, 100, 102, 103, 117, 126, 129, 131, 133, 134, 137, 139, 140, 142, 152, 215
 Sixto V, 176
 Urbano VIII, 9, 27, 94, 109, 175, 176, 177, 178, 179, 183, 184, 190, 200, 205, 206, 207, 208, 212, 219, 222, 223, 225, 227, 229, 232, 233, 240, 241, 254, 257
- PROMOTORES LOCALES**
 Alonso Gómez de Rojas, 224, 225, 228, 229, 231, 232, 234
 Antonio de Quintana Dueñas, 230
 Diego de Barrionuevo, 73
 Diego de Salas Barbadillo, 51, 52, 56, 57, 58, 59, 61, 73, 74, 78, 85, 87, 110
 Domingo de Mendoza, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 56, 58, 60, 61, 63, 64
 Francisco de Monsalve, 98, 185, 227, 228, 232
 Francisco de Rivas, 50, 51
 García Barrionuevo de Peralta, 98
 Jerónimo Ponce de León, 158, 159, 170, 171, 173, 174
 Juan Bautista Neroni, 63
 Juan de Cerain, 230, 231, 232, 234, 243
 Juan de Salinas, 23, 222, 240
 Mateo Coello de Vicuña, 208, 242
 Pedro de Arteaga, 223, 224
 Pedro Díez de Aguilar, 78, 79, 80, 81
- REFORMISTAS**
PROTESTANTES
 Jacobus Revius, 108
 Martín Lutero, 8, 218
- REYES**
 Alfonso X, 24, 76, 161, 162, 163, 165, 167, 174
 Beatriz de Suabia, 165, 167, 172, 174
 Carlos I, 166
 Carlos II, 216, 242, 245, 246, 247, 249, 252, 253, 254, 259
 Enrique IV, 131
 Felipe II, 37, 38, 39, 40, 44, 46, 58, 61, 62, 63, 64, 74, 135, 168, 173, 194, 259, 262
 Felipe III, 22, 39, 64, 65, 67, 72, 73, 78, 87, 93, 100, 102, 103, 111, 116, 122, 129, 132, 133, 134, 135, 139, 140, 148, 157, 158, 166, 178, 220, 262
 Felipe IV, 14, 24, 142, 146, 158, 164, 171, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 183, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 195, 197, 200, 201, 202, 206, 219, 226, 228, 229, 241, 242, 245, 254, 262
 Luis XIII, 158

- Mariana de Austria, 216, 242,
245, 246, 247, 248, 249, 250,
251, 252, 254
Sancho IV, 24, 161, 162, 163, 164
- SANTOS**
Alonso de Orozco, 37
Álvaro de Córdoba, 222, 236
Antonio Rosmini, 30
Benón de Meissen, 8
Bernardino de Obregón, 37
Carlo Borromeo, 101, 120, 121,
122, 124, 131, 134, 139, 204,
264
Catalina de Siena, 264
Catarina de San Juan, 88, 254
Colette Boilet, 117
Diego de Alcalá, 37, 38, 53, 62,
63, 136, 171, 173, 174
Felipe de Jesús, 86, 263, 264
Felipe Neri, 20, 108, 131, 133,
141, 143, 144, 145, 170
Fernando de Contreras, 185, 229,
236, 237, 240
Fernando Mata, 219
Francesca Romana, 119, 121, 124
Francisca Dorotea, 185, 229, 236,
237, 238, 240, 275
Francisco de Asís, 69, 244
Francisco de Sales, 242, 260
Francisco Javier, 65, 100, 108,
125, 141, 143, 144, 146, 170,
264
Francisco Jerónimo Simó, 219
Francisco Solano, 204, 205, 212,
240
Gregorio López, 249, 254
Hermenegildo, 245
Ignacio de Loyola, 20, 36, 65,
100, 108, 125, 131, 141, 143,
144, 146, 170
Ildefonso, 54
Illán, 47, 51
Isabel de Portugal, 65, 66, 158,
171, 178
Isidoro, 54, 160, 167
Jacinto de Cracovia, 62
Josemaría Escrivá, 29
Juan de Dios, 205
Juan de Palafox y Mendoza, 88,
204
Juan de Sahagún, 65, 68, 117, 118,
202, 205
Leandro, 54, 160, 167
Leocadia, 54
Luigi Gonzaga, 118
Luis Bertrán, 65, 118, 244, 256
Luis de Francia, 24, 158, 159, 228
María de Jesús Tomellín, 88
María de la Cabeza, 44, 46, 47, 48,
49, 50, 51, 52, 53, 55, 58, 60,
61, 64, 69, 126, 135, 171
María la Pobre, 37
María Magdalena de' Pazzi, 147
Mariana de Paredes, 202, 255
Osmund, 260
Pablo de Burgos, 222, 236
Pascual Bailón, 133
Pedro de Alcántara, 241, 243, 260
Pedro Nolasco, 227
Pedro Regalado, 77
Raimundo de Peñafort, 65, 66, 68,
116, 121, 124
Rosa de Lima, 31, 115, 202, 212,
243, 244, 256, 264
Salvador de Horta, 69, 102, 118
Sancha Alfonso, 157, 158, 159,
172, 241, 255
Sebastián de Aparicio, 23, 71, 81,
86, 87, 88, 93, 104
Serafín de Monte Granario, 69
Stanislao Kostka, 117
Teresa de Ávila, 20, 37, 65, 108,
128, 141, 142, 145, 146, 147,
170, 263
Tomás de Villanueva, 133, 147,
241, 242, 244
Toribio de Mogrovejo, 26, 114,
151, 193, 198, 199, 200, 202,
203, 204, 205, 211, 213, 249,
255, 264
- SOBRINOS DEL PAPA**
Camilla Orsini, 132

