

The background of the cover is a classical painting. It depicts a river scene with a stone bridge in the foreground. A large, leafy tree stands on the left bank. In the foreground, two figures are in a small boat on the river. The painting uses a rich, earthy color palette with visible brushstrokes.

# Mirando desde el puente

Estudios en homenaje al profesor James S. Amelang

Fernando Andrés, Mauro Hernández y

Saúl Martínez (Eds.)





*MIRANDO DESDE EL PUENTE*  
ESTUDIOS EN  
HOMENAJE AL PROFESOR JAMES S. AMELANG

EDITORES

**FERNANDO ANDRÉS ROBRES**  
**MAURO HERNÁNDEZ BENÍTEZ**  
**SAÚL MARTÍNEZ BERMEJO**

© del texto, las/os autoras/es, 2019  
© de la edición, UAM Ediciones, 2019

Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid  
Ciudad Universitaria de Cantoblanco. 28049 Madrid  
[www.uam.es/publicaciones](http://www.uam.es/publicaciones) // [servicio.publicaciones@uam.es](mailto:servicio.publicaciones@uam.es)

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previsto en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente (salvo en este último caso, para su cita expresa en un texto diferente, mencionando su procedencia), por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin la autorización prevista por escrito de Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

Diseño de cubierta: Ana Palomo Ramos  
Imagen de cubierta: Rembrandt, *Landscape with a Stone Bridge*, c. 1638 (detalle).  
Rijksmuseum, Amsterdam.

ISBN: 978-84-8344-687-4  
eISBN: 978-84-8344-688-1  
Depósito Legal: M-2005-2019

Imprime: Solana e Hijos, A.G. S.A.U.

*MIRANDO DESDE EL PUENTE*  
ESTUDIOS EN  
HOMENAJE AL PROFESOR JAMES S. AMELANG

EDITORES

**FERNANDO ANDRÉS ROBRES**  
**MAURO HERNÁNDEZ BENÍTEZ**  
**SAÚL MARTÍNEZ BERMEJO**



---

## ÍNDICE

---

<b>PRESENTACIÓN. MIRANDO DESDE EL PUENTE: RECONSTRUCCIÓN DE UNA AUTOBIOGRAFÍA</b> .....	11
---	----

### **I. ESCRITURA Y AUTOBIOGRAFÍA**

Mónica Bolufer, <i>Textos escurridizos. A propósito de la escritura personal femenina en la época moderna</i> .....	29
Fernando Andrés Robres, <i>De las «banidades» de don Cristóbal Crespi: El Diario como texto autojustificativo</i> .....	41
Antonio Castillo Gómez, <i>Escribir con visos de verdad. Una mirada a la escritura autobiográfica en los Siglos de Oro</i> .....	57
Xavier Gil Pujol, <i>El pastelero anticuario Luis López y sus obras sobre historia de Zaragoza en los años 1630 y 1640</i> .....	71
Fernando Rodríguez Mediano, <i>De la ortografía a la autobiografía: sobre la dimensión moral de los proyectos de reforma ortográfica en la España Moderna</i> .....	83
Saúl Martínez Bermejo, <i>Miquel Parets y los sentidos del artesano</i> .....	95
Juan Gomis, <i>«Promulgadores de papeles infamatorios». Historia de un col·loqui</i> .....	107
Darina Martykánová, <i>La fuerza de lo salvaje: el campo, los campesinos y la nación en la novela El extraño de Yakup Kadri Karaosmanoğlu (1932)</i> ..	123

### **II. CULTURA RELIGIOSA**

Fernando Bouza, <i>¿Cómo escribió su obra el señor inquisidor? Oficios de escritura en De origine et progressu officii Sanctae Inquisitionis de Luis de Páramo (1598)</i> .....	137
Roberto López Vela, <i>Fernando de Valdés: la crítica al arzobispo de Sevilla, la hagiografía del inquisidor general</i> .....	149
Mercedes García Arenal y Stefania Pastore, <i>Cartas desde la prisión inquisitorial</i> .....	163
José Luis Lorienté Torres, <i>Las trazas de vida de la documentación inquisitorial como egodocumentos. Una original propuesta de ampliación de fuentes</i> .....	179
Álvaro Sánchez Durán, <i>La correspondencia como fuente para la construcción de una historia social microanalítica: los negociantes de la nación portuguesa en la España del XVII</i> .....	189



José Manuel Pedrosa, <i>La profecía del moro santón de Granada, ca. 1530: romancero, taumaturgia y milenarismo</i> .....	201
M <sup>a</sup> Cruz de Carlos Varona, <i>Sobre un dibujo de Alonso Cano en la Morgan Library de Nueva York</i> .....	215
Xavier Torres i Sans, <i>Pensando en ángeles: Una nota sobre angelología e historiografía</i> .....	227
María Tausiet, <i>Luz invisible. Ocultismo, poesía y espiritismo en España</i> .....	239
María José del Río Barredo, <i>Estefanía de Villaquirán, la niñera de Ana de Austria. Una matriarca española en la corte de Francia</i> .....	255

### III. SOCIABILIDAD Y SOCIEDAD

Isabel Burdiel, <i>Género y clase en el pensamiento nacionalista de Emilia Pardo Bazán</i> .....	271
José Miguel López García, <i>En pos de la libertad. Horros, coartados y cimarrones en Madrid, 1701-1821</i> .....	285
Josep M <sup>a</sup> Fradera, <i>Notas sobre abolicionismo, humanitarismo liberal y catolicismo en la España del siglo XIX</i> .....	299
Bartolomé Yun Casalilla, <i>Aristocracia y valores nobiliarios en la pintura de Murillo. Continuidad y cambio en las élites castellanas en el siglo XVII</i> .....	313
Elena Sánchez de Madariaga, <i>Las cofradías europeas y su proyección en la América colonial</i> .....	327
Juan Luis Pan-Montojo, <i>Un país desconocido: las elites sociales madrileñas y el espacio rural en la primera mitad del siglo XIX</i> .....	339
David J. Amelang, <i>Gente de la parroquia: identidad social del barrio teatral en el Madrid del Siglo de Oro</i> .....	355
Richard L. Kagan, <i>Plaza and square: perspectives on the city in the early modern Atlantic world</i> .....	365
Stephen Jacobson, <i>The Barcelona model: a historical reflection</i> .....	379
José U. Bernardos Sanz, <i>La evolución de la población de la provincia de Segovia entre el siglo XVI y fines del siglo XIX</i> .....	393

### IV. PENSAMIENTO POLÍTICO Y REDES MERCANTILES

Juan Eloy Gelabert, <i>El affaire Bonvisi (1595)</i> .....	411
Carlos Martínez Shaw y Marina Alfonso Mola, <i>El tráfico ilegal entre Manila y El Callao: el caso del navío Nuestra Señora Santa Ana</i> .....	425
José Ignacio Fortea Pérez, «Che il Re sia Papa in Spagna»: <i>conflictos jurisdiccionales en tiempos de Felipe II (1556-1575)</i> .....	441
Tomás A. Mantecón, <i>Los pecados (o las percepciones de los azares políticos) de Felipe IV en 1643, una propuesta de política moral</i> .....	455

Pablo Fernández Albaladejo, Intereses de Indias, <i>dominio del rey: indicios de un debate en la Monarquía de España (1680-1715)</i> .....	471
--	-----

## APÉNDICE

Bibliografía de James S. Amelang.....	485
---------------------------------------	-----



---

## PRESENTACIÓN

# MIRANDO DESDE EL PUENTE: RECONSTRUCCIÓN DE UNA AUTOBIOGRAFÍA

---

### 1

Puesto que nos encontramos ante una encrucijada, lo mejor será empezar por explorar uno de los caminos. Desde lejos, vemos una divisa sobre la entrada: *Learning and Labor*. La frase, comprobamos al acercarnos, proviene de un himno e inspira el *motto* del *Oberlin College*, en el que James inició sus estudios superiores durante los cursos 1970-1974, con dos *majors* en historia y español. Si quisiéramos adentrarnos por este camino, nos veríamos obligados a mostrar nuestra cercanía con Jim —utilizaríamos ahora este tipo de tratamiento más familiar— y a mencionar los ya largos —o no tan largos— años de trabajo compartido. Establecida esa posición de autoridad, situados los puntos desde los que nos permitimos hablar de James Amelang (Louisville, Kentucky) como si de sus biógrafos se tratase, pasaríamos entonces a construir un *relato de vida*, de su vida.

El lema serviría como punto de inicio, casi psicoanalítico, desde el que se despliega *todo*. El escenario nos remite a una tradición puramente anglosajona, pues *Oberlin College* fue fundado en 1833 por un misionero y un reverendo presbiterianos en “los campos más desolados e ilimitados del Oeste” y tomó su nombre de un renombrado pastor y pedagogo alsaciano. Solo cabe combinar esas imágenes de protestantes en el Oeste con la figura de Amelang para explicar esa actitud tan diferente que hemos podido disfrutar cerca de nosotros. Después de evocar el escenario sería lógico adentrarse en las dos palabras, en los dos principios, que proclama el emblema: “aprendizaje y trabajo”. Pocos pondrían en duda los esfuerzos, insistentemente artesanales, que James Amelang ha hecho para que otros aprendan. Pocos pondrían en duda su dedicación profesional. Todo encaja.

Desde el irrompible vínculo entre ese lema y la personalidad de James, pasaríamos a la retórica habitual del homenaje. Consiste, como es sabido, en mencionar algunas virtudes relativamente estandarizadas en las que el homenajeado sobresale. “Aprendizaje” y “trabajo” serían —desde luego— los valores fundamentales a partir de los que se entrevén otros que los complementan. Tendríamos que lidiar ahí con las diferencias culturales que pueden hacer de un comentario amable escrito en español un elogio desproporcionado en su recepción americana. Probablemente, la generosidad tendría un capítulo aparte. Es posible también que en ese capítulo las

diferencias culturales se invirtiesen, convirtiendo el bastante habitual “*He is a very generous person*” en “James es una persona muy generosa”, que tiene una fuerza diferente.

La tarea más importante, la que de veras justificaría esta introducción y nuestra condición de editores, consistiría en encontrar las pistas biográficas que permitiesen explicar el resultado final que todas y todos conocemos: ese profesor y colega con el que hemos tratado. Sus actitudes, sus intereses y su evolución historiográfica arrancarían en Oberlin y tomarían cuerpo, después, en una estancia en Italia como estudiante —por un breve tiempo— de Relaciones Internacionales, seguidos de los años de doctorado en Princeton y la estancia en el Instituto como ayudante de John Elliott. Podríamos adentrarnos más por este primer camino, hasta llenarlo con millares de detalles que supuestamente aclararían las causas y orígenes de esa identidad que es hoy James Amelang. Pero, seguramente, estaríamos equivocados.

El segundo camino es autobiográfico. Es una vía más sencilla, pues hace tiempo que Amelang ha publicado su propia autobiografía, tal vez a su pesar<sup>1</sup>. Hemos aprendido con él que se puede mirar por encima del término autobiografía y pensar en las formas de escritura personal más allá de etiquetas, formatos materiales y géneros. Con sus propias palabras, podemos considerarlo como autobiográfica “prácticamente cualquier forma literaria que incorpore la expresión de la experiencia personal en primera persona”<sup>2</sup>. Sería exagerado decir que la obra de James está llena de esos momentos, pero hay algunos textos en los que aparece —explícitamente— la primera persona. De acuerdo con las prácticas habituales de la disciplina histórica, tales fragmentos se encuentran en dos lugares. Uno son los agradecimientos y prefacios. No debe minimizarse la influencia que ejercen estos paratextos, todo un género con características rituales, sobre el escrito al que acompañan<sup>3</sup>. El segundo son los pequeños excursos ejemplarizantes y las digresiones ligeras

<sup>1</sup> Como él mismo señaló, más prudentemente, respecto a Natalie Davis: “ha creado o ayudado a crear textos autobiográficos”. James Amelang, “Fama y reserva. Natalie Z. Davis y la autobiografía”, *Historia social*, 75 (2013), p. 114.

<sup>2</sup> James S. Amelang, *The flight of Icarus. Artisan autobiography in early modern Europe*, Stanford, Stanford University Press, 1998, p. 14; y “La autobiografía moderna entre la historia y la literatura”, *Chronica Nova*, 32 (2006), pp. 145-146. Ver también James Olney, “Autobiography and the cultural moment: a thematic, historical, and bibliographical introduction”, en Olney (ed.), *Autobiography: essays theoretical and critical*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 6.

<sup>3</sup> Paul Hollander, “Acknowledgments: an academic ritual”, *Academic Questions* 15, 1 (2001-2002), pp. 63-76. La conciencia de Amelang sobre este género puede apreciarse en el siguiente —e impagable— comentario de sus agradecimientos en *The flight of Icarus*, p. 480: “He llegado al punto en el que, en muchos agradecimientos, uno agradece a su mujer por haber redactado los índices y a sus hijos por su paciencia ejemplar frente a los años de abandono a causa de las agotadoras exigencias del trabajo intelectual. Debo confesar un cierto sentido de asombro al leer sobre esas personas”.

que se usan para animar las charlas más o menos informales. Trataremos de recuperar el yo explícito de esos pasajes, pero procurando minimizar las referencias a la vida de James (del escritor responsable último de ese otro yo impreso). Este es el camino que we hemos decidido tomar.

Las diferencias entre el primer y el segundo de los caminos pueden mostrarse con una sencilla comparación. Georg Misch, pionero de la historia de la autobiografía, separaba la escritura creativa de la autobiografía (“el documento humano más revelador”) por una cuestión de *grado*. Una cualidad universal de la mente permitía, según él, ver la vida a través de todos los tipos de escritura: “detrás de todo trabajo creativo en filosofía o poesía, arte o religión, detrás incluso del sistema de ideas más abstracto, nuestro sentido de la realidad detecta al hombre en sí”<sup>4</sup>. El semiólogo italiano Umberto Eco, por el contrario, puso el énfasis sobre el significado abierto de la obra y la capacidad creativa del lector, negando prácticamente cualquier posibilidad de reconstruir el vínculo entre la vida de un autor o autora y su escritura. Dejaba de lado la investigación de la *intentio auctoris* para centrarse en la *intentio operis*<sup>5</sup>. A través de una serie de intervenciones directa o veladamente autobiográficas, los escritos de James nos servirán, por tanto, como una herramienta para sobrevolar el laberinto de aproximaciones, métodos y fuentes en que se ha convertido hoy la práctica de la historia.

La bibliografía que del protagonista se incluye en este mismo volumen también tiene un cariz autobiográfico, pues ha sido confeccionada y ordenada en apartados por el propio James. Las categorías en que ha decidido dividir su producción son las siguientes: historia urbana (general y de Barcelona); historia social; historia cultural; historia de la autobiografía; historia de la cultura popular; historia de las mujeres; historia de las minorías étnico-religiosas; historiografía y métodos; antropología histórica; miscelánea; y, por último, 114 reseñas. Aunque utilizaremos en parte esa clasificación, queremos proponer que los distintos apartados y etiquetas mencionados no reflejan suficientemente bien la producción de James Amelang. Una de las características de su obra es, precisamente, la de las relaciones que ha sabido trazar y cultivar entre esos distintos apartados. Dicho de otro modo: lo que define los trabajos de James no es que estos incluyan historia social, cultural y urbana (entre otras), sino el modo en que es concebida la relación entre esas múltiples aproximaciones.

\*\*\*

---

<sup>4</sup> Georg Misch, “Conception and origin of autobiography”, en Ricia Anne Chansky y Emily Hipchen (eds.), *The Routledge autobiography studies reader*, Routledge, Londres y Nueva York, 2016, p. 19 [1ª ed., 1907].

<sup>5</sup> Umberto Eco, “La sobreinterpretación de textos”, en *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge y Madrid, Cambridge University Press, 2003, pp. 76-77.

El primer texto autobiográfico escrito por James Stephen Amelang (y el único —que sepamos— firmado con su *middle name* completo) es la introducción a su tesis doctoral, defendida en 1981. Naturalmente, toda tesis contiene una pequeña autobiografía, inducida de modo más o menos explícito por los usos académicos: es un rito de paso académico en el que se anima al estudiante a explicar quién es y en qué ha cambiado. Uno de los párrafos del prefacio de la tesis de James Amelang no tiene —en nuestra opinión— desperdicio. Comienza, pese al tono relativamente distante e impersonal, con una frase llamativa: “Todo historiador o historiadora se ve afectado por sus vínculos personales entre presente y pasado; vínculos que ayudan a explicar su elección por estudiar un problema histórico”<sup>6</sup>. Después, James se relaciona con esa constatación (que tantos historiadores e historiadoras experimentan al acabar su doctorado) de modo directo. Usa la primera persona para asumir sin temor ese elemento selectivo. Confía —literalmente: “*I trust*”— en que es evidente que gran parte de su tesis “se ha escrito pensando en el presente (*with the present in mind*)”. Más aún, subraya que esto no supone un problema, sino una oportunidad: “Solo si reconocemos los múltiples legados de la época moderna hacia el futuro podemos esperar acortar los siglos de distancia que separan —y unen— al historiador y al ciudadano. El diálogo entre ellos está basado en una deuda mutua”<sup>7</sup>. Diálogo, distancia, conexión y deuda mutua: todos son términos dinámicos, que expresan una relación cambiante y constante entre el pasado y sus intérpretes presentes. Estamos en 1981. ¿Cómo traspasa cuatro décadas largas de postmodernismo y “crisis” historiográfica alguien que, de partida, piensa así sobre la historia?

Para contestar a esa pregunta conviene poner en valor la característica mezcla de historia social y análisis de la cultura que James ha practicado siempre. Esos dos elementos —sociedad y cultura— no solo son considerados dos aspectos de la realidad inevitablemente unidos, sino que se analizan siempre de un modo dinámico y relacional. Así, los dos últimos capítulos de su tesis prestan una “atención especial al surgimiento de un esquema de diferenciación cultural que refleja los patrones coetáneos de diferenciación social”<sup>8</sup>. Pese a las diferencias que la versión publicada de 1986 tiene con la tesis original, James insistió en el libro sobre la importancia de esa dinámica entre posición social y cultura. E insistió, de igual modo, en su importancia para el presente: “la diferenciación cultural ha pervivido hasta nuestros días como una explicación mítica de la existencia de des-

<sup>6</sup> James Stephen Amelang, *Honored citizens and shameful poor. Social and Cultural Change in Barcelona 1510-1714*, Ph. D. thesis, Princeton University, Department of History, 1982 [Ann Arbor, Michigan, University Microfilms International, 1985], p. xvii.

<sup>7</sup> Amelang, *Honored citizens and shameful poor*, p. xvii.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. v.

igualdades políticas y sociales”<sup>9</sup>. Treinta años después, James sigue proponiendo una particular aproximación a la historia cultural, que trata de “asentar las creencias y las prácticas sobre realidades sociales”<sup>10</sup>. Esto no es una mera sugerencia, sino algo que James defiende a riesgo de no ser entendido: la inflexión personal “*call me Casaubon*” lo demuestra<sup>11</sup>.

La expresión de confianza de la introducción de su tesis se acompañaba también con una muestra de preocupación: me temo —“*I fear*”— que “aún debo una disculpa a los pobres (*shameful poor*)”<sup>12</sup>. Ahondando en esa preocupación, el libro editado omitió a esos “pobres” que aparecían en título original de la tesis, y sustituyó el subtítulo (“cambio social y cultural”) por un nuevo binomio: “cultura patricia y relaciones de clase”. La disculpa que James utilizó *avant la lettre* explicaba la relación de dependencia entre clases altas y grupos populares con dos *topoi*, uno literario y otro filosófico. Mostraba así que la voz de los pobres aparecía especularmente: del mismo modo que sugería la dinámica entre Próspero y Calibán, y de igual manera que aparecía en la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo. En todo caso, también anunciaba la importancia de recuperar lo que hoy llamaríamos, con un anglicismo, la *agencia* de esos grupos menos favorecidos. Esperaba además poder hacer justicia a las dinámicas de resistencia y conflicto abierto en un “trabajo futuro”<sup>13</sup>.

Puede que ya lo hayan intuido: el trabajo en que esas voces encontraron su sede definitiva fue *The flight of Icarus*. Entre su primer libro y esta segunda monografía —o entre 1986 y 1998— buena parte de su producción basculó hacia la vida de la gente menos importante. Durante más de una década se sucedió un goteo de producciones sobre muchas biografías de artesanos, miembros de las clases populares, monjas y beatas<sup>14</sup>. Fruto paralelo de esa atención a los olvidados de la historia es la edición, junto con Mary Nash, de *Historia y género*, que incluye un artículo en el

---

<sup>9</sup> James S. Amelang, *Honored citizens of Barcelona: patrician culture and class relations, 1490-1714*, Princeton, Princeton University Press, 1986, p. 215.

<sup>10</sup> James S. Amelang, Reseña de “Carlo Ginzburg, *The cheese and the worms*”, en *Sixteenth Century Journal*, 40, 1 (2009), Número especial “Looking back: books and their impact”, p. 33.

<sup>11</sup> *Ibid.* Una versión española aproximada sería “el cascarrabias que hay en mí”, que protesta contra los “mestizos felices” practicantes de “estudios culturales”. En Amelang, “La autobiografía moderna”, p. 157. Pero también subyace la auto-evocación de uno de los dos protagonistas de la novela *Middlemarch* (1871) de George Eliot, y símbolo en la cultura anglo-americana del pedante insufrible.

<sup>12</sup> Amelang, *Honored citizens and shameful poor*, p. xi.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Empezando por la conferencia Hispano-Luso-italiana de demografía histórica, celebrada en abril de 1987, en la que presentó una primera versión de la introducción a Miquel Parets, *A journal of the plague year. The diary of the Barcelona tanner Miquel Parets, 1651* (ed. e introducción de James S. Amelang), Oxford, Oxford University Press, 1991, p. vii.



que James muestra los modos de actuación femenina tras la declarada clausura contrarreformista de la España moderna<sup>15</sup>. La lectura del diario de Miquel Parets y ese trabajo cercano y constante con la autobiografía y la escritura de las clases populares acabó por cobrar un importante significado autobiográfico. James fue desarrollando, nos señala, “un sentimiento de deuda vago, pero que crecía lentamente, hacia los propios autobiografistas artesanos”<sup>16</sup>. El *temor* expresado en su tesis doctoral se fue conjurando poco a poco, hasta transformarse definitivamente con la publicación de *The flight of Icarus*. Empleando deliberadamente el lenguaje que tomó prestado de E.P. Thompson, James definió la historia contenida en esa obra como “pequeño acto de desagravio”<sup>17</sup>. Casi veinte años después de acabar su tesis, volvía a insistir además en la relación de dependencia entre el historiador y el ciudadano: “Al recuperar su presente, recuperamos nuestro pasado. También damos un pequeño paso hacia una historia más democrática y hacia una cultura más democrática”<sup>18</sup>. Pasado y presente estaban unidos de un modo sofisticado —su presente, nuestro pasado— que tenía claras consecuencias políticas.

Más de una década después, James Amelang seguía practicando esta noción de la historia como una —pequeña— herramienta democrática y de justicia. El análisis paralelo de las derivas de los moriscos y judeoconversos hispanos le permitió discutir con sus estudiantes las relaciones entre aquel pasado y “una amplia variedad de temas actuales”. Utilizando la metáfora de Carlo Ginzburg sobre el juez y el historiador, el prólogo de su *Historias paralelas* proponía de nuevo que “quizá haya más justicia en la escritura de la historia que en la propia historia”<sup>19</sup>. Las denuncias contra el régimen neonazi de Viktor Orbán con las que James Amelang acompañó en 2018 su presentación de las *Natalie Zemon Davis Lectures* de la *Central European University* de Budapest nos recuerdan que esa preocupación sigue presente.

---

<sup>5</sup> James Amelang y Mary Nash (eds.), *Historia y género. las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990. Sobre el papel crucial de la perspectiva de género para la evolución de los estudios autobiográficos, véase Amelang “La autobiografía moderna”, pp. 154-155.

<sup>16</sup> Amelang, *The flight of Icarus*, p. 9.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> James Amelang, *Historias paralelas: judeoconversos y moriscos en la España moderna*, Madrid, Akal, 2011, p. 26. Ver también James Amelang y María Tausiet (eds.), *Accidentes del alma: las emociones en la Edad Moderna*, Madrid, Abada Editores, 2009, p. 31: “Ojalá que las páginas de este libro ayuden al lector no sólo a comprender mejor las emociones pasadas, sino también a sentirlas como el antecedente inmediato de las nuestras”.

En definitiva, James ha construido unas alas para comprender el inicio y el sentido del camino que conecta la historia cultural con su significado social y con nuestro presente. No es una contribución menor, especialmente si tenemos en cuenta el avance paulatino de la *autorreferencialidad* de las ciencias humanas, su desconexión de lo social y la lenta consolidación de una concepción estática de la cultura que tienden a dejar de lado “la transformación, temporalmente interconectada, de la estructura de poder y los valores culturales”<sup>20</sup>. Como recordaba John Elliott en el reciente homenaje a Richard Kagan, el enorme crecimiento reciente de la historia cultural ha desdibujado, con todos sus añadidos y extensiones, la planta del edificio de la historia moderna. Si para Elliott el reto consistía en volver a situar el estudio de la cultura, el arte o el pensamiento en un contexto político y temporal específico, Amelang se ha esforzado por mantener viva la dinámica entre representaciones culturales y estructura social<sup>21</sup>. *Carpe viam*.

La interrelación fructífera entre historia social e historia cultural conecta, casi a modo de manifiesto, la producción de James Amelang, pero la estructura interna de las alas construidas para conseguirlo es más compleja. Un elemento imprescindible es el uso de la comparación: “una herramienta afilada y siempre a mano”<sup>22</sup>. Más aún, la comparación —la capacidad para sugerir puntos comunes y diferencias— caracteriza también las intervenciones de James en casi cualquier seminario o congreso. Curiosamente, ha dedicado más páginas a la comparación entre ciudades, entre autobiografías, entre minorías étnico-religiosas, entre el Mediterráneo y otras partes de Europa, o entre los españoles y otros modelos que a explicaciones programáticas sobre los métodos comparativos. Obviamente, ese enfoque cuenta con una larga tradición e ilustres predecesores, como Marc Bloch, a quien James utiliza para recordarnos que la comparación no consiste en apilar datos, sino en abrir nuevos caminos de investigación y completar huecos mediante analogías<sup>23</sup>. Otro rasgo propio de sus esfuerzos al comparar es la insistencia en

---

<sup>20</sup> Carl E. Schorske, “History and the study of culture”, en *Thinking with history: explorations in the passage to Modernism*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 224. Una historia de ese desplazamiento, con especial atención a los EE. UU., en pp. 224-229. La singular variante de historia cultural, con fuerte arraigo en lo social y político, que desarrolló Schorske le convirtió en uno de los historiadores de Princeton que más influencia ejerció sobre Amelang.

<sup>21</sup> John Elliott, “The history of early modern Spain in retrospect” en Kimberly Lynn y Erin Kathleen Rowe (eds.), *The early modern Hispanic world. Transnational and interdisciplinary approaches*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, pp. 373-374.

<sup>22</sup> James S. Amelang, “Comparing cities: a Barcelona Model?”, *Urban History*, 34, 2 (2007), p. 189.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 174. Ver también James Amelang, “Richelieu y Olivares”, en Roberto Fernández et al. (eds.), *John Elliott: El oficio de historiador*, Lleida, Pagès, 2001, pp. 101-103.

que no basta con identificar similitudes, sino que “también hay que señalar las diferencias”<sup>24</sup>. Las diferencias son “igualmente importantes”<sup>25</sup>.

La trama laberíntica de la ciudad es el escenario privilegiado para ensayar el vuelo de esa historia social y cultural comparada. Barcelona es, en palabras de James, un “telón de fondo” sobre el que se despliega esa obra teatral<sup>26</sup>. Basta repasar los títulos del apartado dedicado a historia urbana de Barcelona en su bibliografía para detectar la presencia en ellos de sociedad, clases, élites, aristocracia, sociabilidad, etc. Incluso los *Doce paseos* —publicados con la intención y el formato alargado de una guía turística— mantienen el objetivo de vincular al paseante del presente con el pasado barcelonés de un modo muy activo. La recuperación histórica de barrios como La Ribera sirve para llamar la atención sobre el carácter “sumamente evocador del pasado”<sup>27</sup>. La ciudad es asimismo el escenario perfecto para la comparación: “repensar Barcelona puede contribuir a su vez a remodelar la historia de otras ciudades”<sup>28</sup>. Amelang huye además de cualquier exceso descriptivo y aborda la ciudad como un problema o un “mito”, como un elemento que merece ser pensado más que como un dato fijo. En términos autobiográficos, Barcelona representa, por último, un lugar particular. No solo porque sea la ciudad sobre la que más profundamente ha trabajado, sino también por las múltiples expresiones de un sentimiento de acogida. James refiere en distintos puntos de su obra a la “hospitalidad” recibida y se muestra agradecido ante los amigos que “le dieron refugio en todos los sentidos de la palabra”, incluyendo los constantes intercambios académicos en archivos “y bares cercanos”<sup>29</sup>.

Otras dos referencias autobiográficas a esos primeros años de bares y charlas nos muestran a qué se dedicaba al concluir esos ritos de sociabilidad. Por las noches leía a Flaubert, y ya “de madrugada (*late at night*)”, a Shakespeare<sup>30</sup>. Si hemos de creerle, un pasaje de *The winter's tale* volvió una y otra vez a su mente desde el primer mes de estancia en Barcelona hasta la redacción final de su tesis. Claro está: lo sorprendente no es que leyese, sino el papel de la lectura y la literatura en su biografía. Lo interesante no es el contenido de esas lecturas y otras posteriores de Cervantes, Jonson,

<sup>24</sup> Amelang, *Historias paralelas*, p. 173.

<sup>25</sup> Amelang, “Comparing cities”, p. 180.

<sup>26</sup> Amelang, *Honored citizens of Barcelona*, p. xxvi.

<sup>27</sup> James S. Amelang, Xavier Gil Pujol, y Gary W. McDonogh, *Doce paseos por la historia de Barcelona. Guía*, Barcelona, Olimpiada Cultural y Ajuntament de Barcelona, 1992, p. 70.

<sup>28</sup> Amelang, “Comparing cities”, p. 188.

<sup>29</sup> Amelang, *Honored citizens and shameful poor*, p. xxiv. Amelang, *The flight of Icarus*, p. 479

<sup>30</sup> Amelang, “Richelieu y Olivares”, p. 104; Amelang, *Honored citizens and shameful poor*, p. xvi.

Goethe, Eliot, Orwell o Camus, sino el efecto que han producido, a lo largo de los años, sobre su obra.

Pretender responder con seguridad a ese enigma sería complicado. Podríamos, tal vez, reconstruir la biblioteca que James usó mientras estudió en *Oberlin* mediante los volúmenes que ha ido depositando estos últimos años en la biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, fácilmente identificables por sus anotaciones en las guardas o la página del título; encontraríamos en ellos su sistema clasificatorio, de indicaciones someras: “Urban”, “Social” y términos semejantes, y la minuciosa atención a las erratas, que suele anotar en las hojas finales del libro. Podríamos incluso reproducir el catálogo de su biblioteca personal, pues como recordó Adam Smyth, la lectura y la anotación de textos son, desde la edad moderna, un modo de autobiografía<sup>31</sup>. Pero esto se adentraría demasiado en la esfera de lo privado.

Hay, en cambio, un tipo específico de lectura que Amelang sí ha publicado. Nos referimos a sus reseñas. Aunque el género se menciona de pasada en la bibliografía que amablemente ha confeccionado, es manifiesta la importancia de esas lecturas semi-impuestas y que podrían recordar a las cartas escritas por indicación de los confesores. Un buen indicio de la relevancia que James atribuye a las reseñas, en general, puede encontrarse en la siguiente anécdota: cuando Amelang presentó a Anthony Grafton en una sesión del Seminario de Historia Cultural celebrada excepcionalmente en Alcalá de Henares, inició su charla invirtiendo el tópico habitual y señaló que el conferenciante “sí necesitaba presentación”. Esta necesidad se basaba, según James, en el desconocimiento general de las numerosas reseñas y columnas periodísticas obra de Grafton. El problema radicaría en elegir dentro de esas 114 recensiones, pero afortunadamente hay dos textos que —en nuestra opinión— destacan en ese corpus (o más bien lo desbordan): la redactada con motivo del cuarenta aniversario de la publicación de *El queso y los gusanos*, de Carlo Ginzburg; y la reseña-homenaje de *Richelieu y Olivares*, de John Elliott.

Empezaremos por la segunda, que muestra la estrecha y sentida colaboración entre maestro y discípulo, forjada en “esa aldea en que realicé mis estudios de posgrado”<sup>32</sup>. James se disculpó por incluir en ella tres pasajes abiertamente autobiográficos, el mayor de los cuales remite precisamente a su lectura de Flaubert:

---

<sup>31</sup> Adam Smyth, *Autobiography in early modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 5.

<sup>32</sup> Amelang, “La autobiografía moderna”, p. 156n. Cabe recordar que agradece *dos veces* a Elliott su labor durante los años de redacción de la tesis (*Honored citizens and shameful poor*, p. xxiii).

[Elliott] me devolvió el primer capítulo de mi tesis doctoral con un severo rictus en su cara y me preguntó qué pensaba hacer para mejorar mi redacción en inglés. (Podría ser —mi memoria no es infalible, aunque si creemos a Freud, aquel fue uno de esos incidentes que por vergonzosos debería grabarse a fuego en la memoria— que incluso utilizó el término “americano” en vez de “inglés”, lo que debería bastar para ilustrar la gravedad de mi problema). Sin saber realmente qué contestar, le aseguré atropelladamente que leía novelas de Flaubert por la noche. Esto casi lo hizo llorar [de risa]. Una vez recompuesta su medida me aconsejó no cesar en mis lecturas bajo ningún concepto<sup>33</sup>.

La anécdota muestra la importancia que Elliott concede al estilo literario, y sostiene la idea de que el historiador prueba sus nociones teóricas y su visión de la historia mediante su escritura. James Amelang —en plena sintonía con el historiador que más ha marcado su evolución— atiende al estilo, “al delicado balance entre contenido y forma”, con no menos cuidado<sup>34</sup>. No cabe duda de que la literatura, bien en forma de citas, bien como herramienta expresiva, constituye para él un elemento esencial a la hora de contar una historia. Si la advertencia preliminar a la traducción inglesa del relato de la peste de Miquel Parets muestra ya su atención a los “giros de frase”, repeticiones y otras cuestiones estilísticas y sintácticas<sup>35</sup>, algunas de esas dudas y cautelas se extendieron después al análisis sobre su propia expresión. En los agradecimientos de *The flight of Icarus*, James admitió que su prosa contenía ciertos “giros de frase” desagradables a los ojos de Harvey Rubinstein, su compañero de cuarto desde su primer curso en *Oberlin* en 1970 y su “mentor en materias literarias”<sup>36</sup>. James siempre ha estado atento al modo en que escriben los demás, a cómo escribe él mismo y, sobre todo, a los logros y efectos asociados a esos diferentes estilos.

Esta nueva referencia a *Oberlin* permite además ir amarrando algunos cabos que habían quedado mal atados al comienzo de estas páginas. La imagen de protestantes en el Oeste era errónea y James no estaría nada contento de ver el término *anglosajón* ligado a su biografía (siempre lo sustituye por *angloamericano*); pero quizá sería interesante preguntarse por la literatura que leyó y las obras de teatro que representó en dicho *College*<sup>37</sup>. Todo

<sup>33</sup> Amelang, “Richelieu y Olivares”, p. 99.

<sup>34</sup> James S. Amelang, “Microhistory and its discontents. The view from Spain”, en Carlos Barros (ed.), *Historia a Debate*, Santiago de Compostela, Historia a Debate, 1995, vol. 2, p. 307.

<sup>35</sup> Parets, *A journal of the plague year*, pp. 28-29.

<sup>36</sup> Amelang, *The flight of Icarus*, p. 480.

<sup>37</sup> James S. Amelang, “Spanish history and the crisis: a view from the bridge”, *ASPHS Newsletter*, 3 (2012), p. 10. Disponible en <https://asphs.net/bulletin-for-spanish-and-portuguese-historical-studies/newsletter/> [Acceso el 1 de agosto de 2018].

esto formaba parte de su “formación”, término español cuyos matices le resultan muy apropiados. La sentida dedicatoria de *Historias paralelas* a Sanford Shepard —antiguo profesor de Filología Románica de *Oberlin*— traza una conexión explícita entre el recuerdo de su época de estudiante, su interés por la historia de las minorías religiosas y su posterior labor docente en la UAM. Tenía entonces la sensación de que se había cerrado un ciclo: de “que el conocimiento comienza cuando uno regresa a los comienzos”<sup>38</sup>.

Puesto que James se muestra dispuesto a hablarnos de regresiones, podemos llamar la atención sobre una segunda nota autobiográfica en la reseña a John Elliott. Se remonta a su Kentucky natal para recordarnos su gusto por las películas históricas, el papel de la imaginación visual ofrecida por el visionado de *Cardinal Richelieu* (Rowland Lee, 1935) y el primer libro de historia que compró y leyó, con doce años. La anécdota muestra que para James Amelang los nexos entre el presente y las múltiples representaciones del pasado caminan en muchas direcciones. Aprendió pronto que el conocimiento histórico y el gusto por el pasado se encuentran tanto en las recreaciones televisivas y cinematográficas como en los libros o las grandes pinturas al óleo de los museos, y tal vez por ello considera casi recurrente por obvio estudiar el cine como técnica didáctica o objeto historiográfico<sup>39</sup>. Esto coincide con otra de sus preocupaciones de fondo: la “habilidad de los historiadores para dirigirse a las necesidades e intereses del público no especializado”<sup>40</sup>.

El libro que compró a tan tierna edad era *Richelieu and the French Monarchy*, publicado por la historiadora inglesa Cicely Veronica Wedgwood en 1949 (y reeditado en 1962). James no solo la recordaba como una biografía sucinta pero animada y alegre, sino que señala: “quedé maravillado al leerla y el resto, como suele decirse, es historia”<sup>41</sup>. Este juicio puede leerse como un elogio al potencial de la buena divulgación, y quizás de la biografía. Wedgwood, seguramente desconocida para muchos, fue elogiada por George Steiner como “una de las pocas historiadoras contemporáneas preparada para defender abiertamente la naturaleza poética de toda imaginación histórica”<sup>42</sup>. Más aún, la colección en que apareció el libro se titulaba “*Teach*

---

<sup>38</sup> Amelang, *Historias paralelas*, p. 27.

<sup>39</sup> Ver James Amelang “Play it again, Sam: otra vez con la historia y el cine”, en Mónica Bolufer et al. (eds.), *Historia y cine: la construcción del pasado a través de la ficción*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2016, pp. 29-40. Ver también Stearns, Peter N., Peter Seixas, y Samuel S. Wineburg (eds.), *Knowing, teaching, and learning history. National and international perspectives*, Nueva York y Londres, New York University Press, 2000.

<sup>40</sup> Amelang, “Microhistory and its discontents”, p. 307.

<sup>41</sup> Amelang, “Richelieu y Olivares”, p. 105.

<sup>42</sup> George Steiner, “The retreat from the word”, *The Kenyon Review*, 23, 2 (1961), p. 195.

*yourself history library*". En su prefacio general como editor, A. L. Rowse defendía con entusiasmo la utilidad de la historia y la llegada de la universidad a las casas de las personas. Por otro lado, refrescaba la viejísima didáctica ciceroniana sobre la historia con preguntas del estilo de "¿cómo podemos esperar entender el estado actual del mundo a nuestro alrededor si no sabemos cómo llegó a ser lo que es?". Por si no fuese suficiente, la idea clave de la serie era "explorar un tema histórico significativo a través de la biografía de un gran hombre"<sup>43</sup>. La tentación por descubrir ecos y reflejos en la posterior carrera de James Amelang es demasiado grande. Tal vez por ello, no encontramos mejor modo de abandonar este problema de definir semejanzas y continuidades morfológicas allí donde no podemos encontrar una tradición de transmisión directa que pasando a la segunda reseña: Carlo Ginzburg.

Comienza con James llegando a Bolonia en 1974, en su primer año como estudiante de relaciones internacionales. Según su testimonio, empezó a leer en italiano con el nada sencillo *I Benandanti* y prosiguió hasta llegar a *El queso y los gusanos* tres años después. No recuerdo ningún otro libro, nos dice, "que haya tenido un impacto comparable en mí"<sup>44</sup>. El siguiente episodio es la mesa redonda que Amelang organizó en 2001 para celebrar el veinticinco aniversario de la publicación del libro<sup>45</sup>. Una analogía entre el proceso de maduración del libro y del propio James, que espera "conservarse igual de bien", cierra el recorrido<sup>46</sup>. El valor de esta obra es doble. Amelang lo describe como una guía "sobre lo que era y podía ser la historia" y como una "serie de recomendaciones sobre lo que hacer y no hacer" a la hora de atacar la compleja cuestión de la cultura popular<sup>47</sup>.

Con esta reseña, y con el recuerdo agradable de aquella mesa redonda, James sugiere la importancia, fundacional y constante, de Italia. Como señaló en otra parte: la cultura académica italiana "ha servido largo tiempo como un estímulo para mi desarrollo como historiador"<sup>48</sup>. Se vislumbra aquí una experiencia de lecturas que nos remonta a Momigliano (*via* Grafton además de Ginzburg), y a una extraordinaria cohorte de dos generaciones de modernistas italianos tales como Giovanni Levi, Adriano Pros-

<sup>43</sup> A. L. Rowse, "General introduction to the series", en V. C. Wedgwood, *Richelieu and the French Monarchy*, Londres, The English Universities Press, 1949, pp. v, vi.

<sup>44</sup> Amelang, "Reseña de Carlo Ginzburg", p. 31.

<sup>45</sup> "Il formaggio e i vermi venticinque anni dopo: Boston, tavola rotonda, 5 gennaio 2001," en Aldo Colonnello y Andrea Del Col (eds.), *Uno Storico, Un Mugnaio, Un Libro: Carlo Ginzburg, Il formaggio e i Vermi, 1976–2002*, Montereale Valcellina, Circolo culturale Menocchio, 2002, pp. 13-41.

<sup>46</sup> Amelang, "Reseña de Carlo Ginzburg", p. 33.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>48</sup> Amelang, *The flight of Icarus*, p. 478.

peri, Marino Berengo, Rosario Villari, Massimo Firpo y Edoardo Grendi, entre los mayores, y Gianna Pomata, Simona Cerutti, Renata Ago, Sandra Cavallo, Angelo Torre y Giulia Calvi entre los más jóvenes. Gracias a su posición excéntrica respecto del eje historiográfico franco-americano y los estándares hispanos, ese polo italiano genera un dinamismo notable, aunque a veces desapercibido, en la obra de Amelang. Lo ha convertido en “consumidor ávido” de la microhistoria producida en los innovadores *Quaderni Storici* y en productor de “antropología histórica”<sup>49</sup>. Esta última vertiente es seguramente la menos traducible de la obra de James, pues no se trata de un mero sinónimo de historia cultural. Refleja una voluntad de “convergencia” entre la investigación histórica y las perspectivas antropológicas modernas, para producir una etnografía del pasado que confirme los trabajos de campo contemporáneos<sup>50</sup>. Y alimenta, como una corriente de fondo, su obra entera. La sociabilidad urbana, lo mediterráneo, el equilibrio entre “continuidad y cambio”, la pervivencia y la transformación del ritual, la distancia, el duelo... son temáticas que no florecen necesariamente entre los historiadores e historiadoras, ni españoles ni norteamericanos. La comparación es tan solo la cara amable de esta reflexividad teórica no manifestada en forma programática.

Hagamos una pausa “mirando desde el puente”. Con esas precisas palabras se presentó James en una reflexión autobiográfica introducida en su *keynote address* ante la ASHPS (Asociación para los Estudios Históricos Españoles y Portugueses) de 2012. La inspiración había nacido del recuerdo de su participación en la representación, durante el curso 1970-1971, de la obra teatral de Arthur Miller *A View from the bridge*. Esa imagen tenía algo que ver “con mi vida profesional en España”, pues simbolizaba el ir y venir entre su “formación” en los Estados Unidos y su trabajo en la Universidad Autónoma de Madrid. Suavemente, James extendía la metáfora hacia la vida en general: un puente que “permite el tráfico en dos direcciones”<sup>51</sup>.

La imagen —que da título a este volumen— es casi obvia, pero subraya el papel activo de James Amelang como mediador entre distintas —y en gran medida separadas— escenas historiográficas. Un ejemplo claro de ese ejercicio son los textos de grandes historiadoras e historiadores, como Joan Scott, Natalie Z. Davis, Lyndal Roper, Ulinka Rublack, Stuart Clark, etc., accesibles en castellano gracias a su labor como editor de recopilaciones pioneras (como las ya mencionadas *Historia y género* y *Accidentes del*

---

<sup>49</sup> Amelang, “Microhistory and its discontents”, p. 307.

<sup>50</sup> James S. Amelang, “Ciutat: punt de trobada de dos mites d’espai”, en Georges Duby (ed.), *Els ideals de la Mediterrània dins la cultura europea*, Barcelona, Institut Català d’Estudis Mediterranis, 1995, p. 83. Ver también James S. Amelang “Mourning becomes eclectic. Ritual lament and the problem of continuity”, *Past & Present*, 187 (2005), p. 15.

<sup>51</sup> Amelang, “Spanish history and the crisis”, p. 10.



*Alma*, preparadas, respectivamente, con Mary Nash y María Tausiet). Esta voluntad por conectar diferentes esferas historiográficas se aprecia tanto en el esfuerzo por emplear algunos textos de Natalie Davis “que seguramente son menos conocidos entre los lectores españoles”, como en la traducción del diario de la peste de Parets, las repetidas sugerencias sobre el carácter único de las fuentes de la Inquisición española, o las advertencias sobre las ausencias de determinados títulos italianos o españoles en inglés<sup>52</sup>. Algo más, en definitiva, que mirar el panorama desde el puente.

\*\*\*

Las contribuciones de este volumen son una muestra del tráfico por ese puente, con la mirada puesta en la orilla de la universidad española. Dan testimonio de la contribución de James S. Amelang a la renovación de ciertos campos de la historiografía hecha desde y sobre España en las últimas décadas, con unas pocas excepciones. Son una muestra de agradecimiento por su colaboración con el Equipo Madrid, por su solidaridad con los compañeros y compañeras del departamento de Historia Moderna en la UAM (a los que ayudó en múltiples comisiones y subdirecciones —y desde donde se ha perfeñado y apoyado este proyecto), y por su acogida a los estudiantes internacionales. Muchas personas han querido rendirle homenaje, y transmitimos aquí su cariño por James incluso cuando no han podido materializarlo en forma de contribución escrita. El agradecimiento de los editores a los entusiastas y obedientes participantes finales (la inmensa mayoría de los invitados) es enorme; también a quienes durante su ejecución se han sucedido en la dirección de UAM Ediciones, Juan Manuel Guillem y Ana M. Goy. La iniciativa ha corrido en paralelo a otras, incluyendo las dos mesas redondas organizadas por Laura Bass y Jesús Escobar durante la reunión de 2018 de la *Renaissance Society of America* en Nueva Orleans y que sirvieron para reflejar, entre otras cosas, el paso de generaciones de becarios *Fulbright* y de profesores invitados, a coste cero, por el *Seminario de Historia Cultural* que James lleva coordinando en la UAM (la idea original fue de M<sup>a</sup> José del Río, y ambos fueron co-coordinadores más de veinte años). Coste cero es una expresión generosa si tenemos en cuenta el menú cuartelario que acompañaba las sesiones, y que posiblemente generó todo tipo de traumas en las invitadas e invitados.

No pocas de las contribuciones se sitúan en el campo de la escritura y la autobiografía. El segundo contenedor reúne textos sobre formas y prácticas de religiosidad. Siguen artículos sobre sociabilidad e historia social. Y el postre integra pensamiento político y redes comerciales. Más allá de esta organización esquemática —y que los editores pueden incluso haber violentado (pedimos disculpas a los autores que puedan considerarse no correctamente ubicados)—, la herencia de James se aprecia al mirar de cerca en el tejido más fino de esas contribuciones.

Los nueve artículos del primer bloque insisten en elementos clave de la obra de Amelang. En primer lugar, subrayan la importancia de los registros autobiográficos escritos por mujeres y la capacidad que la observación de esos testimonios tiene para cambiar nuestra idea de la historia (Bolufer). A continuación exploran las múltiples capas de análisis que permite (y exige) el acto de escritura autobiográfica: desde las intenciones del autor (esa pregunta *ingenua* de James que tanto nos ha calado) y sus estrategias para conseguir sus fines, hasta los mecanismos de verificación, legitimación y constitución de su autoridad, sin olvidar codas de desautorización y estigmatización por la procedencia social de algunos de los —humildes— autores (Andrés, Castillo, Gil Pujol). En tercer lugar, abordan la compleja aparición del *yo* en los siglos modernos; estudian las posibles formas de expresión de la individualidad a través de la presentación ortográfica de la escritura y la conexión entre estilos de escritura y representaciones del género y la clase social; o analizan, también, el potencial de significado cívico, socialmente reconocido, de las percepciones sensoriales reflejadas en la escritura autobiográfica (Rodríguez Mediano, Martínez Bermejo). Se visitan, igualmente, los usos populares del impreso y la función del texto como arma y como reflejo de la sociabilidad urbana (Gomis). Cierra esta sección un estudio atento a las relaciones entre novela y realidad antropológica (Martykánová).

James ha combinado el estudio comparativo de las minorías religiosas con múltiples reflexiones sobre las fuentes que pueden dar acceso a nociones no-oficiales, idiosincráticas y heréticas de la práctica religiosa. Los también nueve artículos del segundo bloque comparten su interés por las extraordinarias fuentes inquisitoriales y por la complejidad que esconde la figura, tan estereotipada, del inquisidor. Esa riqueza de procesos y cartas se traduce en la abundancia de datos (y las posibilidades de su tratamiento historiográfico) y en la oportunidad de recuperar el sufrimiento, la angustia, la opresión, la resistencia, la reputación y la *agencia* de aquellas vidas. Ofrecen, en suma, conexiones con el presente gracias a esos pequeños *actos de justicia* (Bouza, López Vela, G<sup>a</sup> Arenal-Pastore, Lorient, Sánchez Durán). Por otro lado, y a partir ahora del análisis de fuentes visuales y literarias, en este apartado se combinan asimismo acercamientos a las minorías religiosas y la profecía política, la imagen de los santos, el papel —a menudo olvidado— de los ángeles y la perenne presencia de modos de espiritualidad minoritarios (Pedrosa, de Carlos, Torres i Sans, Tausiet).

El tercer bloque, con once capítulos, refleja la práctica de la historia social y las relaciones dinámicas entre clases altas y grupos no privilegiados o marginados. No sorprende que aparezcan nuevamente trabajos sobre la *agencia* femenina, en la corte de la edad moderna o en el debate político-identitario contemporáneo (del Río, Burdiel). Se exploran también las *gammas* de la esclavitud en el siglo XVIII y las conexiones entre abolicio-

nismo, la agonía de las organizaciones imperiales y los diferentes credos (López García, Fradera). La dinámica entre sociabilidad y cultura asoma en otros estudios: sobre la representación de las élites sevillanas del siglo XVII, las formas complejas de sociabilidad e identidad urbana que vehiculan las cofradías urbanas, o la relación entre élites urbanas y mundo rural (Yun, Sánchez Madariaga, Pan-Montojo, Bernardos). Y la importancia del telón de fondo urbano sobre el que se despliegan esas diversas formas de sociabilidad está presente, por último, en varios artículos dedicados a la vida de los barrios y a los trazados y modelos urbanos (Amelang, Kagan, Jacobson).

En fin: el desempeño de un oficio, ya sea el de zurrador de pieles o el de historiador, crea círculos de sociabilidad y amistad que se superponen a otras esferas y escalas de identificación. Como en un barrio o en una cofradía, los departamentos, los archivos y los proyectos generan vínculos específicos, a veces de aprecio y respeto. Las cinco contribuciones del cuarto y último bloque (Gelabert, Martínez-Shaw-Alfonso, Fortea, Mantecón, Fernández Albaladejo) reflejan esa sociabilidad personal que no siempre tiene que corresponderse con afinidad temática: analizan aquí redes mercantiles (americanas y peninsulares) y ciertos aspectos del pensamiento político (americano y peninsular) de la edad moderna.

*Saúl Martínez Bermejo; Fernando Andrés Robres; Mauro Hernández Benítez*  
Madrid, verano de 2018

*I*  
*Escritura y autobiografía*



## TEXTOS ESCURRIDIZOS. A PROPÓSITO DE LA ESCRITURA PERSONAL FEMENINA EN LA ÉPOCA MODERNA

MÓNICA BOLUFER  
*Universitat de València*<sup>1</sup>

En la célebre distopía de Margaret Atwood *The Handmaid's Tale* (*El cuento de la criada*), escrita en 1984 en una ciudad de Berlín todavía dividida en dos por el muro, publicada en inglés en 1985 y hoy de plena actualidad por su adaptación televisiva y su relectura como metáfora de la era Trump, un historiador explica las dificultades de su trabajo con un texto antiguo. Se trata del diario de una criada, de quien se ignora su nombre real y la suerte que corrió tras finalizar abruptamente su escritura:

¿Consiguió nuestra narradora alcanzar sana y salva el mundo exterior y construirse una nueva vida? ¿O fue descubierta en el desván donde se ocultaba, arrestada, enviada a las colonias [...] o incluso ejecutada? Nuestro documento, aunque elocuente a su manera, es mudo sobre estas cuestiones<sup>2</sup>.

El profesor James Darcy Piexoto enlaza sus reflexiones sobre las lagunas y silencios de ese manuscrito con otras más amplias sobre la irritante opacidad de las fuentes históricas y el reto que supone su interpretación:

Podemos llamar a Eurídice desde el mundo de los muertos, pero no podemos hacer que responda y, cuando nos volvemos para mirarla, solo podemos vislumbrarla por un momento, antes de que se escape

---

<sup>1</sup> Este trabajo se enmarca en el Proyecto CIRGEN, financiado por el European Research Council (Horizon 2020/ERC-2017 —Advanced Grant— 787015).



<sup>2</sup> Margaret Atwood, *The Handmaid's Tale*, Londres, Vintage Books, 1996, pp. 311-324: “Notas históricas sobre *El cuento de la criada*”. *Transcripción parcial de las actas del XII Simposio sobre Estudios de Gilead, celebrado en el marco del Congreso de la Asociación Histórica Internacional, que tuvo lugar en la Universidad de Denay, Nunavit, el 25 de junio de 2195; cita p. 324* (traducción propia).

de nuestro alcance y desaparezca. Como saben todos los historiadores, el pasado es una gran tiniebla llena de ecos. De él nos llegan voces, pero aquello que nos dicen está impregnado de la oscuridad de la matriz de la que proceden, y por mucho que lo intentemos, no siempre podemos descifrarlas con precisión a la luz más clara de nuestro presente<sup>3</sup>.

El personaje que así habla es profesor de la Universidad de Cambridge, director de los Archivos de los Siglos XX y XXI, en un futuro en el que ese tiempo se ha convertido ya en pasado. Pero podría haber sido cualquiera de nosotros, historiadores e historiadoras del siglo XXI que nos reconocemos en su sentimiento de frustración.

James S. Amelang, historiador de carne y hueso, ha hecho al menos tanto como el ficticio Dr. Piexoto y sin duda más que la mayoría por iluminar esas vidas oscuras, mediante lecturas rigurosas e imaginativas de los testimonios que han dejado tras de sí, casi siempre frustrantes por su escasez o su laconismo. En estas breves páginas quiero evocar la intensa y constante inspiración que su trabajo ha supuesto para quienes nos hemos interesado, de un modo u otro, por las escrituras del yo. Lo haré planteando cómo interpretar ciertos escritos personales de mujeres: escasos, austeros en su expresión e incluso desaparecidos, pero que permiten atisbar la experiencia individual de quienes los escribieron. Si Amelang ha puesto de relieve en diversas ocasiones cómo los desarrollos de la historia de las mujeres le han influido en su sostenido empeño intelectual por sacar a la luz existencias anónimas de ambos sexos, para mí su forma inteligente y sutil de hacerlo ha sido siempre un estímulo a la hora de analizar otros textos y otras vidas, menos humildes e incluso privilegiadas por su posición social, las de mujeres —y algunos hombres— que, sin embargo, han dejado pocas huellas y sobre quienes se cierne, en alguna medida, un velo también difícil de penetrar.

Los estudios pioneros de Amelang sobre las autobiografías religiosas de los siglos XVI y XVII cuestionaron lugares comunes acerca de la supuesta inexistencia de un sentido de la identidad individual en el mundo católico, frente al intenso desarrollo de la misma en la cultura protestante, ligado a las prácticas de una piedad individualizada e interior, al tiempo que pusieron en valor una forma de escritura con mucha frecuencia femenina<sup>4</sup>. Sus trabajos sobre las autobiografías de artesanos en la Europa moderna,

<sup>3</sup> *Idem*.

<sup>4</sup> James S. Amelang, “Los usos de la autobiografía: monjas y beatas en la Cataluña moderna”, en J. Amelang y M. Nash (eds.), *Historia y género. Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990, pp. 191-212; “Autobiografías femeninas”, en I. Morant (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. 2, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 155-168. Véase también el balance reciente de Isabelle Poutrin, “Autobiografías”, en N. Baranda y A. Cruz (eds.), *Las escritoras españolas de la Edad moderna: historia y guía para la investigación*, Madrid, UNED, 2018, pp. 117-132.

partiendo del detenido análisis del diario del zurrador barcelonés Miquel Parets, examinado en su contexto cultural y social más amplio —local e internacional—, rescataron una diversidad de formas de escritura popular, en las que el relato, muchas veces poco hilvanado, de la propia vida se intercala con el registro de hechos considerados significativos de la existencia común —guerras, epidemias, malas cosechas...—, y la experiencia personal se inscribe en el marco más amplio de las relaciones, las lealtades y solidaridades colectivas: familiares, corporativas, religiosas<sup>5</sup>. Una práctica debida al empeño de aquellos que por nacimiento y formación no estaban destinados a desarrollarla, como evoca la alusión al mito de Ícaro que da título a su libro, tomada del anónimo traductor al castellano del texto de Parets<sup>6</sup>.

En el transcurso de esas investigaciones, Amelang ha apostado por una concepción histórica y no estrictamente literaria de la autobiografía que, en lugar de acotar un género formalmente bien delimitado, atiende a las prácticas, con frecuencia “impuras” y, en vez de partir de una visión moderna de lo que es el yo —el sujeto individual, con un sentido fuerte de su singularidad y su interioridad— para buscarla retrospectivamente, arranca de las formas concretas de escritura en primera persona para interrogarse sobre el sentido que les conferirían las gentes del pasado<sup>7</sup>. Por autobiografía entiende no solo un relato que gira en torno a los sentimientos y la autoexploración interior, según la noción rousseauiana y romántica, sino “cualquier forma literaria que exprese en primera persona la experiencia vivida”<sup>8</sup>. En este sentido, su noción se aproxima al concepto de “ego-documentos” acuñado en los años 50 por el estudioso holandés Jacob Pressner, o a las nociones —algo distintas— de escritos personales, “escrituras del yo” o “*écrits du for privé*” manejadas más recientemente por la historiografía para abarcar distintos géneros: autobiografías, memorias, diarios, dietarios, correspondencia, libros de familia, relatos de viajes<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> James S. Amelang, *El vuelo de Ícaro. La autobiografía popular en la Europa Moderna*, Madrid, Siglo XXI, 2003, esp. pp. 13-41, y “A room of one’s own: keeping writings private”, en J.P. Bardet, E. Arnoul y F. J. Ruggiu (eds.), *Les écrits du for privé en Europe (du Moyen Âge à l’époque contemporaine)*. *Enquêtes, Analyses, Publications*, Burdeos, Presses Universitaires de Bordeaux, 2010, pp. 175-184.

<sup>6</sup> Amelang, *El vuelo de Ícaro*.

<sup>7</sup> James S. Amelang, “Saving the Self from Autobiography”, en K. von Greyerz y E. Müller-Luckner (eds.), *Selbstzeugnisse in der Frühen Neuzeit. Individualisierungswesen in interdisziplinärer Perspektive*, Munich, R. Oldenbourg Verlag, 2007, pp. 121-140.

<sup>8</sup> Amelang, *El vuelo de Ícaro*, p. 39. Desde una perspectiva literaria, discrepa de esa definición Fernando Durán López, “La autobiografía popular en España en los siglos XVIII y XIX: discusión del concepto y aproximación a un repertorio”, en R. Pasta (ed.), *Scrittura del io fra pubblico e privato*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009, pp. 225-272.

<sup>9</sup> James S. Amelang, “De la autobiografía a los ego-documentos: un forum abierto”, dossier de *Cultura escrita y sociedad*, 1 (2005), pp. 15-122; Jean-Pierre y François-Joseph



Los textos a los que voy a referirme no constituyen autobiografías, ni siquiera en un sentido amplio, pero sí podría argumentarse que participan en cierto sentido del universo más general de los ego-documentos o se encuentran muy próximos a él. Se trata de una modalidad de escritura pedagógica, los consejos a los descendientes, entre ellos los “avisos a herederos” tan cultivados por la nobleza. Escritos en primera persona en los que la finalidad declarada es transmitir enseñanzas o legar el capital simbólico del linaje a las siguientes generaciones, y para ello se recurre no pocas veces a la experiencia propia, de forma velada en algunos casos y muy explícita en otros. Por tradición, es esta una escritura fundamentalmente masculina, practicada por el titular de la casa y dirigida a sus hijos varones, en especial su sucesor al frente de la misma, aunque existan textos de este tipo escritos por mujeres nobles, habitualmente en dos circunstancias: bien cuando ostentan un título por derecho propio o bien cuando son viudas, y por una u otra razón se sienten autorizadas y aun obligadas a asumir una práctica que en principio no hubiera debido corresponderles. Como, salvando las distancias sociales, sucede con otro tipo de escritura para los descendientes, los libros de familia —*libri di famiglia, llibres de compte e raó*—, que en territorios como Italia, Cataluña o Provenza fueron especialmente abundantes<sup>10</sup>.

Conocemos escasos “avisos a descendientes” escritos por mujeres en España en el siglo XVIII —el más célebre ejemplo del XVII es el tratado *Nobleza virtuosa* (1637) de Luisa de Padilla, condesa de Aranda, cuyos tres primeros volúmenes se publicaron sin el nombre de la autora. Los *Exemplarísimos morales consejos* de María Josefa Torres de Navarra y Monsalve (nacida en 1672), marquesa de Monteverde por derecho propio y condesa consorte de Santa Gadea por su matrimonio, se imprimieron en 1746, tras su muerte, bajo el patrocinio de su hijo mayor, que se afirmaba así simbó-

---

Ruggiu (eds.), *Au plus près du secret des coeurs? Nouvelles lectures historiques des écrits du for privé en Europe du XVIe au XVIIIe siècle*, París, PUPS, 2005.

<sup>10</sup> Isabelle Luciani, “Llevar un «libro de cuenta y razón» en la Provenza moderna (siglos XVI-XVIII): escritura doméstica y relato de uno mismo”, *Manuscrits: revista d’història moderna*, 31 (2013), pp. 163-203; de la misma autora, “Prélude. Expérience et écriture du corps: du récit de soi comme forme de savoir”, *Rives méditerranéennes*, 44 (2013), pp. 7-16; en este último volumen, véase también Sylvie Mouysset, “Souffrir, panser, aimer: écriture et conscience de soi au féminin (Europe, XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)”, pp. 17-37. El predominio de la autoría masculina en los escritos en primera persona es evidente, si bien hay que cruzar las diferencias de sexo con las de clase. Entre las clases populares, las mujeres están representadas prácticamente solo en la autobiografía espiritual, que casi monopolizan (Amelang, *El vuelo de Ícaro*, pp. 37-38, registra un par de docenas entre los 200 textos que estudia). La base de datos *Arxiu de la Memòria personal* ofrece actualmente catalogados y digitalizados un total de 181 escritos personales en Cataluña y otros territorios de lengua catalana, de los que solo un puñado están firmados por mujeres (www.memoriapersonal.eu, consultado el 4 de mayo de 2018).

licamente como heredero<sup>11</sup>. Ella, que había sido hermana mayor a su vez, pero no estaba en principio destinada, por razón de su sexo, a ostentar el título, recibió en 1699 el mayorazgo, a los 27 años y siendo ya casada y madre, por haber renunciado a él su hermano Gabriel Torres de Navarra para abrazar el estado eclesiástico, y con él heredó también la posición de autoridad y el gesto de escritura que la encarnaba<sup>12</sup>. No obstante, sus consejos divergen un tanto del patrón más habitual en los “avisos” de los padres nobles a sus herederos. Están encaminados de forma prioritaria a reglar las virtudes y los hábitos piadosos de sus hijos (implícitamente, los varones, tanto religiosos como seglares), aunque incluyan alguna reflexión genérica sobre los deberes de su estado y ciertas advertencias sobre el régimen de vida, por ejemplo contra los excesos del comer y el beber. Ciertamente, no podemos creer al pie de la letra al jesuita que en una de las censuras favorables a su impresión afirmó que en ellos la marquesa “se trasladó tan al vivo, que puede decirse, no aver diferencia de lo vivo a lo pintado: *Imago est Epistola*”, un tópico más del elogio a la noble cuna y excelsas virtudes de la difunta<sup>13</sup>. Y sin embargo, algunas pinceladas de la experiencia y la personalidad de la autora pueden adivinarse entre las convenciones de su escrito adoctrinador: en el tono intensamente religioso, en la recomendación reiterada de la lectura (piadosa, pero lectura al fin y al cabo), en el ritual de la despedida a las puertas de la muerte.

Otra variante distinta a esos “avisos a herederos” son los consejos dirigidos a las hijas, más fácilmente apropiables por parte de las mujeres en la medida en que vehiculaban la función educadora que en el siglo XVIII se les atribuyó de manera especial. A ese formato corresponden los *Consejos cristianos y políticos [...] dirigidos a una hija de quince años* por María Dolores Josefa Tirry y Lacy (1748-1813), III marquesa consorte de Ureña. Su autora resulta una figura desconocida, comparada con su esposo el mar-

---

<sup>11</sup> María Josefa Torres de Navarra y Monsalve, marquesa de Monteverde, *Exemplarísimos morales consejos que escribió en los últimos días de su vida, y de su propia mano a sus queridos hijos, para después que falleciesse, la muy Ilustre Doña María Josefa Torres de Navarra, condesa de Santa Gadea y marquesa de Campoverde. Se da a luz pública en esta ciudad de Granada por Don Bernardo Torrubia Serrano, afecto del Muy Ilustre Señor Don Luis González de Aguilar Torres de Navarra [...], Marqués de Campoverde*, Granada, Imprenta Real, 1746.

<sup>12</sup> Conocemos esta circunstancia por los elogios fúnebres con motivo de la muerte de su hermano, canónigo de la catedral de Sevilla, con fama de santo. *Oración Panegírica-Funeral que en las honras que a la buena memoria del Ilustrísimo Señor Don Gabriel Torres y Navarra y Monsalve [...] celebró el venerable clero de la Santa Iglesia de Santa María de la Villa de Lebrija el día 28 del mes de Agosto de 1757*, Sevilla, imprenta de Joseph Padrino, (s.a.).

<sup>13</sup> “Dictamen del Padre Domingo García, de la Compañía de Jesús”, en Torres de Navarra, *Exemplarísimos morales consejos*, sin paginación.

qués de Ureña, famoso militar, ilustrado y viajero. Ella perteneció a una familia de origen irlandés por los dos costados, cuyos miembros masculinos sirvieron en el ejército y la burocracia, y las mujeres en puestos cortesanos. Su madre, María Francisca de Lacy y Albiville, fue dama camarista al servicio de la infanta María Antonia; su abuelo, Guillermo Lacy, coronel del regimiento de Ultonia, caballero de Santiago y consejero de Guerra en 1760; su padre, Guillermo Tirry, II marqués de la Cañada, corregidor perpetuo de El Puerto de Santa María<sup>14</sup>.

La marquesa de Ureña se formó en un ambiente cultural exquisito. Su padre fue un refinado coleccionista, amigo del secretario de la Academia de San Fernando Antonio Ponz, quien lo alabó como hombre de gran cultura y le encargó —junto a su yerno el marqués de Ureña— dar a conocer las antigüedades de Andalucía a un distinguido joven inglés, Thomas Pelham, pariente del embajador Thomas Robinson, Lord Grantham<sup>15</sup>. Podemos imaginar que ella tuvo una educación esmerada: lo que conocemos de su manuscrito permite deducir que leía francés, y también debía conocer el inglés, pues la comunidad irlandesa en España practicó una intensa endogamia y tendió a conservar por generaciones la lengua de origen. Pudo asimismo compartir con su marido la amplia biblioteca que —junto a su colección de pinturas y su gabinete de instrumentos de física y química— alaban los testimonios de la época.

Casó en 1766, a los 18 años, con Gaspar Molina y Zaldívar, siete años mayor, III marqués de Ureña y IV conde de Saucedilla. Con él parece haber formado un matrimonio bien avenido, a decir por la estima que se muestran en sus respectivos testamentos de 1802. “Que en todo se esté a esta declaración de mi marido, por el alto concepto que de justicia se merece de todos y de mí particularmente su talento, su providad y su delicadeza de conciencia”, escribe la marquesa a los 52 años en el suyo<sup>16</sup>. De “la estrecha y buena unión en que hemos vivido y particular amor que la tengo” habla el marqués, quien exhorta a sus hijos a reconocer “la buena y cristiana crianza” recibida de su madre y su piedad y virtudes, “que de justicia le han ganado la más alta opinión de toda clase de personas, y de mí el mayor y más entrañable cariño”<sup>17</sup>. Aun teniendo en cuenta que este tipo de declara-

<sup>14</sup> Según documentos recopilados por Micheline Walsh, *Spanish Knights of Irish Origin. Documents in the continental archives*, Dublín, Irish University Press, 1970, vol. III, pp. 75-79 y 88-89.

<sup>15</sup> Más datos en Antonio Ponz, *Viaje fuera de España*, Alicante, Universidad de Alicante, 2007, ed. de M. Bolufer, pp. 90-92 del estudio introductorio.

<sup>16</sup> Testamento de la marquesa de Ureña, Archivo Histórico de Protocolos de Cádiz (AHP), protocolos de San Fernando, legajo de 1802, notario Cristóbal González Téllez, ff. 142r-155v, cita f. 145r.

<sup>17</sup> Testamento del marqués de Ureña; mismo legajo anterior, ff. 214r-231v. (cita en ff. 220v-221r).

ciones son relativamente habituales en los escritos de últimas voluntades para justificar la disposición de los bienes, en este caso parecen ir algo más allá de la pura retórica. La pareja vivió en Cádiz hasta mediados de los años 80 y estableció posteriormente su residencia en la Isla de León —hoy San Fernando—, en la misma bahía. Tuvieron cinco hijos que llegaron a la edad adulta: tres varones —Manuel Gaspar, nacido en 1773, Juan y Salvador—, de los cuales el mayor heredó el título y el mayorazgo, y dos mujeres —María Dolores Josefa y María Magdalena. La primogénita casó siendo muy joven con su tío José María Tirry, IV marqués de la Cañada, con quien no tendría descendencia.

Es a esta última, muy probablemente, a quien se dirigen los consejos, que la autora dice haber escrito para una hija recién casada a los quince años. El texto se encuentra hoy desaparecido. María Pemán Medina pudo consultar todavía el manuscrito en el archivo privado de uno de los descendientes de la familia en Cádiz, cuando preparaba la edición del diario de viajes del marqués de Ureña. La suerte de ambos escritos fue dispar, y no carece de ironía: el del marqués, que había sido vendido a un coleccionista, pudo ser adquirido por una entidad cultural, puesto a disposición de los investigadores y finalmente publicado en 1991, mientras que el de la marquesa, conservado durante casi cinco siglos en manos de la familia, lleva extraviado desde 1997, tras la muerte de su último propietario. Por ello, el índice y algún breve fragmento reproducidos en la edición del relato de viajes son hoy por hoy el único material con que contamos para formarnos una idea del contenido de los *Consejos*.

Según Pemán, debieron escribirse entre 1781 y 1783, fecha esta última que parece más probable si consideramos la edad de la hija a la que se destinan<sup>18</sup>. La marquesa de Ureña, que por entonces tenía poco más de 30 años, manifiesta haberlos redactado “entre las fatigas de una prolija enfermedad”, casi a modo de últimas voluntades<sup>19</sup>. Aunque viviría todavía tres décadas más, para morir, sexagenaria, el 13 de julio de 1813, sobreviviendo al marqués en siete años, es posible que sus problemas de salud le impusieran una vida más retirada de lo habitual en una dama de su posición. De hecho, no acompañó a su marido en el largo viaje que éste emprendió entre

---

<sup>18</sup> *Consejos cristianos y políticos de una madre desengañada del mundo en la edad de treinta y cinco años, escritos entre las fatigas de una prolija enfermedad, a los treinta meses de estar postrada en la cama, y dirigidos a una hija de quince años, recién casada que de una crianza retirada y abstraída empezaba a pisar el mundo, y correr los riesgos que en él ofrece a las jóvenes de su edad y de su sexo.* María Pemán Medina, *El viaje europeo del Marqués de Ureña (1787-1788)*, Cádiz, Unicaja, D.L. 1992, pp. 596-598.

<sup>19</sup> En otro pasaje del manuscrito, la marquesa indica que sus dos hijas mayores padecen de “perlesía histérica”: Pemán, *El viaje europeo*, p. 596 y p. 60, nota 40. En su testamento de 1802, la firma resulta vacilante y sugiere cierto deterioro físico.

1787 y 1788, en el séquito de su amigo y protector Carlos Gutiérrez de los Ríos, VI conde de Fernán Núñez, cuando éste fue a tomar posesión del cargo de embajador en París, y que prolongó posteriormente por su cuenta a Inglaterra, las Provincias Unidas y los Países Bajos. En su diario, el marqués de Ureña solo menciona en una ocasión a su esposa ausente, cuando señala que por expresa petición de ella fue a saludar en la Corte inglesa a su “íntima amiga” Martha Caroline Goldsworthy (1740-1813), aya de las hijas de Jorge III<sup>20</sup>. ¿Cómo pudo trabarse tal amistad entre la marquesa de Ureña y una *royal governess* inglesa? Probablemente venía de la infancia de la primera y la adolescencia de la segunda, cuando Goldsworthy, algunos años mayor que su amiga, vivió en El Puerto de Santa María, donde su padre fue cónsul inglés tras haber ejercido como tal en Livorno. Todo ello indica lazos sociales, culturales y quizá políticos entre las dos familias, con implicaciones personales para sus miembros, entre ellos las dos mujeres, por entonces muy jóvenes y que al parecer mantuvieron el vínculo a lo largo de sus vidas adultas.

María Dolores Josefa Tirry aduce como motivo para escribir el mandato del confesor y presenta su obra como un texto religioso: “Esta pequeña obra espiritual se escribió alternando con muchos dolores agudos, tribulaciones de espíritu y quebrantos de la enfermedad, y solo la protección de María Santísima y su casto Esposo pudieron dar alientos para comenarla”. No obstante, revisando su índice podemos ver que, según indica el título —*Consejos cristianos y políticos*—, también contenía recomendaciones prácticas para los distintos aspectos de la vida que una joven noble debía asumir llegada la edad adulta. Tras las invocaciones religiosas y una exhortación general a la virtud, los distintos epígrafes y apéndices tratan de la elección de estado, la relación conyugal, la crianza y educación de los hijos, las lecturas, la selección de amistades y de director espiritual, la distribución del tiempo, el régimen de vida y la gestión de los intereses económicos, para finalizar con consejos para la buena muerte y para la lectura provechosa<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> “Volviendo a la Corte; tuvo motivo de entrar en el cuarto interior de las tres Princesas más jóvenes, que por su corta edad no se presentaban aún a ella y me llevó (prescindiendo de la menor razón de política) la de visitar a la Sra. Carolina Goldsworthy aya de la Princesa Amalia e íntima amiga de mi mujer que me había encargado la visitara”. Pemán, *El viaje europeo*, p. 341.

<sup>21</sup> “Divídese este Cuadernito en: Una Invocación al Divino Espíritu; Dedicatoria a María Santísima y al Sto. Patriarca; Introducción a la obra; Exhortación en general a la Virtud; Primer Consejo. Sobre la elección de estado; Segundo Consejo: Vivir bien con el marido; Tercer Consejo. Crianza de los hijos y criados; Cuarto Consejo. Elección de director y amigos; Quinto Consejo. Buena economía y manejo de intereses; Sexto Consejo. Distribución del tiempo y Arreglo de la vida; Conclusión de la obrita con la Bendición Materna; Sigue: Breve preparación o Exhortación para alcanzar una Buena y Santa Muerte; Actos para auxiliarse y alentar el Alma en las últimas horas de su vida; Lista de los libros que pueden componer la librería de una Señora Cristiana y instruida”.

Al final, en efecto, la marquesa de Ureña compila una pequeña y selecta biblioteca, bajo el título de “Lista de los libros que pueden componer la librería de una Señora Cristiana y instruida”, cuyo contenido sí conocemos en detalle, a diferencia del resto del manuscrito<sup>22</sup>. Se trata de una relación de 55 títulos, cerca de un 22% —12 de ellos— en francés y el resto en castellano. Son obras en su mayoría religiosas —34, es decir, casi un 62%—, entre las que se cuentan catecismos y textos morales —*La perfecta casada* de Fr. Luis de León, *La familia regulada* de Antonio Arbiol, *La virtud en el estrado: visitas juiciosas* de Antonio Ossorio de la Cadena, *Espejo moral con reflexiones cristianas* de Gregorio Mayans—, y libros devocionales —el *Kempis* traducido por el P. Nieremberg—, lo que sugiere una religiosidad de tipo contemplativo. Destacan los clásicos de la espiritualidad castellana del siglo XVI —*Obras* de Fray Luis de Granada y Teresa de Jesús—, de la espiritualidad jesuítica —*Obras* de Fr. Luis de la Puente, *El cristiano instruido*, *El devoto de María* y *El penitente instruido* de Paolo Segneri, *Año cristiano* del P. Louis Croiset—, y de la nueva religiosidad ilustrada —*Prácticas de Amor de Dios e Introducción a la vida devota* de François de Sales. Cabe añadir que en su testamento de 1802 legó a su hijo mayor un ejemplar de la Biblia traducida por el escolapio Felipe Scío entre 1790 y 1793, tras levantarse la prohibición de verter los textos sagrados al castellano.

Los contenidos laicos de esa biblioteca escogida son también importantes y abarcan textos de geografía, historia —*Historia de la conquista de la Nueva España* por Antonio Solís, *Compendio de la Historia de España* traducido por el P. Isla, *Discours sur l’histoire universelle* de Bossuet y otros tratados de historia clásica—, algún rudimento de ciencias —*Abrégé des sciences*— y obras de síntesis y consulta muy en el espíritu del siglo XVIII —diccionarios de literatura, filosofía, teología, tablas aritméticas. Destacan los tratados pedagógicos de publicación reciente —*L’élève de la raison et de la religion ou Traité de l’éducation physique, morale et didactique*, 1773; *L’enseignement des Belles Lettres et les manières de former les moeurs de la jeunesse*, 1768, del P. Fraissinet— y algunas novelas de irreprochable contenido moral —el *Telémaco* de Fénelon, *Le comte de Valmont ou les égarements de la raison* (1775) de Philippe-Louis Gérard—, así como las ficciones moralizantes de Louis-Antoine Caraccioli, de enorme éxito en su época. No resulta extraña la elevada proporción de obras morales, religiosas o laicas, en esta especie de testamento que su autora dice haber compuesto estando enferma y por indicación de su director espiritual. Sin embargo, no parece tratarse de una lista simplemente dictada o fuertemente condicionada por su confesor: la relativa variedad de los temas, que no siempre se ajustan

---

<sup>22</sup> Pemán, *El viaje europeo*, pp. 597-598.

a los más habituales en las bibliotecas femeninas de la época, y la fecha reciente de algunas publicaciones sugieren una selección al menos en cierta medida personal<sup>23</sup>. Y si bien, dadas las circunstancias del acto de escritura, resulta lógico que muchas obras giren en torno a la religiosidad interior y el foro íntimo de la conciencia e incluso el autoexamen espiritual —*La connaissance de Dieu et de soi-même* de Bossuet—, otras, tanto religiosas como laicas, articulan más bien una moral de la vida en el mundo en la que los principios cristianos se compatibilizan con las obligaciones y los placeres de la sociabilidad.

En conjunto, aunque el motivo declarado para componer el texto sea la mera obediencia, el deseo de dejar memoria, de registrar una experiencia y de imprimir una marca sobre otras personas (las hijas en este caso) parece tan evidente aquí como en las autobiografías que se justifican y autorizan también por responder al mandato del confesor y que suelen dirigirse a las religiosas de la propia orden o del mismo convento. No es posible evitar la frustración de que el testimonio completo de la marquesa quede fuera de nuestro alcance por ahora, al haberse extraviado sus papeles. Pero los retazos que de ese manuscrito podemos conocer, así como algunos otros indicios sobre el entorno familiar y los contactos de su autora, desmienten la imagen plana que contrapondría la figura moderna, dinámica e inquieta del marqués de Ureña, viajero, coleccionista, músico experto y aficionado a las ciencias, al perfil más severo y gris de una esposa y madre enferma, recluida en casa, limitada a leer libros piadosos, a poner en orden su conciencia y a escribir consejos a su hija por orden de su confesor. Las facetas de la vida y la personalidad de esta mujer no se limitan a esta única y convencional instantánea, sino que abarcarían otras que podemos atisbar: la noble de origen extranjero con vínculos sociales y personales más allá de las fronteras; la dama cultivada, que alternó lecturas profanas —incluyendo novedades francesas— y otras espirituales, propias de una mujer de mundo a la vez que cristiana.

No resulta del todo sorprendente, pues, saber que acaba de localizarse otro manuscrito de consejos compuesto por la marquesa de Ureña, bastante extenso y dirigido en este caso a sus hijos. Puede que algunos otros de esta naturaleza vayan aflorando con el tiempo: al fin y al cabo, la conservación de los escritos de mujeres siempre fue más azarosa que la de los varones de su misma posición social. Ello, como ya apuntaba Jim Amelang, no alterará la idea de que las mujeres dejaron muchos menos textos en primera persona que los hombres, salvo las autobiografías religiosas —y en

---

<sup>23</sup> Sobre los contenidos de bibliotecas femeninas del siglo XVIII, véase Inmaculada Arias de Saavedra Aliás, “Lectura y bibliotecas de mujeres en la España del siglo XVIII. Una aproximación”, *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 23 (2018), pp. 57-82.

general, menos testimonios escritos. Pero sí permitirá matizar todavía más ese silencio de las fuentes, especialmente si adoptamos una noción amplia y flexible de lo que es la escritura personal. A la espera de conocer el contenido de ese nuevo texto de María Josefa Tirry y de poder establecer comparaciones entre los consejos dirigidos a sus hijos varones y a su hija mayor —si alguna vez reaparecen—, la certeza de su existencia confirma, en cualquier caso, un empeño por dejar huella de la propia vida y una voluntad de ejercer influencia moral a través de la escritura que se hacen oír incluso en los fragmentos del escrito que hoy todavía se nos escapa.





## DE LAS “BANIDADES” DE DON CRISTÓBAL CRESPI: EL *DIARIO* COMO TEXTO AUTOJUSTIFICATIVO

FERNANDO ANDRÉS ROBRES  
*Universidad Autónoma de Madrid*<sup>1</sup>

Hace unos pocos años se ha publicado el muy interesante diario de don Cristóbal Crespi de Vallaura, quien fuera vicescanciller —presidente— del Sacro y Supremo Consejo de Aragón entre 1652 y su muerte en 1671<sup>2</sup>. La obra constituye, qué duda cabe, un espléndido material para conocer desde una original perspectiva el alambicado sistema de consejos, juntas y clientelas desde y con el que se gobernaba la monarquía hispana en la época<sup>3</sup>; y no digamos los usos protocolarios, a los que don Cristóbal se muestra atento hasta lo hilarante.

En su naturalmente bienintencionada introducción el editor, Gonzalo Crespi, que traza una suficiente biografía del conocido personaje<sup>4</sup> —autor de una importante obra jurídica<sup>5</sup> y sin duda “una de las más destacadas fi-

---

<sup>1</sup> Proyecto HAR2014-53298-C2-2-P.

<sup>2</sup> *Diario del señor D. Cristóbal Crespi de Vallaura desde el día en que fue nombrado Presidente del Consejo de Aragón* (9 de junio 1652); edición a cargo de Gonzalo Crespi de Vallaura, conde de Orgaz, Madrid, BOE, 2012. Las referencias lo serán bien a fechas concretas y páginas de la edición (cuando aluden a anotaciones *completas*), bien a página/s y número/s de línea y año (para las citas entrecomilladas o más precisas).

<sup>3</sup> El más reciente ejemplo de su empleo en ese sentido, Alfredo Alvar, *Felipe IV. El Grande*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2018, pp. 518 y ss.

<sup>4</sup> Más datos, contando con los fondos del Archivo Condal de Orgaz, en Vicente Pons Alós, “Aportación a la historia familiar de tres juristas valencianos: Cristóbal Crespi de Vallaura, Llorenç Mateu y Sanz y Josep Llop”, en R. Ferrero y L. Guía Marín (coords.), *Corts i parlaments de la Corona d’Aragó: unes institucions emblemàtiques en una monarquia composta*, València, PUV, 2008, pp. 19-42; 24-29. Su trayectoria, asimismo, en Teresa Canet Aparisi, *La magistratura valenciana (s. XVI-XVII)*, València, PUV, 1990, p. 257; Diego Crespi de Vallaura Cardenal, *Nobleza y corte en la regencia de Mariana de Austria (1665-1675)*, Tesis doctoral, Madrid, UAM, 2013, esp. pp. 236-237; y en las obras que se refieren en las dos siguientes notas.

<sup>5</sup> *Observationes illustratae decisionibus Sacri Supremi Regii Aragonum Consilii, Supremi Consilii Sanctae Cruciatuae, et Regiae Adventinae Valentinae*, Lugduni, Horatii Boissat & Georgii Remeus, 1662, 2 vols. La glosa con conocimiento de causa, junto

guras de la política española [de su tiempo]”<sup>6</sup>—, se lamenta de que “resulta un poco frustrante que [...] se nos desvele tan poco del auténtico carácter de don Cristóbal”<sup>7</sup>.

Este trabajo sugiere precisamente reconsiderar esa afirmación mediante una relectura tangente y alternativa, por considerar que el escrito merece ser analizado en su posible condición, también, de texto profesional autojustificativo —o, si se prefiere, autoreivindicativo—. Con una evidente particularidad: su condición formal de diario, cuando la mayor parte de los registros de ese tipo suelen adoptar la forma de memorias. Tropecé con el género, hace ya muchos años, de manera circunstancial<sup>8</sup>; y nunca hubiera podido enfrentarlo sin la ayuda generosa y discreta de Jim. El territorio de lo autobiográfico es inmenso, y ha ido ensanchándose exponencialmente en las últimas décadas, lejos ya de las estrictas consideraciones que lo limitaban al yo declaradamente consciente, que no es fácil encontrar antes del siglo XVIII. Se habla ahora, más ampliamente, y en particular para los tan variados modelos de épocas anteriores, de literatura personal, *egodocumentos* o incluso *life-writing*<sup>9</sup>. Cuando un

---

con su consideración sobre el personaje (capacidad de trabajo, experiencia, conocimientos), Jon Arrieta Alberdi, *El Consejo supremo de la Corona de Aragón (1494-1707)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1994, pp. 197-201; del mismo autor, “La Orden de Montesa en las *Observaciones* de Cristóbal Crespi de Valldaura”, en E. Guinot, F. Andrés, J. Cerdà, J. F. Pardo, (eds.), *Santa Maria de Montesa. La Orden Militar del Reino de Valencia. Siglos XIV-XIX*, València, PUV (en prensa, 2019), contiene una aquilatada síntesis de la importancia de Crespi en el gobierno de la Corona de Aragón; véase también su “Cristóbal Crespi y su generación ante los fueros y las cortes”, en Ferrero y Guía, *Corts i Parlaments*, pp. 43-67.

<sup>6</sup> James Casey, “Patriotismo en Valencia durante la Edad Moderna”, en R. L. Kagan y G. Parker (eds.), *España, Europa y el mundo atlántico: homenaje a John H. Elliott*, Madrid, Marcial Pons, 2002, pp. 251-278; 274-275. Ha abundado en ese perfil Emilio Callado Estela, “Una familia valenciana en el gobierno de la Monarquía Católica: Los Crespi de Valldaura y Brizuela”, en J. Martínez Millán, F. Labrador, F. M. Valido-Viegas (dirs.), *¿Decadencia o reconfiguración? Las monarquías de España y Portugal en el cambio de siglo, 1640-1724*, Madrid, Polifemo, 2017, pp. 115-137; 122-124. Otra muestra más de la actualidad del personaje y su obra, Nuria Verdet Martínez, “Los privilegios jurídicos de la nobleza valenciana *in criminalibus*. Una aproximación desde las *Observaciones* de Crespi de Valldaura”, en J. S. Amelang, F. Andrés, R. Benítez, R. Franch y M. Galante (eds.), *Palacios, plazas, patibulos. La sociedad española moderna entre el cambio y las resistencias*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2018, pp. 477-488.

<sup>7</sup> *Diario*, Introducción, p. xxiv.

<sup>8</sup> Fernando Andrés Robres, “Interesados creadores de opinión: piezas y trazas de memorialismo justificativo en la temprana producción autobiográfica española (ss. XVI-XVII). Notas para su estudio”, *Manuscrits. Revista d’Història Moderna*, 23 (2005), pp. 59-73. Allí puede encontrarse una sucinta caracterización del mismo apoyada en múltiples referencias, que evita tener que repetirla aquí. Una revisión de lo publicado al respecto desde entonces no aporta grandes novedades, que en todo caso serán apuntadas.

<sup>9</sup> Una reciente y apreciable puesta al día del valor que históricamente se ha conferido a los egodocumentos y su cambiante evolución, y de los también diferentes enfoques que

escrito personal se centra en hechos históricos de los que el autor es protagonista, a menudo en función de su profesión, estamos en el terreno del *memorialismo*. Que en tales circunstancias suele adoptar, de forma añadida, la condición de autojustificativo, pues el relator trata de justificar o reivindicar su actuación propia en los hechos que narra. Es desde esa perspectiva concreta que me propongo analizar aquí el *Diario* de Crespí, como se ha hecho antes ya con otros registros de la época<sup>10</sup>.

## I

¿*Memoria* profesional? Entiendo que sí. Aunque se amague tras un diario: las fronteras entre los géneros son porosas, la ósmosis es la norma. Más todavía: estoy seguro de que la de Crespí debería ser considerada de entre las más profesionales de las *memorias* (y diarios), puesto que el centro de atención no es un suceso o episodio concreto, como a menudo ocurre en ese tipo de discursos, sino nada menos que el desempeño, de principio a fin (y hasta la muerte), de una responsabilidad-profesión, la de político togado al frente de un real consejo; o, si se prefiere, la de un alto funcionario de la Monarquía.

Lo limitado del espacio obliga a entrar directamente en materia. Apenas me detendré, en consecuencia, en el reconocimiento de aspectos menores siempre presentes en esa familia de textos, como las acotaciones cronológica (evidente) y temática (el Consejo, con solo digresiones de contexto comprensibles y mutiladas, caso por ejemplo incluso de los grandes acontecimientos<sup>11</sup>); el escrito refleja ante todo la dimensión pública del autor, que es el centro incuestionable de los hechos que narra; y presenta una comunión permanente entre narrador y protagonista, el héroe del relato.

---

ha ido adquiriendo su estudio, M. Mascuch, R. Dekker, A. Baggerman, “Egodocuments and History: a Short Account of the *Longue Durée*”, *The Historian*, 78 (2016), pp. 11-56; adivinen por quién conocí la referencia, como tantas otras... La contribución de Jim a ese debate, James S. Amelang, “De la autobiografía a los ego-documentos: un forum abierto”, dossier de *Cultura escrita y sociedad*, 1 (2005), pp. 15-122; “La autobiografía moderna entre la historia y la literatura”, *Chronica Nova*, 32 (2006), pp. 143-157.

<sup>10</sup> Roberto Sánchez Martín, “D. Félix Nieto de Silva y Saá, I Marqués de Tenebrón. Vida de Soldado, Memoria de un caballero”, *Tiempos Modernos*, 31 (2015), pp. 221-243; Fernando Andrés Robres, “La Peregrinación de Anastasio de fray Jerónimo Gracián: misticismo... y memorialismo autojustificativo”, en A. Alvar, J. Contreras y J. I. Ruiz Rodríguez, (eds.), *Política y Cultura en la época moderna*, Alcalá de Henares, Universidad, 2004. pp. 645-662; Fray Tomás Gómez, *En reino extraño. Relación de lo sucedido en la Apostólica y Real Visita del Real Monasterio de Vallidigna. Autobiografía, vida cotidiana y lucha política en la España de Carlos II* (edición de F. Andrés, R. Benítez y E. Ciscar), Valencia, PUV, 2008, pp. 218-228.

<sup>11</sup> Ni siquiera se encuentra reflejado, del propio Consejo, lo que se podría hallar escrito en otras partes, como en las consultas; lo recoge el editor: *Diario*, p. XXIX.

Más importante es tratar de identificar los motivos de la decisión de escribir<sup>12</sup>. ¿Para qué y para quién? Crespi *escribe* en alguna medida, seguro, porque siente la necesidad —me atrevo a decir que compulsiva— de hacerlo. No se entiende de otro modo que escribiera tanto: innumerables consultas, seguro miles de cartas<sup>13</sup>, otro diario<sup>14</sup>, historia<sup>15</sup>, obra jurídica... En el registro que aquí interesa escondió, por supuesto, como casi todos los autores de ese tipo de textos, las verdaderas razones que le llevaron a hacerlo. El motivo confeso, que rescata el editor, es la ejemplaridad: el servir de guía a otros en el futuro en la defensa de la dignidad y gravedad del empleo (que no, *por supuesto*, de la persona concreta que lo desempeña) y de la institución (el Consejo), cuyos privilegios y prerrogativas reivindica defender del modo “que sea más perfecto y agradable a SM divina”<sup>16</sup>: atiéndase a la invocación que, con multitud de variantes, inunda el texto, poniendo al Altísimo como instancia única a la que rendir cuentas.

Bastante hay, desde luego, de reivindicar “la dignidad del puesto, que de Consejos es [el de Aragón] el segundo de la Monarquía”<sup>17</sup>; explicación: “el Consejo de Indias no es igual al de Aragón, que representa una corona *aeque principaliter* unida a la monarquía de SM, y las Indias están accesoriamente unidas a la de Castilla, y aun el Consejo de Indias tiene dependencia y subordinación al de Castilla”<sup>18</sup>. De ahí la obstinación por exigir ese reconocimiento en cualquier protocolo, omnipresente en la obra<sup>19</sup>. O el empeño en

<sup>12</sup> Tal vez dictar: “posiblemente se trata de una recopilación de las notas, probablemente dictadas, que mandó ejecutar algún sucesor en el cargo”, de lo que sería importante indicio su conservación en dependencias oficiales y no en el archivo familiar (ibidem, p. xxvi). En todo caso, lo descarnado de muchos fragmentos del texto permiten considerarlo escrito *muy personal*.

<sup>13</sup> Algunos ejemplos en Archivo Histórico de la Universidad de Valladolid, *Fondo Torre y Orumbella*, leg. 9265; sobre esa colección documental, Raquel García González, “Fondo don Juan de la Torre y Orumbella”, en *Colaboraciones*, VI (1997), pp. 141-152. Otras más en <http://uvadoc.uva.es/handle/10324/331> <20/05/2018>. A buen seguro, otras muchas se guardan en el archivo familiar nombrado en nota 4.

<sup>14</sup> Josep Cerdà i Ballester, “Un altre diari del vicecanceller Crespi: don Cristóbal, cavaller de Montesa”, en E. Guinot *et al.*, *Santa María de Montesa...*

<sup>15</sup> *Epítome de los reyes de Aragón y de sus principales empresas, sacado de lo que escribe Gerónimo Çurita*, BNE, mss. 2052.

<sup>16</sup> p. 99 [14-20; 1654]; también en *Diario*, p. xxviii: “y para ello me había encomendado a Nuestro Señor y a la Virgen, a quien tengo encomendada la presidencia del Consejo, y a San Ignacio, San Francisco Xavier, san Miguel y el Ángel Custodio que me encaminen, pues yo no pretendo que se me dé lo que no me toca, sino que se conserve al oficio lo que se le deve”.

<sup>17</sup> p. 6 [21-22; año 1652]. Un solo peldaño por debajo del de Castilla, dice el editor (p. xxviii). Otros ejemplos en pp. 23 [5-9; 1652] y 68 [31-34; 1653].

<sup>18</sup> p. 34 [18-21; 1653].

<sup>19</sup> Como demostración palmaria, llega a trazar croquis de la disposición de los consejos en ciertos actos: p. 209-210 [1658], 217 [1658] y 318-319 [4 y ss.; 1665].

competir con el presidente de Castilla acudiendo solícito a cualquier acto en que sospeche que aquél pudiera encontrarse, normalmente con presencia de la familia real<sup>20</sup>; cuando le gana la partida se muestra satisfecho: “Supe que el presidente de Castilla no entró adentro [de los aposentos de la reina cuando una enfermedad del príncipe] el otro día ni besó la mano ningún otro día a SA, y yo me he holgado de haver echo esto diferentemente”<sup>21</sup>; si el número de presidentes presentes en un acto es par, mejor, porque ello le permite compartir la posición central junto con el de Castilla. Eso sí: puede también sostenerse que no falta a Crespí la pretensión de hacer en el Consejo, en cuyo seno juega un permanente pulso, su exclusiva voluntad<sup>22</sup>: “aunque el Consejo sea de paresçer que yo escriba o haga algo, no puede obligarme a ello [...], porque a mí ninguno ni el Consejo me puede dar horden para nada”<sup>23</sup>.

Pero respecto de los verdaderos motivos para la escritura, lo cierto es —pienso— muy otra cosa. Crespí escribe para contestar a algo y a alguien, además de para autoafirmarse. La sensación de que el autor tiene una irrefrenable necesidad de explicarse, o de excusarse<sup>24</sup>, está presente en el texto entero. Y aunque no es fácil de encontrar, ese algo y ese alguien acaban por aparecer en algún pasaje. Por ejemplo, con sus propias palabras, “llegaba a estar en crédito de soberbio, de usurpador de la autoría agena y de que me prohijo lo que no me toca”<sup>25</sup>. Espléndida introspección. En efecto: la sensación es que algunos —quizá muchos— consideraban, por lo que fuere (alcurnia, preparación, personalidad), que no era persona idónea para el puesto. Y a reivindicar lo contrario consagra, en mi opinión, el texto íntegramente.

Resulta imposible rastrear las supuestas apropiaciones indebidas, tal vez el plagio. Pero la soberbia está acreditada, instalada de hecho en el texto. Acabamos de transcribir un ejemplo diáfano. Hay otros muchos, casi a cada paso<sup>26</sup>. Y es condición refrendada en conocimientos extratexto, por ejemplo en el fino análisis de James Casey: “Llegó a ser profundamente detestado

---

<sup>20</sup> Ejemplos en 13/5/1657, p. 167; 8/1/1658, p. 200.

<sup>21</sup> p. 223 [33; 1658]; otro similar en 271 [35-39; 1660].

<sup>22</sup> Ejemplo insuperable en ese sentido, el que se narra en extenso en pp. 98-101, de fecha 17/12/1654. Obsérvese que oculta intencionadamente el nombre de las personas —todos miembros del Consejo— a las que alude, que sin embargo pueden ser conocidas por el contexto (resulta de utilidad en ese cometido Juan Francisco Baltar Rodríguez, “Las negociaciones del Consejo de Aragón en el siglo XVII”, *Anuario de historia del derecho español*, 71 (2001), pp. 267-316; otro, p. 14 [15-23; 1652].

<sup>23</sup> p. 32 [32-34; 1653].

<sup>24</sup> Sobreabundan de hecho las excusas no solicitadas, que por ello rezuman lo que tan claramente expresa la célebre locución latina. Sería costoso pretender sistematizarlas.

<sup>25</sup> p. 98 [4-6; 1654].

<sup>26</sup> “Mi paresçer fue (y quedó así la resolución a que todos se ajustaron), que...” p. 80 [25-26; 1654]; “binieron todos bien en este medio haciéndome graçias por el respeto de haverse hallado mui atajados con esta demanda”, p. 85 [13-15; 1654].

en Valencia por su ministerio autoritario”; “El diario de Crespi es una muestra fascinante de cómo los sillones, las puertas y las antecámaras pueden utilizarse para hacer sentirse incómodos a los demás”<sup>27</sup>. Incómodos hizo que se sintieran, en efecto, y recurrentemente, diversos síndicos y embajadores representantes de la ciudad y reino de Valencia<sup>28</sup>. Como tantos otros interlocutores: dar, o negar, “el lugar”, “el lado”, “la silla” o “la puerta”, acompañar “hasta la pieza” o llevar —o no— en el coche propio, en esta o en aquella posición, eran en sus manos verdaderas *armas protocolarias*; a menudo, Crespi apretaba con ellas hasta la descortesía: “yo sabía lo que tocaba a mi oficio, y no le podía dar ni quitar”<sup>29</sup>.

## II

Los autores de memorias justificativas —por extensión, de textos justificativos— dividen a muchos de los intervinientes en sus relatos entre amigos y enemigos. Ensalzan las virtudes de los primeros, mientras arremeten contra los segundos. También don Cristóbal.

Se contaron entre los amigos, como han constatado sus biógrafos, célebres personajes. Don Juan José de Austria parece serlo: “y, quando no fuera hijo del Rei [...], le devía todo este afecto mi çelo, por gran ministro”<sup>30</sup>. Su

<sup>27</sup> Casey, “Patriotismo”.

<sup>28</sup> Buenos ejemplos, las anotaciones de 5/12/1656, pp. 151-152, y 5/2/1657, p. 160. Cuando don Pedro Boil, barón de Borriol, comisionado por la Diputación, “puso armas a la puerta de la calle como los embajadores de otros príncipes”, montó en cólera y no cejó hasta conseguir que las retirase: 12/2/1658, pp. 205 [13-14]-206. Habría llegado don Cristóbal a una posición escorada al servicio al poder central en detrimento de otra anterior más equilibrada entre rey y reino: James Casey “«Una libertad bien entendida»: los valencianos y el estado de los Austrias”, *Manuscripts*, 17 (1999), pp. 237-252; aunque los desplantes a los valencianos venían desde atrás: como mínimo desde las Cortes de 1645, cuando ya era Regente del Consejo y “pretendió dicho don Cristóbal estar sentado y cubierto y tener a los síndicos del Reyno descubiertos y en pie”: James Casey, *El reino de Valencia en el siglo XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1983, p. 206 (todas las referencias a Crespi en esa obra —indizadas en la p. 277— son útiles para el objetivo que aquí se persigue).

<sup>29</sup> En esta ocasión, el lugar en el coche: p. 175 [37-38; 1657]. Ciertamente, el protocolo descrito en el *Diario* requeriría de un estudio monográfico. Crespi vindica de manera continua la superioridad de su rango con el tratamiento que, según sus títulos y oficios, otorga a los entrevistados, dónde y cómo les recibe, y hasta dónde les acompaña al salir. Un ejemplo entretenido a ojos de hoy, el que decidió dar a “consejeros mecánicos”, por cierto valencianos: 30/5/1652, pp. 42[31-32]-43. La condición de “maniático del protocolo” (la expresión es de Alfredo Alvar, *Felipe IV*, p. 570) puede quedar corta; es más que eso: con los inferiores, o incluso los considerados iguales, desde luego, marcar distancias; con los *grandes*... veremos.

<sup>30</sup> p. 57 [6-8; 1653]. Alude a esa buena relación (Crespi habría propiciado, por ejemplo, su continuidad en el virreinato de Cataluña) en bastantes otras ocasiones: 17/1/1654, p. 70; 17/3/1655, p. 105; 19/1/1656, p. 127; 29/5/1659, p. 248; p. 260 [34-36; 1659].

confesor Eusebio de Nieremberg, junto a quien sería enterrado en el Colegio Imperial y en cuyo sepelio estuvo “en una tribuna [discreta] donde asistí a todo, porque estar como dolorido de persona de tanta virtud y santidad fuera sovervia o vanidad, y siempre queda en opiniones si estava bien hecho”<sup>31</sup>: otra *excusatio*... y el problema de la vanidad en posición central; por cierto: corrió a su cargo buena parte del coste de las exequias, como de las de bastantes otros —lo subraya siempre—, lo que casa solo regular con la conocida anécdota de que la reina Mariana debió sufragar las del vicecanciller. Don Juan de Palafox, que lo era desde la universidad<sup>32</sup>. O el fiel secretario Gerónimo Ponte<sup>33</sup>. Debió gozar también de la confianza del valido don Luis de Haro, con quien a veces se reunía “para conferir negoçios gravísimos, los cuales sin conferencia no se pueden consultar, y algunos, como le dije, se pueden deçir a boca pero no por escrito”<sup>34</sup>: no perdía ocasión para darse importancia, aunque sea verdad que la tuvo.

Enemigos no le debieron faltar<sup>35</sup> dado su talante “severo y frío”, que reconocen hasta quienes, comprensiblemente, le ensalzan<sup>36</sup>. Si quisiéramos hacer relación de los que semejan haberlo sido en alguna ocasión necesitaríamos de la extensión completa de este estudio, porque bien pudieron serlo... todos. Por ejemplo, todos los miembros del Consejo, si es que no le secundan en algún trance: “Reconoci en este reparo lo que flaqueaban los corazones y lo poco que hai que fiar en las resoluciones de los hombres y cuán çierto es que solo se deve poner la confiança en Dios”<sup>37</sup>. Se enfrentó

<sup>31</sup> P. 215 [1-4; 1658]; narra largamente el episodio y sus preparativos en pp. 214-215.

<sup>32</sup> 4/10/1659, p. 255.

<sup>33</sup> 29/8/1665, p. 323.

<sup>34</sup> p. 43 [25-27; 1653]; similar en p. 249 [8-9; 1659]: la más temprana muestra de cercanía, 9/6/1652, p. 3 (primera anotación del *Diario*); noticia de su muerte, en que le rinde homenaje, 16/11/1661, p. 287.

<sup>35</sup> Uno de los más notables, Nithard. En su diario, Crespi amaga su animadversión por el jesuita, lo que no hizo después éste en sus memorias. La enconada relación entre los dos —Crespi fue parcial, se ha visto ya, de Juan José—, se analiza con detenimiento en F. Andrés, R. Benítez y E. Ciscar, *El monasterio rebelde* (en prensa, cap. XIX), a partir del ms. 8349, ff. 115v-134 de la BNE (*Relación histórica de las cosas que han sucedido en España desde el año 1660, acerca de los disturbios y persecuciones movidas por D. Juan de Austria y sus aliados contra el P. Juan Everardo Nithard de la Compañía de Jesús...*); véase también Rafaella Pilo, *Juan Everardo Nithard y sus causas no causas. Razones y pretextos para el fin de un valimiento*, Madrid, Sílex, 2010, pp. 169-172, transcripción de un texto paragonable. La misma autora (p. 98) refiere otra ilustrativa anécdota, en combinación la posición de Crespi como pretendida cabeza de los donjuanistas con su vehemente personalidad: “estimuló la fantasía de los comediantes de la corte, que le dedicaron una adivinanza: «¿En qué se parece el vicecanciller Crespi a la Corona? En que se pone sobre la cabeza»”.

<sup>36</sup> *Diario*, Introducción, p. xxv.

<sup>37</sup> p. 49 [1-3; 1653].



coyuntural pero vehementemente con colaboradores como el conde de Robres [Robles]<sup>38</sup> o don Pascual de Aragón<sup>39</sup>, a quienes sin embargo parecía apreciar<sup>40</sup>.

Pero la diana indiscutible de sus más envenenados dardos en el *Diario* es, sin lugar a dudas, el duque de Medina de las Torres, por quien siente verdadera animadversión. De dilatada y exitosa carrera política a la sombra del Conde-Duque —su suegro— y de Luis de Haro, don Ramiro Núñez de Guzmán era, a la llegada de Crespi al cargo, además de *sumiller de corps*, “thesorero general de nuestro Consejo”<sup>41</sup>. En el enfrentamiento, que planea sobre el texto entero<sup>42</sup> y tiene como causa una disputa de “preheminencias” (pretendía el duque que “le dé yo igual lugar en la cabeçera [del Consejo], y yo y el Consejo cuando entre nos pongamos en pie”), Crespi utiliza como estrategia la amenaza de dimitir: “concluí últimamente [a Haro] que me hallaba con ánimo de dexar el puesto pero no de tenerle y haçer esta novedad”<sup>43</sup>, calificando la exigencia de “disonancia, indecencia, y pretensión totalmente destituida de raçón, nunca propuesta ni imaginada”<sup>44</sup>; el supuesto desapego por el cargo es igualmente manifestado en sendas sentencias casi inmediatas e idénticas: “que ni muera viçecañiller ni en Madrid, sino en una mui retirada soledad donde todo esté humilde y lleno de conoçimiento propio”<sup>45</sup>, algo que evidentemente no consumó, lo que justifica con diversos motivos (hubo siempre una obligación ineludible que lo impidió) y, pasado el tiempo, en otro interesante pasaje<sup>46</sup>. En fin: ocurre —probablemente, y entre otros posibles motivos— que el duque de Medina de las Torres era un *grande*. Crespi vivió obsesionado por codearse con ellos, algo lógico en alguien procedente de una nobleza provincial de toga. A lo largo de su carrera fue haciendo progresos: “estos tres Grandes [Camarasa, Híjar, Segorbe] nunca me han tomado el lugar; los demás [sí] le han tomado”<sup>47</sup>; cuando cobra una nueva pieza lo consigna: el marqués de Castel Rodrigo es incorporado a esa lista en 1656<sup>48</sup>; y hacia el final del mandato eran ya, además

<sup>38</sup> Es el “segundo voto” de la tensa y ya aludida sesión de 17/12/1554, pp. 98-101; por supuesto, como también se advirtió ya, velado.

<sup>39</sup> 7/3/1653, pp. 36-37.

<sup>40</sup> Véanse los elogios y atenciones que dedica a don Pascual... cuando fue creado cardenal: 28/4/1660, pp. 273-274.

<sup>41</sup> p. 3 [16; 1652].

<sup>42</sup> Me limito aquí a señalar algunas de las primeras páginas con noticias al respecto: 11, 12, 13, 34, 45, 46, 47, 49, 54, 73, 76...

<sup>43</sup> p. 11 [8-10, 17-18; 1652]; repite la amenaza en 47 [1-2; 1653] y 49 [21-24; 1653].

<sup>44</sup> p. 12 [1-2; 1652].

<sup>45</sup> p. 73 [11-13; 1656]; p. 76 [14-15; 1654].

<sup>46</sup> Con Su Majestad como interlocutor: 27/11/1657, pp. 185-187; vuelve a recordar el supuesto (y nunca cumplido) deseo en p. 367 [8; 1668].

<sup>47</sup> p. 119 [8-9; 1655].

<sup>48</sup> p. 151 [14-16].

de los cuatro citados, Gandía, Infantado, Lerma, Mondéjar, Monterrey y Villahermosa (“y otros muchos Grandes”<sup>49</sup>). Y cuando el relevo de rey, los reajustes de protocolo casi le permitieron confundirse con ellos<sup>50</sup>. Pero si resulta que don Ramiro “nunca viene al Consejo desde que yo soy vicecanciller”<sup>51</sup> es claro que Crespi le ganó la partida. Como a otros. Verdad es que con ironía, pero no en vano, llegó a merecer en la corte, a pesar de no poder aspirar —por supuesto— a ser gentilhomme de la cámara del rey y exhibir la llave inherente al *oficio*, el sobrenombre de “llave maestra, pues dicen abre y cierra cualquier puerta”<sup>52</sup>. Para acabar con los *grandes*: “cuando le besé la mano [SM] hizo un ademán de agasajo, poniéndome la mano izquierda a las espaldas, como a los Grandes algunas veces aunque no en la misma forma”<sup>53</sup>. ¿Vanidad?

De regreso a los *amigos*, la relación con sus majestades —que no pueden serlo estrictamente, pero sí mostrarle afecto— adquiere dimensión propia. Crespi colecciona sistemáticamente sus muestras de cercanía, pruebas fehacientes de lo mucho que ha alcanzado, por livianas que sean: “fui a besar la mano a SM [...], y me respondió a lo que dije con gran demostración de gusto y gratitud”<sup>54</sup>. La proximidad física era un grado: “Reçivióme SM [...]; a cosa de distancia de una vara, avía un banquillo de nogal [...] y me mandó que me sentase en él”<sup>55</sup>. “El cavallo que llevé era morçillo de la cavalleriça del Rey, y diçen de la Reina, y que SM mandó que no se prestase más, después que yo hicieçe esta función a ningún otro, así lo dijo el marqués de Orani”<sup>56</sup>. La exhibición de la intimidad con el rey alcanza su cénit en la coyuntura de junio de 1654, con Felipe IV sin descendencia masculina y preocupado por el matrimonio de la infanta María Teresa en tanto podría llegar a ser “reina propietaria”. La confianza que le depara el rey al hacerle partícipe de tan delicadas cuestiones le lleva sin embargo (tal vez para eso se remarca), ni más ni menos, a postularse como posible *valido en lugar del valido*, por supuesto impostando que no deseaba semejante responsabilidad,

---

<sup>49</sup> 11/11/1665, p. 333. Otra importante referencia la constituyeron los arzobispos de su territorio: Zaragoza, Tarragona, Valencia: 18/7/1656, p. 137.

<sup>50</sup> p. 336 [8-13; 1665].

<sup>51</sup> p. 212 [25-26; 1658].

<sup>52</sup> La anécdota, desde Santiago Martínez, “La Cámara del Rey durante el reinado de Felipe IV: facciones, grupos de poder y avatares del valimiento (1621-1665)”, en R. Valladares (ed.), *El mundo de un valido. Don Luis de Haro y su entorno, 1643-1661*, Madrid, Marcial Pons, 2016, pp. 49-96; 60. Más pullas contra Crespi en *Escribir la corte de Felipe IV: el diario del Marqués de Osera, 1657-1659* (S. Martínez ed.), Madrid, Doce Calles, 2013, pp. 65, 71, 101-103.

<sup>53</sup> p. 5 [21-22; 1652].

<sup>54</sup> p. 10 [16-20; 1652].

<sup>55</sup> p. 148 [15-19; 1656]; otra casi idéntica en 161 [11-13; 1657].

<sup>56</sup> p. 26 [12-15; 1652].

pero en absoluto cerrado en banda si lo disponían altos designios: “conoci que SM gustava que yo le hablase en esta materia y en otras más. Haviendo valido [Haro] me pareció la advertencia singular y para mí peligrosa, pero como todo se ha de haçer encaminado al servicio de Dios, aunque se aventuren las conveniencias y el puesto, se ha de reparar mui poco en todo lo demás, haçiéndose las cosas con recta intenzión y prudencia y sin ninguna vanidad. Dios lo disponga en mí así”<sup>57</sup>.

### III

Los escritos justificativos suelen dejar constancia de los méritos del protagonista poniéndolos, por decoro —pues el autohalago levanta sospechas—, en boca de otros. No faltan en el texto aquí analizado. Son por ejemplo continuas las de los miembros del Consejo respecto de las actuaciones del vicescanciller<sup>58</sup>. Aunque mucho más enjundiosa resulta la que sigue, que le habría dedicado Haro para conjurar una de sus amenazas de abandonar el cargo: “Señor, quando se mueren los grandes ministros lo procuramos suplir con lo que podemos; pero quando viven no se puede haçer esta cuenta”<sup>59</sup>.

Pero no era don Cristóbal hombre recatado; o, al menos, no rehúye la autoalabanza. Véase, si no, lo que —según él mismo confiesa— fue capaz de decir al rey: “para haverme dado y conservarme en mi puesto [SM] no havia sino un motivo, porque es çierto que ministros [...] de más partes y de más notiçias los hallaría SM a cada paso [...], pero en lo que yo pensava que nadie me excedía era en el çelo de la justiçia, y así se podía persuadir que para ninguna proposiçión me gobernarían los afectos, sino el deseo de cumplir con mi obligaçión para la causa pública y su Real servicio”<sup>60</sup>. Ni más, ni menos...

No tenía el vicescanciller, en efecto, mal concepto de sus cualidades, que sin duda las tuvo. Como orador: “Deví de ablar çerca de una ora con viveça y eficaçia, porque es mucha la raçón”; “Hiçome el Dios Misericordioso misericordia que hiçiese mi proposiçión con tanta gravedad de

<sup>57</sup> p. 82 [28-33]. De hecho se consideraba *valido* del rey para los reinos de Aragón, y a la muerte de Felipe IV se asentó aún con más fuerza en esa posición al pasar a formar parte de la Junta de gobierno de la reina Mariana: Arrieta, “La Orden de Montesa en las *Observaciones*”.

<sup>58</sup> Baste una tomada casi al azar: “por mi consuelo, quería que oyesse el Consejo una consulta reservada que yo había hecho a SM açerca de lo del Rosellón, y açi la hiçer leer y me dieron las gracias por ello los del Consejo”: p. 265 [32-34; 1660].

<sup>59</sup> p. 187 [32-33; 1657].

<sup>60</sup> p. 161 [15-21; 1657].

raçones [...] que creo que importó mucho para quedar advertidos de proceder con justificación [...]. Lo que dije y lo que ponderé fue mucho [...], por la justicia y por el respeto que se deve a la presencia de los que ocupan mi puesto”<sup>61</sup>; “Esta substancia dije más dilatadamente, procurando que el tono fuese autorizado, las palabras graves, las razones eficaces y todo lo que mirase a mi persona muy humilde”<sup>62</sup>. Como profesional entregado: “De buelta del Consejo me puse en la cama y me sangré, y por no hacer falta a los negocios escogí esta ora y día, pues, por poco que sea un presidente, es fuerza que haga falta a los negocios, siquiera porque es posible dejar de esperarle para el despacho de muchos”; “Me puse de luto de vaieta hasta el suelo por el Rey de Romanos [Fernando IV de Austria] aunque son insufribles los calores”<sup>63</sup>. Como buen administrador de los caudales de la monarquía<sup>64</sup>. En fin: sienta doctrina y cátedra a cada paso: todo lo sabe respecto de la reglamentación y la práctica del consejo<sup>65</sup>. Hasta se atreve a dar lecciones al propio Felipe IV: “Pareçiome preciso decir a SM [...] que sobre estas materias havía algunas consultas del Consejo y más en su Real mano, y no habiendo [sido] resueltas las debía yo acordar, aunque las huviese tenido SM presentes”<sup>66</sup>. Y, desde luego, a Haro<sup>67</sup>.

#### IV

El memorialista —aquí, el dietarista— suele presentarse como víctima. En principio no parece fácil para un presidente de Aragón en ejercicio. Pero solo en principio. Dice serlo, por ejemplo, por la actitud poco colaborativa de los miembros del Consejo, comparativamente: “tengo observado que los ministros de Castilla hacen vanidad propia de todo quanto dan al presidente, y los de Aragón [de] todo lo que le quitan”<sup>68</sup>. Dice serlo, recurrentemente, por la escasez de sus recursos: “nunca me he hallado yo tan desacomodado y pobre como aora. Graçias a Dios”; “mis neçesidades son tan grandes que ni para pasar en Madrid tengo caudal [no digamos para des-

---

<sup>61</sup> p. 48 [25-26; 1653]; p. 41 [3-11; 1653].

<sup>62</sup> p. 99 [12-14; 1654].

<sup>63</sup> p. 60 [26-29; 1653]; p. 89 [24-25; 1654; el 25 de agosto].

<sup>64</sup> Renuncia, por ejemplo, a lo que se le ofrece para recado de escritura, pues siempre “mis bufetes, tinteros y alajas havían servido al Consejo [...], aprovando algunos con aplauso particular mi resolución”: 17-18/3/1660, p. 268.

<sup>65</sup> No cabría la relación de ejemplos en los límites del artículo; solo una pequeña muestra: 15/6/1658, p. 224-225; 5-6/7/1658, pp. 227-229; 16/8/1658, p. 231.

<sup>66</sup> p. 199 [13-16; 1658].

<sup>67</sup> p. 218 [1-30; 1658].

<sup>68</sup> p. 77 [7-9; 1654].

plazarse]<sup>69</sup>. Y afirma serlo, sobre todo, en la medida en que no ve satisfechas sus expectativas en la promoción de ciertos deudos: “Respondiome [Ruiz de Contreras, secretario del despacho] con muchos encareçimientos la estimación que SM y el señor don Luis de Haro tenían de mi persona y consultas, y dije que las palabras eran mui favoreçidas, pero que en las acciones me veía despreciado pues el otro día a mi hermano [Francisco], el Padre Provincial de Santo Domingo, en una provisión corriente no se le havia dado la iglesia en que fue consultado en primer lugar<sup>70</sup>. Aunque el enfado mayor —y la ocasión en que Crespi *amenazó* más agriamente con la jubilación, que combinó con la obtención de Alejandro VII de dispensa “para poderme ordenar en tres días de todas las órdenes hasta el sacerdocio”—<sup>71</sup>, derivó de ver frustrado su anhelo de que otro hermano, Luis, a la sazón ordinario de Orihuela, ocupara el arzobispado de Valencia<sup>72</sup>.

Finalmente obtuvo, al menos en parte, lo que deseaba. Francisco fue obispo de Vic en 1654, y figuró después en la terna para la diócesis de Mallorca<sup>73</sup>. Respecto de la no promoción de Luis a Valencia fue consolado: la negativa: “no era por no conoçer sus partes y méritos, sino por haver formado SM dictamen de que no convenía que fuese natural”; además se le nombró de inmediato obispo de Plasencia —Cristóbal lo pidió con descaro a Haro— y, sobre todo —dato biográfico también conocido—, embajador extraordinario en Roma para “el negoçio de la Inmaculada Concepción de la Virgen”<sup>74</sup>.

## V

Más allá, del texto en su conjunto se desprende la sensación de que el talante del personaje no se corresponde exactamente con las virtudes de

<sup>69</sup> p. 152 [33-34; 1656]; p. 270 [38; 1660].

<sup>70</sup> p. 33 [19-24, 1653].

<sup>71</sup> p. 196 [35-36; 1657].

<sup>72</sup> Es posible seguir la evolución del problema en el relato: su malestar por verse apartado de la formación de la terna (27/11/1657, pp. 185-187); la decepción por el nombramiento del arzobispo de Santiago pese al apoyo del virrey a su causa (30/12/1657, p. 198);... cuya renuncia devolvió las posibilidades (5/2/1658, p. 204).

<sup>73</sup> 4/1/1654, p. 69 (la felicidad le embarga cuando Francisco es consagrado por Luis: 5/3/1656, p. 131); la esperanza de Mallorca, 13/3/1660, p. 267.

<sup>74</sup> p. 218 [34-36; 1658]; p. 219 [6; 1958]. Para llevarlo a Roma solicitó Crespi la venida a Valencia de las galeras de Cerdeña (27/11/1658, p. 238); le siguió y ensalzó siempre, en su estancia en Madrid camino de Roma (28/8/1658, p. 233; 13/10/1658, p. 235; 29/10/1658, p. 236), llegada a Denia para embarcar (19/4/1659, p. 247) y a Roma (12/12/1659, p. 263)... y en la muerte, en la que indaga supuestos fenómenos sobrenaturales (20/4/1663, p. 293; 21/11/1669, p. 382).

ecuanimidad, celo de la justicia y desatención para con los afectos que le hemos leído autoproclamar. Desde luego que el escrito contiene verdad —la exigen los naturales límites al *memorialismo*—, pero don Cristóbal levanta más sospechas que afectos concita. Aunque es cierto que anota con meticulosidad las ocasiones en que faltó al consejo por tratarse en él asuntos en que no debía intervenir por razones de parentesco (lo que, por otra parte, da idea de una muy copiosa y tupida red familiar<sup>75</sup>), también lo es que, en ocasiones, probablemente cuando los asuntos a tratar son de envergadura y entiende su presencia decisiva, la fuerza<sup>76</sup>. Entre los negocios que atiende el Consejo está, por ejemplo, dirimir la sucesión de señoríos<sup>77</sup>; o numerosos nombramientos, y en ellos la posible formación de clientelas<sup>78</sup>. Desde luego que el puesto otorgaba a quien lo servía un enorme poder. Y el papel de Crespí aparenta distar del de árbitro neutral: al contrario, interviene activamente en cuanto puede, incluso en la frontera de las normas consuetudinariamente establecidas<sup>79</sup>. Y si una actuación que le beneficia, como una mejora en la situación de su “hijo” (el yerno, Félix Brondo marqués de Villasidro), puede ser maquillada como iniciativa no propia, sino de los miembros del Consejo, mejor que mejor<sup>80</sup>.

Un par de detalles menores: no le hacía feliz regalar o invitar, aunque como era tradición se viera obligado a hacerlo con los miembros del Consejo en navidades y ocasiones especiales; prefería obsequiar alimentos a invitar a comer (si instituía algún ágape “podría quejarse el sucesor”), aunque a veces tampoco tuviera otro remedio (como cuando casó a su hija); lo hacía entonces, en todo caso, con previsión y con “raçonable gasto”<sup>81</sup>. Y era amigo de la comodidad: cuando mudaba su domicilio desplazaba las celebraciones religiosas del Consejo a iglesias próximas; la última, en el convento de la calle de la Concepción Jerónima, le era accesible directamente desde su aposento, como también asistir a misa desde su propio lecho (“tribuna y puerta a ella”)<sup>82</sup>. Y solo un comentario más, ajeno también a los fines que aquí se persiguen pero que parece conveniente recordar: Gonzalo Crespí lamenta en su *Introducción* la ausencia del acceso a la intimidad en el escrito

---

<sup>75</sup> No es necesario anotar ejemplos: los hay por doquier; el editor apunta, con razón, que los casos en que señala no poder actuar aumentan con el paso del tiempo (*Diario*, p. xxix).

<sup>76</sup> Ejemplo diáfano, 11/8/1654, pp. 87-88; otro, 6/10/1655, p. 115.

<sup>77</sup> 9/12/1656, p. 152; 8/3/1657, p. 162.

<sup>78</sup> 20/12/1656, pp. 152-153.

<sup>79</sup> 22/8/1657, p. 180.

<sup>80</sup> 30/8/1655, pp. 113-114. Como es conocido, no tuvo hijos varones que llegaran a la edad adulta.

<sup>81</sup> 13/10/1652, p. 16; 23/12/1653, p. 25; p. 66 [29; 1653].

<sup>82</sup> p. 6 [24-27, 1652]; vivía antes en la calle del Arenal: p. 46 [1, 1653]. Las comodidades de su nueva residencia, p. 356 [5-36; 1667] y 8/8/1667, p. 361.

de su antepasado. No es algo que deba sorprender. Muy al contrario: la escritura autobiográfica de la época, mucho más aún la de carácter justificativo, se caracteriza por vedarla casi siempre por completo, por mostrar una dimensión del autor mucho antes pública que privada. Además, alguna intimitad muestra don Cristóbal: cuenta bastantes cosas de la familia y de la salud (de la propia y de la otra familia importante, la real), y de las pérdidas, tras las que parece asomar, bien que solo tímidamente, en ocasiones, el sentimiento<sup>83</sup>.

## VI

“Dios nos libre el corazón de estas banidades y nos dé en él la verdadera humildad, para que solo esta estimación y conservación de la autoridad de los cargos sea por lo que conduce a la administración de la justicia y hacer en todo la causa de su Divina Magestad”<sup>84</sup>. “Dios quiera en medio de estas vanidades que conozcamos que lo son y solo buenas para despreciarlas y desasirse dellas”<sup>85</sup>. Dos alusiones directas nada más comenzado el escrito, que contiene bastantes más, alguna ya aludida. Desde luego que el empeño de Crespi en ahuyentarlas parece dar testimonio exactamente de lo contrario. Concluso: un registro ya clásico calificó las memorias (léase los textos justificativos) de *artefactos literarios* concebidos para convencer al lector de la probidad del comportamiento del autor<sup>86</sup>. En mi opinión, no acaba de conseguirlo don Cristóbal por la arrogancia que destila a cada paso; debió resultar alguien ciertamente incómodo para las muchísimas personas que no gozaron de su incondicional admiración.

El lunes 22 de diciembre de 1670 la corte entera visitó a la reina Mariana por su cumpleaños. Crespi recuerda cuidadosamente el orden en que fue saludada, afeando “por descortesía lo que hicieron los Grandes, que entraron antes de acabar de besar la mano los [miembros] de la Junta [de regencia, de la que él formaba parte]”<sup>87</sup>. El martes 9 de febrero de

<sup>83</sup> Algunos ejemplos: 28/1/1657, p. 158 (muerte de su hermano Juan, franciscano); 21/3/1657, p. 165: muerte de su sobrino Francisco, con once años; 23/9/1659, p. 255, muerte de su nieto Cristóbal Vicente, con catorce meses; las pérdidas de Nieremberg o Palafox han sido ya mencionadas; 30/8/1654, p. 90: la pérdida de vista le obliga a usar anteojos; otros pueden ser consultados desde el índice, p. 413.

<sup>84</sup> p. 7 [25-28, 1652], con ocasión del tratamiento y cortesías a utilizar con ciertos representantes de la ciudad de Valencia, que *deben* ser más que moderadas.

<sup>85</sup> p. 15 [1-2; 1652], tras organizar cierto cortejo de tres coches el día de navidad de aquel año.

<sup>86</sup> Marcus Billson, “The memoir: New perspectivas on a forgotten genre”, *Genre*, 10 (1977), pp. 259-282. Lo he recordado ya en otras ocasiones.

<sup>87</sup> p. 393 [23-25].

1671 asistió a la habitual reunión de la misma Junta. Murió aquella misma noche<sup>88</sup>. Genio y figura.

---

<sup>88</sup> 9/2/1671, p. 395.





# ESCRIBIR CON VISOS DE VERDAD. UNA MIRADA A LA ESCRITURA AUTOBIOGRÁFICA EN LOS SIGLOS DE ORO

ANTONIO CASTILLO GÓMEZ  
Universidad de Alcalá - Grupo LEA-SIECE<sup>1</sup>

## I

Más allá de los debates sobre el número de hombres y mujeres que en la España de los siglos XVI y XVII tuvieron plena capacidad de escribir, un aspecto característico de la aquella sociedad fue el auge de las escrituras de la memoria personal<sup>2</sup>. Aunque algunas empezaron su recorrido en la baja Edad Media, como los libros de familia, incunables del escribir sobre uno mismo, al decir de Raul Mordenti<sup>3</sup>, dicho campo de la actividad escrita cobró más impulso a partir del Quinientos, en paralelo a la afirmación de una mayor conciencia del individuo<sup>4</sup>.

Esta presencia del yo introduce cierta coherencia en un conjunto heterogéneo de textos, tanto por los motivos que propiciaron su escritura como por su arquitectura textual o por las expectativas de circulación. Mientras que algunos, como las autobiografías espirituales y los *discursos de vida*, se acercan más al patrón autobiográfico en sentido estricto; otros

---

<sup>1</sup> Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación «*Scripta in itinere*». *Discursos, formas y apropiaciones de la cultura escrita en espacios públicos desde la primera Edad Moderna a nuestros días* (2015-2019), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, y la Agencia Estatal de Investigación (HAR2014-51883-P).

<sup>2</sup> A nivel europeo, véase Giovanni Ciappelli (dir.), *Memoria, famiglia, identità tra Italia ed Europa nell'età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2009; Oscar Jané y Patrice Poudjate (eds.), *Memòria personal. Construcció i projecció en primera persona a l'època moderna*, Madrid, Casa de Velázquez, 2015.

<sup>3</sup> Raul Mordenti, "Los libros de familia: incunables del escribir sobre sí mismo", *Cultura escrita y Sociedad*, 5 (2007), pp. 215-238.

<sup>4</sup> Richard van Dülmen, *El descubrimiento del individuo, 1500-1800*, Madrid, Siglo XXI, 2016 (ed. original en alemán, 2002).

rehúyen la introspección y optan por el relato de hechos vividos o conocidos; y una tercera modalidad se distingue por la amalgama que se forma entre el registro de cuentas y otros apuntes de índole personal, familiar o colectiva.

Todos ellos, sin embargo, configuran un universo textual que podemos considerar autobiográfico, si entendemos este género lejos de las constricciones establecidas por algunos acercamientos literarios y con un sentido tan abierto como el que le dio James Amelang en su impagable monografía acerca de las autobiografías populares en la Europa Moderna<sup>5</sup>. Su enfoque es semejante al que propugnan los estudios sobre ego-documentos<sup>6</sup>, categoría introducida en los años cincuenta del pasado siglo por el historiador holandés Jacob Presser para designar los textos que hablan del individuo, voluntariamente o no<sup>7</sup>. Con el tiempo, el territorio concernido por los ego-documentos ha ganado reconocimiento en el mundo académico debido a la plasticidad del término<sup>8</sup>. Incluye, por supuesto, los escritos que emanan de una cierta necesidad personal de dejar huella, de crear memoria; pero también aquellos documentos oficiales donde es factible recuperar la voz del individuo, como los testamentos, hojas de servicios o las historias de vida construidas en el marco de un interrogatorio judicial o policial, verbigracia en los procesos instruidos por la Inquisición<sup>9</sup>.

Antes de seguir es pertinente advertir que todos los textos de los que me voy a ocupar fueron escritos por autores varones, probablemente porque dichas escrituras se compadecían mejor con las funciones públicas ejercidas principalmente por ellos. Según el inventario trazado hace unos años por Jim Amelang, las memorias escritas por mujeres durante la Edad Moderna

<sup>5</sup> James S. Amelang, *El vuelo de Ícaro. La autobiografía popular en la Europa Moderna*, Madrid, Siglo XXI, 2003 (ed. original en inglés, 1998), pp. 13-42.

<sup>6</sup> Kaspar von Greyerz, “Ego-Documents: The Last Word?”, *German History*, 28 (3) (2010), pp. 273-282; y Michael Mascuch, Rudolf Dekker y Arianne Baggerman, “Ego-documents And History: A Short Account of the *Longue Durée*”, *The Historian*, 78 (2016), pp. 11-56.

<sup>7</sup> Jacob Presser, “Clio kijkt door het sleutelgat”, en J. Presser, *Uit het wer van J. Presser*, Amsterdam, Athenaeum-Polak en Van Genneep, 1969, pp. 283-295. Sobre la contribución de este historiador, véase Rudolf Dekker, “Jacques Presser’s Heritage: Egodocuments in the Study of History”, *Memoria y Civilización*, 5 (2002), pp. 13-37.

<sup>8</sup> Rudolf Dekker (ed.), *Egodocuments and History: Autobiographical Writing in its Social Context since the Middle Ages*, Rotterdam, Verloren-Faculty of History and Art Studies, Erasmus University Rotterdam, 2002; James S. Amelang (ed.), *De la autobiografía a los ego-documentos: un fórum abierto*, monográfico de *Cultura escrita y Sociedad*, 1 (2005), pp. 15-122.

<sup>9</sup> James S. Amelang, “Tracing Lives: The Spanish Inquisition and the Act of Autobiography”, en A. Baggerman, R. Dekker y M. Mascuch (eds.), *Controlling Time and Shaping the Self. Developments in Autobiographical Writing since the Sixteenth Century*, Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 33-47.

europea no superan el 10% de un listado que incluye más de 200 testimonios, teniendo en cuenta, además, que la mayor parte de ellas son autobiografías espirituales<sup>10</sup>. Algunos trabajos referidos a los territorios de lengua catalana han confirmado esta escasez. Dejando de lado las memorias conventuales de tipo institucional, en cuya redacción pudieron intervenir distintas religiosas, los testimonios personales desempolvados en dicho ámbito lingüístico se reducen a unos pocos libros de cuentas, a algún que otro diario de hombre continuado por la viuda —como Francesca Solanell i de Llupià, viuda de Hipòlit Montaner— y, sobre todo, al texto titulado *Memoria de los padres y agüelos* de Clara de la Cerda<sup>11</sup>.

En tanto se encuentran diarios, crónicas personales o incluso libros de memorias escritos por mujeres con los que afrontar un estudio comparado<sup>12</sup>, analizaré aquí ciertos aspectos del proceso de escritura operado en un ramillete de textos autobiográficos escritos por hombres de distinta condición social, a fin de indagar en su régimen de verosimilitud, es decir, en las estrategias desplegadas por los autores con objeto de legitimar el texto apelando a la verdad de los hechos narrados.

## II

El topos de la veracidad está presente, por ejemplo, en el preámbulo del *Discurso de la vida*, de Martín Pérez de Ayala (1504-1566), sucesivamente obispo de Guadix y Segovia antes de su designación como arzobispo de Valencia. Tras invocar el nombre de Dios y señalar que todas sus buenas acciones han sido guiadas por él, en tanto que las malas son fruto de sus propias “imperfecciones, flaquezas y miserias”, el prelado concluye el exordio apuntando que todo cuanto contará a renglón seguido está narrado “con simplicidad y verdad, como ha pasado por mí, sin añadir ni quitar nada”<sup>13</sup>. Todavía más explícito fue don Diego de Simancas (?-1583), natural de Córdoba, obispo de Ciudad Rodrigo, electo de Badajoz y obispo de Zamora. Autor de una autobiografía que lleva por título *La vida y cosas notables*, en

---

<sup>10</sup> James S. Amelang, *The Flight of Icarus. Artisan Autobiography in Early Modern Europe*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1998, pp. 253-350; Amelang, *El vuelo de Ícaro*, pp. 257-282.

<sup>11</sup> Eulàlia Miralles, “Mujeres y memoria escrita en la Edad Moderna”, en V. J. Escartí (coord.), *Escribir y persistir: Estudios sobre la literatura en catalán de la Edad Media a la Renaixença*, Buenos Aires/Los Angeles, Editorial Argus-a, 2013, I, pp. 99-132.

<sup>12</sup> Nótese, por ejemplo, que no se incluye ningún trabajo específico sobre estos géneros en la reciente obra de Nieves Baranda Leturio y Anne J. Cruz (eds.), *Las escritoras españolas de la Edad Moderna. Historia y guía para la investigación*, Madrid, UNED, 2018.

<sup>13</sup> Martín Pérez de Ayala, *Discurso de la vida*, en M. Serrano y Sanz (ed.), *Autobiografía y memorias*, Madrid, Bailly Baillere, 1905, p. 211.

el comienzo advierte que “si algunos quisieren saber el discurso de mi vida, juntamente con algunas particularidades dignas de memoria, aquí lo hallarán con toda verdad”, además de recordar que la brevedad y la distinción han sido norma en todos sus escritos<sup>14</sup>. Por su parte, el humanista Pedro Ordóñez de Ceballos (1550?-1634/1635), militar, viajero, sacerdote, evangelizador y escritor, cuya vida es conocida principalmente por su *Viaje del mundo*, publicado en Madrid por Luis Sánchez en 1614, no sólo se reiteró en los mismos argumentos, sino que al ser la suya una obra impresa incluye en el prólogo una certificación del Consejo de Indias, de manera que al lector no le “parezcan cosas fabulosas las que leyere en este libro, ni imposible haberle acaecido a una persona tanto y haber andado tantas tierras”<sup>15</sup>.

Como se ve, la apelación a la verdad está presente en muchos textos áureos de temperamento autobiográfico, sobre todo si se escribieron —y algunos incluso se publicaron— pensando en un determinado lector. Ocurre también con la *Relación de cosas notables que han sucedido en diversas partes de la Cristiandad*, de Matías Escudero de Cobeña (1527-1595), manuscrito inconcluso que se cierra con un capítulo referido al año 1593, es decir, dos antes de su muerte, donde relata la concesión de la Orden del Toisón de Oro al príncipe Felipe y la intervención del rey Felipe II en varios casamientos nobiliarios. El autor fue miembro de una adinerada familia de Almonacid de Zorita, donde desempeñó muchos años el oficio de regidor y otros cargos municipales. Junto a Juan Rodríguez se encargó también de confeccionar las respuestas a las *Relaciones topográficas* del rey prudente<sup>16</sup>.

Si los textos de los obispos Martín Pérez de Ayala y Diego de Simancas corresponden a autobiografías propiamente dichas, la obra del alcarreño Matías Escudero es básicamente una crónica personal. El autor la

<sup>14</sup> Diego de Simancas, *La vida y cosas notables*, en Serrano y Sanz (ed.), *Autobiografía y memorias*, p. 151.

<sup>15</sup> Pedro Ordóñez de Ceballos, *Viaje del mundo*, en Serrano y Sanz (ed.), *Autobiografía y memorias*, pp. 274-275. Acerca de esta obra, véase Miguel Zugasti Zugasti, “El «Viaje del mundo» (1614) de Pedro Ordóñez de Ceballos o cómo modelar una autobiografía épica”, *Iberoamericana*, 58 (2) (2003), pp. 83-119; y Fernando Escribano Martín, “El «Viaje del mundo» de Pedro Ordóñez de Cevallos”, *Arbor*, CLXXX (711-712) (2005), pp. 581-594. A propósito de los libros de viajes áureos, José Manuel Herrero Massari, *Libros de viajes de los siglos XVI y XVII en España y Portugal: lectura y lectores*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1999.

<sup>16</sup> Francisco Fernández Izquierdo, “Estudio introductorio”, en Matías Escudero de Cobeña, *Relación de cosas notables ocurridos en la Alcarria y en otros lugares en el siglo XVI*, ed. Francisco Fernández Izquierdo, Guadalajara, Ayuntamiento de Zorita, 1982, pp. 27-46. Sobre esta obra, véase también Louis Imperiale, “Nuevas observaciones sobre «Relación de casos notables» de Matías Escudero de Cobeña”, en Ch. Strosetzki (coord.), *Actas del V Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO), Münster 20-24 de julio de 1999*, Madrid, Iberoamericana; Frankfurt, Vervuert, 2001, pp. 723-729.

principia con un prólogo en el que, conforme a un tópico frecuente en algunas escrituras autobiográficas, se disculpa por el atrevimiento que ha tenido al “tomar la pluma en la mano, para escribir cosas arduas y graves para que otros las vieses u oyesen”, pese a la rudeza de su ingenio y la flaqueza de su estilo. Compensa estas carencias con la voluntad de dejar constancia de la “verdad más cierta de todas las cosas”:

Porque yo procuré de sacar la verdad más cierta de todas las cosas que yo escribo en esta presente Relación, sin darle glosa, ni otras apariencias, como otros hacen, más de decir la verdad más cierta que yo alcancé a saber. Y si acaso en algo yo saliere de ella, será cierto el lector que no alcancé más certinidad ni más verdad entera de la que escribiere en esta presente Relación de Casos Notables<sup>17</sup>.

Por la naturaleza del relato es claro que uno de los principales venenos donde bebió fueron sus propias experiencias o los hechos que conoció muy de cerca, como gran parte de los sucesos acontecidos en Almonacid y su comarca durante el siglo XVI. Al decir de Francisco Fernández Izquierdo, la descripción que hace, por ejemplo, de la llegada a Alcalá de Henares de los cuerpos de los santos mártires Justo y Pastor el domingo 7 de marzo de 1568, después de haber estado unos días en la iglesia de Santiago en Guadalajara, “tiene visos de crónica periodística”<sup>18</sup>. Matías Escudero, en efecto, se preocupó incluso de hablar con las personas que habían curado de sus dolencias tras venerar las reliquias<sup>19</sup>.

Un procedimiento análogo es el que adoptó el payés Joan Guàrdia (1604-1673), autor de uno de los diarios personales más significativos del mundo rural en el Seiscientos catalán. Redactado entre 1631 y 1672, se completa con los añadidos incorporados por su hijo Antoni Joan Guàrdia entre 1673 y 1687<sup>20</sup>, según era propio de los libros de familia en cuanto que escritura plurigeneracional<sup>21</sup>. El texto se acopla bien a la definición que Covarrubias nos da de diario en el *Tesoro de la lengua castellana o española* (Madrid, Luis Sánchez, 1611), a saber, “la historia que va contando los sucessos por días”<sup>22</sup>. Al abrirlo, empero, tiene todas las

---

<sup>17</sup> Escudero de Cobeña, *Relación de casos notables*, pp. 112-113.

<sup>18</sup> Fernández Izquierdo, “Estudio preliminar”, p. 53.

<sup>19</sup> Escudero de Cobeña, *Relación de casos notables*, pp. 176-177.

<sup>20</sup> Joan Guàrdia, “Diari (1631-1672)”, en Antoni Pladevall i Font; Antoni Simon i Tarrés, *Guerra i vida pagesa a la Catalunya del segle XVII. Segons el “Diari” de Joan Guàrdia, pagès de l’Esquirol i altres testimonis d’Osona*, Barcelona, Curial, 1986, pp. 31-120.

<sup>21</sup> Raul Mordenti, “Scrittura della memoria e potere di scrittura (secoli XVI-XVII). Ipotesi sulla scomparsa dei «libri di famiglia»”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, serie III, 23/2 (1993), p. 742.

<sup>22</sup> Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. Martín de Riquer, Barcelona, Altafulla, 2003, p. 468.

trazas de uno de tantos libros de cuentas y memorias, originarios de la Toscana italiana y con amplia difusión en Cataluña y Valencia<sup>23</sup>. De hecho, ese parecía ser el propósito inicial a tenor de lo que hizo constar en el incipit: “En nom de Déu y de la Gloriosa y umil Verge Maria, jo, Joan Guàrdia de Corcó, fas aquest llibre de paper blanch per ascriure comtas y mos negocis, ço és comemensant (*sic*) al primer dia de desembra de l’any 1631”<sup>24</sup>.

Las primeras páginas no se alejan mucho de ese propósito salvo por la inclusión de algunos datos referidos a la vida familiar —nacimientos y casamientos—, como también era característico de este tipo de libros de memorias<sup>25</sup>. Sin embargo, a la altura del folio 27 el contenido da un giro radical: las cuentas pasan a segundo plano, mientras que el primero lo ocupan vicisitudes de diversa índole, comenzando por el relato que hace de la plaga de langosta del año 1687, a la que sigue una sucesión de hechos ordenados por anualidades que arrancan de 1634<sup>26</sup>.

A partir de este momento el libro de cuentas se transforma en una crónica personal. El contenido revela que el autor tuvo un conocimiento puntual de lo que aconteció en su tiempo, no ya en la comarca de Osona de la que era originario, sino también en Barcelona, a la que se desplazó con cierta frecuencia, en Cataluña y más allá de esta. Muchos de los sucesos que narra los vivió y conoció en primera persona, como advierte en más de una circunstancia al situarse en el centro del relato, bien si se refiere a la realidad del campo, las plagas de la langosta, la peste o el hambre; bien cuando se ocupa de los avatares bélicos de la *guerra de los segadores*<sup>27</sup>. Otros acontecimientos debió conocerlos mediante las noticias difundidas a través de cartas, avisos, relaciones y gacetas, pues son frecuentes las referencias a la llegada de “novas”: “Ítem lo dia de Nostra Senyora de Marts de dit any 42 [1642] és aribada la nova de que los castellans venían a socórrer a Coblliura per terra”<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Pladevall i Font; Simon i Tarrés, *Guerra y vida pagesa*, p. 3.

<sup>25</sup> Véase M<sup>a</sup>. Luz Mandingorra Llavata, *Llibre de Miquel Ferrer, palmiter (1612-1634)*, Castellón de la Plana, Sociedad Castellonense de Cultura, 2007; y M<sup>a</sup>. Luz Mandingorra Llavata y Joaquim García Porcar, *Memòria familiar i projecció personal. El “dietari” de Gaspar Gasset, paraire (1513-1586)*, Castelló de la Plana, Societat Castellonenca de Cultura, 2011.

<sup>26</sup> Pladevall i Font y Simon i Tarrés, *Guerra y vida pagesa*, p. 56. Este salto temporal hacia atrás es característico de los vaivenes que conllevó la escritura de muchas memorias personales, formadas a menudo con materiales y recuerdos de aluvión.

<sup>27</sup> Sobre el eco memorialista de esta revuelta, Antonio Simon i Tarrés, *Cròniques de la Guerra dels Segadors*, Barcelona, Fundació Pere Coromines, 2003.

<sup>28</sup> Pladevall i Font y Simon i Tarrés, *Guerra y vida pagesa*, p. 63.

### III

Lo visto y lo oído se constituyen en puntales básicos de muchos de estos escritos que brotan de la cercanía de sus autores a las efemérides recordadas. Es habitual por ello que los autobiógrafos áureos armonicen sobre el papel las propias experiencias con las informaciones recabadas por vía oral de protagonistas y testigos o por vía escrita a través de la lectura de textos diversos. Así, Matías Escudero se valió de libros de historia y, sobre todo, de relaciones de sucesos para aquellos acontecimientos que le eran menos próximos por antigüedad o por razones geográficas<sup>29</sup>.

Veamos para mayor abundamiento el *modus operandi* del merino mayor de Zamora, Alonso Moreno de la Torre (1618/1619-1686), autor de un diario referido principalmente a los acontecimientos de la vida cotidiana de su ciudad entre los años 1673 y 1679, si bien el manuscrito donde se han transmitido está mutilado de una primera parte que podría remontarse a la década de 1630. Sus editores han señalado también la pérdida de documentos adjuntos al original, “caso de composiciones poéticas, copias de cartas o el memorial que elaboró sobre los reparos en la iglesia de San Ildefonso, mencionados en el *Diario* pero sin aparecer insertos en él”<sup>30</sup>.

Antonio Moreno de la Torre fue hilo ilegítimo del sochantre y racionero de la catedral, Miguel Rodríguez Moreno, y de su criada, Inés Bernarda López. Pese a que existen diversas lagunas sobre su biografía se sabe que optó por la vida secular mientras que su hermano Manuel Rodríguez Moreno siguió los pasos del padre. Ejerció de prestamista y disfrutó de posesiones o rentas en distintos pueblos de la provincia, acrecentando su patrimonio al casarse con Ana María Gilez de Avia, hija de Toribio Gilez, notario apostólico de Zamora durante el periodo 1601 a 1607, y de María de Avia. Merced al patrimonio acumulado, en 1648, un año antes de la muerte de su suegro, compró el oficio de merino mayor<sup>31</sup>.

Estos datos aclaran el conocimiento tan directo que tuvo de la vida zamorana, principalmente de lo que afecta a los avatares políticos y a las solemnidades religiosas; pero también de otros hechos caecidos fuera la ciudad, sobre todo en la Corte, como las tensiones que se vivieron durante la minoridad de Carlos II entre las distintas facciones cortesanas. Si describe una festividad religiosa no faltan pormenores sobre la ceremonia, las personalidades que intervienen en ella o los actos celebrados. Si se trata de cualquier otro evento abundan asimismo los detalles que proporciona con

---

<sup>29</sup> Fernández Izquierdo, “Estudio introductorio”, pp. 54-58.

<sup>30</sup> Francisco Javier Lorenzo Pinar y Luis Vasallo Toranzo, *Diario de Antonio Moreno de la Torre (1673-1679)*, Zamora, Diputación de Zamora-Instituto de Estudios Zamoranos “Florián de Ocampo”, 2001, p. 29.

<sup>31</sup> Lorenzo Pinar y Vasallo Toranzo, *Diario de Antonio Moreno de la Torre*, pp. 13-28.



el fin de fundamentar la certidumbre del relato. En fin, cuando las informaciones conciernen a los enfrentamientos políticos que tienen lugar en Madrid apela con insistencia a las nuevas que llegaban de la capital, corroborando así la importancia de estas en la diseminación de la información: “La estafeta llegó antes de la corrida de la tarde. Tocante a la peste, se confirma y aprieta. La dificultad en Madrid”, anota el 26 de julio de 1676 antes de ocuparse de las fiestas de toros con motivo del día de San Ildefonso<sup>32</sup>.

Son numerosas, en efecto, las noticias que conoce a través del correo: “Ha cuatro correos que no [ha] habido cartas de Santiago y otras partes”, escribe en su diario el día 9 de marzo de 1677; “Hoy lunes, 17 de mayo [de 1677], por la estafeta [se supo] cómo se juró que se guarde la peste que hay en Cartagena. Todo el trigo se parte para Madrid y acá hay falta.” En algún caso, aún es más elocuente al mencionar concretamente la lectura de gacetas impresas: “Hoy [23 julio 1674] he leído dos gacetas de molde. La una contra los moros y otra contra el francés”<sup>33</sup>.

Noticias contrastadas y rumores formaban parte de la urdimbre con que los autobiógrafos áureos compusieron sus relatos. Asimismo se valieron de todo tipo de situaciones en las que la palabra se hacía pública a través de la voz o del texto: sermones, edictos, pregones, coplas, certámenes poéticos o pasquines. De todas estas fuentes de información se abastece el merino mayor zamorano y de todas ellas toma detalles que integra en su relato a fin sostener la verdad de lo que escribe, cuando no, al igual que hicieron también otros autores de textos similares, inserta la copia directa del testimonio que ha recibido. Lo hace, por ejemplo, al ocuparse de los libelos distribuidos en Madrid entre finales de 1676 y los primeros meses de 1677, en pleno enfrentamiento entre el nuevo válido real don Juan José de Austria y don Fernando de Valenzuela y Enciso, quien lo había sido de la reina regente doña Mariana de Austria mientras Carlos II fue menor de edad:

En esta fiesta [22 de febrero de 1677] se supo cómo la reina está de partida a Toledo y el Duende [Fernando de Valenzuela] en Madrid. Al señor don Juan [José de Austria] un libelo: “Don Juan ha venido./ Sacó la espada / y no hizo nada./ El señor don Juan añadió: / «Villano, no ha llegado el verano»”<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Lorenzo Pinar y Vasallo Toranzo, *Diario de Antonio Moreno de la Torre*, p.127.

<sup>33</sup> *Ibid.*, por orden de cita, pp. 157, 162 y 80.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 156. La expresión “la reina está de partida” era una forma eufemística de señalar su confinamiento en Toledo por parte de don Juan José de Austria con la intención alejarla de su hijo, dada la influencia que seguía ejerciendo en él debido a la conocida incapacidad del soberano. Con anterioridad a esta anotación ya se había hecho eco de las críticas contra el nuevo válido en un registro referido a los días 24 a 28 de enero: “Había un libelo que decía: «Juan viene, deténle y si no sonare que pague»” (p. 147). Sobre las tensiones políticas del reinado de Carlos II, el enfrentamiento entre

#### IV

No muy diferente fue el proceder del platero madrileño Antonio de León Soto “el Mozo” (siglo XVI-1623), con el añadido de que, al vivir en Madrid y participar de la vida pública por su pertenencia al gremio de su oficio y aún más tras su nombramiento como notario el día 21 de julio de 1616, tuvo acceso directo a muchos de los sucesos que ocurrieron en la capital y a las noticias que a esta llegaban de todos los lugares. Su actividad notarial impregna su estilo de escritura con mayor claridad que en otros casos, por lo que puede decirse que concibe la redacción del diario como una manera de dar fe de cuanto estaba aconteciendo, tanto si era en la esfera personal y familiar como si concernía al ámbito público, según revela este par de apuntes:

Murió mi madre y señora, postrer día del mes de octubre, a las dos de la noche, y ente[r]rose domingo primero de nobiembre del año de 1610 en el conbento de la Conçeçión Françisca, adonde tiene su sepultura<sup>35</sup>.

Martes 15 de maio de 1618 años fue el primer día que començó a cor[r]er la fuente de la plaçuela de la Çebada, siendo presidente de Castilla don Fernando de Acebedo, arçobispo de Burgos, y cor[r]ejidor don Françisco Billasis, caballero del ábito de Santiago.

Aparte del estilo notarial es frecuente también el uso de la primera persona, apuntalando así su cercanía a los acontecimientos y la veracidad de cuanto narra. En Madrid, donde las noticias corrían de mano en mano y de boca a oído en los diferentes mentideros que se formaban en plazas y otros lugares públicos, especialmente en las gradas del convento de San Felipe, en la calle León y en la plaza del Palacio<sup>37</sup>, era normal que se tuviera acceso a la pluralidad de informaciones que recoge Antonio León de Soto. No ya las que le afectaban directamente a él y a su familia, al gremio de plateros o las que tenían que ver con el barrio donde vivía, sino principalmente otras muchas que llegaban a la capital desde los rincones más diversos.

---

validos y el papel desempeñado por los pasquines, remito a Héloïse Hermant, *Guerres de plumes. Publicité et cultures politiques dans l'Espagne du XVIIe siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2012.

<sup>35</sup> Antonio de León Soto, *Noticias de Madrid*, Madrid, Biblioteca Nacional de España, Mss. 2395, fol. 1r.

<sup>36</sup> *Ibid.*, fol. 43v.

<sup>37</sup> A propósito de los mentideros madrileños, José Deleito y Piñuela, *Sólo Madrid es corte (La capital de dos mundos bajo Felipe IV)*, Madrid, Espasa Calpe, 1942, pp. 208-223; Consuelo Moreno Sánchez, “Los mentideros de Madrid”, *Torre de los Lujanes*, 18 (1991), pp. 155-172; y Francisco Javier Castro Ibaseta, “Mentidero de Madrid: la Corte como comedia”, en A. Castillo Gómez, J. S. Amelang, C. Serrano Sánchez (eds.), *Opinión pública y espacio urbano en la Edad Moderna*. Gijón, Trea, 2010, pp. 43-58.

Así, al apuntar en sus anales que el 9 de septiembre de 1598 “se pregonaron en Madrid las paçes con Françia en dos cadaalsos que se hiçieron, uno en palacio y otro a la puerta de Guadalajara, con mucha solenidad y música”<sup>38</sup>, nos está dando algunas claves para entender la importancia de los flujos de información en la construcción de las memorias y crónicas personales. Junto a la lectura pública de bandos y edictos o a los sermones proclamados desde los púlpitos, las noticias transmitidas por medio de avisos, relaciones y gacetas, manuscritos e impresos, o traídas por los constantes correos que llegaban a la corte, representan otra de las fuentes a las que acudió este platero y tantos como él. De este modo se supo en Madrid, el jueves 12 de septiembre de 1619, tres días después de haber ocurrido, que Fernando III de Habsburgo había sido elegido emperador del Sacro Imperio Romano Germánico:

Jueves 12 de setiembre de 1619: binieron nuevas a esta corte de la elección del emperador de romanos, echa en Ferinando, hermano de la reina doña Margarita, que esté en gloria, reina que fue de España. Ubo mui grandes fiestas y luminarias esta noche y otras muchas cosas. Y luego, el viernes sigiente, corieron 18 nobillos en la plaçuela de las Descalças, sueltos, y a la noche ubo uno encoetado, que pareció mui bien, siendo corejidor don Françisco Billasín, caballero del ábito de Santiago<sup>39</sup>.

Como consecuencia, los textos autobiográficos de este cariz guardan muchas concomitancias con la contemporánea escritura de avisos, bien representada en las figuras de Jerónimo de Barrionuevo (1581-1671?) y José Pellicer de Ossau y Tovar (1602-1679). Acaso la diferencia resida principalmente en que en este género la visibilidad del yo es menor y las noticias son, por lo general, más sucintas. En ambos casos afectan principalmente a la vida política, social y festiva de Madrid, junto a las informaciones remitidas desde los lugares más implicados en la política europea y mediterránea de la monarquía hispánica (Flandes, Roma, Venecia, Génova o Nápoles). Abundan por ello los registros titulados “Avisos del día...” y las noticias introducidas por formas verbales en las que predomina el uso de la tercera persona (*escriben, dicese, dicen o avisan*)<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> León Soto, *Noticias de Madrid*, fol. 3v.

<sup>39</sup> *Ibid.*, fol. 57r.

<sup>40</sup> Jerónimo de Barrionuevo, *Avisos (1654-1658)*, ed. Antonio Paz y Melía, Madrid, Atlas, 1968-1969, 2 vols.; José Pellicer de Ossau y Tovar, *Avisos 17 de mayo de 1639, 29 de noviembre de 1644*, ed. Jean-Claude Chevalier y Lucien Clare, con nota al manuscrito de Jaime Moll, París, Éditions Hispanique-CNRS, 2002-200, 2 vols. Sobre este tipo de textos y sus posibilidades como género informativo, véase M<sup>a</sup> Soledad Arredondo “Las noticias de la corte en los «Avisos» de Pellicer”, en Antonio Rey Hazas, Mariano de la Campa Gutiérrez y Esther Jiménez Pablo (coords.), *La corte del Barroco. Textos literarios, avisos, manuales de corte, etiqueta y oratoria*, Madrid, Polifemo, 2016, pp. 143-168.

## V

Un paso más en las estrategias de verosimilitud del relato se produce cuando el autobiógrafo inserta con valor probatorio copia de documentación oficial o personal. El barcelonés Frederic Despalau (siglo XVI-1601?) lo hizo en diversos pasajes de sus desordenadas memorias (1572-1600), ora al transcribir sendas cartas de Felipe II al obispo de Barcelona y al Consejo Real, fechadas en Madrid los días 14 y 24 de diciembre de 1588, sobre el conflicto existente entre sus representantes en el Principado y la Diputación General<sup>41</sup>; ora al trasladar otra, del 6 de abril de 1596, del mismo rey a don Enrique de Cardona, gobernador del Principado, acerca del ceremonial que debía seguirse en la apertura del sepulcro de fray Raimundo de Peñafort, por entonces en vías de canonización<sup>42</sup>.

Aunque escritas mayoritariamente en tercera persona, las memorias del caballero Despalau se nutren de los acontecimientos de los que él fue protagonista o testigo excepcional en cuanto que miembro de la Diputación General de Cataluña en representación del estamento militar. En realidad, como ha señalado Antoni Simon i Tarrés, su propósito era hacer una crónica política, posiblemente inducido por la lectura de los *Anales de la Corona de Aragón*, de Jerónimo Zurita (1512-1580), cronista mayor de dicho reino, cuyo obra copia en diferentes partes<sup>43</sup>.

Asimismo, Jeroni Saconomina (XVI-principios XVII), miembro de la oligarquía gerundense, junto a algunas cartas propias, insertó en sus memorias (1572-1603) otras ajenas, como una del *batlle* de Gerona al duque de Maqueda, don Bernardino Cárdenas Portugal, virrey y capitán general de Cataluña, datada el 9 de diciembre de 1595, en la que pedía a este que, puesto que entraba en su jurisdicción, se ocupara de juzgar a quienes habían alterado el reparto de comida a los pobres realizado en la catedral el día anterior, festividad de la concepción de la Virgen<sup>44</sup>. Por su parte, Pedro Ordóñez de Ceballos, en el relato de sus aventuras como capitán en diversas campañas militares contra los pueblos indígenas del Nuevo Reino de Granada, narradas en los cinco últimos capítulos del libro primero del *Viaje del mundo*, transcribe su intercambio epistolar con el capitán Hernando Álvarez de Saavedra, quien junto a su par Diego Bocanegra se había encargado de reprimir una revuelta de los indios *pijaos*, asentados en la región del Cauca<sup>45</sup>.

---

<sup>41</sup> Antoni Simon i Tarrés (ed.), *Cavallers i ciutadans a la Catalunya del Cin-Cents*. Barcelona, Curial, 1991, pp. 112-113.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>45</sup> Ordóñez de Ceballos, *Viaje del mundo*, pp. 318-320. A propósito de estos hechos, Miguel Zugasti Zugasti, "Épica, soldadesca y autobiografía en el «Viaje del mundo»

Así pues, antes de que la hermenéutica documental alcanzara su apogeo con la publicación del tratado *De re diplomatica* (París, Louis Billaine, 1681), del benedictino francés Jean Mabillon, los documentos se utilizaron ya como fundamentos de verdad por diferentes autobiógrafos de los Siglos de Oro. En este sentido, su *modus scribendi* es similar al que emplearon los cronistas regios y los eruditos locales a la hora de sustentar la gloria de un rey o la antigüedad de una ciudad<sup>46</sup>, mucho más si los documentos emanaban de la autoridad real y se habían redactado conforme a unas garantías diplomáticas. Buen conocedor de estos asuntos, el humanista cordobés Ambrosio de Morales (1513-1591) fue taxativo en su *Discurso sobre los privilegios*, incluido en *Los cinco libros postreros de la Corónica general de España* (1586):

Esto es assí verdad, por la autoridad que ha tenido siempre y es razón que tenga la Cancillería del Rey y del reyno, a quien se ha de dar entero crédito en cosas grauissimas, quanto más en una tan fácil como es el acertar una data del día, mes y año<sup>47</sup>.

## VI

Situándose en el centro del relato e indicando a cada paso la fecha del acontecimiento, los nombres de los protagonistas y el propio desarrollo de los hechos, los autobiógrafos áureos compusieron una serie de textos con

---

(1614), de Pedro Ordóñez de Ceballos”, en Carlos Mata Induráin y Miguel Zugasti Zugasti (eds.), *Actas del congreso “El Siglo de Oro en el nuevo milenio”*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2005, 2, pp. 1781-1812.

<sup>46</sup> Sobre este tipo de autores y obras, Richard L. Kagan, *Los cronistas y la Corona. La política de la Historia en la España medieval y moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2010; R. L. Kagan, “La corografía en la Castilla moderna: género, historia, nación”, *Studia Historica. Historia Moderna*, 13 (1995), pp. 47-60; Baltasar Cuart Moner, “«Una mentira hermosa y aparente por su antigüedad». Héroes fundadores, ciudades y libros de Historia”, y Ofelia Rey Castelao, “Las ciudades sin historia o la cronística pobre del noroeste castellano, 1580-1650”, en Susana Truchuelo García, Roberto López Vela y Marina Torres Arce (eds.), “*Civitas*”. *Expresiones de la ciudad en la Edad Moderna*, Santander, Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2015, pp. 19-51 y 53-72.

<sup>47</sup> Ambrosio de Morales, *Discurso sobre los priuilegios y lo que en ellos se deue considerar para aprouecharse bien dellos quién escriue nuestra historia*, en A. de Morales, *Los cinco libros postreros de la Corónica general de España*, Córdoba, Gabriel Ramos Bejaran, 1586, s. p. Sobre esta cuestión, Francisco M. Gimeno Blay, “Alcanzar la verdad. La erudición decimonónica española estudia los testimonios escritos medievales” (1995-1996), en F. M. Gimeno Blay, “*Scripta manent*”. *De las ciencias auxiliares a la Historia de la cultura escrita*, ed. M<sup>a</sup>. Luz Mandingorra Llavata y José V. Boscá, Granada, Universidad de Granada, 2008, pp. 52-53.

visos de verdad, donde podía tener entrada tanto la inauguración de una fuente como el paso de un cometa, una epidemia, un hecho luctuoso, la situación del campo, la guerra, distintas fiestas o cualquier episodio de la vida cotidiana.

A la hora de construir el relato se apoyaron, según hemos visto, en el testimonio propio, las informaciones recibidas de terceros, las noticias difundidas a través de correos, avisos, relaciones y gacetas, la consulta de cierta documentación o la lectura de crónicas y libros de historia. Estos, en particular, cuando los acontecimientos narrados correspondían a sucesos antiguos. A este respecto resulta muy ilustrativo el prólogo al lector del *Libro de cosas sucedidas en la ciudad de Valencia*, manuscrito con la crónica personal del valenciano Josep Agramunt, persona leída y con algunas pretensiones de historiador. En él, su autor distingue entre los sucesos acontecidos a partir de 1663, cuando comenzó a escribir lo que, en palabras suyas, “son cosas que yo he visto y soy testigo de ello”, y los ocurridos con anterioridad, para los cuales dice haber estado “revolviendo muchos libros de historia”. Agrega que de todo cuanto escribe se ha informado previamente a través de “personas muy verdaderas y que supiesen la verdad del caso”<sup>48</sup>.

Dichas operaciones articulan un propósito de escribir con “mucha verdad” a través del cual los autobiógrafos áureos interpellaron a los eventuales destinatarios de sus textos. Cuando se trata de una obra impresa, como el *Viaje del mundo* de Pedro Ordóñez de Ceballos, es evidente que el autor escribe imaginando un lector cuyos perfiles traza en el prólogo, pero también acontece en diferentes manuscritos autobiográficos. Al igual que el notario Bartolomeu Blasco i Siurana refirió en un momento haber “puesto esta noticia breve por ser cosa de notar y para hacer memoria en lo esdevenidero”<sup>49</sup>, otros muchos autores de diarios, memorias y crónica personales invocaron la voluntad de dejar memoria como motor fundamental del ejercicio autobiográfico<sup>50</sup>.

La filosofía de estos autores se resume bien en el prólogo “al benigno y pío lector” con el que Matías Escudero comienza el manuscrito de la *Relación de casos notables*. Escribe, dice, para combatir “la flaca memoria” de los hombres, de manera que a sus hijos y descendientes “les quedase

---

<sup>48</sup> Josep Agramunt, *Libro de cosas sucedidas en la ciudad de Valencia, tanto antiguas como modernas*, fol. 272. Citado en Vicent Josep Escartí, “Introducció”, en Joaquim Aierdi, *Dietari. Notícies de València i son regne, de 1661 a 1664 i de 1667 a 1679*, ed. V. J. Escartí, Barcelona, Barcino, 1999, p. 43.

<sup>49</sup> Citado en Escartí, “Introducció”, p. 44.

<sup>50</sup> Escartí, “Introducció”, pp. 41-45; Antonio Castillo Gómez, *Entre la pluma y la pared. Una historia social de la escritura en los siglos de Oro*, Madrid, Akal, 2006, pp. 80-91.

razón de las cosas pasadas, cuándo pasaron, y cómo, en especial, en estos reinos de España, y otros de la Cristiandad”. Admite que en vez de anotar todo conforme al modelo de una crónica, lo ha hecho “variando los capítulos unos de otros, al modo de una ensalada, que se hace de muchas yerbas, para que sea más sabrosa”. No sólo porque su intento fue dedicar a esa tarea parte de su tiempo ocioso, sino para que sus “hijos, descendientes y amigos” puedan conocer lo acontecido “leyéndolo o oyéndolo”<sup>51</sup>.

Este tipo de confesiones sitúan las autobiografías áureas de este pelaje en los términos que rigen el “contrato de veracidad” o “pacto de verdad”, conforme a las tesis de Philippe Lejeune<sup>52</sup>. Con ellas, el estudioso francés revisó y completó su propuesta inicial del “pacto autobiográfico”, en cuanto que contrato de lectura entre el autor y lector<sup>53</sup>, recalcando con mayor nitidez, según ha apuntado Javier Sánchez Zapatero, que “el texto es un correlato de la realidad y que, por tanto, es susceptible de ser sometido a pruebas de verificación”<sup>54</sup>. *Mutatis mutandis* así parece que lo entendieron los autobiógrafos áureos al afanarse en legar una memoria escrita a sus sucesores y hacerlo empeñados en contar la verdad, por más que esta se adornara, a veces, con ciertas dosis de invención y fantasía.

---

<sup>51</sup> Escudero de Cobeña, *Relación de casos notables*, p. 112. Interesante la referencia que hace a los verbos leer y oír como formas de efectuar la lectura en aquella época, asunto del que me he ocupado en Antonio Castillo Gómez, *Leer y oír leer. Ensayos sobre la lectura en los Siglos de Oro*, Madrid, Iberoamericana; Frankfurt, Vervuert, 2016.

<sup>52</sup> Philippe Lejeune, “El pacto autobiográfico, veinticinco años después”, en C. Fernández Prieto y M<sup>a</sup>. Á. Hermosilla (eds.), *Autobiografía en España: un balance. Actas del Congreso Internacional celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de Córdoba del 25 al 27 de octubre de 2001*, Madrid, Visor, 2004, pp. 159-172.

<sup>53</sup> Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, París, Éditions du Seuil, 1975.

<sup>54</sup> Javier Sánchez Zapatero, “Autobiografía y pacto autobiográfico: revisión crítica de las últimas aportaciones teóricas en la bibliografía científica hispánica”, *OGIGIA. Revista electrónica de estudios hispánicos*, Segovia, 7, 2010, p. 11, <<http://www.ogigia.es/OGIGIA7.html>>. Acceso 13 de julio de 2018.

**EL PASTELERO ANTICUARIO.**  
**LUIS LÓPEZ Y SUS OBRAS SOBRE HISTORIA**  
**DE ZARAGOZA EN LOS AÑOS 1630 Y 1640**

XAVIER GIL PUJOL

*Universitat de Barcelona. Real Academia de la Historia*

La *captatio benevolentiae* era una convención retórica común entre escritores de todo tipo en la Edad Moderna, dirigida a sus protectores o dedicatarios y, por extensión, a sus lectores. Luis López no dejó de hacerlo en las obras que firmó. En *Tropheos y antigüedades de Zaragoza* (1639), dirigida a la ciudad y a sus autoridades, expuso que “amor, obligación y precepto [...] remontaron mi pluma para escribir materia tan heroica”; confesó que “pudiera acobardar mi pequeñez empresa tan alta”; y admitió que el libro era “tosco parto de mi bronco ingenio”, expresión esta última que repitió al pie de la letra en *Pilar de Zaragoza* (1649). Aún así, en el primero de estos títulos puso un énfasis muy especial al respecto:

A quién no parecerá osadía salir a campo un pigmeo con Atlantes tantos, meterse un cuervo ronco con obscuro graznido a competir con mil canorosos cisnes. Y una pluma de ganso pretender hazer punta con tantas como vuelan de remontadas águilas, cuya perspicua vista penetra los rayos del Sol en esta materia. Llanamente parecerá dissonancia.

Lo hizo en el “Prólogo en que se defiende el autor de las objeciones que le han puesto”. Y él mismo proporcionaba una clave acerca de esas objeciones: en la dedicatoria mencionada dijo que el amor, obligación y precepto referidos le sacaron “del abismo de mis ocupaciones, tan remotas y apartadas deste ejercicio”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Luis López, *Tropheos y antigüedades de la imperial ciudad de Zaragoza y general historia suya desde su fundación después del Diluvio universal por los nietos del Patriarca Noé hasta nuestros tiempos*, Barcelona, Sebastián de Cormellas, 1639, dedicatoria y prólogo, sin paginar; *Pilar de Zaragoza, columna firmissima de la fe de España*, Alcalá, Imprenta de María Fernández, 1649, dedicatoria, sin paginar.



López no desveló cuáles eran tales ocupaciones, pero el mundillo literario y libresco zaragozano sabía que era pastelero, o así se decía. Que un pastelero emprendiera una obra heroica como escribir las grandezas y blasones de la imperial Zaragoza constituía, en efecto, toda una osadía. Jim Amelang nos ha ilustrado sobre tantos artesanos de la época que osaron remontarse a una tarea, la de escribir, considerada impropia de su condición social, y ha mencionado a López en su riquísima galería de Ícaros<sup>2</sup>. Tratar de este personaje, un tanto huidizo, ha de constituir una manera apropiada para remontarme a este volumen en su homenaje.

Muy poco se sabe de Luis López, a quien no hay que confundir con otro autor del mismo nombre, dominico español y doctor en Teología, que publicó tratados jurídicos y devocionales en París en la década de 1590. Nuestro Luis López, cuyas fechas de nacimiento y muerte se desconocen, firmó con segundo apellido, Vaca, la dedicatoria del *Pilar* al cabildo de canónigos de ese templo y fue mencionado con ambos en la aprobación para la publicación de ese mismo volumen, a cargo de José Ruiz de Altable, cronista de la villa de Madrid. Sin embargo, suele aparecer siempre mencionado con tan sólo el primer apellido e identificado como vecino de Zaragoza. Había nacido en Palencia, según el mismo anotó, casi a hurtadillas, en un pasaje de los *Tropheos* en el cual refirió que en tiempos del Emperador Honorio un gran ejército de pueblos bárbaros no logró cruzar los Pirineos desde Francia gracias a la acción de un grupo defensor, en el que se distinguieron Dídimo y Verodiano, “valerosos capitanes de la ciudad de Palencia (patria del autor de este libro)” (*Tropheos*, p. 290).

Palentino afincado en Zaragoza, el pastelero López había publicado dos años antes unas *Tablas cronológicas universales de España*, de 145 páginas; y ahora los *Tropheos* eran una obra mayor, que superaba las 500 páginas. En la portada hizo constar que la publicación era “a costa del autor” y ello constituye otro caso de la facilidad con que personas comunes accedían a las prensas, novedad de los tiempos de la que algunos coetáneos se exclamaron<sup>3</sup>. La doble condición de un pastelero autor e impresor levantó acerbas críticas entre eruditos zaragozanos, críticas que debieron nacer del desdén por rango social, de la incredulidad de que López pudiera ser autor de semejantes obras y del prurito profesional ante sus latines deficientes y los errores que le imputaron.

Las críticas principales fueron las de Francisco Andrés de Uztároz, cronista concienzudo, que precisamente se hallaba redactando su *Zaragoza*

<sup>2</sup> James S. Amelang, *El vuelo de Ícaro. La autobiografía popular en la Europa moderna*, Madrid, Siglo XXI, 2003, pp. 222-223 (ed. original, Stanford, 1998).

<sup>3</sup> Fernando Bouza, *Papeles y opinión. Políticas de publicación en el Siglo de Oro*, Madrid, CSIC, 2008, pp. 21-23, con mención a López.

antigua, y las manifestó en su correspondencia con diversos escritores durante el año 1640. A Martín Miguel Navarro, canónigo de Tarazona y poeta, que se hallaba en la corte, le dio la noticia de la llegada del libro desde Barcelona, “para que vm. se ría y lo diga a los amigos”. La risa era más bien amarga: se lamentaba de que los trofeos de su ciudad los erigiera “un dulciario” y de que el cabildo del Pilar hubiera sufragado la publicación de la obra, pues —precisaba— así lo había dicho el propio autor, aunque bien pudiera no ser cierto, pues “miente mucho”. Más detalles sobre la obra aparecen en su carta a Vicencio Juan Lastanosa, el gran erudito, anticuario y numismático oscense. Se dolía Andrés de Uztárroz de que “los pasteleros se le atreven [a su *Zaragoza antigua*] y se ufanan de haverse adelantado a otros” y decía no concebir cómo Francisco Ximénez de Urrea (que era nada menos que el cronista de Aragón) y el padre Embún y Salvador protegían a López como “mecenas” suyos, salvo que lo hicieran “por risa”. Le informaba asimismo de que el libro había sido embargado por el fiscal real y por la Diputación General del reino por no haber satisfecho los derechos de su impresión en Barcelona; y de que el concejo de la ciudad había enviado el libro a tres ciudadanos, los cuales, a su vez, acudieron a él, Uztárroz, para que “les advirtiese algunas ignorancias de la historia”, como así hizo acerca de lo que consideraba errores de datación de determinados hechos en época de Augusto. Las veladas acusaciones a Ximénez de Urrea debieron llegar a oídos suyos, pues contestó ponderando la mucha dedicación que la obra había requerido y admitiendo que López había trabajado en su casa y que él mismo le había prestado libros y monedas, “que para su empleo es mucho y de estimación”, ayuda que el propio López no dejó de referir (*Tropheos*, pp. 21, 310). Uztárroz siguió dando rienda suelta a sus sentimientos en nueva carta a Lastanosa: mientras la “tortada histórica” del “dulcíssimo maese” y “pelmazo cesaraugustano” provocaba más risas en la ciudad, las “naciones extrañas sospecharán que todos somos pasteleros en este reino”, pues iban a leer “en los Tropheos empanados” elogios al cronista del reino y que un autor tal presumía de tener trato con él. Y aún debió hablar de López a Tomás Tamayo y Vargas, cronista real, quien se refirió despectivamente al mismo como “oxaldrador”<sup>4</sup>. En este ambiente un M. Ripa escribió un folleto de 8 hojas titulado *El sartenazo contra el libro del pastelero de las Grandezas de Zaragoza*<sup>5</sup>.