Marcantonio Borghese II, 100,
131, 132, 136, 137

VALIDOS

Conde-Duque de Olivares, 179,
194

Francisco de Sandoval, 72, 102,
220

VIRREYES

Álvaro de Zúñiga, marqués de
Villamanrique, 57

Antonio Sebastián de Toledo,
marqués de Mancera, 250

Fernando Afán de Ribera, duque
de Alcalá, 221, 222, 224, 225,
234

Francisco de Toledo, 194

Gaspar de Zúñiga, conde de
Monterrey, 75, 175, 190

Juan de Mendoza y Luna,
marqués de Montesclaros, 195

Luis Jerónimo de Cabrera, conde
de Chinchón, 190

Ramiro Núñez de Guzmán, duque
de Medina de las Torres, 230

PREMIO ISTITUTO SANGALLI PER LA STORIA RELIGIOSA

TITOLI PUBBLICATI

ANNO 2015

Di Marco A., *Lourdes: storie di miracoli. Genesi e sviluppo di una devozione planetaria*
Marconcini S., *Per amor del cielo. Farsi cristiani a Firenze tra Seicento e Settecento*

ANNO 2016

Pomara Severino B., *Rifugiati. I moriscos e l'Italia*
Pozzi V., *Kant e l'ortodossia russa. Accademie ecclesiastiche e filosofia in Russia tra XVIII e XIX secolo*

ANNO 2017

Campigli F., *Un cammino a ostacoli. Neocatecumenali e Chiesa di Roma*
Manzi S., *Le lingue della Chiesa. Latino e volgare nella normativa ecclesiastica in Italia tra Cinque e Seicento*

ANNO 2018

Cruz C.H., *A escola do diabo. Indígenas e capuchinhos italianos nos sertões da América (1680-1761)*
Papasidero M., *Translatio sanctitatis. I furti di reliquie nell'Italia medievale*

ANNO 2019

De Santis J., *Tra altari e barricate. La vita religiosa a Roma durante la Repubblica romana del 1849*
Vidori G., *The Path of Pleasantness. Ippolito II d'Este Between Ferrara, France and Rome*

ANNO 2020

Sénié J., *Entre l'Aigle, les Lys et la tiare. Les relations des cardinaux d'Este avec le royaume de France (1530-1590)*
Martins H., *Os Judeus Portugueses de Hamburgo. A História de uma Comunidade Mercantil no Século XVII*

ANNO 2021

Carletti E., *"Per lo buono istato de la città". I Servi di s. Maria nella società dell'Italia centro-settentrionale tra XIII e XIV secolo*
Ghedini G., *Da «selvaggi» a «moretti». Schiavitù, riscatti e missioni tra Africa ed Europa (1824-1896)*

ANNO 2022

Arlati F., *«A maggior gloria di Dio». Le gesuitesse in Italia tra Cinque e Seicento*
Pizzi P., *Le chemin d'Abel. Coran et non-violence chez le penseur syrien Ġawdat Sa'īd (1931-2022)*

ANNO 2023

Fraioli B., *Religioni, dialogo e cittadinanza in Europa. Storia, principi, dichiarazioni e pratiche (1989-2022)*
Matucci R., *Riforma e profezia. Letture di Girolamo Savonarola nell'Ottocento italiano*

ANNO 2024

Ángel Cruz E., *La conquista del paraíso. Modelos de santidad, procesos de canonización y limosnas en la Monarquía Hispánica, 1500-1700*
Di Bella G., *Il Papato, i Mendicanti, i Mongoli. L'Asia e l'universalismo pontificio tra XIV e inizio XV secolo*

Este libro explora una de las campañas más ambiciosas de la Monarquía Hispánica: la «invasión» de los altares mediante un número inédito de santos católicos. Entre 1500 y 1700, más de la mitad de los santos canonizados por el papa provenía de España y sus dominios de ultramar. Aunque la historiografía ha sugerido que ello evidenció un desequilibrio de poder entre España y la Santa Sede, esta obra propone una lectura más dinámica. Revelando inexploradas redes de intercambio establecidas entre España, Italia y las Indias Occidentales para el flujo de capitales devotos, este trabajo demuestra que la santificación en masa de candidatos hispanos promovió una narrativa cultural que afianzó la hegemonía espiritual de España en el mundo católico, legitimando así su dominio político a nivel global.

EDUARDO ÁNGEL CRUZ es un historiador especializado en los espacios devocionales y los contactos culturales entre colonos europeos, los pueblos indígenas y las comunidades afrolatinas de Hispanoamérica. Sus publicaciones rastrean los marcos fiscales que estructuraron la santidad de la Contrarreforma en el mundo ibérico.

ISSN 2704-5749 (print)
ISSN 2612-8071 (online)
ISBN 979-12-215-0955-7 (Print)
ISBN 979-12-215-0956-4 (PDF)
ISBN 979-12-215-0957-1 (XML)
DOI 10.36253/979-12-215-0956-4

www.fupress.com