Rencillas y críticas, tan propias entre autores de esa y de otras épocas, no disuadieron a López de proseguir con su actividad editorial. Lo hizo con su *Pilar de Zaragoza*, mencionado, y aún con otra obra, unos *Anales de Celtibe-*

---

<sup>4</sup> Ricardo del Arco y Garay, *La erudición española en el siglo XVII*, Madrid, CSIC, 1950, pp. 160-161, 174-178; Tamayo, en Bouza, *Papeles*, p. 22.

<sup>5</sup> Félix de Latassa Otín, *Biblioteca nueva de los escritores aragoneses que florecieron desde el año de 1600 hasta 1640*, Pamplona, 1799, p. 560.

ria, a los que él mismo se refirió dos veces (*Tropheos*, p. 109; *Pilar*, p. 15), los cuales, quizás inconclusos, quedaron sin publicar. El libro sobre el Pilar le valió a López nuevas críticas, esta vez del carmelita fray Jerónimo de San José, quien, en coincidencia parecida con lo sucedido con Uztárroz, se hallaba escribiendo un libro sobre el santuario. López se había adelantado otra vez a un cronista reputado. Uztárroz era entonces el nuevo cronista del reino y San José se lamentó ante él, en 1649, de la pobre calidad y de los muchos errores del libro. Y tras deplorar que el cabildo del Pilar apoyara al pastelero, manifestó su sospecha de que el libro fuera obra de varios autores: “En el libro reconozco muchos censores i el estilo mui ataraceado. No sé cuántas manos han andado en él”. Bien pudiera ser que López prestara su nombre como autor a obras en cuya confección habrían intervenido él y otras diversas personas<sup>6</sup>.

Las *antiquitates* eran un género en boga. El Humanismo les había insuflado nuevo prestigio y vigor en varios terrenos. Por un lado, la pura afición a coleccionar testimonios del pasado en forma de textos escritos y de restos epigráficos y numismáticos y someterlos a escrutinio filológico, como los polígrafos Joseph Justus Scaliger y Nicolas Fabri de Peiresc testimonian<sup>7</sup>. En segundo lugar el Humanismo había avivado el interés por conocer los orígenes de las ciudades. No sólo la fundación de una ciudad en tiempos remotos fomentaba el orgullo patrio de sus ciudadanos en el presente, sino que, además, el momento y el modo de aquellos inicios resultaban clave para determinar la naturaleza de las instituciones y del régimen político de la ciudad. La investigación que permitió a Leonardo Bruni fijar la fundación de Florencia durante el período republicano de Sila, desmintiendo así la leyenda que atribuía su fundación a Julio César, tuvo repercusiones en la vida política florentina, más allá del hecho histórico en sí. Ello propició que las antigüedades ayudaran a que la historia adquiriera mayor precisión cronológica y documental; que quedaran incorporadas al género de historia más amplio según lo concibió François Badouin en la década de 1560; y que hubiera autores que cultivaran con rigor ambos campos, como fue William Camdem<sup>8</sup>. Por último, si la historia se había aproximado a la política a lo largo del Renacimiento, también las antigüedades resultaron

<sup>6</sup> Del Arco, *Erudición*, pp. 647-648; *Bibliotecas antigua y nueva de escritores aragoneses aumentadas y refundidas en forma de diccionario bibliográfico-biográfico por Don Miguel Gómez Uriel*, Zaragoza, Calisto Ariño, 1885, vol. II, pp. 157-158.

<sup>7</sup> Peter N. Miller, *Peiresc's Europe. Learning and virtue in the seventeenth century*, New Haven, Yale University Press, 2000.

<sup>8</sup> Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini. Politics and history in sixteenth-century Florence*, Princeton, Princeton University Press, 1965, pp. 219-221, 228; Anthony Grafton, *What was history? The art of history in Early modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 29-30, 84, 96, 104; Hugh Trevor-Roper, “Queen Elizabeth's first historian: William Camdem”, en sus *Renaissance essays*, Chicago, University of Chicago Press, 1985, cap. 8.

un género versátil y muy útil para determinados fines políticos. Las investigaciones sobre los orígenes del *common law* inglés al calor de las tensiones políticas entre la corona y los Comunes en la primera mitad del siglo XVII y el acopio documental con que Pierre de Marca quiso justificar en 1650 la incorporación de Cataluña a Francia son ejemplos entre tantos otros<sup>9</sup>.

Y aún hubo otro terreno en el que las antigüedades florecieron, al precio de sucumbir en mayor o menor grado a la fábula. Esto sucedía sobre todo cuando la época de que se hablaba reculaba a tiempos preclásicos y bíblicos. Genealogías míticas de dinastías, reinos, ciudades y estirpes nobiliarias eran un producto editorial común y apreciado. Mientras que Hércules aparecía como el fundador de no pocas ciudades europeas, a todos superó Giovanni Nanni, tan conocido como Annio de Viterbo, con sus fragmentos de supuestos historiadores antiguos (1498). Y si bien la autoridad conferida al pasado y a la tradición hacía que la frontera entre verdad y falsedad no fuera siempre nítida, falsificaciones palmarias como las de Annio fueron denunciadas por historiadores y otros críticos ya en la década de 1550<sup>10</sup>.

Aragón conoció manifestaciones de estas diversas corrientes anticuarías. Junto a eruditos de talla como Antonio Agustín, el IV duque de Villahermosa y el mencionado Lastanosa, diversas ciudades se dotaron de su corografía e historia local. Más notorias, la leyenda de los fueros de Sobrabe adquirió mayor apariencia documental gracias al gran tratado de Jerónimo Blancas *Commentarium rerum Aragonensium* (1588), mientras que la fundación milagrosa del Pilar zaragozano era objeto de la obra de fray Diego Murillo (1616). A este mundo llegó Luis López.

Sus propósitos con los *Tropheos* eran claros. Además de cumplir con la obligación de “amor de patria” hacia su ciudad de adopción, quería cubrir el largo periodo temporal que “los mayores escritores deste reyno” habían orillado, pues “el que más se alarga y de mayor inquiridor se precia” no empezaba sino en 714 con la invasión musulmana:

Me determiné a sacar a luz esta Historia para que el Orbe vea entregados a la estampa tres mil dozientos y noventa años de antigüedades luzidas desta imperial ciudad, que nuestros cronistas y escritores havían dexado en silencio [dedicatoria y prólogo].

Jerónimo Zurita, en efecto, había advertido en el preámbulo de sus *Anales* del grave riesgo de “engolfarse por un muy gran desierto y arenoso”

---

<sup>9</sup> J.G.A. Pocock, *La ancient constitution y el derecho feudal*, Madrid, Tecnos, 2011; Jesús Villanueva, “La *Marca Hispanica* de Pierre de Marca y Étienne Baluze a través de sus tres momentos de composición (1648-1650, 1660, 1688): de ‘ilustración’ humanista a colección documental”, *Pedralbes*, 24 (2004), pp. 205-232.

<sup>10</sup> Julio Caro Baroja, *Las falsificaciones de la historia (en relación con la de España)*, Barcelona, Seix Barral, 1992, pp. 53-54; Grafton, *What was history?*, p. 101.

si, para tratar “de los principios y origen del reino de Aragón”, se hubiera ocupado de los primeros pobladores de España, con los “cuentos” del rey Gárgoris, de su nieto Habidis, los ganados de Gerión y la venida de Hércules. Su propósito principal, explicó, era exponer la invasión musulmana y las causas “de la división de sus reinos [de España]”<sup>11</sup>. López tenía muy presente a Zurita a este respecto: en el pasaje en que trataba de la condición jurídica del municipio romano de Cesaraugusta dijo que reservaba la información de que disponía sobre el tema para sus “Anales de Celtiberia”, que eran “el volumen que falta a los de Gerónimo Zurita desde el principio de la población desta provincia hasta la pérdida de España, en que comienza Zurita” (p. 109).

López abrigaba un tercer propósito: el reconocimiento de la virtud inherente al cultivo de las letras. Aristóteles, Cicerón, Horacio, Séneca, las *Partidas*, Tiraquello, Castillo de Bovadilla eran invocados, entre otros, para señalar que “todos los hombres de letras de cualesquier facultades y ciencias que sean, consiguen por razón de su saber nobleza”. Aquella era una nobleza civil, con cita ahora a Jerónimo Osório, que más la merecía quien se dedicaba a ello con “lo duro de los trabajos” desde “ocupaciones y empleos más remotos del estudio”. Volvió a dolerse de que “por mi ocupación quieran manchar los hémulos mis escritos”, queja en la que se explayó, evocando incluso un episodio de la vida de Jesús niño: “Con esta (a su parecer falta) han querido algunos, a quien la envidia privó de la prudencia, poner objeción a mis escritos, diciendo: *Hic non est fabri filius?*”. Y aún se avanzó a rebatir otra posible objeción:

Y si me dizen que no es ciencia o facultad la Historia y que, así, no es comprehendida en estas leyes, respondo que Quintiliano y Cicerón, lib. 2 *De oratore*, házenla no solo facultad y ciencia, sino compendio de todas las cosas, diziendo que es *testis temporum, lux veritatis...*[prólogo].

La claridad de sus afirmaciones y pretensiones muestran que López participaba también, y plenamente, de otros de los temas que Jim Amelang ha estudiado con rigor y sagacidad característicos: el cultivo de la cultura como factor de enaltecimiento en la sociedad estamental y la conciencia de entroncar con una tradición histórica y cívica, a la que contribuir con nuevas obras<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Jerónimo Zurita, *Anales de la Corona de Aragón* (1562-1580), I, lib. 1, “preámbulo”, ed. Ángel Canellas, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, vol. I, 1967, pp. 3-4.

<sup>12</sup> James S. Amelang, *La formación de una clase dirigente: Barcelona, 1490-1714*, Ariel, Barcelona, 1986, caps. 5 a 7 (ed. original, Princeton, 1986); “Memoria histórica y tradición cívica: algunas reflexiones sobre el caso de Barcelona en la Edad Moderna”, en P. Fernández Albaladejo, ed., *Los Borbones. Dinastía y memoria de nación en la España del siglo XVIII*, Madrid, Marcial Pons, 2001, pp. 533-548.

En cuanto al *Pilar*, sus propósitos eran igualmente claros. No quería “decidir controversias, averiguar opiniones ni calificar estados”, sino “dilucidar verdades antiguas deste Santuario del Pilar, que la diuturnidad del tiempo ha tenido tantos siglos sepultadas en las ofuscas urnas del olvido”. Y es que López sabía, con mayor o menor detalle, que la aparición de la Virgen a Santiago el Mayor en Zaragoza y la subsiguiente fundación por éste del primer templo mariano del mundo no era, pese a la formidable fuerza de la tradición, tema pacífico. García de Loaysa, Cesare Baronio y Roberto Bellarmino habían mostrado su escepticismo al respecto y el Papa Urbano VIII, mediante decreto de 1631, había dado una nueva redacción al relato de la tradición, decreto que fue citado en la censura del libro y por el propio López (p. 346). Pero no se trataba sólo de la verdad de aquellos hechos, sino también de la enconada rivalidad por la primacía eclesial en el reino con el templo de San Salvador, fundado tras la reconquista de la ciudad sobre la mezquita anterior, disputa en la que Diego Morlanes y Vicencio Blasco de Lanuza habían escrito a favor del Pilar y Juan de Arruego lo haría poco después a favor de la Seo<sup>13</sup>. Persuadido de la tradición, López afirmó: “He procurado satisfazer mis dudas para que el lector no tenga en qué dudar”. Y para ello dijo contentarse con la reproducción de la historia del Pilar escrita por el obispo godo Tayón a mediados del siglo VII, “ilustrada y comentada con particulares notas” por él mismo (prólogo y subtítulo).

Jerónimo de San José criticó severamente el libro ante Andrés de Uztároz, según se ha visto. “La Historia del pastelero [...] me ha causado lástima y aun horror”, por sus falsedades, “con que no ilustra, si no que se deslustra la Santa Iglesia del Pilar”. Más grave le resultaba la atribución a Tayón, “siendo clarissima mentira”. Por tanto, instaba a Uztároz a que, como cronista del reino, retirara el libro de circulación, pues, de otro modo, “se pensará somos todos de una misma ralea i que, poco más o menos, se dize lo mismo”. Ante tantos motivos de disgusto, San José se lamentó: “¡O tristes tiempos! [...] Escriba el zapatero y haga zapatos el cronista”<sup>14</sup>.

En cualquier caso, López advirtió repetidamente de las dificultades causadas por la falta de noticias y por la parca existencia de “vestigios breves y limitadas ruynas” (*Tropheos*, dedicatoria, pp. 9, 16; *Pilar*, prólogo). Esta situación le llevó a efectuar algún que otro comentario sobre fuentes: resolvió que “en materias antiguas las conjeturas son pruebas concluyentes” y se esforzó, con más o menos pericia, en desarrollar las abreviaturas en monedas romanas, “testigo sin exempción” (*Tropheos*, pp. 346, 51). Refirió

---

<sup>13</sup> Eliseo Serrano, “*Silentium facite*: El fin de la polémica y el discurso en torno a la Virgen del Pilar en la Edad Moderna”, *Hispania*, 74 (2014), pp. 687-714.

<sup>14</sup> Del Arco, *Erudición*, p. 647-648 (transcribe “sayón”, cuando probablemente sea Tayón); Amelang, *Vuelo*, p. 223; Bouza, *Papeles*, p. 23.

obras manuscritas, a las que bien pudo tener acceso gracias a su trato con el cronista Ximénez de Urrea<sup>15</sup>, y mucho más a menudo citó, con profusión, autores antiguos y modernos, a veces en relación torrencial (por ejemplo, mencionó a veinticuatro de una tacada en *Tropheos*, p. 291). Entre ellos aparecen desde los romanos Plinio y Lucio Flavio Dextro y los fantasiosos Annio y Jerónimo Román de la Higuera hasta Jean Bodin e incluso François Hotman, “Francisco Octomano, iurisconsulto” (*Tropheos*, pp. 138, 302). Solió mostrarse puntilloso con las fechas, incluso con las de hechos remotos, que a menudo dató a partir de la creación del mundo. En fin, consideró que algún posible dato erróneo no invalidaba toda una investigación, pues

según doctrina de Platón basta que el historiador diga la verdad principal del assumpto que trata, particularmente escribiendo de materias tan antiguas que muchas dellas carecen de ciencia y se conservan en opinión (...), por donde es fuerça, según este filósofo, que los escriptores se guíen por el camino medio de lo que saben y de lo que ignoran.

Y de la opinión y de la tradición como fuente probatoria (“no hay cosa que pueda sobrepujarla”) se valió a fondo para acreditar la llegada de la Virgen y episodios subsiguientes. En el Antiguo Testamento, recordó, los pueblos se gobernaban por la tradición, los griegos y los romanos le reconocieron rango de “derecho no escrito, [que] se llama *mos*, costumbre” y Tertuliano dictó que “la tradición es más antigua que la escritura”. Y cuando la tradición era eclesiástica, entonces “tiene la misma fuerza [...] que la constitución o decreto” (*Pilar*, prólogo, pp. 346-348).

Anticuario y corógrafo, López dividió los *Tropheos* en dos partes, “estado secular” y “estado eclesiástico”. E, igual que había hecho en las *Tablas*, empezó en Túbal, hijo de Jafet y nieto de Noé, suscribiendo la “común opinión” de que fue el primer poblador de España, procedente de Armenia, donde el Arca se había posado. Dató este acontecimiento primigenio en el año 142 o el 144 después del Diluvio, 1.798 desde la Creación y 2.164 antes del nacimiento de Jesucristo. Y explicó que no fue él, sino su hijo, Hiberno, quien puso nombre a la provincia, “Hiberia, que fue el primer nombre que se halla de España, tomándolo después todo el reino generalmente”. López recogió también la opinión de otros autores que situaban Hiberia en Georgia, Asia Menor, lugar de procedencia de esos primeros pobladores, de modo que el nombre de Hiberia habría venido de allí, y no de Hiberno; y aún la opinión de otros, que ubicaban Hiberia en la zona del condado de Niebla, río Tinto y cabo de San Vicente. Pero él, remitiéndose a “gravísimos autores” a los que no identificó, consideraba que la Hiberia antigua correspondía

<sup>15</sup> Agradezco a Fernando Bouza información acerca de las fuentes manuscritas.

a Aragón y a Cataluña. Consignó también el nombre de Hispania para la provincia, “como la llaman los latinos”, que algunos hacían derivar de Hispán, hijo de Hispalo, fundador que Sevilla (pp. 3, 5, 17)<sup>16</sup>.

Fundada, pues, Hiberia en Cataluña (p. 7), los nuevos pobladores subieron por el Ebro aguas arriba hasta que fundaron Zaragoza, bajo el nombre de Saldivia, en un lugar fértil y deleitoso, “retrato del Parayso”, *locus amoenus* sin igual. Aquel primer asentamiento era precario, pues “los españoles” vivían “silvestres y montaraces [...], sin república, comunicación ni gobierno”. Regidos por las leyes que Túbal les dió, vivían “en aquellos siglos de oro, tan llenos de simplicidad y inocencia [...], no con policía, arte ni grandeza, sino a la manera de barracas, como lo que hallaron nuestros españoles en la India quando pasaron a explorarla” (pp. 7, 19).

A partir de ahí, López desgranó noticias sobre los 26 reyes primitivos de España (que podían encontrarse en Pere Tomic, Gauberto Fabricio de Vagad, Florián de Ocampo, Esteban Garibay y otros), la gran seca (a la que asignó una duración de 26 años, a los 2.898 de la Creación, p. 19) y la llegada de griegos, fenicios y cartagineses. La narración de la historia de Zaragoza se entrecruzaba con la de Aragón y la de toda España, pero procuró ceñirse a aquella “por no ser chorónica general, sino historia particular y propia desta ciudad” (p. 319).

El gran momento siguiente fue la fundación de Cesar Augusta por Octaviano en el 25 A.C., fecha en que la ciudad dejó de llamarse Saldivia y acerca de la cual corrigió a Zurita y a Ambrosio de Morales (pp. 48, 52). López habló varias veces de la muralla de piedra y del contramuro de tierra a su alrededor, elemento distintivo. Informó con detalle de las diversas categorías de colonias (populares, militares e ingenuas o inmunes), de la ceremonia practicada por los romanos para fundarlas según estipulaba la Ley Agraria, de su diferencia respecto de los municipios y de la extensión de la ciudadanía romana a los habitantes de algunas provincias del Imperio. Cesaraugusta, precisó, fue erigida como colonia indemne y convento jurídico, es decir, sede de tribunales, y capital de la España Citerior. A esa Cesaraugusta llegó Santiago para empezar la predicación del Evangelio.

López prosiguió con la venida y asentamiento de los godos. Fue entonces cuando “dió principio la Monarchía real de los reyes de España, absoluta y libre sin dependencia del Imperio”, frente a pretensiones de historiadores franceses en sentido contrario. Y aclaró que también en el título de “cristianísimo” los primeros reyes de España se adelantaron a los

---

<sup>16</sup> Más información sobre el topónimo, en Fernando Bouza, “Notas para una historia de lo ibérico político en la alta Edad Moderna”, en J.A. Pardos y otros, eds., *Historia en fragmentos. Estudios en homenaje a Pablo Fernández Albaladejo*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2017, pp. 67-75.



de Francia, pues Suintila lo usó 165 años antes que Carlomagno, del mismo modo que el patronato real para la provisión de sedes episcopales procedía de entonces (pp. 293, 295). La subsiguiente invasión mahometana marcó otro punto de inflexión, gravísimo, que, sin embargo, no provocó una ruptura total con el pasado. Por un lado, Zaragoza acordó con los invasores que “los cristianos pudiesen vivir en su ley y sustentar su obispo” (p. 319), mientras que otros habitantes se refugiaron en los abruptos parajes de San Juan de la Peña, donde se gestaron los fueros de Sobrarbe. López dió cumplida cuenta de los mismos y fijó el nacimiento del Justicia de Aragón en el año 719, fecha que —puntualizó— era 121 años anterior a la que otros autores señalaban erróneamente (pp. 25, 329, 333-338), datación más temprana que también había hecho Blancas, aunque sin indicar fechas<sup>17</sup>. La posterior conquista de Zaragoza por Alfonso I el Batallador en 1118 ponía fin a la primera parte de la obra. La segunda trataba de las reliquias de los innumerables mártires de las persecuciones en el siglo IV y de tantos otros casos de piedad y entrega, que testificaban la continua y renovada condición cristiana de la ciudad y de sus habitantes.

La continuidad del culto cristiano no era sino la principal entre otras manifestaciones en este sentido. Como correspondía al género corográfico, el objeto de estudio, Zaragoza, mantenía una continuidad orgánica esencial, si no idéntica, a lo largo de los siglos. Así, la ciudad de antaño era fácilmente reconocible para el lector. El contramuro de tierra, “que hasta oy se conserva en pedaços”, había tenido una circunferencia mayor, “iba por el canal que agora tiene Ebro”. La parte de la ciudad donde los cristianos vivieron recogidos bajo gobierno musulmán era “la tercera parte de lo que agora tiene la parrochia de Nuestra Señora del Pilar, que era desde la entrada de la Sombrerería por la calle mayor arriba hasta frontero del arco de Larraga”. A la misma se accedía por dos puertas, “cuyas señales permanecen en dos arcos”, una de ellas, la imagen de la Virgen del Pilar. Y unos pasadizos subterráneos que les permitían comunicarse y llegar al templo del Pilar habían sido descubiertos “los años pasados”, así como ciertas sepulturas, al abrir los cementos para unas casas lindantes con el templo, “y lo confirman diversos vestigios que se hallan en lo subterráneo de algunas casas de Cuchillería”. Por su parte, el barrio de los judíos disponía de dos postigos, “que hasta hoy permanecen”, uno de ellos, el del Trenque (pp. 9, 321-323, 346). También arqueólogo, el pastelero ofrecía retazos de descripción física de su ciudad.

Pero el fuerte sentido de continuidad no era sólo zaragozano, sino también y explícitamente español. Noé y Túbal habían enseñado a los españoles el verdadero Dios; eran españoles los edetanos y otros pueblos que

---

<sup>17</sup> Jerónimo Blancas, *Comentarios de las cosas de Aragón* (1588), trad. Manuel Hernández, Zaragoza, Diputación Provincial, 1878, p. 12.

habían sobrevivido a la gran seca y lo eran asimismo aquellas gentes a los que los griegos enseñaron a batir moneda y aquellas otras que se mostraron reacias a aceptar el uso del dinero. Eran españoles, y no *hispanii*, los que recibieron de Vespasiano el privilegio de los latinos, como también lo eran para Bernardo de Aldrete (pp. 17, 19, 6, 258)<sup>18</sup>. Por su parte, los que se refugiaron en San Juan de la Peña eran, eso sí, aragoneses, y Aínsa fue el primer lugar que “los nuestros” rescataron del poder de los infieles (p. 329).

Los *Tropheos* y el *Pilar* eran obras características de su época. Y si la segunda tenía valor sobre todo apologético, la primera lo tuvo informativo y cumplía los requisitos de utilidad y amenidad fijados por la preceptiva histórica vigente. Así lo hicieron constar Diego de Paz, comisionado del Vicario General de Barcelona, y Felipe Vinyes, juez en la Audiencia de Cataluña, en sus pareceres para la concesión de licencia de impresión. El primero ponderó el rigor cronológico, que ayudaba al orden y a la verdad; mientras que el segundo juzgó el libro como “molt curiós y ben treballat, ab averiguació de antiquitats de gran gust, en que ha mostrat son auctor ser sabent y lletrat”.

Se explica, pues, que Rodrigo Méndez Silva mencionara los *Tropheos* repetidamente, junto con sus *Tablas cronológicas*, como fuente de información para muchos pueblos y ciudades, sobre todo aragoneses, catalanes y valencianos<sup>19</sup>. Y ello no dejó de incomodar, otra vez, a Andrés de Uztárroz, quien se lo hizo saber en 1645. Además de informarle de la profesión de López, de sus errores y risas y de dolerse de la facilidad con que había podido imprimir, Uztárroz planteó una cuestión de autoridad: “Quien viese en su libro de vm. a un pastelero citado en primer lugar y después muchos escritores doctos, se admirará de vm.”. Méndez Silva le contestó, no sin correctivo: no volvería a citar a López por causa de su ocupación, pero “bien sabe vm. que nosotros no tenemos obligación de atender al oficio de los autores, sino a seguir sus noticias si las hallamos ajustadas a la verdad”<sup>20</sup>.

Con su identidad borrosa y su profesión singular (real o acaso atribuida), Luis López publicó obras sin duda notables, bien incardinadas en la publicística del momento. Y tanto las mismas como las airadas reacciones que levantaron pusieron sobre el tapete algunas de las cuestiones a las que la escritura de la historia debía hacer frente, al tiempo que ilustran sobre las prácticas culturales coetáneas.

---

<sup>18</sup> Bernardo de Aldrete, *Del origen y principio de la lengua castellana o romance que oi se usa en España* (1606), ed. Lidio Nieto, Madrid, Visor, 1993, caps. 4 y 5.

<sup>19</sup> Rodrigo Méndez Silva, *Población general de España, sus tropheos, blasones y conquistas heroycas*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1645, *passim*.

<sup>20</sup> Del Arco, *Erudición*, p. 386.



## DE LA ORTOGRAFÍA A LA AUTOBIOGRAFÍA: SOBRE LA DIMENSIÓN MORAL DE LOS PROYECTOS DE REFORMA ORTOGRÁFICA EN LA ESPAÑA MODERNA

FERNANDO RODRÍGUEZ MEDIANO  
(ILC-CSIC)<sup>1</sup>

Según recuerdo, una de las últimas veces que la reforma ortográfica del español fue objeto de un debate público de cierta importancia fue en 1997, a raíz de un discurso en que Gabriel García Márquez pedía jubilar la ortografía, “terror del ser humano desde la cuna”. Fue sin duda la personalidad de García Márquez la causa de que la propuesta de simplificar la ortografía, acabar con las haches, unificar -g- y -j- y racionalizar el uso de las tildes diese lugar a una cierta polémica. La propuesta de García Márquez no era ni original ni excepcional. En su momento ya se evocó el antecedente decimonónico de Andrés Bello, cuyo proyecto de reforma ortográfica resonaba de manera especial en las palabras del escritor colombiano, y que de hecho llegó a establecerse por un tiempo en Chile<sup>2</sup>. Unos años antes de García Márquez, Jesús Mosterín había publicado una apasionada y articulada defensa de la reforma ortográfica de acuerdo con criterios fonémicos<sup>3</sup>. Su argumentación, en resumen, es la siguiente: la base de un sistema ortográfico racional debe ser la relación unívoca entre sonido y representación gráfica, de manera que cada fonema sea representado por un solo signo, y cada signo represente un único fonema. La existencia de sonidos representados por varias letras, o de letras que representan sonidos diversos (como la -g- y la -j-, la -b- y la -v-, o como la

---

<sup>1</sup> Este texto ha sido realizado gracias al proyecto “Orientalismo y verdad: la influencia de la erudición oriental en el desarrollo del pensamiento crítico en la España Moderna” (FFI2017-86538-P), IP’s: Fernando Rodríguez Mediano y Mercedes García-Arenal.

<sup>2</sup> Ambrosio Rabanales, “En torno a la reforma ortográfica”, *Onomazein* 4 (1999), pp. 285-299.

<sup>3</sup> Jesús Mosterín, *La ortografía fonémica del español*, Madrid, Alianza Editorial 1981.

-c-, la -z- y la -q-) es el reflejo de un sistema irracional que requiere ser memorizado y dificulta el acceso de los hablantes al registro escrito. Lo mismo podría decirse de las letras que no representan ningún sonido (la -h-), los sonidos representados por dos letras (-ll-, -ch-, -rr-), las semiconsonantes y, en general, del sistema de acentuación, cuya inconsistencia es especialmente patente en el caso de las desambiguaciones, incompleta y arbitrariamente seleccionadas. Los defensores del sistema ortográfico al uso defienden, por su parte, que esas inconsistencias se justifican de manera etimológica, como expresión de la propia historia de la lengua y de sus orígenes, y ayudan a crear un sistema unificado de escritura, independiente de la infinita variedad del registro hablado. Se podría pensar en el habla y la escritura como sistemas independientes, y la pretensión de que el segundo debe representar el primero es sólo una utopía cuya realización llevaría a la disolución de la unidad de la lengua española. Al fin y al cabo, aducirían esos mismos defensores, el español habría alcanzado un equilibrio bastante razonable entre sonido y escritura, sobre todo en comparación con el inglés o el francés.

García Márquez, Andrés Bello, Jesús Mosterín... El debate sobre la ortografía castellana es tan antiguo como su gramática. Ya Antonio de Nebrija había establecido el principio de la relación unívoca entre letras y fonemas como base del sistema ortográfico. La realización de ese proyecto resultó tan problemático como, digamos, el propio establecimiento de un modelo lingüístico y gramatical unificado y compartido para la lengua española. En esa historia de la ortografía sobresalen varios hitos que, por la radicalidad de sus propuestas, anticiparon las de Andrés Bello o Jesús Mosterín; es el caso de las obras de Mateo Alemán y Gonzalo Correas, de las que trataré en este artículo.

La historia de las polémicas ortográficas ha sido considerada, tradicionalmente, como un capítulo de la historia, más general, de la gramática. Recientemente, sin embargo, la sociolingüística ha puesto de relieve algunos valores fuertes de la ortografía, como elemento, por ejemplo, de iconización de la identidad social o de las políticas de la diferencia. Un caso significativo para este tipo de estudios es el del uso de la letra -k- como forma de protesta frente a España o el español: así lo hacen, por ejemplo, grupos antisistema, nacionalistas vascos o, en su día, nacionalistas filipinos del movimiento KKK<sup>4</sup>. Creo que el potencial de la ortografía como herramienta de creación de sentido y de identidad

---

<sup>4</sup> Mark Seba, "Orthography as Social Action: Scripts, Spelling, Identity and Power", en A Jaffe, J. Androutsopoulos, S. Johnson y M. Seba (eds.), *Orthography as Social Action: Scripts, Spelling, Identity and Power*, Boston-Berlin, De Gruyter Mouton, 2012, pp. 1-19, esp. 7-8.

puede llevarse más lejos. Basta con leer el libro, ya citado, de Jesús Mosterín, para darse cuenta de las intensas implicaciones de un proyecto que, siendo de reforma ortográfica, lo es también de reforma política y moral. Racionalizar la ortografía es una forma de acabar con los falsos problemas derivados de la ambigüedad y poder dedicarse, por fin, a los auténticos. Las “faltas de ortografía” (“ke son defektos de la ortografía bixente i no del ke las «komete»”) tienen consecuencias nefastas en la vida de los adultos, inevitablemente inhibidos e intimidados en su relación con la escritura, más preocupados en cómo se escribe que en la precisión de lo que se escribe. La oposición a esa reforma es sobre todo cosa de mediocres, temerosos de perder el prestigio que les concede el dominio de una técnica arbitraria. Los niños pierden, en el aprendizaje de la ortografía, las energías que podrían haber dedicado a cultivar el lenguaje, “ke es la mas fekunda ximnasia del pensamiento”. La reforma ortográfica “konstituye una politika kultural inkomparablemente mas razional, filantrópika, barata i realista ke la sádika i utópika politika alternatiba, ke pretende konbertir a la totalidad de la poblazón en éeros de la ortografía”, y obstaculiza la innata capacidad de los niños para descubrir “lo unibersal en lo partikular”, instilando en ellos la vergüenza y el sentimiento de culpa, obligándoles a asumir el disciplinamiento de una institución tradicional que impone una insidiosa irracionalidad al acto comunicativo<sup>5</sup>.

Esta dimensión moral y política de la ortografía permea toda la historia moderna, desde el texto fundador de Nebrija, que retomaba la vieja máxima de Quintiliano de “escribir como se pronuncia”, junto con la complementaria de “pronunciar como se escribe”, expresando ya la tensión entre la voluntad de ajustarse a la práctica lingüística y la necesidad de garantizar la unidad de la lengua, más allá de las variantes locales. La dificultad de llevar a acabo ese proyecto ortográfico empieza, ya, en el momento de señalar cuál es el modelo lingüístico elegido, o con la definición de qué significa “simplicidad”. Alguien como Juan de Valdés, que propugnaba un modelo que emanase de la corte imperial, asumía también la cultura humanista y erasmista que propugnaba la naturalidad, la simplicidad, la falta de afectación y la razón como características estilísticamente deseables de la lengua<sup>6</sup>. En la medida en que el modelo lingüístico propuesto por Valdés se puede también relacionar con su proyecto cultural y religioso, surge el problema que quiero plantear en este texto: es posible relacionar las diversas teorías ortográficas con formas de disciplinamiento social o identidad cul-

---

<sup>5</sup> Mosterín, *La ortografía*, pp. 187-192.

<sup>6</sup> Elena Lamas Pombo, “Variation and Standardization in the History of Spanish Spelling”, en S. Baddeley y A. Voeste (eds.), *Orthographies in Early Modern Europe*, Berlín-Boston, De Gruyter Mouton, 2012, pp. 15-62.

tural, pero, al mismo tiempo, un proyecto de reforma fonémica puede suscitar un problema relativo a la subjetividad. ¿Qué relación hay entre propugnar que uno debe escribir la lengua como la pronuncia, y pensar que uno debe actuar de acuerdo con lo que piensa? Como intentaré mostrar, esa relación existe y abre la puerta a entender algunos proyectos ortográficos como expresión de la creciente conciencia moderna de la separación entre fuero interno y fuero externo. Si esto es así, se podría entender mejor por qué la ortografía puede abrir una puerta al discurso autobiográfico.

Uno de los más importantes y apasionados proyectos de reforma ortográfica del s. XVII es el que Gonzalo Correas publicó en Salamanca, en 1630<sup>7</sup>. Como en el caso de Mateo Alemán, al que aludiré más abajo, el proyecto ortográfico de Correas es también un proyecto de imprenta, en el sentido de que el texto está impreso siguiendo, aunque no de forma totalmente rigurosa, las propias reglas ortográficas propuesta. Correas se coloca en la estela de Nebrija y de Mateo Alemán para proponer una corrección ortográfica castellana, denunciando primero

“las [letras] ke se an usado hasta agora, i sus abusos y doblados ofi- zios, i suplementos, ó rremiendos, para ke puestos ante los oxos, se vea mas claramente ser kosa dina de enmienda, i de no sufrirse, ni pasar mas adelante los abusos ke sin fundamento introduxo el vulgo ziego, lleno de inoranzia, i konfusión, komo mostruo de muchas ka- bezas. A todos altos, i baxos é visto desear buena ortografia, i mas á onbres kuerdos i letrados, i algunos bien entendidos sin aver estu- diado, i murmurar i kexarse de la ke está en uso sin autor zierto”.<sup>8</sup>

Gonzalo Correas tiene una doble posteridad en la historia de la ideas en la España moderna. La primera atañe a su condición de lingüista y gramático. En ella, su figura es recordada fundamentalmente por su monumental enciclopedia de refranes castellanos, una referencia inexcusable de la paremiología española. Además, y como se ha visto, Correas tiene un puesto destacado en la historia de la ortografía, como uno de los hitos de la corriente que pide una reforma y simplificación de la misma. También conocemos su defensa de la idea de la que la lengua española era anterior a la latina, más antigua y noble que ésta. Aquí, su nombre se sitúa al lado de los de Gregorio López Madera o Bartolomé Jiménez Patón, en el bando contrario al de Bernardo de Aldrete; en el bando, en fin, equivocado de la historia de la lengua española.

Por otro lado, Correas tiene un puesto en la historia del neoestoicismo español, al ser el autor de la segunda traducción española del *Enchi-*

<sup>7</sup> Gonzalo Korreas, *Ortografia kastellana, nueva i perfecta [...]*, i *el Manual de Epik- teto, i la Tabla de Kebes, Filósofos Estoikos*, Salamanka, Xazinto Tabernier, 1630.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 3v.

*ridion* de Epicteto, editada unas décadas después de la realizada por Francisco Sánchez de las Brozas, el Brocense<sup>9</sup>. No hace falta insistir en la importancia del pensamiento estoico en la cultura española de la época. Aunque no siempre se consideran de forma conjugada, es evidente que el proyecto neoestoico tiene una relación con la gramática y la lingüística; ello resulta obvio, por ejemplo, en el caso de la lógica.

En Correas, la relación entre el estoicismo y su proyecto de reforma ortográfica se hace evidente desde el inicio, desde la propia decisión de publicar la *Ortografía* y el *Enchiridion* (junto con la Tabla de Cebes) en el mismo volumen, como si la traducción de Epicteto fuese pieza fundamental del proyecto cultural representado por la reforma ortográfica. En este caso, el uso de la palabra “proyecto” está justificado, porque Correas buscaba el favor real para imponer su reforma, de manera que al final todos los libros, futuros y pasados, estuviesen impresos de acuerdo con el sistema propuesto por él.

La conexión entre el proyecto ortográfico y la traducción de Epicteto es explícita en la dedicatoria que del *Enkiridion* hizo Correas al Conde Duque de Olivares: la lengua en que los filósofos estoicos son presentados es equivalente a la manera en que sus propias obras les hicieron presentes en el mundo:

“Dos Filósofos Estoikos presento á V.E. en lengua Kastellana, tan axustados en librea de palavras i ortografia, komo ellos lo fueron en sus rrazones i kostumbres. El exterior por mi parte es éste, lo interior dizen sus eskritos [...]. Van alegres kon el traxe i rropa frugal i senzilla, komo fue su vida, i algo á mi rrekonocidos por aversela dado, i averlos hecho de Griegos Españoles, i desta Akademia de Salamanca en vez de su Atenas”

La dedicatoria del *Enkiridion* al Conde Duque, junto con la que la *Ortografía* lleva al príncipe Baltasar Carlos, expresa la voluntad de Correas de impulsar su reforma: no es solamente la ortografía la que es expresión de un valor moral; es también el valor de la moral estoica (como expresión de una moral pretendidamente semejante a la cristiana) la que permitirá la imposición del nuevo sistema ortográfico:

“Ío por mi supliko á V.E. anpáre la virtud destes sabios varones, i el onesto rropaxe de ke van vestidos, i mas se onrran i prezian, komo tan konforme á la senzillez de su profesion, ke es la ortografia, ke ofrezko al Prinzipo N.S. para su tiempo. Pasando los oxos por por ella se zertifikará V.E. de su inportanzia i rrazon. I le deverá España ésta gran obra de ser autor de hazerla komun kon su poder i favor: ke siendo de si fazil, á los no advertidos pareze difizil, i á todos bien, otros esperan solamente á ver un libro inpreso kon ésta fineza”.

---

<sup>9</sup> Manuel Mañas Núñez, “Neoestoicismo español: el Brocense en Correas y Quedo”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 23-2 (2003), 403-422.



Reforma ortográfica preñada de moral: el precepto de “escribir como se pronuncia y pronunciar como se escribe”, en apariencia muy claro y racional, se enfrenta con multitud de problemas en la práctica, empezando por la evidente multiplicidad del registro oral. ¿Cuál de las muchas pronunciaciones existentes se ha de escoger como modelo? Correas mismo alude a este viejo problema, por ejemplo, cuando escribe sobre el ceceo, cuya suavidad caracteriza el acento de las damas sevillanas, hasta el punto de que incluso los hombres lo imitan. Si al principio el ceceo fue “natural”, con el tiempo se convirtió en mala costumbre y afectación, es decir, “maña”. Esta oposición entre naturaleza y maña convierte el ceceo en un vicio producto de la necesidad, de forma que quienes lo practican “kieren más parezer henbras, ó serpientes, ke onbres”<sup>10</sup>. ¿Cómo juzgar sobre estas diferencias, para “dexar el abuso, i tomar uso nuevo”? Como escribe el propio Correas, él mismo está en la situación idónea para hacerlo, pues había gastado más de cuarenta años estudiando y enseñando lenguas en Salamanca, y por lo tanto estaba mucho más preparado que quienes no habían pasado por ello, que “no pueden bien ser juezes de eskrivir”<sup>11</sup>.

Correas llega aquí a la disyuntiva dramática entre un proyecto gramatical y un proyecto filosófico. Al comentar el texto de Epicteto, Correas evoca la figura de Homero, maestro a la vez del lenguaje y de la moral, que en la Iliada había escrito altamente sobre la guerra de Troya, y sobre un gran capitán como Aquiles y el gobierno militar de un ejército, y en la Odisea sobre los hechos de Ulises, “kon intento de formar un onbre prudente, i buen republiko.” Por él “enseñavan los antiguos Gramatikos prudenzia, i kostumbres á la xuventud, i la lengua Griega i Gramatika”<sup>12</sup>. El texto es un comentario al capítulo 73 del *Enkiridion*, donde Epicteto habla sobre Crisipo, el legendario fundador de la filosofía estoica, y autor reputado, además, por la oscuridad de su escritura. ¿Es realmente meritorio entender un libro de Crisipo, o buscar a un intérprete que lo explique? En realidad, la única gloria es “usar de lo enseñado”, pues “si akello ke es el interpretar estimáre kon admirazió, ké otra kosa soy hecho, sino Gramátiko en lugar de Filósofo? sin mas diferenzia de ke en lugar de Omero, esplikio á Krusipo”<sup>13</sup>. Esta disyuntiva dramática entre moral e interpretación, entre filosofía y gramática, se hace radical en el escepticismo español, que, como en el caso de António Lopes da Veiga, denuncia la arrogante banalidad del saber gramatical, superficial y absolutamente incapaz de penetrar la verdadera ciencia:

“¿Podrán [los gramáticos], por ventura, enseñarnos otra cosa en el autor, a que se atrevieren, que alguna propiedad o impropiedad de

<sup>10</sup> Correas, *Ortografía*, p. 11-12.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>12</sup> Correas, *Enkiridion*, p. 28.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 71.

la lengua? ¿Podrán notar, o advertir más, que las significaciones de los vocablos, la pronunciación i acentos de las dicciones, los espacios de las sílabas, asonancias i disonancias, aspereza i blandura de las letras?”<sup>14</sup>.

La disyuntiva entre moral y gramática se hace insalvable en la medida en que lo es la distancia entre lo exterior y lo interior, entre significante y significado, entre sujeto y vida social. Si la ortografía podía proporcionar, para Correas, un campo de confluencia entre lo que se escribe y lo que se pronuncia, el auténtico filósofo (i.e., el auténtico escéptico) conoce la insuficiencia de todo proyecto de conocimiento, y también de todo proyecto de reforma política.

El libro que Correas cita más a menudo en su *Ortografía* es la *Ortografía castellana* de Mateo Alemán. Las citas de Correas son a la vez admirativas y reivindicativas: admirativas porque Correas coincide en muchas de las propuestas de Alemán, similares a las suyas; reivindicativas porque declara que las coincidencias entre ambas ortografías no se explican por una simple copia, ya que él mismo dice haber estado trabajando en su proyecto mucho antes de su publicación. Sea como fuere, en la historia de la ortografía española, ambas obras aparecen citadas de manera conjunta, como ejemplos de una idea parecida de reforma ortográfica.

La obra de Mateo Alemán es ciertamente singular: como notó un estudioso de la ortografía española, la obra está repleta de “ingredientes de tipo literario que pretenden amenizar la obra y convertirla en deleitable a la vez que provechosa”; por eso, el lector que se acerque a ella con un fin exclusivamente filológico puede verse “perturbado por una serie de noticias eruditas que hacen farragosa su lectura”<sup>15</sup>. Otra autora, en un estudio sobre Mateo Alemán como moralista cristiano, señala la alternancia de narración y moralismo como una característica de su estilo, que en la *Ortografía* se muestra en una narración que alterna el discurso ortográfico con muchos “pensamientos extraños a la ortografía”<sup>16</sup>. Aunque escrito en su mayor parte en España, el libro fue publicado por primera vez en 1609 en México, la ciudad adonde Alemán había llegado el año anterior, y donde pasó los últimos años de su vida. También en México salió a la luz la edición moderna

---

<sup>14</sup> Antonio López de Vega (Antonio Lopes da Veiga), *Heráclito i Demócrito de nuestro siglo. Descrívese su legítimo filósofo. Diálogos morales sobre tres materias, la nobleza, la riqueza i las letras*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1641, p. 135; Fernando Rodríguez Mediano y Carlos Cañete, “When Hell is Other People. Interiority and Scepticism in António Lopes da Veiga”, *Culture & History Digital Journal* 6/2 (2017), e012.

<sup>15</sup> Abraham Esteve Serrano, *Estudios de teoría ortográfica del español*, Murcia, Universidad de Murcia, 1982, p. 44.

<sup>16</sup> Monique Michaud, *Mateo Alemán. De l'apologue picaresque à l'apologétique*, París, Aux Amateurs de Livres, 1987, p. 394.

de la obra, cuya introducción está escrita por Tomás Navarro Tomás<sup>17</sup>. Esta introducción es, en sí misma, un texto notable: además de considerar el lugar que Mateo Alemán ocupa en la historia de la ortografía española, como defensor de uno de los proyectos más avanzados de simplificación de la misma a partir del principio fonético, Tomás Navarro señala en varios lugares la singularidad de este libro, que, como dice, está tan lejos de ser un simple tratado de ortografía como el *Diálogo de la lengua* de Juan de Valdés lo está de ser una simple gramática<sup>18</sup>. De hecho, una de las características aparentemente extrañas de la *Ortografía* es que se trata de la obra de Mateo Alemán donde más informaciones se pueden encontrar sobre la vida de su autor, relacionadas con sus propios recuerdos<sup>19</sup>. Como en varias de sus obras anteriores y posteriores, como en el propio *Guzmán de Alfarache*, Mateo Alemán puso al frente de la obra un retrato de sí mismo, cuyo molde “debía conservar [...] con cierta predilección”<sup>20</sup>. En la medida en que podemos pensar en la existencia de una relación entre estilo literario y personalidad, añade Navarro Tomás, “las actitudes y maneras” de Mateo Alemán se manifiestan con más relieve en la *Ortografía* que en el *Guzmán de Alfarache*, de forma que aquella se presenta como un continuado monólogo interior<sup>21</sup>; otra característica de su estilo, donde la dimensión autobiográfica se expresa a través de largos soliloquios.<sup>22</sup> Hacia el final de su introducción, Navarro señala, de nuevo, el carácter moral del proyecto de Alemán, que aproxima la *Ortografía* al *Guzmán de Alfarache*, en cuanto que su actitud satírica contra la inmoralidad y su defensa de la rectitud cristiana es la misma que la de sostener “la fidelidad a los modelos de la naturaleza, y que la simple acción de poner por escrito la palabra hablada no se practique como ejemplo común de deformación e incongruencia entre la realidad y la conducta”<sup>23</sup>.

Tomás Navarro Tomás había comprendido de forma ejemplar el raro carácter de la *Ortografía* de Mateo Alemán, que se compecece mal con una concepción estrecha de los asuntos gramaticales, pero que tampoco acaba

<sup>17</sup> Mateo Alemán, *Ortografía castellana*, ed. José Rojas Garcidueñas, estudio preliminar Tomás Navarro, México, El Colegio de México, 1950.

<sup>18</sup> Sobre la dimensión religiosa de la teoría ortográfica se podría interrogar, quizás, la influencia sobre Mateo Alemán de la reforma ortográfica propuesta por Andrés Flórez, e incluida en su *Doctrina christiana del ermitaño y el niño* (1552). José Antonio González Salgado, “La influencia de Andrés Flórez en la ortografía de Mateo Alemán”, *Hesperia. Anuario de Filología Hispánica*, IV (2001), 31-39.

<sup>19</sup> Tomás Navarro Tomás, “La Ortografía de Mateo Alemán”, en Mateo Alemán, *Ortografía*, xvii.

<sup>20</sup> *Ibid.*, xv.

<sup>21</sup> *Ibid.*, xxxiii.

<sup>22</sup> Edmond Cros, *Mateo Alemán. Introducción a su vida y a su obra*, Madrid, Anaya, 1971, p. 152.

<sup>23</sup> Navarro, “La Ortografía”, xxxviii-xxxix.

de explicarse como la expresión de un estilo que tiende a la digresión moralizante. La obra parece expresar, más bien, la complicada dimensión moral de la gramática, que hace que, por ejemplo, la ortografía no fuese “una simple correspondencia de letras y sonidos”, sino también “un problema de rectitud de principios lógicos y éticos”<sup>24</sup>. Es, en definitiva, la misma idea que explica la relación entre la *Ortografía* de Gonzalo Correas y su traducción del *Enkiriidión* de Epicteto. A partir de este principio de identidad moral y lingüística, se ha de entender también cómo el problema de la ortografía es capaz de expresar la apremiante relación del sujeto con un sistema lógico, con un proyecto de conocimiento, con su salvación, con un acto de comunicación o con la expresión de las propias emociones. La *Ortografía* de Mateo Alemán puede ser leída desde este problema central.

Es imposible repetir todos los argumentos ortográficos de Mateo Alemán, expresados en esa especie de monólogo interior del que emerge una razón moral. Todos ellos están sustentados por el objetivo final de liberar a los hablantes castellanos del yugo de los usos latinos o griegos, que se habían transmitido al castellano sólo por la repetición perezosa de una tradición que los esclavizaba y a la que estaban irracionalmente ligados: como el uso de la -ph-, cuyo mantenimiento ha sido como “queez obligaznos à feudo i vasallaje, ò usaz de nosotzos lo que con los esclavos fujitivos, à quien suelen los dueños hazez cieza señal en el rostzo, paza que por donde quieza que fuezen i llegazen sean conocidos i los amos por ellos”. Los hombres discretos, sin embargo, cuando alcanzan la libertad, “pꝛocuzan por todos los medios posibles, borraz aquella inomina, quitándose la señal, paza no sez tenidos por cativos, i gozaz de las onrras, pꝛevilejios i libeatzades que tienen i gozan los más en la república”<sup>25</sup>.

Esta voluntad de liberación se relaciona, cómo no, con la educación y el acceso problemático de los niños al registro escrito. El sufrimiento de ese proceso de aprendizaje emerge en Mateo Alemán como un recuerdo:

“Del esczeviz se conoce también lo dicho, yo me acueздо, que la pꝛimeza letza que supe, fue la que oi se usa en los libzos de la iglesia, que llaman de redondo, después me pusiezon en tizado, de tizado pasé à cortesano, à medio punto i à punto entezo; luego esczeví de caja, que aun se pꝛatica oi en los libzos della, i la llaman redondilla, i últimamente me pusiezon à lo escolástico i bastazdillo, que agoza usamos comúnmente: i cæo se me quedan otzas tzes ò cuatzto estaciones que anduve con las dichas, que fuezon chancillezesca, fãnzesa, encadenada i gzifo”;

un proceso absolutamente inútil, pues

---

<sup>24</sup> Navarro, “La Ortografía”, xxxix.

<sup>25</sup> Alemán, *Ortografía*, p. 98.

“díganme de qué sizve, à quién se quizea aprovechaz de la pluma, paza escezeviz una caeta, fozmaz un libzo del gasto de su casa, ò de la razón de su hazienda, escezeviz un sezmon, ya sea latin o romance, sabez guisaz tantos potajitos de foymas, impeztinentes à lo necesazio? [...]”<sup>26</sup>.

Más que un obstáculo insalvable, la ortografía aspira a ser como la música, una creación de Dios para permitir a los hombres tener una pequeñísima vía de acceso a su grandeza, y a través de la cual se cumple el potencial performativo del lenguaje:

“Ya pues, cuando lo esczito es de las Divinas letzas, que son la vezdadeza música celestial, ò si es vida de algún santo, à qué doloz nos pzoovoca su penitencia o maztizio, cómo se arrebatata el alma, qué doloz le causa la ofensa de Dios; disponiéndose à la enmienda, qué discuzsos haze, i qué tzocada sale? De quién (si pensáis) pzoocede? No tanto de lo esczito, como de estaz bien esczito; las letzas conceztadas i clazas, la puntuación legal, sez las palabzas vivas i llevaz espiitu; pozque aquello mismo, si tuviese bazbazismos, i otzoz errozes contraizos à la ortogzafia; sin duda, no hizieza semejantes efetos”<sup>27</sup>.

En sus trabajos sobre la autobiografía popular en la Europa Moderna, Jim Amelang señala que una de las consecuencias del buscado estilo “natural” de los textos autobiográficos fue “su reincidente desacato de las reglas gramaticales y ortográficas, de puntuación y acentuación que distinguían cada vez más a la escritura culta”<sup>28</sup>. Se trata de una estrategia literaria, a menudo asumida de forma desafiante por los propios autores, que reivindicaban una especie de antiestilo como vía de acceso a una forma de verdad autobiográfica. Una estrategia que, en todo caso, no cabe siempre tomar como la asunción directa y sincera de la propia condición llana e iletrada del autor, sino, de manera más compleja, como una de las expresiones de la importancia de la posición social en la configuración de la escritura autobiográfica moderna<sup>29</sup>. Ejemplar es el caso de Santa Teresa de Jesús, cuya escritura autobiográfica se sitúa en el centro de algunas determinaciones (escritura iletrada, escritura espiritual, escritura femenina...) que se convierten, al cabo, en recursos estratégicos con los que asentar, por ejemplo, la propia autoridad en asuntos espirituales<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Alemán, *Ortografía*, p. 24.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>28</sup> James S. Amelang, *El vuelo de Ícaro. La autobiografía popular en la Europa Moderna*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2003, p. 135.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 136ss.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 138-137. Sobre el valor de la religiosidad iletrada en Santa Teresa, Aurora Egido, Aurora Egido, ‘Santa Teresa contra los letrados. Los interlocutores en su obra’, in *El águila y la tela*, Palma, Barcelona, José J. de Olañeta, Edicions UIB, 2010, pp. 47-77.

Conocemos algunos de los avatares de la ortografía de Santa Teresa, entre su escritura manuscrita y la edición llevada a cabo por Fray Luis de León<sup>31</sup>. Aunque éste había declarado querer reducir los textos a su “propia pureza”, igual que salieron de la mano de la santa, existen significativas diferencias entre el manuscrito y la edición. García-Macho y Pascual analizan estas diferencias, y concluyen que no se trata de que el estilo de Santa Teresa contuviese algunos vulgarismos o rusticismos, que Fray Luis habría querido evitar. Las particularidades de Santa Teresa denotan, quizás, una comedida intención arcaizante, que sería conforme, por ejemplo, a lo que proponía Fernando de Herrera: algunos arcaísmos, utilizados moderadamente, otorgaban majestad a la expresión<sup>32</sup>. En ciertos aspectos, las correcciones de Fray Luis dan testimonio de un criterio etimológico o cortesano y, aunque algunas fueron luego sancionadas por la norma ortográfica castellana, se alejan parcialmente de la voluntad de estilo de Santa Teresa de escribir como se habla<sup>33</sup>. La dimensión social y local de los usos ortográficos de la santa es testimonio, de nuevo, de la compleja inscripción de la autobiografía en su contexto sociológico. A la inversa, es testimonio también de la multiplicidad de sentidos que albergan las polémicas gramaticales. El largo debate, que se remonta al menos a Nebrija, sobre la lengua española, su gramática, su normativización y posibles modelos, sobre si debía ajustarse a la práctica toledana o a usos particulares, como el andaluz... refleja largas batallas culturales, nunca totalmente resueltas. La simple aspiración a “escribir como se habla” requiere en primer lugar una definición de las variaciones lingüísticas regionales, pero también sociales. En segundo lugar, comparte la interrogación contemporánea sobre el régimen de la verdad, en cuanto que supone una discusión sobre la autoridad de la tradición, la de la razón, la de la lógica etimológica de los orígenes. En el seno de estos debates, no siempre es posible identificar los intentos de normativización de la ortografía con un determinado proyecto cultural de disciplinamiento y homogeneización de la escritura. Al menos, una parte de los mismos contiene en sí una reflexión sobre los modos de acceso del sujeto a la escritura, como una modalidad de su relación moral con el mundo.

---

<sup>31</sup> María Lourdes García-Macho y José A. Pascual, “Sobre la lengua de Santa Teresa: el valor de sus elecciones gráficas evitadas por Fray Luis”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 26/2 (1990), pp. 129-140.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 132.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 138.



## MIQUEL PARETS Y LOS SENTIDOS DEL ARTESANO

SAÚL MARTÍNEZ BERMEJO  
*Universidad Autónoma de Madrid*<sup>1</sup>

Estas páginas analizan el modo en que Miquel Parets reflejó ciertas experiencias sensoriales en sus dos volúmenes manuscritos sobre los sucesos de Barcelona entre 1626 y 1660. Son en gran medida un ejercicio de discípulo, que toma las cosas allí donde su maestro las ha dejado. No solo porque James haya trabajado a fondo para desentrañar el sentido de la escritura del zurrador barcelonés, sino más bien por su preocupación por las preguntas no contestadas en su obra *The flight of Icarus*. En una charla publicada en 2004 James demostraba una inquietud poco común, pero muy característica de su talante como historiador y planteaba toda una serie de enigmas no resueltos en su libro, entre los que destacaba un cuadro con dos loros propiedad de Parets<sup>2</sup>. Ese ánimo por seguir explorando, releendo otra vez, es algo que me ha transmitido siempre y que aprecio profundamente.

La dificultad para investigar el mundo sensorial de un artesano barcelonés de la edad moderna es evidente, pero conviene definir el problema con mayor precisión. Aunque es fácil pensar que el mundo sensorial del siglo XVII se ha perdido para siempre, el acceso a determinados olores, sonidos o sabores del pasado es más sencillo de lo que parece. No sería difícil, por ejemplo, saborear la *zucca barucca* recién asada que consumen los pescadores vénetos recreados por Carlo Goldoni<sup>3</sup>. No obstante, nos resultaría muy difícil comprender la valoración de las notas dulces de esa calabaza en

---

<sup>1</sup> Este artículo es parte de los resultados del proyecto Nuevas perspectivas de historia social en la ciudad de Madrid y sus áreas de influencia en la época moderna (HAR2014-53298-C2-2-P)

<sup>2</sup> James Amelang, “Los loros de Parets. Reflexiones sobre una fuente autobiográfica”, *Estudis*, 30 (2004), pp. 18-20

<sup>3</sup> Carlo Goldoni, *Le baruffe chiozzotte*, 1762, acto I, escena II. Citado en James Amelang, “People of the Ribera: popular politics and neighborhood identity in early modern Barcelona”, en Barbara B. Diefendorf y Carla Hesse (eds.), *Culture and identity in early modern Europe (1500-1800). Essays in honor of Natalie Zemon Davis*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1993, pp. 119-120.



una época anterior a la generalización del consumo de azúcar. Volviendo a la Barcelona de Paret, podríamos reproducir el olor de las actividades de blanqueo, zurrado y curtido de la piel, pero eso no sería suficiente para comprender la experiencia sensorial del siglo XVII. Como ha repetido Mark Smith, cualquier acto de percepción es un acto de consumo y por lo tanto varía de acuerdo a las diferencias culturales y contextuales de la época<sup>4</sup>. Hay una diferencia significativa entre el estímulo sensorial (en ocasiones reproducible) y el significado que ese estímulo tuvo en un contexto histórico determinado<sup>5</sup>. Investigar sobre la experiencia sensorial de Paret no permite, por tanto, revivir sus percepciones, pero sí permite interrogarse acerca de la esfera social y cultural en la que el zurrador barcelonés construyó el significado de lo que olió, vio, tocó u oyó.

En las últimas dos décadas, la historia sensorial no solo ha estudiado los sentidos en distintas épocas pasadas, sino que también ha investigado las relaciones entre cultura, estructura social y percepciones sensoriales. En 2003, Mark Smith expuso la deuda metodológica de la historia sensorial con la historia social. Concebida como el estudio de la “producción social de las relaciones de poder” a través de la interacción entre diferentes clases y grupos, la historia social habría contribuido a crear, proponía Smith, el “marco mental” que llevó a analizar el pasado dejando de lado sus “representaciones involuntariamente visualistas”<sup>6</sup>. Las aproximaciones más recientes insisten en la relación entre historia social, cultura y sentidos. En 2013, David Howes proponía que para considerarse completa, una investigación sensorial debía necesariamente tener en cuenta “la diferenciación sensorial” por género, clase y etnicidad<sup>7</sup>. No obstante, este tipo de conexiones mecánicas entre historia social y experiencia sensorial pueden llegar a producir una visión equivocada y estática del funcionamiento social.

Parece razonable presumir que un noble y un artesano de la Barcelona moderna pudieron estar expuestos a ciertas sensaciones exclusivas, pero sería sin embargo un error proponer nuevamente la existencia de clases sociales o grupos populares fácilmente diferenciables y rígidamente sepa-

---

<sup>4</sup> Mark M. Smith, “Making sense of social history”, *Journal of Social History*, 37, 1 (2003), p. 179; ver también, del mismo autor, “Producing sense, consuming sense, making sense: perils and prospects for sensory history”, *Journal of Social History*, 40, 4 (2007), p. 841

<sup>5</sup> Richard Cullen Rath, *How Early America Sounded*, Ithaca, Cornell University Press, 2003, pp. 2-9.

<sup>6</sup> Smith, “Making sense”, pp. 166-168.

<sup>7</sup> David Howes, “The expanding field of sensory studies”, agosto de 2013 (consultado el 11 de junio de 2018) <<http://www.sensorystudies.org/sensorial-investigations/the-expanding-field-of-sensory-studies/>>

rados. James Amelang señaló que si bien en la década de 1990 “la clase había cedido el eje de análisis frente a la cultura”, la cultura seguía siendo concebida de una manera que “no ponía en cuestión su enraizamiento social”<sup>8</sup>. Más importante aún, James nos recordaba que el análisis de dos mundos anteriormente separados —la cultura de élites y la popular— había pasado a centrarse especialmente en aquellas esferas en que se producía un solapamiento cultural entre diferentes grupos sociales. De igual modo, la historia sensorial debe investigar las sensaciones compartidas y la negociación sobre el significado de esos estímulos. El objetivo de la historia sensorial no es analizar aisladamente las diferentes experiencias olfativas o gustativas de distintos grupos o individuos, sino mostrar los efectos sociales derivados de la construcción cultural de esas diferencias.

Antes de comenzar cabe hacer algunas últimas advertencias. Los manuscritos que examino aquí recogen tanto la experiencia personal de Parets como sus silencios al respecto. Es necesario tener en cuenta que, al igual que muchos de sus contemporáneos, Miquel Parets privilegió habitualmente las experiencias excepcionales por encima de la descripción de lo cotidiano. No obstante, estos manuscritos también contienen sensaciones ajenas, obtenidas a partir de panfletos e incorporadas desde referencias de segunda mano. Muy a menudo encontramos, por tanto, sensaciones modeladas de acuerdo al género de la crónica o la relación en que están insertas. Por último, el repaso que aquí ofrezco no tiene pretensión de exhaustividad, pero daré comienzo por las referencias a la vista e intentaré proceder sentido a sentido. Trataré, no obstante, de mostrar el carácter inevitablemente entrelazado de la experiencia sensorial.

La vista es un ejemplo magnífico de la dependencia entre los distintos sentidos, pues aunque juega un papel crucial en la compleja retórica de la autorización del texto, es tan solo uno de los mecanismos empleados en esa función testimonial. Los manuscritos de Parets invocan la visión como una garantía personalizada sobre la veracidad de lo expuesto, pero también son una muestra de la característica tensión del “testigo de vista” de la edad moderna. Sus textos están en realidad llenos de ejemplos que aúnan la experiencia proporcionada por la visión directa con informaciones de carácter oral y textual, como los cerca de cuarenta panfletos copiados, traducidos y reutilizados por Parets para crear su crónica<sup>9</sup>. Esta coexistencia de información visual, oral y textual permite cuestionar el paradigma visualista, solventar el problema de la “verdadera” autobiografía, e interpretar los textos

---

<sup>8</sup> James Amelang, *The flight of Icarus. Artisan autobiography in early modern Europe*, Stanford, Stanford University Press, 1998, p. 243.

<sup>9</sup> Ver Amelang, *The flight*, pp. 41-42, y la introducción de M. Rosa Margalef a Miquel Parets, *Crònica*, 2. vols, Barcelona, Barcino, 2011-2017, vol. 1, pp. 172-173.

de Parets de acuerdo con los usos literarios y sociales de la información en esta época<sup>10</sup>.

Un caso prototípico de esas condiciones peculiares del testimonio directo es la entrada de Felipe IV en Barcelona en 1626. Tras relatar el episodio al detalle, Parets pidió perdón ante los posibles errores u olvidos al “amado lector”, así como a “todos los oyentes que escucharán leer la presente materia” y se “habían encontrado o habían visto” la entrada y el juramento. Es cierto que la misma disculpa sirve para afirmar su condición de testigo visual, pues Parets añade que “verdaderamente he puesto aquí todo lo que sé y he visto con mis ojos”<sup>11</sup>. Sin embargo, al igual que ocurre en muchas relaciones de sucesos y crónicas de soldados de la edad moderna, la asertividad de Parets se acompaña de la admisión más o menos explícita del uso de otras fuentes textuales u orales. Evidentemente, los únicos capaces de seguir todo el recorrido de los desfiles a caballo de 1626 fueron sus protagonistas más directos, mientras que Parets y miles de observadores contemporáneos se contentaron con ver partes de esos hechos y completar ciertos aspectos con otros testimonios orales.

El episodio de 1626 contiene dos ejemplos muy significativos de esos añadidos “orales”. El primero de ellos se refiere al cambio de caballo entre Felipe IV y Olivares en el carrer de l'Hospital, respecto al cual Parets señaló que “me dijeron esto, lo cual yo no vi, sino que me lo dijo una persona que se encontraba allí”<sup>12</sup>. El segundo ejemplo ocurre antes de que Felipe IV salga de Barcelona, en el momento en que el monarca le dijo un conseller que estaba “«muy agradecido a la ciudad de Barcelona de las mercedes que me ha hecho» y muchas otras palabras que se dijeron que no se podían entender bien”<sup>13</sup>. En la edad moderna, la conversación podía gestionarse de acuerdo a esas distintas esferas de participación, y determinados actores gozaban de un espacio semisecreto en mitad del acontecimiento público. La incapacidad para oír al completo este mensaje muestra que existían distintos niveles de presencia en los acontecimientos cívicos, círculos de proximidad física en los que se oía más o menos adecuadamente la conversación de los personajes principales. Parets confiesa además que “todo esto me dijo un paje que andaba con el conseller, que yo supongo que lo debía saber”<sup>14</sup>. Paje y zurrador compartían por tanto un círculo de sociabilidad temporal que les situaba en un nivel particular de recepción de esa despedida

<sup>10</sup> Ver Amelang, *The flight*, pp. 146-147. Y en términos más generales, Sophia Rosenfeld, “On being heard: a case for paying attention to the historical ear”, *The American Historical Review*, 116, 2 (2011), pp. 321-322.

<sup>11</sup> Parets, *Crònica*, vol. 1, p. 191. La traducción de las citas de Parets es mía.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>14</sup> *Ibid.*

regia. En este pasaje, la autoridad de Parets descansa sobre el acceso a esa información cercana, a la conversación con otros testigos. El testimonio de vista es, en definitiva, una expresión retórica bajo la que se aúnan múltiples percepciones y fuentes de información con el objetivo de consolidar la autoridad del texto.

Las referencias a la visión por parte de Miquel Parets son, por supuesto, mucho más variadas. Destacan por ejemplo las repetidas ocasiones en que la iluminación de la ciudad alteró la percepción habitual de la noche. En los casos en que la iluminación nocturna estuvo relacionada con alguna alerta excepcional, esas luces desempeñaron una función de orden público. El 20 de abril de 1632, Parets describe una gran tormenta que destruyó varios barcos y dispersó sus cargamentos, en especial las muy valiosas ropas y telas de un barco del virrey que se dirigía a Cerdeña. Para evitar los robos esa noche “todo el muelle estaba lleno de hogueras y muchos fuegos de tea”, que facilitaban la labor de las distintas guardias encargadas de proteger los bienes<sup>15</sup>. La misma herramienta de control nocturno se puso en práctica durante las alteraciones de 1640. Con el objetivo de calmar de la ciudad, el 22 de septiembre el Consell de Cent dividió el espacio urbano en 12 cuartos, organizó rondas nocturnas con guardias (veintenas y decenas) y promulgó un bando para que “en siendo de noche, se encendiesen luces por las ventanas”<sup>16</sup>. Hacia finales del siglo XVII, en distintas ciudades europeas tuvo lugar un progresivo control de la noche que restó excepcionalidad a esas alarmas iluminadas descritas por Parets, pero en aquellos momentos se apreciaba aún la experiencia de inversión de la normalidad que suponían esas luces<sup>17</sup>.

En otras muchas ocasiones Miquel Parets refiere a diferentes modos de luminarias y fuegos asociados a eventos festivos. Pocas semanas después del mencionado bando sobre las guardias nocturnas, por ejemplo, Barcelona celebró el Corpus atrasado de 1640, que no había tenido lugar a causa de los múltiples altercados sucedidos en aquel año. La festividad fue anunciada “con gritos” para que “todos hiciesen luminarias en sus casas, por las ventanas”. Parets describió enfáticamente la respuesta cívica obtenida: “Y así todos trabajaron para hacer linternas y poner hogueras [*graelles*] y mil hachas por las ventanas y muchas otras invenciones de luces, que era cosa de ver, tantas luminarias como se hicieron los tres días”. Parets recogió igualmente, y con no menos admiración, el resultado de esos esfuerzos: “Llegó la noche con tanta luminaria que casi se igualaba con el día”<sup>18</sup>. Pese a las

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 297

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 392.

<sup>17</sup> Craig Koslofsky, *Evening's empire. A history of the night in early modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 156-158.

<sup>18</sup> Parets, *Crònica*, vol. 1, p. 399.

diferencias entre las hogueras con funciones militares y las luces festivas, en ambos casos Parets asoció la noche iluminada al reconocimiento de la capacidad organizativa de los vecinos de la ciudad y sus distintas corporaciones.

En muchas ocasiones festivas la inversión de la sensibilidad “normal” o “habitual” se hacía además extensible a otros sentidos, notablemente al oído y al olfato, pero también al tacto. La descripción del Corpus atrasado de 1640 contenía referencias a un sinnúmero de “invenciones de pomas [*poms*] y banderas y linternas, que era cosa de mirar, y las calles estaban tan llenas de gente que apenas se podía pasar”. La experiencia sensorial y emocional de la fiesta quedaba redondeada por el sonido, gracias a los disparos efectuados desde los baluartes de la ciudad, las campanas sonando al toque del Ave María y otras “*mosquetadas*, y muchas trompetas y ministriles”<sup>19</sup>. La vista, los olores agradables de las pomas, el contacto en las calles y los sonidos expresamente organizados para la ocasión convertían la fiesta en un espectáculo multisensorial.

Las descripciones festivas destacan también por su carácter comparativo. Las distintas fiestas que Parets menciona en sus manuscritos están situadas en una misma escala de alteración sensorial, que, como ha demostrado Fernando Bouza, tenía por objetivo inscribir tales acontecimientos en la memoria de la ciudad y de los asistentes<sup>20</sup>. Los términos utilizados en 1640 eran de hecho muy similares a los que Parets había empleado para describir las fiestas celebradas por el nacimiento del infante Baltasar Carlos en 1629. Con ocasión de dicho nacimiento, la artillería disparó desde todos los baluartes y todas las iglesias tocaron “por el regocijo de la ciudad”. Las luminarias duraron igualmente tres días, y eran tantas que resultaba “cosa de ver”. Más aún, Parets comparó explícitamente las procesiones realizadas en 1629 con las fiestas del Corpus, y añadió además que “se hizo tanto ruido aquellos tres días que no los aventajaría un carnaval”. En 1629, al igual que en 1640, la experiencia se basa en un conjunto de sentidos estrechamente interrelacionados, que incluye calles, “tan espesas de gente, que era cosa de mirar, y, de otra parte, ver tantas luminarias de linternas y *grasolets*”, una especie de ampollas destinadas a perfumar las calles<sup>21</sup>. Las conexiones entre las distintas descripciones muestran la existencia de un repertorio sensorial festivo que funcionaba de acuerdo a un código relativamente fijo, basado

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Fernando Bouza, “Para no olvidar y para hacerlo. La conservación de la memoria a comienzos de la Edad Moderna”, en *Imagen y propaganda. Capítulos de la historia cultural del reinado de Felipe II*, Madrid, Akal, 1998, p. 27.

<sup>21</sup> Parets, *Crònica*, vol. 1, p. 257. El *Diccionario catalán-castellano-latino* de Joaquín Esteve, y Joseph Belvitges y Antonio Juglà y Font, Barcelona, Tecla Pla Viuda, 1803, define grasaleta como “s. f. ant. capseta ó ampolleta per posar cosas d’olor”.

en la inversión de las percepciones habituales y la generación de sensaciones consideradas asombrosas y agradables. Como en otras ocasiones, Parets no hablaba de sí mismo, sino que más bien dejó constancia de la buena organización y el éxito de ese espectáculo cívico. La experiencia sensorial se vinculaba así a la actividad ciudadana en general.

El sentido del oído compartía en gran medida protagonismo con el de la vista. Las decisiones políticas municipales seregonaron con trompetas por toda la ciudad, y las salvas de artillería y armas de fuego y las campanas fueron el medio habitual para anunciar todo tipo de noticias y festividades, como ya he mostrado. En el caso barcelonés, a esta función comunicativa habitual se añaden los usos propios de la artillería en el puerto para recibir y despedir a las embarcaciones. Todas esas aplicaciones del sonido son relativamente habituales en la época, pero Parets también transmitió algunos sonidos que dotan a ciertas escenas de una dosis añadida de gravedad. Un buen ejemplo es el de un combate entre un perro y un buey, que acaba perdiendo una oreja y dando “unos gritos que resonaba todo el Born”<sup>22</sup>. Parets también refiere del traslado de los enfermos de peste que se habían vuelto “frenéticos” al hospital de Jesús: no solo hacían el trayecto atados a las camas, sino que “todo el camino estaban con un gran grito”<sup>23</sup>. Ambas referencias sonoras registran sonidos excepcionales, que no se corresponden con códigos comunicativos estandarizados tan estrechamente como las anteriores. Son un reflejo del impacto de ciertas experiencias sobre Parets y muestran su cuidadosa selección de los elementos sensoriales que consideraba relevantes.

El otro tipo de sonido más frecuente en el manuscrito está vinculado a la revuelta y la alarma. Por una parte, se trata de ocasiones extraordinarias, y esto explica por qué Parets hace mención de sus sonidos característicos. Por otra, nos encontramos ante un repertorio que incluye gritos codificados y recurrentes a lo largo del tiempo y métodos de alarma estandarizados. La rebelión de los soldados de las Galeras españolas ocurrida en 1629 está así asociada a “rociadas de mosquetería”, a gritos de “¡viva la tierra!” y a las trompetas con las que se ordenó que todos los ciudadanos se armasen y se dirigiesen hacia el muelle<sup>24</sup>. Parets añade en ese punto una de las pocas referencias a acontecimientos anteriores a 1626, el año de inicio de su crónica, y recuerda la sublevación de mallorquines de 1622. Hubo en aquella ocasión “gran ruido”, y los gritos fueron “¡Viva Mallorca!” y “¡Viva la tierra!”. Algo semejante ocurrió en 1624 con una sublevación de genoveses<sup>25</sup>. Parets cierra

---

<sup>22</sup> Parets, *Crònica*, vol. 1, p. 258.

<sup>23</sup> Miquel Parets, *Dietari d'un any de pesta*, ed. y estudio de James Amelang y Xavier Torres, Vic, Eumo, 1989, p. 63.

<sup>24</sup> Parets, *Crònica*, vol. 1, p. 252.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 254.

este pasaje con un consejo muy particular extraído de esas múltiples experiencias personales. En cuanto se produce “ruido de ¡Viva la tierra! lo mejor es apartarse” para evitar verse envuelto en los altercados. Como sugiere Parets, esos gritos no solo caracterizaban la revuelta, sino que generaban un actor comunitario que podía ser objeto de represión. No obstante, Parets también aclara que este consejo es válido cuando se trata de extranjeros o “gentes de la tierra”, pero que ante un ataque enemigo había que “dejarlo todo”<sup>26</sup>. De hecho, sus manuscritos abundan en ejemplos de alarmas sonoras que movilizan a la población de Barcelona para su defensa.

El 30 de junio de 1626 llegan desde El Prat noticias de dos barcos de “moros y de ingleses” e inmediatamente se lanzan “gritos” por toda la ciudad para que las compañías se acerquen al muelle “que era terror sentir los tambores [*tabals*] y las trompetas a aquella hora”<sup>27</sup>. Al igual que en las ocasiones festivas, el carácter encomiástico de la escritura de Parets subraya la buena respuesta de miles de personas con armas. Las alarmas sónicas no eran actuaciones improvisadas, sino un ejemplo de organización e identidad cívica en toda Europa. El capitán Alonso Vázquez elogió, por ejemplo, la disciplina de las milicias urbanas en Flandes, señalando en particular que “a un toque de campana se hallan armados y a punto de guerra y tan diestros como se puede desear”<sup>28</sup>. La alarma descrita por Parets el 9 de noviembre de 1640 revela la enorme organización existente detrás de ese tipo de señales. En primer lugar, Miquel Parets indica que las cofradías y comunidades habían recibido previamente, en un memorial impreso, instrucciones sobre “las señales que verían por los campanarios”<sup>29</sup>. El mismo día de la alarma, por la noche se encienden fuegos en Montjuic, y la ciudad plantea, “por temor de dichos bajeles o por ver cómo se comportaría la gente”, una especie de simulacro de disciplina cívica:

Habiendo tocado las siete, la campana de las horas se puso a tocar a rebato, y de pronto la Tomasa y la Antònia del Pi tocaron, y de pronto por las calles andaban tambores y trompetas, que, bajo pena de la vida, todos acudiesen a las armas<sup>30</sup>.

Al toque a rebato de la campana de las horas se suma la Tomasa, también en la catedral, y la campana principal de la cercana basílica de santa María del Pi. Esta progresión, en la que participan tres campanas concretas del centro de la ciudad, subraya el carácter codificado de la señal. El aviso

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 206-207.

<sup>28</sup> Alonso Vázquez, *Los sucesos de Flandes del tiempo de Alejandro Farnese*, 3 vols., Madrid, Miguel Ginesta, 1879-1880, vol. 1, p. 39.

<sup>29</sup> Parets, *Crònica*, vol. 1, p. 403.

<sup>30</sup> *Ibid.*

se traduce de inmediato en una respuesta armada en las calles, apoyada por tambores, trompetas y bandos. Parets nos da una muestra final de la importancia cívica de estas señales al resaltar que “todo el mundo se portó muy bien”<sup>31</sup>.

Las referencias al tacto están también asociadas, por lo general, a la experiencia de la calle, la proximidad y la distancia entre los habitantes de la ciudad. En el ejemplo de los disturbios antes mencionados, ese contacto se une a los ruidos y tumultos y se materializa con “gente que se movía” y tres episodios de carreras [*corredisa*]<sup>32</sup>. No obstante, la expresión más habitualmente usada por Parets para describir el contacto con la multitud en las calles es “*espesos de gent*”<sup>33</sup>. Esa frase se combina con algunas otras fórmulas relativas a ese contacto interpersonal, como cuando nos dice “que había gente que se estallaba”, y que siempre corresponden con acontecimientos festivos<sup>34</sup>.

El texto relativo al año de la peste describe, en cambio, el espacio personal y el contacto con las ropas en términos casi contrarios. La plaga de 1651 supuso, como indicó James Amelang, la alteración radical de la práctica totalidad de las relaciones sociales<sup>35</sup>. Con ocasión de la peste se prohibieron, por ejemplo, las procesiones de jueves y viernes santo “para que la gente no se comunicase con estrecheces”<sup>36</sup>. Parte de la ruptura de la sociabilidad se manifestó mediante un miedo táctil específico, un rechazo a “juntarse unos a otros por miedo a que llevasen el mal pegado a la ropa, donde se pega tanto”<sup>37</sup>. La peste impuso una distancia, previamente impenable, al contacto entre las personas.

La peste también alteró seriamente otras sensaciones. La comida, cuyo difícil intercambio se convierte en un elemento mínimo de relación social durante la plaga, se vio afectada en su gusto. La carne que entraba cautelosamente en las casas “se escaldaba antes”, y el resto de alimentos se perfumaban con incienso u otros productos o se pasaban por vinagre<sup>38</sup>. Estos nuevos sabores impuestos por la enfermedad encuentran ahora cabida en un texto que hasta ese momento había omitido cualquier referencia al sentido del gusto. Esta profunda modificación del universo sensorial, expresada en un tono más personal y más cercano a los acontecimientos, afectó tam-

---

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 362

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 206, 257, etc.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>35</sup> Amelang y Torras, “Introducció” a Parets, *Dietari*, pp. 20-21; José Luis Betrán Moya, “Sociedad y peste en la Barcelona de 1651”, *Manuscrits*, 8 (1990), pp. 272-276.

<sup>36</sup> Parets, *Dietari*, p. 47.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>38</sup> *Ibid.*



bién a los olores, que a partir de ese punto cobraron una importancia muy particular en el relato.

La incertidumbre sobre el medio exacto del contagio de la peste se expresaba también en el miedo al aire y los olores. Junto a la distancia física y el cambio de ropas, los principales remedios contra la peste incluían sahumerios y fórmulas destinadas a purificar el aire mediante el olor y el humo. El procedimiento habitual, descrito por Parets, consistía en cerrar las casas en las que se había producido alguna muerte prohibiendo tanto “entrar” como “tocar ninguna cosa de ellas hasta que estuviesen bien limpias y perfumadas”<sup>39</sup>. Las mismas precauciones se aplicaban a las personas que huían de la peste pues, pasada la cuarentena, todos se “mudaban la ropa, se perfumaban y se lavaban con vinagre” antes de entrar en las casas de amigos o parientes<sup>40</sup>.

Esta asociación entre el olor y la peste está basada en una confusión entre causas y síntomas y en la representación sensorial de la enfermedad como un ente con propiedades táctiles y olorosas. En el combate contra la enfermedad conflúan por tanto actividades puramente relacionadas con la limpieza y la higiene con usos simbólicos del perfume y los ruegos y creencias religiosas. Resulta sorprendente que justo en los momentos en que Parets multiplica sus referencias al olor, tengan también lugar las visiones, músicas y olores maravillosos experimentados por Josep, el hijo preferido de Parets, antes de su muerte el 1 de mayo de 1651. Antes de morir, Josep explicó a sus padres que “sentía un gran olor de rosas y otros olores muy suaves”, acompañados por música y visiones de la virgen, san José, el arcángel san Miguel y muchos ángeles<sup>41</sup>. El pasaje está cargado de ideas religiosas, que vinculan la paciencia del niño a la de los mártires, y a las extraordinarias percepciones sensoriales del enfermo.

Desde las propuestas de Marsilio Ficino en 1478 y Petrus Maynardus en 1523, la peste fue habitualmente combatida con una mezcla de buenos olores y antidotos. No obstante, durante el siglo XVII numerosos autores comienzan a modificar esta asociación simple y se comienzan a incluir entre los remedios los olores “violentos”, como vitriolo o arsénico. Desafortunadamente, aunque Parets explica en diversas ocasiones el procedimiento de los sahumerios empleados en Barcelona por los *perfumadors* encargados de limpiar las casas de los enfermos, no da detalles sobre los productos utilizados. En su relato destaca, en cambio, la limpieza general de la “gran suciedad” acumulada en las calles y la retirada exhaustiva de colchones y ropas de cama, que se transportaban en carretas para

---

<sup>39</sup> *Ibid*, pp. 56 y 60.

<sup>40</sup> *Ibid*, p. 62.

<sup>41</sup> *Ibid*, p. 65.

ser quemadas a las afueras de la ciudad<sup>42</sup>. En este gran acto final de la peste se construyen hornos en la calle de la Fusina con el objetivo de pasar por ellos el resto de ropa antes de lavarla y considerarla libre del mal<sup>43</sup>. El 7 de agosto de 1651 se puso fin simbólico al proceso de purificación con el habitual canto de un *Te deum laudamus* por parte de consellers y ciudadanos<sup>44</sup>.

Toda esta actividad de limpieza remite de nuevo a una esfera sensorial compartida, socialmente significativa y que envuelve la ciudad en su conjunto en sahumerios y humos. Sobre ese fondo se alza, no obstante, una gran ausencia. El olor del curado de la piel, que sería muy característico de la vida de Miquel Parets, no aparece mencionado ni una sola vez en toda la crónica. Esto nos recuerda que Parets recogió y comentó la información sensorial de una manera muy selectiva. Las ciudades de la edad moderna eran una mezcla de malos olores, y el barrio de la ribera de Barcelona no debió ser una excepción, pues el blanqueo, curtido y zurrado de pieles producía fuertes olores, tanto de los restos de carne y pelo como de los tintes, grasas y aceites empleados para preparar el cuero.

En 1700 Bernardino Ramazzini insistía en la peligrosidad de los olores relacionados con los oficios de la piel y propuso ya su traslado a las afueras de las ciudades (basándose en la historia de Roma). Destaca también la sugerencia de Jean-Joseph de Brieude, quien en 1789 escribió que era posible distinguir a un curtidor —lo mismo que a un limpiador de cloacas, un cerero o un carnicero— por su olor personal<sup>45</sup>. La identificación entre determinados olores y determinados oficios se daba por supuesta, y no era neutra en términos sociales. Louis Sébastien Mercier denunció severamente el aire “envenenado por vapores pútridos” de los carniceros, cementerios, hospitales, tintoreros, curtidores, zurradores, etc.<sup>46</sup>. Durante toda la edad moderna las preocupaciones sobre el aire salubre son centrales en todo tipo de quejas sobre los talleres artesanos, pero en el transcurso del siglo XVIII los olores y sonidos de ciertas actividades artesanales se cargaron de una nueva capa de significado social y político<sup>47</sup>. Tal y como muestra la evolución que tuvo lugar en Londres a partir del gran incendio de 1666, el aleja-

---

<sup>42</sup> Parets, *Dietari*, 69.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>45</sup> Jean-Joseph de Brieude, “Mémoire sur les odeurs que nous exhalons, considérées comme signes de la santé et des maladies”, *Histoire et Mémoires de la Société Royale de Médecine*, 10 (1789). Citado en Alain Corbin, *The foul and the fragrant: odor and the French social imagination*, Berg, Nueva York, 1986, p. 40.

<sup>46</sup> Louis-Sébastien Mercier, *Tableau de Paris*, 12 vols. (1782-1788), vol. I, pp. 137-138. Cit. en Corbin, *The foul*, p. 54.

<sup>47</sup> Arlette Farge, “Les maladies des artisans”, *Annales ESC*, 35-5 (1977), p. 996.

miento de las actividades relacionadas con la piel, los tejidos y los metales del centro de las ciudades fue la solución más habitual<sup>48</sup>.

¿Hasta qué punto podemos interpretar la ausencia del olor del cuero como un síntoma de la identidad de Miquel Parets y su presentación pública a través de la escritura? El silencio de Parets sobre este aspecto tan particular de su oficio se asemeja, sin duda, a la falta general de referencias respecto a su trabajo y, en términos más generales, con la relativa ausencia del trabajo en las biografías de artesanos<sup>49</sup>. Ese silencio nos habla asimismo de un deseo por apartarse de los aspectos más físicos del trabajo, que podemos asemejar al intento del gremio de curtidores madrileño por alejarse de las implicaciones más manuales de su oficio en el siglo XVII<sup>50</sup>. James Amelang propuso que la crónica de Parets estaba concebida para ser leída como un acto de ciudadanía<sup>51</sup>. La particular selección que Miquel Parets hizo de las percepciones olorosas, táctiles, visuales y sonoras resalta sin duda esa esfera compartida por encima de cualquier olor, sabor o sonido particular. Esas sensaciones, lejos de ser muestras de la individualidad de Parets, servían principalmente para conectar con el gobierno y la participación cívica en la Barcelona moderna.

---

<sup>48</sup> Emily Jane Cockayne, *Hubbub: filth, noise & stench in England 1600-1770*, New Haven, Yale University Press, 2007, pp. 9, 214.

<sup>49</sup> James Amelang, "Lifting the curse: or why early-modern worker autobiographers did not write about work", en Josef Ehmer y Catharina Lis (eds.), *The idea of work in Europe from antiquity to modern times*, Aldershot, Ashgate, 2009.

<sup>50</sup> Juan Carlos Zofio Llorente, "Artesanos ante el cambio social. Los curtidores madrileños en el siglo XVII", *Cuadernos de Historia Moderna*, 37 (2012), pp. 136-138.

<sup>51</sup> Amelang, *The flight*, 1998, p. 197.

## “PROMULGADORES DE PAPELES INFAMATORIOS”. HISTORIA DE UN *COL·LOQUI*

JUAN GOMIS

*Universidad Católica de Valencia*

Conocí a James Amelang siendo estudiante de cuarto curso de Historia. El Departamento de Historia Moderna de la Universitat de València le invitó a impartir una conferencia en el marco de las jornadas que organizaba cada año. No recuerdo con nitidez su charla. Sí, que habló sobre *El vuelo de Ícaro* y que, atendiendo a que el público asistente se componía mayoritariamente de estudiantes de licenciatura, desgranó cómo había procedido metodológicamente a lo largo de aquella investigación sobre Miquel Parets. Esto lo recuerdo bien porque en algún momento mencionó cómo organizaba sus fichas en cajas de zapatos. Aquella imagen se grabó en mi memoria.

A raíz de la charla leí su libro. Aquella lectura contribuyó a alimentar mi interés por la cultura popular y, cuando a veces he tratado de reconstruir mentalmente cómo llegué a ese campo de la investigación histórica, el nombre de James Amelang me viene instantáneamente a la cabeza asociado a los de Peter Burke, Natalie Z. Davis, Carlo Ginzburg, Robert Darnton y Roger Chartier.

A lo largo de mi carrera investigadora he disfrutado de la generosidad de James Amelang, quien me ha brindado su consejo sobre fuentes de archivo, autores y enfoques metodológicos, y me ha alentado a seguir con temas de investigación alejados, en ocasiones, de la historiografía canónica.

Por todo ello, para mí es un honor participar en este volumen. En las páginas que siguen, me ocuparé de un caso cuya documentación hallé hace años en el Archivo Histórico Nacional pero sobre el que no había encontrado la oportunidad de ocuparme<sup>1</sup>. Dado que el episodio nos permite asomarnos a la historia de la escritura y la lectura populares, temas sobre los que James Amelang ha demostrado su maestría, creo que esta es la ocasión idónea para darlo a conocer.

El 17 de mayo de 1756 Vicente Planelles, maestro de coches, presentó una querrela ante Andrés Alonso de Angulo, juez subdelegado de la Comisión

---

<sup>1</sup> El expediente puede localizarse en el Archivo Histórico Nacional, Consejos, leg. 51633.

de Imprentas en el reino de Valencia. En ella acusaba a Mariano Matheu, atunero, y a sus dos hijos, Joseph y Miguel, zapateros, de haber repartido por la ciudad unos impresos injuriosos para su familia. El autor de la sátira era otro hijo de Mariano, Pasqual Matheu, que residía en la Corte. Pasqual le había mandado al propio Planelles una carta que incluía el papel impreso, cuya letra, sostenía el cochero, era en “desdoro, perjuicio e injuria” de su cuñada, de otra doncella, de su secretario y de él mismo. Numerosos ejemplares de la sátira habían sido remitidos por Pasqual a su padre y hermanos, se quejaba Planelles, “para que los distribuyessen entre otros y se rieran y mofaran a mi costa”. Solicitaba, en consecuencia, que Mariano, Joseph y Miguel Matheu fueran castigados severamente como “promulgadores de papeles infamatorios”. Alonso de Angulo, atendiendo a que el impreso era “una sátira injuriosa al querellante y otras personas”, y que no contaba con licencia de impresión, ordenó que el alguacil Antonio Noguera recogiera los ejemplares que encontrase y, asistido por un escribano, tomara declaración a todos aquellos que hubieran recibido el papel o tuvieran noticia del mismo.

El impreso en cuestión era un *col·loqui* cuya transcripción puede leerse al final de estas páginas. Los *col·loquis*, genéricamente, eran piezas escritas en lengua valenciana, por lo común en verso según el esquema métrico del romance, que tuvieron su momento de auge entre los siglos XVIII y XIX. Aunque mayoritariamente se presentaban en forma de diálogos burlescos, el *col·loqui* que nos ocupa no presentaba interlocuciones, sino la sola voz de su autor, “una calavera que sabe lo que dice, y dice lo que siente”. El título de la composición apuntaba ya a los destinatarios de la sátira: un herrero a quien en Madrid llamaban “*Saboret*”, también conocido como “*Vicentot de les dones*”, que vivía en la calle de la Nau (se trataba de Vicente Planelles), y su secretario de cámara, “*un dotor tomba bollos*”. Asimismo, se ofrecía desde el mismo título la razón que había dado lugar al *col·loqui*: haberse burlado ambos del autor en relación al matrimonio (el “*ratcasament*”) de una dama, a quien apodaba “Doña Orines”.

Los primeros versos de la sátira hacen una descripción burlesca de Planelles, tanto en su aspecto físico (narigudo, cuellilargo, larguirucho, canilludo) como en su entendimiento (tonto, motilón, pretencioso). A continuación, el *col·loqui* vuelve a insistir en la razón del desencuentro: el papel que Planelles se había atribuido de mediador o celestino para conseguir la mano de una dama, «Loca-Aria», a la que pretendía el autor. Matheu se burlaba de tal presunción, recurriendo para ello al desprecio hacia Planelles (“*digesme, pobre trompeta / quant podies tu pensar / que pera pretenció alguna / et poguera yo emplear?*”<sup>2</sup>). A continuación, el autor negaba su interés

<sup>2</sup> “Dime, pobre trompeta / cuánto podías tú pensar / que para pretensión alguna / te pudiera yo emplear?”.

hacia la dama (“*lo que mes olvidat / tinc en lo dia de hui / es lo asumte mencionat*”<sup>3</sup>), cuyo recuerdo afirmaba haber dejado atrás cuando marchó a la Corte (“y sapato que desecho / y le arrojó al muladar / que otro cabrón se lo calce / a mí poco se me da”) y a la que describía en tono jocoso (“*una ucía de trapillo / tan groga com lo safrà / que pareix que sa arremet / en los ulls embedriats*”<sup>4</sup>). Matheu se ufanaba de su trato con las mujeres, contraponiendo sus éxitos amorosos con los nulos encantos de Planelles (“*que encara que en trobes zozo / dols, pudent, agre, salat, / tot et pareix lleteroles / que en eixe cos brut, tot cap*”<sup>5</sup>). Tras declarar su desprecio por las damas, Matheu incidía en el escarnio sobre el cochero, describiendo en tono jocoso su paso por la Corte: a pesar de que había tratado de acogerlo (“*bach fer lo que fiu per tu / de portarte assi y allà / y a casa de moncosi*”<sup>6</sup>), Planelles había sido el hazmerreír de Madrid, tanto por su atuendo como por sus toscos modales (que incluían detalles escatológicos). El poema concluía con un nuevo desprecio hacia «Loca-Aria» y hacia la cuñada de Planelles, que según afirmaba Matheu también le pretendía, y con la mención a su proyecto de marchar a las Indias por hartazgo. La última plana del impreso incluía unas décimas dedicadas a «Loca-Aria» y al secretario de Planelles, el “Dotor Christofol”.

Pasqual Matheu no es un desconocido para los estudiosos de la literatura de cordel. Su nombre completo era Pasqual Matheu y Castelló. Sabemos que fue el autor de, al menos, dos composiciones más, aparte del *col-loqui* objeto de la denuncia. Por un lado, en 1746 escribió la *Relación breve de las admirables fiestas, y respetables obsequios con que la Noble, y Real Corte de Madrid he expresado en la pública, y cèlebre Entrada que hizo nuestro deseado Monarca Don Fernando Sexto (que Dios guarde) en los días 10, 11, 12 y 13 de Octubre del año 1746*. Este título es bien conocido porque fue uno de los pocos pliegos sueltos que publicaron los impresores Cosme Granja y Agustín Laborda durante los años en que fueron socios, entre 1743 y 1748, tras el casamiento de Agustín con Francisca, la hermana de Cosme. La relación contó con licencia de impresión, según afirma su colofón. Por otro lado, diez años más tarde Matheu publicó la *Despedida, que hace de la noble, y siempre leal ciudad de Valencia, (su amada patria) un hijo de ella, estando para embarcarse para Indias; à cuya costa sale à luz esta obra para dâr à sus Amigos*. El expediente judicial adjunta un ejemplar de dicha obra, aportada por Planelles como prueba de que el autor tenía pen-

<sup>3</sup> “Lo que más olvidado / tengo en el día de hoy / es el asunto mencionado”.

<sup>4</sup> “Una usía de trapillo / tan amarilla como el azafrán / que parece que se remete / en los ojos vidriosos”.

<sup>5</sup> “Que aunque lo encuentres soso, / dulce, maloliente, agrio, salado, / todo te parece mollejas / que en ese cuerpo sucio todo cabe”.

<sup>6</sup> “Hice lo que hice por ti / de llevarte aquí y allá / y a casa de mi primo”.

sado abandonar España. En el propio *col·loqui*, como ya se ha apuntado, Matheu se refería a su marcha a las Indias y daba cuenta de sus motivos para partir.

Así pues, el proceso que originó la difusión de la sátira nos ofrece la posibilidad de aproximarnos a la figura de uno de estos oscuros autores de romances, de cuya existencia no solemos conocer más que sus nombres, y esto en los raros casos en que aparecen en los impresos. Las informaciones que sobre Pasqual Matheu nos ofrece el caso son, no obstante, escasas: sabemos que era hijo de un atunero, y que tenía al menos dos hermanos, de profesión zapateros. Originario de Valencia, en un determinado momento decidió marchar a la Corte, donde lo situamos al menos desde 1746, año en el que escribió la relación sobre la entrada de Fernando VI en Madrid. En el expediente se le atribuye la profesión de músico. En 1756, quizá a consecuencia de su polémica con Vicente Planelles y del proceso judicial abierto, como veremos a continuación, Matheu embarcó hacia las Indias, o al menos se esforzó por hacer creer a todo el mundo que así lo iba a hacer.

La relación entre Pasqual Matheu y Vicente Planelles se torció en 1756. Hasta entonces, según consta en la documentación, ambos habían mantenido una amistad por la que intercambiaban recados para sus conocidos en Madrid y Valencia, se encomendaban asuntos de negocios, ayudaban a sus recomendados o (en el caso de Matheu) acogían al otro cuando venía de visita. Esta cordialidad queda de manifiesto en una carta enviada por Pasqual al cochero el 1 de mayo de 1756, que toca temas diversos que ambos llevaban entre manos: la situación laboral de un recomendado de Planelles en el Catastro, por quien había intercedido el primo de Matheu; el encargo de una esquila, que Matheu aseguraba que haría “con el mismo afecto que si fuera para mí”; las noticias sobre la salud de un conocido común, Joseph Martínez, por quien Matheu había preguntado en su taller de la Carrera de San Jerónimo; el cobro de un recibo; los saludos de distintas personas; o la declaración de sentimientos de nostalgia hacia Planelles, a quien Matheu afirmaba echar en falta en los saraos: “mañana Domingo estoy todo el día combidado en una boda de Repimfilismargaritorum pero de garbo, y bendrá también Dn. Joseph Labad, que es cierto q vm nos haze falta, para el go, go, go, go, go, go, gori, gori, gori”.

Sin embargo, a pesar de estas muestras de afecto y camaradería, al comienzo de esta misma carta Pasqual Matheu deslizaba un enigmático comentario que sugiere que por entonces ya se habían despertado sus recelos hacia su “amigo Vicente”: “si llega el caso le remitiré una obra que tengo hecha, en verso, al intento para que la enseñe á mis Amigos”. Se refería, obviamente, al *col·loqui*, tal y como el propio Planelles denunció en su querrela aludiendo a la citada frase, que para él no encerraba enigma alguno: “cuyas palabras son evidentemente insinuativas de que la referida obra ya

estaba concluida, pero no impresa; y por las restantes: *si llega el caso*<sup>7</sup>, se denota, que después de impresa, la remitiría acá”.

De hecho, apenas ocho días después, Matheu escribió otra misiva a Planelles en un tono muy distinto. En primer lugar, la carta llegó a Valencia sin remitente. En segundo lugar, el “amigo Vicente” del encabezado era sustituido por un distante “Señor Vicente Planelles”. En tercer lugar, la hostilidad del contenido quedaba patente desde la primera línea: “ya podía bastar la infamia y deslealtad de Vm aviendo averiguado por unas Cartas y otras su poca fe, y mucha falcedad”. El enojo y desengaño de Matheu hacia Planelles provenía de la recepción de unas cartas, a través de varios conductos, que le habían permitido confirmar las maniobras de este, de su secretario y de su cuñada para arreglar su casamiento con una dama llamada Leocadia (de ahí el nombre de Loca-Aria que aparece en el *col-loqui*). Matheu amenazaba varias veces a Planelles con tomarse la venganza: “agradesca á mi Primo, y á Doña Paca el no hazer con Vm una tropelia, obrando por otros términos, pero a su tiempo obrará mi Primo, y yo assimismo (si llega el Casso) de modo que se le dé á entender la distancia grande que ay de mí á Vm ál Dotor Christofol, y á esa familia que Vm creió que quería emparentar con ellos”, “a su tiempo nos veremos y se procederá con mas severidad”. Aunque esta advertencia apuntaba al futuro, la venganza de Pasqual Matheu ya había cobrado forma por entonces, pues la carta incluía una copia del *col-loqui* afrentoso.

No fue la única misiva que Matheu mandó a Valencia. El objetivo del músico con la impresión de su *col-loqui* fue difundirlo entre los círculos de Planelles para hacer escarnio público del cochero. En primer lugar, según la versión del demandante, mandó “otros muchos del mismo asunto” a su padre, Mariano, y a sus dos hermanos, Joseph y Miguel, con el fin de que los repartieran por la ciudad. Al parecer, estos habían dado algunos ejemplares a “Picho, maestro guantero”, y a otras personas. La querrela de Planelles, de hecho, se dirigió en un primer momento contra los familiares de Pasqual Matheu, y no contra este, por su papel activo en la difusión del *col-loqui*.

Sin embargo, cuando Mariano Matheu fue interrogado, negó que hubiera recibido el impreso, expresando tan solo que un tal Carlos Diana, que no pudo ser localizado por los alguaciles, le había informado de que su hijo le había mandado un *col-loqui*, “pero no le expresó lo que era ni menos el declarante lo sabe, ni menos lo ha ohido decir”. En el registro de la casa de Mariano Matheu no se halló ningún ejemplar.

En efecto, la investigación no pudo demostrar que los Matheu fueran “promulgadores de papeles infamatorios”, pues tan solo encontró un testigo,

---

<sup>7</sup> Subrayado en el manuscrito original.



el cirujano Vicente Joanes, que reconoció haber recibido de Miguel, hijo de Mariano, un *col-loqui*.

Dejando de lado a la familia Matheu (los hermanos de Pasqual ni siquiera fueron interrogados), la investigación trató de reconstruir las diversas vías de difusión del impreso que, según se demostró, fue remitido por correo a otros muchos. Así, el cirujano Nicolás Gomez reconoció haber recibido un ejemplar, afirmando que “por el Correo havian venido muchos en dicha conformidad y por lo que la gente mormura presume que dicho exemplar es de Pasqual Matheu”. Según este y otros testimonios, Matheu logró su objetivo con la composición, impresión y divulgación del *col-loqui*, que al parecer levantó una polvareda de murmuraciones y chismorreos en torno a Vicente Planelles. Joseph Olmos, maestro cochero, admitió haber recibido dos ejemplares junto con una carta firmada por Pasqual Matheu, que dijo haber roto y cuyo contenido no recordaba; al Dr. Vicente Pedrón le habían llegado tres copias; el impresor Benito Monfort recibió dos en una carta sin remitente, “bien que a ohido decir que Pasqual Matheu a embiado muchos exemplares como los que entrega”; el mismo número de ejemplares le llegaron a Carlos Francia, pintor. El testimonio de este último resulta especialmente interesante, por cuanto, a diferencia del resto de testigos, Francia conservó y entregó la carta que acompañaba a los impresos. Pasqual Matheu se expresaba en los siguientes términos:

Amigo y mi dueño Carlos, me alegraré que esta te alle con la feliz que siempre te deseo en compañía de tu familia, yo y la mía todos estamos buenos ádios gracias para servirte en lo que me mandes. Amigo, la ocasión de cansarte es para que rías un poco sobre el asunto, es el caso que un amigo tuyo en esta Corte le fió cierto encargo á otro su amigo y amigo tuyo en esa ciudad que vive en la calle de la nau llamado Vicente Planelles errero, ó fingido, ó con realidad yo no lo sé sisolo que el dicho Planelles le dava á entender al principio que abdaba con su recomendada, y ahora se ha buuelto la casaca escribiendo muchas cartas sinfirma á muchos sujetos de esta Corte chuleándose de este otro, y en desdoro de la dicha y en vista de esto le moteja de necio satirisandole en este coloquio á el y al Dotor Pedro Christofol su secretario, de cambra lo que ha dado grande golpe aquí, y sabiendo que tu tienes amistad en la Plaza de Santo Domingo en casa de Joseph de bó, donde asiste mucho dicho Planelles te embío esos para que los repartas y leas á todos sus amigos y conocidos que es digno que se sepa, esto es quanto devo decirte y mandarás memorias á tu familia quedando siempre tuyo Madrid á 6 de 1756.

Esta carta, y las similares que Matheu envió a los demás receptores de su sátira impresa, es interesante en varios sentidos: en primer lugar, ofrece nuevos detalles del conflicto con Planelles, que habría saltado tras

presumir este públicamente de estar con la “recomendada” de Matheu (¿Leocadia?); en segundo lugar, da a conocer que el *col-loqui* se difundió en primer lugar en Madrid, donde habría “dado grande golpe” entre el círculo de valencianos que conocían a Planelles; y en tercer lugar, las instrucciones sobre el modo en que el impreso debía diseminarse, siendo repartido y leído en las casas que frecuentaba el cochero (llamado aquí herrero), muestra la precisión con la que Matheu diseñó cómo debían propagarse los ecos de la infamia, girando en espiral alrededor de Vicente Planelles.

El murmullo de los cotilleos y chanzas que despertó la recepción y difusión del *col-loqui* debió crecer rápidamente hasta resultar estruendoso para Planelles, quien el 1 de junio decidió aportar nuevas pruebas a la querrela con el objetivo de incriminar también en ella a Pasqual Matheu, que en un primer momento, como ya se ha apuntado, no había sido denunciado. Sin duda, el escarnio sufrido por el cochero, que se convirtió por unos días en el centro de conversaciones y comentarios jocosos, le empujaría a arremeter contra su antiguo amigo: “con que assi bien se deja ver que ha delinquido, y parece, que es justo, se le castigue como por derecho esta establecido; practicando lo mismo como ya llebo pedido en mi antezedente escrito con los publicadores de los papeles”.

Los autos derivados de la querrela de Planelles, presentados en un primer momento ante el marqués de Angulo, pasaron a manos de Teodomiro Caro de Briones cuando este le sucedió como juez subdelegado de la comisión de imprentas. A finales de septiembre de 1756, tras confirmar que Vicente Planelles se hallaba por entonces en Madrid y que allí residía el presunto autor del *col-loqui*, Caro de Briones decidió remitir los autos al juez Juan Curiel, superintendente general de imprentas. En opinión del nuevo subdelegado, la investigación no había podido demostrar “que los que recibieron estos impresos por el correo los esparciesen y publicasen, como expone en su querrela”, por lo que no le parecía justo proceder contra Mariano, Joseph y Miguel Matheu. Sin embargo, vistas las pruebas que demostraban la autoría de Pasqual Matheu, Caro de Briones juzgaba que la propia obra impresa, y no su difusión, podía ser materia delictiva de interés para las autoridades censoras.

De este modo, Pasqual Matheu pasó de ni siquiera estar imputado a convertirse en el centro de la investigación judicial, que además ahora dirigiría desde la Corte Juan Curiel, quien desde la superintendencia general de imprentas impulsó, durante los años que duró su mandato, un intento sistemático por erradicar la secular laxitud que impresores y libreros habían demostrado en el cumplimiento de las leyes. En el *col-loqui*, en efecto, no constaba el lugar ni la fecha de publicación, ni los nombres del autor y del impresor, como era preceptivo, ni por supuesto mención alguna a la licencia de impresión. Así, el 9 de octubre de 1756, vistos los autos remitidos por Teodomiro Caro de Briones, Juan Curiel fue taxativo: con el fin de “averi-

guar el impresor e imprenta donde se han impreso los impresos que estan en ellos”, ordenó cárcel y embargo de bienes para Pasqual Matheu.

El expediente, sin embargo, se interrumpe aquí. Con toda probabilidad, la ausencia de Matheu, que por aquel entonces debía estar ya en América, puso punto y final a la causa. No es inverosímil pensar que su marcha a las Indias estuviera motivada por la querrela interpuesta por Vicente Planelles y por el temor a un castigo como el que finalmente se le impuso. El propio Pasqual Matheu vinculó su salida de la Corte con el escándalo en una carta dirigida a su amigo Manuel Olmos que escribió el 22 de mayo, días después de la llegada del *col-loqui* a Valencia. En ella informaba a Olmos de su decepción con respecto a Planelles (“ha procedido no como yo pensava sino como hombre desconocido á tantos beneficios como aqui se le hizieron”), y mostraba su preocupación por los efectos que su obra habría tenido sobre “la señora Leocadia” (“no siento otra cosa mas sino el de-sazon que abrá tenido”, “le dirás á tofolet que le diga que perdone que no ha sido nunca mi intento agraviarla”). Junto a estas explicaciones, Matheu daba cuenta de su marcha a América (“salgo de esta Corte para Indias, con un empleo”), que emprendía de modo apresurado: “tenía mucho que decirte y no puedo detenerme, solo te digo que él tiene la culpa de muchas cosas que han pasado, y quando te escriba de Cádiz si tengo lugar te ablaré dees-pacio”. El temor a las represalias de Vicente Planelles explica, probablemente, la precipitada huida de Pasqual Matheu, por más que él se empeñara en negar tal cosa ante su amigo (“y no entiendas que yo boy á Indias de miedo del errero”). Sus prisas, sin embargo, no le impidieron componer e imprimir la ya mencionada *Despedida, que hace de la noble, y siempre leal ciudad de Valencia, (su amada patria) un hijo de ella, estando para embarcarse para Indias*, de la que la carta incluía un ejemplar. Al parecer, su afición por verter sus versos en letras de molde fue más fuerte, otra vez, que cualquier tipo de precaución o temor.

La historia del *col-loqui* de Pasqual Matheu presenta distintos puntos de interés para el historiador cultural: de un lado, como ya hemos subrayado, arroja luz sobre un fragmento de la existencia de uno de los muchos oscuros autores de romances y demás menudencias, de quienes en su gran mayoría no nos queda rastro alguno. De otro, el escándalo levantado por la obrilla de Matheu aporta elementos de reflexión sobre los usos del escrito, y en concreto del impreso: el extraordinario poder difamatorio atribuido a la letra impresa, y por tanto los temores que despertaba su difusión; el empleo de un subgénero de la literatura de cordel, como los *col-loquis*, con una finalidad subversiva o no controlada por las autoridades censoras; la laxitud con la que autores e impresores se tomaban las leyes de imprenta (pudiendo difundir su obra con copias manuscritas, ¿por qué Matheu optó por imprimirla, sabiendo que esa decisión le podría acarrear problemas con el juzgado de imprentas?); el renovado rigor con que Juan Curiel trató de atajar lo anterior,

aplicando su severidad incluso a la impresión irregular de una pequeña obra cuya efímera vida no superó las dos semanas. En conclusión, este episodio constituye una pequeña contribución a la historia de las escrituras y las lecturas populares: los actos de sus protagonistas (músicos, herreros, atuneros, zapateros, guanteros, cirujanos, impresores, pintores, cocheros) nos ofrecen una imagen vívida de los procesos de creación, circulación y consumo de la literatura popular impresa en la España del siglo XVIII.

#### COLOQUI

SATIRIC A UN FERRER QUE EN MADRID LI DIEN Saboret; per atre nom Vicentot de les dones, la millor mà que sencontra en lo carrer de la nau per a descapsar Panoller, curar trencades, posar lloques, armar braquets, tocar un baixò dels de Iliria, yanar à Sarahuellades en les de Puchero en cinta; aixi mateix à un dotor tomba bollos Secretari de la Segua Cambra; en atenció de Chulearse del Autor, sobre el Ratcasament de Doña Orines, en lo qual los moteja de lo que son.

*Compost per una Calabera que sap lo que diu, y diu lo que sent.*

Ferrer en mes nas que un anet,  
en mes coll que un orinal  
mes tonto que miracielos,  
llarguerut com hui, y demà,  
canellud com la Sigüeña,  
motilò, y bols ser lletrat,  
asme reir en la Corte,  
titaro desfargalat,  
que ya tens un fill Paborde,  
y no mires al davant,  
digesme pobre trompeta,  
quant podies tu pensar,  
que pera pretenció alguna,  
et poguera yo emplear,  
sino pera Mandadero,  
cubertora, ò tirasacs,  
com asi en Madrid ho feès  
pensante tambe sucар,  
y portabes el fucil,  
no podent descarregar?  
bet pareix pobre cisò  
que si en *Loca-Aria*, he pensat  
à tuto he donat à entendre?

pues lo que mes olvidat,  
 tinc en lo dia de hui,  
 es lo asumte mencionat.  
 Tudiràs que per que escric?  
 y et dicque el estarde espay,  
 y el boier tornar tarumba,  
 eixe Cap desquadernat.  
 que quant yo vingui à la Cort,  
 yau bach tirar à un costat.  
*Y Sapato que desecho,*  
*y le arrojò al muladar*  
*que otro Cabron se lo calce*  
*à mi poco se me dà,*  
 no saps que emburle de totes?  
 no saps que la que à mi emplau,  
 de la garra no la deixe,  
 sarahuella da, y avant?  
 pues com podía pretendre,  
 hu com yo que no està falt,  
 a una Ucia de trapillo,  
 tan groga com lo Safrà,  
 que pareix que sa arremet,  
 en los ulls embedriats?  
 no saps que estic en la Font,  
 en la Cort, assi en lalfals,  
 que es peses ban com la cuca,  
 y de ninguna en fas cas?  
 a tu et pareix que eixa ucia,  
 que solament riure sap,  
 tè damunt la Sal de España,  
 ni cosa particular,  
 pera que yo aixi em torbara,  
 mà arrapara, y em segàs?  
 que son com tu que en los moses,  
 de tà Casa bàs torbat,  
 y no pares hasta traurels,  
 les Anguiles del Cabàs?  
 yo no tinc tan bona boca,  
 com tu trompa de dos Claus  
 que encara que en trobes zozo,  
 dols, pudent, agre, salat,  
 tot et pareix lleteroles,  
 que en eixe còs brut, tot cap;

gran tonto eres Ferreiro,  
que asò no has considerat,  
si quant yo estava en Valencia,  
procuraba el tems pasar,  
miranla en la balconada,  
pera tindre que contar,  
que asta els gats tenen catarro,  
en que et fundes animal?  
no saps que pera eixes coses,  
ya Persones de entitat,  
y no es busca algún Ferrer,  
sino pera destobar?  
tan gran macho es el doctor,  
eixe que parla embosat,  
y per baix la mascarilla,  
no escriu mes que desbarats,  
com tu que em fas pedre el sès,  
de veure un home casat,  
pare en fills que son Pabordes,  
y macho de peus a Cap,  
vine assi, vine à Madrid,  
que haon parares tò diran,  
que en lo Porche que dormies,  
tant et bares embrutar,  
(com not donaren Baci)  
que asta el Cuiner ba muntar,  
à veure les Ponderades,  
que *Saboret* bà pasar;  
el amo dia Chesus!  
com aquell home es copàz,  
pera aver en quatre mesos,  
teixit tant de Cordellat?  
y tots li dien Señor,  
com ha vengud estragat,  
de menchar tanta serricha,  
y a tal pesebre ha aplegat,  
ados queixos com los Burros,  
li pegà sinse parar,  
y lo que farta es precis,  
que huacha de escudellar.  
Rahò es que em fa gran forza,  
diguè el amo ya emfadat,  
y al que tal cagò em duguè

si escriurè lo que ha passat,  
 que assi mambiat un ganzo,  
 que à tots mosanpudegat;  
 cada vegada que pense  
 que ya a vespres de nadal,  
 anabes en capa prima,  
 tote em posse a tiritar,  
 despues yat vech de repent,  
 en cos tot despimfarrat,  
 en un Peluqui en cis pels,  
 penchante un rabo arisat,  
 en una Casa ca amprada,  
 que et venia als engonals,  
 y els Saraguells de negrilla,  
 sempre penchante el faldar,  
 que com mocador no duies,  
 que en tal moda no as entrat.  
 quant la moquita et caia,  
 al instant tirabes mà,  
 à la bolchaca del mich;  
 considere el que es capàz,  
 si un nàs de Porc, tan mocòs,  
 que sempre se està sonant,  
 posaría la bregueta,  
 feta un ball de Josafat?  
 tu, y el Bell, feu gran parell,  
 que dicho mes adequat!  
 la hu pareix Olofernes,  
 latre el Propheta Jo-nàs,  
 espadi no sè si enduies,  
 y si en portaves acàs,  
 ni lie encontrabes el puño,  
 ni tel sabies posar;  
 à casa don Juan del Rey,  
 anabes sempre bufant,  
 y quant entrava el recado,  
 dien ya bè el mustasaf!  
 assi acabares de pedrè,  
 lo que bolgueres guañar  
 sotatiniente, yat feès,  
 y de bastos tasquedat,  
 pues encara tots se riguen,  
 de averte oid explicar,

y als parlaves de bostè,  
yà de tu, ya tot torbat  
diez, les esplicadores,  
en lo Porche me he deixat,  
y per remat de Rahons,  
també et baren despachar,  
à calbots, y à mochicons,  
per tirarte de davant,  
moltes coses dir podía,  
pero qui bè todirà,  
es el frare del tabaco,  
que els sis pots bares buidar,  
per ferli pagar lo delme,  
y els bares fer estañar;  
yà el pesaren en Valencia,  
y asontems toplantaràn  
en fi conforme el sujeto,  
les operaciones voràn;  
yo em pensi per les rahons,  
eres home molt cabal,  
de suposició, y de tractes,  
y *preninte* yo per tal,  
bach fer lo que fiu per tu  
de portarte assi, y allà,  
ya casa de moncosi,  
haon de tant de empiforrar,  
parlabes mil Salbachades,  
que hoconegueren bastant,  
aixi tonto de Cabota,  
posa a ta Cuñada en Sal,  
que ni ella, ni *Loca-aria*,  
non poden à mi besar.  
si ta Cuñada (com dius,  
y encara mestas pregànt,)  
en bol per vindre a Madrid,  
ben fácil ho llograrà,  
que vinga que si ya audiencia,  
al instant se le atendrá,  
not canses mes en escriure,  
que ya tenim torcamans,  
ni digues que bach à Indies,  
de aborrit, ni de emfadat,  
que vach perque mestà acontè,



y adarse un vert qui està fart  
 per que rebentes, y esclates,  
 tu, y el dotor de secà,  
 ta cuñada, ta muller,  
 el Paborde, el Gos, el Gat,  
 y tot lo que dins de casa,  
 as tengut, tens, y tindras,  
 que yo a pesar de tu, y tots,  
 en tes Cartes me he torcat,  
 el forat de les Palletes,  
 com ya huas vist, y notat,  
 que en Sujetos de dos Cares,  
 aixi tracte, y he tractat.

FINIS.

DECIMES.

*Loca-aria*, que aixi obtentes,  
 tan groc eixe Rosicler,  
 desde hui empose el braguer,  
 mirant el olvit que intentes,  
 ò que de inchustes espentes,  
 mas pegat, quant yo intentaba,  
 ara que grana la fava,  
 y els Pesols ban à dos tres,  
 que em pegares fort un bès,  
 allí haon mamare em besava.  
 I liureuse ya desta carda,  
 el ferrer, tu, y eixes dos,  
 que es pensabeu que yo anciòs,  
 de amor pagava la farda;  
 conforme Lase, La Albarda,  
 com es la chent, els insens;  
 Escolà, posa escremens,  
 boñiga de Porc, ò merda,  
 que es llastima que sels perda,  
 estos perfums, à tals chents.

Dotor *Christofol*, ya veus,  
 que em burle, y os done sumba,  
 y hos he de tornar tarumba,  
 pues no saps els Chistes meus.

qua à *Loca-aria* bull, bè creus?  
calla Dotor braguetero,  
que à poderte dir el *pero*  
bè sabries mon intent,  
que eres un gran *inocent*,  
y el *ferrer* un majadero.  
Tu pues dotor de escaleta,  
que de forment fiaràs,  
si proseguixes combàs,  
buscant la *Carn de faldeta!*  
no has vist que fent la desfeta,  
me he burlat com es estil?  
així tu, y nàs de panfil,  
solemnisant, vostra queixa,  
ploreu *madeixa* à *madeixa*,  
perque es molt poc *fil*, à *fil*.



# LA FUERZA DE LO SALVAJE: EL CAMPO, LOS CAMPESINOS Y LA NACIÓN EN LA NOVELA *EL EXTRAÑO*, DE YAKUP KADRI KARAOSMANOĞLU (1932)

DARINA MARTYKÁNOVÁ  
*Universidad Autónoma de Madrid*

¿Cómo hacen el amor los pájaros? ¿Cómo hacen el amor los gatos? Sé cómo. Sin embargo, no soy capaz de imaginarme cómo hace el amor la gente de este pueblo. ¿Cómo nosotros, mirándose a los ojos? ¿Se cogen de la mano? ¿Unen sus labios? ¿Cómo son sus caricias? ¿Cuál es el sentido del sonido y del tono que sale de sus bocas en ese momento que el corazón se sale como la leche hirviendo? Después de que Mehmet Ali se casase, empecé a pensar sobre eso<sup>1</sup>.

*El extraño* (Yaban) es una de las novelas más emblemáticas de la literatura turca<sup>2</sup>. Publicada en 1932, retrata la Turquía rural —Anatolia central, más concretamente— en el periodo entre la derrota del Imperio Otomano en la Gran Guerra (1914-1918) y la victoria de Sakarya (13 de septiembre 1921), el punto de inflexión en la Guerra de independencia turca (1919-1922). Ahmet Celal, procedente de una familia de élite estambulí, es un oficial de reserva del ejército otomano. Ha perdido su brazo en la Gran Guerra, y decide asentarse en el pueblo de su ordenanza Mehmet Ali. Teniendo suficiente dinero como para vivir sin trabajar, Ahmet Celal quiere escapar del profundo sentimiento de infelicidad que le acecha y renovar sus

---

<sup>1</sup> Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Yaban*, edición a cargo de Atilla Özkırımlı (1984). Uso la edición electrónica de Ayraç Sanal Yayın, 2007, p. 30. (Todas las traducciones son mías).

<sup>2</sup> Agradezco a Semih Çelik, Saúl Martínez Bermejo, Juan Pan-Montojo y Alejandro Camino sus sugerencias que han contribuido a enriquecer mis interpretaciones de *El Extraño*. Asimismo agradezco a Petr Kučera haber debatido conmigo sobre el análisis que hace de la novela en “Spreading the Word of a ‘Secular Religion’: Knowledge, Language and Power in Kemalist Prose”, en Bruno De Nicola, Yonatan Mendel und Husain Qutbuddin (eds.), *Reflections on Knowledge and Language in Middle Eastern Societies*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2010, pp. 210-239. A James Amelang quisiera agradecerle ser para mí un modelo inalcanzable de excelencia, laboriosidad y bondad.

fuerzas mediante una vida más simple, cerca de la naturaleza. Su deseo pronto se revela como vano e inútil.

Sería ingenuo simplemente identificar a Ahmet Celal con el autor de la novela, Yakup Kadri Karaosmanoğlu (1889-1974). Es cierto que el escritor procedía de una familia de la élite capitalina y tuvo poca experiencia de la vida en el campo. De hecho, *El extraño* es su primera novela situada en la Turquía rural y fue escrita bajo el impacto de sus viajes recientes —y breves— por la campiña anatólia. La novela ha sido interpretada como una representación de la brecha que existía y —supuestamente— sigue existiendo entre la gente común y los intelectuales turcos (*aydın*). La palabra *aydın* en realidad significa “el ilustrado” y tiene más connotaciones que su traducción por “intelectual”; puede utilizarse perfectamente para describir a un burócrata reformista que ni escribe ni publica sus ideas. Algunos alabaron la obra por su sinceridad a la hora de mostrar la desconexión de los intelectuales urbanos respecto a Anatolia y sus gentes. El realismo brutal de la novela, o, según otros críticos literarios, su anti-pastoralismo romántico, se puede considerar particularmente valiente si tenemos en cuenta que Yakup Kadri la publicó justo en el periodo en que el discurso kemalista ponía sobre un pedestal al campesino turco como prototipo de la verdadera turquedad. Anatolia central era alabada como el corazón de Turquía y su paisaje como la plasmación de los rasgos más auténticos de la nación: sencillez, honestidad, trabajo duro, resistencia y capacidad de supervivencia. Sin embargo, Yakup Kadri también fue criticado por superficial y elitista, al pintar una caricatura del ámbito rural sin haberse esforzado por entender en profundidad la vida de los campesinos en las regiones secas e inhóspitas de Asia Menor y sin captar las lógicas internas del funcionamiento de estas comunidades<sup>3</sup>.

Sin embargo, *El extraño* no es solo una de las novelas más emblemáticas de las primeras décadas de la república turca, es, al mismo tiempo, una obra que participa en los debates y las ansiedades que marcaron las décadas centrales del siglo XX en todo el Mediterráneo y más allá. Unos años después Carlo Levi publicaría *Cristo se detuvo en Éboli* (1945), la novelización de su exilio en un pequeño pueblo de Lucania. Como si de un juego de espejos se tratara, igual que Ahmet Celal, el héroe de la novela de Yakup Kadri, el intelectual italiano viaja en su memoria “a ese otro mundo, anclado en sus cos-

<sup>3</sup> Un repaso de las interpretaciones más influyentes de la novela desde su publicación hasta los años 1980 puede encontrarse en el apéndice a Karaosmanoğlu, *Yaban*, pp. 149-171. Entre los análisis más sugerentes de los últimos años, véase A.Y. Kaya y M.E. Özgür, “Şövalyelerden Halk Düşmanlarına İrrasyonel Kahramanlar”, en Çınla Akdere y Derya Güler Aydın (eds.), *Edebiyattaki İktisat*, Estambul, İletişim Yayınları, 2014; y E. Özgür y A.Y. Kaya, “Kadro’nun Maddeci Tarih Yazımı: Osmanlı ve Türkiye Tarihinde Derebeylik Rejimi”, en Özgür, E., Duman y A., Kaya, A.Y. (eds.), *Türkiye’de İktisadi Düşünce*, Estambul, İletişim Yayınları, 2017.

tumbres y en la tristeza, apartado de la Historia y del Estado, eternamente paciente, a esa tierra sin comodidad ni consuelo, en la que el campesino vive su civilización inmóvil en la pobreza remota de una tierra infértil, y en la presencia de la muerte”, sin prácticamente relación con el mundo en ebullición<sup>4</sup>.

La naturaleza en *El extraño* también es fea, dura y no especialmente fértil. Los que la habitan son también rudos y no demasiado productivos, y el héroe urbanita los compara con los hombres prehistóricos en numerosas ocasiones. Los asemeja asimismo a los animales, a veces de forma desfavorable, ya que percibe en los campesinos una marcada falta de ternura. Lejos de cualquier idealización, describe una vida marcada por la crueldad, el comportamiento instintivo, el fatalismo y la apatía hacia el mundo exterior. El medioambiente no es limpio ni sano: el héroe insiste en la suciedad de los habitantes del pueblo y de sus costumbres. Además, las enfermedades y discapacidades parecen abundar. Tampoco ve a los campesinos como seres inocentes, ni siquiera a los niños. De hecho, Ahmet Celal observa que el trabajo duro y la falta de ternura transforman a los niños del pueblo en una especie de enanos: adultos prematuros y atrofiados que no han podido experimentar nada parecido a una infancia entendida como una época de inocencia despreocupada.

Ahmet Celal deja claro que no considera que el campo sea así de duro y despiadado en general. Recuerda en colores vivos los campos agradables y fructíferos de Anatolia occidental y de los Balcanes. Compara los huertos verdes y frondosos de estas regiones con una Anatolia central seca e infértil, y lo mismo hace con las personas. No solo el paisaje agrícola es más amable, también las gentes que lo habitan son más agradables e ingeniosas.

No obstante, en Anatolia occidental he visto huertos preciosos y verdes. En medio había una noria (*dolaplı kuyu*). Un animal con los ojos tapados daba vueltas, bombeando todo el rato. La rueda en medio hacía sonidos parecidos a un niño riendo, o al gemido de una mujer. De vez en cuando, los cubos de hierro se vaciaban para luego llenarse de nuevo. Era una tarde de verano. Los sonidos de las cigarras en los álamos no habían parado todavía. La noria estaba rodeada de canales, pequeños, largos y rectos, hechos de arcilla, que llevaban el agua fresca y clara a los campos amarillentos.

Un hombre con una pequeña hoz en la mano se inclinaba despacio y luego se volvía a levantar, para luego parar y agacharse entre esos rectángulos amplios dibujados por los canales, como si estuviera rezando<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Carlo Levi, *Christ stopped at Eboli*, Nueva York, Farrar, Straus and Company, 1947 (traducción de la autora).

<sup>5</sup> Karaosmanoğlu, *Yaban*, p. 26.

Por contraste, la tierra en Anatolia central es seca y da trigo que es resistente, pero atrofiado como la gente de la zona. En una interpretación bien curiosa de la historia tardomedieval, Ahmet Celal afirma entender por qué los turcos avanzaron con tanta fiereza y rapidez a través de los Estrechos para expandirse por los Balcanes: para llegar a las tierras más agradables, fértiles y acogedoras.

Yakup Kadri establece un llamativo contraste entre los dos paisajes agrícolas. Sin embargo, no debemos cometer el error de interpretarlo como un contraste entre la modernidad y la tradición. La tecnología utilizada en la región del Egeo en Anatolia occidental no es un signo de la modernización del campo; la noria es una técnica tradicional usada en el Mediterráneo para hacer fácil la vida de la gente. A los campesinos del Egeo tampoco se les representa como ejemplos del celo y productividad capitalistas. De hecho, el granjero en la cita procede de forma lenta y su trabajo se compara con el rito del rezo musulmán. Por su parte, las gentes de Anatolia central no son representadas como vagas, todo lo contrario:

En este rincón feo y abandonado de la naturaleza, ¿qué me hace sentir algo parecido a estima por este rebaño bruto de gente? ¿Acaso no es esa la gente a la que aprecio tan poco, a quién a veces aborrezco? Sin embargo, cuando observo de lejos cómo trabajan, cada uno de ellos me parece un héroe<sup>6</sup>

Yakup Kadri suscribe en este punto las teorías sobre el impacto que tiene el ambiente en las personas, una tesis que subyace en toda la novela. Por muy pesimista que sea el héroe y por mucho que compare a los campesinos con hombres prehistóricos y con animales, Yakup Kadri no insinúa que haya una diferencia biológica entre Ahmet Celal y los campesinos tal y como la plantearon, por ejemplo, Herbert Spencer y sus seguidores al construir las clases trabajadoras inglesas como degeneradas. En concordancia con la mayoría de los reformadores sociales mediterráneos —incluso los eugenésicos—, Yakup Kadri parece atribuir el poder decisivo a la influencia de la educación y del ambiente. Los campesinos del Egeo son amables e ingeniosos como el paisaje de su región, y por eso están más abiertos al progreso. Por otra parte, la naturaleza dura de Anatolia central ha moldeado sus gentes a su semejanza y las mantiene así.

La manera en que Ahmet Celal entiende el trabajo duro muestra los límites del discurso capitalista y su alabanza de la laboriosidad, tal y como fue interiorizado y promovido tanto por los Jóvenes Turcos como por los kemalistas: en la novela de Yakup Kadri (igual que en el discurso profesional de los ingenieros españoles decimonónicos), el trabajo duro es una práctica

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 68.

ambigua que puede fácilmente convertir humanos en bestias, pues embrutece e impide la apreciación de los aspectos más sofisticados de la vida, incluido el cultivo de la belleza. De hecho, uno de los beneficios más importantes que trae consigo la tecnología es liberar a las personas del trabajo duro embrutecedor, permitiendo así que puedan dedicarse a otras actividades más nobles, como la política, el arte o el ocio.

La perfectibilidad humana va de la mano con la posibilidad de degradación; es el ambiente del pueblo lo que transforma a Mehmet Ali, ordenanza de Ahmet Celal, pasando de ser un soldado disciplinado y bien afeitado a convertirse en un campesino desaliñado y apático. No obstante, anteriormente había sido el servicio en el ejército lo que hizo un soldado eficaz de un campesino pasivo. En principio, esta *Weltanschauung* deja las puertas abiertas para que las élites ilustradas desplieguen un esfuerzo reformador vigoroso y continuo para superar la miseria, la apatía y la falta de interés por el destino de la patria que han desarrollado los campesinos durante los siglos de “abandono”.

No saben lo que hacen. Si no lo saben, ¿de quién es la culpa? La culpa es mía. La culpa es tuya, amigo que leas con emoción estas páginas. Tú y yo, les hemos dejado durante siglos en medio de esta naturaleza ruda, como un puñado de naufragos privados de todo, de cualquier placer de la vida. Les ha envuelto el hambre, la enfermedad y la soledad. En la oscuridad total de la ignorancia, sus almas son como prisioneros en el penal. ¿Qué podemos esperar de esta pobre gente en el nombre del amor, de la ternura y de la humanidad? La aridez de este clima ha secado sus almas. Esta desolación y exilio les han enseñado una gran lección de egoísmo. Por eso cada uno de ellos está como un tejón en su madriquera.<sup>7</sup>

En cierto sentido, *El extraño* puede leerse como una voz a favor de las reformas kemalistas llevadas a cabo cuando la obra fue escrita. El régimen republicano liderado por Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938) diseñó una agenda de transformación y politización del campo turco que por su ambición no tenía precedentes en la región<sup>8</sup>. Este programa no solamente se mantuvo en pie una vez muerto Atatürk, sino que siguió expandiéndose. Incluía el fomento de cooperativas que incrementaran la eficacia de la producción agrícola, promovieran la solidaridad entre los campesinos y sirvieran como plataforma para la modernización tecnológica. Fue, además, mucho más lejos: el Estado puso a la disposición de los habitantes del campo los servicios

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>8</sup> Touraj Atabaki y Erik J. Zürcher (eds.), *Men of Order: authoritarian modernization under Atatürk and Reza Shah*, Londres y Nueva York, I. B. Tauris, 2004. M. Sükrü Hanioğlu, *Atatürk: an intellectual biography*, Princeton, Princeton University Press, 2011.



sanitarios básicos al crear hospitales en varias ciudades de provincias y pequeños centros de salud en las zonas rurales más remotas, generalmente a cargo de una enfermera. Se abrieron escuelas para formar, educar y politizar a los niños. El objetivo de las *halkevleri* —casas del pueblo— era cumplir el mismo papel para los adultos. En 1940 se fundaron los institutos del pueblo (*köy enstitüleri*), en los que los futuros maestros y maestras rurales —en gran parte jóvenes de origen rural— vivían en colectivo. Su formación incluía no solamente las materias clásicas de enseñanza, sino también entrenamiento sanitario básico, y el desempeño de tareas agrícolas y distintos oficios útiles en el ámbito rural. El objetivo era impedir que los maestros y las maestras vivieran al margen de las preocupaciones de las comunidades que les iban a acoger. Muchos intelectuales y artistas se volcaron con el proyecto y viajaron a los institutos a enseñar a sus alumnos a tocar instrumentos musicales, pintar y organizar obras de teatro. Al mismo tiempo, los institutos del pueblo promovieron la música y los bailes locales, poniéndolos al mismo nivel que la llamada alta cultura. Es llamativo que en la segunda mitad de la década de 1940, los EE.UU exigiesen abolir estos institutos como condición para ayudar militar y económicamente a Turquía, por encontrarles parecido, en espíritu y en forma, con las instituciones y prácticas soviéticas<sup>9</sup>.

En general, los intelectuales republicanos se movilizaron para poner la cultura al alcance del pueblo, viajando por los rincones remotos de Anatolia y organizando espectáculos de teatro, baile y conciertos para los campesinos. Estas prácticas tienen un paralelismo con las Misiones pedagógicas de la España de la Segunda república, organizadas a partir de 1931 con el apoyo del ministerio de Instrucción pública. Así por ejemplo, Federico García Lorca y sus amigos viajaron por los pueblos de la península ibérica reunidos en La Barraca, una compañía de teatro ambulante. El propósito era presentar a los campesinos las grandes obras de la cultura española y mundial y al mismo tiempo promover un acercamiento entre los artistas y el pueblo que se plasmara también en la producción cultural<sup>10</sup>. Tanto en el caso turco, como en el caso español, se trataba de una inversión masiva de dinero y energía, en la que el Estado y los que apoyaron con entusiasmo la agenda del nuevo régimen estuvieron acompañados en ocasiones por activistas más

<sup>9</sup> Kasım Karakütük, “Cumhuriyet’in İlk Yıllarında Kırsal Türkiye’de Eğitimin Durumu ve Eğitim Seferberlikleri”, en *Atatürk Döneminden Günümüze Cumhuriyet’in Eğitim Felsefesi ve Uygulamaları Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, Gazi Üniversitesi Rektörlüğü, 16-17 de marzo, 2006. M. Asim Karaömerlioğlu, “Elite perceptions of land reform in early republican Turkey”, *The Journal of Peasant Studies*, 27, 3 (2008), pp. 115-141.

<sup>10</sup> Eduardo Huertas Vázquez, *La política cultural de la segunda república española*, Madrid, Centro Nacional de Información y Documentación del Patrimonio Histórico, 1988; Ramón Salaberria Lizarazu, “Misiones Pedagógicas: ¡qué tiempo el tiempo!”, *Educación y biblioteca*, 119, 13 (2001), pp. 15-19.

a la izquierda. Teniendo en cuenta que Yakup Kadri escribió *El extraño* durante los años en que se desarrolló esta ambiciosa empresa, la novela podría desde luego interpretarse como un apoyo a una necesaria transformación del entorno: la creación de estructuras estables y la implementación de cambios profundos y duraderos que impidieran a los soldados turcos (conocidos como *mehmetçikler* o pequeños Mehmeds) volver a su estado anterior una vez retornados de la guerra o el servicio militar, y que permitieran a los niños del campo tener una infancia de verdad en vez de convertirse en pequeños adultos atrofiados antes de tiempo. Yakup Kadri mismo había participado en la Guerra de independencia como periodista-activista, y formó parte del nuevo régimen republicano siendo cercano a Mustafa Kemal. Asimismo sirvió como embajador de la joven república de Turquía en varios países, incluida la Checoslovaquia de entreguerras.

En cualquier caso, *El extraño* de Yakup Kadri es mucho más que una obra de propaganda para legitimar las políticas intervencionistas de Mustafa Kemal. El relato está lleno de contradicciones. Hasta su protagonista Ahmet Celal oscila entre dos polos: por una parte, mantiene que está perdiendo su voluntad y su capacidad de pensar y de actuar por el mero hecho de irse integrando en la vida del pueblo. Esa postura se inscribe claramente en la visión del mundo que pone énfasis en el impacto decisivo del entorno. Por otra parte, Ahmet Celal reconoce, lamentándose a veces, que nunca será igual que los campesinos, ya que su educación y sus lecturas le han moldeado, y las ideas en su cabeza le impiden dejarse llevar por la rutina y el fatalismo de los pueblerinos.

La ansiedad implícita del protagonista se hace explícita en numerosas ocasiones. Ahmet Celal reconoce con dolor que esas tierras son gran parte de lo que queda del Imperio Otomano, que los Balcanes están perdidos y que incluso Anatolia occidental ha sido invadida por los griegos. Entiende además que los campesinos son de su misma sangre y forman parte de la misma nación, y que, en realidad, el futuro de ésta depende de ellos. Sin embargo, eso no le acerca a ellos; se siente igual de extraño que una lata estadounidense que encuentra un día tirada en el campo; piensa que en la mansión de un lord inglés se sentiría tan extraño como se siente entre su propia gente, en medio de su país.

¿Adónde debería ir? ¿Dónde está mi lugar? ¿A quién debería acudir?  
¿Quién me entenderá? ¿Quién encuentra remedio para mis males?  
¿Quién me puede salvar de este padecimiento, de este exilio? ¿Qué hermano? ¿Qué compatriota? ¿Qué pareja de vida? Ay, madre patria, ¡Qué despiadada eres, qué dura! ¿Por qué te trae sin cuidado mi desgracia? ¿Acaso soy tu hijastro? ¿O eres tú mi madrastra? Si soy tu hijastro, ¿por quién he sacrificado mi brazo?<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Karaosmanoğlu, *Yaban*, p. 67.

A los campesinos Ahmet Celal tampoco les resulta cercano. Dejan claro que no perciben al oficial retirado de una familia de élite capitalina como uno de ellos y le llaman “el extraño” o *yaban*, que además de extraño puede significar también salvaje, lo que añade otra dimensión al juego de ambigüedades y contradicciones desplegado por Yakup Kadri. Lo ven así no sólo porque proceda de otro rincón de los dominios otomanos; hay además una clara diferencia social, aunque no se base necesariamente en una gran diferencia en términos de riqueza. Ahmet Celal es, en cierto modo, un hombre de la espada, miembro de los *askeri*, una de las tres clases tradicionales en que se dividía el grupo amplio de los “hombres del Estado”. Sus lazos con el Estado le separan también de aquellos hombres locales que son ricos e influyentes, como por ejemplo Selim Agha, el mayor terrateniente (*ağa*) de la zona, el imán o el personaje que ostenta una autoridad carismática e informal, el jeque andante Yusuf.

Más allá de percibirlo como parte de las élites gobernantes, los campesinos parecen rechazar incluso la identidad que para Ahmet Celal constituye el vínculo que más obviamente le une con ellos, la noción de ser turcos:

- Ya lo sé, señor, usted es también uno de ellos.
- ¿Quiénes son “ellos”?
- Ahá, aquellos que apoyan a Kemal bajá...
- ¿Cómo uno puede ser turco y no apoyar a Kemal bajá?
- Pero nosotros no somos turcos, señor.
- ¿Entonces quiénes sois?
- Somos Islam, gracias a Dios... Aquellos de los que Ud. habla viven en Haymana [una ciudad cercana].<sup>12</sup>

Los campesinos incluso experimentan la presencia del ejército de ocupación griego en la región como otra molestia que deben aguantar, como las levas o el terremoto. Es más, las interpretaciones que hacen los campesinos de la guerra hacen pensar que quizás tienen sus propios sueños y esperanzas. Parecen indicar también que el resentimiento de los campesinos puede que se dirija hacia un objetivo más cercano, las élites gobernantes otomanas:

Los que vienen no son simplemente ejércitos enemigos, dicen. Son santos con turbantes verdes enviados por una reina llamada Europa para salvarnos de las guerrillas [la resistencia —liderada por Mustafa Kemal y otros oficiales— contra las condiciones impuestas por los Aliados al Imperio Otomano después de su derrota en la Primera Guerra Mundial].

<sup>12</sup> Los campesinos no se definen como “Islam” por error. Podrían haber dicho “musulmanes”, pero optan por esta expresión, que resulta gramaticalmente extraña tanto en el turco original como en la traducción al castellano. Karaosmanoğlu, *Yaban*, p. 116.

Esta reina, después de salvarnos, será Islam. Lo sintió en su corazón. Desgraciadamente Kemal bajá no lo sabe. Porque está rodeado de muchos hombres inadecuados; es su prisionero, dicen. Huyeron de la horca, gente mala. Forzaron a todo el país pagar el impuesto de *jarach* [pagado por los no-musulmanes residentes en las tierras gobernadas por un soberano musulmán]. Recogen los impuestos y las tasas y luego los consumen ellos mismos.

Ahora ha llegado el día que nos libremos de todas estas calamidades. De hecho, los santos con turbantes verdes no usan ni fusiles ni cañones. Recitan y soplan, y todo el camino que tienen delante se despeja; así van marchando.

Cuando los soldados finalmente aparecen, los campesinos permanecen pasivos, pero los hombres fuertes del pueblo, como el terrateniente local Selim Agha, el imán y el jeque Yusuf manifiestan un claro afán por adaptarse al bando ganador, sea cual sea. Es más, abandonan a los campesinos a su destino trágico, preocupados por salvar sus propias vidas y bienes.

La amargura y la ira que el héroe siente al ver la apatía de los campesinos frente a los acontecimientos políticos, incluida una invasión extranjera de la región, se acentúa por el recuerdo permanente de su propio sacrificio, la pérdida del brazo en la Gran Guerra.<sup>13</sup> Este detalle permite a Yakup Kadri desarrollar un sofisticado juego de identificación entre el autor y su personaje principal en las variadas ocasiones en que intenta desesperadamente combatir el fatalismo y la atemporalidad con la que los campesinos perciben hasta los acontecimientos históricos más dramáticos. Ahmet Celal se compara a sí mismo con Don Quijote, un personaje creado por un escritor español manco, Miguel de Cervantes, quién —¿paradójicamente?— sufrió su herida en la guerra contra los musulmanes.

Por muy frustrantes que le resulten a Ahmet Celal los campesinos, tiene que reconocer que a su comportamiento no le falta lógica, y ello le lleva a reflexionar sobre la responsabilidad de las élites gobernantes en el sentido amplio de *los ilustrados*. Si bien Ahmet Celal describe a los campesinos, tanto ricos como pobres, como ignorantes, brutos y rudos, está dispuesto a reconocer que, al igual que el trigo cultivado en la región, tienen que ser así para sobrevivir. Si desconfían de la justicia es porque saben que el *kadı* (juez en el juzgado islámico) se deja sobornar con facilidad por los ricos y los poderosos. Es cierto que muestran una falta de entusiasmo por la guerra y su única preocupación es que sus hijos no sean llamados a filas,

---

<sup>13</sup> Un análisis sugerente de la discapacidad del héroe en Nurseli Yeşim Sünbülüoğlu, “The crippled moderniser”: the role of bodily imperfections in peasant-intellectual relations in Yaban, en Patrick Hart (ed.), *Studies in English: proceedings from the 6th International IDEA Conference*, Estambul, İstanbul Kültür University, 2012.

pero es así porque ninguna guerra les ha traído cambios importantes. No pueden permitirse sentimientos tiernos, su manera de ser les conviene y siempre han actuado así.

¡La razón de eso, ilustrado turco, eres, de nuevo, tú! ¿Qué has hecho por este país en ruinas y por su empobrecida gente? Después de chupar su sangre durante años y siglos, y luego tirarlos como desechos al suelo duro, te atreves ahora a venir y sentirte con derecho a aborrecerlos.

La gente de Anatolia tenía un alma; no fuiste capaz de influir en ella. Tenía una cabeza; no fuiste capaz de iluminarla. Tenía un cuerpo; no supiste alimentarlo. Tenía tierras en las que vivían; no fuiste capaz de hacer que las cultiven. La dejaste con sus instintos animales, su ignorancia, pobreza y hambre. Y ellos crecieron como hierba salvaje entre el suelo rudo y el cielo seco. Y ahora vienes aquí con la hoz en la mano para cosechar. ¿Qué has sembrado que quieres cosechar? ¿Estas ortigas, estas espinas secas?

Claro que van a herir tus pies. Ves, estás goteando sangre y tu cara se retuerce de dolor. Estás apretando tus puños de ira. Lo que te hace daño es tu obra, tu propia obra<sup>14</sup>.

Esta autoflagelación no hace más que atribuir toda la capacidad de acción a las clases urbanas “ilustradas”. En este sentido, su auto-inculpación es el último refugio de su sentimiento de superioridad: al sentirse culpable y asumiendo esta culpa, Ahmet Celal refuerza la noción de que los campesinos no son dueños de sus propios destinos y que son las élites *ilustradas* las que deben y pueden decidir cómo salvar a los campesinos de su triste destino.

La narración subvierte sutilmente este sentimiento de Ahmet Celal, su asunción del yugo del hombre *ilustrado*. Como la lengua que no deja de tocar el diente dolorido, la novela explora las contradicciones del discurso nacionalista desarrollado e interiorizado por las élites gobernantes e intelectuales, y reflexiona sobre los rasgos auténticos del pueblo turco y sobre cómo se adecuan estas cualidades a los retos de la época.

Si el aire de la patria no estuviera tan cargado de tragedia, uno podría reírse de tal estado de las cosas. Los campesinos descalzos, con el pecho al aire, van caminando, tirando de carretas cargadas de bolas de cañón y de munición.

¿Qué es lo que está envuelto en una sábana sucia y harapienta? Un afuste... Justo allí, ¿qué está haciendo la gente, amontonada en una

<sup>14</sup> Karaosmanoğlu, *Yaban*, p. 86.

zanja? Están bañando el cadáver de un búfalo. ¿Para qué? De su piel, los soldados tendrán sus sandalias.

Mientras tanto, los enemigos marchan en sus sólidas botas inglesas. Transportan sus afustes como ídolos, envueltos en telas de algodón dentro de los camiones Berliez.

Sin embargo, estas cosas que he visto son precisamente la razón por la que deberíamos creer en la victoria. El soldado turco hace sandalias de la piel de un búfalo muerto. El campesino turco lleva afustes envueltos en sus propias sábanas; por eso precisamente uno debe tener fe. He oído. En Eskişehir, la gente arrancaba los raíles y los fundía para hacer culatas de cañón. Ayer vi un tren puesto en marcha sin carbón: cuando el tren se paraba, todos los pasajeros se bajaban inmediatamente y corrían por el campo cortando ramas de los árboles que encontraban para luego depositarlas al lado de la locomotora<sup>15</sup>

Una y otra vez se hace evidente la capacidad de supervivencia de los campesinos, así como su resistencia hacia la benevolencia paternalista de los reformadores urbanos encarnados en Ahmet Celal. Le dejan vivir con ellos, mostrándole el debido respeto, pero sólo los habitantes marginales del pueblo se relacionan con él y le muestran algo de amistad. Para el resto es un rico extraño al que hay que aguantar. De hecho, el lector podría llegar a la conclusión de que los campesinos están contentos en su miseria atemporal, y que quién está atormentado es el intelectual urbano. Sin embargo, la novela no podía contentarse —y no se contenta— con desplegar un imaginario ludita que ridiculice al intelectual endeble e inútil y muestre la educación y la civilización como amenazas para las mentes brutas pero tranquilas de la gente común, a diferencia de lo que hace, por ejemplo, Miguel Unamuno en su *San Manuel Bueno, mártir* de 1931. Al fin y al cabo, Ahmet Celal no es un cura rural sino un oficial curtido en el campo de batalla, que demuestra su espíritu de lucha al pegar una paliza al hombre más fuerte del pueblo. Es más, los campesinos acaban como ovejas destinadas al matadero, víctimas pasivas del saqueo de las tropas griegas. Situada en la Guerra de independencia turca, la novela deja clarísimo que el progreso, la politización y la movilización eran retos que debían ser afrontados si la nación quería sobrevivir<sup>16</sup>.

En este sentido, los escritos de Yakup Kadri se resisten activamente a las interpretaciones simples. *El extraño* está lleno de contradicciones sin

---

<sup>15</sup> Ibid., p. 77.

<sup>16</sup> Una exploración de las tensiones del discurso nacional en *Yaban* en Elçin Arabacı, “‘Secret and Elusive’ Motherland. Nationalism Mirroring Colonialist Discourse in *Yaban* (the Stranger) by Yakup Kadri Karaosmanoğlu”, Artículo inédito, consultado en: <[https://www.academia.edu/1471361/Nationalism\\_Mirroring\\_Colonialist\\_Discourse\\_in\\_Yakup\\_Kadri\\_Karaosmano%C4%9Flus\\_Yaban\\_the\\_Stranger\\_](https://www.academia.edu/1471361/Nationalism_Mirroring_Colonialist_Discourse_in_Yakup_Kadri_Karaosmano%C4%9Flus_Yaban_the_Stranger_)>

jamás perder su compromiso con la causa kemalista de vigorosa acción gubernamental, cuyo objetivo es una transformación profunda de las personas y de sus vidas. Sin embargo, para que esta intervención sea exitosa, las élites gobernantes deben encontrar una manera de estar cerca del pueblo, ser uno con él. La metáfora de una historia de amor es una vía habitual para explorar las dificultades y las ansiedades de la construcción de la nación<sup>17</sup>.

Si bien al héroe urbanita le cuesta inicialmente imaginarse a los campesinos haciendo el amor, acaba enamorándose de Emine, una bonita chica del pueblo vecino. Se imagina que se casaría con ella y la transformaría en una versión idealizada de la mujer campesina, lavada, limpieta y vestida en una fantasía de traje regional. No la mimaría contratando una sirvienta para que lo hiciese todo, sino que dejaría que Emine hiciera las tareas menos duras, que le cocinara y que le sirviera. Si bien critica a las élites gobernantes por siglos de arbitrariedad, el propio Ahmet Celal usa un poder arbitrario para oprimir y obtener lo que quiere, amenazando al adolescente local Ismail con hacer que le recluten al ejército si no renuncia a casarse con Emine. Su arrogancia paternalista se ve brutalmente subvertida por Emine, que se niega a casarse con *El extraño* y se desposa con Ismail. Únicamente llega a apreciar a Ahmet Celal cuando éste da una paliza a Selim Agha y acepta huir con él cuando los griegos empiezan a quemar el pueblo. En este momento, la actitud de Ahmet Celal hacia Emine ya se ha transformado radicalmente, pero les es negado un final feliz, ya que Emine recibe un disparo en la pierna cuando ambos están intentando escapar.

La nación debía construirse transformando la relación entre las élites gobernantes y la gente común, pero *los ilustrados* no tienen una noción clara de cuál es la manera correcta de conseguirlo. El primer paso consiste en aceptar que no solo los campesinos deben cambiar radicalmente, sino también los ilustrados mismos.

Aunque logremos vencer, lo que salvaremos es solamente esta tierra vacía y estos montes rudos. ¿Dónde está la nación? No está aquí todavía y habrá que hacerla de nuevo desde el principio con estos Sargentos Bekires, estos Salihs Aghas, estas tías Zeyneps, esos Ismailes, estos Süleymanes<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Doris Sommer, *Ficciones fundacionales: las novelas nacionales de América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

<sup>18</sup> Karaosmanoğlu, *Yaban*, p. 116.

*II*  
*Cultura religiosa*





¿CÓMO ESCRIBIÓ SU OBRA EL SEÑOR INQUISIDOR?  
OFICIOS DE ESCRITURA EN *DE ORIGINE*  
*ET PROGRESSU OFFICII SANCTAE INQUISITIONIS*  
DE LUIS DE PÁRAMO (1598)

FERNANDO BOUZA  
*Universidad Complutense de Madrid*<sup>1</sup>

Luis de Páramo es una referencia obligada para cuantos dedican su atención a la Inquisición durante la Edad Moderna. Su larga experiencia en Sicilia ha sido ampliamente estudiada y su tratado *De origine et progressu officii Sanctae Inquisitionis* le ha merecido ser tenido por “uno de los primeros historiadores del Santo Oficio”, como recuerda James Amelang en *Historias paralelas*<sup>2</sup>.

Sin duda, la fortuna de su obra ha sido tan cambiante como la del Santo Oficio. La traducción en 1762 de algunos extractos del *De origine* en una supuesta edición lisboeta de *Le Manuel des inquisiteurs* emparejó a Páramo con el autor del *Directorium inquisitorum* y puso en circulación materiales empleados poco después en el *Dictionnaire philosophique*. En su voz “Inquisition”, Voltaire afirma que la obra de Páramo se imprimió en 1589, el mismo error deslizado en la edición contrahecha de Lisboa<sup>3</sup>. Por supuesto, el filósofo considera execrables al tratado y a su autor. Pero, acaso,

---

<sup>1</sup> Este trabajo se encuentra en el marco del proyecto MINECO HAR2017-83330-P y se ha beneficiado de su financiación. Sobre Páramo, Kimberly Lynn, *Between Court and Confessional. The politics of Spanish Inquisitors*, Cambridge, CUP, 2013, a quien seguiremos en algunos pasajes de su biografía; Doris Moreno, *La invención de la Inquisición*, Madrid, CEHI, 2004; Stefania Pastore, “Inquisition”, en K. Mills y E.A. Levy (eds.), *Lexikon of the Hispanic Baroque*, Austin, Texas UP, 2013, pp. 163-166; Manuel Rivero, “Páramo, Luis de”, en A. Prosperi (dir.), *Dizionario storico dell’Inquisizione*. Vol. III. P-Z, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, pp. 1170-1171.

<sup>2</sup> James S. Amelang, *Historias paralelas. Judeoconversos y moriscos en la España moderna*, Madrid, Akal, 2011, p. 95.

<sup>3</sup> [André Morellet], *Le Manuel des inquisiteurs, [...] On y a joint une courte histoire de l’établissement de l’Inquisition dans le royaume de Portugal, tirée du latin de Louis à Paramo*, Lisbonne [Paris], s.i., 1762.

la crítica más letal que cabe hallar sobre *De origine* —propriadamente sobre él— aparece manuscrita en la encuadernación de un ejemplar: “Bien expurgado este libro no le queda sino paja”<sup>4</sup>.

El acercamiento a *De origine* que aquí se propone no pasa por analizar sus laberintos doctrinales, sino por presentar aspectos que, como erratas o anotaciones, son materiales y tienen que ver con el proceso mismo de composición de su texto. Aunque conviene que hagamos antes algunas observaciones sobre las jornadas, los libros y, también, las deudas de Luis de Páramo. Aunque conviene que hagamos antes algunas observaciones sobre las jornadas, los libros y, también, las deudas de Luis de Páramo.

Los primeros pasos del futuro inquisidor de Sicilia no parecen haberlo llevado por la vía del Santo Oficio. En 1576 se encontraba en Roma y era conocido como Luis del Rincón del Páramo. Así lo llama Ana de Austria en una carta a Juan de Zúñiga donde lo presenta como “deudor de personas y criadas mías, a quien yo tengo buena voluntad” y retrata sus “buenas partes y letras y virtud”. La reina, en suma, lo encomienda al embajador para que “le ayudéis y favorezcáis en mi nombre con su Santidad para que le adelante y haga alguna merced”<sup>5</sup>. Apenas cuatro años después, tras superar las preceptivas probanzas, entró en el cabildo catedral de León donde obtuvo la dignidad de arcediano de Benamariel o Valdemeriel<sup>6</sup>. Sólo en 1586 fue enviado a Sicilia tras ser nombrado inquisidor aquel mismo año, visto que “en [el] susodicho concurren las qualidades suficientes para ser admitido en el ministerio del Santo Oficio”<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla, Universidad Complutense de Madrid (BHMV), DER 2531, *olim* Librería del Colegio Mayor de San Ildefonso de Alcalá. Hay una segunda anotación: “Dice bien Don Juan de Torres Amat”, que permitiría atribuir el juicio a este miembro de la saga catalana que fue capellán mayor del Colegio.

<sup>5</sup> Madrid, 4 de diciembre de 1576, Archivo Histórico Nacional, Madrid (AHN), Ministerio de Asuntos Exteriores (MAE), Santa Sede (SS), legajo 3-223. En 12 de agosto de 1577, la reina reitera su encomienda y explica que “es hermano del Licenciado [Rodrigo Gutiérrez de] Páramo, inquisidor de Sevilla” y “deudo de doña Beatriz de Céspedes, mi criada”, AHN, MAE, SS, 4, citado por Elisa García Prieto, *Una corte en femenino. Servicio áulico y carrera cortesana en tiempos de Felipe II*, Madrid, Marcial Pons, 2018, p. 256. También el rey escribió a Roma en favor de Páramo (San Lorenzo, 6 de abril de 1577), AHN, MAE, SS, 4-2.

<sup>6</sup> Agapito Fernández Alonso y José María Fernández del Pozo, *Colección documental del Archivo de la Catedral de León. XIV. Expedientes de limpieza de sangre de los capitulares de la catedral de León (1552-1851). Libros de cuentas (siglos XV y XVI)*, León, Centro de estudios e investigación San Isidoro, 2000, p. 34, “5383 Gutiérrez Hernández, Luis. Arcediano de Valdemeriel. Borox (Toledo), a. 1580. Padres: Hernán Gutiérrez del Páramo. María Hernández del Rincón. Abuelos paternos: Rodrigo Gutiérrez del Páramo. Juan Hernández Heredero. Abuelos maternos: Andrés Martín del Rincón. María Hernández Sorieno. J.I.: Pedro de Illanes. Not. Pedro de Trubia. L.I.: Casarrubios, Borox. ACL., doc. 10901, exp. 67”. Sobre los arcedianatos dignidades de León, Tomás Villacorta, *El cabildo catedral de León. Estudio histórico-jurídico, siglo XII-XIX*, León, Centro de estudios e investigación San Isidoro, 1974, pp. 114-115.

<sup>7</sup> AHN, *Inquisición*, 1306-14, Lynn, *Between Court and Confessional*, p. 144.

Poco antes de volver a abandonar Castilla, Páramo compró a Benito Boyer, mercader de libros de Medina del Campo, nada menos que “seys balas de libros de Leyes y Cánones, de latín y romance, encuadernados en pergamino y tablas, cumplidos y cabaes y bien acondicionados”<sup>8</sup>. Puede suponerse que estos libros lo acompañaron rumbo a Sicilia<sup>9</sup>. No obstante, poco después de llegado a la isla, Luis de Páramo se hizo con veintidós arcas de libros que habían sido de Juan de Aymar, valoradas en ochocientos ducados<sup>10</sup>. No es baladí ni que se hiciese con la biblioteca del inquisidor aragonés en 1587<sup>11</sup>, ni que un año antes adquiriese de una sola vez un significativo conjunto de libros —seis balas, unas mil doscientas manos, seis mil cuadernillos o treinta mil pliegos de papel impreso—, adoptando el conveniente perfil de erudito saber libresco que siempre sacó a relucir como autor y oficial letrado<sup>12</sup>.

Sin embargo, Páramo no llegó a satisfacer trescientos ducados de la compra a Boyer, que no estaba saldada diez años después<sup>13</sup>. Tampoco liquidó su deuda por la adquisición de los libros de Aymar en Palermo, de forma que, en 1599, se embargó la cantidad correspondiente en la casa de Juan Ruiz de Negrete y Compañía, donde Páramo tenía algunos caudales<sup>14</sup>. Como se ve, ambas deudas de libros le fueron reclamadas durante el período en el que el inquisidor regresó a la corte, de 1594 a 1600<sup>15</sup>.

---

<sup>8</sup> Mercedes Agulló, *La imprenta y el comercio de libros en Madrid (siglos XVI-XVIII)* [tesis doctoral], Madrid, Universidad Complutense, 1992, consultable en <http://eprints.ucm.es/8700/1/T17385.pdf>, p. 1139. En Madrid, a 31 de marzo de 1596, Páramo reconoce la obligación contraída el 10 de abril de 1586.

<sup>9</sup> La rica oferta de libros de leyes y cánones que ofrecía Boyer puede rastrearse gracias a su testamentaria de 1592, Vicente Bécares, *La librería de Benito Boyer (Medina del Campo, 1592)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1992.

<sup>10</sup> AHN, *Inquisición*, 1578-1.

<sup>11</sup> La compra se concertó en Palermo, 14 de octubre de 1587, con Juan Simón de Lombrá. Aymar murió en Madrid y fue enterrado el 11 de febrero de 1587 en Atocha. Matías Fernández García, *Parroquia madrileña de San Sebastián*, Madrid, Caparrós, 1995, p. 608.

<sup>12</sup> Lynn, *Between Court and Confessional*.

<sup>13</sup> Agulló, *La imprenta*, p. 1139.

<sup>14</sup> AHN, *Inquisición*, 1578-1. Se embargaron 4.531 reales en el banco de Negrete, pero no a Páramo, sino a Miguel de Mendoza, supuesto acreedor suyo para quien ya estaría consignada tal cantidad. Buena parte del pleito consiste en demostrar que Mendoza no era un criado de Páramo que, con ánimo de engaño, se habría reconocido acreedor del inquisidor para evitar que embargasen a su amo.

<sup>15</sup> Por cierto, en esos años también Juan Pantoja de la Cruz le reclamó una deuda, aunque cierto es que menor, pues, como el pintor registra en su testamento (Madrid, 23 de julio de 1599): “el señor inquisidor Páramo [...] me debe setenta reales de resto de un cuadro que le copió de los del duque de Terranova concertado en ciento y cincuenta y cuatro reales; ha dado ochenta y cuatro en dos pagas, y en agosto de noventa y siete llevó el cuadro; debe el resto, cúbrese”, Antonio Matilla, *Testamentos de 43 personajes del Madrid de los Austrias*, Madrid, IEM, 1983, p. 103.

Durante esos años de su vuelta a España, Luis de Páramo publicó, además de un par de opúsculos —*Responsum*— en materia de jurisdicción inquisitorial siciliana aparecidos en 1594 y 1599, el *De origine et progressu officii Sanctae Inquisitionis eiusque dignitate et utilitate libri tres* de 1598<sup>16</sup>. Aunque, por desgracia, no se ha localizado el expediente de imprenta del libro en las escribanías de cámara del Consejo de Castilla, gracias a sus preliminares impresos es posible reconstruir las líneas generales de su proceso de aprobación e impresión.

Páramo debió hacer entrega en la escribanía de Pedro Zapata del Mármol del manuscrito de la obra, normalmente un original, es decir una copia en limpio, hacia finales de 1597 o comienzos de 1598. El 31 de enero de ese año, Pedro López de Montoya firmaba la aprobación sobre cuya base se concedió licencia de impresión en Madrid a 13 de marzo, otorgada por el príncipe Felipe, futuro Felipe III. Esta licencia regia iba acompañada de un privilegio de impresión por diez años, duración habitual para las obras nuevas que, no obstante, reducía la pretensión inicial, algo inusitada, de obtener privilegio por treinta años. A partir de ese momento, el *De origine* ya podía imprimirse y, si su autor siguió las prácticas habituales de la época en cuanto a dedicatorias, la estampación hubo de estar concluida hacia octubre de 1598, cuando ofreció su libro a Pedro Portocarrero, obispo de Cuenca e inquisidor general. Ese mismo mes, Juan Vázquez del Mármol firmó la larga fe de erratas del volumen por parte del Consejo, lo que supone que entonces (30 de octubre) ya había terminado la impresión del cuerpo del texto. Por último, el 18 de noviembre de 1598 se fija la tasa o precio al que podría ser vendido el libro, sin encuadernar, en 882 maravedíes para cada cuerpo compuesto de 252 pliegos.

Como se sabe, el tratado entró en el *Novus index* de 1632, debiendo expurgarse un pasaje de la cuestión relativa a “De sollicitatione”. El nuevo índice español ordenaba que: “Libro 3. q. 10. tit. *Bulla Pauli* 4 vbi per incuriam dicitur, *Sacramentis ab Ecclesia Dei institutis*, scribendum, à Christo, delendumque, *ab Ecclesia*”<sup>17</sup>. Pese a este yerro, y a la copiosa lista de erratas enmendadas por Vázquez del Mármol, el *De origine* parece haber destacado entre las impresiones madrileñas de la época desde el punto de vista estrictamente material. Al menos, esto podría deducirse de su mención como modelo que debía seguirse en la impresión de las *Décadas* de Antonio

<sup>16</sup> Otras obras, manuscritas o impresas, y ediciones de Páramo en Lynn, *Between Court and Confessional*.

<sup>17</sup> *Novus index librorum prohibitorum et expurgatorum*, Hispali, ex typographaeo Francisci de Lyra, 1632, p. 724, donde se ordena expurgar la p. 880 de *De origine*. El error de que la bula había sido dada por Pío IV, y no Paulo IV, no fue corregido hasta el *Novissimus librorum prohibitorum et expurgatorum index*, Madriti, Ex Typographaeo Didaci Diaz, 1640, p. 758.

de Herrera, cuyas condiciones fueron asentadas entre Julio Junti de Modesti—Julio Junta— y el Consejo de Indias en octubre de 1600.

Cuando se fijaron los términos concretos de la edición (tirada, plazos, prensas, pruebas, etc.), no se olvidaron las circunstancias materiales de la impresión. Para convencer al Consejo, Junta, como responsable de la Imprenta Real, se obligaba a que todo se haría con “papel de Génoua del coraçón, bueno, blanco y fino y en letra atanasia de nueua fundición y con buena tinta y aceite de linaza”. La presumible calidad de los resultados se podía comprobar porque la futura edición se haría “conforme a la muestra que tiene presentada en Consejo del libro que hizo imprimir el Doctor Páramo *De origine Inquisitionis*”<sup>18</sup>.

Obviamente, se trataba del célebre tratado que había visto la luz dos años antes en la Imprenta Real de Madrid al frente de la cual los Junti habían puesto a Juan Flamenco [Ioannes Flandrum]<sup>19</sup>. Sin embargo, la composición del libro no había sido fácil y volvemos a encontrar al inquisidor teniendo que hacer frente a acreedores que le reclaman pagos, en este caso dentro del proceso de elaboración material del volumen.

Gracias a la presentación de distintos hombres de letras y pluma que participaron de una u otra forma en la composición del *De origine* a caballo de los años de 1596 y 1597, es posible comprender mejor cómo fue compuesto o aderezado, en suma, escrito. Pero, además, este proceso de reconstrucción ayuda a evocar las vidas de los escribientes, copistas, traductores o compiladores letrados, teólogos y legistas, cuyos servicios se ofrecían, en ocasiones al mejor postor, en el particular mercado de la escritura de una corte del Siglo de Oro<sup>20</sup>.

Las informaciones aquí presentadas provienen de un pleito seguido ante el Consejo de Inquisición por el acreedor de una supuesta—otra—deuda que Páramo no habría querido satisfacer. No se trataría ahora de librereros, sino de un Jerónimo de Armengol a quien el inquisidor rechazaba pagar por la ayuda prestada en la composición de “un libro que escriue de cosas tocantes al Santo Officio”<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Agulló, *La imprenta*, p. 1209.

<sup>19</sup> Juan Delgado, *Diccionario de impresores españoles (siglos XV-XVII)*, Madrid, Arco/Libros, 1998, I, ¶278 [“Flamenco, Juan”].

<sup>20</sup> Fernando Bouza, *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid, Marcial Pons, 2001.

<sup>21</sup> AHN, *Inquisición*, [Tribunal de Santiago] 2039-14, f. 2r. A partir de este momento, remitimos a esta nota para las citas en el texto, señalando entre corchetes el folio pertinente. Cfr. Lynn, *Between Court and Confessional*, n. 68, pp. 164-165, “Páramo was named in two civil suits, one in 1597-98 relating to the payment of services used in composing a book about the Holy Office”.

El escrito de motivación de la querrela ante el Consejo es muy elocuente del caso y merece ser leído íntegramente:

Muy Poderoso Señor

El Doctor Gerónimo de Armengol como mejor haya lugar de derecho me querello ante V. Alteza del doctor Luys Páramo Inquisidor de Sicilia y digo que es assí que el dicho Inquisidor trató conmigo que yo acudiesse a su casa y estudio para estudiar y reuer ciertos papeles y questões de derecho con fin de hazer dellos un libro adonde yo assistí de noche y de dia por más espacio de seys meses continuos en los quales me occupé en el dicho estudio y trauajo susodicho estudiando y resoluiendo muchas questões diuersas de derecho y otras muchas cosas y el dicho Inquisidor para persuadirme a esto me prometió muchas vezes la mitad de su hazienda y que me haría donación de una librería que vale más de dos mil ducados y que me acomodaría en otras muchas cosas en que fuesse muy aprouechado y otras muchas varias promesas y a esta causa en este tiempo gasté más de trecientos ducados de que me proueyó mi padre desde Cataluña y aunque diuersas vezes le he pedido al dicho Inquisidor me pague y gratifique mi trabajo que a justa y común estimación valdrá más de seyscientos ducados no me quiere pagar, supplico a V. Alteza le condene en los dichos seyscientos ducados al dicho Doctor Páramo, sobre que pido justicia y costas y para ello, etc.

Doctor Armengol [f.9r.]

Por su parte, la postura del demandado queda también clara en este otro escrito:

Buscando este inuierno passado quien me escribiese y traduxese algunos papeles tocantes a las prouincias setentrionales me encaminaron un mozo que hauía seruido al Regente Cadena el qual acudió muy de ordinario a comer y a escribir a mi casa hasta que supe que el Regente Cadena por algunas causas le despidió las quales me mouieron a mí también a hazer lo mismo, dándole primero (aunque no tenía obligación) por quatro meses poco menos que hauía escrito quinientos reales, los veinte ducados en dinero y la resta en unas calzas de terciopelo negro con sus medias de seda que le hize comprar, según esto me queda deuiendo muchos reales porque no tenía obligación de darle nada y por haberme echado a perder la escriptura fue causa de nuevo trauajo y costa. A 17 de julio 1597.

El Doctor Páramo [f.7r]

En suma, durante el pleito Armengol se esforzará por reivindicar que había ayudado al inquisidor a componer su *De origine* “estudiando y resoluiendo muchas questões diuersas de derecho”, para lo que insistirá en que era doctor en Leyes y que ejercía como abogado en la corte. Por el con-

trario, el denunciado reducía su colaboración a simples tareas de copia y traducción, apenas de “algunos papeles tocantes a las prouincias setentrionales”, insistiendo en que antes había actuado como mero escribiente de Antonio Cadena, regente del Consejo de Italia.

Después de las consabidas averiguaciones y probanzas de testigos, por un auto fechado en Madrid, a 6 de junio de 1598, el Consejo condenó a Páramo a pagar quinientos reales a Armengol<sup>22</sup>. Tal cuantía fue excesiva para el denunciado, que mostró su determinación de apelar, y escasa para el demandante, quien, igualmente, se ratificó en su pretensión de ser mejor compensado.

En cualquier caso, hay que hacer hincapié que el doctor Jerónimo de Armengol no reclamaba haber sido autor del *De origine*, una obra cuyo manuscrito fue presentado ante el Consejo de Castilla, obtuvo licencia y privilegio de impresión y fue llevado a las prensas de Juan Flamenco al mismo tiempo que el Consejo de Inquisición se ocupaba del mencionado pleito. Cuando, durante las averiguaciones, el testigo Juan Andrea Maximiano [Giovanni Andrea Massimiani] declara el 6 de febrero, señala que el libro en cuestión “está aora para imprimir” [f.40v]. Igualmente, poco después, el 9 de febrero, Francisco de Vargas Ortiz se hace eco de que el manuscrito de *De origine* “se llebó a presentar al consejo real faltando mucha parte por ver y corregir” [f.42r].

Pese a que Páramo asegurase que “estaba escripto muchos días antes que él [Armengol] viniese a mi casa” [f.28r], lo cierto es que las averiguaciones ofrecen una serie amplia de noticias sobre las distintas operaciones que entrañaba la escritura de un tratado a finales del XVI. De un lado, los testigos se ven urgidos a explicar a qué se dedicaba exactamente Armengol, con tendencias opuestas según la parte que los convocase. Pero, de otro, también tienen que aclarar qué hacían ellos en casa del inquisidor y cómo y por qué pueden enjuiciar las actividades del querellante.

Según esto, Páramo había reunido en Madrid, en torno a su estudio, una serie de hombres de letras y pluma que le prestaban alguna clase de servicio relacionado con la escritura de *De origine*. De un lado, para él trabajaba Alexandro Romano y lo hacía como copista, propiamente escritor, pues, declara que Armengol “no escriuió en el libro que compuso el dicho inquisidor doctor Páramo de origine et progressu Inquisitionis cosa alguna en limpio porque todo él fue y está escripto de mano de este testigo” [f.38r.]. Es decir, Romano<sup>23</sup> había sido el que había sacado en limpio el, así llamado, original para ser presentado ante el Consejo Real de Castilla.

---

<sup>22</sup> El auto fue firmado por los inquisidores de la Suprema Juan de Zúñiga, Juan Álvarez de Caldas, Juan Vigil de Quiñones, Juan de Mendoza, Tomás de Leciana y Pedro de Zamora [f. 59r].

<sup>23</sup> Quizá sea posible identificarlo con el copista apellidado Romano que trabajaba para Girolamo da Sommaia entre 1603 y 1607, Bouza, *Corre manuscrito*, p. 157, 35n.



De otro lado, contaba con la ayuda del licenciado Marco Antonio Villamayor, clérigo, quien, según declara, como “persona graduada en artes y en theología”, asistía en casa de Páramo “a reber todo lo compuesto en el dicho libro” [f.39v]; y de otro clérigo presbítero llamado Francisco de Vargas Ortiz — “que asistía [...] a traducir” [f.39v.] — y que se ocupaba de corregir y enmendar las traducciones de romance a latín que se trasladaban al manuscrito del *De origine*. Ambos son reconocidos como esas “otras personas de consideración” en quien “confiaua” Páramo [f.36r]. Junto al copista y a estos dos clérigos empleados como correctores y/o traductores, en el pleito aparece un enigmático canónigo de Ceuta y Tánger llamado Pedro Fayren.

Eclesiástico metido a hombre de pluma, actuará como aliado principal de Armengol, en parte porque, asegura, había sido él quien lo había puesto en contacto con el inquisidor para “que le ayudase a componer un libro que acía” [f.21r]. El mismo Fayren también se quejó de que Páramo no quería pagar sus servicios letrados, abundando en que éste “pretende por torcederos extraordinarios como de ordinario a usado espantarme para que nunca cobre lo que me deue y lo que peor es que se presume a disfrazado y ocultado lo que yo he trauajado” [f.4r]. Para dejar claro qué había hecho se ofrecía a señalar “las dotrinas de dónde y de qué autores son a que me remito” [f.4r], lo que claramente indica un tipo de elaboración doctrinal que iría más allá de la mera copia o de una traducción simple. Por último, ¿en qué consistía el trabajo de Jerónimo de Armengol y qué noticias pueden ofrecerse sobre él?

Sin duda, era catalán, posiblemente de Cervera, donde dice reside su padre<sup>24</sup>, que le enviaba dinero a la corte “para conprar libros” [f.13r.], añadiendo los testigos que le aconsejaba “que fuese por su camino natural de comprar libros y abogar” [f.46v.] y que no siguiese la promesa de un oficio en Sicilia que le ofrecía Páramo. Aunque éste insiste en tratarlo simplemente como licenciado, el propio Armengol se presenta como doctor en leyes por el Estudio de Lérida —por septiembre de 1596— y asegura haber llegado a leer cátedra en Barcelona<sup>25</sup>.

Pasados los años, el querellante publicó distintas alegaciones en pleitos que se veían en los consejos de Aragón o Italia y, en efecto, siempre se presenta como doctor<sup>26</sup>. Entre ellas, destaca una *Iuris responsum in causa*

<sup>24</sup> A finales del XVI actuaba un notario Jeroni Armengol en Cervera. Montserrat Canela y Montserrat Garrabou, *Catàleg dels protocols de Cervera*, Barcelona-Lleida, Fundació Noguera-Pagès editors, 1985.

<sup>25</sup> Su paso por Salamanca también parece posible porque un testigo declara que “le vio en Salamanca hazer actos de buen estudiante y letrado tomando punto de veynte y quatro oras [en oposición] [f. 49v]”.

<sup>26</sup> Pueden considerarse salidas de su pluma al menos siete alegaciones conservadas en BHMV (FOA 581), como era habitual en esta clase de impresos, van firmadas de su nombre.

*feudi Placae Regni Siciliae* en el que actúa como abogado de la Marquesa de Floresta di Trifontane, la hija del regente Antonio de Quintana Dueñas, contra Antonio Statella, barón de la Placa, y donde, con orgullo letrado, se firma “Legum Doctore, & apud Summa Regiae Curiae Praetoria advocato”<sup>27</sup>.

Su colaboración habría durado seis meses, entre noviembre de 1596 y abril del año siguiente, durante los cuales insiste en que se había ocupado en “estudiar y trauaxar y rresolber ciertos papeles e questões de derecho en cassa del dotor Luis de Páramo” [f.11r]. Su trabajo como escribiente — “buen escriuano” — y traductor de romance en latín es indudable, pero insiste en que es “tenido por hombre muy docto en su proffesión” [f.12r.], proponiendo que lo conocían, y llegaban a alabarlo, el jesuita Pedro de Ribadeneyra, el regente Guardiola, del Consejo de Aragón, y los abogados de renombre Ruiz Bejarano y Fernando Vélez de Jaén.

El sistema de trabajo de Armengol para Páramo es descrito con detalle y responde a las pautas habituales en los hombres de pluma que servían a distintos patronos, tanto en su propio domicilio como en las casas de éstos. De esta forma, Armengol trabajaba en el estudio del inquisidor, donde “rreuolvía —o “cotejaba” — muchos libros para sacar bien en perffeción el libro que hacían e aderesçaban” [f.14v], indicando que su trabajo no era meramente artesanal, sino que conllevaba una labor de racional síntesis y cotejo de autoridades, haciendo conclusiones en derecho. Pero, como otros hombres de pluma, también trabajaba para Páramo en su posada, a la que algunos criados de éste le llevaban “cantidad de quadernos y papeles” para que los “aderesçase, rresolbiese e tradujese” [f.14r].

A este respecto, el inquisidor de Sicilia no niega que fuese a su casa y que entrase en su estudio, pero, en aras de su propia defensa, “no fue para cosa que me importase en cosa de momento y si algo fue se lo tengo pagado” [f.27r] con los veinte ducados y las calzas de terciopelo, dando a entender que allí se entretenía escribiendo y traduciendo papeles “no teniendo a quien servir” después de salir del servicio del regente Cadena [f.28r].

Aunque reconoce que le había traducido algunos papeles, Páramo continúa desacreditando a Armengol porque “algunas historias” que le tradujo estaban “tan mal traducidas que fue menester tornarlo a hacer porque estaba mudada la substancia materia y forma de la dicha traducción” [f.28r]. Sus testigos abundan en este retrato, de forma que Jerónimo Armengol “es un hombre pobre que pasa su vida sirviendo y quando esso le falta busca qué escribir y traducir” [f.36r].

En el primer aspecto, el copista Romano reconoce que Armengol “entró en casa de el dicho doctor Páramo para escribirle y lo hizo quatro o

---

<sup>27</sup> Madriti, s.i., 1616.

seys meses”; él lo vio escribiendo y traduciendo “cosa de cinco o seis manos de papel”, pero “unas veces [Páramo] le corregía y otras lo vorraba todo y otras acertaua”. Entonces los textos le eran dados a él, Romano, para que “lo pusiese en limpio” [f.38v]. No obstante, no se puede descartar que Armengol también hubiese hecho traslados o copias como escritor. Uno de los testigos relata que su entrada en la casa del inquisidor se produjo después de que un criado le trajese a Páramo “la forma de la letra que el dicho Armengol hazía y aviéndola visto se contentó el dicho” [f.40r].

Esa “forma”, es decir, alguna muestra de escritura, debe fecharse en los meses que Armengol había servido a Cadena “de escrebirle algunas cartas y resolverle la conclusión de algunos textos estudiando algunas materias diferentes que se ofrecían al dicho Regente en el Consejo de Italia” [f.41r]. Pero, frente a lo que sucederá en el caso del inquisidor, Cadena le daba salario y comida, tratándolo como a criado de casa, hasta el punto de que “quando el dicho regente iba a pie a decir missa o a otra parte iba el dicho Doctor Armengol acompañándole delante” [f.41r].

En cuanto a las traducciones, su trabajo había consistido en “traducir algunas historias de poca consideración y otras cossas de leyes”, pero que no resultaron de utilidad porque “no las supo traducir” [f.36r]. De hecho, las críticas a las versiones latinas de Armengol son interesantes porque reflejan varios modelos de encarar la traducción.

Así, Villamayor, quien reconoce que era buen escribano, no duda en afirmar que “no traducía fielmente lo que se le encomendaba porque tomaba el sentido de la materia en común y lo traducía a su modo y gusto” [f.39r], siendo el encargado de enmendar sus traducciones el licenciado Vargas. Concluyente, asegura que “lo que tradujo el dicho Armengol no entró en el libro porque se mudó intento de el estilo que se llevaba y por no querer el dicho inquisidor que aquella istoria que el dicho Armengol traducía entrase en el dicho libro y que se acuerda este testigo que la dicha istoria [...] era una refutación de errores” [f.39v].

Aunque un testigo declara que algunas cosas, en suma, tuvieron que volver a traducirlas Villamayor y Vargas, éste último ofrece un interesante juicio sobre las versiones latinas de Armengol y su relación con el *De origine*. Dice el licenciado Francisco de Vargas Ortiz que la traducción del querrellante:

[...] no se tornó a traducir sino que el inquisidor Páramo pidió a este testigo que la viese y fuese corrigiendo y enmendando y assí este testigo comenzó a ver la dicha traducción y la enmendó en la parte que vio en algunas cosas de substancia y en otras que eran por culpa de el que trasladó la dicha traducción y que no la acabó de ver porque se llevó a presentar al consejo real faltando mucha parte por ver y corregir de la dicha traducción y que en las cosas que el dicho Armengol erraba en ella era porque traduziendo mudaba el sentido de

la historia y algunas dexaua de dezir más de lo que era menester porque abreuia en la dicha istoria [f.42r].

La conclusión de Vargas parece ser que Armengol no fue el escribiente o copista del original del *De origine*, pero que “sabe que el dicho inquisidor le dio algunas cosas a traduzir de romanze en latín las quales se pusieron en el dicho libro” [f.42r]. En suma, las traducciones de Jerónimo de Armengol entraron en parte en el libro de Luis de Páramo, una parte convenientemente enmendada, pese a que la premura del inquisidor por presentar el original manuscrito al Consejo Real, acaso acuciado por la querrela, impidió que se revisase completo. No es posible determinar qué partes tradujo durante el tiempo en el que sirvió en su casa o en su posada, aunque se mencionan “algunos papeles tocantes a las prouincias setentrionales”, que parecen haberse incluido, y una “istoria” que “era una refutación de errores” que fue eliminada en la versión definitiva del *De origine*.

La escritura del tratado convirtió la casa de Luis de Páramo en una suerte de taller letrado al que fueron invitados a participar copistas-escritores y traductores, pero también revisores, alguno de ellos teólogo<sup>28</sup>, que revolviéron papeles y libros de su estudio, donde hubo de instalar parte de su biblioteca viajera. El pleito de 1597-1598 no pasa por reivindicar la autoría de *De origine*, aunque puede ayudar a comprender mejor cómo se trazó la arquitectura de su texto, entre historias y leyes, con materiales romances que era preciso no sólo traducir, sino trasladar a un latín elegante.

Lo que verdaderamente se dirime en el pleito es cuánto cuesta el trabajo de letrados y hombres de pluma, mostrando la mercantilización de algunos oficios de letras, ante todo, el de copista y el de traductor. A la postre, Luis de Páramo le pagó mil reales, una parte en dinero y otra en aquellas calzas de terciopelo negro con medias de seda. Sin embargo, el doctor Armengol, y con él sus testigos, asegura que las diez horas diarias dedicadas al trabajo merecían tres ducados al día, porque “ningún letrado lo haría por menos” [f.47r].

---

<sup>28</sup> Páramo era canonista, AHN, Órdenes, Religiosos-Alcántara, exp. 315, un testigo en Borox declara que “es graduado de dotor en cánones y un gran letrado en sus estudios”.



## FERNANDO DE VALDÉS: LA CRÍTICA AL ARZOBISPO DE SEVILLA, LA HAGIOGRAFÍA DEL INQUISIDOR GENERAL

ROBERTO LÓPEZ VELA  
*Universidad de Cantabria*

Los servicios de Fernando de Valdés (1483-1568) a la Monarquía fueron importantes y en muchos terrenos, como el control de las finanzas y el apresto de ejércitos<sup>1</sup>; no obstante, fue en el terreno eclesiástico y religioso en donde alcanzó mayor proyección. Fue nombrado arzobispo de Sevilla en 1546 y permaneció como tal hasta su muerte en 1568. Prácticamente en los mismos años, desde 1547, estuvo al frente del Santo Oficio<sup>2</sup>. Para entonces ya tenía un denso historial de servicio a la monarquía. En esos años centrales del siglo XVI, en que lo religioso fue central en Europa, Valdés fue uno de los eclesiásticos que, junto al papa Carafa, Paulo IV (1476-1559), más contribuyó a reducir el peso de las corrientes espirituales en la curia romana y en la jerarquía eclesiástica, logrando encauzar el confesionalismo católico en una dirección sancionada poco después por la tercera sesión del Concilio de Trento<sup>3</sup>. Lamentablemente, el papa Carafa no cuenta con una biografía<sup>4</sup> a la altura de la publicada hace años por González Novalín sobre Fernando de Valdés<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Manuel Fernández Álvarez, “Valdés y el gobierno de Castilla a mediados del siglo XVI”, en *Simposio “Valdés-Salas”*, Oviedo, 1968, pp. 83-110.

<sup>2</sup> Sobre el gobierno de la Inquisición en los años de Carlos V, vid. Miguel Avilés Fernández, “El Santo Oficio en la primera etapa carolina”, en Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet (eds.), *Historia de la Inquisición en España y América*, vol. I, Madrid, 1984, pp. 443-474. En esta misma obra, vid. José Luis González Novalín, “El inquisidor general D. Fernando de Valdés”, pp. 538-ss; José Martínez Millán, “Las élites de poder durante el reinado de Carlos V a través de los miembros del Consejo de Inquisición”, *Hispania*, 48 (1988).

<sup>3</sup> Paolo Prodi, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 2010.

<sup>4</sup> Daniele Santarelli, “Alle origini della Controriforma, tra nuovi ordini religiosi, progetti di rinnovamento istituzionale, concilio e Inquisizione: a proposito di tre libri recenti”, *Cromohs*, 17 (2012), pp. 1-9.

<sup>5</sup> *El Inquisidor General Fernando de Valdés (1483-1568)*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1968. Años después publicó un valioso apéndice documental en, *El Inquisidor General Valdés (1483-1568). Cartas y documentos*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1971.

Desde muy joven, el papa Carafa estuvo preocupado por la reforma de la Iglesia. Fue un esforzado prelado en la diócesis de Chieti a comienzos del siglo XVI, ansioso por extirpar los vicios del clero. Entonces no estaba tan distante de Erasmo. Posteriormente, participó activamente en la creación de los teatinos, dándoles un sesgo, según A. Vanni, proximo al modelo inquisitorial<sup>6</sup>. También fue esencial su participación en la recién creada Congregación del Santo Oficio. Como cardenal, su actuación fue decisiva en el conclave de 1549 para impedir que al cardenal Reginald Pole (1500-1558) se convirtiese en papa. Le acusó de simpatizar con el luteranismo<sup>7</sup>. Como Paulo IV (1555-1559), en 1557 procesó al cardenal Giovanni Morone (1509-1580) por luteranismo y convocó a Pole a Roma como sospechoso de este delito. A la sazón, Pole era legado pontificio en Inglaterra y figura central en la reintroducción del catolicismo durante el breve reinado de María y Felipe II. Con Pole colaboró estrechamente Bartolomé Carranza (1503-1576)<sup>8</sup> durante su estancia en la isla, justo antes de ser nombrado arzobispo de Toledo en 1558, aunque un año después sería apresado por la Inquisición española como sospechoso de luteranismo. Tanto Morone como Pole y Carranza fueron personalidades preeminentes de los llamados “espirituales” y sus procesamientos fueron decisión de los respectivos aparatos inquisitoriales, poniendo de manifiesto las fuertes divergencias que había en el catolicismo. En esta pugna, salieron triunfantes los tribunales de la fe, que a partir de entonces tendrían un importante control sobre el confesionalismo católico.

La muerte de Paulo IV fue seguida de un tumulto en Roma que derribó la estatua del papa, incendió la sede de la Inquisición y liberó a sus presos, habiendo quedado en la historia como el papa inquisidor<sup>9</sup>. Su admiración por la Inquisición española, su labor en la organización de la Congregación Santo Oficio, la publicación del índice de libros prohibidos, el rechazo a las corrientes espirituales o la creación del Sacro Consiglio<sup>10</sup>, permitirían trazar algunos paralelismos con Valdés. Sin embargo, la compleja personalidad de Paulo IV es refractaria a las clasificaciones. Su labor de reformador del clero y la defensa de su labor pastoral, le situaría más cerca de otros reformadores. En España el conflicto entre las corrientes espiritua-

---

<sup>6</sup> Andrea Vanni, “*Fare diligente inquisitione*”. *Gian Pietro Carafa e le origini dei chierici regolari teatini*, Roma, Viella, 2010.

<sup>7</sup> Massimo Firpo, *La presa di potere dell’Inquisizione romana, 1550-1553*, Roma-Bari, La Terza, 2014, pp. 11-ss.

<sup>8</sup> Ignacio Jericó Bermejo, *Bartolomé Carranza. Seis circunstancias que marcaron una vida en el siglo XVI*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2006.

<sup>9</sup> Alberto Aubert, *Paolo IV. Politica, Inquisizione e storiografia*, Florencia, Le Lettere, 1999.

<sup>10</sup> Brunelli, *Il Sacro Consiglio di Paolo IV*, Roma, Viella, 2011.

les y la Inquisición se planteó de una forma un tanto distinta. Aquí, el debate entre los distintos modelos de catolicismo alcanzó gran intensidad durante la celebración del Concilio. Uno de los mayores referentes en estos años fue el arzobispo de Sevilla, Fernando de Valdés que, siendo además inquisidor general, fue el prelado más poderoso de la monarquía, junto al otro símbolo confesional, Bartolomé Carranza, el gran teólogo y arzobispo de Toledo.

Desde su contemporaneidad, han sido muchos los autores que han entendido el conflicto entre ambos, sobre todo, en términos de rivalidad personal. Menéndez Pelayo tomó en consideración esta rivalidad, afirmando, no obstante, que lo más importante había sido el conflicto religioso<sup>11</sup>. Posteriormente, J.I Tellechea, defendió a través de gran número de publicaciones la importancia de este enfrentamiento que habría conducido al procesamiento de Carranza por una Inquisición dirigida por Valdés<sup>12</sup>. González Novalín en la obra citada, en cambio, consideró irrelevante esa supuesta rivalidad, dando cuenta de los numerosos indicios que condujeron a Carranza a las cárceles inquisitoriales. En este trabajo no interesa lo hecho por Valdés como inquisidor general, sino analizar su pensamiento sobre temas relevantes, su práctica como arzobispo y las reacciones que generó en su archidiócesis, así como los intentos posteriores de crear en torno a él una hagiografía. Como todo enfrentamiento, el de Valdés y Carranza pudo derivar en enemistad, pero lo fundamental fueron las diferencias sobre el modelo de catolicismo.

## **1. VALDÉS Y CARRANZA. DOS PROPUESTAS DE “PASTOR”**

Valdés, apoyado por Cobos<sup>13</sup>, fue un personaje central en el gobierno de la Monarquía entre las décadas de 1540 y 1560, y un patrón con capacidad de colocar hechuras<sup>14</sup>. No obstante, nunca fue una persona que gozase de gran estima entre los monarcas. En su *Instrucción secreta* de 1543, Carlos V expresó la opinión que le merecía Valdés a su hijo: “El presidente es buen hombre; no es, a lo que yo alcanço, tanta cosa como serya menester para un

---

<sup>11</sup> *Historia de los heterodoxos españoles*, vol II, Madrid, BAC, 1968, pp. 3-52.

<sup>12</sup> José Ignacio Tellechea Idígoras, “Melchor Cano y Bartolomé Carranza”, en José Ignacio Tellechea Idígoras, *El arzobispo Carranza y su tiempo*, vol. II, Madrid, Guadarrama, 1968, pp. 91-225.

<sup>13</sup> Hayward Keniston, *Francisco de los Cobos, Secretario de Carlos V*, Madrid, Castalia, 2004.

<sup>14</sup> Henar Pizarro Llorente y José I. Ezquerria Revilla, “Fernando de Valdés”, en José Martínez Millán, J. (dir.) *La Corte de Carlos V*, vol. III, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, p. 438-ss.



tal Consejo (se refiere al de Castilla), más tampoco hayo ny sé otro que le hiziese mucha ventaja. Mejor era para una Chancillería que para el Consejo”<sup>15</sup>. A pesar de una opinión tan poco positiva, Valdés continuó acumulando cargos en la monarquía y la Iglesia. Su época de mayor relieve coincidió con la celebración del Concilio de Trento y con los años en que tanto se debatió sobre el cumplimiento de las tareas del clero y los prelados. En pocos períodos ha habido tanto interés por seguir la actividad de obispos y arzobispos para reformar al clero y sus “iglesias”.

Valdés no fue reconocido entre sus contemporáneos como predicador ni tampoco por su altura doctrinal. Él era un jurista y su valía la demostró en la administración y en el gobierno de la Monarquía, demostrando unas dotes poco frecuentes. No se le conoce obra doctrinal sobre los asuntos disciplinares y teológicos que se trataron en el concilio, que fueron casi todos. En realidad, no se le conoce obra escrita de cierto valor, aunque tuvo opinión sobre muchos de los problemas que se debatieron entonces y la expuso con gran claridad, como revelan los comentarios que recogieron alguno de sus interlocutores.

Valdés tuvo una visión precisa sobre los libros espirituales y la renovación espiritual de la cristiandad. Tras una entrevista con Valdés en los difíciles días de finales de julio de 1559, Fray Luis de Granada le escribió a su buen amigo Carranza, a punto de ser apresado, para contarle como había encontrado al inquisidor general y de lo que habían hablado. A pesar de sus temores, parecía que la Inquisición no procedería contra él. El interés del Tribunal se centraba en sus libros. A este respecto, decía fray Luis, “hallele todo lleno del espíritu de aquel padre” (se refiere a Melchor Cano uno de los grandes inspiradores del índice de libros prohibidos de 1559 y autor de una censura contra la obra del arzobispo Carranza)<sup>16</sup>. El Índice de libros, le decía a Carranza, está a punto de imprimirse y en él se prohibían todas sus obras. No obstante, después de su conversación con Valdés “hay esperanza de algún remedio, a lo menos que de que me dejará reformar el *Libro de oratione* a su gusto y que así lo pasará, aunque en esto no hay palabra del Arzobispo sino de alguno de esos señores, que ven cuán justificada es esta petición”. En este empeño le han ayudado la princesa Juana, Francisco de Borja y otros personajes de la corte. “Y con todo esto habrá un pedazo de trabajo, por estar el Arzobispo tan contrario a cosas, como él llama, de contemplación para mujeres de carpinteros”<sup>17</sup>. Para Valdés, las cosas espirituales

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 437; Manuel Fernández Álvarez, “Valdés”, p. 101.

<sup>16</sup> Jesús Martínez Bujanda, *El índice de libros prohibidos y expurgados de la Inquisición española (1551-1819)*, Madrid, BAC, 2016, pp. 27-ss.

<sup>17</sup> Álvaro Huerga, *Fray Luis de Granada. Una vida al servicio de la Iglesia*, Madrid, La Editorial Católica, 1988, pp. 143-144.

que algunos, como Carranza veían como el alimento del “rebaño”, eran producto reservado a mujeres de baja condición.

En lo relativo a los problemas de la residencia, se expresó con otro interlocutor a través de algunas frases que dejaban patente su desprecio por “los frailes teólogos”, esa “gente sin práctica en los negocios, y que para lo que eran era para estar en sus celdas y confesar y predicar”. Tampoco creía que fuese necesaria la residencia de los obispos en sus diócesis. “Así como Antón del Río, el de Soria, decía, enviaba su ganado a Extremadura con sus pastores y veía que se lo traían bueno y gordo sin ir él allá; así Su Señoría cumplía con su obligación de prelado con tener en su arzobispado buenos oficiales que le descargasen”<sup>18</sup>. Por supuesto, el modelo de Valdés era el de ese “Antón del Río, el de Soria”. Estaba muy lejos de lo hecho por el papa Carafa cuando fue prelado. A través de un punto tan central como este, se puede afirmar que Valdés careció de cualquier proyecto de cambio para la Iglesia. La supervivencia de esta, así como el combate contra la herejía, no había ser obra de su transformación, sino de su continuidad.

La práctica de Valdés como prelado estaba muy generalizada en la Iglesia y fue discutida en el Concilio de Trento, particularmente en la primera sesión, en 1546. En este asunto Carranza, en su calidad de teólogo imperial en el Concilio, fue uno de los más firmes defensores de la obligación de residir de los prelados, considerándolo exigencia del derecho divino y natural. Poco después, en 1547, publicó en Venecia *Controversia sobre la necesaria residencia personal de los obispos*<sup>19</sup>. Fueron escasas las referencias al Concilio en el libro, aunque lo concibió como una respuesta a los argumentos que allí se esgrimieron, especialmente a los de Catarino con quien había tenido una agria polémica por haber defendido a los “Antón del Río” de la Iglesia.

En *Controversia*, Carranza definió con nitidez cual era el origen de los problemas de la cristiandad: “se acabó la iglesia, decía, al acabarse el trabajo de obispos y doctores”, y este concluyó “después de que en la iglesia han crecido las riquezas, se acabó la doctrina, porque cuanto más crece la riqueza, más crecen los cuidados y aumenta la familia”. Por esta razón, los eclesiásticos se han trasladado a los “palacios de príncipes”<sup>20</sup>. No fue una de las muchas frases de tintes apocalípticos escritas por aquellos años, correspondían a la esencia de su pensamiento, “creo que todos los males y pecados del pueblo cristiano provienen del ocio y ausencia de los pastores eclesiásticos”<sup>21</sup>. Quizá en otros tiempos, decía, la Iglesia pudo

---

<sup>18</sup> Citado por José Ignacio Tellechea Idígoras, *El obispo ideal en el siglo de la Reforma*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1963, pp. 258-259.

<sup>19</sup> Sigo la traducción y edición que realizó José Luis Tellechea Idígoras, en Madrid en 1994.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 138.

soportar los vicios y abusos; pero hoy, la peste herética no lo permite.. En el Concilio, Carranza tuvo ocasión de conocer directamente la herejía, participando activamente en alguna de las elaboraciones doctrinales más importantes, como la polémica en torno a la justificación. En aquellos años estaba convencido de la abrumadora superioridad doctrinal del catolicismo y, por tanto, pensaba que el origen de la división de la cristiandad había estado en la actuación de la Iglesia. “¿Qué ha hecho perder a casi toda Alemania sino la pereza y la ausencia de los pastores?”. Quisieron ser príncipes seculares y dejaron de ser pastores. Inglaterra, igualmente, se separó de la Iglesia porque “apenas hubo un solo pastor que perdiera la vida por sus ovejas”<sup>24</sup>.

Los padres conciliares eran los responsables de poner los remedios y a convencerles consagró Carranza su libro, dedicándoselo a su buen amigo Francisco de Navarra, obispo entonces de Badajoz y uno de los padres conciliares con mayor peso entre los prelados españoles<sup>25</sup>. Su dedicatoria fue una declaración de principios. Para Carranza, la responsabilidad de la división de la cristiandad no estaba en la “plebe”, que se comportaba como esos padres que eran los últimos en saber de los “alborotos” en la casa. Los que ocupaban “un lugar intermedio”, se habían mantenido al margen velando por sus intereses, como si el asunto no fuese con ellos. Por una u otra razón, la gran mayoría del “rebaño” no era protagonista de la división, sufría sus consecuencias. Los causantes estaban en la jerarquía eclesiástica por su “pereza y negligencia”.

La actuación de Francisco Navarra, según Carranza, había sido ejemplar. Cuando el emperador le puso al frente de la Chancillería de Granada, renunció sabiendo que no podía representar a Cristo y al emperador, “dar el pasto espiritual a tus ovejas y, al tiempo, oponerte al león rugiente”. ¿Qué hubiese hecho Cristo ante el compromiso de asumir un cargo semejante? A un pastor de almas no le correspondía juzgar causas civiles, por útiles que pudiesen ser. Pedía a Cristo que inspirase al emperador y a los príncipes para separar de “presidencias y tribunales a los ministros eclesiásticos. ¡Allá los artesanos con sus artes!”. La realidad, en cambio, era el creciente abandono de las tareas pastorales para dedicarse a los cargos en las cortes de los príncipes o del papa. Habían llegado por granjería y tiranía al obispado y abandonaban a sus fieles nombrando sustitutos u obispos “titulares” para cumplir sus funciones. Ellos consideraban de de-

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>23</sup> Ramón Hernández Martín, “El Concilio de Trento, Domingo de Soto y el arzobispo Carranza”, [angarmegia.com/trentosoto.htm](http://angarmegia.com/trentosoto.htm). Consultado en 10 julio 2018.

<sup>24</sup> *Controversia*, p. 60.

<sup>25</sup> José Ignacio Tellechea Idígoras, “Francisco de Navarra: arzobispo de Valencia, amigo fiel de Carranza”, *Estudios eclesiásticos*, 35, (1960), pp. 465-476.

recho divino el cobro del diezmo, pero no la obligación de residir. Eran lo que Carranza definió como prelado “mercenario”, el que dejaba “viuda” a su Iglesia. A ellos se dirigió con los peores reproches: “si por ti mismo no guardas el rebaño, no lo defiendes y lo apacientas; estás guardando las ovejas para el lobo; eres, en fin, pastor y cuidador de lobos”<sup>26</sup>. Había una “infinita muchedumbre de obispos para los que ya es ley no residir”, pero esto, como dijo el cardenal Cayetano, no era “costumbre”, sino “abuso”. Aparentemente criticó por igual a los que abandonaban la cura de almas para servir a los príncipes o al papa, pero en realidad, sus denuncias más insistentes las dirigió contra los primeros. Si no había justificación para abandonar a las ovejas para servir al papa, menos “lo excusarán los cargos civiles o puestos mundanos que desempeñan no pocos obispos en curias y palacios de príncipes”. ¿Había algo “más monstruoso que un obispo o pastor de almas ejerciendo de juez de causas civiles”? Carranza no dudó en considerar a estos prelados “como monstruos en la naturaleza”. Según él, la sesión VI del concilio de Trento había decretado la obligación de la residencia de prelados y eclesiásticos en general, haciendo un llamamiento a seguirlo, a cambiar de arriba abajo el ministerio eclesiástico para evitar “que por culpa de los pastores perezcan las ovejas redimidas con su sangre” (la de Cristo)<sup>27</sup>.

Significativamente, Carranza apenas aludió en su libro a la Inquisición y a su fundamental papel en la persecución de la herejía, eran los prelados y el clero quienes debían ocuparse de su rebaño en todo lo que concernía a su vida como cristianos. De ello, no se puede deducir un rechazo a la existencia del Tribunal, sino más bien una consideración sobre el papel esencial y preeminente de los obispos y el clero, de los pastores, frente a los juristas y los tribunales de justicia eclesiásticos, incluido el Santo Oficio<sup>28</sup>. En realidad, en su elaboración en torno a la residencia como una obligación de derecho divino, Carranza reformuló la labor de la Iglesia y sus ministros. Su visión no se distinguía por la originalidad, pero sí por su radicalidad y por su carácter espiritual. El pastor debía apacentar y cuidar su rebaño con su predicación y guiarle con su palabra y ejemplo, movilizar a sus fieles para alcanzar una vida cristiana. En esta tarea los mercenarios eran el peor cáncer. La diferencia de Carranza respecto a otros autores<sup>29</sup> no

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 66 y 121.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 140-142.

<sup>28</sup> Para un análisis de visión espiritual en el pensamiento de Carranza, así como sus ideas sobre lo que debía ser la Inquisición, vid. Roberto López Vela, “Los programas del arzobispo Carranza, la acción del Santo Oficio en Toledo y la crítica a la Inquisición (1558-1559)”, *Huarte de S. Juan, Geografía e Historia*, 20, (2013), pp. 199-271.

<sup>29</sup> Hubert Jedin. H. y Giuseppe Alberigo, *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica*, Brescia, Morcelliana, 1985, pp. 38-ss.

estribó en la denuncia del fenómeno, sino en su insistencia en el vínculo entre riqueza, servicio en las curias de los príncipes y abandono de las tareas pastorales.

## 2. VALDÉS, ARZOBISPO DE SEVILLA

Durante los más de veinte años que fue arzobispo de Sevilla, Valdés residió año y medio, entre los últimos días de 1549 o los primeros de enero de 1550, y abril de 1551. Después no regresó a su archidiócesis a pesar de las grandes presiones de Felipe II para que se ocupase de su arzobispado<sup>30</sup>. Sus constantes ocupaciones en la corte<sup>31</sup>, sus enfrentamientos con el cabildo y, después, su avanzada edad, le impidieron regresar. Por sus rentas y poder, los arzobispos de Sevilla eran, tras los de Toledo, los segundos en importancia en la península ibérica. Según un informe sobre los oficiales y rentas del arzobispado de Sevilla, estas sumaban unos 85.000 ducados anuales en 1580<sup>32</sup>, “aunque de unos años a esta parte ha rentado más de cien mil”. Hablaba también del abandono en que estaban las casas arzobispales “por lo poco que los arzobispos de Sevilla han residido y labrado en ellas”<sup>33</sup>. Tras una manifestación sobre la creciente riqueza de los arzobispos, se escondía otra de las muchas quejas por su ausencia.

El arzobispo de Sevilla e inquisidor general Alonso Manrique (1471-1538), había designado a importantes erasmistas para el cabildo de Sevilla, algunos de ellos provenientes de la Universidad de Alcalá. Como hace años señaló M. Bataillon: “Parece como si asistiéramos aquí, en una gran ciudad de España, quizá la más viva de todas” (...) “a una poderosa difusión del ideal evangélico elaborado primeramente en un medio universitario. Más aún que el libro, el instrumento de esta difusión es el sermón, la elocuencia del púlpito”<sup>34</sup>. En el poderoso cabildo sevillano se encontraba un importante grupo de canónigos comprometidos con la reforma de la Iglesia. De él formaban parte Constantino y otros canónigos que tuvieron gran importancia en el desarrollo del núcleo pro-

---

<sup>30</sup> González Novalín, *El Inquisidor General*, pp. 170-171.

<sup>31</sup> Pizarro Llorente y Ezquerro Revilla, “Fernando de Valdés”, p. 436.

<sup>32</sup> “Relación particular de la Santa Iglesia y Arzobispado de Sevilla y oficiales del arzobispado della”, BN. Mss 732, fol. 237.

<sup>33</sup> La cifra de 85.000 ducados es algo superior a la que manejó el Contador de la monarquía Hernando de Ochoa en 1557 en la polémica creada por la petición de Felipe II de un préstamo a Valdés de 150.000 ducados. El Contador habla de una renta de “setenta mil ducados arriba”. Vid. González Novalín, *El Inquisidor General*, p. 290.

<sup>34</sup> *Erasmus y España*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 525. La primera edición en francés fue en 1937.

testante de la ciudad<sup>35</sup>. Era un círculo con fuerte personalidad, que tuvo un largo enfrentamiento con los métodos de gobierno del arzobispado y sus agentes. Por esta razón, el cabildo mantuvo durante los años cincuenta una comisión en la corte que, intentando negociar con el arzobispo, denunció sistemáticamente sus irregularidades.

Especial importancia tuvo el enfrentamiento que se produjo en 1553 por el intento de Valdés de visitar el cabildo siguiendo los decretos promulgados en las dos primeras sesiones del Concilio. Un asunto este muy conflictivo en aquellos años<sup>36</sup>, que en el caso de Sevilla tenía un problema añadido: en los decretos tridentinos se exigía la residencia del obispo para proceder a la visita, no pudiendo realizarse por persona interpuesta, como quería Valdés<sup>37</sup>. Pretendiendo evitar que se escuchase en la corte la “malicia de unos clérigos”, Valdés explicó a Felipe II en agosto de 1556 el comportamiento de los capitulares: vivían amancebados públicamente con sus mujeres e hijos<sup>38</sup>. Remediar semejante estado le había costado a él y sus oficiales grandes trabajos y pleitos. Lo que pretendían ahora era seguir igual y eludir su autoridad. Culpaba especialmente a Antonio de Eraso<sup>39</sup>, “que ni él ni ellos nunca dixerón misa ni evangelio ni epístola en aquella Iglesia, no son honestos ni sosegados como sería menester; y con la buena acogida que entonces hallaron y con lo que después ha sucedido destas cédulas, está aquella Iglesia tan alterada y tan sin vergüenza que, aunque no tuvieran los cabildos el favor que tienen en Roma, se ha de pasar gran trabajo en ponerlos en camino de enmienda”. Parecía que Valdés quería remediar las cosas.

---

<sup>35</sup> Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia*, pp. 53-87; Gianclaudio Civale. “*Con secreto y disimulación*”: *Inquisizione ed eresia nella Siviglia del secolo XVI*, Nápoles, Edizioni Scientifiche, 2007; Stefania Pastore, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*. Madrid, Marcial Pons, 2010.

<sup>36</sup> Ignacio Fernández Terricabras, “Los conflictos entre Carlos V y los cabildos catedralicios de la Corona de Castilla (1552-1556), en José Martínez Millán (Coord.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, vol. II, Madrid, 2001, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, pp. 361-386.

<sup>37</sup> González Novalín, *El Inquisidor General*, pp. 192-ss.

<sup>38</sup> “Hallé en muchos beneficiados della muchas malas costumbres de vivir deshonestos y con toda libertad, en ofensa de Dios y mal exemplo de sus personas y hábito, nasciendo y criándose sus hijos y nietos en sus casas y acompañándose sus madres de los criados dellos en la Iglesia y fuera, y haciendo vida juntos, como si fueran marido y mujer, y teniendo tablajería de juegos públicamente en sus casas”. Documento reproducido en González Novalín, *El Inquisidor General (...) Cartas y documentos*, p. 163.

<sup>39</sup> La carta en la que escribe esta carta está dirigida al Secretario real Francisco de Eraso, el hermano del canónigo y, según Valdés, por cuyo influjo le nombró. Sobre la importancia de este secretario, vid. Carlos J. de Carlos Morales. “El poder de los secretarios reales: Francisco de Eraso”, en José Martínez Millán (dir), *La Corte de Felipe II*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 107-148.

Por su parte, el cabildo denunció los métodos del provisor nombrado por Valdés, que a la vez era inquisidor del tribunal de Sevilla y utilizaba la justicia inquisitorial para someter a los capitulares díscolos. Erigido en defensor de las reformas formuladas en las primeras sesiones del Concilio, el cabildo denunció los métodos del arzobispo: quería someterles a través de los inquisidores. Consciente de la envergadura del problema, el rey pidió a Valdés que no nombrase inquisidor a quien ya era provisor<sup>40</sup>. Intentaba así, evitar que el arzobispo gobernase el cabildo valiéndose de la poderosa jurisdicción inquisitorial.

En estos años, tras haber participado en las dos primeras sesiones del concilio de Trento, Carranza ya tenía una reconocida autoridad en asuntos disciplinares de la Iglesia. Había estado ausente de España, con motivo de la segunda sesión del Concilio, entre mayo de 1551 y enero de 1553, y a su regreso, miembros del cabildo de Sevilla se dirigieron a él pidiéndole un dictamen. Pretendían que declarase la intención del Concilio sobre si la visita al cabildo la debía hacer el obispo “por propia persona o por sustituto”. En la primera entrevista, Carranza guardó un prudente silencio, pero cuando volvieron a hablar con él, dijo “que la mente del Concilio había sido que los prelados residiesen personalmente en sus obispados, y por regalarlos y que tuviesen más voluntad de residir, les habían concedido visitasen por sus personas y no por sustituto”<sup>41</sup>. Era un “espejo” de ese prelado “mercenario” que había denunciado en *Controversia*, pero eso lo calló. Posteriormente, cuando se inició su proceso inquisitorial, al recusar a Valdés como juez, Carranza le acusó de descuido en su arzobispado, dando a entender que surgimiento del núcleo protestante en Sevilla había sido consecuencia de su reiterada ausencia. En esta recusación, obtuvo el apoyo de varios capitulares sevillanos<sup>42</sup>.

Una de las preocupaciones esenciales de Valdés como arzobispo de Sevilla, fue la reforma de las costumbres del clero y para ello realizó diversas gestiones ante la Santa Sede, intentando anular antiguos privilegios que obstaculizaban su acción. Igualmente, prohibió a los obispos residentes en su diócesis consagrar nuevos sacerdotes o cualquier acto jurisdiccional sin su consentimiento. Durante su estancia en Sevilla, promulgó unas *Constituciones* capitulares regulando los más diversos aspectos del cabildo catedralicio, en donde más se centró su acción entonces. También tomó algunas disposiciones para el clero de Sevilla y en 1555 promulgó unas constitucio-

---

<sup>40</sup> González Novalín, *El Inquisidor General (...) Cartas y Documentos*, pp. 161-162.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>42</sup> Vid. Bartolomé Carranza. *Documentos históricos. I. Recusación del Inquisidor General Valdés*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1962.

nes sin convocar sínodo, las mismas que el arzobispo Diego Deza había publicado en 1512<sup>43</sup>.

En 1557, Valdés tuvo un duro enfrentamiento con Felipe II a propósito del préstamo que le solicitó como arzobispo de Sevilla para financiar la campaña contra Francia. No fue un caso único. También con Martínez Silíceo, arzobispo de Toledo, se produjeron tensiones, pero aquí Domingo de Soto, buen amigo del cardenal, medió logrando contentar a las partes<sup>44</sup>. El rey pidió a Valdés 150.000 ducados y, después de un agrio forcejeo, este le ofreció 15.000, provocando un tenso cruce de cartas con Carlos V y la pérdida del favor real. Le intentaron forzar a ir a Sevilla para hacer frente al foco protestante recién descubierto, pero Valdés resistió aduciendo su enfrentamiento con el cabildo. Sabía que, con este pretexto, Carlos V y Felipe II pretendían desplazarle del puesto de inquisidor general. El descubrimiento del núcleo protestante de Valladolid en la primavera de 1558, le hizo regresar de Salamanca, hasta donde había llegado camino de Sevilla.

En pocas semanas Valdés pasó de estar al borde de ser sustituido al frente del Santo Oficio, a ser considerado imprescindible para dirigir la campaña represiva contra los luteranos<sup>45</sup>. Poco después, inició las investigaciones que terminaron con el apresamiento de Carranza y envió a su sobrino, deán de Oviedo, como agente en Roma para conseguir de Paulo IV que el Tribunal pudiese proceder contra obispos y arzobispos, al tiempo que negociaba para recibir los frutos de una canonjía en cada iglesia catedral. En ambas cosas consiguió sus objetivos. Entre tanto, como arzobispo de Toledo, Carranza ponía en práctica la actividad pastoral sobre la que tanto había escrito. Llegó a la ciudad en octubre de 1558 y fue apresado por la Inquisición en agosto de 1559. Apenas “residió” diez meses, menos que Valdés en Sevilla, pero en tan poco tiempo consiguió tal reconocimiento, que el cabildo continuó asistiendo a su “prelado” durante los diecisiete años que duró el proceso, tanto en Valladolid como en Roma. La Inquisición salió muy reforzada de estos hechos, viviendo una de sus reorganizaciones más importantes, habiendo conseguido una clara superioridad frente a los obispos<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> González Novalín, *El Inquisidor General*, pp. 173ss

<sup>44</sup> Vicente Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1961, pp. 381-ss.

<sup>45</sup> González Novalín, *El Inquisidor General*, pp. 286-299; Pizarro Llorente y Ezquerre Revilla, “Fernando de Valdés”, p. 439.

<sup>46</sup> Roberto López Vela, “Debates doctrinales y tensiones urbanas en torno al arzobispo de Toledo Bartolomé Carranza”, en Susana Truchuelo García, Roberto López Vela, Marina Torres Arc (eds.), *Civitas: expresiones de la ciudad en la Edad Moderna*, Santander, Universidad de Cantabria, 2015, pp. 351-385; López Vela, “Los programas del arzobispo”, pp. 245-ss.



### 3. LA CRÍTICA AL PRELADO Y LA HAGIOGRAFÍA DEL INQUISIDOR

Una vez concluido el Concilio, cuando se sucedían los sínodos provinciales en la mayoría de las diócesis y los focos protestantes habían sido extirpados, Valdés se quedó sin justificaciones para no acudir a Sevilla<sup>47</sup>. En 1565 se resistió a las presiones de Felipe II para convocar sínodo en su archidiócesis, cumpliendo los mandatos del Concilio<sup>48</sup>. Para entonces Valdés estaba muy distanciado del rey. El sínodo no llegó a realizarse y tras la muerte del arzobispo en 1568, la ciudad escribió un memorial que fue una denuncia de lo sucedido en los últimos veinte años. Querían que se guardasen las resoluciones del Concilio y sabían que el rey había forzado en otras diócesis la convocatoria de concilios provinciales. Sin embargo, en Sevilla no se había convocado por “haberle faltado el perlado, no ha habido quien con el amor y cuidado que conviene haya tratado de ello”. Es más, “se puede verdaderamente decir que ha más de treinta años que no se conoce ni ve en ella perlado, porque, desde la muerte del cardenal don Alonso Manrique, apenas le ha visto, y aún de más atrás le habían y visitaban tan poco que ha sesenta y dos años que en este arzobispado no se ha celebrado sínodo diocesano”. La falta de arzobispo la han sentido con más intensidad los pobres “de este arzobispado (que) no han tenido pastor ni perlado que los visite y provea, sino de leños” y habían padecido mucha necesidad, habiendo sido la ciudad la que les ha socorrido, a pesar de la gran riqueza de la “gruesa hacienda” de esta Iglesia. En estos tiempos difíciles, pedían al rey que nombrase arzobispo que residiese, siguiendo lo dispuesto en Trento, que pusiese freno a la “soltura y licencia en las costumbres” del clero<sup>49</sup>.

Por donde quiera que se mire, las distintas fuentes muestran una misma realidad: la denuncia generalizada al Valdés pastor. No es extraño que tuviese éxito la campaña de propaganda montada por los partidarios de Carranza contra Valdés, acusándole de animosidad contra el arzobispo de Toledo, entre otras cosas, por haber ocupado un puesto que él ambicionaba, la sede de Toledo, y no perdonar a Carranza sus críticas por no residir en su archidiócesis. Era esto, y no la herejía, lo que había movido a Valdés a utilizar la Inquisición contra Carranza. Tras su apresamiento, la recusación de este al inquisidor general, recogió el testimonio de gran parte de los mejores teólogos y algunos destacados eclesiásticos, dando noticias de esa “enemistad”<sup>50</sup>. La recusación fue aceptada por el papado, validando así el argumento. Fue una victoria de Carranza que enmascaró como conflicto personal

<sup>47</sup> *Ibid.*, vol I, p. 172.

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 372-ss.

<sup>49</sup> AGS, Estado, Leg. 150, fol. 119. Utilizó la transcripción de González Novalín, *El Inquisidor General (...). Cartas y documentos*, pp. 303-305.

<sup>50</sup> Carranza. *Documentos históricos. I. Recusación*.

lo que era una divergencia confesional nítidamente encarnada en los dos arzobispos más importantes de la monarquía. Carranza fue finamente condenado por sospechoso de herejía, pero el conflicto entre el “mercenario” y el “pastor”, no lo ganó Valdés. A la postre, las críticas a su actuación como arzobispo pesaron como una losa en la proyección de su figura. Fue un gran político con un pensamiento doctrinal tan continuista como rústico; un burócrata refractario a los cambios con ideas claras de cómo conservar inalterable el orden católico situando a la Inquisición en el centro. Como arzobispo le interesaron sus rentas, pero apenas residió. Como inquisidor general, en cambio, siempre “residió” y dirigió la institución con firmeza. Sus prioridades estuvieron claras.

Mientras el condenado Carranza contó con una buena biografía, la de Salazar y Mendoza<sup>51</sup>, sobre Fernando de Valdés se escribió poco. Tras su muerte, su sobrino Luís de Valdés, compuso una obra con el título de *Biografía y genealogía de D. Fernando de Valdés*, que nunca vio la luz<sup>52</sup>. A pesar del título, no se trató de una biografía del Inquisidor General, es más las referencias a él fueron escasas. Aprovechando la fama del más conocido de los Valdés, la obra estuvo dedicada a los miembros de este linaje, su origen y los servicios de cada uno de sus miembros. Paralelamente, hizo una descripción de sus tierras, propiedades y señoríos en Asturias. El inquisidor general tampoco tuvo gran fortuna en los episcopologios de Sevilla. Hablaron poco y las noticias que dieron de él fueron escuetas<sup>53</sup>. Dijeron que apenas había residido en el arzobispado y dieron los nombres y “calidades” de aquellos a los que había encargado el gobierno de la archidiócesis<sup>54</sup>.

Tras hacer un rápido repaso de los puestos desempeñados por Fernando de Valdés, su sobrino Luis, destacó su actuación para mantener la fe

---

<sup>51</sup> *Vida y sucesos prósperos y adversos de D. Bartolomé de Carranza Miranda. Arzobispo de Toledo, Primado de las Españas, Chanciller Mayor de Castilla y León*, Madrid, Impta. de D. Joseph Doblado, 1788. La obra fue escrita en los primeros años del siglo XVII. Sobre esta cuestión, vid. Roberto López Vela, “El proceso a Carranza y la crítica a la Inquisición en el Antiguo Régimen y el primer liberalismo”, en Ofelia Rey Castelao y Fernando Suárez Golán (eds.), *Los vestidos de Clío. Métodos y tendencias recientes de la historiografía modernista española (1973-2013)*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2015, pp. 1033-1054.

<sup>52</sup> BN. Mss 11.457. No tenemos referencia de la fecha en que fue escrita esta biografía, la única referencia es la fecha que figura en la página final: 15 de diciembre de 1622.

<sup>53</sup> Alonso Sánchez Gordillo, *Memorial sumario de los arzobispos de Sevilla y otras obras*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 2003.

<sup>54</sup> Francisco Pacheco, *Catálogo de los arzobispos de Sevilla*, BN, Mss 1419, fol 21. De Valdés dio su fecha de nacimiento, que fue presidente del Consejo de Castilla e inquisidor general, que fundó el Colegio de San Pelayo, murió a los 90 años y fue enterrado en la villa de Salas. Al margen dio la noticia más importante de su arzobispado: “Este obispo residió muy poco en su Iglesia y fue su gobernador y provisor D. Juan de Ovando, persona capaz y de cuidado, que después fue presidente de del Consejo de Indias”.

“que en aquel tiempo estuvo muy a peligro por la pérvida secta de heregía que sembraba Cazalla, sino acude con tiempo quizá fuera oi España peor que Inglaterra”<sup>55</sup>. La descripción de Luis sobre su tío, mantuvo un tono elegiaco sin aportar ningún dato original. Ni tan siquiera realizó una descripción física de su persona, hábitos o religiosidad, algo obligado en las biografías al uso. En sus notas sobre su vida, rehuyó los aspectos más conflictivos, por ejemplo, el procesamiento a Carranza. Tampoco destacó el haber sido arzobispo de Sevilla. Si se empeñó, en cambio, en justificar el motivo por el que no llegó a cardenal: “el capelo, cuando el rey Felipe II se lo pidió, no se lo quiso dar (Paulo IV), no por qué no conognosció lo mucho que lo merecía, sino porque siendo presidente de Castilla introduxo las fuerças eclesiásticas en el Consejo Real”. Es decir, no llegó a cardenal por servir al rey, “que es propio de los reies castigar a los malos y a los buenos sobre llevarlos amparándolos del rigor de la fuerça, y esto no fue cosa que fuese contra la fe, antes a favor de ella y en gran bien de los españoles”<sup>56</sup>. En definitiva, Luis de Valdés no escribió la hagiografía de su tío, se limitó a enaltecer en forma genérica sus servicios a la Inquisición, pasando por alto los asuntos espinosos, que eran muchos. Como le ocurrió a Paulo IV tras su muerte, la figura de Valdés quedó oscurecida por las controvertidas decisiones que había tomado.

Valdés se convirtió en el gran símbolo de la Inquisición, junto al también controvertido Tomás de Torquemada. Ellos habían sido los que, con el apoyo de los reyes y los papas, habían “conservado” España en la fe, evitando la herejía y las guerras que habían assolado Europa. Su trabajo había sido esencial, pero no hubo intentos serios de beatificación y menos de elevarles a la santidad. Algo que no deja de llamar la atención en quien, como ellos, encarnaban lo más excelso del catolicismo hispano. Sus circunstancias fueron singulares, pero más allá de eso, hubo un patrón común. Las biografías de los eclesiásticos canonizados en el período estuvieron más próximos a los ideales rigor y perfección manejados por Carranza en *Controversia* (no me refiero a obras posteriores que fueron prohibidas), que a los que expuso y practicó Valdés. Tras el “mártir” Pedro de Arbués, asesinado por los judeconversos en Zaragoza en 1485, beatificado en 1662 y canonizado en 1867, no hubo jueces inquisitoriales canonizados por su labor en el Tribunal. Ellos fueron juristas y burócratas que aplicaron la ley en defensa de la fe, pero el trabajo pastoral y la santidad no fueron cosa suya. Sus características de letrados les hicieron bastante diferentes de sus homólogos italianos, entre los que si hubo pastores y teólogos.

---

<sup>55</sup> BN. Mss. 11457, fol. 8.

<sup>56</sup> *Ibidem*, fol. 4v.

## CARTAS DESDE LA PRISIÓN INQUISITORIAL<sup>1</sup>

MERCEDES GARCÍA-ARENAL

*(ILC-CSIC, Madrid)*

STEFANIA PASTORE

*(Scuola Normale Superiore, Pisa)*

Hemos compartido con James Amelang largas conversaciones y muchas lecturas pero, sobre todo, gran parte de nuestro trabajo en torno a las fuentes inquisitoriales. Las autoras de este texto partimos de una larga dedicación a delitos que la Inquisición clasificaba como “impedientes” o “fautor de herejes”, es decir, aquellos delitos que impedían u obstaculizaban las investigaciones que hacía la Inquisición. Una vasta y nutrida serie de casos que nos permite ver cómo la resistencia frente a la Inquisición fue un fenómeno difundido, enraizado y polifacético. Probablemente, mucho más de lo que puedan hacernos pensar los casos descubiertos. Porque, en el fondo, aquello que sabemos es solo la punta del iceberg, un mundo que únicamente podemos intuir a partir de lo que podían saber los inquisidores.

Nos ocupa aquí el tema de las cartas escritas desde la cárcel para comunicar con el exterior, considerando que estas cartas hacen oír las voces de los acusados de una manera bien diferente a la de los interrogatorios inquisitoriales. Estas cartas nos permiten además seguir de cerca una serie de temas tales como el uso del secreto por parte de los inquisidores y su transgresión, el problema de la comunicación entre los detenidos en diferentes prisiones y el de la comunicación con el exterior. No resulta frecuente encontrar en los expedientes inquisitoriales cartas y billetes incautados al acusado o procedentes de su domicilio, o aportados por terceros como prueba de inocencia o culpabilidad. Pese a la estricta prohibición, escribir cartas se

---

<sup>1</sup> La investigación que conduce a los resultados de la presente contribución ha recibido financiación del Consejo Europeo de Investigación, dentro del FP7/2007–13, proyecto CORPI, ERC Grant Agreement n° 323316.



European Research Council  
Established by the European Commission

convirtió para algunos presos en una práctica frecuente, una necesidad y una forma de resistencia que les permitía mantener el contacto con sus familiares y amigos y paliar de alguna manera la soledad, la incertidumbre, el miedo<sup>2</sup>. Para mostrar las posibilidades de este material, apenas explotado aún, elegimos aquí dos ejemplos, ambos del tribunal de Toledo: el del humanista Juan de Vergara, hombre cultivado y de elevado rango social, y el de Jerónimo de Rojas, un tendero morisco en el Alcaná de Toledo. Creemos que las cartas no solo dejan oír la voz de los prisioneros sino que además constituyen una suerte de material autobiográfico muy en consonancia con los intereses que James Amelang ha cultivado a lo largo de su carrera. Las dos historias que hemos elegido son tan poderosas y conmovedoras que no hacen falta introducciones o comentarios. Es la fuerza, la agudeza, la inteligencia, la lucha contra un ambiente hostil lo que grita desde las cartas. En este sentido, con toda su carga humana y autobiográfica son para Jim (y muy cercanas a él)<sup>3</sup>.

## 1. EL SECRETO Y SU QUEBRANTO

Mantener a los presos en incomunicación absoluta con el exterior era una de las condiciones impuestas por la Inquisición sobre sus reos. El aislamiento dictado por las autoridades penitenciarias y el concepto de la cárcel como correctivo que movía a la reflexión y al arrepentimiento era un ingrediente fundamental. Así se manifiesta en las instrucciones inquisitoriales, particularmente estrictas en todo lo concerniente al aislamiento de los reclusos. La incomunicación formaba parte del proceso coercitivo que había de conducir al reo a la confesión, pues, en palabras de Tomás Cerdán de Tallada, “la cárcel es de tan gran pesadumbre con estar los presos privados de libre comunicación de sus padres, deudos, amigos, mujer, hijos y familia y en fin, de la libertad”<sup>4</sup>. Esta pesadumbre es, como veremos, el principal motivo de las cartas de los encausados de los que hablaremos.

---

<sup>2</sup> Antonio Castillo Gómez, “Escrito en prisión. Las escrituras carcelarias en los siglos XVI y XVII”, *Península. Revista de Estudios Ibéricos*, 0 (2003), pp. 147-170. Carmen Serrano Sánchez, “«El hombre de los tres nombres». Cartas de un músico bígamo ante el Santo Oficio”, en A. Castillo Gómez y V. Sierra Blas (eds.), *Cartas-Lettres-Lettere: discursos, prácticas y representaciones epistolares (siglos XIV-XX)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2014, pp. 349-364. Susan Einbinder, “Prison Prologues: Jewish Prison Writing from Late Medieval Aragon and Provence”, *The Journal of Medieval Religious Cultures* 38, n.º. 2 (2012), pp. 137-158.

<sup>3</sup> Por motivos de espacio, reducimos al mínimo notas y aparato crítico.

<sup>4</sup> Tomás Cerdán de Tallada, *Visita de la cárcel y de los presos*, Valencia, Pedro Huete, 1574, p. 46.

La práctica del “secreto” está en el centro del aparato inquisitorial<sup>5</sup>. Las instrucciones entregadas por la Suprema a los alcaides son muy claras al respecto y dictan unas disposiciones (que cada preso esté en su propia celda aislado del contacto con los otros presos, por ejemplo) que funcionan bajo un modelo conventual<sup>6</sup>. Pero las cárceles del Santo Oficio generalmente en el centro de las ciudades, al interior del edificio inquisitorial: los inquisidores querían tener a los presos a su alcance para facilitar las audiencias. Por ejemplo la de Toledo se hallaba situada cerca de la iglesia de San Vicente Mártir y de la plaza de Zocodover. Eran edificios difíciles de ampliar y el elevado número de presos obstaculizaba el aislamiento completo. No había más remedio, en ocasiones, que hacer que diversos presos compartieran celda.

El interés por la incomunicación total de los presos se manifiesta entre otras cosas en que se les prohibía el acceso a papel, salvo que lo solicitaran para escribir su defensa<sup>7</sup>. En las cárceles inquisitoriales, escribir cartas era una hazaña peligrosa, una muestra de rebeldía que obligaba a aguzar el ingenio no solo para escribirlas sino para hacerlas llegar a sus destinatarios. Y era también un delito, pues quebrantaba el secreto inquisitorial e impedía el trabajo del Santo Oficio. No se trataba de un asunto pequeño, sino que requería cómplices y sobornos y, muy frecuentemente, la connivencia del alcaide<sup>8</sup>.

## 2. UN HUMANISTA Y SU MEDIO HERMANO

En la Inquisición de Toledo en el siglo XVI quizá el caso más famoso lo constituya la larga correspondencia mantenida durante casi tres años entre el “alumbrado” preso Bernardino de Tovar y su hermano de madre Juan de Vergara, correspondencia que provocó el procesamiento de este último. Juan de Vergara, humanista y personaje destacado de la vida castellana de la primera mitad del siglo XVI, fue hombre de confianza y secretario nada menos

---

<sup>5</sup> Eduardo Galván Rodríguez, *El secreto en la Inquisición española*, Las Palmas de Gran Canaria: Servicio de Publicaciones de la Universidad, 2001.

<sup>6</sup> Especificado detalladamente en las instrucciones de 1488. Véase Bernard Vincent, “Un espacio de exclusión: la cárcel inquisitorial en el siglo XVI”, en B. Vincent (ed.), *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Granada, Diputación provincial, 1987, p. 160.

<sup>7</sup> “Si el reo pidiere papel para escribir lo que a su defensa tocare débensele dar los pliegos contados y rubricados de Notario y asíéntese en el proceso los pliegos que lleva y cuando los volviere se cuenten, por manera que al preso no le quede papel”; Fernando de Valdés, *Instrucciones de la Inquisición* (1561), p. 216, cit. en Castillo Gómez, *Entre la pluma y la pared: una historia social de la escritura en los Siglos de Oro*, Madrid, Akal, 2006, p. 102.

<sup>8</sup> El Tribunal de Cuenca incoa proceso, por esas fechas, a Martín del Peso, alcaide de las cárceles secretas, por permitir entrar en la cárcel tirillas de papel (Archivo Diocesano de Cuenca [ADC]. 6771), y al procurador Cristóbal de Arnedo por traer y llevar papeles de los presos (ADC. 6542).

que de tres arzobispos de Toledo, y una de las personalidades más influyentes de esa ciudad. Nació en 1492 y estuvo vinculado al Colegio de San Ildefonso de Alcalá y a la Universidad de Alcalá, donde enseñó. Participó en la edición de la Biblia Políglota Complutense y tradujo la *Física*, la *Metafísica* y el *De anima* de Aristóteles. En 1516 fue nombrado secretario personal de Francisco de Cisneros; después, de Guillaume de Croy; y, a partir de 1524, de Alonso de Fonseca. Vergara viajó mucho, siguiendo a la Corte. En 1520 estuvo en Bruselas, donde conoció a Erasmo. Después de la muerte accidental de Croy, se quedó allí como capellán en la Corte de Carlos V. Participó en la dieta de Worms y años más tarde, frente a los inquisidores que lo acusarán de luteranismo, recordará con desprecio —y quién sabe con cuánta sinceridad— haber sido el único español que no se agolpó para escuchar a Lutero, aunque tuviera la posibilidad de estar en primera fila. Bienes y comodidades no le faltaron nunca. Toledo era la diócesis más rica de España y Vergara uno de sus personajes más influyentes. Acumuló al menos ocho ricos beneficios. Fue dueño de una biblioteca de aproximadamente un millar de volúmenes y fue el principal corresponsal de Erasmo de Rotterdam<sup>9</sup>.

Su proceso ha tenido numerosos intérpretes pero nunca ha sido publicado integralmente. Es un texto complicado, largo (más de 380 folios) y de difícilísima lectura paleográfica<sup>10</sup>, y su publicación sería esencial para comprender mejor la historia religiosa y cultural española de esos años. Una de las pruebas inculpatorias de Vergara fue precisamente la correspondencia que mantuvo con su hermano de madre Bernardino de Tovar, preso por la Inquisición inculgado de alumbradismo<sup>11</sup>. Esta larga y compleja correspondencia entre dos personas cultivadas no es diferente de la que escribieron otras muchas personas prisioneras en cárceles de Europa por motivos políticos y religiosos<sup>12</sup>. Vergara no admite la acusación de alumbradismo y se define a sí mismo del siguiente modo:

<sup>9</sup> Marcel Bataillon, *Erasmo y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México - Madrid, FCE, 1979. John E. Longhurst, “Alumbrados, erasmistas y luteranos en el proceso de Juan de Vergara”, *Cuadernos de historia de España* 27 (1958), pp. 99-163; 28 (1958), 102-65; 29-30 (1959), 262-292; 31-32 (1960), 322-356; 35-36 (1962), 337-353; 37-38 (1963), 356-371. Lu Ann Homza, *Religious Authority in the Spanish Renaissance*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2000, cap. 1. Stefania Pastore, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons, 2010. Sobre su biblioteca, I. Pérez Martín, *Las Bibliotecas del Doctor Juan de Vergara y de Alonso de Cortona*, Madrid-Málaga, Ediciones Clásicas, 2008.

<sup>10</sup> Archivo Histórico Nacional [AHN], *Inquisición*, Leg. 223, n° 7. Largas secciones han sido publicadas en Longhurst, “Alumbrados”.

<sup>11</sup> AHN, *Inquisición*, Leg. 223, n° 7. Cartas publicadas en Milagros Ortega Costa, *Proceso de Inquisición contra María de Cazalla*, Madrid, FUE, 1987.

<sup>12</sup> Véase el monográfico de *Huntington Library Quarterly*, 72, 2 (2016), ed. Thomas S. Freeman, “The Rise of Prison Literature”.

Ítem considerada mi condición, conversación e forma de vida, no avrá en el mundo persona que en mí pueda aver notado conformidad ninguna con el trato y maña de alumbrados, en obras ni palabras ni en el tratamiento de mi persona ni en mi compañía ni ejercicios, por que yo siempre he andando como los hombres de mi maña. Mis ombros siempre los he traído en su lugar sin subirlos a las orejas. En mi boca antes por Dios y aun más adelante que bendito sea dios, de lo que pesa. Mi vestir antes curioso que beguino. La conversación e pasatiempos a lo común de todos sin esquividad ni singularidad ninguna. En las pláticas no santerías ni devociones, antes (al parecer de algunos) un poquillo de murmuración. Pues destas vanidades de murgercillas no creo que ha avido más capital enemigo en el mundo, ni más sospechoso de sus cosas que yo. Verdaderamente creo que no avrá en el reyno hombre que me conozca, que no juzgue que dezir al doctor Vergara alumbrado es llamar al negro Juan Blanco<sup>13</sup>.

El espléndido autorretrato que ofrece a los inquisidores deja traslucir toda su indignación; la irritación y el fastidio porque lo hayan relacionado con personajes que él consideraba de otra clase social e intelectual. Este es el Vergara altivo y seguro de sí que emerge en cada deposición del proceso. Un Vergara que, sustancialmente, desprecia a sus jueces. Su punto débil es su medio hermano Bernardino de Tovar, y el de este, el encuentro fatal con Francisca Hernández, la carismática beata que entre los años veinte y treinta del siglo XVI reúne alrededor de sus “dudosas” enseñanzas a un grupo más bien heterogéneo de clérigos y religiosos, pero también de laicos, nobles (hombres y mujeres), comerciantes ricos y destacadas personalidades de la política castellana del periodo.

Francisca Hernández fue arrestada en 1529. Los inquisidores esperan en vano hacer callar a Francisco Ortiz, su discípulo y uno de los más renombrados predicadores del momento, que, en cambio, sigue predicando públicamente contra los inquisidores de Toledo<sup>14</sup>. Durante más de un año en la prisión de Toledo Francisca no dice palabra. Después cambia de táctica y comienza una lluvia de denuncias. Vergara comentará más adelante la imposibilidad de crearlas:

Sucedió que Francisca Hernandez fue traída presa...donde estuvo tiempo sin denunciar cosa alguna [hasta que] seríanle declaradas particularmente las proposiciones que tenían los alunbrados [y ella] assí como yba por el cartapel delante proposición por proposición así lo iba todo denunciando sin respecto de tiempo ni lugar.

¿Cómo es posible que Vergara supiese que Francisca estuvo encarcelada más de un año sin denunciar a nadie? Tovar es arrestado en 1530. La

---

<sup>13</sup> Longhurst, “Alumbrados”, XXXI-XXXII (1960), pp. 322-356: 335-336. Todas las citas que siguen proceden de Longhurst.

<sup>14</sup> El proceso de Francisco Ortiz fué editado por Angela Selke, *El Santo Oficio de la Inquisición. El proceso de Fray Francisco Ortiz*, Madrid, Guadarrama, 1968.



reacción de Vergara ante el arresto de su hermano es furibunda, como recordará durante su proceso al admitir que se enfrentó duramente a los inquisidores en las calles de Toledo: “Con harta pena e alteración, porque era aquella la primera herida que avía recibido en la honra e tenía la muy fresca”. Lo mismo había hecho el arzobispo Fonseca que “habló largo al dicho Sr licenciado a la salida desta cibdad sobre la materia, e segund supe, algo asperamente”.

Comienza la lucha de Vergara contra los inquisidores de Toledo: corrompe, a través de un escribano del Santo Oficio, al licenciado Hermosilla. Conoce las condiciones de su hermano y todo lo que se está acumulando en su contra. Lee, punto por punto, las deposiciones de Francisca Hernández contra Bernardino. Rompiendo todas las reglas del secreto inquisitorial, conoce la lista de testigos que declaran en su perjuicio; sabe que son pocas las declaraciones que los inquisidores consiguen arañar en su contra. Los contactos de Hermosilla no son directos, sino que llegan a través del licenciado Gumiel. Conocemos en detalle los tratos entre los tres, posteriormente investigados por los inquisidores y que adquieren tintes picarescos. No es la única fuente de información para Vergara. Sabemos que un testigo, después de ser llamado por los inquisidores y declarar, fue directo a su casa para contarle punto por punto lo que había dicho al Santo Oficio.

Vergara sabe que la Inquisición está intentando implicarle, sea como sea. Pero durante casi tres años las acusaciones parecen amontonarse en vano. La Suprema niega hasta dos veces la autorización para proceder contra él, y los inquisidores piden consejo dos veces a los dominicos de Salamanca y a los de San Gregorio de Valladolid, con las acusaciones —muy a menudo descontextualizadas— que han logrado arrancar de los procesos. En la primavera de 1533 llegará, inesperadamente, la ocasión. Los inquisidores, de repente, deciden prohibir que desde fuera se lleven cosas a los presos. Es la Semana Santa de 1533. Vergara, alarmado, envía a su capellán, Hernán Ramírez, a pedir explicaciones. Un inquisidor confirma, otro dice que tal vez con Tovar se podría hacer una excepción. Bastaría con entregarle al responsable de la despensa la comida o lo que fuera que quisiera hacerle llegar a su hermano, indicando claramente el nombre. Vergara debía estar tan seguro de su impunidad que no se dio cuenta de que le estaban tendiendo una trampa.

El 11 de abril, Viernes Santo, Vergara envía una carta en la que habla de las nuevas dificultades y de cómo las ha esquivado, y da las indicaciones habituales sobre cómo responder en los interrogatorios. El folio envuelve unas uvas pasas destinadas a Tovar con motivo de la Pascua. El dispensero de las cárceles hace un control, y le llama la atención que un folio tan blanco y tan nuevo se use para envolver alimentos. Como le habían indicado los inquisidores, lo acerca al calor de una llama y aparece la tinta invisible. Siguiendo el mismo método se secuestran otras cinco cartas: el 19 de abril, y

el 3, 5, 11 y 17 de mayo. El 21 de abril, con la segunda carta en la mano, los inquisidores piden de nuevo a la Suprema que se arreste a Vergara. Pero les parece más prudente esperar a que el arzobispo de Toledo esté fuera de la ciudad, para no exasperar aún más al prelado, “tan descontento” con la Inquisición. Mientras tanto, el 23 de abril Tovar es interrogado. Es una excusa para registrar su celda. Encuentran algunos folios y notas entre los libros (un Nuevo Testamento, Séneca, Alciato, un comentario a Santo Tomás). Y en la pared descubren “una lima de comer muy atada e colgada de un clavo” y una cesta de mimbre con plumas de gallina. Al lado, un ramo de almendro en flor, enviado por su hermano. Durante tres años, los hermanos habían estado enviándose cartas. El compañero de celda de Tovar dirá que la correspondencia se remontaba a su primer día de cárcel. Usaron tinta invisible, de limones, naranjas y granadas sobre el papel que envolvía ropa y alimentos para el condenado, tales como guantes, mazapán, o uvas pasas. También las hojas para tapar las garrafas de miel rosada o de vino. La mayor parte de las veces eran devueltas por Tovar, después de haberlas estrujado para usarlas como cierre de las botellas. Vergara daba a su hermano instrucciones detalladísimas de cómo hacer frente a los interrogatorios inquisitoriales. A menudo intercalaba el latín, o hablaba a través de alusiones y códigos. Le decía a quién recusar y cómo, y le daba información sobre fugitivos y presos por alumbradismo. Veamos dos ejemplos. Segunda carta:

Quanto a la recusación de A. y B. digo que yo tengo por cierto quod et sine recusatione ellos no entenderán en este negocio et de hoc non dubito...El proceso de Eguía vino al consejo por discordia quem ordinarius omnino absoluebat alii ingiungebat penitentias scilicet pecuniarias y aun no está deciso...Agora viniendo por Madrid el Mindoniense certificó al Arçobispo que estos no entenderían en el negocio...itaque parésceme que lo lo deveys a estos recusar, pues siendo el efecto el mismo, se ahorra el odio recusationis. Al Mindoniense devéys recusar omnino llamándoles por su nombre el señor licenciado Suárez, obispo de Mondoñedo: dígolo porque es obispo de Badajoz días ha.

#### Tercera carta:

Días ha y creo que era sábbato post Pascua, que entró un tapador con una jarrilla en que fue repetido lo del papel de pasas que se perdió...era todo respuesta a vuestro tapador y çédula del miercoles santo y al memoralejo que después ubi significabas redditas pasas sine papiro...El primero día de Pascua llegaron a Barcelona las naos en que vino la gente del emperador donde debió de venir el maestro Castillo, plegue a Dios que no sea esta causa de más dilaciones, que ya me dizen que han quitado a mossén Pascual el offiçio de Çaragoza que debe ser bispera de mas mal...Mucho siempre he deseado saber si vuestras pláticas con estos diablos eran solamente conferen-

cias lecterarias o si ay más que esto así que os aviesedes alargado en perjuizio de algunas supersticiones vulgatas que se tienen por religión, era cosa tolerable aunque en tal delicadez de tiempos no ligera tamen multum refert si va la cosa a fuer de Erasmo o a fuer del perro de Luthero quod Deus avertat<sup>15</sup>.

Indicaciones precisas, entremezclando latín con castellano. De la última carta nace la sospecha, confirmada tras los interrogatorios de los inquisidores, de que Vergara no solo había puesto en marcha una operación de contraespionaje a favor de su hermano, sino que inspiró y coordinó las fugas de los sospechosos que abandonaron España después del arresto de Tovar. Juan de Vergara había escrito a Juan de Valdés para aconsejarle que se marchara de España, como habían hecho su hermano y Mateo Pascual. Había sido el intermediario de Juan del Castillo, el hereje del que teme su regreso a España, y su hermano Gaspar de Lucena, a quien había entregado dos o tres cartas de Castillo escritas en París<sup>16</sup>. En 1532 llegó a saber de un sumario de acusaciones en latín contra Castillo, enviado a la Sorbona, donde probablemente Castillo, helenista con una cierta reputación, daba clase. Gracias a Vergara, y a través de Gaspar de Lucena, Castillo logró huir de París y decidió refugiarse en Roma, donde se reunió con Valdés y con Pascual. Y, como otros exiliados españoles, fue acogido en casa del ex general franciscano Quiñones, entonces cardenal de Santa Croce. Un año más tarde, de nuevo es Vergara quien advierte a la comunidad de españoles que Roma ya no es un refugio seguro.

Pero no era solo esto. El acto de acusación con el que Diego Ortiz de Angulo, fiscal, ordena el encarcelamiento de Vergara como “fautor defensor de hereges e impedidor del santo oficio e infamador injurador e corronpedor de los ministros e offiçiales de él” insistía en las continuas acciones antiinquisitoriales de Vergara. No se trataba solo de billetes, “abisos e cartas”. Vergara había convencido al arzobispo de incluir en los edictos episcopales también el relato de herejía, para recoger información paralelamente a las investigaciones inquisitoriales, y había malmetido al arzobispo contra la Inquisición. Él, y citamos el acta de acusación, que había defendido el secreto del Santo Oficio ante las pretensiones de los conversos de Barcelona de tener cárceles abiertas y los nombres de los testigos, ahora parecía apoyar a Vergara en la lucha contra la Inquisición. Tras emitir una orden de captura, Vergara es interrogado el 20 de mayo y niega rotundamente todas las imputaciones, pero al conocer las últimas revelaciones de los inquisidores, admite haber mantenido una correspondencia secreta con su hermano. Afirma haberlo hecho en el papel de abogado defensor, y se muestra convencido de

---

<sup>15</sup> Ortega Costa, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, pp. 516-517.

<sup>16</sup> Pastore, *Una herejía española*, pp. 235 y ss.

su inocencia. El 23 de junio es definitivamente encarcelado, tras negarse una vez más a hablar de esa correspondencia con Tovar. Fueron pocas las veces que el humanista admitió algo.

Vergara pasa los días en su celda, reclamando folios de papel para poder pedir una apelación a la Suprema. Finalmente se le concederá solo uno, en el que intentará justificar su comportamiento durante los primeros interrogatorios y su obstinación en negar la existencia de esas cartas, apelando al derecho de defensa y su formalización en santo Tomás y el Gaetano. Dos días después, el arzobispo de Toledo escribe a los inquisidores desaprobando el arresto de su secretario, defendiendo a Juan de Vergara y pidiendo que se le tenga al corriente de todo. Más tarde intentará negociar la libertad provisional, por 50.000 ducados, o al menos la sustitución de la cárcel por el claustro de la catedral o una casa privada. Las cartas de Alonso Fonseca se repetirán, así como las protestas y los intentos de apelación por parte de Vergara. El 12 de julio, Angulo pide que Vergara sea trasladado a una celda desde la que no pueda comunicarse con el exterior. Estaba recluido en una con ventanas que daban a la calle, y por lo que parece podía charlar con quien pasaba por allí.

Vergara languidece en prisión. Pide ver la luz. Solicita, en vano, libros para preparar su defensa y se enfurece porque no se los conceden: “Tienen que darme incluso el Corán, si lo pido”, grita un día frente a los inquisidores. Estos se empeñan, inútilmente, en intentar definir la herejía de Vergara. Pero cojean y la acusación final trasluce su confusión y sus dificultades. Vergara es acusado, además de obstaculizar al Santo Oficio, de ser un hereje erasmista, luterano y alumbrado. Tras su arresto se ordena una investigación sobre el estado de las cárceles. El secreto y la seguridad en la de Toledo de torno a 1530 hacían aguas por todos lados. El alcaide de la cárcel, Juan de Ortega, y el mozo de la prisión, Juan Sánchez, son fáciles de corromper, además de sugestionables. Francisca Hernández los había conquistado y recibía sus visitas con frecuencia, al tiempo que visitaba las celdas de sus viejos discípulos Antonio Medrano y Francisco Ortiz. La investigación saca a la luz fallos de todo tipo, pero sobre todo muestra un mundo en el que cartas, folios y libros podían circular con enorme facilidad.

Tovar no solo recibía noticias desde fuera, sino que escribía profusamente a los reclusos de dentro y a María de Cazalla, otra víctima ilustre de los procesos por alumbradismo a la que le había hecho llegar al menos veinte cartas, escritas solo por un lado, folios en blanco para que pudiera responderle, y “tinta en un botecyto de tierra vidriado con una pluma”. A veces sus respectivos sirvientes dejaban las cartas cerca del pozo del patio central, adonde todos iban para abastecerse de agua. Otras veces las cartas eran introducidas directamente en la celda de los respectivos correspondientes. Los inquisidores no llegaron a tener conocimiento de la correspondencia secreta ni siquiera cuando la sierva de María de Cazalla se equivocó y dejó

la carta de su señora en la celda de su mayor enemigo y acusador, Diego Hernández. El alcaide, sobornado con perdices y salmón, lo silencia todo.

### 3. EL MORISCO TENDERO

Los miembros de las clases privilegiadas podían tener un criado en la cárcel, podían hacerse traer alimentos, y tenían más dinero para sobornar al alcaide y los despenseros, pero el caso de Jerónimo de Rojas es bien diferente. Morisco de Toledo, tendero, detenido en 1601 acusado de ser musulmán en secreto, y condenado a la hoguera en 1603, fue en gran parte inculcado por la correspondencia que intentó mantener con su familia y en particular con su yerno Alonso de Ribera, y que fue interceptada por la Inquisición.<sup>17</sup> En su proceso se incluyen nueve cartas autógrafas, algunas muy largas, acompañadas de la transcripción hecha por los funcionarios del tribunal, más otras cuatro, no incluidas, que se reseñan y que forman parte de la acusación.

En 23 de mayo de 1601, se ordenó la detención de Rojas, que fue preso tras haber registrado que no tuviera “armas ningunas ni dinero ni joyas de oro y plata ni papeles”, y se procedió inmediatamente al secuestro de sus bienes. Días más tarde, el 2 de junio, el alcaide de las cárceles secretas, Gaspar de Soria, indicó que Rojas había intentado hablarle en secreto y sobornarle para que sacara un “aviso” dirigido a Gonzalo Mexía, su socio de negocios y amigo, quien le daría 50 ducados tras recibir la carta. El alcaide entrega al tribunal dicho papel. Esa primera carta a Gonzalo Mexía, también morisco y tendero de especiería con quien Rojas compartía proveedores y clientes, le encarga que se ocupe de algunos negocios y que dé noticias a su “deseada mujer”, su yerno y su hija. Rojas pide que recen por él y no estén tristes, que continúen su vida normal, mostrándose alegres y cuidando su modo de vestir, y que no retrasen la boda prevista del hermano de su yerno. La nota está escrita en un papelillo muy pequeño que le había facilitado su compañero de celda Fray Hernando de Santiago, quien, a su vez, lo había recortado del papel que los inquisidores le dieron para escribir su defensa. El secretario certifica que se trata de la letra y firma de Jerónimo de Rojas. Los inquisidores encargan al alcaide que lleve la carta a Gonzalo Mexía y cobre los 50 ducados y que traiga de vuelta la carta de respuesta de Gonzalo, también inserta en el proceso.

La segunda carta de Rojas es mucho más extensa: contiene instrucciones para salvar lo que piensa que puede ser salvado de su hacienda y

---

<sup>17</sup> AHN, *Inquisición*, leg. 197, 5. Mercedes García-Arenal y Rafael Benítez Sánchez-Blanco están ultimando una edición y estudio de este proceso.

enumera a diferentes personas con las que está en tratos comerciales o que le deben dinero. Varios de ellos son comerciantes del Alcaná, el mercado de la seda de Toledo. Rojas considera que todos sus deudos y amigos pueden quedarse en sus casas, pues va a salir pronto y además no va a denunciar a nadie. Expresa, por tanto, las dos primeras preocupaciones de un detenido por la Inquisición: la pérdida de los bienes y el intento de salvaguardar u ocultar de la Inquisición alguna parte de ellos, por un lado; y la posibilidad de que de su detención se derive la de deudos y amigos, por otro. Está muy presente en las cartas, por repetidamente negado, la angustia y el temor de que la tortura le obligue a denunciar a sus próximos. Pero Rojas sobre todo manifiesta mucha preocupación por su familia y es particularmente solícito en lo que se refiere a su mujer y a su hijo pequeño. Molesto con el yerno porque le deja la tienda al niño y lo hace trabajar demasiado, encarga a Gonzalo Mexía de que lo haga salir un poco y lo anime los días de fiesta, que vaya al campo, que procuren que la tristeza no entre en el corazón del niño. Rojas manifiesta también su profunda tristeza al recibir ropa limpia de su casa y no encontrar, contra lo que esperaba y las instrucciones que había dado en la primera carta, ninguna nota de su mujer: “Dios sabe la tresteça que recibí ayer porque me trajeron la camisa de mi mujer e no acabo de entender qué era la causa”.

El 15 de junio el alcaide informa por su parte que, habiendo dado licencia el tribunal para que Jerónimo de Rojas enviase su ropa a lavar a casa, le ha dado una camisa sucia que ocultaba en un dobladillo un cuarto de pliego de papel escrito por ambas caras, que entrega al tribunal. Se trata de una larga carta a su yerno, especificando el estado de las finanzas de la tienda y dejando claro cuánto del dinero invertido corresponde a Jerónimo y cuánto al yerno. Además, proporciona instrucciones sobre qué tiene que declarar si la Inquisición le interroga. Por entonces Rojas piensa que se le acusa únicamente de rescatar esclavos moros, e insiste a su yerno que él no ha dicho nada ni dirá “aunque padezca mil tormentos, para esto somos hombres criados para los trabajos por amor de Dios”. Le pide le traiga personalmente la ropa limpia al alcaide, con alguna nota cosida dentro del cuello o las costuras y luego vuelto a coser muy delicadamente. Los miembros de la audiencia ordenan que los papeles escritos por Rojas se adjunten al proceso, sin entregarse a los destinatarios ni informar a Rojas de su intercepción. El 30 de junio de 1601, la Suprema pide información sobre esos papeles y “con que confidencia le sacó el alcaide estos papeles al preso”, pregunta dónde han ido a parar los 50 ducados del soborno y ordena: “no proseguiréis, señores, esta diligencia de que el alcaide saque más papeles”. Es decir, la Suprema no ve con buenos ojos esta manera de conseguir que el propio reo, fuera de forma y procedimiento, se enrolle la soga al cuello.

Ni el caso ni los papeles acaban aquí, pues el 5 de julio pide audiencia Fray Hernando de Santiago. Hernando indica que, tras decirle a su compa-

ñero de celda Jerónimo de Rojas que está a punto de ser puesto en libertad, éste le ha dado “avisos” para su yerno Alonso de Ribera y su mujer, a la cual le pide que —con unas amigas que tiene que saben de hechicería— haga unos hechizos que le permitan salir de la cárcel. Hernando de Santiago solicita más papel para que Rojas escriba las cosas que necesita que su mujer haga y le es concedido. El 7 de julio, pide otra audiencia para presentar las cartas que ha escrito Rojas. Gracias a esos avisos y a las primeras declaraciones de Hernando de Santiago, descubrimos que la mujer de Rojas, Isabel de Benavides, es amiga de dos moriscas hechiceras venidas de Granada, que saben “ablandar los corazones” con alheña que preparan para este fin y con unas fórmulas árabes que aprendieron antes de perder la virginidad, que tienen ofrecida al demonio. Rojas ya ha hecho uso de este hechizo para conseguir la liberación de algunos esclavos. Piensa que si este preparado de alheña se echa en el aljibe del agua que beben los inquisidores, y si lo puede poner el propio Rojas en el banquillo cuando vaya a la audiencia, los ánimos de los inquisidores se inclinarán hacia él con benevolencia. Pide a su mujer que ponga la alheña en un hatillo dentro de la sábana cuando la devuelva limpia.

En estas cartas Rojas manifiesta creciente malestar por no recibir ninguna noticia de su familia. En el papel cuarto se dirige a su mujer de este modo: “Señora Ysabel de Benabides, cómo me abéis olvidado, no entiendo que son tantos los trabajos que sentís que no os acordais de nos”. Intenta tranquilizarlos diciendo que cree que va a poder evitar la confiscación de bienes, dándoles nuevas instrucciones acerca de qué dineros tienen que declarar y cuáles decir que son solo del yerno. Demuestra tener una memoria prodigiosa para las cuentas y para los números. Les tranquiliza diciendo que tiene una buena celda, “la mejor de toda la casa” y que se encuentra bien: su única congoja es no saber si han detenido a algún miembro de la familia. Relata su primer interrogatorio y lo que ha dicho y cómo le han recomendado que diga algo (es decir, que no sea “negativo”) que será bueno para su proceso. Esta persona que le ha recomendado cómo declarar es Hernando de Santiago “que si no fuera por él yo estaba perdido”. La carta deja ver que quizá las relaciones entre yerno y suegro no han sido siempre totalmente cordiales pues dice “No hagas con mi muger e hijos como yerno sino como hijo, pues en ese lugar os e tenido aunque yo no os lo mostraba”. Pide a su yerno que se porte como un hijo y le encomienda de nuevo a su hijo pequeño: “Al niño tratadle amorosamente y hacedle escribir algunas planas, ensenyalde a contar cuando no tenga qué hazer”. Y le pide que le cuente cómo está su mujer, y su hija Luisa y los dos niños “que esta es mi ansia” y que si supiera que están todos en casa (y no en la cárcel) y todos con salud, entonces su prisión no tiene ninguna importancia. En el papel quinto insiste “que si vierais prender a alguien en esta casa, entended que no sale de mí, porque moriré antes que decir nada, el fuego arde en otra parte, plega Dios que cese en mí solo”. Por último le encomienda que de algunas limosnas a

los viejos que están a la puerta de la Cruz, una preocupación y un cumplimiento, el de las limosnas, muy islámico. Consciente de los peligros de la correspondencia, le pide a su yerno que cuando le escriba, no firme.

Estos papeles, que Fray Hernando lleva ante el tribunal y después devuelve a la celda para que Jerónimo no sospeche, aparecen unos días más tarde cosidos a una sábana que Rojas mandaba a lavar a casa. Son confiscados por el mismo alcaide, Gaspar de Soria, y se añaden al proceso. Estas cartas son indicativas del estado de ánimo que producía el aislamiento y la incomunicación: el preso atraviesa momentos de relativo optimismo, en los que creer que puede hacer algo, y otros de absoluta angustia y postración. Ese aislamiento explica también la confianza que se establece con los otros presos que comparten celda y la tendencia a pensar que los padecimientos compartidos los convierte en cómplices, en amigos. Nada más lejos del caso. Es probable que la angustia y el absoluto desvalimiento colaboren a que Rojas se engañe, dándose a sí mismo falsos ánimos.

Siguen las cartas: escribe a los sabios islámicos aragoneses que conoce y que están alojados en el mesón debajo de la alhóndiga para que huyan cuanto antes; escribe de nuevo al yerno —cada vez más alarmado de que no le responda— e incluye un largo párrafo en árabe fonológico, en una personal transcripción al alfabeto latino. No obstante, al no recibir contestación, en las sucesivas cartas se ve crecer la inquietud de Rojas por la posible detención de miembros de su familia. En la denominada como “Papel quinto” pide que cuando le devuelvan la camisa, si hay alguien detenido, que hagan un nudillo en el cuello, uno por cada persona detenida. En esa misma carta habla de Hernando de Santiago, quien Rojas cree es quien va a llevarla a su destinatario, como un verdadero ángel del cielo, “ombre leal de corazón y verdadero amigo”. En el “papel ocho”, dirigido al yerno, Rojas se manifiesta “espantado” de que no le responda e insiste en preguntar por su mujer, pidiendo información sobre su embarazo: la mujer de Rojas estaba esperando un niño en el momento de su detención. Y que si han detenido a alguien, que sepa todo el mundo que no ha sido por su causa, que no ha denunciado a nadie.

El “Papel nono” parece una respuesta a una carta de su yerno no incluida en el proceso y por tanto desconocida. Debió ser una nota breve, porque Rojas, que dice haber reconocido la letra, también dice que puede escribirle largo sin miedo, por la amistad del alcaide. Se siente aliviado:

En extremo mi holgado en saber cómo estás todos en casa, porque no poco cuidado tenía en mi corazón y trabajo doblado en pensar que estubese algún preso de nuestra casa. Agora estoy más contento aunque mis trabajos son grandes... Y por mí moriré mil muertes antes que traiga nadie aquí, quanto más a vosotros que sois la lumbre de mis ojos.



Estas son todas las cartas que se conservan. En agosto, Hernando de Santiago volvió a pedir papel para Rojas, y le dieron “una cuartilla de papel que había sido de alfileres”. El 13 de agosto el alcaide Gaspar de Soria trajo a la audiencia un envoltorio de ropa sucia que incluía una camisa en cuya bocamanga venían cosidos cuatro papeles, escritos de mano y letra de Jerónimo. El tenor sigue siendo semejante, probablemente cada vez más angustiado, porque Rojas pide incienso “molido por lo fino” que le han dicho es bueno para aguantar el tormento. Pide también que, si están todos bien, manden a un muchacho a las ocho de la tarde para cantar frente a la ventana de la cárcel el romance “¿Cómo cantare con tanta pena quien deja su bien en tierra ajena?”, bien conocido por el uso que Lope de Vega hizo de esos versos<sup>18</sup>. Era un romance de los llamados de cautiverio, cuyo sujeto poético era un cristiano cautivo en Berbería, en Turquía o a bordo de una galera enemiga. Esto es, romances que relataban las penas y los trabajos de personas cautivadas por los musulmanes, una experiencia que Rojas invierte y hace suya<sup>19</sup>.

Las cartas de Rojas plantean varios problemas metodológicos: fueron escritas voluntariamente, pero probablemente inducidas, una vez escrita la primera, por el alcaide y por Hernando de Santiago. Constituyen un testimonio verdadero y al mismo tiempo falso; es decir, serían inaceptables como prueba jurídica. Y sin embargo las cartas de Rojas suponen una prueba fundamental para la Inquisición: prueban su conocimiento y solidaridad con otros moriscos, sus consejos para que sean avisados y huyan. Incluyen párrafos escritos en árabe (aunque con grafía latina). Demuestran además la intención de Rojas de no confesar o confesar sólo parcialmente, siendo por ello “negativo” o “diminuto”. En pocas palabras: demuestran su “culpabilidad”, su condición de morisco musulmán.

Así lo comprendió Rojas en una de las escenas más horribles del proceso, en la audiencia en la que los inquisidores le enseñan al fin sus propias cartas y comprende que nunca han salido de la Inquisición y que está perdido. En ese momento del proceso Rojas se desmorona. Le destruyen el choque y el dolor de darse cuenta de que ha sido traicionado por quienes creía sus amigos, el pánico al ver clara y repentinamente cuál es su verdadera situación. Se pone malo y se marea, dice que se quiere echar en el suelo, que se está cayendo. El secretario describe cómo poniendo su capa doblada como cabecero, se tumba bocarriba en el suelo y “suspirando, echado y hablando entre sí, miraba hacia arriba y decía que ya sabe qué ha de padecer”.

<sup>18</sup> Miquel Querol Gavaldá, *Cancionero musical de Lope de Vega. Vol. II, Poesías sueltas puestas en música*, Barcelona, Instituto Español de Musicología, 1987.

<sup>19</sup> La referencia a este romance y a este estribillo en particular, en María Soledad Carrasco Urgoiti, “Junto a la enemiga Argel. Apuntes sobre los romances de cautiverio”, en Christophe Couderc y Benoît Pellistrandi (eds.), *Por discreto y por amigo. Mélanges offerts à Jean Canavaggio*, Madrid, Casa de Velázquez, 2005, p. 380.

En la siguiente audiencia Jerónimo de Rojas pide que le dejen morir en la cárcel y, llorando, dice que le engañaron el alcaide y Fray Hernando de Santiago, “traidores y bellacos”. Su deseo de ser castigado a cárcel perpetua (es decir, a morir en la cárcel) no había de ser.



# LAS TRAZAS DE VIDA DE LA DOCUMENTACIÓN INQUISITORIAL COMO EGODOCUMENTOS. UNA ORIGINAL PROPUESTA DE AMPLIACIÓN DE FUENTES

JOSÉ LUIS LORIENTE TORRES  
*Universidad Autónoma de Madrid*

## INTRODUCCIÓN

Si el objetivo de este homenaje a James Amelang es dar testimonio de su contribución a la renovación de ciertos campos de la historiografía española, estamos ante una difícil tarea puesto que Jim ha trabajado intensiva y extensivamente. Una forma de hacerlo es, sin embargo, revisando minuciosamente su extensa obra. De esta forma, me he propuesto reseñar uno de sus trabajos<sup>1</sup>. En él podemos hablar —cuando menos— de dos valiosas aportaciones: renovación epistemológica y ampliación de fuentes. Pero su contribución se extiende también al terreno de la docencia, donde ha jugado un importante papel de inspirador.

Si bien otros participantes en el volumen escribirán —seguro— trabajos de mayor enjundia, quizá yo pueda aportar una visión diferente, puesto que está más cercana en el tiempo mi experiencia como estudiante. Recuerdo bien —y estoy seguro de que a muchos de sus alumnos esto les resultará familiar— lo que pensé la primera vez asistí a una de sus clases: “qué alto es este profesor”; también que, cuando finalizó la explicación, me dije: “yo quiero dedicarme a esto”. Años después, teniendo que elegir un director para el Trabajo de Fin de Grado, me acerqué tímidamente a su despacho para preguntarle por su disponibilidad. Pese a haber pasado algún tiempo desde nuestro último encuentro, Jim —que, por supuesto, por aquel entonces todavía no era Jim para mí—, me recordaba perfectamente, incluso recordaba la calificación. Por supuesto accedí a dirigir el trabajo y, gracias

---

<sup>1</sup> James S. Amelang, “Tracing Lives: The Spanish Inquisition and the Act of Autobiography”, en A. Baggerman, R. M. Dekker y M. Mascuch (eds.), *Controlling Time and Shaping the Self. Developments in Autobiographical Writing since the Sixteenth Century*, Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 33-48.

a ello, obtuve una buena nota. Quiero decir con ello que la inspiración de la que hablo no es algo etéreo o romántico, sino que se concreta en una buena dirección académica, y que si algún día algunos de los alumnos que ha dirigido llegan a ser investigadores —que no está fácil la cosa—, continuarán contribuyendo a la renovación historiográfica. Este es precisamente el caso, puesto que generosamente me brindó la posibilidad de continuar con las líneas de investigación sugeridas en este artículo; y con su apoyo.

“Tracing Lives: The Spanish Inquisition and the Act of Autobiography” es —insisto— un ejemplo de renovación epistemológica desde de una nueva mirada y consiguiente ampliación de las fuentes. En él se propone el análisis sistemático —e inédito— de una de las fuentes autobiográficas más excepcionales y menos utilizadas de la Época Moderna: las *trazas de vida*.

#### ANTECEDENTES Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

Estas *trazas de vida*, también conocidas como *discursos*, se encuentran en una encrucijada epistemológica. Fue Michel Foucault, en la década de 1970, uno de los primeros en llamar la atención sobre un tipo de fuentes que hasta entonces habían pasado desapercibidas, junto con sus protagonistas. Hablamos de testimonios judiciales e inquisitoriales, a los que se refirió como “vidas de hombres infames”<sup>2</sup>. Y de muy parecida manera conocimos al celeberrimo molinero Menocchio, gracias a las pesquisas en este tipo de archivos de Carlo Ginzburg<sup>3</sup>. Ambos formaban parte de un movimiento que se desarrollaría durante las siguientes décadas, conocido como *History from crime*<sup>4</sup>.

Por otra parte, en la década de 1950, el historiador holandés Jacques Presser acuñaba el neologismo *egodocumento* para definir “aquella fuente histórica donde el investigador se enfrenta a la escritura de un *yo*, u ocasionalmente *él*, donde se describe al sujeto con una presencia continua en el texto”<sup>5</sup>. Gracias a la mayor amplitud y flexibilidad de este término, frente

<sup>2</sup> Michel Foucault, “The Lives of Infamous Men”, en M. Morris y P. Patton (eds.), *Michel Foucault. Power, Truth, Strategy*, Sidney, Federal Publications, 1979, pp. 76-91.

<sup>3</sup> Carlo Ginzburg, *Il formaggio e I vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Turin, Einaudi, 1976. Versión en castellano: *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik Editores, 1982.

<sup>4</sup> Edward W. Muir y Guido Ruggiero (eds.), *History from crime: Selections from Quaderni Storici*. Translated by Corrada Biazzo Curry, Margaret A. Gallucci and Mary M. Gallucci, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1994.

<sup>5</sup> Citado por Michael Mascuch, Rudolf Dekker y Arianne Baggerman, “Egodocuments and History: A short Account of the Longue Durée”, *Historian*, 78, 1 (Spring 2016), pp. 11-46 (11); del original Jacques Presser, “Memoires als geschiedbron”, en *Winkler Prins Encyclopedie*, Amsterdam, Elsevier, 1958, vol. VIII, repr: Id., *Uit het werk van J.*

al utilizado hasta el momento de “autobiografía”<sup>6</sup>, fue posible englobar bajo su paraguas conceptual algunas de las formas de expresión del “yo” más características de comienzos de la modernidad temprana. De esta manera se podía analizar una amplia categoría de textos autobiográficos tales como cartas personales, memorias, autobiografías, diarios, libros de familia, cuadernos de viaje, crónicas urbanas, memoriales justificativos o —incluso— los testimonios judiciales e inquisitoriales que aquí interesan particularmente<sup>7</sup>. Aunque estos últimos no han permanecido ajenos a la polémica respecto de si constituyen —o no— una expresión original y genuina del “yo” de su autor<sup>8</sup>. Quien suscribe estas páginas piensa que se trata, en efecto, de manifestaciones autobiográficas, si bien con características propias cuya singularidad hace necesario el análisis sistemático que precisamente sugiere Amelang.

Algunos otros trabajos han venido incidiendo en una misma idea. Michael Mascuch exponía que esta clase de fuentes autobiográficas eran representaciones de la propia identidad —“public display(s) of self-identity”<sup>9</sup>. Stephen Greenblatt, por su parte, afirmó que en el siglo XVI ya existía la idea de un *yo* que podía ser *fabricado* (“In sixteenth-century England there were both selves and a sense that they could be fashioned”)<sup>10</sup>. Por no mencionar la bien conocida teoría de Erving Goffman sobre la presentación del *yo*, que ha inspirado tantos otros trabajos<sup>11</sup>.

En todo caso, con la definición propuesta por Presser se inauguraba una fructífera línea historiográfica a cuyo frente se encuentra hoy día Rudolf

---

Presser; Amsterdam, Athenaeum-Polak en Van Gennepe, 1969, pp. 277-282. Traducción al español propia (salvo indicación contraria todas lo son); precisamente Dekker es hoy día uno de los mayores defensores del término: Rudolf Dekker, “Jacques Presser’s Heritage: Egodocuments in the Study of History”, *Memoria y Civilización*, 5 (2002), pp. 13-37.

<sup>6</sup> Philippe Lejeune, *On Autobiography*, edited and with a foreword by P. J. Eakin; translated by Katherine Leary, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

<sup>7</sup> Véase James S. Amelang (ed.), *De la autobiografía a los ego-documentos: un fórum abierto*, *Cultura Escrita & Sociedad*, 1 (2005), pp. 19-123. En este volumen colectivo, que coordinó James Amelang, se recopiló un buen puñado de trabajos dedicados a muchos de los distintos tipos de egodocumentos; igualmente, para cualquier tipo de estudio sobre autobiografía en Época Moderna es imprescindible James S. Amelang, *El vuelo de Ícaro. La autobiografía popular en la Europa Moderna*, Madrid, Siglo XXI, 2003.

<sup>8</sup> Thomas Cohen y Elizabeth S. Cohen, “Testimonios judiciales como ego-documentos”, en Amelang (ed.), *De la autobiografía*, p. 60. Desarrollaremos esta idea más adelante.

<sup>9</sup> Michael Mascuch, *The origins of the Individualism self: autobiography and self-identity in England, 1591-1791*, Oxford, Polity Press, 1997, p. 9.

<sup>10</sup> Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1980, p. 1.

<sup>11</sup> Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Edinburgo, Social Sciences Research Center University of Edinburg, 1956; Peter Burke, *The Fabrication of Louis XIV*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1992.

Dekker. Éste, junto con Arianne Baggerman y Michael Mascuch, ha venido liderando un proyecto de investigación internacional que durante los últimos años se ha dedicado al análisis, estudio y catalogación de todos estos egodocumentos. Dicho proyecto, que comenzó en la década de 1980 con proyección local —ciñéndose al ámbito neerlandés—, pronto adquirió dimensión internacional. Dos denominadores comunes lo han acompañado: el trabajar fuera del canon literario establecido en lo referente a los tradicionalmente conocidos como documentos autobiográficos, y el practicar una historia social<sup>12</sup>. De esta forma se han venido publicando una serie de volúmenes con título *Egodocuments and History Series* que, desde la interdisciplinariedad y siguiendo la idea original de reivindicarla, han sacado a la luz una heterogénea masa de documentación<sup>13</sup>.

Exactamente eso es lo que hace James Amelang en su artículo: a través de una propuesta de análisis, llamar la atención sobre el posible valor de una fuente que, pese a su enorme potencial, y si bien ha sido utilizada secundariamente<sup>14</sup>, está todavía a la espera de rendir mucho más si es correctamente explotada. Esta carencia investigadora hace difícil formarse una idea de la misma como *corpus* documental. Es más: ni siquiera tenemos respuestas para algunas de las preguntas básicas que lanza al aire Jim en su artículo: ¿Cuáles son los antecedentes de esta fuente? ¿Cuáles son sus características? ¿Cuál es su marco cronológico y geográfico? ¿Cuántas de estas declaraciones fueron registradas? ¿Cuántas han sobrevivido en los archivos hasta el día de hoy?<sup>15</sup> ¿Alguna regla no escrita limitaba estas declaraciones de alguna manera? ¿De qué forma influía el inquisidor o la situación en el propio *discurso*? ¿Estamos ante un fenómeno, como parece,

<sup>12</sup> A. Baggerman, R. M. Dekker y M. Mascuch, “Introduction”, en A. Baggerman, R. M. Dekker y M. Mascuch, (eds.), *Controlling Time and Shaping the Self*, Leiden - Boston, Brill, 2011. pp. 1-10.

<sup>13</sup> Desde el año 2009 la editorial Brill ha ido publicando casi un volumen por año cubriendo temas que van desde las memorias militares a la correspondencia convencional, y desde el siglo XVI hasta el XXI, véase <https://brill.com/view/serial/EGDO/29/04/2018>.

<sup>14</sup> Richard Kagan y Abigail Dyer (eds.), *Inquisitorial Inquiries: The Brief Lives of Secret Jews and Other Heretics*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2005. Es este el trabajo más exhaustivo existente hasta la fecha. En él Kagan y Dyer proponen seis ejemplos —excepcionales más que ordinarios— de este tipo de fuentes ordenados cronológicamente. Su pretensión no es, sin embargo, proponer un análisis de conjunto como el que propugna Amelang.

<sup>15</sup> Si se trata de una documentación que pende de las *causas de fe*, tan sólo en el Tribunal Provincial de Toledo ascenderían, según Dedieu, a unas seis mil: Jean-Pierre Dedieu, “The Archives of the Holy Office of Toledo as a Source for Historical Anthropology”, en Gustav Henningsen y John Tedeschi (eds.), *The Inquisition in Early Modern Europe. Studies on Sources and Methods*, Dekalb, Northern Illinois University Press, 1986, pp. 168-189.

limitado estrictamente al ámbito ibérico? Y, de ser así, ¿Existen diferencias regionales? ¿Por qué no se dio en otras regiones europeas? De hecho, ni siquiera sabemos gran cosa acerca de sus características formales o estilísticas. Hablar de éstas, junto con el interés que la fuente pueda tener para los historiadores, es lo que ofrece Amelang.

### ¿QUÉ SON LAS TRAZAS DE VIDA?

Estas *trazas de vida* también son conocidas en la documentación como *discursos de la vida*. El Santo Oficio no tenía, sin embargo, el monopolio sobre esta expresión. Ejemplo de ello es el que expone el propio Amelang en su trabajo: las memorias de Alonso Contreras, publicadas bajo el título *Discurso de mi vida*. Sobre este punto, una sencilla búsqueda nos permite comprobar que hay otros títulos de tipo biográfico similares en la época. Como el *Discurso de la vida y costumbres, sanctidad, religión y famosos hechos del muy Ylustre Rodrigo Fernández de Sancta Ella, fundador de este Colegio de Sta. M<sup>a</sup> de Jesús y Universidad de Sevilla. Anno de 1581*, escrito por Juan de Grado<sup>16</sup>; o el de Martín Pérez de Ayala, *Discurso de la vida de don Martín Pérez de Ayala, arzobispo de Valencia y del hábito de Santiago escrita por él mismo*<sup>17</sup>; e incluso la encontramos en el título de la novela de caballería *Discurso de la vida humana, y aventuras del Cauallero determinado, traduzido de Francés por don Ieronymo de Urrea*<sup>18</sup>. Sería interesante en un futuro explorar qué tipo de relación hay —conceptual, etimológica, etc.— entre ambos tipos de fuentes. Los diccionarios de la época arrojan poca luz al respecto. Covarrubias define “discurso” como “la corrida que se haze a una parte y a otra: tomase por el modo de proceder en tratar algún punto y materia, por diuersos propósitos y varios conceptos”<sup>19</sup>. Pese a esta definición, en idioma castellano es esta una palabra, sin embargo, polisémica: por una parte, puede referirse al acto de hablar; por otra, puede aludir al paso del tiempo. Y ambos significados confluyen en lo que fueron estos *discursos de la vida*: exposiciones orales, en primera persona, en las que se hablaba de la trayectoria vital de su autor.

De esta forma, en ciertas ocasiones —cuyas circunstancias están aún por determinar—, durante la celebración de una *causa de fe*, en la primera

---

<sup>16</sup> Universidad de Sevilla, Fondo Antiguo, AHUS S<sup>o</sup> 058 [1].

<sup>17</sup> Biblioteca Nacional de España, MSS/7449.

<sup>18</sup> Jerónimo de Urrea, *Discurso de la vida humana, y aventuras del Cauallero determinado, traduzido de Francés por don Ieronymo de Urrea*, Amberes, Martín Nucio, 1555. Estas tres obras se encuentran digitalizadas.

<sup>19</sup> Sebastián Covarrubias Orozco, *Tesoro de la Lengua Castellana, o Española*, Madrid, Luis Sánchez, 1611, p. 322. En cuanto a “traza”, no aparece definida.



comparecencia del reo ante su tribunal y tras una primera serie de preguntas establecidas, aquel era “preguntado por el *discurso de su vida*”. De este modo, paradójicamente, era “obligado” a expresarse con “libertad” para dar cuenta de una detallada exposición oral de su propia trayectoria vital. Tenemos estas declaraciones en todas formas y tamaños, desde unas pocas líneas hasta varias páginas; y cronológicamente, las encontramos ya en los primeros años de la Inquisición española, en el siglo XV, hasta su declive bien entrado ya el siglo XVIII. Pese a su heterogeneidad, estas declaraciones tienen una serie de características comunes que hacen que podamos hablar de un *corpus* documental con carta de naturaleza propia.

### CARACTERÍSTICAS

La primera es que nos enfrentamos —al parecer— a un fenómeno exclusivamente ibérico, puede incluso que “español” —puesto que no parece existir este tipo de documentación en Portugal—; y, desde luego, nada dice al respecto ningún manual inquisitorial extra peninsular. Sin ir más lejos, el famoso molinero friulano ya antes aludido nunca fue interrogado directamente por el *discurso de su vida*, y lo que contó de ningún modo puede considerarse una declaración autobiográfica. Muy al contrario, los manuales de la Inquisición española no sólo mencionan esta práctica, sino que la regulaban e incluso la fomentaban. Sabemos de la existencia de este tipo de declaraciones desde los primeros años de la Inquisición —como demuestra el ejemplo de Juan de Sevilla en 1486<sup>20</sup>—, aunque no aparece regulada —y de momento solo de forma indirecta— hasta las *Instrucciones* de Juan de Valdés de 1561. En ellas se establece una serie de preguntas cerradas para la primera comparecencia del reo tales como nombre, edad, oficio, vecindad... Asimismo, se aconsejaba que si el reo “fuere confesando, déjenle decir libremente, sin atajarle, no siendo cosas impertinentes las que dijere”<sup>21</sup>. Todavía no tenemos, en consecuencia, una alusión directa al *discurso de su vida*. Pero sí la tenemos ya en las *Instrucciones* de 1591 en que el compareciente, igualmente en la primera audiencia, y tras una relación de preguntas similar, es

preguntado por el discurso de su vida, (diga) que nació en tal pueblo, etc. Declare dónde se ha criado y las partes donde ha residido y con quién ha tratado y comunicado, todo por muy extenso y muy particularmente<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Kagan y Dyer (eds.), *Inquisitorial Inquiries*, pp. 21-35.

<sup>21</sup> Miguel Jiménez Monteserín, *Introducción a la Inquisición Española. Documentos básicos para el estudio del Santo Oficio*, Madrid, Editora Nacional, 1980, pp. 204-206; 206.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 401.

¿Por qué no se dio esta práctica en Italia o Portugal? ¿Cuál es el modelo en el que se basa? ¿Se trataba de una trampa para hacer confesar al propio reo sus pecados sin darse cuenta? Quizá el modelo sea la confesión general, donde se ponía énfasis en la mención de todos los pecados; o quizá su existencia se deba a la obsesión castellana por la genealogía, estimulada por la presencia de cripto-judíos. Sin embargo, es probable que hubiera otros elementos en juego, y lo cierto es que el estado actual de la cuestión no permite responder a tales preguntas.

Otra de sus peculiaridades es que estamos ante una de las pocas variedades autobiográficas de la época moderna cuyo origen no nace de la voluntad de sus autores. Esta podría ser una de las razones por las que ha atraído tan poca atención, puesto que va precisamente en contra de lo que comúnmente se piensa que es la característica fundamental de la autobiografía como género: la voluntad o deseo de autoafirmación —el antes aludido *self-fashioning*; o, si se prefiere, el llamado “pacto autobiográfico”<sup>23</sup>. No es este el caso: nos encontramos frente a textos que se producen en un contexto coercitivo y muy peligroso; su autor se está jugando la vida. Y aquí la paradoja: el inquisidor, al preguntar por el *discurso*, abría un espacio autobiográfico y ordenaba al reo que lo rellenara como mejor tuviera a bien, en formato “libre”, es decir, carente de especificaciones. Quizá se deba a esto la gran variedad de los textos que encontramos bajo este formato, siendo las únicas elecciones de su autor qué decir y cómo hacerlo. A esta circunstancia hay que añadir el poco tiempo de que disponía el declarante para decidir tales cuestiones, y que lo hacía en un contexto en que la espada de Damocles pendía sobre él. Podemos discutir un poco este punto. Aunque con toda probabilidad Jim tiene razón y el reo permanecía ajeno al hecho de saber que iba a ser interrogado por su trayectoria vital, la verdad es que no está del todo claro si sabía o no que le iban a preguntar por el *discurso de su vida*. Yo, personalmente, opino que sí, y lo imagino confinado en su celda durante bastante tiempo rumiando una historia por la que sabía que le iban a preguntar<sup>24</sup>.

En todo caso, tales circunstancias proporcionan asimismo la oportunidad de analizar estos discursos mediante la comparación: por ejemplo, entre lo que el sospechoso dice sobre su pasado y las respuestas previamente dadas a la anterior lista de preguntas formuladas por los inquisidores sobre su genealogía y viajes; o respecto de los datos —ex-

---

<sup>23</sup> Philippe Lejeune, *El pacto autobiográfico y otros estudios*, Madrid, Megazul-Endymion, 1994.

<sup>24</sup> En cualquier caso, aquí es interesante —tal como me sugirió el propio Jim cuando le referí el asunto— tener en cuenta el concepto de *jeopardy* expuesto por Thomas V. Cohen en “Three Forms of Jeopardy: Honor, Pain and Truth Telling in a Sixteenth-century Italian Courtroom”, *The Sixteenth Century Journal*, 29 (4) (1998), p. 975-998.

ternos— contenidos en el testimonio de los testigos. En circunstancias documentales ideales, tales comparaciones podrían permitir al historiador destilar lo que es genuinamente autobiográfico de lo declarado bajo presión.

### ¿QUÉ DEBERÍAN HACER LOS HISTORIADORES CON ESTAS HISTORIAS?

En primer lugar, tales textos proveen de un tipo y de una cantidad de información no disponible en ninguna otra fuente. Una información que, de forma independiente al motivo inquisitorial por el que fue consignada, nos muestra cómo era la vida corriente de estas personas ordinarias: sus lazos familiares, su nacimiento, su constante viajar en algunos casos, su trabajo, e incluso el número de la habitación alquilada donde alguna vez habitaron. Ese es el caso de Margarida Altamira —el ejemplo propuesto por Amelang—, una hilandera catalana del siglo XVII cuya condición de iletrada habría impedido, sin su detallado testimonio ante la Inquisición, saber nada de su existencia ni de sus condiciones de vida. Margarida limitó su declaración, estrictamente, a la intersección de tres dimensiones: lugar, familia y trabajo. Ahí no hay nada de interés para el Santo Oficio. Tampoco nada que tenga que ver con una naturaleza subjetiva o un acto de autoconstrucción (*self-fashioning*). La *traza* es literalmente lo que dice ser, un trazado (una línea) y lo que es trazado es un camino, no una personalidad.

Una segunda fuente de valor de tales textos reside en sus orígenes orales. Algunos prisioneros de la época moderna produjeron textos autobiográficos escritos en su propia defensa o por encargo, pero los textos que aquí discutimos llegan a su forma escrita definitiva de forma diferente, y su concreción se debió a no pocas peculiaridades. Para empezar, tuvo sus orígenes en una declaración oral, por lo que su forma final suele retener algo de esta oralidad; pero esa circunstancia constituye sólo un eslabón entre otros dentro de una larga cadena de deposiciones. Fue, en esencia, la parte más monológica de lo que Ginzburg destacó como un intercambio dialógico entre inquisidor y sospechoso<sup>25</sup>. De otra parte, su transformación en documento escrito no fue debida a la mano del autor, sino a los esfuerzos de un escriba sobre el cual el declarante no tenía ningún control. Finalmente, hablamos de una declaración realizada frente a unos inquisidores que estaban interrogando y juzgando a su autor, entre otras cosas, en función de su es-

---

<sup>25</sup> Carlo Ginzburg, "The Inquisitor as Anthropologist", en Carlo Ginzburg, *Clues, Myths, and the Historical Method*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1989, pp. 141-149.

pontaneidad. Respecto a la posible veracidad —otra cuestión que ha preocupado a los investigadores—, Natalie Davis analizó una fuente que, sin contar con el componente de espontaneidad que tiene ésta, respondía sin embargo a una problemática similar. Se trata de las *cartas de perdón*, en las que se “construía” la historia de un crimen y para las que Davis asumía que sus autores no iban a contar la verdad, pero sí algo que “sonara” a verdad. Bajo este prisma era posible analizar las presunciones, creencias y expectativas en lo referente a la veracidad de una historia<sup>26</sup>. Aquí nos enfrentamos a un tipo de fuente en cierto modo parecida, y al mismo tipo de problema; no obstante, no estamos ante la construcción de la historia de un crimen, sino ante la de toda una vida.

En consecuencia, por muy atractiva que sea, tenemos que erradicar la idea de que estamos ante la voz del condenado a través del tiempo; al contrario, hemos de considerar siempre que la autoría de lo que estamos leyendo pertenece tanto al sospechoso como al amanuense<sup>27</sup>. De hecho, estamos ante declaraciones recogidas en tercera persona. Por ejemplo, en el caso antes aludido de Margarida Altamira, el escriba no sólo actuó como transcriptor, sino que hizo también de traductor, puesto que el discurso fue realizado en catalán pero escrito en castellano. Es más: no tenemos ni idea de cómo trabajaban aquellos escribanos: si lo hacían desde notas tomadas anteriormente o resumían las declaraciones a la hora de ponerlas sobre el papel. En este sentido, una referencia guardada en el Archivo Histórico Nacional podría arrojar algo de luz:

Suelen algunos secretarios empear algunas audiencias, y dejarlas en blanco para llenarlas después: esto no se puede hacer, porq se falta a la formalidad, se puede olvidar el secretario y quedarse [¿o quedase?] en blanco<sup>28</sup>.

A pesar de la sucinta pista, todavía no tenemos respuestas para estas ni para otras cuestiones cruciales.

---

<sup>26</sup> Natalie Z. Davis, *Fiction in the Archives. Pardon tales and their tellers in sixteenth-century France*, Stanford (California), Stanford University Press, 1987.

<sup>27</sup> En este sentido, resultan pertinentes John Arnold, “The Historian as Inquisitor”, *Rethinking History*, 33 (2) (1998), pp. 379-386 y Renato Rosaldo, “From the door of his tent: the fieldworker and the inquisitor”, en J. Clifford y G. E. Marcus (eds.), *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, Berkeley Londres, University of California Press, 1986, pp. 77-97.

<sup>28</sup> “Advertencias a un secretario del Santo Oficio desso de cumplir a sus obligaciones”, Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición, Libro 27, pp. 183-187 (183). Debo esta valiosa referencia al profesor Gunnar Knutsen, de la Universidad de Bergen, quien me la proporcionó amable y generosamente.

## CONCLUSIÓN

Lo que Jim propone es reunir todas estas historias y analizarlas en conjunto para abrir —o descartar— una nueva vía de estudio conducente a estudiar, y tal vez descubrir, cómo algunas personas de aquel tiempo concebían su propia existencia. Para ello ofrece toda una serie de interesantes sugerencias analíticas, junto con importantes dosis de precaución para evitar “ver lo que no es”.

Con el texto de referencia, James Amelang ha contribuido indudablemente a la renovación de la historiografía en España. En primer lugar, recordando y poniendo el foco sobre una fuente que, habiendo sido utilizada secundariamente, no ha recibido hasta el momento la atención académica que merece, ni propuestas sistemáticas de análisis. En segundo lugar, lo hace mediante la presentación de una corriente historiográfica todavía escasamente difundida en España, en la que descansa la consideración de la fuente como egodocumento. Un tipo de egodocumento, además, único en su categoría por su exclusividad geográfica, involuntariedad y origen oral, y por la gran cantidad y unicidad de datos que ofrece a los interesados en la historia social.

# LA CORRESPONDENCIA COMO FUENTE PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA HISTORIA SOCIAL MICROANALÍTICA: LOS NEGOCIANTES DE LA NACIÓN PORTUGUESA EN LA ESPAÑA DEL XVII

ÁLVARO SÁNCHEZ DURÁN  
*Universidad Autónoma de Madrid*<sup>1</sup>

La epístola, aunque actualmente en retroceso como consecuencia de la irrupción de Internet y las nuevas tecnologías de la información, ha constituido un canal fundamental para la comunicación humana. Como herramienta de cultura escrita la carta ha posibilitado las interacciones entre sujetos separados por la distancia física<sup>2</sup>. Un valor instrumental que no sólo se plasmaría en la funcionalidad comunicativa *per se*, puesto que hay que resaltar también el papel de las cartas como vehículo para el desarrollo de la agencia humana, ya fuera social, cultural o política. Precisamente, ello nos lleva a resaltar la importancia de la correspondencia epistolar en el mundo de los negocios comerciales y financieros durante el periodo moderno. En cuanto que ítem material, la carta era un instrumento básico para el desarrollo de dichas actividades, al posibilitar la transmisión del principal bien que cimentaba esas relaciones económicas a distancia: la información<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación “Nuevas perspectivas de historia social en la ciudad de Madrid y sus áreas de influencia en la época moderna” (HAR2014-53298-C2-2-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Su realización ha sido posible gracias al Programa de Formación de Profesorado Universitario (FPU 2013) del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

<sup>2</sup> Antonio Castillo Gómez, “«Me alegraré que al recibo de ésta...». Cuatrocientos años de prácticas epistolares (siglos XVI a XIX)”, *Manuscripts. Revista d’història moderna*, 29 (2011), pp. 19-50.

<sup>3</sup> Sebouh Aslanian, “«The Salt in a Merchant’s Letter»: The Culture of Julfan Correspondence in the Indian Ocean and the Mediterranean”, *Journal of World History*, vol. 19, 2 (2008), pp. 127-188. Gabriella del Lungo Camiciotti, “Letters and Letter Writing in Early Modern Culture: An Introduction”, *Journal of Early Modern Studies*, 3 (2014), pp. 17-35.

Junto con la preciada información relativa a las variables que podían repercutir en las actividades comerciales y financieras, las cartas también servían de instrumento de agencia para los individuos ligados al ámbito de los negocios. Así se puede observar en el recurso a las epístolas para transmitir instrucciones a agentes o empleados, para expresar desacuerdos con corresponsales, para reprender las acciones perjudiciales de determinados agentes o socios, para negociar acuerdos económicos o pactar el salario de empleados, y un largo etcétera. Pero además de esa funcionalidad económica, las epístolas permitían a los negociantes tratar todo tipo de cuestiones relacionadas con el ámbito privado de la familia y la parentela: exigencia de cumplimiento de obligaciones familiares, negociación de acuerdos matrimoniales o manifestación de muestras de solidaridad y afecto, entre otras muchas.

Todo lo anterior contribuye a explicar la destacada importancia de la correspondencia como fuente primaria de cara al análisis histórico, tanto de las actividades económicas emprendidas por los individuos vinculados al mundo de los negocios como de la agencia humana desplegada mediante las propias cartas. Asimismo, la consulta de epistolarios extensos y bien conservados posibilita a los historiadores la reconstrucción del conjunto de interacciones sociales a distancia sostenidas por el productor o receptor de las cartas, así como el análisis del contenido y características de esas relaciones interpersonales<sup>4</sup>.

En nuestra investigación doctoral en curso hemos recurrido a la documentación privada secuestrada por el Tribunal del Santo Oficio español a diferentes hombres de negocios de la nación portuguesa procesados como judaizantes a lo largo del reinado de Felipe IV (1621-1665). Dicha documentación privada incluye un amplio abanico conformado por escrituras notariales, cuentas de negocios, letras y, especialmente, cartas, que se conservan en el fondo de la sección *Inquisición* del Archivo Histórico Nacional. El grado de conservación de los epistolarios incautados a los referidos negociantes cristianos nuevos portugueses no es homogéneo, puesto que ha dependido de múltiples factores relacionados con los quehaceres de la propia institución inquisitorial y sus ministros. Aquellos epistolarios con un aceptable grado de conservación están conformados por las cartas recibidas por un determinado hombre de negocios en meses concretos de cada año. Por esa misma razón, esa valiosa fuente documental permite al historiador la reconstrucción de las actividades económicas desarrolladas por dichos

---

<sup>4</sup> José María Imízcoz Beunza y Lara Arroyo Ruiz, “Redes sociales y correspondencia epistolar. Del análisis cualitativo de las relaciones personales a la reconstrucción de redes personales”, *REDES. Revista hispana para el análisis de redes sociales*, vol. 21, 4 (2011), pp. 98-138.

hombres de negocios. Asimismo, posibilita examinar las interacciones sociales sostenidas por esos individuos, el contenido de tales relaciones y la agencia desplegada por sus correspondientes a través de dichas epístolas.

El recurso a la correspondencia como principal fuente primaria de nuestra investigación está directamente relacionado con la utilización de un enfoque de análisis *micro*. Mediante la selección de las epístolas recibidas por un determinado sujeto en un marco temporal concreto y el posterior examen cualitativo de las mismas, podemos reconstruir múltiples ámbitos del universo social de dicho individuo. Por consiguiente, partiendo de una escala de observación reducida, centrada en una serie de hombres de negocios portugueses y sus principales correspondientes por carta, es posible analizar todo tipo de cuestiones relacionadas con los marcos de sociabilidad en que se insertaban. A su vez, el contenido de las cartas resulta de gran interés para observar las estrategias discursivas implementadas por determinados individuos de cara a proyectar sus intereses particulares en la interacción interpersonal con sus correspondientes. Es lo que podríamos denominar como la agencia social y cultural de tales individuos, que no puede ser separada del contexto relacional del que forman parte<sup>5</sup>.

Haciendo uso de los epistolarios secuestrados a los negociantes portugueses, en este trabajo exploraremos el papel crucial de las cartas en una serie de ámbitos sociales concretos. En primer lugar, examinaremos el recurso a las epístolas en relación con las dinámicas que cimentaban los vínculos de familia y parentesco, especialmente en lo que respecta a las obligaciones y solidaridades inherentes a los mismos. En segundo lugar, se atenderá a la influencia desempeñada por las cartas en la construcción y evaluación de las reputaciones, fundamentales en las interacciones a distancia entre individuos ligados al mundo de los negocios.

El empleo de la escala *micro* en esos dos ámbitos posibilitará un mayor conocimiento sobre la realidad cotidiana de unos negociantes portugueses cuyo estudio histórico ha estado marcado principalmente por lo que podríamos llamar el “pecado social” del converso, siguiendo a Jean-Pierre Dedieu<sup>6</sup>. Su ascendencia hebraica, así como la presupuesta adscripción de buena parte de los mismos a prácticas criptojudáicas, ha llevado a múltiples autores a primar una visión etnoreligiosa y comunitarista según la cual las vivencias de dichos negociantes habrían estado marcadas por su doble ca-

---

<sup>5</sup> Paul D. McLean, *The Art of the Network. Strategic Interaction and Patronage in Renaissance Florence*, Durham-Londres, Duke University Press, 2007, pp. 1-34.

<sup>6</sup> Con esa expresión, Dedieu hacía alusión a la imposibilidad que muchos descendientes de conversos tuvieron para ocultar esa mácula de sangre: Jean-Pierre Dedieu, “¿Pecado original o pecado social? Reflexiones en torno a la constitución y definición del grupo judeo-converso en Castilla”, *Manuscripts. Revista d'història moderna*, 10 (1992), pp. 61-76.



rácter de cristianos nuevos y judaizantes<sup>7</sup>. Ese enfoque, derivado del uso exclusivo de los procesos de fe inquisitoriales, ha provocado la omisión de otros importantes elementos identitarios que vinieron a marcar el día a día de los hombres de negocios portugueses establecidos en la Corona de Castilla durante las décadas centrales del siglo XVII. A saber, su condición de miembros de una nación foránea, en cuanto que portugueses, y su vinculación con los estratos superiores de un determinado grupo socioprofesional, en cuanto que hombres de negocios<sup>8</sup>. Por esa misma razón, el examen de la correspondencia secuestrada a los referidos negociantes nos permite una aproximación más profunda a la compleja realidad social de ese colectivo humano.

### CARTAS, FAMILIA Y PARENTELA

La familia constituyó una de las principales instituciones sociales durante el periodo moderno, al influir o determinar las relaciones de los individuos con el conjunto del organismo social<sup>9</sup>. La familia permitía a sus integrantes satisfacer una serie de necesidades biológicas, económicas, sociales, culturales e, incluso, afectivas. En directa relación con ello, la casa conformaba el entorno físico y jurídico en torno al cual gravitaba la familia y en el que se plasmaban las relaciones jerárquicas entre sus miembros. No obstante, la familia no se limitaba al entorno doméstico de la casa, sino que abarcaba un ámbito mucho más amplio comprendido por la parentela en su sentido más extenso, conformada por individuos a los que unían lazos de consanguinidad, alianzas matrimoniales o vínculos de afinidad. La familia y la parentela otorgaban a los individuos su lugar en la sociedad y, a su vez, eran un soporte fundamental para la construcción de trayectorias y carreras individuales<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Natalia Muchnik, "Being against, being with: Marrano self-identification in inquisitorial Spain (Sixteenth-Eighteenth Centuries). An essay", *Jewish History*, 25 (2011), pp. 153-174.

<sup>8</sup> Juan Ignacio Pulido Serrano, "Plural Identities: the Portuguese New Christians", *Jewish History*, 25 (2011), pp. 129-151. Álvaro Sánchez Durán, "Los hombres de negocios portugueses: una élite profesional en la Castilla del siglo XVII. Posibilidades de movilidad social e intermediación", *Tiempos Modernos. Revista Electrónica de Historia Moderna*, 8 (31), (2015), pp. 193-220.

<sup>9</sup> Jean-Pierre Dedieu y Christian Windler, "La familia: ¿una clave para entender la historia política? El ejemplo de la España moderna", *Studia Historica. Historia Moderna*, 18 (1998), pp. 201-236. Francisco Chacón Jiménez, "Propuestas teóricas y organización social desde la historia de la familia en la España Moderna", *Studia Historica. Historia Moderna*, 18 (1998), pp. 17-26. Francisco Chacón Jiménez y Juan Hernández Franco (eds.), *Familias, poderosos y oligarquías*, Murcia, Universidad de Murcia, 2001.

<sup>10</sup> Giovanni Levi, "Family and Kin. A Few Thoughts", *Journal of Family History*, vol. 15, 4 (1990), pp. 567-578.

A cambio de esas contrapartidas, los vínculos de parentesco presuponían una serie de obligaciones y solidaridades entre el individuo y la serie de parientes a los que se hallaba ligado por consanguinidad o lazos políticos. Especialmente con respecto a lo que podríamos denominar como patrones de la parentela: aquellos individuos que por gozar de un mayor estatus socioeconómico actuaban como protectores de parientes ajenos al ámbito doméstico de la casa. La correspondencia epistolar secuestrada a hombres de negocios portugueses posibilita un acercamiento al papel de la familia y la parentela en el periodo moderno. Pero, sobre todo, nos permite examinar el rol desempeñado por las cartas en la articulación de las referidas obligaciones y solidaridades entre parientes separados por el espacio geográfico.

Es lo que se puede comprobar en diversos ejemplos proporcionados por la correspondencia secuestrada a Manuel Núñez Mercado (c. 1627-1656), asentista de su majestad desde la segunda mitad de la década de 1640 hasta su detención por el Santo Oficio en 1652. La precoz trayectoria de Manuel Núñez en los negocios financieros con la Real Hacienda de Felipe IV, teniendo en cuenta su notoria juventud, no se puede explicar sin la protección y amparo proporcionados por algunos de los patrones de su parentela. Entre ellos se contaba Henrique Núñez (¿?-1647), quien como asentista de provisión del Ejército de Extremadura entre 1641 y 1647 fue el artífice de la entrada de Manuel Núñez y sus hermanos mayores —Juan y Baltasar Rodríguez Núñez— en los contratos con la Monarquía<sup>11</sup>. Como tal patrón familiar, Henrique Núñez no dudó en recurrir a las cartas para recordar a sobrinos como Manuel Núñez las obligaciones que le debían y el respeto que habían de tener a su autoridad.

Así queda de manifiesto en las quejas expresadas por Henrique Núñez a Manuel Núñez Mercado a principios de junio de 1646. Unos meses antes, Henrique había encargado a Manuel la adquisición de hasta 12.000 arrobas de lana segoviana para remitir a Hamburgo y financiar mediante su venta parte de sus asientos<sup>12</sup>. Sin embargo, Manuel y sus hermanos trataron de incumplir los términos establecidos de antemano respecto a la compra de lana, provocando el enojo y la consecuente amonestación de Henrique Núñez:

En quanto a lo que VMd dize de lanas de Francisco Frutos del Río, me he admirado mucho de dos cosas, la una que diga VMd que quiere la mitad della, y esto como aziendo fuerça en ello, siendo así

---

<sup>11</sup> Álvaro Sánchez Durán, “El crédito portugués en la Monarquía Hispánica de Felipe IV: los asientos de la familia Núñez-Mercado (1640-1652)”, *Cuadernos de Historia Moderna*, vol. 42, 1 (2017), pp. 57-86.

<sup>12</sup> Archivo Histórico Nacional (AHN), *Inquisición*, leg. 3968, [Carta de] Henrique Núñez a Manuel Núñez Mercado, Badajoz, 18-10-1645.

que quando VMd y sus ermanos no me tuvieran las obligaciones que me tienen que son, si las repararan, para mirar primero por mis cosas que las suyas [...], y aviéndome VMd escrito que si yo quería tomaría la mitad y si no nada, y en fee desto yo y sus ermanos asentamos que se juntase toda y que VMds tomarían la quarta parte o las tres, esto es lo ajustado y razón [...], y me admiro mucho VMd a la orden que yo doy la replique<sup>13</sup>.

Estas quejas constituyen una clara muestra de la superioridad jerárquica de Henrique Núñez con respecto a sus sobrinos. Pocos días después, Henrique volvería a reprender a Manuel Núñez, en esta ocasión por la remisión de una cuenta pesimamente ajustada:

quedo con la admiración justa de que, sabiendo VMd que esta cuenta no venía a un negro boçal sino a su tío Enrique Nunes [...], enbíe VMd una cuenta tan desbaratada como esta, y lo que della llevo a sentir no son los olvidos y yerros tan notables y grandes, sino que VMd atropelle una cuenta y al cabo de tantos días que se le pide la venga a enviar con tanta prissa que sea deste modo.

Junto a la referida amonestación, Henrique Núñez aprovechaba la misma carta para transmitirle la siguiente advertencia: “mire ijo de quién es y las obligaciones que le corren”<sup>14</sup>. Esas obligaciones implicaban la aceptación de la autoridad y superioridad jerárquica de parientes como Henrique Núñez.

De modo que las cartas permitieron a un Henrique Núñez residente en Extremadura salvar la distancia geográfica que le separaba de su sobrino Manuel, sito en Madrid, en lo que respecta al recuerdo de la dependencia que el último le debía. A la vez, dichas epístolas permiten a los historiadores del presente observar las tensiones que podían surgir en el seno de la parentela en relación al respeto de las obligaciones familiares. Pero, sobre todo, las propias cartas son una muestra de los recursos lingüísticos y retóricos de los que se podía hacer uso en caso de conflictos y disputas familiares.

## CARTAS, REPUTACIÓN Y CONFIANZA

En el marco de las múltiples gestiones necesarias para el correcto cumplimiento de sus contratos con la Monarquía, los hombres de negocios portugueses aquí estudiados se veían obligados a encomendar importantes responsabilidades a individuos que residían a considerable distancia. Dada

---

<sup>13</sup> AHN, *Inquisición*, leg. 3746, Henrique Núñez a Manuel Núñez Mercado, Trujillo, 04-06-1646.

<sup>14</sup> *Ibid.*, Trujillo, 17-06-1646.

la incapacidad de monitorizarlos personalmente en el desempeño de sus actividades, se comprende la importancia desempeñada por la confianza interpersonal en esta esfera de los negocios. Así lo constataba Manuel Núñez Mercado tras lograr el arriendo de la renta de la seda del Reino de Granada a finales del año 1648, al recordar a su hermano Juan Rodríguez Núñez lo siguiente: “en quanto a la administración de todos los lugares y Granada, es menester persona de toda confianza en Málaga y sus lugares”<sup>15</sup>.

La confianza, en cuanto que acto de fe en otros individuos, se encontraba en este caso estrechamente ligada a otra consideración tan etérea como la de la reputación, sometida a los avatares de la distancia, de la lenta transmisión de la información y de una elevada incertidumbre. A causa de esas razones la confianza y la reputación actuaban como un mecanismo de reducción del riesgo<sup>16</sup>. Así se entiende que para la delegación de un empleo como el de administrador, primordial en la gestión de una renta y reservado por lo general a individuos de probada honradez y experiencia, la reputación individual se convirtiese en uno de los principales criterios para juzgar las aptitudes personales de los posibles candidatos, fueran o no miembros de la misma parentela.

Por ello mismo, la posesión de una buena reputación llegaría a convertirse en el bien más preciado por todo hombre de negocios al establecer su posición en un determinado círculo social y permitirle asentar correspondencias con actores económicos situados en localizaciones distantes<sup>17</sup>. Igualmente, la reputación desempeñaba un papel clave a la hora de preservar perspectivas de futura empleabilidad. Ya que dicha reputación dependía tanto del comportamiento previo como del juicio colectivo, el estudio de la correspondencia permite corroborar la importancia de las cartas a la hora de establecer su valoración. Sobre todo, respecto a agentes económicos establecidos a distancias considerables, ya que, como comprobaba Francesca Trivellato, la reputación de los mismos se forjaba mediante intercambios epistolares<sup>18</sup>.

Un caso bastante representativo no sólo de la importancia atribuida a la conservación de la reputación, sino también de cómo las valoraciones

---

<sup>15</sup> AHN, *Inquisición*, leg. 3945, Manuel Núñez Mercado y Jorge Núñez Mercado a Juan Rodríguez Núñez, Sevilla, 08-12-1648. Sánchez Durán, “El crédito”, p. 83.

<sup>16</sup> Xabier Lamikiz, “Un «cuento ruidoso»: confidencialidad, reputación y confianza en el mundo del comercio del siglo XVIII”, *Obradoiro de Historia Moderna*, 16 (2007), pp. 113-142.

<sup>17</sup> Daviken Studnicki-Gizbert, *A Nation Upon the Ocean Sea. Portugal's Atlantic Diaspora and the Crisis of the Spanish Empire, 1492-1640*, Nueva York, Oxford University Press, 2007, pp. 84-86.

<sup>18</sup> Francesca Trivellato, *The Familiarity of Strangers. The Sephardic Diaspora, Livorno and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2009, pp. 167-170.

sobre la misma tenían lugar con la difusión de información mediante cartas, puede observarse en lo acontecido en la administración sevillana de las rentas del papel y del azúcar y conservas, cuyo tesorero general era Francisco Rodríguez Penamacor (c. 1595-1650)<sup>19</sup>. Tras el fallecimiento de su cuñado Juan Rodríguez Ferreirín en diciembre de 1641, hasta entonces su administrador en Sevilla, Penamacor se decantaría provisionalmente por Francisco Rodríguez Lameira para asumir la dirección de dicha administración. Pero a la vez, Penamacor reservaría grandes responsabilidades en la misma a un sobrino, Antonio López Ferreirín, mozo de apenas 20 años de edad. Concretamente, en relación al cobro de los derechos de la renta del azúcar, una apuesta arriesgada de Penamacor teniendo en cuenta que la mayor parte de los ingresos de dicha renta se obtenían a través de Sevilla y los restantes puertos ligados al tráfico indiano, como Sanlúcar de Barrameda o Cádiz. Por esa razón no es de extrañar que en enero de 1642 Antonio recurriese a la correspondencia para asegurar a su tío Francisco el buen porvenir que habría de tener la renta por su mano: “yo tengo más ocasión para tener el mejor negocio desta ciudad, VMd por vida suya mire esto con buenos ojos”<sup>20</sup>.

Sin embargo, pocos meses después el crédito del joven Ferreirín ante su tío comenzaría a resentirse como consecuencia de las críticas expresadas por Lameira en sus cartas a Penamacor. Así, en abril de 1642 Lameira se quejaba de que Ferreirín hubiese gastado 3.500 reales en el alquiler y salarios de la tripulación de un pequeño barco para navegar hasta Sanlúcar y poner cobro a los azúcares llegados con los Galeones de Tierra Firme, asegurando que habría bastado con la mitad de dicha cantidad<sup>21</sup>. Viendo su reputación cuestionada, Ferreirín trataría de defender su honradez a la vez que censuraba las denuncias hechas por Lameira a sus espaldas:

Veo el sentimiento grande que VMd muestra contra mí todo insitado del señor Francisco Rodríguez Lamera, cosa que pudiera aber escusado quitándose de sí la carga y echándola toda a mí a fin de que con estas cosas acreditarse con VMd [...]. Yo le [he] dicho mi parecer al señor Lamera, que los hombres no an de tratar más sino de lo que toca al negocio y no más. Y no meterse con chismes y echar soletas

<sup>19</sup> Álvaro Sánchez Durán, “La red mercantil ibérica de un mediano hombre de negocios converso portugués: correspondencia y cuentas de Francisco Rodríguez Penamacor”, en J. J. Iglesias Rodríguez, R. M. Pérez García y M. F. Fernández Chaves (eds.), *Comercio y cultura en la Edad Moderna. Comunicaciones de la XIII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2015, pp. 143-156.

<sup>20</sup> AHN, *Inquisición*, leg. 3839, caja 1, Antonio López Ferreirín a Francisco Rodríguez Penamacor, Sevilla, 28-01-1642.

<sup>21</sup> AHN, *Inquisición*, leg. 4396, Francisco Rodríguez Lameira a Francisco Rodríguez Penamacor, Sevilla, 15-04-1642.

[...], que en esto parece a hombre de la Puerta del Sol [...]. Yo sé muy bien lo que me conviene y sé guardar el dinero tan bien como otro y gastarlo a su tiempo sin desbanecimientos ni locuras, en fin, yo soy enemigo de alvarme sino el pan, pan y el bino, bino. Siempre por el camino de la verdad y nunca a de hallar VMd otra cosa<sup>22</sup>.

A partir del mes de julio la rivalidad entre Ferreirín y Lameira alcanzó su punto álgido después de que Penamacor confiase definitivamente la administración sevillana al primero. Por el testimonio de Ferreirín sabemos que Lameira, además de negarse a entregarle las cuentas del papel, le acusaba de haber ido a Madrid “a quitarle esta administración con cautela [...] por no estar debaxo de su dominio”, con la supuesta finalidad de gastar el dinero de las rentas “sin quenta ni razón”. Un conjunto de calumnias que Ferreirín denunciaba en carta a su tío Francisco Rodríguez Penamacor porque “llegan a la reputación”. A lo cual añadía que el objetivo de Lameira no sería otro sino el siguiente: “él trata de descomponerme y de que yo no tenga negocio ninguno ni nombre, sino que me ande echo bagamundo”<sup>23</sup>.

Dado que ese conflicto estaba poniendo en peligro la gestión de los negocios de Penamacor en Sevilla, en octubre de 1642 este último se decantó por recurrir a la mediación del licenciado don Luis Enríquez de Fonseca, otro de sus empleados sobre el terreno. Parece que esa intervención fue considerada por Ferreirín como un cuestionamiento de su capacidad como administrador de las rentas, dañando su crédito ante la comunidad de mercaderes y negociantes hispalense. Así lo advertía el propio don Luis Enríquez al hacerse eco de la opinión de Ferreirín y de su madre doña Felipa Núñez:

su sobrino Antonio López Ferreyrín [...] está quejoso y aflijido porque como es moço y no save que el fruto de los parientes y amigos es amargo y de reprehensión, piensa que la de VMd no nace de aquella buena voluntad que yo aseguro le tiene VMd [...], la señora Doña Felipa siente por la reputación esto y él [Ferreirín] y su merced piensan que lo que entre nosotros pasa es un disfame público<sup>24</sup>.

Ese disfame público al que hacía referencia acabaría por hacerse realidad tras la destitución de Ferreirín en mayo de 1643, siendo sustituido por su rival Francisco Rodríguez Lameira y viéndose relegado a la atención de comisiones menores de las rentas<sup>25</sup>. Pasado un año, doña Felipa

---

<sup>22</sup> AHN, *Inquisición*, leg. 3839, caja 1, Antonio López Ferreirín a Francisco Rodríguez Penamacor, Sevilla, 15-04-1642.

<sup>23</sup> *Ibid.*, Sevilla, 15-07-1642.

<sup>24</sup> AHN, *Inquisición*, leg. 3843, caja 1, don Luis Enríquez de Fonseca a Francisco Rodríguez Penamacor, Sevilla, 11-10-1642.

<sup>25</sup> A mediados de julio de 1644 Antonio se encontraba en La Coruña con objeto de tratar de resolver los diversos pleitos de la renta del azúcar en el Reino de Galicia. AHN,

Núñez todavía se lamentaba de las repercusiones de tal decisión en la reputación de su hijo:

que Antonio tan onbre era para este negocio y para dar coenta de sí como los Lameiras, pero ellos proquararon para aprovecharse desaq-reditallo con VMd, que tan presto se llevó de sus enbustes sin atender a más ni reparar en el discrédito del ynosente<sup>26</sup>.

Este ejemplo permite constatar que la difusión de información mediante cartas desempeñaba un rol clave a la hora de evaluar las reputaciones de agentes situados en localizaciones distantes. En función de esas valoraciones, hombres de negocios como Penamacor juzgaban si podían confiar en un determinado empleado o no. De ahí que, como consecuencia de las continuas críticas con respecto a la incapacidad de Ferreirín para dirigir la administración sevillana, su tío Francisco Rodríguez Penamacor perdiese la confianza en él, inclinándose por un individuo más experimentado como Francisco Rodríguez Lameira. Una clara muestra de la estrecha relación del binomio confianza-reputación. Por esa razón autores como Greif, Trivellato o Aslanian han coincidido en atribuir a la correspondencia una suerte de mecanismo de control de las reputaciones que permitía juzgar la fiabilidad de cada agente<sup>27</sup>. Algo similar a lo probado por John Smail en el caso de los comerciantes ingleses en el siglo XVIII, pues estos últimos empleaban en sus cartas un “lenguaje del honor” cuya finalidad era tanto proyectar su propia reputación como invocar la de sus corresponsales, instándoles de ese modo a mantener su honestidad<sup>28</sup>. Un claro ejemplo de la capacidad de las epístolas como vehículo de implementación de la agencia humana, en este caso en relación a la cimentación de las relaciones interpersonales a distancia.

---

*Inquisición*, leg. 3839, caja 1, Carta de Antonio López Ferreirín a Francisco Rodríguez Penamacor, La Coruña, 24-07-1644.

<sup>26</sup> AHN, *Inquisición*, leg. 3839, caja 1, Felipa Núñez a Francisco Rodríguez Penamacor, Sevilla, 26-07-1644.

<sup>27</sup> Avner Greif, “Reputation and Coalitions in Medieval Trade: Evidence on the Maghribi Traders”, *The Journal of Economic History*, 49 (4), (1989), pp. 866-871. Francesca Trivellato, “Juifs de Livourne, Italiens de Lisbonne, hindous de Goa. Réseaux marchands et échanges interculturels à l’époque moderne”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 58 (3), (2003), pp. 581-603. Sebouh Aslanian, “Social capital, ‘trust’ and the role of networks in Julfan trade: informal and semi-formal institutions at work”, *Journal of Global History*, 1 (2006), pp. 383-402.

<sup>28</sup> John Smail, “Credit, Risk and Honor in Eighteenth-Century Commerce”, *Journal of British Studies*, vol. 44 (3), (2005), pp. 439-456.

## CONCLUSIONES

Como se ha podido comprobar, la correspondencia epistolar constituye una fuente primaria de primer orden de cara a emprender un estudio más introspectivo de la realidad cotidiana de los hombres de negocios de la nación portuguesa. Desde una perspectiva microanalítica, consistente en reducir el foco de observación a una serie de asentistas y arrendadores de rentas cuyas cartas fueron secuestradas por la Inquisición española, es posible obtener todo tipo de información relativa a las dinámicas de los negocios en que se hallaban inmersos. Además, y por otra parte, dichas epístolas nos permiten analizar los ámbitos y pautas de sociabilidad de los referidos negociantes en el seno de la España del siglo XVII, ofreciendo nuevas perspectivas de estudio que superen la tradicional visión comunitarista con respecto a los cristianos nuevos portugueses. De ese modo se puede atender a otras realidades, como la dimanada de la adscripción socioprofesional de tales portugueses en cuanto que hombres de negocios; es decir, como miembros de los estratos más elevados del ámbito ocupacional del comercio y las finanzas. Lo mismo podría añadirse con respecto a su doble rol de portugueses y vasallos del Rey Católico durante la unión de las coronas (1580-1640/1668). Por supuesto, todo ello no implica minusvalorar la evidente utilidad de otras fuentes primarias tradicionalmente más empleadas, como los protocolos notariales o los procesos de fe inquisitoriales.

Asimismo, resulta de gran interés abordar el papel de las cartas incautadas a esos hombres de negocios portugueses como instrumentos o herramientas de agencia humana. Con ese fin se ha tratado de examinar, en primer lugar, el recurso a tales epístolas en relación a las solidaridades y obligaciones en que se sustentaban las relaciones de familia y parentesco. En segundo lugar, se ha podido comprobar la importancia de las cartas en la construcción de valoraciones sobre la reputación personal, tanto mediante la información transmitida en las epístolas como a través de los elementos retóricos empleados en las mismas. Reputaciones que resultaban cruciales en la cimentación de la confianza interpersonal en los negocios sostenidos entre individuos separados por el espacio geográfico.

Por ese conjunto de motivos, este trabajo ha tratado de reivindicar la importancia de las cartas como fuente crucial de cara al desarrollo de un enfoque microanalítico: partiendo del estudio de caso de varios negociantes de la nación portuguesa es posible conocer las dinámicas socioculturales en las que tanto ellos como sus familias se insertaban.





## LA PROFECÍA DEL MORO SANTÓN DE GRANADA, CA. 1530: ROMANCERO, TAUMATURGIA Y MILENARISMO

JOSÉ MANUEL PEDROSA  
*Universidad de Alcalá*<sup>1</sup>

### MOROS VIEJOS Y PROFETAS EN EL ROMANCERO ANTIMUSULMÁN

Uno de los romances más enigmáticos y desatendidos de la *Tercera parte de la Silva de varios romances* impresa en Zaragoza en 1551 es el que lleva el título de *Romance del moro santón de Granada*. Reza así:

En las sierras de Granada un moro sanctón vivía,  
en una pobre mosquea, que nos llamamos mezquita;  
viejo de más de cien años, muy anciano en demasía,  
el cual había más de ochenta que su barba no hacía,  
la cual tenía tan cana que una nieve parecía:  
larga de más de una vara, que casi se la ceñía.  
La cabeza trae pelada, que cabellos no tenía,  
con una calva de fuera que él nunca jamás cubría,  
bien como una calavera al sol y agua la traía.  
Con los pestañas y cejas ambos sus ojos cobría,  
velloso como un salvaje, ninguna ropa traía,  
sino un cuero de un camello con que sus carnes cubría.  
Los pies traía descalzos, la cara muy amarilla,  
el cual dormía en una cueva encima de la tierra fría:  
un canto por cabecera do su cabeza ponía.  
Y en todos estos cien años otra cosa no comía  
si no era leche y miel tan solo una vez al día,  
que otros moros le llevaban contino de una alcaría,  
por mandado de los reyes de toda la morería,  
que entonces había en Granada cuando Mahoma vivía.  
Aqueste moro sanctón por tan santo se tenía  
entre toda la Moraima de toda el Andalucía,  
que tenían por Alcorán cuanto hablaba y decía,

---

<sup>1</sup> Agradezco sus orientaciones a Laura Puerto Moro y José Luis Garrosa.

y después de Mahomad, este era su profecía;  
 el cual un día predicando de dentro de su mezquita  
 dijo a los moros y reyes hablando en algarabía:  
 cuando viéredes juntar a Aragón con Castilla,  
 sabed cierto que Granada entonces se ganaría,  
 y el rey que la ha de ganar sabed que se llamaría  
 “F.”, que es la primera letra que el propio nombre tenía,  
 la cual quiere decir “Fe”, pues entonces reinaría  
 Caridad, Fe y Esperanza en toda su manarquía.  
 Y la reina su mujer “Y” por nombre tomaría,  
 que quiere decir igual al marido en valentía,  
 en ánimo y fortaleza y en fe que ella manternía.  
 Y tanto que la fe sola en sus tiempos reinaría.  
 Estos han de echar de España a toda la judería,  
 Y pornán Inquisición, que a los malos quemaría;  
 estos ganarán tres reinos y conquistarán la India,  
 aquestos ternán un nieto, el cual se coronaría  
 por emperador de Alemania, y el otro por rey de Hungría;  
 ganarán la casa sancta con toda la Berbería,  
 prenderán al padre sancto en Roma donde yacía,  
 y a las trece flores de Francia en el parco de Pavía  
 con sus grandes capitanes y en fin d’ esta romería.  
 De tres leyes que hay agora, una sola ley sería,  
 la cual ley según yo hallo comenzara de una pila  
 con agua santificada y ha de acabar en la crisma.  
 Pues la secta de Mahoma mil años no duraría  
 sobre la faz de la tierra, porque antes se acabaría:  
 ochocientos son pasados, muy presto fenescería.  
 Gran tristeza dio a Granada aquesto qu’ el moro decía,  
 mas así como él lo dijo, poco a poco se cumplía,  
 siendo casi otro Balán el moro en su profecía,  
 y al fin se cumplirá todo placiendo a la Virgen María<sup>2</sup>.

Vicenç Beltran, a quien debemos estudios modélicos de —entre otras grandes compilaciones de romances de aquel siglo— las tres *Silvas* zaragozas de 1550-1551, ha señalado, en relación con el *Romance del moro santón de Granada*, que “las menciones a los triunfos de la Casa de Austria (Pavía en 1525, la coronación de Fernando como rey de Bohemia y Hungría en 1527 y el *sacco* de Roma de 1527) ponen fecha clara a este pliego, rigu-

<sup>2</sup> *Tercera Parte de la Silua de varios Romances. Lleva la misma orden que las otras* (Zaragoza: por Steuan G. de Nagera, 1551), estudio de Vicenç Beltran, México, Frente de Afir-mación Hispanista, 2017, ff. 74r-76r, pp. 351-355. Regularizo la ortografía, acentuación y puntuación conforme a la norma académica moderna, y convierto los versos acentosílabos en dieciseisílabos con cesura. Mantengo lecturas cuestionables o erróneas, como “los pestañas” o “manarquía”. El título del romance reza “santón”, pero en versos interiores se lee “sanctón”.

rosamente temático y centrado en los objetivos y las tradiciones publicitarias castellanas y habsbúrgicas”<sup>3</sup>.

Beltrán pone en relación el *Romance del moro santón de Granada*, que cabe datar, pues, en torno a 1530, con otros dos de la misma *Tercera Silva*. El primero es el *Romance del sofi* (“El gran sofi y el gran can”), que describe una cacería alegórica con elefantes, osos, jabalíes y otras fieras desbaratadas por un furioso león: “Reduán, un sabio turco, gran hombre en nigromancia, / muy docto en todas las artes, y más en astrología” interpreta que se trata de una explicación de las victorias imperiales en Viena (1532) y Túnez (1535), por lo que aconseja a los musulmanes el repliegue a sus solares de origen:

Mas el gran león que veis, que a todos acometía,  
es el gran león de España, que de ninguno huía,  
y a todos juntos vosotros él solo acometería,  
y a los perros de los moros así los convertiría,  
venciendo con sus bramidos a toda la Berbería.  
Pues si a vosotros paresce, a mí también parescería  
que cada cual a su tierra dende aquí se partiría,  
a poner cobro a sus reinos, qu’ es lo que más os cumplía<sup>4</sup>.

El segundo romance que Beltrán pone en conexión con el *Romance del moro santón de Granada* es el *Romance del turco* (“A caza salió el gran Turco”), que insiste en el tópico de la cacería alegórica y habla de un halcón de altísimo valor muerto por dos águilas y un león, trasuntos de los príncipes cristianos. “Un moro muy viejo que había por nombre Audalla” pronostica entonces la derrota del Turco:

Demandando a sus vasallos aquello qué significaba  
respondió un moro muy viejo que había por nombre Audalla:  
—Grandes secretos, señor, a questo pronosticaba.  
Si me aseguras la vida, direte lo que alcanzaba [...]  
Las dos águilas serían que te han de dar la batalla:  
don Fernando, rey de Hungría, y el emperador de Alemaña,  
trayendo entrambos ayuda al muy gran león de España,  
que ha de venir contra tí a ganar la casa santa.  
El turco, desque lo oyera, muy pensativo quedara;  
apercibiendo su gente todas sus fuerzas repara,  
por ambas las dos Armenias también el puerto de Jafa;  
y al fin sobre tal acuerdo él se tornó a su posada<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> *Tercera Parte de la Silva*, p. 100. No quiero dejar de señalar que la unión profetizada en el romance de la “F” de Fernando y de la “Y” de Isabel fue materia de divisas y juegos de ingenio. Véase Sagrario López Poza, “Empresas o divisas de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón (los Reyes Católicos)”, *Janus*, 1 (2012), pp. 1-38; 5-6.

<sup>4</sup> *Tercera Parte de la Silva*, ff. 61v-65v, pp. 326-334.

<sup>5</sup> *Tercera Parte de la Silva*, ff. 65v-68r, pp. 334-339. Véase el comentario de Beltrán en pp. 96-100. Los tres romances estaban agrupados en uno de los *Pliegos poéticos* es-

No pone Beltran en relación los versos del *Romance del moro santón de Granada* ni de sus dos congéneres antimusulmanes con los tres romances que forman otro grupo compacto dentro de la *Tercera Silva*: el *Romance al Santísimo Nacimiento de Nuestro Señor Jesu Christo* (“La sacra y divina noche”), el *Romance del eclipse quel sol hizo contra natura en la muerte de nuestro señor Jesu cristo* (“Por lo más alto del polo”) y *De la pasión. Otro romance* (“Miraua desde la cruz”). Con buen criterio, si se atiende a la disparidad de los argumentos de las dos series (ambientada una en la época de Cristo y otra en el XVI) y a que los tres romances cristológicos se hallan agrupados en los folios 1r-10r de la *Silva*, mientras que los antimusulmanes están insertos (aunque no perfectamente agrupados) bastantes folios después: 61v-68r y 74r-76r.

El caso es que las dos tríadas de romances son parte, y ahí está su conexión, de una densa literatura de profecías puestas al servicio de la política imperial y cristiana cuyas raíces se hundían en la Edad Media, pero que reverdecieron en el siglo XVI, en los dominios del romancero y en otros repertorios, al calor de la expansión española por el sur de la península y por el Mediterráneo sobre todo. Téngase en cuenta que los versos relativos a la vida de Cristo culminan con una profecía, con agrios tintes antijudíos, de la destrucción de Jerusalén, mientras que los versos relativos a moros y turcos rematan con profecías antimusulmanas acerca de la destrucción del reino moro de Granada y del imperio del gran Turco.

Augustin Redondo, estudioso máximo de las proyecciones de esa literatura en los inicios de la Edad Moderna, ha trazado este panorama sintético e iluminador:

Lo que llama la atención es que, desde la época de los Reyes Católicos a la de la expulsión de los moriscos, en los primeros años del siglo XVII, se asiste en los reinos hispanos a un pulular de profecías. Estas se insertan en el esquema general evocado rápidamente pero tienen particularidades propiamente hispánicas. Cobran visos escatológicos, milenaristas y mesiánicos, que deben mucho a San Isidoro (o mejor dicho al seudo San Isidoro) y a su evocación de la destrucción de España y de la restauración futura de esta, en relación con la invasión árabe y con la Reconquista, pero asimismo son deudoras de la tradición franciscana especialmente catalano-aragonesa, in-

---

*pañoles en la Universidad de Praga*, pról. Ramón Menéndez Pidal, Madrid, Joyas Bibliográficas, 1970, núm. 29. Véase además Antonio Rodríguez-Moñino, *Nuevo diccionario bibliográfico de pliegos sueltos poéticos (siglo XVI)*, ed. corregida y actualizada por Arthur L.-F. Askins y Víctor Infantes, Madrid, Castalia, 1997, núm. 691. Tal pliego fue datado ca. 1550-1556, en la imprenta de Juan de Junta, de Burgos, por Mercedes Fernández Valladares, *La imprenta en Burgos (1501-1600)*, 2 vols., Madrid, Arco Libros, 2005, núm. 460.

fluenciada por los vaticinios de Joachim de Fiore y de algunos elementos vinculados al profetismo musulmán.

Se han de encarnar en los Reyes Católicos y más precisamente en Fernando de Aragón, visto como el “elegido”, el Restaurador, después de la pérdida de Granada por los moros y posteriormente en algunos de sus descendientes. De ahí el gran proyecto de la nueva cruzada y de la reconquista de la Casa Santa de Jerusalén, así como el deseo de extender el cristianismo por las tierras musulmanas y por las nuevas tierras descubiertas en América. Estas visiones escatológicas han de transmitirse a Carlos V en quien los erasmistas han visto al emperador mesiánico y algo semejante ha ocurrido, en ciertos momentos, con sus sucesores [...].

No obstante, ese fervor profético se halla fortalecido, a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, por la situación de crisis que conoce la Península Ibérica. El rey ya no aparece como soberano regenerador. No está lejos de convertirse en todo lo contrario y no puede sino ocasionar la pérdida de España. Es lo que ha vaticinado, por ejemplo, la célebre visionaria Lucrecia de León, en sus sueños proféticos de 1588, cuando la expedición contra Inglaterra de la Armada Invencible, y ello en relación con la pérdida apocalíptica de los reinos españoles, a la muerte del rey y a la desaparición de la dinastía reinante. Algo parecido pasa en época de Felipe III. En esos mismos años, frente al sentimiento antimorisco que va ganando terreno, es cuando se descubren los famosos plomos del Sacromonte de Granada, “falsificación de la Historia” ideada por unos moriscos para intentar salvar a su comunidad y a su identidad<sup>6</sup>.

Es posible, ciertamente, acotar una primera oleada de discursos proféticos en la época de los Reyes Católicos y de Carlos I, y una segunda en los tiempos de Felipe II y Felipe III. Otra experta eminente, Laura Puerto Moro, ha centrado su análisis en la segunda época, al hablar del

carácter filo-imperial —arengatorio y consolatorio a un tiempo—, con que comúnmente ha sido vinculada la profecía contra el Turco y el hecho histórico de que se conjuguen en esos años el triunfalismo y expectativas creadas por la anexión de Portugal (1581), de una parte, y las crecientes e imparables dificultades económicas y políticas a las que se ve abocado el reinado de Felipe II, de otra. En este sentido, el suceso apocalíptico que predecía la destrucción del Islam y restauración del Catolicismo bajo la monarquía española —aso-

---

<sup>6</sup> Redondo, “El profeta y el caballero. El juego con la profecía en la elaboración del Quijote”, en Al. Parodi, J. D’Onofrio y J.D. Vila (eds.), *El Quijote en Buenos Aires. Lecturas cervantinas en el cuarto centenario*, Buenos Aires, Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas “Dr. Amado Alonso”- Universidad de Buenos Aires- Asociación de Cervantistas, 2006, pp. 83-102; 84-85.

ciación incuestionable tras el Concilio de Trento— fortalecería la cada vez más debilitada imagen de Felipe II<sup>7</sup>.

No podemos abarcar aquí ni la compleja cuestión de los plomos apócrifos del Sacromonte, que incluían pronósticos milenaristas sobre los que ha corrido abundante tinta erudita<sup>8</sup>, ni toda la irregular casuística de las profecías políticas que proliferaron, en la viva voz y en todo tipo de soportes y géneros letrados, en aquellos siglos. Pero sí es obligado señalar, sin perder de vista que nuestro objetivo esencial es el desentrañamiento del *Romance del moro santón de Granada*, que se cantaron en la época otros romances, que no hemos mencionado aún, en que la profecía del sabio musulmán respecto a la pérdida del reino de los moros desempeñaba un papel relevante.

Uno de ellos es el romance de *¡Ay de mi Alhama!*, una de cuyas versiones fue incluida por Ginés Pérez de Hita en la primera parte, de 1595, de su *Historia de los bandos de los zegríes y abencerrajes, caballeros moros de Granada, de las civiles guerras que hubo en ella [...] hasta que el rey don Fernando quinto la ganó*. En su desenlace resuena primero la voz de un “moro viejo”, y enseguida la de “un alfaquí de barba crecida y cana” que pronuncia esta fatal profecía:

Allí habló un moro viejo, d'esta manera hablaba:  
 —¿Para qué nos llamas, rey? ¿Para qué es esta llamada?  
 —Habéis de saber, amigos, una nueva desdicha,  
 que cristianos con braveza ya nos han ganado Alhama.  
 Allí habló un alfaquí de barba crecida y cana:  
 —Bien se te emplea, buen rey; buen rey, bien se te emplea.  
 Mataste los Bencerrajes, que era la flor de Granada;  
 cogiste los tornadizos de Córdoba la nombrada.  
 Por eso mereces, rey, una pena bien doblada:  
 que te pierdas tú y el reino y que se pierda Granada<sup>9</sup>.

Es romance que precisaría análisis detallado, por cuanto tenemos documentación histórica acerca de las advertencias y resistencias que los

<sup>7</sup> Véase, acerca de esta relación de sucesos, Laura Puerto Moro, “La relación de catástrofes naturales y sobrenaturales como profecía antiturca en pliegos sueltos poéticos del s. XVI”, en P. Civil, F. Crémoux y J. Sanz (eds.), *España y el mundo mediterráneo a través de las Relaciones de Sucesos (1500-1750)*, Salamanca, Ediciones Universidad, 2008, pp. 225-236; 228-229.

<sup>8</sup> Para una síntesis actualizada, véase José Alejandro Cárdenas Bunsen, *La aparición de los libros plúmbeos y los modos de escribir la historia: de Pedro de Castro al Inca Garcilaso de la Vega*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana Vervuert, 2018.

<sup>9</sup> Parto de la edición, que adapto a los criterios de edición de romances que estoy siguiendo en este trabajo, de Ana Pilar García Esteban, “Acerca de la edición y estudio del romance fronterizo *¡Ay de mi Alhama!*”, *Abenámar*, 1 (2016), pp. 195-213; 201-202.

alfaquies granadinos opusieron a la política de Boabdil<sup>10</sup>, y por cuanto, en el extremo opuesto del lapso que separa la historia de la ficción, nos son conocidas recreaciones fabulosas, como la que se sustanció en *Granada. Poema oriental* (1852) de Zorrilla, que siguieron acogiendo el tópico —encarnado allí en una sombra admonitoria— del oráculo milenarista.

Otro romance que se ciñe a esta familia tipológica, aunque se trate de un romance nuevo, y no viejo y tradicional, es el de “Cuando el rey Fernando Cuarto”, que asomaba en el *Romancero general* de 1604. Pone la profecía en boca de “un moro viejo, bien de cien años de edad”, quien además “a un moro gran sabidor se lo oí profetizar”. Un reconocimiento del valor de la transmisión de una voz a otra como cauce de saber y como fuente de autoridad:

Quando el rey Fernando Cuarto puso cerco a Gibraltar,  
y de morir o tomalla juró en un libro misal;  
despues que le dio el asalto por la tierra y por la mar,  
y se le rindió a partido el castillo y la ciudad,  
salió d'ella un moro viejo, bien de cien años de edad,  
preguntando por el rey para hablarle en puridad.  
Fincó en tierra los hinojos, mándale el Rey levantar,  
d'esta suerte dijo el moro, bien oiréis lo que dirá.  
—Yo viví ledo en Sevilla por largos años en paz,  
cuando el ínclito Fernando nos la vino a conquistar.  
De allí me vine a Jerez, donde a la saña real  
de Alfonso, tu sabio abuelo, resistir pudimos mal.  
A Gibraltar elegí después, señor, por lugar;  
el más fuerte que tenían los moros de aquend' el mar,  
donde a tu fuerza y desdenes oponer es por demás.  
Si la sigues con denuedo término estrecho la dan  
los límites de la tierra; tanto has de señorear.  
Pon mientes en lo que digo, porque así acontecerá;  
que a un moro gran sabidor se lo oí profetizar<sup>11</sup>.

Particular interés tiene, si nos desplazamos del ámbito granadino al mediterráneo oriental, el romance que comenzaba “Huyendo va Mahometo” y contaba cómo el capitán musulmán de ese nombre logró escapar de la matanza de Lepanto para llevar la noticia del desastre al emperador otomano. El Turco llama entonces a sus “sabios alfaquies”, y acaba dando la orden de meter en prisión a “el uno, de autoridad más anciana” cuando

---

<sup>10</sup> Fernando de la Granja, “Condena de Boabdil por los alfaquies de Granada”, *Al-Andalus*, 36 (1971), pp. 145-176.

<sup>11</sup> *Romancero general, en que se contienen todos los romances que andan impresos, ahora nuevamente añadido, y enmendado*, Madrid, Juan de la Cuesta, 1604, ff. 189-190.



se atreve a profetizar que la civilización musulmana sería derrotada por la cristiana:

En oír aquesto el Turco, las sus barbas se mesaba,  
y a los sabios alfaquíes les decía y preguntaba:  
—Dezi qué puede ser esto, esto qué significaba.  
Allí respondiera el uno, de autoridad más anciana:  
—Sepas, gran señor, de cierto, que este infortunio señala,  
según lo tengo leído, que nuestra secta se acaba  
y l'a de vencer y prostrar sin duda la ley cristiana<sup>12</sup>.

Conviene, en fin, puntualizar que otros metros —pues no era absoluto el dominio del romance— a los que podían acogerse las relaciones de sucesos fueron vehículos de testimonios adicionales de esta familia de argumentos. Tal se aprecia, por poner un ejemplo, en una *Relación cierta y verdadera de lo que sucedió en la señoría de Persia según lo escribió el gran Morato al Sofí, de cuatro ciudades que se hundieron, y los prodigios y señales qu'en esto hubo. Y de siete bocas de infierno que se abrieron en la dicha señoría de Persia. Con otras cosas dignas de saberse. Compuesta en verso, por Pedro de Contreras librero, vecino de Cazalla, en este año de 1587*, que pone en décimas, y en la voz de un “morabito honrado” y sabio, la explicación al sufi de tales catástrofes<sup>13</sup>. Es composición relevante, porque dedica muchas estrofas a narrar la convocatoria a la corte de “ciento y cuarenta” morabitos, los avisos funestos puestos en la boca de los dos más principales, la muerte con que les castiga su señor y el suicidio del propio mandatario turco, después de matar a su hijo.

Para que podamos calibrar mejor lo típico de la asociación de la figura del viejo sabio y oracular con la profecía específicamente antimusulmana, recordemos que el perfil del viejo profeta que asomaba en los tres romances de ambiente moro y turco de la *Tercera Silva* que ya hemos conocido no comparecía en el romance acerca de la destrucción de Jerusalén, cuya voz cantante se confundía con la de un narrador sin identificar, de esa misma *Silva*. Téngase en cuenta además —podríamos alargar mucho la lista de ejemplos— que en una *Profecía política, verificada en lo que está sucediendo a los portugueses por su ciega afición a los ingleses, hecha luego después del terremoto del año de mil setecientos cincuenta y cinco* (Madrid: Imprenta de la Gaceta, 1762) escrita en prosa y en la que no había escatología antimusulmana alguna, tampoco se infiltraba ningún anciano augur.

<sup>12</sup> Parto de la edición de R. Consuelo Gonzalo García, “Dos relaciones históricas del siglo XVI en un pliego suelto poético del duque de T'Serclaes de Tilly”, *Península*, 4 (2007), pp. 301-316; 311-312. Véase Rodríguez-Moñino, *Nuevo diccionario*, núm. 1.056.

<sup>13</sup> Véase Puerto Moro, “La relación”, pp. 234-236. *Morabito*, ‘ermitaño musulmán’, *DRAE*.

## DE LOS LIBROS DE CABALLERÍA AL OCASO DE LOS GENTILES PIRENAICOS Y ANDINOS

No es fácil determinar hasta qué punto los personajes que se enfrentan en el Asia fabulosa, disparatada y anacrónica que pintan unos cuantos libros de caballerías del siglo XVI podrían ser considerados representaciones legítimas de la civilización cristiana y de la civilización musulmana del momento. Pero lo cierto es que en torno a 1550, en un momento de auge del milenarismo antimusulmán, cobraron enorme popularidad literaria las andanzas de ciertos paladines del occidente cristiano por tierras de una Turquía, una Persia, una Babilonia, una Escitia, una Tartaria o una China nebulosas, que desplazaban —siempre en el terreno de lo deseado y de lo imaginario, claro— la frontera del enfrentamiento cultural y religioso hacia un oriente profundo y remoto. En el que seguía siendo figura familiar, por lo demás, el profeta viejo que insistía en augurar la ruina del enemigo asiático y el triunfo del Occidente.

No puede ser casual que el *Belianís de Grecia*, que salió de las prensas en 1545 (y luego en 1547) fuese obra de un abogado de la corte de Carlos I, Jerónimo Fernández. Y que en sus páginas desempeñase un papel importante la “sabia Belonia”, quien vivía en “vna muy oscura cueua” y era vieja “de tanta hedad que de cien años passaua”. También ella puso sus dotes proféticas al servicio del héroe cristiano: “si vida tenéys es por estar en este aposento y avnque la batalla os sucedió muy cerca de Costantinopla, no estáys agora tan cerca della que no estéys en las Montañas Rifeas, junto a la gran cibdad de Persépolis”<sup>14</sup>.

No muchos años después, en 1555, publicó Diego Ortúñez de Calahorra su *Espejo de príncipes y caballeros (El caballero del Febo)*, al que tampoco dejó de concurrir la profecía formulada ante el emperador del “gran Catayo” por

un rey que era de Gedrosia, tan viejo que tenía más de cien años, el qual entre todos era tenido por el más sabio en la astrología y adivinación que se hallasse en toda Asia. Y todos davan tanto crédito a lo que dezía en lo que estava por venir como si todo lo vieran ya cumplido. El qual, fuertemente llorando, con tanta pena que casi hablar no podía, començó a dezir:

—O alto y poderoso rey de los scitas y emperador de los tártaros, ¡cómo, si tuviesses noticia de los venideros tiempos que más a los presentes se acercan [...] llorarías el perdimiento y destrucción tuya, y de todos tus súbditos y vassallos!, con cuya sangre todos los cam-

---

<sup>14</sup> Jerónimo Fernández, *Belianís de Grecia*, ed. Lilia E. F. de Orduna, 2 vols., Kassel: Reichenberger, 1997, I, p. 52.

pos del grande imperio de Grecia veo regados [...] En el imperio de Grecia perderá su poderío aquel que más alto rey y emperador y mayor señor fuere en el mundo. Y perdiendo él su libertad, perderán la vida los más fuertes y más poderosos caballeros que allí fueren. Serán tantos que las marinas aguas del Ionio, perdido su chrialino color, bueltas en bermeja sangre darán testimonio de la mayor destrucción y mortandad que en el mundo jamás pasó de cavalleros<sup>15</sup>.

Más práctico que apurar el profuso repertorio de las figuras de viejos de voz apocalíptica que dieron por asomar en los libros de caballerías será desplazar nuestra lente hacia otras dos tradiciones de relatos milenaristas, con ancianos taumaturgos en su centro, que han sido documentadas en las tradiciones orales modernas del mundo vasco-navarro por un lado y, por el otro, de diversas poblaciones originarias (aymaras sobre todo) y mestizas de Perú, Bolivia y del norte de Chile y Argentina.

Puesto que ya he dedicado un artículo —accesible en internet— a acotar y comparar ambas tradiciones<sup>16</sup>, me limitaré aquí a reproducir un relato oral pirenaico y otro andino, en la convicción de que la lectura directa será más significativa que cualquier glosa. Su parentesco con la red de relatos que estamos analizando es obvio, y su analogía (en particular la del texto pirenaico) con el *Romance del moro santón de Granada* no puede ser más llamativa. Téngase en cuenta, por ejemplo, que del viejo profeta granadino decía el romance del XVI que “con los pestañas y cejas ambos sus ojos cobría”, lo que podría ser indicio de que estaba ciego, como lo estaba el viejo de la leyenda vasca que vamos a conocer. También decía el romance renacentista que el viejo moro “otra cosa no comía / si no era leche y miel”, en tanto que el relato andino nos dirá que aquellos viejos gentiles de antaño “no supieron tomar aguardiente”, lo que sugiere que unos y otros participaban de una alimentación absolutamente natural y salvaje —la que suele asociarse a los mitos del paraíso o de la Edad de Oro—, al margen de cualquier tecnología culinaria:

*La piedra de los gentiles de Arrastan.*

El jefe de los gentiles (gigantes) estaba ciego. En aquella época no se conocían la niebla ni la lluvia, estaban por nacer. Con el rocío de

<sup>15</sup> Diego Ortúñez de Calahorra, *Espejo de príncipes y caballeros (El caballero del Febo)*, ed. Daniel Eisenberg, 6 vols., Madrid, Espasa-Calpe, 1975, IV, pp. 27-28.

<sup>16</sup> José Manuel Pedrosa, “Los gentiles de los Pirineos y los gentiles de los Andes: razas prehistóricas, apocalipsis y geomitologías”, en M. Almagro-Gorbea y Á. Gari Lacruz (eds.), *Sacra saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2017, pp. 200-223. Véase además Denise Y. Arnold, *Los eventos del crepúsculo: relatos históricos y hagiográficos de un ayllu andino en el Tiempo de los Españoles*, La Paz, Plural Editores e Instituto de Lengua y Cultura Aymara, ILCA, 2018.

la medianoche vivían las tierras. Una vez, el ciego les dijo a sus compañeros:

—Muchachos, huelo algo extraordinario, y mirad bien a los rincones.

—Por encima del mar se ve algo.

—Con unas trancas, abridme bien los párpados.

Así lo hicieron. Esto pasó en el monte Ernaga. El ciego, teniendo ya abiertos los párpados, continuó hablando así:

—Ernaga que reniegue. Han surgido los Filisteos (*sic*) y estamos perdidos para siempre. Echadme a mí a un rincón. Vosotros, haced lo que podáis.

Murió entonces el jefe de los gentiles y su cadáver fue llevado por sus compañeros a Arrastan. Allí está la piedra de los gentiles, la de la sepultura del ciego. Entonces desaparecieron los gentiles de entre nosotros<sup>17</sup>.

Los gentiles vivieron en las partes altas del cerro, hasta sus casas fueron solamente de piedras. Cada gentil tenía un oficio. Entre ellos no había pobreza. Algunos de ellos sabían hacer ollas. Otros hacían adornos. Dicen que ellos no supieron tomar aguardiente.

Cuando todo estuvo bien en sus quehaceres, supieron que saldrían dos soles, que llovería fuego, por eso, entre ellos empezaron a enterrarse en el interior de las cuevas. La costumbre de ellos era enterrarse en posición de sentado y con todas sus pertenencias. Dicen que no nos dejaron nada<sup>18</sup>.

## DE LA PROFECÍA MILENARISTA AL PRONÓSTICO PARTICULAR Y AL PROTOTIPO NARRATIVO

Los relatos pirenaicos y andinos, vivos hasta prácticamente hoy, a los que acabamos de asomarnos dan testimonio de que, pese a la llamativa insistencia con que la escatología antimusulmana urdida por la propaganda imperial del XVI se las arreglaba para colocar a moros ancianos y oraculares en sus soflamas —en metro de romance o en otros—, la figura del viejo sabio que anuncia el apocalipsis de los suyos trasciende cronologías fijas y cuadrículas cerradas.

Sin movernos de los inicios de la Edad Moderna de los que ha arrancado nuestro itinerario, se puede destacar que llegó a ser tradicional en los libros de pastores y en la poesía pastoril la presencia de magos y de magas, habitantes muchas veces de cuevas o de lugares apartados, y provistos por lo general de espejos y de otros artilugios adivinatorios, a los que los jóvenes

---

<sup>17</sup> Resurrección María de Azkue, *Euskalerrriaren Yakintza: Literatura popular del País Vasco*, 4 vols., reed., Madrid, Euskaltzaindia-Espasa Calpe, 1935-1947, II, núm. 140.

<sup>18</sup> Néstor Godofredo Taípe Campos, “Dos soles y lluvia de fuego en los Andes. El caos y la armonía social en los pueblos andinos”, *Gazeta de Antropología*, 17 (2001), pp. 1-18, núm. M10.

pastores y pastoras acudían para conocer el futuro de sus amores<sup>19</sup>. Son figuras por lo general ambiguas y antipáticas, que solían engañar, por incompetencia, celos o maldad, a quienes acudían a sus consultas. El propio personaje de Celestina, vieja con presuntos ribetes taumatúrgicos —tan toscos que no le sirvieron para prevenir su propio asesinato— y habitante en una casa marginal y medio caída, en la periferia de la ciudad, entraría también dentro de esa categoría de personajes. Son sujetos y ficciones que no tienen ya nada que ver con lo musulmán, y que, en vez de anunciar apocalipsis de linajes y civilizaciones, se ciñen al pronóstico de destinos particulares.

Al fondo, un horizonte cultural de enormes profundidad y complejidad, en el que igual cabría la Casandra troyana o la Sibila virgiliana que las brujas de Macbeth, los jedi de *Star Wars* o el oráculo de *Matrix*: relatos que seguro que no es casual que estén atravesados de milenarismos. Ello abona una reflexión de sesgo narratológico que pide que recordemos aquellas normas, de cumplimiento bastante general en una cantidad enorme de relatos, que dictan que:

– si el héroe es *humano*, el auxiliar puede ser un *animal* (recuérdese el caso de Pegaso), o bien un *hombre salvaje* (Enkidu para Gilgamesh, Viernes para Robinson, Papageno para Tamino);

– si el héroe es *varón*, el auxiliar puede ser *mujer* (Ariadna para Teseo, Medea para Jasón, Celestina para Calisto);

– si el héroe es *joven*, el auxiliar puede ser *viejo* (Celestina para Calisto de nuevo);

– si el héroe es *no mago*, el auxiliar puede ser *mago* (Ariadna, Medea, Celestina de nuevo);

– si el héroe está *vivo*, el auxiliar puede ser un *muerto* o un sujeto que tiene una relación especial con el mundo de los muertos (un fantasma, un antepasado, un hada madrina, un nigromante, un santo).

La combinación de rasgos a un tiempo *opuestos y complementarios* del héroe y del auxiliar no tiene por qué darse en la misma medida y proporción en todas las ficciones, porque ello las convertiría en insufriblemente parecidas. Hay ficciones en que se cumple una sola de esas oposiciones binarias, y relatos en que se cumplen varias o todas, como en *La Celestina*, que, en contraposición con Calisto, es *mujer, vieja, maga, salvaje* porque vive en el margen de los espacios y de las normas sociales y afecta al mundo de los *muertos*, como ilustra su trato con Plutón<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> José Manuel Pedrosa, “Lope entre espejos, pastores y hechiceros: magia astrológica e ilusión óptica (con algunas brujerías cervantinas)”, *E-Humanista*, 26 (2014), pp. 328-378.

<sup>20</sup> Traduzco y reelaboro palabras que escribí en Pedrosa, “The Hero, the Savage, and the Journey: Don Quijote / Sancho... and William / Rainouart, Tamino / Papageno, Robin

En conclusión: hemos visto pasar por estas páginas —rememorare aquí solo el romancero antimusulmán y milenarista del XVI— a un “moro santón de Granada”, a “Reduán, un sabio turco, gran hombre en nigromancia”, a un “moro muy viejo que había por nombre Audalla”, a “un alfaquí de barba crecida y cana”, a “un moro viejo, bien de cien años de edad”, “a un moro gran sabidor”, a “sabios alfaquíes”, entre los que había “uno, de autoridad más anciana”, a un “morabito honrado”... Anunciadores todos de derrotas y apocalipsis, en el ejercicio de sus funciones de consejo y por tanto de auxilio a sus señores respectivos.

En ellos hemos visto encarnados varios de los rasgos —son *viejos*, *magos*, familiarizados con el mundo de los *muertos*— que son precisos para funcionar, en el engranaje de muchas narraciones, como tales auxiliares. Todos ellos, aun hallándose conectados con paralelos conocidos en muchas más épocas y culturas —la tipificación del viejo(a) mago(a) auxiliar es prácticamente universal— muestran unos rasgos que se hicieron especialmente compactos, casi podríamos decir que muy tópicos, en el repertorio del romancero antimusulmán y de propaganda imperial y cristiana del XVI.

El modelo perduró, porque a la política imperial de Carlos I y de Felipe II siguieron otras modalidades de expansión colonial. Recordemos que hacia 1920 se vio obligado a servir en el ejército español invasor del norte de Marruecos el entonces joven Arturo Barea, quien, en su obra maestra *La forja de un rebelde* (1951), nos entregaría el retrato —por fin matizado, humanizado, digno, aunque sin dejar de ser trágico—, de otro moro anunciador de una nueva forma —la de la guerra moderna, que se cebaría sobre todo con los suyos— de apocalipsis:

“¿Un camino llano? Yo siempre he caminado por la vereda. ¡Siempre, siempre! No quiero que mis babuchas se escurran en sangre y este camino está lleno de sangre todo él. Lo veo. Y se volverá a llenar de sangre, ¡otra vez y otra y cien veces más!”.

El moro ciego y loco volvió a sus montañas por el sendero que le había llevado hasta allí; y por un largo tiempo pudimos ver su silueta sombría en los cerros, huyendo de aquella maldita ruta que avanzaba hacia la ciudad.

---

son / Friday, Ismael / Queequeg, Asterix / Obelix”, *South Atlantic Review* 72 (2007), pp. 191-211. En Pedrosa, “Ogros, brujas, vampiros, fantasmas: la lógica del oponente frente a la lógica del héroe”, *Estudios de Literatura Oral*, 11-12 (2005-2006) [*Homenagem a Julio Camarena*], pp. 217-235, defendí que las mismas reglas de oposición solían aflorar en la relación de héroe y oponente.

<sup>21</sup> Arturo Barea, *La forja de un rebelde*, 3 vols., Madrid, Turner, 1984, vol. II, pp. 288-289. Véase José Manuel Pedrosa, “El ocaso del moro místico: estereotipos del Marruecos colonial hechos desde España (ca. 1920)”, en H. Arabi y A. Amahjour (eds.), *Hispanismo, migración y nueva civilización*, Madrid, Diwan Mayrit, 2014, pp. 419-430.



## SOBRE UN DIBUJO DE ALONSO CANO EN LA MORGAN LIBRARY DE NUEVA YORK

MARÍA CRUZ DE CARLOS VARONA  
*Universidad Autónoma de Madrid*<sup>1</sup>

Entre sus magníficas colecciones, la Morgan Library de Nueva York conserva una hoja de Alonso Cano, fechada entre 1653 y 1657 y catalogada en su página web como *La aparición de la Virgen a una figura masculina*<sup>2</sup>. La identificación del tema representado en ella ha sido considerada compleja por los escasos investigadores que han mencionado este dibujo. Para Juan Miguel Larios, muestra la *Aparición de la Virgen a Santo Domingo de Guzmán*, mientras que Zahira Véliz lo consideró la *Aparición de la Virgen de la leche al alma cristiana*, opinión asumida con reticencias por Edward Payne<sup>3</sup>. También existen dudas entre los dos primeros autores acerca de la finalidad del dibujo: Larios lo recoge entre varias obras de tema dominico que pudieron estar relacionadas con la serie de la vida de Santo Domingo planteada por Alonso Cano para el convento de Santa Cruz la Real de Granada mientras Véliz, quien dedicó a la serie dominica el estudio más exhaustivo hasta la fecha, no lo consideró relacionado con el convento granadino<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Proyecto I+D HAR2016-79442-P.

<sup>2</sup> Alonso Cano, *Virgin Appearing to a Man*. 1653–57. Tinta y aguada marrón sobre lápiz negro, líneas de encuadre en tinta marrón, 150 x 126 mm. Inv.: 1909I, 109. Cfr. Edward Payne, *Visions and Nightmares: Four Centuries of Spanish Drawings*, exposición en línea, 17 de enero a 11 de mayo de 2014 (<https://www.themorgan.org/collection/144170#> consulta de 17/06/2018).

<sup>3</sup> Juan Miguel Larios y Larios, *Santa Cruz la Real según la “Crónica” de fray Francisco Páramo*, Granada, Comares, 2009, p. 117; Zahira Véliz, *Alonso Cano [1601-1667]. Dibujos. Catálogo razonado*, Santander, Fundación Botín, 2011, nº 31, p. 244-245; Payne, *Visions* señala que el flagelante “podría corresponder” al alma cristiana y más adelante que “la iconografía es de difícil interpretación”.

<sup>4</sup> En realidad, Larios, *Santa Cruz*, sugiere que pudo formar parte del ciclo de este convento cualquier dibujo de tema dominico relacionado con Cano o su entorno, independientemente de sus características o fecha de realización. Véliz no lo incluyó en su artículo inicial sobre la serie: “Alonso Cano’s Drawings for the “Life of St. Dominic” in



Las líneas siguientes presentan la correcta identificación de lo representado en el dibujo: la *Lactación de Santo Domingo de Guzmán*, escena que se incorpora en la Edad Moderna a la tradición visual del santo de Caleruega. Además demuestran la pertenencia del dibujo al ciclo del convento de Santa Cruz la Real de Granada, concebido por Alonso Cano entre las décadas de 1650 y 1660 y reconstruyen la historia de este y los otros dibujos que formaron la serie. Ello nos permite reflexionar, en primer lugar, sobre el proceso de creación de grandes series como esta y la consideración de que gozaron en su tiempo. En segundo lugar, plantear a qué razones se debió la incorporación de esta escena al ciclo y qué posibles lecturas tuvo para sus contemporáneos.

El dibujo representa al santo desnudo de cintura para arriba, ante el altar frente al que ha estado disciplinándose, como muestra el flagelo que sostiene en su mano derecha. Ha caído al suelo y contempla asombrado la aparición celestial: la Virgen, sobre un trono formado por nubes y tres querubines, irrumpe en la estancia y abre su vestido para amamantarlo. Se trata de una escena frecuente en la iconografía de otros santos, especialmente de San Bernardo de Claraval, al que el mismo Cano dedicó la que quizá es la representación más conocida sobre el tema, hoy en el Museo del Prado.

---

Santa Cruz La Real, Granada”, *Master Drawings*, vol. 45 (3) (2007), pp. 325-344 y en el catálogo posterior (véase nota 3) se estudia separado del resto del conjunto.



Alonso Cano, *Lactación de Santo Domingo de Guzmán*. Tinta y aguada marrón sobre lápiz negro, líneas de encuadre en tinta marrón, 150 x 126 mm. Nueva York, The Pierpont Morgan Library, Inv.: 1909I, 109. [Photographic credit: The Pierpont Morgan Library, New York]

El episodio de la lactación de los santos varones adultos tiene raíces medievales, apareciendo en algunas vidrieras de catedrales francesas en el siglo XII. En el caso concreto de San Bernardo de Claraval, los primeros

ejemplos surgen a finales del siglo XIII<sup>5</sup>. A pesar de que autores como Cardaillac señalan que el episodio se prohibió tras el Concilio de Trento, lo cierto es que es en la Edad Moderna cuando se incorporó a la tradición visual de santos como San Pedro Nolasco o Santo Domingo de Guzmán.

En el caso de este último, existen ejemplos de esta temática en España y en América. En la monumental *Lactación de Santo Domingo* de Cristóbal de Villalpando existente en el templo de Santo Domingo de Ciudad de México, la Virgen aprieta su pecho con la mano izquierda mientras abraza al santo con la derecha; el rostro de Domingo casi roza el seno de la Virgen. Al igual que en este cuadro, en los lienzos de los andaluces Juan Simón Gutiérrez y Esteban Márquez, la Virgen se aparece al fundador de los predicadores en compañía de santas vírgenes; en el de Gutiérrez, María lo coge como a un bebé y lo aproxima a su pecho<sup>6</sup>. El lienzo de Márquez contiene una inscripción en la parte inferior izquierda en la que se sitúa cronológicamente el episodio de la lactación mística, hallándose el santo en Toulouse, donde destacó por sus prédicas para combatir la herejía albigense.

Ambos extremos se distancian de nuestro dibujo, en el que Santo Domingo aparece en un interior y en completa soledad, apareciéndose en él la Virgen sin la compañía de las santas. Ello retrotrae seguramente el episodio a lo acontecido en la cueva del convento dominico de Segovia, elección que como veremos estaría motivada por el destino de la obra, el convento granadino de Santa Cruz.

Santa Cruz la Real de Granada fue fundado en 1492, por lo que es evidente su vinculación con la toma de la ciudad. En el claustro principal donde se dispusieron los cuadros de la Vida de Santo Domingo, finalizado en 1624, se distinguen los escudos de los Reyes Católicos junto con el emblema de los predicadores<sup>7</sup>.

La serie sobre la Vida de Santo Domingo no está documentada. No sabemos cuándo y por qué se encargó y, de hecho, ni siquiera sabemos con certeza quién realizó realmente las pinturas, pues no conocemos ninguna. Pero gracias a los dibujos de Alonso Cano podemos reconstruirla casi en su

<sup>5</sup> Para ejemplos de lo primero, véase Louis Cardaillac, « Erotismo y santidad », *Cahiers d'études romanes* <http://journals.openedition.org/etudesromanes/3920>; DOI: 10.4000/etudesromanes.3920 (consulta de 18 de junio de 2018); el ejemplo temprano de San Bernardo de Claraval en Carolyne Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The religious significance of food to medieval women*, Berkeley, University of California Press, 1987, fig. 18.

<sup>6</sup> Sobre el cuadro de Villalpando, cfr. Juana Gutiérrez Haces et al, *Cristóbal de Villalpando, c. 1649-1714*, México, Fomento Cultural Banamex, 1997, pp. 170-172; sobre los ejemplos de Juan Simón Gutiérrez y Esteban Márquez, Benito Navarrete (eds.), *Murillo y su estela en Sevilla*, Sevilla, ICAS-Ayuntamiento de Sevilla, 2017, nº 19 y 21.

<sup>7</sup> Álvaro Huerga, *Santa Cruz la Real. 500 años de Historia*, Granada, Universidad de Granada, 1995, p. 24 para una fotografía del claustro donde estuvieron los lienzos.

totalidad: de unos ventiocho cuadros de que debió constar, conocemos la temática de veinte, gracias a dibujos originales, copias y una referencia documental. Los dibujos también nos proporcionan la oportunidad de ver cómo se concibió la narración visual de la vida del santo y cómo se planificaba una serie de estas características, aunque evidentemente al carecer de los cuadros tampoco podemos garantizar que el programa se llevase a cabo tal y como Cano lo planteó.

La serie se ha datado por Zahira Véliz a comienzos de la década de 1660; dado que en estos años Cano estuvo alternando estancias entre Málaga y Granada, lo más probable es que se realizara entre 1662 y 1665 porque en este lapso de años estuvo viviendo de forma continuada en Granada. Si estas fueron las fechas, la primera mención a la serie se produjo muy pronto, tres años después de su finalización, en una *Relación* anónima publicada con motivo de las celebraciones granadinas por la canonización de Santa Rosa de Lima. Gracias a ella sabemos que los cuadros ya estaban instalados en el claustro, junto con las cartelas explicativas de cada una de las diferentes representaciones,

El portico o anteportería del Convento, estava colgado de damascos verdes con galones de oro, avisando que por allí era la entrada al Paraiso del Claustro, que sin contradiccion es el mejor que se conoce en el Orbe. Es su fabrica de canteria blanca de la cantera de Escuzar, sus basas y antepechos son de piedra o marmol negro espejal, pues como en espejos se miran en el, bolviendo la Imagen à quien le mira con toda perfeccion. Consta de siete arcos cada paño, en proporcion repartidos, sin los de las esquinas ô remates, y les corresponden à la pared otros tantos de relieve, en los quales ay Quadros grandes de la vida de nuestro Glorioso Padre S. Domingo, dibujos del unico Alonso Cano, y la execucion de su cuñado, Iuan de el Castillo, y el ultimo retoque del mismo Cano, con pilastras relebadas, gravadas de oro y esmaltes, y entre Quadro y Quadro una tarja, que explica su contenido<sup>8</sup>.

Como vemos, el texto dice que los cuadros se hicieron por dibujo de Cano, quien también dio, según el autor, el “toque” final, pero la ejecución no le correspondió a él, sino a Juan del Castillo. Era esta, al parecer, una práctica habitual en la labor de Alonso Cano, pues según relata Ceán Bermúdez en la biografía del artista “también hacia diseños para las obras que se encargaban a sus discípulos...”<sup>9</sup>. Sin embargo, si fue Juan del Castillo el

---

<sup>8</sup> *Relación breve de las fiestas que el Real Convento de Santa Cruz de Granada dispuso y hizo en la Beatificación de la Venerable, y esclarecida Virgen la Bienaventurada Rosa de Santa María...* Granada, Baltasar de Bolibar [sic], 1668, p. 4v.

<sup>9</sup> Juan Antonio Ceán Bermúdez, *Diccionario Histórico de los más ilustres profesores de las Bellas Artes en España*, Valencia, París-Valencia, 1998 (facsimil de la edición de Madrid, Viuda de Ibarra, 1800), I, p. 214.

autor de las pinturas, en este caso Cano habría hecho dibujos para un ciclo que ejecutaría su maestro, y no un discípulo. Además, el ciclo habría de retrasarse al menos diez años, ya que Castillo murió en torno a 1657<sup>10</sup>.

De la anónima *Relación* granadina tomó su información relativa a este ciclo Antonio Palomino quien, en la biografía de Cano, señala que hizo las pinturas del claustro “un fulano del Castillo” y que estaban ya muy deterioradas al tiempo de la publicación de su *Parnaso* (1715-1724)<sup>11</sup>.

Como hemos dicho, conocemos casi la totalidad del contenido de la serie gracias a los dibujos, repartidos por diversos museos y colecciones privadas de todo el mundo<sup>12</sup>. Un primer grupo de escenas lo habrían formado los episodios correspondientes al nacimiento e infancia del santo, seguido por otro dedicado a la etapa en Toulouse y la lucha contra los albigenses. Los dos siguientes se centrarían en el segundo y cuarto viaje a Roma, teniendo lugar en ellos acontecimientos cruciales como la aprobación de la orden. Nuestro dibujo estaría incluido en el quinto grupo, dedicado a los viajes a Francia y España, donde tendrían lugar las penitencias en la cueva de Segovia y los episodios finales de la vida y muerte del santo. Algunos dibujos como *Santo Domingo en Soriano* son difíciles de adscribir a un grupo en concreto, pues no se trata de una escena protagonizada por Santo Domingo, sino posterior a su muerte y que además se incorpora tardíamente a la tradición visual dominica, al igual que la representada en el dibujo que analizamos. Como vemos, a diferencia de lo que sucede con otras grandes series del siglo, como la serie de Vicente Carducho para El Paular, la serie de Santa Cruz la Real no se planteó tanto como un ciclo dedicado a la historia de la Orden de Predicadores, sino como una vida de su fundador, Domingo de Guzmán.

<sup>10</sup> Enrique Valdivieso, “Juan del Castillo, maestro de Murillo”, en *El Joven Murillo*. Catálogo de exposición, Bilbao, Museo de Bellas Artes de Bilbao-Junta de Andalucía, 2009, pp. 47-65; p. 47 precisa la fecha de muerte del artista. Para referencias documentales que atestigüan la relación profesional y personal entre Cano y su maestro, Juan del Castillo, cfr. Ángel Aterido (ed.), *Corpus Alonso Cano. Documentos y textos*, Madrid, Ministerio de Educación, 2002, docs. 90; 150; 157; 162; 163; 167; 181. Todos ellos relativos a la década de 1630. Relevante a nuestro propósito es el doc. 90, de 23 de septiembre de 1630 en el que Cano acuerda ceder a “ju<sup>o</sup> del castillo pintor de ymagineria *mi cuñado*” su parte del dorado y estofado del retablo de la iglesia de San Miguel de Jerez [la cursiva es mía]. Seguramente el parentesco entre ambos pintores vino a través de sus esposas: la primera mujer de Cano fue María de Figueroa y la segunda de Juan del Castillo, Catalina Juárez de Figueroa.

<sup>11</sup> Antonio Palomino, *El Museo pictórico y escala óptica III. El parnaso español pintoresco laureado*, Madrid, Aguilar, 1988, III, p. 354.

<sup>12</sup> Véliz, *Alonso Cano* y Véliz, “Alonso Cano’s” es quien fundamentalmente ha reunido los dibujos que formaron la serie. Algunos otros sueltos han sido publicados por Benito Navarrete Prieto, “Nuevos dibujos de Alonso Cano y su círculo”, *Archivo Español de Arte*, 296 (2001), pp. 434-438 y José Antonio de Urbina, “Nuevas incorporaciones al catálogo del Racionero [Alonso Cano]”, *Ars Magazine*, 20 (2013).

Como dije al comienzo, ninguno de los autores que se han ocupado del dibujo hoy en la Morgan Library ha señalado su pertenencia a la serie granadina, sin embargo son evidentes sus semejanzas técnicas con la misma<sup>13</sup>. Hay que coincidir con Zahira Véliz en que el tamaño de los dibujos hace muy improbable que se tratase de dibujos de trabajo, empleados por el artista encargado de hacer las pinturas y su taller para transferir las composiciones; para ella se tratan más bien de dibujos que el artista expondría a los patronos a modo de tira fotográfica, tratando de hacerles ver cuál sería aproximadamente el resultado final. Pero un examen de muchos de los dibujos de la serie muestra características comunes entre varios de ellos, que revelan que sí se emplearon como dibujos de trabajo por otro u otros artistas<sup>14</sup>. Todos ellos presentan un soporte gastado, testimonio de un uso o cambio de manos más o menos continuado. Además, el dibujo de la Morgan Library presenta intervalos en su parte inferior, al igual que al menos dos de los dibujos del Prado: se trata del D77 (*Santo Domingo y San Francisco, intercediendo por el mundo*) y D 76 (*Ángeles con espadas de fuego persiguiendo a unos herejes*). También los presenta la escena de *Santo Domingo niño durmiendo en el suelo* (DIB/16/39/26 de la Biblioteca Nacional). El dibujo de la Morgan presenta además marcas de estilete —por ejemplo, en las líneas de perspectiva en la parte inferior de la composición— al igual que otros de los dibujos del Prado como el ya citado D76 (igualmente en la parte inferior, marcando las líneas en perspectiva del suelo) o el dibujo D60 (*La Virgen entregando el Rosario a Santo Domingo*). Estas semejanzas técnicas con otros dibujos de la serie permiten avalar, en mi opinión, la pertenencia a la misma del dibujo de la Morgan Library. Si es cierto que el tamaño de los dibujos hace difícil pensar que fueran empleados en la realización de los cuadros, hay que tener en cuenta aquí el testimonio de las fuentes antiguas, que nos dicen que Cano no realizó las pinturas, y concluir que los dibujos sí fueron utilizados por el artista o artistas encargados de su ejecución a partir de la idea del maestro granadino. Ello explicaría en parte su estado de conservación.

A partir de la anónima *Relación* por las fiestas de Santa Rosa de Lima, Antonio Palomino incluye en su tratado la referencia a esta serie de pinturas y su realización por el pintor Castillo. Pero además incluye un segundo elemento de gran interés en relación con este ciclo: los dibujos que había realizado Cano, entre ellos probablemente el dibujo de la Morgan Library, estaban en su colección personal<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Véliz, *Alonso Cano*, nº 31 reconoce las semejanzas de nuestro dibujo con “los [dibujos] de temas monásticos de 1660”, en escala y en la compleja manera como está elaborado.

<sup>14</sup> He podido examinar directamente los siete dibujos de la serie existentes en el Museo Nacional del Prado; tres en la Biblioteca Nacional de España y dos en la Hamburger Kunsthalle de Hamburgo.

<sup>15</sup> “...los cuales [dibujos] tengo yo en mi poder” afirma orgulloso en su noticia sobre la serie.

De hecho, el pintor cordobés fue uno entre varios artistas que coleccionó los dibujos de esta serie, que pareció gozar de un especial aprecio entre los artistas. La primera referencia en este sentido la encontramos en la tasación de bienes del pintor granadino Domingo Guerra Coronel en Madrid el 18 de noviembre de 1651, donde se inventarió un dibujo de *Santo Domingo Soriano* de Alonso Cano, correspondiendo esta temática a una de las escenas que formaron parte del ciclo de Santa Cruz la Real. Probablemente el mismo dibujo, como deduciríamos de sus dimensiones, es el que se inventarió en poder de Miguel Jacinto Meléndez en octubre de 1716<sup>16</sup>. Si Palomino ya tenía entonces los dibujos, como afirma en su biografía de Cano, entonces deduciríamos que no tenía la serie completa.

Ignoramos qué pasó con los dibujos a la muerte de Palomino, pero volvemos a encontrar noticia de estos dibujos de Cano en manos de otro artista, el grabador Jerónimo Antonio Gil (1732-1798), figura fundamental en el establecimiento de la Academia de San Carlos de México. Gil falleció en México en 1798 y en 1810, los dibujos pasaron a manos de Pedro González de Sepúlveda, grabador y director de la Casa de Moneda de Madrid. En su Diario de 22 de abril de ese año Sepúlveda anotó que había se había hecho con “...27 dibujos copias de Cano, de los del claustro de un convento dominico, los tomé a la mujer de D. Gerónimo Gil cuando murió”<sup>17</sup>. A tenor de otra anotación en sus diarios, podemos deducir que Sepúlveda ya había conseguido antes alguno de los dibujos del ciclo, pues en 1797 señaló tener el que representaba el primer Auto de Fe que había presidido Santo Domingo<sup>18</sup>.

Lo dicho hasta aquí nos permite replantearnos el proceso creativo de conjuntos como este y cuestionarnos la consideración de la autoría artística por parte de la historiografía. Frente a una visión todavía predominante de esa autoría como una actividad individual, este caso demuestra un contexto creativo que en realidad fue colectivo, ya que Cano planificó el conjunto, pero no lo ejecutó. Así, podríamos preguntarnos, ¿quién fue el autor de la serie? ¿Alonso Cano que la concibió? ¿Los dominicos que lo hicieron con-

<sup>16</sup> Aterido, *Corpus*, doc. n° 248 (Guerra Coronel): “Un dibujo de mano de Alonso Cano de tres quartas de alto de un santo domingo soriano en cien r[eale]s”; doc. 508 (Meléndez): “Más un dibujo de Aguada de S[an]to Domingo Soriano con arquitectura pegada (sic) en un lienzo con su bastidor de tres quartas de alto orixinal de Alonso cano en noventa r[eale]s 090”.

<sup>17</sup> Reyes Durán González-Meneses, *Catálogo de los dibujos de los siglos XVI y XVII de la Colección del Museo de la Casa de la Moneda*, Madrid, 1980, p. 10.

<sup>18</sup> Aterido, *Corpus*, doc. n° 557: “...dize el marqués de Diezma que en Granada, en el claustro del convento de Santo Domingo está pintado el primer auto de Fe que se hizo y que presidió Santo Domingo, cuyo dibujo de Cano tengo yo”. Seguramente se refiere a Luis Guiral Barradas (1747-1811) V Marqués de Diezma, entendido en Bellas Artes y coleccionista relacionado con el convento de Santo Domingo de Granada, al que legó reliquias después de su muerte.

juntamente con él y que probablemente redactaron las cartelas explicativas que se expusieron junto a los cuadros, o Juan del Castillo que ejecutó *de facto* las pinturas?

Parece claro que, para los contemporáneos de Alonso Cano y de Palomino quizá estas preguntas no fueron tan relevantes, o sus respuestas diferentes a las nuestras. Pues la posesión de los dibujos por varios artistas revela que, en la Edad Moderna, la autoría iba más allá de la mera ejecución de las obras: es la *inventio* lo que se valora por los poseedores de esos dibujos. Las composiciones fueron ideadas por Alonso Cano en los dibujos, si no ejecutadas por su propia mano. Esa autoría intelectual parece pesar tanto como la autoría tal y como convencionalmente la entendemos hoy en día.

Mi segundo punto de interés es el relativo al sentido de esta escena y a las razones de su incorporación a la producción visual relacionada con Santo Domingo y a la serie para el convento de Granada. En las fuentes de la Edad Moderna, el episodio de la lactación del santo se emplea en textos sobre prácticas devocionales dedicadas a la Virgen. Por ejemplo, en ediciones de las obras del beato Alain de la Roche (1428-1475) donde esas prácticas se presentan a eclesiásticos o seglares cultivados como armas para luchar contra determinados pecados o vicios, mediante el auxilio de la Virgen por la intercesión de Santo Domingo<sup>19</sup>. El episodio de la lactación se relata en la oración número catorce, destinada a pedir ese auxilio contra cualquier forma de una amplia gama de pecados: gula, embriaguez, apostasía o usura, por mencionar solo unos pocos. La eficacia del intercesor estaba garantizada al haberle permitido la mismísima Virgen besar y acariciar sus pechos<sup>20</sup>. Ese contacto físico está ausente en nuestro dibujo pero, como vimos, no en otras imágenes de este episodio donde el santo roza con sus labios el seno de María.

El acontecimiento tiene, además, dos posibles lecturas estrechamente relacionadas. En primer lugar, convierte a Santo Domingo y a los otros santos que gozaron de este privilegio en “hermanos de leche” de Cristo. Tal y como señaló acertadamente Cardaillac, subir a esta categoría es merecer ser considerado como otro Cristo, perder los accidentes de la naturaleza humana, como la edad, para recuperar el estado de gracia del niño<sup>21</sup>. Esto ex-

---

<sup>19</sup> Alain de la Roche, *Beatus Dominicus Speculum peccatricis animae sive Orationes ad Deiparam quindecim per varios articulos vitae S. Dominici, totidem vitia deprecantes*, Amberes, apud Ioannem Cuobbarum, 1635.

<sup>20</sup> De la Roche, *Beatus*, p. 143, Oración 14: “O omnipotentissima MARIA, propter oratorem mundi S. Dominicum dilectissimum cui saepius rea iter amosissimè ubera tua ad sugendum dedisti, eum osculando & amplexando, ample u virgineo, non sine indicibili revelationum Dei gaudio”.

<sup>21</sup> Esta comparación del alma del monje con el estado de gracia del niño tenía una larga vida en la tradición cristiana. Recuérdense los ejemplos estudiados por Caroline W. Bynum,



plicaría el contacto físico del santo con el seno desnudo de la Virgen, escena chocante para una audiencia contemporánea y en la que, sin embargo, los textos dominicos se recrean sin aparente problema. Así, “hermano de leche”, se denomina al santo de Caleruega en algunas fuentes como una pintura de su lactación conservada en Quito (Ecuador) compañera de un *San Francisco en éxtasis*<sup>22</sup>. Sin mencionar exactamente esas palabras, también ese es el sentido del relato del episodio en obras de fines del siglo XVII como la del capuchino fray Antonio Iribarne de Tarazona,

Sea en buena hora singular en este inefable beneficio mi Santo Padre Francisco: mas en otro imponderable, que la madre del mismo Christo hizo a mi Santo Padre Domingo, tambien el hallo singular entre los santos todos. Verdad es, que à San Bernardo regalò Maria Santissima con el sagrado nectar de sus virginales pechos: mas à mi Gran Patriarca Santo Domingo, no solo favoreciò la Purissima Virgen con el celestial nectar de su leche; sino que teniendole en sus maternos braços, y descubriendo sus sacros pechos, le regalò, no solo con la leche, sino con la leche y con el pecho, à donde solo Christo y Domingo se halla aver llegado; para que digamos con San Antonino de Florencia: que si fue singular el favor que Christo hizo à Francisco, tambien fue singularissimo este que hizo la Divina Madre à Domingo, siendo ya Predicador<sup>23</sup>.

El texto nos permite recuperar la segunda posible lectura de este escena: la equiparación, en virtud de esta hermandad simbólica con Cristo, de Santo Domingo de Guzmán con el santo de la orden rival, San Francisco de Asís y su formidable privilegio de los estigmas. De hecho, el texto de Iribarne relata el episodio de la Lactación de Santo Domingo tras la Estigmatización de San Francisco y analiza en términos comparativos estos “singulares” favores. También la pintura conservada en Quito se emparejó con

---

“Jesus as Mother and Abbot as Mother: Some Themes in Twelfth-Century Cistercian-Writing”, *The Harvard Theological Review*, 70 (3/4) (1977), pp. 257-284; p. 281: “Moreover, the traditional emphasis on monks as «beginners in the school for the service of God» certainly influenced Cistercian authors to elaborate for their fellow monks a picture of the soul at the very first stage of growth (for which the unweaned infant is an metaphor). Adam of Perseigne, for example, suggests that when soul is itself a «child» it contemplates the humanity of Christ as a nursing baby; awareness of suffering and crucifixion (the adult Christ) can come only when the soul is an adult, ready for «meat», not «milk»”.

<sup>22</sup> La inscripción a los pies de la imagen es la siguiente: “Que sois hijo de María / ninguno habrá que lo niegue / con que sois también Domingo / de Cristo hermano de leche” cit. por Héctor H. Schenone, *Iconografía del arte colonial. Los Santos*, Buenos Aires, Fundación Tarea, 1992, 2 vols; vol. I, p. 274.

<sup>23</sup> Iribarren, Fray Antonio (OFM Cap), *Ave María. Candelero roseo y virgineo predicable contiene sacras ideas y noticia para las festividades de la divina Madre, para todo genero de personas, sabios e ignorantes y comun reformation de los christianos pueblos*, Madrid, Antonio González Reyes, 1701, p. 600.

una estigmatización. Ello nos demuestra que en la Edad Moderna se consideraron paralelos ambos fenómenos: si San Francisco fue el *Alter Christus* al compartir los estigmas, las huellas físicas de la Pasión, también Santo Domingo compartió parte de la naturaleza humana de Cristo. Es importante, pues, entender episodios como la *Lactación de Santo Domingo* en el contexto de la constante competencia entre órdenes religiosas, inserta en el proceso de reelaboración de las figuras de sus fundadores. Sin duda era necesario hacerlo en tiempos de la redefinición de la santidad, de la aparición de nuevas órdenes y atractivas figuras espirituales, en tiempos de la reescritura de la historia sacra bajo parámetros rigurosos.

Los dominicos de Santa Cruz la Real de Granada quisieron contar con esta escena entre las seleccionadas para figurar en su claustro conventual. Se trata de un episodio que había tenido lugar en la llamada Santa Cueva de Segovia, donde Santo Domingo oró y se disciplinó. Santa Cruz la Real de Segovia fue la primera fundación de la Orden de Predicadores en España. Fue especialmente protegido por los Reyes Católicos, que impulsaron la fundación de Granada tras la toma de la ciudad, adoptando el convento el mismo nombre y partiendo de él los primeros monjes que habitaron en la fundación andaluza. La escena que un día se desplegó en los muros de su claustro, de la que el dibujo en la Morgan Library es testimonio, recordaba a sus habitantes los orígenes del convento.



## PENSANDO EN ÁNGELES: UNA NOTA SOBRE ANGELOLOGÍA E HISTORIOGRAFÍA

XAVIER TORRES I SANS  
*Universitat de Girona*<sup>1</sup>

En un volumen colectivo que llevaba por título *El diablo en la Edad Moderna*, publicado en el año 2004, sus editores, María Tausiet y James Amelang, se preguntaban, nada más empezar, “¿Por qué estudiar el diablo?”. Y muy acertada y persuasivamente se respondían: pues, porque el demonio y lo demoníaco en general “desempeñaron un papel de primer orden dentro de las religiones y las culturas del pasado”; algo que, efectivamente, las contribuciones subsiguientes, muchas de ellas desde una perspectiva literaria, se encargaban de demostrar para la época moderna<sup>2</sup>. No era ese —el libro en cuestión— el único indicio del creciente interés historiográfico por la incidencia del demonio y la demonología en la sociedad europea de un tiempo ido. La exitosa historia del diablo dada a la imprenta en el año 2000 por Robert Muchembled, un conocido estudioso de la cultura popular, subrayaba asimismo la omnipresencia del *maligno* en la vida intelectual, religiosa, política e incluso cotidiana de los europeos, por lo menos desde la época medieval hasta el Siglo de las Luces<sup>3</sup>. Las aplicaciones prácticas de esta nueva perspectiva no tardarían en llegar. Así, en el año 2006, Jorge Cañizares-Esguerra pudo presentar la colonización católica y puritana del Nuevo Mundo como una impetuosa empresa común en contra de los designios del demonio. Pero lo mejor, o más bien lo metodológicamente más incisivo de esa sugestiva monografía, era su punto de partida; a saber, y en palabras del propio autor: “En el mundo de los europeos [de los siglos XVI y XVII], los demonios eran entes reales, fuerzas físicas cotidianas, y

---

<sup>1</sup> Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación MINECO, ref. HAR 2014 - 53160 - P.

<sup>2</sup> María Tausiet y James S. Amelang (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 15-16.

<sup>3</sup> Robert Muchembled, *Une histoire du Diable (XII<sup>e</sup>.-XX<sup>e</sup>. siècle)*, París, Seuil, 2000, con diversas reediciones desde entonces.

no... fantasías... ni metáforas"<sup>4</sup>. Tampoco se trataba de una tentativa aislada. Recientemente, incluso los Comuneros de Castilla han sido estudiados a través de la conocida divisa de Stuart Clark: "pensando con demonios", es decir, a partir del convencimiento coetáneo de que el diablo actuaba efectivamente y eficazmente en el mundo<sup>5</sup>.

Sirva este preámbulo para sostener que algo parecido puede predicarse a su vez de los ángeles (en las antípodas espirituales del diablo, si se quiere, pero un fenómeno simétrico al fin y al cabo), un tanto olvidados historiográficamente, tal como se verá a continuación.

## EL HISTORIADOR Y LOS ÁNGELES

La angelología parece estar en boga en la creación artística contemporánea, pero no así o no tanto en la historiografía, pasada o reciente<sup>6</sup>. Una constatación semejante, que se justifica más adelante, no se infiere únicamente de ciertos *best sellers* universales o casi, como el conocido *thriller* de Dan Brown intitulado *Ángeles y demonios* (*Angels & Demons*, 2000) y en el que las estatuas angélicas del puente Sant' Angelo de la Ciudad del Vaticano tienen, como saben sus lectores, un cierto protagonismo. En la misma senda cabe citar asimismo las novelas (mucho menos conocidas, pero de gran éxito entre el público estadounidense) de la escritora Danielle Trussoni, en cuyas páginas se relatan algunos accidentados encuentros entre ángeles y seres humanos por las calles de Manhattan (*Angelology*, 2010; *Angelopolis*, 2013)<sup>7</sup>. Por no hablar, claro está, del *merchandising* más banal u ornamental, tal como sucede con la serie de pequeñas figuras de ángeles de la artista-artesana (tal como se autodefine) norteamericana Susan Lordi, de gran aceptación (según parece) tanto en el comercio *online* como en el tradicional<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Jorge Cañizares-Esguerra, *Católicos y puritanos en la colonización de América*, Madrid, Fundación Jorge Juan y Marcial Pons, 2008 [2006], p. 30.

<sup>5</sup> Stuart Clark, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford U.P., 1997. Sobre las Comunidades, Claudio César Rizzuto, "Pensar con demonios entre los comuneros de Castilla. El diablo y la revuelta de las Comunidades (1520-1521)", *Sociedades Precapitalistas*, vol. 4, n° 1 (2014), en línea. Agradezco esta referencia a Javier Burgos.

<sup>6</sup> En rigor, la "angelología" es una rama de la teología que se ocupa de la naturaleza, la tipología y las propiedades de los ángeles, pero en estas páginas el término se utiliza de manera más bien *sui generis* y para aludir a todo aquello (doctrinas, creencias, usos y apropiaciones) que guarda relación con el universo angélico.

<sup>7</sup> Existe traducción castellana de la primera de ellas: Danielle Trussoni, *Angelology. El libro de las generaciones*, Barcelona, Planeta, 2010.

<sup>8</sup> En este contexto, tiene su interés el singular estudio de Emma Heathcote-James, *Seeing Angels*, Londres, Blake, 2001, sobre las creencias de la población británica ante

Otros ámbitos de la creación contemporánea, mucho menos comerciales ciertamente, también han recurrido a menudo, ahora o en el pasado, a la figura del ángel. A veces como recurso más bien retórico, tal como se observa en el célebre filme surrealista de Luis Buñuel, *El ángel exterminador* (México, 1962), que no puede considerarse, en puridad, una película de ángeles; a diferencia de la enigmática, por diversos conceptos, *El cielo sobre Berlín* (*Der Himmel über Berlin*, Alemania-Francia, 1987), de Wim Wenders, en la que no sólo aparecen ángeles “de verdad”, sino que éstos entran en comunicación con individuos de la calle<sup>9</sup>. Más recientemente, algunos compositores han introducido asimismo el argumento angélico en sus partituras, ya fuera de manera inevitablemente abstracta, como ocurre en la sinfonía nº 7 del finlandés Einojuhani Rautavaara (1928-2016), intitulada *Angel of Light* (1995) y prolongación a su vez de una “Angel Series” (que comenzó con *Angels and Visitations* y prosiguió con el concierto *Angel of Dusk*); ya fuera mucho más explícita o visiblemente como en la reciente y aclamada ópera de George Benjamin, *Written on Skin* (2012), aunque a decir verdad la inclusión de un coro de ángeles en esta cruda trama provenzal y trovadoresca fuera en realidad una aportación del libretista Martin Crimp. No menos “angélica” sería asimismo la última ópera de Thomas Adès, *The Exterminating Angel*, estrenada en el Festival de Salzburgo en el año 2016 y que se presenta como un deliberado *remake* de la célebre película de Buñuel<sup>10</sup>. A todo ello (cine, música) se puede añadir aún la contribución particular del arquitecto francés Jean Nouvel y su edificio de oficinas denominado *El ángel de oro* (2000) y levantado en el barrio del Ángel de la ciudad de Praga (y con una imagen en la fachada de uno de los ángeles de la también ya citada película de Wim Wenders).

Desde luego, la figura de los ángeles siempre ha suscitado el interés de los historiadores del arte, dado que en la cultura artística de la Europa medieval y moderna los ángeles llegaron a ser un motivo pictórico y escultórico recurrente e incluso omnipresente en cualquiera de sus versiones: ángeles anunciadores, ángeles musicantes, ángeles exterminadores, ángeles caídos... Y existen, por supuesto, un gran número de monografías al respecto (e incluso un aluvión de ellas en la década del 1990), que resaltan un

---

los ángeles y lo angelical en las postrimerías del siglo XX (con una muestra estadística y un análisis de 350 casos o “encuentros” entre ángeles y mortales).

<sup>9</sup> Aunque el propio Wenders declarara (en una entrevista en la revista *Cinema Nuovo*, nº 1 [1988]) que el recurso a los ángeles fue en realidad un simple artificio para narrar la vida cotidiana de una comunidad de mortales. Sobre angelología y cinematografía, véase Roberto Tessari, “Attori con le ali. Gli angeli negli spettacoli teatrali e cinematografici”, en *Angeli. Volti dell'Invisibile*, edición de S. Castri, Turin, Allemandi, 2010, pp. 73-88 (cine, pp. 86-87).

<sup>10</sup> Einojuhani Rautavaara, *Angel of Light*, Helsinki Philharmonic Orchestra, Leif Segerstam (dir.), Ondine ODE869-2 (1996); George Benjamin, *Written on Skin*, George Benjamin (dir.), Nimbus NI 5885 (2013). No hay grabación todavía de la ópera de Adès.

u otro aspecto iconográfico o estilístico; por lo general, con magníficas ilustraciones<sup>11</sup>. Sin embargo, el estudio de las representaciones angélicas a lo largo de un período dado puede llegar a ser también una forma indirecta pero ciertamente efectiva de analizar algunas *big questions* más allá del canon artístico, tales como puedan ser la relación de lo humano con lo sobrenatural o la definición de conceptos tales como “jerarquía” o “amor” (naciones angélicas por antonomasia) en la sociedad del momento<sup>12</sup>. Del mismo modo, un acercamiento algo más plural y suficientemente contextualizado a la obra de arte (mecenasgo, contexto artístico pero también social, coyuntura política) puede proporcionarnos (e incluso sin salirnos del terreno angelológico) algunas claves interpretativas sobre la naturaleza de los conflictos sociales y políticos de un período dado<sup>13</sup>.

En el ámbito aún de las ciencias sociales o humanas, los filósofos, como es bien sabido, también se han sentido tentados o interpelados de vez en cuando por la figura o, cuando menos, el potencial simbólico o alegórico de los ángeles. Así, aparte del (relativamente popular en ciertos círculos) “ángel de la Historia” de Walter Benjamin, objeto (así como el ángel del poeta, Rilke) de una exégesis más o menos periódica<sup>14</sup>, cabe señalar, en particular, la obra reciente de Giorgio Agamben sobre la genealogía (teológica) de las categorías fundamentales de la política moderna y, en particular, su singular hipótesis sobre la ilación entre la angelología, la noción angélica de “ministerio” y la secularizada concepción de administración y gobierno civil<sup>15</sup>.

## UNA LAGUNA HISTORIOGRÁFICA

Dicho de otro modo, a lo largo de las últimas décadas la materia angélica no sólo ha interesado (por razones evidentes) a algunos teólogos

<sup>11</sup> Se opta por citar únicamente algunos catálogos de exposiciones monográficas, como *Le ali di Dio. Messaggeri e guerrieri alati tra Oriente e Occidente*, edición de M. Bussagli y M. D’Onofrio, Cinisello Balsamo (Milán), Silvana Editoriale, 2000; *Between God and man: Angels in Italian Art*, edición de R. C. Dietrick, Jackson (Miss.), Mississippi Museum of Art, 2007; y el ya citado *Angeli. Volti dell’invisibili*. Sobre la fijación iconográfica de la figura del ángel, véase ante todo Marco Bussagli, *Storia degli angeli. Racconto di immagini e di idee*, Milán, Rusconi, 1991.

<sup>12</sup> Tal como sostiene, Meredith J. Gill, *Angels and the order of heaven in Medieval and Renaissance Italy*, Nueva York, Cambridge U.P., 2014, pp. 13-14.

<sup>13</sup> Véase, por ejemplo, Tine Lik Meganck, *Pieter Bruegel The Elder. Fall of the Rebels Angels. Art, Knowledge and Politics on the Eve of the Dutch Revolt*, Cinisello Balsamo (Milán), Silvana Editoriale, 2014.

<sup>14</sup> Como el ya clásico ensayo de Massimo Cacciari, *El ángel necesario*, Madrid, Visor, 1989 [1986].

<sup>15</sup> Giorgio Agamben, *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Valencia, Pre-textos, 2007, esp. cap. 6.

(como después se verá). Por el contrario, tal como se ha aducido, un cierto número de artistas y estudiosos de vocación o procedencia disciplinar bastante diversa no sólo no han ignorado un objeto de estudio semejante, sino que también han sabido sacarle bastante partido (por decirlo en términos coloquiales). Sin embargo, todo ello resalta aún más la ausencia relativa de semejante temática o perspectiva en la historiografía en general: en la modernista y aún en las otras, aunque ahora vayamos a ocuparnos tan solo de la primera. Esta observación, en principio, no se refiere a la historia teológica del concepto, aun siendo ésta suficientemente interesante *per se*, bastante remota en el tiempo e incluso algo remozada en plena época moderna; sino más bien a lo que pudiéramos denominar el estudio monográfico de la vertiente social y política de la angelología (en la acepción amplia o *sui generis* indicada en la segunda nota de este trabajo) en las sociedades cristianas del Viejo y el Nuevo Mundo<sup>16</sup>.

Por supuesto, y por lo que respecta a la historiografía modernista, existen algunas excepciones, como el volumen colectivo editado en el año 2006 bajo el título de *Angels in the Early Modern World*, que reúne diversas aportaciones sobre la devoción al Ángel Custodio entre otros temas (como la opinión de Lutero y los reformadores protestantes sobre los ángeles)<sup>17</sup>. Pero es bastante significativo que en un volumen de estas características no haya, por ejemplo, ningún capítulo dedicado a la angelología política; a diferencia, cabe señalar, del modélico estudio de David Keck sobre la angelología medieval, que llega a tomar en consideración incluso las “*Revolutionary Possibilities of Angelology*”, ya fuera en un contexto utópico franciscano, ya fuera en medio de los movimientos milenaristas tardo-medievales<sup>18</sup>. De hecho, para la Europa moderna, el examen de este género de “posibilidades” o derivaciones suele reservarse casi en exclusiva para Milton y para los ángeles de su *Paradise Lost*; razón por la cual algunos de los mejores estudios de angelología miltoniana han sido llevados a cabo por historiadores de la literatura o de la cultura antes que por historiadores modernistas<sup>19</sup>. No es una mala elección, esa de Milton y el puritanismo inglés.

---

<sup>16</sup> Un enfoque de esta naturaleza, aun cuando para otro período, se encontrará en Ellen Muehlberger, *Angels in Late Ancient Christianity*, Nueva York, Oxford U.P., 2013, quien concluye que las ideas sobre los ángeles “were nurtured and developed in response to specific social demands” (p. 214).

<sup>17</sup> Peter Marshall y Alexandra Walsham (eds.), *Angels in the Early Modern World*, Cambridge, Cambridge U.P., 2006. Esta última es también autora de “Invisible Helpers: Angelic Intervention in Post-Reformation England”, *Past & Present*, 208 (2010), pp. 78-130.

<sup>18</sup> David Keck, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Nueva York - Oxford, Oxford U.P., 1998, pp. 138-141.

<sup>19</sup> Joad Raymond, *Milton's Angels. The Early Modern Imagination*, Oxford, Oxford U.P., 2010, quien constata que en las décadas revolucionarias de 1640 y 1650 “angels furnished some with a means of articulating radical politics and theology” (p. 89).



Pero si de lo que se trata es de subrayar la falta de estudios sobre la angelología política en la época moderna, la excepción a la regla sería más bien la pionera monografía de Ramón Mujica Pinilla sobre los ángeles apócrifos en el Nuevo Mundo, un tema que ha sido retomado por otros autores y para otras latitudes<sup>20</sup>.

Una cosecha tan limitada (aunque no sea producto de una recopilación bibliográfica exhaustiva ni mucho menos) resulta más llamativa aún si se tiene en cuenta que la historiografía modernista de las últimas décadas no sólo se ha interesado por asuntos o problemáticas tales como la demonología (tal como se ha visto), la brujería (tan relacionada con la anterior) o la magia en la vida cotidiana<sup>21</sup>, sino que también ha subrayado la necesidad metodológica de reconstruir el contexto intelectual correspondiente para interpretar acertadamente (o menos anacrónicamente) este género de creencias (y prácticas) del pasado; por lo menos, a partir del influyente estudio, ya mencionado, de Stuart Clark sobre la idea de la brujería en la Europa moderna. Así, pues, aceptada la pertinencia de “pensar en demonios”, tal como intitulaba este historiador su ahora clásico estudio, quizás haya llegado también el momento de “pensar en ángeles”. Especialmente, si se toma en consideración, tal como sostiene Joad Raymond, que en la época moderna los ángeles no sólo ocupaban mucho espacio en la vida de toda clase de gentes, sino que además se hallaban inevitablemente insertos en el mundo “real”, ayudando incluso a pensarlo e interpretarlo<sup>22</sup>.

### ¿QUÉ ES UN ÁNGEL?

Según el Pseudo Dionisio Areopagita, un oscuro autor de fines del siglo V que escribió un influyente (y algo neoplatónico) tratado sobre la materia, los ángeles eran esencias o substancias espirituales que moraban en las proximidades de la divinidad, beneficiándose de su luz en grados diversos y de acuerdo con su propia jerarquía interna. Así, los “incandescentes” serafines y querubines, por poner un ejemplo, estaban mucho más cerca de Dios que los ángeles y arcángeles, ese tercer y último orden angelical

<sup>20</sup> Ramón Mujica Pinilla, *Ángeles apócrifos en la América virreinal*, Lima, Fondo Editorial de Cultura, 2ª ed. corregida y ampliada del original de 1992, 1996. Véase, además, Mario Avila, *Angelología barroca: las series angélicas*, s.l., s.n., [2016]; Id., “Ángeles apócrifos en los conventos de monjas”, *Hispania Sacra*, vol. 69, 140 (2017), pp. 647-660.

<sup>21</sup> Kathryn A. Edwards (ed.), *Everyday Magic in Early Modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2015.

<sup>22</sup> Joad Raymond (ed.), *Conversations with Angels. Essays Towards a History of Spiritual Communication, 1100-1700*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2011, p. 2.

según la puntillosa clasificación de tales seres establecida por aquel tratadista. Y en consecuencia, los primeros estaban en mejores condiciones que nadie para conocer a Dios y recibir los mayores dones de su luz, mientras que, correlativamente, y en el otro extremo de la escala, los denominados ángeles y arcángeles estaban más cerca del mundo y tenían encomendada la misión de guiar a los humanos hasta la Providencia<sup>23</sup>.

La evolución doctrinal del concepto no experimentó grandes cambios a lo largo del tiempo. Algunos Padres y Doctores de la Iglesia, como san Gregorio Magno (*Moralia in Job*, lib. II), el “doctor angélico”, Tomás de Aquino (*S. Theol.*, I, qq. 50-64; 111-113)<sup>24</sup> o san Buenaventura, otro ferviente angelólogo (*De sex alis Seraphim*)<sup>25</sup>, siguieron más o menos al pie de la letra el tratado del Pseudo Dionisio Aeropagita, tanto por lo que respecta a la definición y categorización del universo angélico como en relación a las funciones asignadas a este género de criaturas. Desde luego, siempre existieron matices. E incluso controversias. Así, se podía debatir sobre asuntos tales como la textura o naturaleza de los ángeles (¿hechos de luz o de aire?); si alcanzaban a tener voluntad propia o tan solo transmitida por la divinidad; e incluso cómo debían representarse llegado el caso (el problema, genuinamente artístico, de cómo hacer visible lo invisible por definición). Pero, a su vez, también eran objeto de discusión otros aspectos de carácter más práctico, como, por ejemplo, si los ángeles podían encarnarse, es decir, adoptar una apariencia corporal (Tomás de Aquino lo creía no sólo posible, sino incluso inevitable cuando se trataba de manifestarse ante los humanos: *S. Theol.*, I, q. 51, a. 2); sobre cómo se comunicaban con los hombres (¿les hablaban en sueños?); e incluso sobre el grado de eficacia de sus intervenciones terrenales, dictadas por la Providencia.

Porque aun cuando la misión de los ángeles (especialmente de los estratos superiores) fuera ante todo glorificar eternamente a la divinidad, ya fuera mediante el canto incesante de himnos, ya fuera mediante otras formas de homenaje, los ángeles (especialmente sus órdenes inferiores) tenían, a su vez, una función esencialmente protectora. Todos ellos eran guardianes o custodios de la divinidad: sus “huestes”, en caso de necesidad, tal como se vio cuando la rebelión de Lucifer, derrotado en una apocalíptica batalla por el arcángel san Miguel y otros guerreros angélicos (tal como se encargaba de relatar la Biblia (Ap. 12, 7)). Sin embargo, esa noción de protección no se ejercía únicamente en los cielos. Ya de buen comienzo (es decir, desde

---

<sup>23</sup> Se parafrasea la versión castellana de *Obras Completas del Pseudo Dionisio Aeropagita*, edición de Theodoro H. Martin, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1990, “La jerarquía celeste”, pp. 117-186 (caps. IV-X).

<sup>24</sup> Jean-Marie Vernier, *Les anges chez Saint Thomas d'Aquin*, París, Nouvelles Éditions Latines, 1986, pp. 41-42; Fausto Sbaiffoni, *San Tommaso d'Aquino e l'influsso degli angeli*, Bolonia, Edizioni Studio Domenicano, 1993.

el Pseudo Dionisio Aeropagita), a los órdenes inferiores de la jerarquía angélica se les encomendó la tutela de las criaturas humanas a fin de facilitar al máximo su salvación. Tal como se lee en *La jerarquía celeste* (cap. IX), “La Providencia del Altísimo [...] mandó ángeles que guiasen los pueblos a la salvación”; aun cuando, desdichada e inicialmente, tan solo el antiguo pueblo de Israel habría acudido a este primer llamado. Esa noción de protección daría lugar más adelante a la tipología específica del “ángel custodio” (bastante común ya en el siglo XIII) o del “verdadero amigo” (en la nomenclatura jesuítica del siglo XVII), de modo que ya no era tan sólo cada “nación” o colectividad la que tenía asignada un ángel protector, sino también cada uno de los fieles o individuos<sup>26</sup>.

Todo ello significaba no sólo una creciente familiaridad entre ángeles y humanos, sino también una mayor intervención de los primeros en la vida de los segundos. De esta forma la antigua exhortación de san Bernardo, según el cual lo mejor que podían hacer los humanos era tener siempre muy presentes a los ángeles, acostumbrarse a vivir entre ellos, pensar en ellos, se hacía realidad: “Hacéos familiares a los ángeles, Hermanos míos, frecuentad su memoria con meditaciones continuas y oraciones devotas, pues son los que os asisten para vuestra custodia y consuelo”, había predicado el de Claraval<sup>27</sup>.

Sin embargo, la idea del ángel custodio o guardián no era la única que acercaba los ángeles a los humanos y a sus cuitas terrenales o cotidianas. Pues los ángeles, además de protectores, eran también y desde el principio mensajeros e intérpretes de la voluntad divina, dado que entre sus propiedades estaba asimismo la de ayudar a revelar a los hombres el sentido de las realidades supramundanas en general y el de las profecías divinas en particular. De este modo, los ángeles eran considerados instrumentos de la Providencia para intervenir en el mundo (físico o “real”)<sup>28</sup>. Y además sin restricciones de ninguna clase, puesto que en principio ninguna parcela de la actividad humana escapaba a este género de injerencias. Es más, según algunos reputados angelólogos de la Edad Media, como el franciscano gerundense Francesc Eiximenis, muy dado —dicho sea de paso— a la profecía política, los ángeles también se preocupaban del buen gobierno de los reinos, pues conocían de antemano las venturas y desventuras de una comuni-

<sup>25</sup> Étienne Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1984, cap. VIII.

<sup>26</sup> Sobre el ángel custodio en la época moderna, véase la antología de textos doctrinales *Gli angeli custodi. Storia e figure dell' "amico vero"*, edición de C. Ossola et alia, Turín, Einaudi, 2004.

<sup>27</sup> Cito por una edición castellana de finales del setecientos, *Sermones de san Bernardo*, Burgos, Joseph de Navas, 1791, t. I, Sermones de Cuaresma, XII, 10, p. 400.

<sup>28</sup> Jean Daniélou, *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Eglise*, Paris, Éditions de Chevetogne, 2ª ed., 1953, p. 11.

dad dada y podían aconsejar al respecto<sup>29</sup>. Por todo ello, de vez en cuando se acercaban a los hombres (eran “enviados en misión”, en el argot angélico) para anunciar acontecimientos o para desvelar significados de acuerdo con los designios de la Providencia. En último término, pues, Dios hablaba por “boca” de los ángeles<sup>30</sup>.

### ANGELOLOGÍA POLÍTICA

De ahí la frecuencia, y la importancia, de la fórmula: “Y el ángel anunció...”. Esta locución se encuentra repetidamente en la literatura hagiográfica contrarreformista (e incluso anterior) de la Europa católica; a veces acompañada de un didáctico grabado en el frontispicio del texto, como en el caso de muchos opúsculos italianos de finales del siglo XV y aún de comienzos del siglo XVII dedicados a relatar una u otra vida edificante, especialmente de vírgenes y santas. Así ocurre, por ejemplo, en muchos libretos de las llamadas “representaciones” sacras (un género u otro de teatro sacro), que solían ir encabezados con una xilografía de un ángel dirigiéndose a la multitud, aleccionándola, como en el caso de una popular hagiografía impresa de santa Apolonia<sup>31</sup>. En otras ocasiones también se representaban ángeles que hablaban a los humanos mientras volaban por los aires, como sucede en el libreto de un *dramma musicale* romano del año 1634, dedicado a san Alejo<sup>32</sup>. En una ulterior *opera drammatica*, ahora sobre el martirio de santa Bárbara, el motivo reproducido eran dos ángeles simétricos en actitud de orar<sup>33</sup>.

Sin embargo, la ilustración más frecuente fue sin duda la de un ángel en posición o con gesto más o menos parlante o elocuente; que iba seguido

---

<sup>29</sup> Francesc Eiximenis, *Àngels e demonis*, edición de S. Martí, Barcelona, Quaderns Crema, 2003, lib. III, caps. 13-14.

<sup>30</sup> Existe un buen número de aproximaciones solventes y accesibles a la angelología. Ya sea desde una perspectiva teológica (Georges Tavard, *Les anges*, París, Éditions du CERF, 1971), ya con un carácter más divulgativo (como David Albert Jones, *Angels. A history*, Oxford, Oxford U.P., 2010; o Valery Rees, *From Gabriel to Lucifer. A cultural history of angels*, Londres-Nueva York, I. B. Tauris, 2013).

<sup>31</sup> *La rappresentatione di Santa Apollonia, Vergine et Martire*, In Farnese, appresso Nicolo Mariani, 1601; aunque la primera edición del texto llevara el pie de imprenta de Florencia, 1490, según Saverio Franchi, *Drammaturgia romana*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1988, vol. I, “Repertorio bibliografico dei testi drammatici pubblicati a Roma e nel Lazio. Secolo XVII”, pp. 24-25.

<sup>32</sup> *Argomento del S. Alessio. Dramma Musicale dall [...] Card. Barcerino, fatto rap-presentare al serenissimo Principe Alessandro Carlo di Polonia*, Roma, Stamperia della Rev. Cam. Apost., 1634.

<sup>33</sup> *Opera drammatica sopra il martirio di S. Barbara, Vergine e martire, del P. M. Giulio Leonardi*, Viterbo, appresso il Diotallevi, 1645.

del incipit o prólogo que comenzaba indefectiblemente con la fórmula “*L’Angiolo annuntia...*”. Por lo general, se trataba de una forma de reclamar la atención de los oyentes (“*Silentio*”, se lee a menudo nada más comenzar) así como de centrar el argumento a desarrollar a continuación: “*O uoi cha a ragionar siete / uoi vedrete una storia nuova & sancta...*”<sup>34</sup>. En algunos casos, la exhortación al público asistente, así como el carácter de mensajero del ángel anunciador, resulta aún más explícita: “*O Popolo —dice un ángel— al presente congregato, / come è piaciuto al sommo Creatore, / che per sua carità v’ha qui mandato, / acciò che lo serviate con timore: / onde honesto piacer v’ha preparato / in questo giorno, à sua laude, & onore / ciascuno adunque con silentio attenda / e di quel che vedrà esempio prenda*”. A continuación empezaba la historia de Apolonia, la hija de un rey pagano que, a la edad de once años, recibió la visita nocturna de un ángel para hacerle saber que el Señor deseaba alejarla de la idolatría<sup>35</sup>.

Pero no todo eran historias santas y devotas. Los ángeles, por su misma naturaleza, también se inmiscuían, quisieran o no, en política. Y de modos, cabe decir, bastante variados e incluso contradictorios. Así, el libro del Apocalipsis y la inequívoca vertiente militar de la angelología allí apuntada siempre fueron una fuente de analogías políticas, especialmente para definir y condenar el delito de rebelión de súbditos. Por ello no resulta nada extraño que el padre Nieremberg, a mediados del siglo XVII, y en plena crisis de la Monarquía Hispánica, recomendara a Felipe IV que para “humillar [a] sus rebeldes” y “para poner en orden sus Provincias” tomara por ejemplo al arcángel san Miguel, “Capitán General de los ejércitos de Dios”, es decir, “al mismo que escogió Dios para humillar a los suyos [de rebeldes]” y “para que limpiase el cielo de culpas”. Escritas, tales palabras, en el año 1643, el mensaje no podía ser más explícito<sup>36</sup>. Sin embargo, los que se rebelaban contra Felipe IV también recurrían a la angelología, no sólo para impetrar la protección de uno u otro ángel custodio, sino también para legitimar sus acciones, especialmente a los ojos de la Providencia, tal como muestran las misivas de un anónimo “Capitán General del Ejército Cristiano” en la Cataluña sublevada de 1640<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> *La Rappresentatione di sancto Giovanni & Paulo & di sancta Costanza*, Florencia, ad istantia di Francesco di Giovanni Benvenuto, 1538. Otros ejemplos: *La Rappresentatione di Santa Colomba, Vergine et martire*, Siena, Loggia del Papa, 1583; *Rappresentatione di Santa Teodora, vergine et martire*, Florencia, Alle Scale di Badia, 1617.

<sup>35</sup> *La Rappresentatione di Santa Apollonia, Vergine e Martire*, Siena, s.l., s.d. [finales s. XVI].

<sup>36</sup> Juan Eusebio Nieremberg, *De la devoción y patrocinio de san Miguel, principe de los Angeles, antiguo tutelar de los Godos y protector de España*, Madrid, María de Quiñones, 1643, obra dedicada “a la S. C. R. Magestad del rey Nuestro Señor”, ff. 4v. y 10.

<sup>37</sup> Xavier Torres, “Eco profético y angelología política en la revuelta catalana de 1640”, *e-Spania*, junio 2015, en línea.

He ahí, en suma, una razón de más para que los historiadores modernistas se interesen mucho más por la angelología de lo que lo han hecho hasta la fecha. E incluso para que lean con otros ojos unos textos (o unos grabados) que, una vez recolocados en su contexto, pueden resultar más significativos de lo que parecen.



# LUZ INVISIBLE

## OCULTISMO, POESÍA Y ESPIRITISMO EN ESPAÑA

MARÍA TAUSIET

There is no eternal torment, no heaven or static bliss.  
What spiritualism does bring to light is the prospect of a progressive  
future for all human beings —no sudden break, no violent transformation —  
death but the birth into another sphere of existence<sup>1</sup>.

### I

Frente a la imagen tradicional del espiritismo como una práctica marginal y retrógrada, la historiografía actual reconoce su enorme interés, dentro del fenómeno más amplio del ocultismo, para entender muchos aspectos de la sociedad y la cultura del siglo XIX. Desde una perspectiva religiosa, pero también desde la ciencia y la tecnología del momento, las prácticas espiritistas representaron un intento, no siempre fraudulento, sino en muchas ocasiones extremadamente sutil, de recuperar el pasado, de comunicación con los antepasados, de materializar ideas y emociones, de hacer presente lo ausente, y visible lo invisible. El espiritismo español ha sido poco estudiado<sup>2</sup>, pero su decisiva influencia en las últimas décadas del siglo XIX y comienzos del XX resulta indiscutible.

Antes de entrar de lleno en el tema, vamos a tratar de imaginar que estamos a finales del siglo XIX a punto de asistir a una sesión de espiritismo. No sabemos si será cierto todo eso que tanto se oye últimamente. Que no hay infierno, sino sólo amor universal y progreso. Que ciertos médiums han traspasado la barrera entre la vida y la muerte. Que los espíritus demuestran su presencia dando golpes en las mesas, moviendo los muebles por la habitación y haciendo flotar algunos objetos en el aire. Que ciertos instrumentos musicales han interpretado solos curiosas melodías. Se habla de teclas de máquinas

---

<sup>1</sup> St. Georges Stock, *Attempts at Truth*, Londres, Trübner, 1882, p. 134.

<sup>2</sup> Una excepción reciente es el trabajo de Andrea Graus, *La ciencia del médium. Las investigaciones psíquicas en España (1888-1931)* [tesis doctoral], Universidad Autónoma de Barcelona, 2015.



de escribir pulsándose sin que nadie las toque; páginas de libros pasadas por manos invisibles; llantos conmovedores y risas burlonas en medio de la nada. Algunos dicen haber visto extrañas luces fosforescentes brillando en la oscuridad y sentido el aroma de fragancias exquisitas procedentes de no se sabe dónde. Otros cuentan cómo algunos médiums en estado de trance han crecido varios centímetros, han levitado, o incluso han llegado a destilar de sus cuerpos una sustancia espumosa transparente (el famoso “ectoplasma”) que poco a poco iba condensándose formando todo tipo de imágenes.

Nos preguntamos si habrá algo de verdad en todo eso, o si más bien se trata de un timo en toda regla. Sabemos de muchos casos de médiums, casi siempre mujeres y casi siempre actrices frustradas, que terminaron siendo perseguidas por fraude. Sin embargo, ciertas personas respetables aseguran haber experimentado algunos de esos fenómenos. Y son muchos quienes han encontrado un enorme consuelo al ponerse en contacto con sus parientes fallecidos. Hay quienes cuentan que han llegado a convocar a espíritus tan excelsos como los de Platón, Benjamín Franklin o incluso el arcángel Gabriel... ¡Y qué gran alivio y esperanza sería comprobar que, verdaderamente, hay algo más allá de esta vida, que no todo acaba con la muerte!

Ya sea por simple curiosidad, por vivir nuevas emociones, o porque nos intriga el mundo de lo sobrenatural, lo cierto es que ya hemos llegado a la casa donde va a tener lugar la sesión y estamos a punto de sentarnos alrededor de una gran mesa redonda. Normalmente, el número de asistentes oscila entre seis y doce personas. La médium nos indica que coloquemos las palmas de las manos sobre la mesa, que mantengamos el contacto entre ellas formando una especie de cadena y que permanezcamos en silencio, atentos a lo que pueda pasar.

## II

¿Qué es el espiritismo? ¿En qué se diferencia del ocultismo? ¿Cuándo y dónde empezó a manifestarse? Podríamos definir el espiritismo como la creencia de que los espíritus de los muertos continúan activos y pueden comunicarse con los vivos. El Más Allá no sería una situación inalterable, sino un estado que permitiría a los espíritus aprender y perfeccionarse, pudiendo enseñar muchas cosas a quienes logran relacionarse con ellos<sup>3</sup>.

El espiritismo moderno fue una invención norteamericana. Suele admitirse que tuvo su origen en 1848 al oeste del Estado de Nueva York, donde

---

<sup>3</sup> Tatiana Kontou y Sarah Willburn (eds.), *The Ashgate Research Companion to 19th-Century Spiritualism and the Occult*, Aldershot, Ashgate, 2012.

desde principios del siglo XIX se había producido un *revival* religioso que insistía en la importancia de las emociones, en la comunicación con lo sobrenatural —en particular con los ángeles—, en la esperanza milenarista en una próxima segunda venida de Cristo, etc. La región, que llegó a conocerse como “burned over district” por el nivel exagerado de fervor religioso, atrajo a muchas iglesias o sectas (baptistas, metodistas, mormones, cuáqueros, swedenborguianos, mesmeristas, etc.) que sentían la necesidad de demostrar con pruebas tangibles la existencia de otra vida y la posible conexión con el Más Allá.

Esas pruebas, al menos aparentemente, surgieron por primera vez en la pequeña localidad de Hydesville, en una modesta casa de madera con fama de estar encantada. En ella vivía un matrimonio metodista con dos hijas adolescentes que aseguraban escuchar golpes extraños por las noches. Según ellas, el responsable de los ruidos era un fantasma y empezaron a responder a cada golpe con palmadas. Poco a poco, fueron desarrollando un código alfabético para comunicarse con quien decían que era el espíritu de un vendedor ambulante que había pasado por la casa hacía mucho tiempo y que había sido asesinado allí. Cuando, años más tarde, se encontró un esqueleto en el sótano, todo parecía confirmar la historia. Las hermanas Fox se hicieron famosas inmediatamente. Viajaban de un lugar a otro y celebraban reuniones espiritistas cada vez más sofisticadas. Y pronto muchos las imitaron. La creencia en la posibilidad de comunicarse con los muertos se extendió rápidamente hasta convertirse en una religión organizada en muchos países.

Mientras tanto, ya desde el principio, muchos escépticos insistían en que todo era un engaño y se esforzaban por demostrarlo. El fraude se hizo evidente cuando, en 1888, Margaret, una de las jóvenes hermanas, admitió en público que el espiritismo era una completa farsa, que ella misma había retorcido las articulaciones de sus dedos del pie para producir los sonidos misteriosos, y que junto a su hermana pequeña había fingido todo a instancias de la hermana mayor, a la que ambas llegaron a aborrecer.

Los críticos del movimiento se sintieron satisfechos, pero para entonces ya había muchos partidarios del espiritismo, devotos e incluso fanáticos, que interpretaron la confesión como un desvarío. Un año después, ante la presión de algunos grupos espiritistas, la propia Margaret se retractó de lo que había dicho e intentó volver a celebrar sesiones para ganarse la vida, pero tras el escándalo ya no volvió a atraer a la clientela de antes. De hecho, las dos jóvenes hermanas Maggie y Kate, ambas alcoholizadas, acabaron sus días en la miseria, mientras que la mayor, Leah, que se había casado con un acaudalado hombre de negocios, les dio la espalda, avergonzada de ellas<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Shane McCorristine (ed.), *Spiritualism, Mesmerism and The Occult, 1800-1920*, Londres, Pickering & Chatto, 2012, vol. 3.

La moda del espiritismo no surgió en aquel momento por casualidad. Un cúmulo de factores contribuyeron a impulsar su nacimiento. Al igual que otros movimientos ideológicos de nuevo cuño, supuso un desafío en una época de revoluciones, tanto en Europa como América; pero también de contactos cada vez más estrechos entre ambos continentes, no sólo económicos, sino sobre todo tecnológicos. Quizás el fenómeno más influyente fue el descubrimiento del telégrafo. La posibilidad de conectar dos mundos tan alejados, reduciendo el tiempo que tardaban en llegar los mensajes a uno y otro lado del Atlántico de diez días a varios minutos, vino a ser para los espiritistas una auténtica metáfora de la comunicación instantánea entre éste y el otro mundo. No sólo el telégrafo, sino también otros inventos, como el teléfono o la televisión, terminaron materializando muchas fantasías del ocultismo. La posibilidad de grabar y reproducir el pasado, pero, en especial, el poder transmitir ideas y sentimientos a distancia se consideró una forma de percepción extrasensorial que terminó bautizándose como *telepatía*, del griego τῆλε (*tēle*), “lejos” y παθεῖν (*pathéin*), “sentimiento”<sup>5</sup>.

El término telepatía era una palabra nueva, pero en realidad representaba un sueño muy antiguo<sup>6</sup>. En ese sentido, el *ocultismo* —esto es, lo oculto; lo que no puede verse; lo secreto; lo esotérico; lo arcano; lo espiritual que subyace a lo material— encontró a mediados del siglo XIX en el espiritismo una nueva forma de expresión. No hay que olvidar que el ocultismo, cuyo origen se remonta a la Antigüedad, incluía la magia, la astrología, la alquimia, la medicina, etc., lo que suponía un espectro de creencias y prácticas mucho más amplio que el del espiritismo. El mayor mérito de éste fue el conseguir, a fuerza de imaginación, materializar una serie de tradiciones antiquísimas e investirlas de cierto estatuto de realidad.

Al tratar de definir los conceptos de ocultismo y espiritismo, hay quienes han señalado una oposición radical entre ambos: si lo que pretendía el espiritismo era hacer visible el mundo espiritual, el ocultismo, no. Por el contrario, sus adeptos trataban de mantener sus descubrimientos lo más secretos posible, y de expresarlos en lenguajes ininteligibles para los no iniciados. En cierto modo, el ocultismo tenía mucho en común con los ritos tradicionales de la cultura campesina, cuyo objeto no era provocar que volvieran los muertos, sino que se marcharan definitivamente. Pese a tales diferencias, y al hecho incontrovertible de que muchos ocultistas se distanciaron en su día de los espiritistas por encontrarlos vulgares, ingenuos o demasiado crédulos, no deja de ser cierto que el espiritismo fue y continúa siendo una faceta del ocultismo.

---

<sup>5</sup> Roger Luckhurst, *The Invention of Telepathy*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

<sup>6</sup> McCorristine, *Spiritualism*, vol. 4, p. xii.

Resulta interesante señalar que, durante muchos años, tanto el espiritismo como el ocultismo fueron vistos como una excepción vergonzosa del modernismo. Ambos movimientos fueron estigmatizados por los historiadores como ejemplos de fenómenos extravagantes, marginales y, sobre todo, retrógrados. Desde hace algunas décadas, sin embargo, se ha producido una auténtica explosión de interés por el tema. Ya no se cree, como antaño se defendió, que a mediados del siglo XIX arrancó un proceso de secularización imparable, un desencantamiento generalizado, una pérdida de fe irreparable como resultado de los espectaculares avances de la ciencia. En realidad, hasta los años cincuenta del siglo pasado los descubrimientos científicos y tecnológicos eran tan rápidos y sorprendentes que en general fueron vistos como cuasisobrenaturales<sup>7</sup>.

Durante mucho tiempo, en la mentalidad de la mayoría de la población, se mezclaron la ciencia, la magia y las creencias religiosas. La modernidad no significó en absoluto un rechazo generalizado de la religión. Un ejemplo irónico es que la palabra “sobrenatural” no se acuñó hasta el siglo XVIII, precisamente como un producto de las nuevas ideas, ya que el término sólo adquiere sentido en contraste con la categoría de lo “natural” —es decir, de las leyes pretendidamente científicas—, que antes no se distinguían como tales. Hay quienes han llegado a referirse a la importancia durante este período de la “presencia de la ausencia de Dios”, un sentimiento extendido de vacío interior que potenció un revival religioso inesperado, especialmente místico<sup>8</sup>.

El lenguaje de lo sagrado no desapareció, sino que se transformó, expresándose en formas nuevas e insólitas, integrando cultos milenarios, pero también una amplia gama de tendencias heterodoxas y disidentes. De algún modo, el ocultismo acogió a muchos descarriados del camino recto. Recientemente, haciendo un juego de palabras, se ha inventado el neologismo “ocultura”: la cultura oculta como ejemplo de contracultura<sup>9</sup>. En realidad, a cada desencantamiento sucedía otro embelesamiento; cada desilusión era compensada con una nueva entelequia. Lo que se produjo fundamentalmente por esos años no fue tanto un despojo espiritual, como un reencantamiento activo de la imaginación, expresado en múltiples variantes<sup>10</sup>.

La íntima conexión del espiritismo con el mundo de la investigación psíquica se manifestó desde mediados del siglo XIX a través de la fundación

---

<sup>7</sup> Janet Oppenheim, *The Other World. Spiritualism and Psychical Research in England, 1850-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

<sup>8</sup> John Jervis, *Exploring the Modern*, Oxford, Blackwell, 1998, p. 197.

<sup>9</sup> Christopher Partridge, *The Re-Enchantment of the West*, vol II: *Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, Nueva York, T&T Clark, 2005.

<sup>10</sup> Alex Owen, *The Place of Enchantment. British Occultism and the Culture of the Modern*, Chicago, University of Chicago Press, 2004, p. 17.

de una serie de sociedades para el estudio de lo espectral. El objetivo principal, tanto de la *Ghost Society* (Cambridge, 1851); la *Phantasmalogical Society* (Oxford, 1879) o el *Ghost Club* (Londres, 1882), pero, en especial, de la famosa *Society for Psychical Research* (Londres, 1882) consistió en tratar de secularizar lo sobrenatural o, dicho de otro modo, de dar una explicación lo más racional posible a lo maravilloso. Desde una postura agnóstica, lo que se pretendía no era demostrar si los espíritus sobrevivían o no. De lo que se trataba era de investigar desde cero acerca de la posibilidad de que ciertos pensamientos y sentimientos pudieran transmitirse a través del espacio y el tiempo o, yendo más allá, a través de la frontera entre los vivos y los muertos. Para ello se recopilaron cientos de historias sobre apariciones de fantasmas y comunicaciones “telepáticas”. Los relatos eran narrados por individuos que atestiguaban haber presentado la muerte de sus seres queridos; soñar el mismo sueño que otra persona; adivinar importantes acontecimientos o experimentar ciertos estados de clarividencia.

Aunque desde nuestra perspectiva actual la documentación recogida e interpretada como prueba de tales fenómenos resulte cualquier cosa menos “científica”, el principal objetivo de la sociedad era clarificar el funcionamiento de la psique. En esencia, se terminó interpretando que los médiums recibían mensajes, no de los muertos, sino del umbral de su conciencia, o de sus mentes hipersensibles. Y que los fantasmas serían una especie de “alucinaciones verídicas” o, por decirlo de otra manera, una serie de proyecciones de contenidos mentales intensos dirigidos a seres añorados o temidos en momentos de angustia extrema. En cuanto a las casas encantadas, llegaron a calificarse de centros fantasmogénicos: lugares en los que las energías psíquicas habrían cuajado, pudiendo ser reactivadas por determinados individuos especialmente receptivos.

Como es de esperar, fueron muy numerosos los críticos descreídos que consideraron todo ello descabellado; con frecuencia los trabajos de la sociedad fueron ridiculizados y tachados de auténticos disparates. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre por lo general en el mundo de la parapsicología actual, entre los miembros de la sociedad figuraba una larga lista de intelectuales relevantes que profundizaron seriamente en los misterios de la condición humana, y cuyas obras iban a marcar un antes y un después en la historia del conocimiento<sup>11</sup>.

Entre otros muchos, habría que destacar a filósofos como el espiritualista Henri Bergson o el utilitarista Henry Sidgwick; a psicólogos como Frederic Myers; a William James, Carl Gustav Jung o Sigmund Freud. Y

---

<sup>11</sup> Shane McCristine, *Spectres of the Self: Thinking about Ghosts and Ghost-Seeing in England, 1750–1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 103-138.

también a escritores como Lewis Carroll, Robert Louis Stevenson o Arthur Conan Doyle. Hoy en día se reconoce abiertamente que la sociedad impulsó los primeros estudios sistemáticos en áreas como el hipnotismo o el psicoanálisis; y que promovió la investigación del nuevo concepto de inconsciente, así como del llamado “flujo de conciencia” que, a su vez, iba a influir tanto en la literatura modernista con su énfasis en el monólogo interior<sup>12</sup>.

Volviendo de nuevo al ocultismo, desde una perspectiva diferente y hasta cierto punto opuesta, resulta imprescindible una mención a la teosofía, el movimiento religioso más popular, si no el más destacado del último cuarto del siglo XIX. La *Sociedad Teosófica* fue fundada en 1875 en Nueva York, entre otros destacados miembros, por la escritora y ocultista ucraniana Helena Blavatsky y el coronel Henry Olcott. En 1878 ambos trasladarían la sede definitiva a Adjar (Madrás) para, desde allí, divulgar a occidente el rico legado de las filosofías y religiones orientales. El objetivo declarado por sus fundadores era contribuir a la fraternidad de la humanidad mediante el estudio de las religiones comparadas y la construcción de una ideología sincrética dirigida a fomentar la paz universal.

En teoría, la teosofía (o “sabiduría divina”) trataría de mostrar que todas las religiones tienen una “verdad en común” que podría alcanzarse mediante la confluencia de la ciencia, la filosofía y la religión en una nueva doctrina “secretada”. Uno de los motivos que contribuyeron a su éxito fue el conflicto característico de la época entre ciencia y religión. El movimiento reunió un gran número de adeptos por su denuncia del fanatismo y la intolerancia del cristianismo, por un lado, y del materialismo de la ciencia, por otro. En la práctica, no obstante, aunque no rechazara explícitamente ninguna religión, la teosofía abogó decididamente por la filosofía hermética y el ocultismo. Lo que Madame Blavatsky —quizá la figura más misteriosa de todo el siglo XIX— defendía era que ella estaba en contacto espiritual directo con una hermandad de budistas tibetanos que tenían poderes sobrenaturales y que eran los verdaderos inspiradores de la sociedad.

Considerada profeta por unos y una simple charlatana por otros, lo cierto es que, al margen de lo acertado de sus pretensiones y de su recalci-trante egolatría, Blavatsky no carecía de inteligencia ni de cultura. Desde niña se había dedicado a leer una enorme cantidad de libros de magia, alquimia y ocultismo; recogió sistemáticamente una enorme variedad de mitos y creencias, en especial procedentes de la India, y dejó impresionados a muchos intelectuales de su tiempo. De la constante polémica en torno a su figura da testimonio un informe redactado en 1885 por la SPR (Society for Psychical Research) en el que se la acusaba de ser una de las impostoras

---

<sup>12</sup> Oppenheim, *The Other World*, pp. 111-158.

más grandes de la historia, si bien es cierto que dicho informe fue desmentido posteriormente para salvar su reputación<sup>13</sup>.

Sea como fuere, uno de los artistas que más la apreciaron fue William Butler Yeats, otro entusiasta del hinduismo. Solía referirse a ella como “la pitonisa”, y en cierta ocasión la describió como “una especie de vieja campesina irlandesa con un aire humorístico y un poder audaz”<sup>14</sup>. Durante una época de su vida, el poeta la visitó regularmente, encontrando en ella una importante fuente de inspiración para su obra, en la que siempre trató de reivindicar la poesía del folclore irlandés como una suerte de lenguaje místico revelador de verdades ocultas.

Aunque el espiritismo comenzó siendo un invento anglosajón, a partir de su nacimiento en Norteamérica en 1848 se extendió rápidamente: primero a Inglaterra, y enseguida al resto de Europa. El caldo de cultivo estaba preparado, tanto por los espectaculares avances de la ciencia que parecían borrar los límites entre lo natural y lo sobrenatural, como por las sucesivas olas de resurgimiento religioso. Más que una pérdida de fe o de influencia de la Iglesia católica, como algunos temieron en su momento, lo que se produjo fue una renovada predisposición por encontrar pruebas tangibles de la experiencia religiosa. De ello dan testimonio la cantidad de supuestas apariciones y curaciones milagrosas, como las atribuidas a la virgen de Lourdes, etc.

Al indudable *revival* religioso se unió el interés cada vez mayor por la psicología, en especial por ciertos fenómenos intrigantes como la frenología, el hipnotismo o el sonambulismo. En Francia, la moda de las sesiones espiritistas, que empezó una tarde de mayo de 1853 en casa de un banquero parisiense como mero entretenimiento, se propagó rápidamente entre la alta burguesía y, no mucho después, entre el resto de la población. Sin embargo, cuatro años más tarde, en 1857, el sentido de aquellas reuniones había cambiado por completo. Ese año, el pedagogo y escritor Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869), más conocido como Allan Kardec, presentó el espiritismo como una nueva doctrina, a la que denominó *espiritismo* para diferenciarla del *espiritualismo* anglosajón. Influidor por el mesmerismo y por sus creencias en la reencarnación, Kardec defendía que todo su conocimiento se basaba en las revelaciones de los espíritus convocados durante las *séances*, lo que, desde su punto de vista, suponía una revolución que lograba reconciliar la ciencia con la religión<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Vernon Harrison, *H.P. Blavatsky and the SPR: an examination of the Hodgson report of 1885*, Pasadena, CA, Theosophical University Press, 1997.

<sup>14</sup> Harbans Rai Bachchan, *W.B. Yeats and Occultism: A Study of His Works in Relation to Indian Lore, the Cabbala, Swedenborg, Boehme and Theosophy*, Nueva Delhi, Motilal Barnarsidass, 1965, p. 225.

<sup>15</sup> Sofie Lachapelle, *Investigating the Supernatural: From Spiritism and Occultism to Psychical Research and Metapsychics in France, 1853–1931*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2011.

### III

El espiritismo español se vio influido por las corrientes que llegaban tanto de Inglaterra como de Francia. Como tantas otras ideologías extranjeras, sus primeras manifestaciones se produjeron en la periferia peninsular. Aunque el testimonio más antiguo conservado se refiere a la celebración de una sesión en Tenerife en 1851, la primera organización espiritista española se fundó en 1855 en Cádiz, la ciudad liberal por excelencia. Mientras tanto, otras ciudades portuarias, como Barcelona y Valencia, empezaron a recibir publicaciones espiritistas procedentes en su mayor parte de Marsella. Durante la década de los años sesenta, el movimiento se fue extendiendo por toda la península, y en 1865 se fundó en Madrid la *Sociedad Espiritista Española*, cuya vida iba a ser corta, pero intensa.

Para entender la evolución del espiritismo español, resulta necesario tener presente las convulsiones políticas, sociales y culturales del momento. Si por algo podría definirse el siglo XIX español sería por la debilitación progresiva del absolutismo. En cuanto al clima cultural, a pesar del poder y la omnipresencia de la Iglesia católica, que continuó siendo la única religión oficial hasta 1931 (y posteriormente desde 1939 a 1978), a lo largo del siglo se produjo asimismo una liberalización religiosa, tenue pero creciente. Prueba de ello es que en 1834 fue abolida definitivamente la Inquisición y que poco a poco fueron adquiriendo un mayor protagonismo ciertas ideologías disidentes, como las defendidas por masones, krausistas, republicanos de izquierda, socialistas, comunistas y anarquistas, entre otros grupos. Todo ello contribuyó a la expansión de un anticlericalismo muy arraigado entre buena parte de la población<sup>16</sup>.

El espiritismo español estuvo siempre marcado por sus conflictos y enfrentamientos con la Iglesia católica. En 1856, poco después de su nacimiento en la península, había sido condenado por el papa Pío IX, lo que contribuyó a que desde el principio fuera perseguido y atacado ferozmente en todo el territorio peninsular. Ya fuera considerado como una herejía, una superstición, un pecado mortal o un simple engaño, lo cierto es que, dada su popularidad, los representantes de la Iglesia española lo veían como una grave amenaza. Prueba de ello fueron reacciones como la del obispo de Cádiz que, en 1857 ordenó la supresión de todas las obras espiritistas de su diócesis. O, más aún, la desaforada respuesta del obispo de Barcelona que, en 1861, pese a la abolición de la vieja Inquisición, no contento con condenar la nueva ideología como pervertidora de la moral, ordenó quemar más de trescientos libros y panfletos en lo que él mismo calificó de auto de fe,

---

<sup>16</sup> Lisa Abend, "Specters of the Secular: Spiritism in Nineteenth-Century Spain", *European History Quarterly*, 34 (4) (2004), pp. 507-534.



que se celebró en la plaza del Born, donde habían sido sacrificados cientos de herejes a lo largo de varios siglos.

Ello no impidió que el movimiento continuara expandiéndose, sobre todo a partir del estallido revolucionario de 1868. En 1873 ya había grupos espiritistas establecidos en muchas poblaciones españolas, como Alicante, Salamanca, Córdoba, Málaga, Badajoz o Burgos, entre otras. Según un recuento de la Sociedad Espiritista Española hecho ese año, existían organizaciones en cincuenta y siete localidades, habiendo más de una en algunas ciudades grandes como Sevilla, Barcelona o Cádiz. El año 1873 fue un momento especialmente significativo para el espiritismo español porque representó de algún modo su compromiso con las fuerzas progresistas. Hay que tener en cuenta que, a diferencia del espiritismo anglosajón (que tanto en Estados Unidos como en Inglaterra nació al amparo de ideologías revolucionarias, como el socialismo, el feminismo o el abolicionismo), el español, en sus comienzos, se mostró más bien apolítico. Mientras que en Estados Unidos no dejaba de invocarse a espíritus rebeldes prácticamente contemporáneos, como los de Thomas Jefferson o Edgar Allan Poe, en España empezó convocándose más bien a clásicos como Sócrates, Quintiliano o San Pedro, predominando un tipo de mensajes intemporales y abstractos<sup>17</sup>.

A partir de la década de los setenta, el anticlericalismo progresista de la mayoría de los espiritistas fue haciéndose más radical. La tan difícil secularización del país a la que muchos aspiraban se proyectó particularmente en dos ámbitos: la enseñanza y la regulación de los ritos funerarios. El empeño de ciertos grupos progresistas por romper el monopolio de la religión católica terminó materializándose claramente el 26 de agosto de 1873, cuando algunos practicantes del espiritismo, que a su vez eran masones, presentaron a las Cortes una audaz proposición para incluir su ideario —al que calificaron de “fe racional”— en la enseñanza oficial. El proyecto no llegó a prosperar, teniendo en cuenta el fin de la Primera República pocos meses después, tras la irrupción de la Guardia Civil en el Congreso el 3 de enero de 1874.

En cuanto a los ritos funerarios, los espiritistas españoles lucharon por la secularización de los cementerios que, desde el punto de vista de la Iglesia católica, eran propiedad suya, pudiendo decidir quiénes debían enterrarse allí y quiénes no. Hubo sacerdotes que negaron la entrada a difuntos no bautizados, a quienes habían convivido sin estar casados, a ciertos pecadores públicos, a protestantes, masones, suicidas, duelistas e incluso republicanos. Ante esta situación, muchos espiritistas abogaron por la celebración de funerales civiles y por ser enterrados en cementerios aparte. Pero no todos los simpatizantes del espiritismo se mostraban tan radicales

---

<sup>17</sup> Abend, “Specters of the Secular”, p. 520.

en sus convicciones y, sobre todo, en su activismo contra la excesiva influencia de la Iglesia católica.

Al igual que sucedió en otros países, muchos seguidores del espiritismo no querían romper con el cristianismo; en el caso español, con el catolicismo tradicional. Lo que buscaban, más bien, era purificar su rigor excesivo. La mayoría aspiraba no tanto a una ruptura como a una reforma, a una vuelta a las raíces, a una mayor tolerancia o, dicho de otro modo, a una religión centrada en el amor, entendido como aceptación y no como una imposición. Los espiritistas rechazaban por completo la existencia del diablo, del infierno y del pecado original. En particular, el dogma del pecado original les resultaba especialmente inaceptable porque negaría la posibilidad de una progresiva perfección o purificación espiritual dirigida a la salvación universal de todas las almas. Tan arraigada estaba la idea de la regeneración espiritual que incluso un político como Emilio Castelar llegó a afirmar en uno de sus discursos que “la muerte no mata”, sino que es “un mero nacimiento a otra vida”<sup>18</sup>.

El espiritismo vino a representar para la mayoría de sus seguidores una forma de modernizar un cristianismo que se había quedado anquilosado. Más que ninguna otra religión, desde el punto de vista de sus defensores suponía un logro insólito: la posibilidad de combinar una espiritualidad refinada, centrada en el amor desinteresado, con los nuevos avances de la ciencia. Tal era el ideario transmitido por el *Primer Congreso Espiritista Internacional* de Barcelona en 1888, no por casualidad celebrado en la misma plaza donde, en 1861, se habían quemado más de trescientos libros y folletos. En un alarde de modernidad, los organizadores del congreso lanzaron un manifiesto definiendo el espiritismo como la forma contemporánea de revelación.

Uno de los pioneros y promotores más entusiastas del espiritismo en España fue el vizconde Antonio de Torres-Solanot y Casa. Tras pasar su infancia y adolescencia en Huesca, empezó a estudiar Derecho en Zaragoza y terminó la carrera en Madrid. Partidario del progresismo y la democracia, participó en la revolución de 1868 en la Junta Revolucionaria de Huesca, aunque no tardó en desilusionarse de la política activa, dedicándose con entusiasmo y empeño, hasta el final de su vida, a la causa espiritista. En 1871 ingresó en la *Sociedad Progreso Espiritista* de Zaragoza, y al año siguiente, al tener que trasladarse a Madrid para incorporarse a la redacción del periódico *La Constitución*, consiguió fundir los grupos espiritistas zaragozano y madrileño, lo que le llevó a dar un nuevo impulso a la *Sociedad Espiritista Española*, de la que fue presidente desde 1872. Él mismo plasmó su devoción por el espiritismo en el lema “Hacia Dios por el amor y la ciencia”,

---

<sup>18</sup> *La Irradiación*, II, 1 febrero, 1893.

desarrollando su vocación literaria y periodística en varios libros y revistas periódicas, como *El Espiritista*, que fundó en 1878<sup>19</sup>.

Como muestra de las apasionadas polémicas entre espiritistas y defensores del catolicismo a ultranza, resulta especialmente significativo que los cuatro últimos números de esta revista se publicaran en Zaragoza en forma de suplemento, como respuesta a los sermones predicados contra el espiritismo en la Basílica del Pilar por uno de sus canónigos. Precisamente por esos años iba a producirse el primer cisma importante del espiritismo español, que provocó una profunda grieta entre algunos miembros con tendencias escépticas y otros más creyentes. Las discusiones más encendidas giraron en torno a los supuestos poderes de María Salas, a quien el noble aragonés bautizó como “la médium de las flores” por la enorme cantidad de éstas que se suponía era capaz de materializar gracias a los espíritus. En cierta ocasión el propio vizconde llegó a asegurar que, tras asistir a varias sesiones dirigidas por María, había logrado reunir sesenta hermosas camelias que alegraban las habitaciones de su casa de la madrileña calle Almagro. En un libro dedicado a esta médium, Torres-Solanot delataba su embelesamiento y rendida credulidad hacia la dama, mencionando otros fenómenos extraordinarios ocurridos durante algunas sesiones, como trances y convulsiones, golpecitos en la mesa procedentes de los espíritus convocados, figuras fluidificadas, sonidos de campanillas, o incluso “manos materializadas que a todos nos tocaron”, por citar tan sólo algunos ejemplos<sup>20</sup>.

El vizconde terminó siendo acusado de fanático y excesivamente crédulo, y la médium de farsante sacaperras. Su principal detractor fue Manuel Otero Acevedo, uno de los primeros neurocirujanos de España, masón, ateo, profundamente anticlerical y amigo de Pío Baroja y Valle-Inclán, entre otros muchos personajes destacados de la sociedad madrileña. El escepticismo del doctor no era incompatible con su entusiasmo por el orientalismo ni con su atracción por el estudio de los fenómenos paranormales, incluido el espiritismo. Quizás uno de los aspectos que más nos cuesta asimilar hoy en día es la explosiva combinación entre las facetas más ingenuas de la ideología espiritista, por un lado, y su talante progresista e incluso revolucionario, por otro. Un ejemplo del compromiso de Torres-Solanot con la modernización del país fue su empeño por inaugurar en España una de las primeras escuelas laicas junto al líder del espiritismo zaragozano Fabián Palasí y Martín. Otro ejemplo significativo de lo rompedor del movimiento

---

<sup>19</sup> Pepe Rodríguez, “Sectas y sectarios en el Aragón del siglo XIX: Humanistas y librepensadores en busca de nuevos cauces y valores para superar una sociedad en crisis”, *Argensola*, 123 (2013), pp. 317-351.

<sup>20</sup> Sobre Torres-Solanot, véase Andrea Graus, “Los prodigios del hombre encarnado. Víctor Melcior y la redefinición de la mediumnidad (1901)”, *Dynamis*, 35 (1) (2015), pp. 83-105.

y de su innegable vocación secularizadora es el hecho de que algunos de los espiritistas más convencidos se negaran no sólo a bautizar a sus hijos, sino también a ponerles nombres convencionales. Si el propio Palasí llamó a su hijo Abelardo, “por el ilustre filósofo que mantuvo que la fe debe sujetarse a la razón”, el espiritista extremeño Hipólito Marcos Ujena, inscribió por su parte en el registro a su único hijo varón como Progreso, y a sus tres hijas como Libertad, Concordia y Justicia<sup>21</sup>.

Al igual que en otros países, la popularización del espiritismo en España se debió en parte al afán de entretenimiento. También, desde luego, a la ilusión y la esperanza de poder contactar con los muertos, en especial, con ciertos seres queridos especialmente añorados (Fabián Palasí, por ejemplo, confesó que la primera vez que se interesó por el movimiento fue cuando su hija murió repentinamente a los seis años). Pero, junto a este tipo de estímulos, más obvios, para un gran número de personas el espiritismo representó toda una cosmología, una filosofía de vida capaz de aunar la fe con la ciencia, así como el amor al prójimo con un profundo sentido de la libertad.

En la década de los ochenta, el espiritismo estaba aún muy vivo en la sociedad española. Prueba de ello es la profunda irritación que provocaba en Marcelino Menéndez y Pelayo, quien llegó a insultarlo con saña en su antiheterodoxa enciclopedia, calificándolo de “padrón de ignorancia y de barbarie, verdadera secta de monomaniáticos y alucinados, afrenta de la civilización en que se alberga, parodia inepta de la filosofía y de la ciencia”, quizás por considerarlo “uno de los centros más eficaces de propaganda anticatólica”<sup>22</sup>. No obstante, aunque el movimiento sobrevivió a lo largo del siglo XX, llegando hasta hoy en día, a partir de 1889, muchos de sus seguidores se integraron en el *Grupo Español de la Sociedad Teosófica*.

Uno de los primeros objetivos de los teósofos españoles fue traducir las obras de los fundadores del movimiento, además de algunos de los más importantes clásicos del hinduismo, como el *Baghavad-Gita*. Entre los traductores al castellano de la obra de Madame Blavatsky destaca Mario Roso de Luna, un abogado, astrónomo y escritor extremeño: el más famoso de los teósofos españoles, comúnmente conocido como el Mago Rojo de Logrosán. Afincado en Madrid y miembro muy activo del Ateneo, Roso no sólo dio a luz su propia obra literaria (la denominada *Biblioteca de las maravillas*), sino que sus ideas sobre el ocultismo influyeron en la obra de otros

---

<sup>21</sup> Fabián Palasí, *Renacimientos, o, Pluralidad de vidas planetarias*, Barcelona, Maucci, s.d.

<sup>22</sup> Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. II, Madrid, BAE, 1956, p. 1181.

escritores e intelectuales de la generación del 98, especialmente en la de su genial amigo Ramón María del Valle-Inclán<sup>23</sup>.

Ya desde sus años como estudiante en la Universidad de Santiago de Compostela, el joven Valle-Inclán demostró un gran interés por lo oculto, por su íntima relación con la cultura campesina tradicional gallega y con la literatura. En 1892, dio una conferencia en Pontevedra sobre la historia del ocultismo y no mucho después participó en los experimentos hipnóticos de su amigo, el ya mencionado neurocirujano Manuel Otero Acevedo. Asimismo se involucró en otros experimentos relacionados con un tipo de percepción especial, a distancia, que, según sus defensores, se obtendría a través de la proyección fuera del cuerpo y que Valle trasladó a la experiencia estética, alejada del tiempo, el espacio y los sentidos: lo que él llamó visión estelar o astral.

Aunque la inspiración ocultista se trasluce, más o menos implícita, a lo largo de toda la obra de Valle, varias de las ideas defendidas por la teosofía, especialmente el concepto de karma y del éxtasis místico, se manifestaron de forma excepcional en un libro inclasificable. Su título, *La lámpara maravillosa. Ejercicios espirituales* (1916), parecía indicar un guiño al anhelado sincretismo entre el orientalismo y la espiritualidad occidental, entre las *Mil y una noches* y la disciplina interior puesta en práctica por Ignacio de Loyola. A diferencia del esperpento engañoso del Madrid mundano que plasmaría cuatro años más tarde en *Luces de Bohemia* —donde un poeta fracasado y ciego es testigo y víctima de la corrupción moral que lo rodea—, la luz invisible de *La lámpara maravillosa* venía a iluminar otro tipo de experiencia que trascendería lo cotidiano, lo circunstancial: una vivencia (mística, erótica o estética) despojada del tiempo y llena de misterio<sup>24</sup>.

Para Valle, la luz extática del conocimiento, equiparada a la contemplación y al amor entendido como aceptación precisamente de aquello que resulta incomprensible, se resolvería en una quietud gozosa capaz de reunir el pasado, el presente y el futuro: “Para amar las cosas hay que sentirlas imbuidas de misterio y contemplarlas hasta ver surgir en ellas el enigma oscuro de su eternidad”<sup>25</sup>. Aunando de forma personal y única el ocultismo, la mística y la literatura, Valle reclamaba un tipo de conocimiento emocional elevado en el que la memoria desempeñaría un papel fundamental: “En este mundo de las evocaciones sólo penetran los poetas, porque para sus ojos todas las cosas tienen una significación religiosa, más próxima a la signifi-

<sup>23</sup> Esteban Cortijo Parralejo, *Vida y obra del Dr. Mario Roso de Luna (1872-1931), científico, abogado y escritor*, Madrid, Universidad Complutense, 2002.

<sup>24</sup> Virginia Milner Garlitz, *El centro del círculo: “La lámpara maravillosa” de Valle-Inclán*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2007.

<sup>25</sup> Ramón María del Valle-Inclán, *La lámpara maravillosa. Ejercicios espirituales*, Madrid, Austral, 2009, p. 19.

cación única<sup>26</sup>. Animando a vivir el presente desde el futuro, a la manera de una evocación constante, la lámpara maravillosa de Valle iluminaba una experiencia extática a un tiempo espiritual y apasionada:

En nuestras creaciones bellas y mortales, las imágenes del mundo nunca están como los ojos las aprenden, sino como adecuaciones al recuerdo. En el recuerdo todas las cosas aparecen quietas y fuera del momento [...]. El recuerdo es la alquimia que depura todas las imágenes y hace de nuestra emoción el centro de un círculo, igual al ojo del pájaro en la visión de altura<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Valle-Inclán, *La lámpara maravillosa*, p. 84.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 139.



## ESTEFANÍA DE VILLAQUIRÁN, LA NIÑERA DE ANA DE AUSTRIA. UNA MATRIARCA ESPAÑOLA EN LA CORTE DE FRANCIA

MARÍA JOSÉ DEL RÍO BARREDO  
*Universidad Autónoma de Madrid*<sup>1</sup>

Este trabajo reconstruye la trayectoria vital de Doña Estefanía Romero de Villaquirán (c. 1550-1631), una servidora palatina dedicada al cuidado de los vástagos de la casa de Austria, en especial la hija mayor de Felipe III, que fue reina de Francia por su matrimonio con Luis XIII. Se trata de una persona apenas conocida para los historiadores, que como mucho aparece de pasada en las biografías de Ana de Austria por ser la única criada española que permaneció a su lado en París, cuando las demás regresaron a Madrid<sup>2</sup>. Por lo general, las niñeras han dado poco que hablar tanto en las memorias de la época<sup>3</sup>, como en los actuales estudios de la corte. Las recientes investigaciones sobre el papel de las mujeres en las casas reales se han centrado en la política y quienes mayores posibilidades tenían de entrar en los circuitos de patronazgo, intervenir en el mundo de la diplomacia o hacer una carrera en la corte eran las aristócratas que copaban los puestos de primera categoría en la cámara de las reinas<sup>4</sup>. Ajenas a las actividades

---

<sup>1</sup> Proyecto HAR2014-53298-C2-2-P.

<sup>2</sup> Claude Dulong, *Anne d'Autriche, mère de Louis XIV*, París, Hachette, 1980, pp. 29 y 62. Ha sido un placer comentar distintos aspectos de este trabajo con Laura Bass, Elena Sánchez de Madariaga, Magdalena Sánchez y Felipe Pereda. Una primera versión del mismo fue discutida en el congreso *Les étrangers à la cour de France au temps des Bourbons (1594-1789)*, que tuvo lugar en Le Centre de Recherche du Château de Versailles, en diciembre de 2012.

<sup>3</sup> Ver, sin embargo, *Souvenirs et correspondance de Madame de Caylus*, París, G. Charpentier, 1881, pp. 105-107 sobre la criada de la esposa del Delfín a finales del siglo XVII.

<sup>4</sup> Katrin Keller, *Hofdamen: Amtsträgerinnen im Wiener Hofstaat des 17. Jahrhunderts*, Viena, Böhlau, 2005 y "Ladies-in-waiting at the Imperial court of Vienna from 1550 to 1700: structures, responsibilities and career patterns", en N. Akkerman y B. Houben, (eds.), *The Politics of Female Households: Ladies-in-Waiting across Early Modern Europe*, Leiden-Boston, Brill, 2014, pp. 77-97. En esta línea, Elisa García Prieto, *Una corte en femenino. Servicio áulico y carrera cortesana en tiempos de Felipe II*, Madrid, Marcial Pons, 2018.



públicas y de representación que estaban abiertas a esas mujeres, las niñeras pertenecían a un rango inferior y claramente separado de la estructura jerárquica palatina, cuya esfera de actuación se circunscribía a los espacios más íntimos de la cámara. A la que ejercía este oficio en la España moderna se le llamaba azafata, en referencia al azafate, canasta o bandeja en la que llevaba la ropa y otros enseres del servicio, aunque estrictamente su posición era de dueña de retrete, términos que designaban a una mujer de mediana edad (o más), que servía en los aposentos más retirados de la cámara. Lo hacía bajo las órdenes de la camarera mayor de la reina o del aya en las casas de los niños de la familia real. Cada uno solía tener su propia azafata desde que nacía hasta que entraba en la vida adulta —y aún más allá—<sup>5</sup>. La familiaridad resultante del trato íntimo continuado se traducía en apelativos cariñosos como el de “Chicha”, que se aplicó a Estefanía e incluso parece haberse utilizado de forma genérica como sinónimo de niñera<sup>6</sup>.

En vista de lo mucho que todavía nos queda por saber sobre las personas que ostentaban este y otros oficios intermedios y bajos de palacio, por no hablar de sus actividades específicas y de las relaciones que mantenían entre sí y con los servidores de otras categorías, el caso de estudio que presento permite llamar la atención sobre algunos aspectos importantes<sup>7</sup>. En primer lugar, que también en estos niveles las mujeres manejaban las estrategias de patronazgo utilizadas para mejorar su situación y la de sus familiares; Estefanía muestra como una viuda de mediana edad consiguió colocar a sus hijos en oficios palatinos incluso de mayor relieve que el suyo, facilitó la promoción de sus hermanos y contribuyó sustancialmente al ascenso social de sus nietos. En segundo lugar, el periplo de la azafata y su

<sup>5</sup> Martha Hoffman, *Raised to Rule. Educating Royalty at the Court of the Spanish Habsburgs, 1601-1634*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2011, pp. 29-38, 119, 126 y 218. Cfr. sección “dueñas de retrete” en las Etiquetas de 1575, en Archivo General de Palacio (AGP), Histórica, caja 49, expediente 3.

<sup>6</sup> Como indico en las notas 14, 21 y 26, Felipe III y el aya de Ana de Austria usaban este apodo para referirse a doña Estefanía. Recogiendo una petición de la reina se habla también de “la chicha del rey”, su marido, en AGS, *Estado*, K 1471, n. 63, aunque en la mayoría de los casos el término francés *nourrice* se tradujo simplemente como nodriza, que en castellano se refiere sólo al ama de cría. El carácter genérico de este vocablo — que según Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Barcelona, Alta Fulla, 1989, aprendían los niños al ser destetados y empezar a comer carne asada— explica que hubiera otra “Chicha” en la corte de Saboya, fallecida en 1591. Sobre ella, Catalina Micaela d’Austria, *Lettere inedite a Carlo Emanuele I (1588-1597)*, Giovanna Altadonna (ed.), Mesina, Il Grano, 2012, vol. I, pp. 10, 52, 54, 70, 121, 129 y 131 y vol. 2, pp. 253, 295 y 312.

<sup>7</sup> Importantes distinciones sobre damas y mozas de cámara en Magdalena Sánchez, “She Grows Careless: The Infanta Catalina and Spanish Etiquette at the Court of Savoy”, en J. L. Palos y M. Sánchez, (eds.), *Early Modern Dynastic Marriages and Cultural Transfer*, Farnham-Burlington, Ashgate, 2016.

familia a través de cinco cortes europeas da una idea de la movilidad geográfica que llegaron a tener los servidores palatinos, algo digno de ulterior exploración pues parece haber sido especialmente acusado en las categorías inferiores y, en todo caso, remite a aspectos poco conocidos de una monarquía con notable proyección internacional; cuestión aparte es que la movilidad se tradujera en apertura a nuevas costumbres, porque este caso al menos sugiere más bien un fuerte apego a las tradiciones de origen. El tercer y último punto es que, a través del estudio de quienes realizaron trabajos específicamente de mujeres, como el de niñera —o comadrona, objeto de una reciente monografía<sup>8</sup>— podemos abordar la escurridiza dimensión femenina de la corte en términos no necesariamente políticos. Incorporando a las servidoras de los niveles medios y bajos, y a la vez prestando atención a las diferencias según la edad, el estado civil y el estatus social en cada categoría, alcanzaremos un cuadro más completo de la casa de la reina, uno de los colectivos de mujeres mejor documentados de la época moderna. Hasta tal punto lo es que podemos toparnos con toda una matriarca, un término que utilizo aquí no en referencia a la institución del matriarcado, sino de forma más específica a la autoridad que dentro de un grupo o comunidad disfrutaban algunas mujeres en razón de su sabiduría o sencillamente de su experiencia<sup>9</sup>.

La historia de Estefanía Villaquirán —como era más conocida— estuvo en buena medida ligada a las circunstancias familiares que le llevaron a tener un papel dominante entre los suyos. Empezamos a tener noticias de ella en 1587, cuando estaba ya viuda y recibía de Felipe II una pensión vitalicia de cien ducados por los servicios prestados por su marido. Desde comienzos del reinado, Rodrigo Castro había ocupado varios oficios menores en las casas reales, primero en la de Isabel de Valois y luego en la de los archiduques, sobrinos del rey, hasta que finalmente ascendió a grefier del cardenal Alberto, virrey de Portugal<sup>10</sup>. Es de presumir que con él se trasladarían a Lisboa su esposa e hijos. (Ver cuadro genealógico al final).

Con los cuatro probablemente crecidos, pero aún necesitados de acomodo, Estefanía se trasladó a Turín, aprovechando la oportunidad que en 1588 le proporcionó su amiga Luisa Mejía, azafata de la infanta Catalina Micaela, que esperaba entonces a su tercer hijo<sup>11</sup>. La fecundidad de la duquesa de Saboya auguraba excelentes perspectivas de trabajo para una viuda experimentada en el cuidado de niños. En la casa de Catalina, que seguía el modelo de la establecida para la reina en el Alcázar, Estefanía disfrutó de

---

<sup>8</sup> María Cruz de Carlos, *Nacer en Palacio. El ritual del nacimiento en la corte hispana de la Edad Moderna, 1570-1644*, Madrid, CEEH, 2018.

<sup>9</sup> Para esta definición ver <https://es.oxforddictionaries.com/definicion/matriarca>.

<sup>10</sup> Archivo General de Simancas (AGS), *Contaduría de mercedes*, lib. 241, n. 96.

<sup>11</sup> AGS, *Estado, Saboya*, leg. 1264, f. 1.

un salario de categoría intermedia en el servicio femenino por sus tareas como dueña de retrete y azafata del príncipe Filiberto y probablemente también de Vittorio, pues el nacimiento en los años siguientes de otros seis pequeños duplicó las obligaciones de las cinco azafatas que en total había en la corte de Turín. Aparte de su propio trabajo, consiguió que sus hijas Catalina e Isabel entraran como mozas de cámara y una ayuda económica para los estudios de uno de los chicos<sup>12</sup>.

Sin embargo, las perspectivas que ofrecía el servicio doméstico en Saboya dejaron de ser favorables cuando Catalina falleció en 1597 y el duque decidió licenciar a todos los españoles salvo a las mujeres que atendían a las princesas, que deseaba fueran atendidas según el entonces prestigioso estilo español. Estefanía y los suyos barajaron entonces las opciones que se abrían casi al mismo tiempo con los matrimonios de la infanta Isabel Clara Eugenia y de Felipe III. A Bruselas se encaminó una de sus hijas, Catalina, casada con Bernardo Gómez de la Reguera, otro servidor de larga trayectoria en la corte madrileña, que también había pasado a Turín<sup>13</sup>, mientras que el resto de la familia se encaminó a Madrid. En claro reconocimiento de su valía, Estefanía fue pronto nombrada azafata del primer hijo que la reina Margarita esperaba<sup>14</sup> y que resultó ser la infanta Ana. Con ella encontró su puesto para las siguientes tres décadas de su vida, que pasó con ella en Madrid primero y desde 1615 en París. En ese tiempo consiguió además los mayores beneficios de su carrera, puesto que desde su posición afianzada pudo ayudar a un círculo más amplio de parientes, a sus hijos, pero también los hermanos y, más tarde, a los nietos.

La intensa y variada actividad de la azafata en la corte española quedó plasmada en documentos de distinta naturaleza: las cuentas de las labranderas que elaboraban la ropa blanca para palacio la presentan realizando su oficio, azafate en mano; noticias de un pleito con la inquilina de su casa de aposento muestran sus pretensiones de mejora económica en los años de turbulencias inmobiliarias propiciadas por el traslado de la corte a Valladolid; desde los memoriales elevados para colocar su pensión en las rentas más seguras de la corona, observamos sus maniobras para afrontar las dificultades provocadas por la bancarrota de 1607; y, finalmente, la correspondencia de la corte la involucra de forma indirecta en las artimañas del aya de la infanta, la condesa de Altamira, para obtener de su hermano, el duque de Lerma, la dignidad de grande para su esposo<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Archivo Storico Civico, Milán, *Fondo Belgioioso*, Cart. 55, Fasc. 1, ff. 161r, 162r y 165r (debo esta información a Magdalena Sánchez).

<sup>13</sup> Biblioteca Real Madrid (BRM), II/767, ff. 354-5 y AGP, *Personal*, caja 167, exp. 11.

<sup>14</sup> AGP, *Personal*, caja 759, exp. 6.

<sup>15</sup> AGP, *Administrativa*, leg. 5226, exp. 2 (debo esta información a Ana Sanz). AGS, *Consejo y Juntas*, lib. 481, n. 22 y AGS, *Contaduría de mercedes*, lib. 594, n. 22. Sobre

Aunque desconocemos los detalles precisos de su mediación para colocar y mejorar la situación de sus familiares, el caso es que para 1615 siete de ellos se habían incorporado en la casa organizada para la nueva reina de Francia. Su hijo Pedro fue nombrado limosnero, después de haber accedido a la capilla real en 1612; los hermanos de la azafata, Constanza y Lorenzo, entraron como labradora y repostero de camas, respectivamente; el yerno, que había regresado de Bruselas y accedido al servicio de la reina Margarita, fue promovido a contralor y la hija de éste, llamada Estefanía como su abuela, entró de moza de cámara; por último, pero no menos importante, las hijas Catalina e Isabel se añadieron al séquito, en principio sin ocupar puestos específicos para evitar suspicacias de los gobernantes franceses, que no querían demasiadas criadas españolas en París. Una vez allí, el clan familiar no pasó desapercibido, ni tampoco el papel central que en él ocupaba Estefanía; en julio de 1616, uno de los confesores de la casa escribía a Madrid: “ha dado mucho en rostro a todos que la azafata ha traído todo su linaje y piensan que como sanguijuelas han de chupar cuanta sangre tuviere la reina”<sup>16</sup>.

A pesar de que los Castro-Villaquirán acabaron regresando a España, lo mismo que casi todos los criados españoles de Ana de Austria, fueron enseguida reubicados en el Alcázar. Resulta muy llamativo el interés particular que Felipe III mostraba por la familia de la azafata en las cartas a su hija, pues sacó varias veces el tema de la colocación de Bernardo, Catalina y la hija de ambos, cuyo casamiento deseaba favorecer. A ella se refería como “la nieta de Chic[h]a”, en respuesta a las recomendaciones encarecidas que le hacía la reina. A instancias de ella, el duque de Monteleón, embajador en París y también su mayordomo mayor, recordaba al rey la merced solicitada para el futuro esposo de Estefanía Reguera, presentándola como una recompensa por la lealtad y amor con que servía desde hacía tiempo la azafata —“los años de servicio de su abuela merecen mucho”—, unos méritos que había subrayado igualmente en relación al hijo limosnero<sup>17</sup>. El memorial de servicios que la beneficiada elevó décadas después sugiere que la merced real consistió en un hábito de la orden de Santiago para su esposo<sup>18</sup>. Otro, éste de la orden de San Mauricio, consiguió la azafata para su nieto Fran-

---

el pleito, probablemente de 1606, BPRM, II/ 2116, n. 219. Santiago Martínez Hernández, “Significación y trascendencia del género epistolar en la política cortesana: la correspondencia inédita entre la infanta Isabel Clara Eugenia y el marqués de Velada”, *Hispania*, 64 (2) (2004), p. 497.

<sup>16</sup> AGS, *Estado K*, 1471, n. 176. Una relación de los criados españoles al servicio de Ana de Austria, en Real Academia de la Historia (RAH), *Salazar 9*/ 475.

<sup>17</sup> *Cartas de Felipe III a su hija Ana, reina de Francia (1616-1618)*, Ricardo Martorell (ed.), Madrid, Imprenta Helénica, 1929, pp. 11-12, 17-18 y 25. AGS, *Estado K*, 1474, n. 35 y *Estado K*, 1472, n. 144a.

<sup>18</sup> AGP, *Personal*, caja 872, exp. 32.

cisco, aprovechando la boda en París del príncipe heredero de Saboya e insistiendo con memoriales al embajador de Turín en Madrid para que lo hiciera efectivo<sup>19</sup>. De este modo obtenía credenciales de nobleza para la tercera generación de su familia, lo que no era poco, si consideramos que sus ancestros apenas bordeaban el límite inferior de este grupo privilegiado. De acuerdo con las investigaciones realizadas para demostrar la limpieza de sangre del hijo aspirante a capellán de palacio, los padres de la azafata eran simplemente hidalgos procedentes de Toledo y Sevilla, en tanto que Rodrigo Castro apenas pudo relacionarse con una familia dedicada a la pesca del bacalao, aunque, eso sí, originarios del norte (Castro Urdiales) y, en consecuencia, cristianos viejos sin discusión<sup>20</sup>.

Hasta aquí el papel central de Estefanía de Villaquirán en el seno de su familia. Para abordar su actuación dentro de la casa real, sus relaciones con otros criados y definir mejor la naturaleza de los vínculos que la unieron a la reina conviene acudir a la correspondencia que los mismos servidores enviaron desde Francia a la corte española, en especial los frecuentes y bien conservados despachos de los embajadores de Felipe III en París. En los primeros tiempos, éstos ejercieron también como mayordomos mayores en la casa de la reina y en sus informes al soberano y a su valido solían añadir detalles sobre “asuntos caseros”, como los llamaban. En estos años de paz dinástica en los que la rivalidad secular entre Francia y España pasó del campo de batalla al ámbito de lo cotidiano, lo que sucedía en la cámara de Ana de Austria tenía gran interés porque hasta los más nimios episodios domésticos eran leídos en clave política.

Sorprendentemente, los comentarios sobre la azafata abundan tanto o más que los relativos a servidores principales como el aya, doña Inés Enríquez de Sandoval. Esta viuda, pariente de Lerma, había entrado en el séquito de la reina de forma apresurada, cuando de camino a Francia enfermó y murió la persona inicialmente elegida para ese cargo. Aunque venía muy recomendada y se le concedió el título de condesa de la Torre para que su estatus se adecuara al papel de máxima autoridad en la cámara, a esta sevillana le faltaba experiencia en el servicio cortesano y por eso quizás no se hizo cargo inmediatamente de todas sus funciones. En su lugar, la veterana Estefanía recibió del guardarropa las joyas y objetos de uso cotidiano que la reina podía requerir durante el viaje<sup>21</sup> y durante los meses que éste duró se mantuvo a su lado día y noche. En consecuencia, ella era la fuente de información idónea para saber cómo se encontraba Ana, algo que aparentemente preocupaba mucho en Ma-

<sup>19</sup> Archivio di Stato Torino, *Lettere ministri, Spagna*, mazzo 17, n. 272/4 y 305/2.

<sup>20</sup> AGP, *Personal*, caja 7786, exp. 1.

<sup>21</sup> Dalmiro de la Válgoma, *El ajuar de Ana de Austria*, Madrid, s.i., pp. 41 y 53 y AGS, *Estado*, 1471, f. 83.

drid. Encargado de informar de ello, además de llevar regalos a Luis XIII y su madre, el caballero de Lerma remitía constantemente a la azafata en sus cartas: “Díceme Doña Estefanía que [la reina] pasó bien la noche”, que al recordar al padre y al valido “se le saltaban las lágrimas”, que se alegró mucho al ver por primera vez a su esposo, razón por la que, en palabras de la niñera, “podemos empezar a tener celos de parte del rey, nuestro señor y de vuestra excelencia”. Evidentemente, la azafata pasaba mucho tiempo con Ana, escuchaba sus emociones y estaba en todo momento dispuesta a satisfacer sus gustos y necesidades. A ella recurrió la joven soberana para resolver algunas dificultades, como sucedió cuando se supo que a los franceses les disgustaba que siguiera alimentándose con platos españoles; de acuerdo con la fuente recién citada, se limitó a ordenar que en lugar de llevarle cada día a ella la olla directamente, se hiciera a través de la posada de su fiel criada<sup>22</sup>. Sin duda, Estefanía era la mujer de confianza para las cuestiones domésticas y gozaba de acceso discreto y continuado a los espacios del aposento real.

Para cuestiones de mayor trascendencia, Ana de Austria dio también muestras palpables de confianza en su niñera. Poco después de instalarse en el palacio del Louvre, a la reina le asignaron mil escudos mensuales para sus gastos, cantidad que, excepto una pequeña parte reservada para limosnas, ella decidió sin más poner en manos de Estefanía. El gesto suscitó, sin embargo, recelos en los servidores principales de la casa. El mayordomo mayor, Ettore Pignatelli, duque de Monteleón, escribió sobre ello a Madrid y consiguió que en pocas semanas el dinero quedara bajo la custodia del aya. Aunque en ningún momento había cuestionado la honestidad de la niñera (“de la conciencia y honra de doña Estefanía confío grandemente”, aseguraba)<sup>23</sup>, la intervención produjo malestar en la cámara y murmuraciones sobre la condesa de la Torre, de las que ella se quejaba a Lerma, aprovechando para descalificar a la azafata:

lo que le dan los meses no he oído porque me tenía muy [a]penada el decir lo gastaba conmigo; ahora no sé qué se hace, porque luego se consume; es verdad que le hemos quitado quinientos ducados cada mes; todas las cosas de Chicha nos descomponen porque las aborrece el rey y aligera lo que no se puede pensar.<sup>24</sup>

La sintaxis de la aristócrata y las alusiones implícitas de sus comentarios no permiten sacar mucho de las cartas que escribió por su propia mano, pero todo indica que hubo varios cruces de acusaciones entre ella y

---

<sup>22</sup> “Cartas al duque de Lerma escritas por don Carlos de Arellano cuando fue a Francia acompañando a la infanta doña Ana de Austria”, en CODOIN, 112, Madrid, 1895, pp. 456-7 y 459. Se entiende que se refieren a la olla podrida, un plato popular español que gustaba también en la corte.

<sup>23</sup> AGS, *Estado K*, 1472, ff. 32 y 56.

<sup>24</sup> *Ibid.*, f. 152.

la azafata. Esta última quedaba por lo general peor parada, pues el mayordomo invariablemente cerraba filas con el aya. En sus despachos Monteleón incidía en el carácter difícil de Estefanía, si bien aceptaba que sus errores no eran mal intencionados y reconocía su entrega y fidelidad en el servicio<sup>25</sup>. Las respuestas que le enviaba desde Madrid el embajador saliente subrayaban la necesidad de ponerla en su sitio: “En lo de doña Estefanía —reza un resumen de sus palabras— que ha hecho bien en decirle lo que apunta y continúe en tenelle la mano”<sup>26</sup>. De estas pinceladas se desprende que la azafata tenía fuerte temperamento, no mostraba reparos en decir en voz alta lo que pensaba y estaba poco dispuesta a ceder en lo que no le parecía bien. Más que el mayordomo y el aya, a ella le costó aceptar que la niñera del rey de Francia pasara todas las noches en el aposento de Ana, como se ordenó al integrar la casa española con la francesa. Esto supuso que la azafata española fuera temporalmente sustituida en sus funciones, pero consiguió seguir durmiendo (ella también) cada noche en la cámara real<sup>27</sup>.

Las fuentes son poco precisas, pero podemos conjeturar que la azafata siguió estando omnipresente en las tareas cotidianas del aposento, que probablemente ella misma organizaba con ayuda de sus familiares. Para preparar el vestido y tocado de la reina contaba con su hermana, hijas y nieta, quienes bien pudieron estar detrás del revuelo provocado por una criada francesa que osó almidonar los cuellos al estilo de su país<sup>28</sup>. En este terreno, como en la continuidad de la comida española y seguramente la lengua, la azafata aparecía como la principal responsable de preservar las tradiciones hispanas. Aunque la encargada de vestir a la reina era el aya o la persona en quien ella delegaba, el día a día de la condesa parecía más centrado en las ocasiones ceremoniales y salidas en público, momentos que estaban repletos de roces con las nobles francesas que por privilegio servían también a la reina de Francia. En cualquier caso, sus recelos por el predominio de las mujeres Villaquirán en los espacios retirados del aposento se pusieron de manifiesto cuando hubo que seleccionar algunas criadas españolas para que regresaran a Madrid en 1617 y doña Inés escribió sobre la satisfacción que le producía “mandar que las hijas de Chicha se vayan”<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> AGS, *Estado K*, 1472, f. 44a. Contando a Lerma que él y el aya habían tenido que llamar a la azafata al orden, Monteleón escribía que era una mujer “bien intencionada”, aunque acto seguido recordaba su carácter difícil: “tiene la condición conforme Vuestra Excelencia debe de conocer”. En otra ocasión, la pintaba más favorablemente: “ha servido muchos años y con amor”, pero difícil de convencer para que obedeciera si las cosas no se hacían como ella consideraba más adecuado al servicio real.

<sup>26</sup> AGS, *Estado K*, 1471, f. 61.

<sup>27</sup> *Ibid.*, f. 176; AGS, *Estado*, 1472, ff. 3 y 32.

<sup>28</sup> AGS, *Estado K*, 1473, f. 72.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 1473, f. 102.

Lo que no sabía es que sólo un año después ella seguiría el mismo camino, junto con los demás criados españoles, convertidos en el chivo expiatorio de las convulsiones cortesanas que llevaron a la toma del poder efectivo de Luis XIII frente a su madre. No es fácil explicar que a Estefanía se le permitiera permanecer en París, sobre todo considerando que el rey justificaba sus reticencias a consumir el matrimonio con Ana por el desagrado que le producía ver a las españolas en la cámara. Como apuntaba el nuncio papal, “il Re aborrisce incredibilmente queste donne spagnuole che sono presso la Regina, e non può patire il lor abito, massime delle vedove, che sono diverse, e che paiono monache”<sup>30</sup>. A pesar de que la azafata no fuera una excepción en el aborrecimiento real, consiguió permanecer en París, lo que sólo obtuvieron los servidores españoles que eran esenciales para la salud física y espiritual de la reina: el médico, el boticario y el confesor<sup>31</sup>.

Sin duda, la necesidad y hasta apego de Ana de Austria por la mujer que la había cuidado desde su nacimiento contribuyó de forma notable a la excepción que se hizo con ella. Tales sentimientos fueron puestos de relieve con mayor claridad en la nueva intentona de deshacerse de ella, que en diciembre de 1619 promovieron el valido del rey, duque de Luynes, y sus hermanos para afirmar la autoridad exclusiva de la esposa del primero, recién nombrada superintendente de la casa de la reina. Estefanía fue la primera en escribir a Madrid para avisar de ello. Al secretario de estado Juan de Ciriza le explicaba que Luis XIII había decidido echarla con el pretexto de “que yo había dicho públicamente que la reina estaba enferma y melancólica por las pesadumbres que aquí le daban”. La azafata afirmaba rotundamente que era una mentira producto de “la malicia desta gente”, que no sólo sentía “natural odio” hacia los españoles, sino que además estaba celosa “de ver que la reina habla conmigo”<sup>32</sup>.

La versión del asunto que expuso el nuevo embajador español subrayaba la gravedad de lo sucedido, según le había indicado el favorito en conversación que recogía palabra por palabra; Luynes decía que las palabras de la criada provocaban desavenencias entre la reina y su marido, y que éste la odiaba tanto “que por no verla dejaba de ir a dormir con la reina y que sería parte para estorbarle tener hijos con ella”. En cifra, Fernando Girón explicaba además que éstas y otras habladurías sobre la in-

---

<sup>30</sup> *La Nunziatura di Francia del cardinale Guido Bentivoglio: lettere a Scipione Borghese*, Luigi di Stefani (ed.), Florencia, 1863-70, Vol. II, pp. 520-1. Salvo las damas, las servidoras españolas solían vestir de negro; las viudas, además, con una toca blanca.

<sup>31</sup> María José del Río y Jean-François Dubost, “La presencia extranjera en torno a Ana de Austria (1615-1666), en Ch. Grell, (ed.), *Ana de Austria, infanta española y reina de Francia*, Madrid, CEEH, 2009, p. 124.

<sup>32</sup> AGS, *Estado K*, 1476, ff. 159 (autógrafa).



clinación que el rey mostraba hacia la esposa del valido ponían a la reina en contra de la actual privanza. Aunque intentó suavizar las cosas, alegando que era mejor no “hacer caso de lo que decía o hacía una mujer de ochenta años”, el caso es que tampoco mostró interés en negociar que Estefanía se mantuviera en el puesto. A Felipe III le recordaba que era vieja, tenía mal carácter y “no esta[ba] ya para servir”, como quedó claro con su torpeza durante la reciente enfermedad de la reina<sup>33</sup>. El rey de España fue igualmente tibio en la defensa de la niñera, aparentemente más preocupado de que, en el peor de los casos, se pudiera enviar otra azafata de Madrid para que su hija no dejara de tener a su lado una mujer que la pudiera servir “a la usanza de acá”<sup>34</sup>. Si a pesar de todo Estefanía se libró de la expulsión con una simple regañina, fue porque la niñera se consideraba absolutamente necesaria para la reina, cuya enfermedad se agravó en medio de todo el asunto, negándose ella inicialmente a comer y tomar sus medicinas. A finales de marzo, el asunto estaba felizmente concluido y la niñera lo comunicaba a Ciriza, haciéndole notar de paso su intimidad con la reina y su capacidad para continuar atendiéndola:

He dicho a Su Majestad lo que a vuestra merced debo y leile toda la carta, holgóse en extremo y tuvo por acertado el haber yo avisado a vuestra merced, en cuyo nombre le besé la mano. Yo tengo (gloria a Dios) salud, con haber asistido a la enfermedad de la reina sin faltar un punto ni desnudarme en más de veinte noches<sup>35</sup>.

Estefanía de Villaquirán revalorizaba su oficio palatino de segundo rango afirmando el aprecio que la reina le tenía y hasta qué punto se había hecho imprescindible para ella. Sin embargo, desde la perspectiva masculina de los consejeros del rey de España, lo que Ana de Austria necesitaba era una servidora española del más alto nivel, una “mujer de autoridad y prudencia” capaz de guiarla en el modo de agradar a su esposo y participar así de su poder<sup>36</sup>. Pero el modelo de la vieja dueña de retrete resultaba inspirador incluso para las mujeres de la nobleza. Una francesa de ascendencia española aseguraba estar dispuesta a servir a la reina incluso desde una “condición más humilde” de lo que le correspondía, descendiendo si hacía falta un escalón para asumir un oficio en el aposento, como lo describía literalmente en carta a un clérigo español. De forma expresa se refería a la azafata: “La pobre señora doña Estefanía ha estado mala los días pasados y

<sup>33</sup> *Ibid.*, ff. 171 y 172 y *Estado*, 1477, f. 30

<sup>34</sup> *Ibid.*, f. 29.

<sup>35</sup> AGS, *Estado* K, 1477, f. 49. Los despachos del embajador de Francia en Madrid dan noticias de las negociaciones para que Estefanía siguiera en París, Bibliothèque National de France, Manuscrits, fond français, 16117, ff. 468r, 472r

<sup>36</sup> AGS, *Estado* K, 1477, f. 28; cfr. *Estado* K, 1475, ff. 98 y 107.

no está ya para vivir mucho; si ella falta, vea cómo quedará la reina, que no tendrá persona cabe si pura y fiel para guardarle un papel”<sup>37</sup>.

La azafata vivió todavía otra década y continuó recibiendo muestras de aprecio. En 1626, se permitió que Catalina de Castro, que entonces servía como guardamenor de damas en el Alcázar, regresara a Francia, según se dijo en Madrid, para servir a la reina Cristianísima, aunque en realidad iba a ocuparse de su madre. La acompañó su tío Lorenzo, que volvió enseguida cargado de baúles, lo que Catalina hizo también al morir su madre, cuatro años después. Junto con algún presente para el rey de España, lo que llevaban eran telas, vestidos, ropas usadas y una multitud de pequeños objetos de valor, que sin duda formaban el conjunto de pertenencias acumuladas por la niñera en sus años de servicio<sup>38</sup>.

Pero el legado de Estefanía fue más allá de los objetos materiales. Su testamento de 1627 (con codicilo de 1628) es una buena expresión de la voluntad de esta mujer, que se mostraba consciente de sus logros como matriarca en el seno de su familia y de su importancia efectiva en la cámara de la reina. Reconocía como herederos legítimos a los tres hijos que le sobrevivieron, pero se empeñó en dejar una quinta parte de sus bienes al nieto Francisco de Villaquirán, descendiente ilegítimo del único vástago que había tomado el apellido materno y seguido una carrera independiente. Luis Romero de Villaquirán había fallecido como capitán en el ejército y por sus servicios la madre recibía de Nápoles una pensión, que había empleado en la manutención de Francisco. Tras su muerte quería que siguiera recibéndola, lo mismo que las dos rentas de 200 ducados anuales con que los príncipes de Saboya habían recompensado sus servicios de niñera. Algunos rumores le habían llevado a pensar que sus hijos cuestionarían sus últimas voluntades y por eso trató de convencerles apelando a las autoridades divinas y humanas, además de a sus propios sentimientos: aseguraba amarles como sus entrañas que eran, pero recordaba que con ellos ya había cumplido sobradamente como madre, proporcionándoles con qué “pasar sus vidas honradamente”, al “haberlos puesto en el estado que están”. Afirmando ciertos privilegios de *mater familias*, añadía que los bienes destinados a su nieto eran propios y no parte de la hacienda de su esposo Rodrigo, “bienes míos, adquiridos en las Casas de los Reyes, y ser como bienes castrenses, o casi castrenses”<sup>39</sup>. Con estas sorprendentes pala-

---

<sup>37</sup> RAH, *Salazar* 9-1060, ff. 140-1. Por evidencias internas, la carta pudo haber sido escrita por Mme Bertaut, que provenía de la casa de Saldaña por vía materna, estaba casada con un noble normando y era madre de la Françoise (“Francisquita” en la misiva), futura Mme de Motteville.

<sup>38</sup> Archivo Histórico Nacional, *Consejos*, leg. 635, ff. 363 y 636, f. 154 y 365. AGP, *Personal*, caja 16777, exp. 10.

<sup>39</sup> Archives Nationales de France, MCXXIV 331, ff. 141 y 145. Cfr. la discusión del testamento por Jean-François Dubost, “La Cour de France face aux étrangers: la présence

bras, Estefanía vinculaba su trabajo con la actividad masculina más prestigiosa de la época —la militar—, con lo que reforzaba su autonomía y autoridad matriarcal, al tiempo que valorizaba su oficio específicamente femenino de niñera. No se trataba de una excentricidad, pues otras azafatas de palacio utilizaron una retórica semejante en sus memoriales de servicio. Gabriela de Arce y Mejía, sobrina de su protectora en Turín, fue aún más lejos al asociar su trabajo con las hazañas bélicas de los varones de la familia, incluido el martirio de un hermano, supuestamente crucificado por los moros en la rebelión de las Alpujarras. En su memorial, la azafata de Isabel de Borbón introducía la noción de sacrificio, tal vez para insinuar que su dedicación absoluta al servicio real la colocaba a la altura de quienes luchaban y morían por el rey y por la fe: ambos eran servicios a la monarquía y en consecuencia merecían una recompensa similar<sup>40</sup>.

A pesar de los símiles utilizados para incrementar el valor de su trabajo, las niñeras eran conscientes de pertenecer al colectivo formado principalmente por mujeres que era la casa de la reina. Estefanía lo demostró al dejar entre las mandas religiosas para después de su muerte una directamente relacionada con las prácticas de devoción femenina que tenían lugar en el Alcázar. Se trataba de la fundación de nueve misas anuales que debían celebrarse con motivo de las nueve fiestas de la Virgen en el convento parisino de san Francisco, donde quería ser enterrada. No sabemos si Ana de Austria había mantenido esa tradición aprendida en casa de su madre, como lo hizo su hermana María en Viena, pero el gesto de la azafata resulta en todo caso muy significativo. Por un lado, apelaba a una devoción activa en el oratorio de la reina de España y el cercano convento de las Descalzas Reales, que estaba directamente relacionada con el nacimiento y protección de los niños reales en los primeros meses de vida, cuestiones que a la niñera le tocaban de cerca<sup>41</sup>. Por otro, ponía de relieve su identificación con la casa madrileña de la reina, una estructura palatina cuyo modelo se intentaba trasladar fielmente a otras cortes europea; las criadas españolas de distintos niveles jerárquicos resultaban imprescindibles para hacerlo posible y la azafata de Ana de Austria demostró hasta el final que conocía el alcance de su contribución.

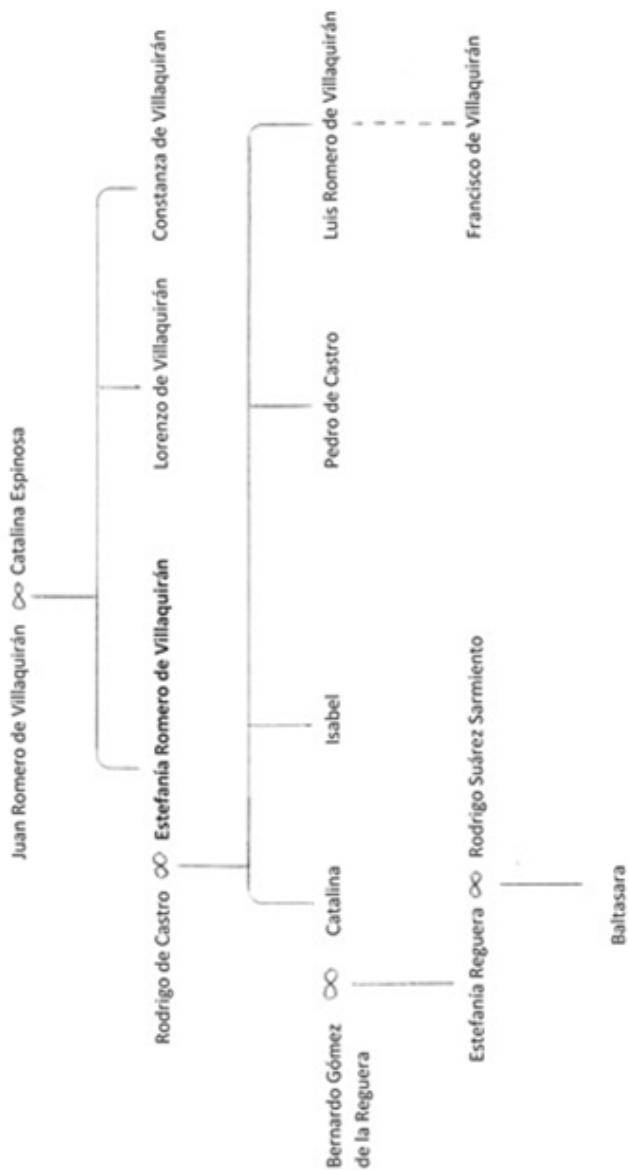
---

espagnole à la cour des Bourbons au XVIIe siècle”, en Ch. Grell y B. Pellistrandi (eds.), *Les Cours d’Espagne et de France au XVIIe siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2007, p. 157.

<sup>40</sup> AGP, *Personal*, 663, 14.

<sup>41</sup> De Carlos, *Nacer en palacio*, pp. 191-194.

FAMILIA DE DOÑA ESTEFANÍA ROMERO DE VILLAQUIRÁN, AZAFATA DE ANA DE AUSTRIA





***III***  
***Sociabilidad y sociedad***



## GÉNERO Y CLASE EN EL PENSAMIENTO NACIONALISTA DE EMILIA PARDO BAZÁN

ISABEL BURDIEL  
*Universitat de València*<sup>1</sup>

Es para mí un placer colaborar en este volumen de homenaje a James Amelang. A pesar de trabajar en períodos tan alejados, las obras de Jim (y las conversaciones con él) han formado parte de mi paisaje intelectual desde hace años. También, en buena medida, de ese entorno de amistades que hacen la vida académica más soportable e incluso, como ocurre en este caso, más cálida y más interesante. El problema, claro está, era decidir con qué contribuir a ese libro. Decidí hacerlo con algo que estuviese vivo, *in progress*. Lo que viene a continuación es una reflexión sobre las complejas relaciones que se establecieron en la obra de Emilia Pardo Bazán entre nación, género y clase. Relaciones que fueron definiendo, aunque nunca de forma acabada, su particular posición respecto a la identidad gallega y española en un momento que fue crucial para definir ambas: los años ochenta del siglo XIX.

Emilia Pardo Bazán fue especialmente consciente de que la forja de identidades nacionales hegemónicas, y la resistencia a las mismas, era un proceso de carácter transnacional que afectaba a todos los Estado-nación europeos y que movilizaba (o debía movilizar) materiales culturales, imaginativos y emocionales muy diversos. En ese contexto, desarrolló un tipo de nacionalismo español *defensivo*, inquieto, que se miraba fundamentalmente en Francia: el país en el que aprendió las exigencias de una cultura nacional efectiva, aunque su pensamiento político estuviese, en principio y

---

<sup>1</sup> Este ensayo se enmarca en el proyecto CIRGEN, financiado por el European Research Council (Horizon 2020/ERC-2017 —Advanced Grant— 787015).



Una primera versión fue discutida en el *Congreso Internacional Irmandades da Fala*. Santiago de Compostela, 18 y 19 de octubre de 2017. Agradezco a los organizadores su cordial permiso para utilizarla como base de esta contribución.



en teoría, tan alejado del modelo nacionalista jacobino. Un país que admiraba, y al tiempo resistía, como modelo<sup>2</sup>. Estableció así un cruce de razones y emociones que permearon su noción de España y de Galicia: sus limitaciones, sus posibilidades y sus fantasmas. Por eso, las dinámicas de poder político y económico, así como de representación cultural, identitaria, entre Europa occidental, España y Galicia, deben estudiarse de forma interrelacionada para comprender lo que intentó hacer al respecto Pardo Bazán.

Por otra parte me parece necesario enfatizar que para entender su postura, bastante más compleja de lo que se ha pensado hasta ahora, no es posible reducirse al análisis de sus textos de crítica literaria o de cariz político. Es fundamental analizar los textos de ficción, las novelas, los cuentos y el teatro. Esto es así porque Emilia Pardo Bazán era plenamente consciente de algo que hoy impregna la historiografía sobre la construcción de las naciones y de las identidades nacionales. Me refiero al hecho de que la configuración cultural de las *regiones* y el surgimiento (o no) en ellas de una conciencia de nacionalidad propia no se trata —como a veces se ha creído ver— de los distintos tamaños de las figuras de una matryoska, sino de un juego de espejos entre naciones y regiones que afectaron a ambas. En ese juego de espejos, la novela (y en particular la que ella quería escribir) fue un mecanismo informal de nacionalización (o desnacionalización) con una enorme potencia intelectual y emocional<sup>4</sup>.

Resumo y aúno todo ello, avanzando mi argumento global al respecto. Entiendo a Pardo Bazán como lo que hoy se llama “una constructora de nación”, *a nation builder* española plenamente moderna, consciente de lo que hacía y del papel fundamental que en su tarea habría de tener la configuración literaria de *el sentimiento de región*. De una forma u otra, toda su obra está inundada de ese proyecto, de una discusión compleja en torno a la nación y la modernidad españolas. Una discusión profundamente relacionada con el problema de la ubicación que en ese ámbito de construcción nacional se reservaba a las mujeres. Su feminismo fue, en este sentido, pensado también como un poderoso factor de nacionalización española, y es asimismo fundamental para comprender mejor su posición particular respecto a Galicia y al regionalismo gallego. A ello habría que añadir, en un lugar estratégico, la cues-

<sup>2</sup> Joseba Gabilondo, “Towards a Postnational History of Galician Literature: On Pardo Bazán’s Transnational and Translational Position”, *Bulletin of Hispanic Society*, 86 (2) (2009), pp. 249-274. Jesús Torrecilla, “Un país poético y una polémica: Las interioridades de *Insolación*”, *Hispanic Review*, 71 (2) (2003), pp. 253-270.

<sup>3</sup> Xosé Manoel Núñez Seixas (ed), *La construcción de la identidad regional en Europa y en España (siglos XIX y XX)*, Dossier, *Ayer* 64 (2006), pp. 11-234. Ferrán Archilés, “La novela y la nación en la literatura española de la Restauración: Región y provincia en el imaginario nacional”, en C. Forcadell y M<sup>o</sup> C. Romeo (eds), *Provincia y nación. Los territorios del liberalismo*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2006, pp. 161-190.

<sup>4</sup> Emilia Pardo Bazán, *De mi tierra*, La Coruña, Tipografía de la Casa de la Misericordia, 1888, pp. 7-8. *Cursivas mías*.

ción (fundamental para ella, y para sus detractores) de la clase social. Por todo ello, Pardo Bazán es relevante para la discusión de su época (y de la nuestra) respecto a *cómo se construyen las naciones*, con qué materiales y de qué forma, qué papel se reserva en ellas para la razón y para la emoción, para la acción consciente y selectiva, para los conflictos de clase y género; para la ubicación de la diversidad social y cultural, o su eliminación.

## I

La colección de ensayos *De mi tierra* (1888) constituyó el primer estudio de conjunto sobre la literatura en gallego del siglo XIX. Su texto central, “La poesía regional gallega”, había sido compuesto como discurso en el homenaje a Rosalía de Castro celebrado en el Liceo de Artesanos de A Coruña, en septiembre de 1885. Su publicación tres años después (incluyendo, entre otros, ensayos sobre Valentín Lamas, Eduardo Pondal y Benito Losada) era una intervención cultural y política plenamente calculada.

En una primera lectura, para Pardo Bazán la “literatura regional” era el puente que enlazaba “a las letras cultas con la poesía y arte del pueblo”. Ese enlace se producía a través de la emoción, relacionada estrechamente con la infancia, implícitamente (pero nunca explícitamente) opuestas ambas al entendimiento de la madurez, identificada con la razón, con “las letras cultas” y con el castellano. Los poetas regionales

son la infancia, son la fe, son la ternura. Y el dialecto, aun en países como el nuestro, donde las clases educadas ni lo hablan ni lo escriben, posee un dejo grato y fresquísimo, que impensadamente se nos sube a los labios cuando necesitamos *balbucir* una frase amante, arrullar a una criatura, lanzar un festivo epigrama, exhalar un ¡ay! de pena; pues con ser hoy el castellano nuestro verdadero idioma, siempre sentimos la proximidad del dialecto, que lo ablanda con su calor de *hogar*.

No es sorprendente que para el gran galleguista de su generación, Manuel Murguía, esposo de Rosalía de Castro, esa amalgama emocional que colapsaba Galicia y España fuese anatema. Él era, como ella, un constructor de emociones nacionales. Su respuesta tardó, sin embargo, más de diez años en llegar, y lo hizo desplazando su cada vez más intensa rivalidad con Pardo Bazán a una supuesta rivalidad entre Emilia y Rosalía. No por ser un recurso argumental manido en la percepción misógina de las relaciones posibles entre mujeres brillantes, resulta menos interesante en este caso. Dice mucho, de cualquier modo, de las tensiones y emociones sociales, culturales y políticas de la Galicia del momento, en general, y de las suscitadas por el empuje del galleguismo (por muy minoritario que fuese) en particular. Dice mucho también sobre las profundas connotaciones de género que ri-

gieron la constitución del canon literario gallego y sobre la percepción y el lugar diferenciados que habrían de ocupar Rosalía y Pardo Bazán en él desde las últimas décadas del siglo hasta la actualidad. ¿Qué quería decir políticamente ésta última en aquel preciso momento y hablando de la única autora que podía competir con ella en el canon gallego y español?

En primer lugar, algo que ponía en tensión toda su concepción de la historia, de raíz básicamente tradicionalista y anti-ilustrada. Siguiendo las tesis de la mayor parte del liberalismo progresista europeo, argumentó que existía una línea de progreso, una flecha del tiempo y una suerte de selección natural darwinista para las naciones y para las lenguas. Desde ese punto de vista, la nación española era el gran río al que habrían de contribuir todos los afluentes. Todas las emociones y todos los esfuerzos.

Sin embargo, Pardo Bazán era demasiado inteligente y había estado demasiado en contacto personal e intelectual con el tradicionalismo político como para tener una visión roma y lineal de los procesos de cambio. Sabía que nunca existe *un tiempo*, sino varios tiempos, y que las resistencias a la tendencia homogeneizadora de la nación tan sólo podían conjurarse integrando la diversidad. Sobre todo, y no es irrelevante, porque creía que se podía hacer buena, muy buena, literatura en lenguas distintas al castellano y que, además, de acuerdo con su propia concepción literaria naturalista, eso era lo que había que hacer. Leía sin alharacas en catalán y apreciaba intensamente la obra, sobre todo, de Jacint Verdaguer y Narcís Oller. En la década de los ochenta podía estar aun plenamente de acuerdo con Juan Valera cuando escribió a este último:

En resolución, yo miro como riqueza envidiable, que no debemos perder, ni confundir, ni mezclar, el que tengamos tres y no sólo una lengua literaria; pero me inclino a creer que todo español debe entender y estudiar las tres, seguro de que con ello completará y hermoseará más la que él hable y escriba, sin desnaturalizarla por eso<sup>5</sup>.

Xosé Ramón Barreiro ha escrito que “la cuestión del reconocimiento o no de la lengua y de la literatura regional no es directamente política sino cultural”, y que lo grave es que Pardo Bazán negó ese reconocimiento cultural a la literatura en gallego. “Es en este punto en el que debemos centrar la cuestión y no en el tema, que creemos sin interés alguno, de lo que pensaba doña Emilia sobre el regionalismo político gallego”.

Sin embargo, no considero posible disociar ambos aspectos. No, desde luego, en el debate de los últimos decenios del siglo XIX y principios del XX. Creo también que no puede decirse que Emilia Pardo no compren-

---

<sup>5</sup> Narcís Oller, *Memòries Literàries*, Barcelona, Aedos, 1962. Carta De 10 de marzo de 1887, p. 42.

diese “estimativamente lo que la lengua y la literatura gallega significaban en la construcción de una identidad”<sup>6</sup>. Lo comprendía perfectamente en la medida en que era consciente del enorme peso político (es decir, de acción *sobre* la historia) que tenía la interrelación profunda que gente como Murguía estaba fraguando entre la *galleguidad* y la literatura en gallego.

Pardo Bazán sabía (porque era lo que ella estaba haciendo) que las lenguas también se construyen (y se destruyen) y alcanzan o no una capacidad de absorción o de marginación de otras. “La distinción entre *dialectos* y *lenguas nacionales* es artificiosa y no toca a la esencia, sino a la forma de los lenguajes”<sup>7</sup>. Era consciente del papel crucial que la lengua, y las emociones elaboradas en torno a ella, tienen en la construcción de una nación. Se trataba de un proceso histórico, político, que tenía que ver con las relaciones de poder culturales y con la acción “informal” de gente como ella misma o como Murguía.

La respuesta profundamente pasional de Murguía, y el tono personalista que adoptó, demostraban que lo que allí se estaba ventilando era una pugna crucial por el poder de representación de Galicia. Una pugna en la que Murguía utilizó a Rosalía de Castro —a mi juicio de manera muy sesgada, descontextualizada y sexista— para avalar sus afirmaciones sobre la ligereza y “debilidad innata” del pensamiento de la mujer o su incapacidad “para el duro trabajo de la meditación”. Algo que orientaba sus facultades, *naturalmente*, hacia la poesía y, en su caso, *debía* hacerlo (por su proximidad en tanto que mujer con *la tierra y lo natural*) hacia la poesía en gallego. En la penumbra, o incluso en la censura completa, quedaron las dudas de Rosalía sobre cuál había de ser su lengua literaria y la importancia que otorgó a su prosa en castellano.

Pardo Bazán, sin embargo, había hablado bien alto y, según Murguía, eran tan insolente como para creer que “en los dominios del arte y de la ciencia, nada le estaba vedado, que en ellos podía entrar como vencedora”. El resultado de esta monstruosidad antinatural era una *merlette literaria*, empeñada en “escribir de todo cuanto escribieron otros antes que ella. Y no la culpo por eso. Está en su condición de hembra”. Una condición que, sin embargo y paradójicamente, transgredía una y otra vez con su frialdad, con su ambición, con su soberbia masculina, expresión última de un interior helado, de “un alma cerrada a la pasión y a las grandes emociones”. Emilia Pardo no sólo carecía de “las dos condiciones precisas en la mujer poeta: la imaginación y el sentimiento”, sino que traicionaba su condición de gallega

---

<sup>6</sup> Xosé Ramón Barreiro, “Emilia Pardo Bazán en su tiempo histórico”, en A. M<sup>a</sup> Freire (ed.) *Estudios sobre la obra de Emilia Pardo Bazán*, A Coruña, Fundación P. Barrié de la Maza, 2003, pp. 115-138.

<sup>7</sup> Pardo Bazán, *De mi tierra*, p. 358.

al romper lo que distinguió siempre a su literatura: "... una especial dulzura de expresión [...] su verdadera característica. Su nota dominante es el sentimiento; faltar a ella, es faltar a algo propio y esencial, negarse a ser de la raza a que uno pertenece [...]. Sólo D<sup>a</sup> Emilia, que como mujer estaba *doblemente* obligada a seguirla, se aparta del todo de la general corriente"<sup>8</sup>. Merece la pena enfatizar en cursiva ese *doblemente*.

La ira y el sexismo de Murguía acabaron por cerrar el círculo y aceptar aquello mismo que le había irritado en la identificación de Pardo Bazán entre lo gallego y lo sentimental, lo emocional y lo femenino. Sus artículos de 1896 resultan en este sentido más interesantes que un mero exabrupto y una muestra algo extravagante de resentimiento personal. Tienen una cualidad especial para hacernos entrever la profunda identidad, y la jerarquía, que su autor establece entre Galicia y lo femenino, por una parte, y el galleguismo cultural y político encarnado en la varonil defensa que Murguía representa, por otra. De esta manera, la supuesta rivalidad entre Emilia y Rosalía aparece como la que se establece entre una virago (una mujer *doblemente* traidora a su naturaleza y a su patria) y la auténtica mujer (suficiente, saudosa, patriótica), defendida por un hombre frente a otro hombre: el nacionalismo gallego frente al español. Murguía (que escribe en castellano e insiste en que Rosalía escriba en gallego) es quien define, quien otorga (o niega) identidad sexual y estatuto artístico, canónico, nacional, a ambas: quien se erige en autoridad al respecto. No voy a desarrollar más esta cuestión del género y su implicación en la definición y conformación del canon (gallego y español), pero la considero sustancial<sup>9</sup>.

Sí quiero, sin embargo, apuntar lo siguiente. Manuel Murguía tenía razón al creer que el objetivo de Pardo Bazán era el mismo que el suyo, y que tenía "el soberano deseo de *regentar* [...] la literatura gallega, y algo más". Ese *algo más* era en realidad lo verdaderamente importante. A diferencia del pontífice del regionalismo, el horizonte de la autora de *Los Pazos de Ulloa* hacía ya tiempo que había dejado de ser (exclusivamente) Galicia. Precisamente porque su horizonte era España, la autora de *Los Pazos de Ulloa* entendía (en su sentido más profundo) la construcción cultural, imaginativa, de Galicia como una forma de re-crear la identidad nacional española. Emilia Pardo Bazán sí competía con Manuel Murguía como líder de un regionalismo que él construía, cada vez más, en conflicto con la nación (emoción) española, y ella no. De hecho, la apuesta de Pardo Bazán era (como Murguía vio inmediatamente) competidora *política y cultural* de la

<sup>8</sup> Manuel M. Murguía, "Cuentas ajustadas, medio cobradas" (1896), *Murguía e La voz de Galicia*, A Coruña, Biblioteca Gallega, 2000, pp. 65-118.

<sup>9</sup> Carmen Pereira-Muro, *Género, nación y literatura. Emilia Pardo Bazán en la literatura gallega y española*, West Lafayette, Purdue University Press, 2013.

suya. Entre otras cosas porque doña Emilia no se conformaba (como tampoco lo hizo Rosalía) con ser la encarnación emotiva, sensible, de la tierra soñada, sino uno de sus artífices. Alguien que, como él, quería delinearla, definirla y orientarla. En ese proceso de definición España y Galicia resultan, sin embargo, no sólo identidades profundamente ligadas entre sí, sino (por ello mismo) profundamente inestables.

## II

Tengo serias reservas respecto a la aplicación de la crítica postcolonial a la cuestión nacional en contextos no estrictamente coloniales. Una cuestión que podría suscitar un debate que aún, creo, no se ha producido con la complejidad y el sosiego que requiere. En todo caso —como ha demostrado Xavier Andreu para España o Helena Miguélez Carballeira para Galicia, por citar textos útiles y recientes, aunque muy distintos—, la perspectiva de la crítica postcolonial tiene una capacidad notable para iluminar los conflictos y los diálogos de representación de las identidades nacionales<sup>10</sup>. En este caso, me refiero concretamente a la forma en que se cruzan el diálogo (y el conflicto) entre la identidad nacional española y las europeas hegemónicas con los significados e identidades formulados desde los diversos proyectos nacionales (o proto-nacionales) dentro de la Península. Desde hace décadas los historiadores venimos insistiendo en el carácter relacional de las identidades de raza, género, nación o clase social. No hay identidad sin relación y sin un *otro* que es construido al tiempo que el propio *yo*. Esa relación, que implica dos direcciones, es siempre jerárquica. De hecho, una posición de poder económico, social o político se define en buena medida por su capacidad para imponer identidades subalternas. Aquellas en las que las imágenes que el *Otro* fabrica para legitimar su poder se interiorizan y reproducen como inferiores y subordinadas.

La identidad de clase ha desaparecido demasiado rápida y completamente del análisis de los historiadores en los últimos años. También, y peligrosamente a mi juicio, de la historiografía que se ocupa de los procesos de construcción de identidades nacionales. Voy a plantear esa cuestión a través de dos novelas, *Insolación* y *Morriña*. Dos novelas de gallegos (y más en concreto, de gallegas) en Madrid. Con ello quiero responder a la pregunta básica que se deriva de la argumentación anterior: ¿Qué España y qué Galicia imaginó Pardo Bazán?

---

<sup>10</sup> Xavier Andreu, *El descubrimiento de España. Mito romántico e identidad nacional*, Madrid, Taurus, 2016. Helena Miguélez-Carballeira, *Galicia, a Sentimental Nation. Gender, Culture and Politics*, Cardiff, University of Wales Press, 2013.

El argumento de *Insolación* (1889), leída tradicionalmente como una historia amorosa, podría ser el siguiente. La joven viuda gallega Asís Taboada, marquesa de Andrade, conoce al joven y atractivo caballero gaditano, Diego Pacheco, en una tertulia aristocrática madrileña en la que se discute la influencia del clima, y en concreto del sol, en la más bien bárbara y apasionada disposición anímica de los españoles, incluidos los de las clases altas e incluídas también las mujeres. Al día siguiente, cuando ella va a misa en una espléndida mañana de primavera, le vuelve a encontrar y se deja convencer para visitar juntos la muy plebeya feria de la pradera de San Isidro. Allí, el sol, el bullicio popular y ciertas bebidas alcohólicas a las que no está acostumbrada, la sumen en un aturdimiento que propicia un alto grado de intimidad entre ellos. Al día siguiente, confusa y arrepentida, Asís intenta analizar lo que ha pasado y trata de desligarse de Pacheco. Éste sin embargo la busca y ella, poco a poco, no tiene más remedio que reconocerse atraída por él, a pesar de su fama de señorito calavera. Un don Juan andaluz, zalamero y seductor, que con un cariño tan ardiente como caballeroso desarma a la virtuosa dama del Norte<sup>11</sup>.

Lo que me interesa es la forma en que esa historia de seducción está saturada de género, de clase y de nación. El debate sobre la supuesta identidad española —su apasionamiento, su falta de auto-control, la influencia del clima— era candente en la España de la época. Una España inmersa en una Europa de naciones que se miraban entre sí (y a sus colonias) para definirse como tales. Merece la pena recordar que en ese debate estaba profundamente implicado otro relativo a la construcción de lo masculino y lo femenino, ligado a su vez al binomio de degeneración/regeneración de las razas, las clases y las naciones y a la construcción de las representaciones identitarias de Oriente y Occidente.

El diálogo abierto que propone *Insolación*, con el cruce de diversos puntos de vista refractados por las dudas e inquietudes de Asís, creo que permite encuadrar aquella novela, que supuestamente habla sólo de amor, en el debate fundamental de la época sobre la conflictiva identidad nacional española. ¿Era España parte de Europa o la antesala de África? ¿Oriente u Occidente? ¿Tenían razón los extranjeros —especialmente los franceses— cuando “creen que sólo servimos para bailar el bolero y repicar las castañuelas”? ¿Tenía razón Gabriel Pardo —un personaje “secundariamente central” de la novela— cuando defendía el carácter africano, bárbaro, de todos los españoles, sin distinción de sexo, orígenes geográficos o sociales? ¿O la tenía Asís cuando se resistía a esa imagen, en nombre de su clase social (y de su sexo), asegurando que “las señoras” y “la gente bien educada eran

<sup>11</sup> En las citas de *Insolación* y *Morriña* sigo la edición de las *Obras Completas*, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 1999. Vol. II.

iguales, idénticas, en todos los países del mundo”? ¿Era todo una cuestión de clima, de instinto, de raza, o había algo más, algo más histórico y político?

Gabriel Pardo, contradiciéndose en parte a sí mismo y demostrando por tanto la tensión irresuelta entre la mirada propia y la ajena, planteó esta última y, a mi juicio, decisiva cuestión, en estos términos:

aquí en España, desde la Restauración, maldito si hacemos otra cosa que jalearnos a nosotros mismos. Empezó la broma con todas aquellas manifestaciones contra don Amadeo: lo de las peinetas y mantillas, los trajecitos a medio paso y los caireles, siguió con las barbierías del difunto rey [Alfonso XII], que le había dado por lo chulo, y claro, la gente elegante le imitó; y ahora es una epidemia, y entre patriotismo y flamenquería, guitarreo, cante jondo, pande-retas con madroños colorados y amarillos, y abanicos con las hazañas y retratos de Frascuelo y Mazzantini [dos toreros famosos entonces], hemos hecho una España bufa, de tapiz de Goya o saineite de don Ramón de la Cruz.

¿En qué quedamos? ¿Esa imagen de patriotismo y flamenquería respondía a la España *real*, o al menos a sus clases populares *reales*, o era una parodia bufa de ambas construida, no sólo desde fuera sino desde arriba, especialmente desde aquella aristocracia que había frustrado la monarquía democrática de Amadeo en nombre de la identidad nacional (y popular) española? Quizás convenga recordar aquí la participación apasionada de una joven Emilia Pardo Bazán en el proceso político de plebeyización simbólica de la aristocracia y de las clases altas madrileñas (y por extensión de toda la simbología nacional española) en su esfuerzo por liderar lo que Cánovas llamó “los trabajos por la Restauración”. Ese proyecto político y cultural contenía sin embargo profundas ambivalencias y suscitaba inquietudes importantes porque, como se discutió en la tertulia de la duquesa de Sahagún, volvía potencialmente indistintos al pueblo y a la aristocracia, barbarizándolos a ambos.

No se trata sólo de que la novela contenga una mirada orientalista con sus estereotipos masculino y femenino invertidos, como ha analizado brillantemente Akiko Tsuchiya al tratar la relación entre la inicialmente contenida dama del frío y lluvioso Norte de España y un caballero andaluz, que traía consigo todas las tentaciones de pasión y falta de inhibición del Sur<sup>12</sup>. Un Sur pegadito a África, repleto de referencias culturales y étnicas árabes, el *otro* interior de esa España decimonónica que era, al mismo tiempo, el horizonte de identidad que se le atribuía en Europa. Era esto pero era tam-

---

<sup>12</sup> Akiko Tsuchiya, *Marginal Subjects. Gender and Deviance in Fin-de-Siècle Spain*, Toronto, Toronto University Press, 2011, pp. 136-161.



bién algo más. Era una mirada profundamente de clase (y profundamente inquieta al respecto) en la medida en que fue a través de su mediador cultural y emocional, el gaditano Diego Pacheco, como aquella señora gallega entró en contacto con el pueblo que Emilia Pardo Bazán y su círculo jalearon, imitaron, adularon e intentaron utilizar y domesticar durante la decisiva batalla política de 1868-1874.

En ese contacto, aquella señora tan aristocrática y tan discreta vio tambalearse los fundamentos mismos de su identidad primordial, la de la dama respetable, a fuer de dejarse ir en la marea de la españolidad popular. Son los chulos y las chulas, los gitanos y las cigarreras que se les *acercan*, les *miran* y les *tocan*, los que excitan y aturden a la marquesa de Andrade. Un torbellino de voces y manos, de ojos que miran y bocas que rien, de colores y de olores, de violencia y de expectación, que constituye el verdadero *otro interior*: el pueblo, al tiempo familiar y extranjero, fuente de atracción y de horror. El pueblo bárbaro y oriental que contamina todo lo que toca y del que depende, sin embargo, una determinada concepción de la identidad nacional española, que no se sabe hasta qué punto es posible embridar y dirigir, que puede ser profundamente peligrosa. No es el sol el que enloquece, es el pueblo sudoroso, es ese mezclarse con el pueblo bajo el sol, “a [...] cuya destructora luz veía tambalearse infinitas cosas de las que había creído más sólidas y firmes hasta entonces”.

La plebeyización simbólica de la identidad nacional española, y no sólo su orientalización, es por lo tanto un tema fundamental de *Insolación* que gira, como muchas otras obras de su autora, en torno a qué es, qué puede ser España y cuáles han de ser las relaciones entre *el pueblo* y las élites en el proceso de su regeneración. No es sólo una muestra más del “nacionalismo defensivo” al que he aludido al principio. Es una exploración de las sombras fluctuantes y amenazadoras, la enorme confusión de identidad y de emociones, que introduce el *roce* con el pueblo. La excesiva familiarización con él, física o simbólica, alumbra la barbarie. Un asunto, por otra parte, recurrente en Pardo Bazán desde *Los Pazos* hasta *Dulce Dueño*. De qué forma tan fácil, frente a todas las teorías políticas de la Europa desarrollada y liberal, podía invertirse y subvertirse la llamada “influencia civilizadora” de las clases altas, un tema del que también se habla (no sin ironía) en *Insolación*.

De aquel choque con su otro interior y con *las pasiones*, populares, la marquesa de Andrade sale sin embargo indemne porque Pacheco es un caballero que trata con una señora. Un caballero que, como escribió entonces con mucha ironía el crítico Juan Sardá, “es tan raro como un premio gordo”. Un Tenorio de pacotilla, “al propio tiempo tan delicado, tan discreto, tan prudente; milano con unas garras atroces, y que sin embargo, luego que se cuela en el nido de la paloma, para no rasguñarla siquiera, las encoge y encorva [...] hasta que la paloma, rendida, le dice poco más o menos: —

¿Pero, señor milano, hínqueme V. sus uñas!” Todo resulta verosímil menos “la idealización, o sea excepcionalidad del tipo Pacheco”<sup>13</sup>. Pero de eso precisamente se trataba, para que a la marquesa jugar con fuego no le costase nada.

Esa posibilidad de idealización del don Juan, y de salvación de la mujer, desaparece por completo en *Morriña* (1889), una historia amorosa que rivaliza en belleza con *Insolación*, que le gana en ternura y también en crueldad. Es una de las novelas más delicadas de Pardo Bazán, con un sentido del humor más sutil y una turbia, melancólica, lucidez que reverbera mucho tiempo tras su lectura. No fue así valorada en el momento de su publicación por dos críticos muy poderosos de su época, Luis Alfonso y Leopoldo Alas, *Clarín*. Para ambos era una novela sosa, cuyo asunto (dice el primero) no interesaba porque “puede hacerse interesante a un aldeana, a una mujer de la clase más humilde [...] pero a una criada es mucho más difícil”<sup>14</sup>. Una criada dulce y sumisa que, sin embargo, se “sale de su clase” al creer que los favores del señorito pueden tener algo que ver con el amor. ¡Una criada romántica!, llena de morriña por una tierra, Galicia, que ni siquiera en el recuerdo puede ser un refugio para ella, porque es desde allí desde donde viene la vergüenza de su nacimiento como hija bastarda de un cura y de su sirvienta.

Esclavitud carece de cualquier recurso, y todo en su entorno parece conducirla a repetir una y otra vez la experiencia traumática de las mujeres del pueblo: la seducción, la pérdida de la virginidad, el abandono, los hijos bastardos. Un tema que siempre había interesado a Pardo Bazán cuando escribía (con indignación) que los señoritos de su clase salían a la búsqueda de las chicas del pueblo, especialmente de las criadas, como si saliesen a cazar perdices. Un tema que aquí se hace más complejo a través de la discusión sobre las buenas intenciones de la dueña de la casa, la dama gallega Doña Aurora Nogueira de Pardiñas, que acoge a Esclavitud a pesar de su origen, la defiende y la ayuda, frente a las opiniones de buena parte de su entorno.

Finalmente, sin embargo, “en holocausto a la moral”, cuando ve el interés que la criada despierta en su único y adorado hijo —un petimetre consentido carente de cualquier personalidad reconocible—, aleja a Esclavitud de su casa y marcha con él a Galicia, dejándola a ella atrás, en un Madrid desolado. Sin patria. A Esclavitud no le queda siquiera el convento (un recurso para señoritas descarriadas) y planea suicidarse. No tiene la potencia

---

<sup>13</sup> J. Sardá, “Insolación (historia amorosa), por Emilia Pardo Bazán”, *La España Moderna*, 31 de mayo de 1889.

<sup>14</sup> Leopoldo Alas, “Morriña”, *Madrid Cómico*, 9 de noviembre de 1889. Luis Alfonso, “Morriña, de Emilia Pardo Bazán”, *La Época*, 2 de diciembre de 1889.

personal, ni la capacidad para la rebeldía, de *La Tribuna* (1883). No tiene, por supuesto, la riqueza y la cultura de la marquesa de Andrade en *Insolación* (1889). No es una obrera o una señora, es una criada. Alguien de quien se dudaba, incluso, que pudiera ser materia novelable.

Se requería alguien como Pardo Bazán, que siempre vivió entre dos orillas, para que lo fuese. Para que, a través del caso prosaico, sórdido, del despertar a la sexualidad de los señoritos a través de las criadas, se pudiese pensar en cómo el género y la clase rompen las costuras de la nación y la cuestionan. Una reflexión singular y hondamente conmovedora que se logra invirtiendo, o al menos cuestionando, la dirección única de la mirada, dando voz a la falta de voz de Esclavitud.

Todos en la tertulia de la viuda del magistrado Pardiñas hablan de ella y sobre ella, de sus orígenes y de su destino, de sus posibilidades de escapar o no a él. No escapa, pero no lo hace por inmoralidad o sumisión social y racialmente congénita. A diferencia de Murguía, por ejemplo, Pardo Bazán dudó siempre de lo racialmente congénito<sup>15</sup>. Esclavitud no escapa a su destino porque Aurora Nogueira de Pardiñas, sus contertulios y amigos consideran que a quien hay que salvar de aquel resbalón amoroso es al joven Rogelio. La criadita gallega no se suicida por culpa del “sombrio humor de la raza céltica”. Todos los días y en cada provincia de España, dice la autora, la prensa traía noticias de suicidios así. No era un problema de *tierra* o de *raza*. Era un problema de clase. Esclavitud no es seducida, abandonada y maltratada porque sea gallega, sino porque es una criada. Esclavitud —que es el sujeto subalterno radical: aquel que no puede hablar de sí mismo—, planea matarse porque es su única manera posible de hablar, de quedar en la memoria, de impregnar con su tragedia el respetable mundo de esos señores gallegos que han venido observado su evolución y su caída como si fuese un torneo o un ensayo clínico<sup>16</sup>.

La Galicia de Pardo Bazán —a pesar del uso ruralista y localista que se ha hecho de su obra— no es “una nación sentimental” en el sentido del estereotipo español (y gallego) que ha analizado Helena Miguélez-Carballeira<sup>17</sup>. Es una Galicia dura y compleja, atravesada por conflictos de clase plenamente modernos que trascienden la capacidad inclusiva de una nación (o dos naciones) profundamente ligadas entre sí y profundamente inestables, inseguras de sí mismas. Buena parte de la singularidad de su obra, de su Galicia, reside, a mi juicio, precisamente, en la capacidad para trascender

<sup>15</sup> Ramón Maiz, “Raza y mito céltico en los orígenes del nacionalismo gallego: Manuel M. Murguía”, *Revista Española de Investigaciones Sociales*, 25 (1984), pp. 137-180.

<sup>16</sup> Aludo a la clásica formulación de Gayatri Spivack, “Can the Subaltern Speak?. Speculations on Widow Sacrifice”, en R.C. Morris (ed.), *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*, New York, Columbia University Press, 2010 (1ª ed. 1985).

<sup>17</sup> Miguélez-Carballeira, *Galicia, a Sentimental Nation ... passim*.

la celebración más o menos pintoresca de lo rural, lo local, lo regional, a que recurrieron otros escritores de la Restauración y también de los regionalismos más o menos proto nacionalistas<sup>18</sup>. A ella lo que le interesó fue deshacer la oposición —que en buena medida permeaba la obra de muchos de esos escritores— entre una modernidad neurótica y degenerada, encarnada en la nación moderna, y en concreto en Madrid, y un *instinto natural*, un retiro campestre, saludable y virtuoso, depositado en la región. Cuestionó, especialmente en sus novelas, la dicotomía entre la nación moderna, artificial, y la región anclada en el pasado, en la tradición, en la vieja lengua y en la vieja tierra, en lo *esencial*, en lo *natural*.

Más aún, y esto es lo verdaderamente original, planteó la posibilidad de que no existiese una respuesta única, totalizadora y *real* para el malestar en la modernidad que atañía a ambos polos de esa supuesta dicotomía. La *verdad* de la nación que todo lo resuelve —y las soluciones individuales y colectivas inscritas en su búsqueda— eran siempre relativas y, por lo tanto, sujetas a discusión. El resultado de todo ello fue una problematización de las ilusiones en torno a *lo natural* y *lo esencial* que, a mi juicio, no tiene parangón en ningún otro novelista de su generación. Especialmente por lo que se refiere a su capacidad de abrir el debate sobre la importancia de la clase social y de la posición de las mujeres, de la supuesta *naturaleza femenina*, como síntomas cruciales de las grandes contradicciones internas del liberalismo, la democracia y el nacionalismo. Por eso es una intelectual imprescindible para comprender las tensiones sociales, políticas y culturales del último tercio del siglo XIX en España y en Galicia: sus desasosiegos y sus fantasmas son plenamente modernos.

---

<sup>18</sup> Jo Labanyi, *Género y modernización en la novela realista española*, Madrid, Cátedra, 2011, pp. 409-465.



## EN POS DE LA LIBERTAD. HORROS, COARTADOS Y CIMARRONES EN MADRID, 1701-1821

JOSÉ MIGUEL LÓPEZ GARCÍA

*Equipo Madrid de Investigaciones Históricas - UAM<sup>1</sup>*

Durante su fecunda trayectoria profesional, James S. Amelang ha estudiado las autobiografías de los miembros de las clases populares en la época moderna y, más recientemente, las de los esclavos que vivieron en el Mediterráneo y el Atlántico en aquel periodo<sup>2</sup>. Ahora bien, el contenido de esas narraciones puede enriquecerse mediante la consulta de fuentes documentales *no intencionadas*, a través de las cuales podemos escuchar el eco de las voces de estas *gentes sin historia*.

Este es el caso de la documentación generada por aquellos seres humanos que lograron finalmente romper sus cadenas. Basado en el análisis de 327 escrituras de manumisión y causas criminales redactadas en Madrid entre 1701 y 1821, el presente trabajo constituye un claro exponente de la utilidad de las fuentes primarias para reconstruir las biografías de estas personas, al tiempo que nos pondrá en contacto con otro tema muy querido para una buena amiga del homenajeado, Rebecca J. Scott, los distintos *grados de libertad* que a través de tres vías, la concesión graciosa, la coartación y la fuga, alcanzaron los esclavos capitalinos en ese periodo de su historia<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Proyecto HAR2014-53298-C2-2-P.

<sup>2</sup> James S. Amelang, *El vuelo de Ícaro. La autobiografía popular en la Europa Moderna*, Madrid, Siglo XXI, 2003 y, del mismo autor, "Writing Chains: Slave Autobiography from the Mediterranean to the Atlantic"; en Stefan Hanss y Juliane Schiel (eds.), *Mediterranean Slavery Revisited. Neue Perspektiven auf mediterrane Sklaverei (600-1800)*, Zürich, Chronos Verlag, 2014, pp. 541-556.

<sup>3</sup> La autora utilizó esta idea para aludir a las diferencias observables entre los libertos de Cuba y Luisiana en el siglo XIX, pero pensamos que también puede ser muy útil para mostrar la manera en que podía disfrutarse la libertad en un enclave español durante la centuria precedente, en función de la fórmula específica de acceso a la misma. Rebecca J. Scott, *Grados de libertad. Cuba y Luisiana después de la esclavitud*, San Juan de Puerto Rico, Ediciones Callejón, 2012.

## LOS LIBERTOS DE MADRID. ANÁLISIS DE LA MUESTRA

A finales de la época moderna, miles de esclavizados trabajaban en las residencias de la clase dominante y los talleres de Madrid. Frente a lo acaecido en las plantaciones del Nuevo Mundo, en dicha metrópoli —como en otras ciudades peninsulares— predomina la *esclavitud doméstica*, pues la mano de obra cautiva está diseminada por las viviendas de sus amos, a cuyas familias pertenecen<sup>4</sup>. Para estudiar a este colectivo durante los siglos XVIII y XIX, hemos elaborado una base de datos que en la actualidad cuenta con más de 800 registros, integrados por escrituras de compraventa, manumisión y cesión del Archivo Histórico de Protocolos Notariales de Madrid, anuncios del *Diario de Avisos*, registros parroquiales custodiados en el Archivo Diocesano de la ciudad, así como expedientes personales y causas criminales depositados en los Archivos General de Palacio e Histórico Nacional, respectivamente. De esta muestra, el 40,7% corresponde a documentos que reflejan las maneras en que sus protagonistas obtuvieron o —al menos— trataron de lograr la libertad<sup>5</sup>. De la referida base empírica, cerca del 94% lo conforman *cartas de ahorría* otorgadas “graciosamente” por sus amos. Flanqueando esta opción mayoritaria, empero, nos encontramos con dos extremos igualmente relevantes: las *escrituras de coartación y recate*, y las *huidas* desesperadas de los *cimarrones*.

Pero antes de examinar cada una de estas alternativas, merece la pena que nos detengamos a analizar las principales características de nuestros protagonistas. Comencemos por el género: el 61,96% de las escrituras, 202, pertenecen a hombres, mientras que otro 38,03% fueron otorgadas a mujeres. Esta supremacía del sexo masculino concuerda con el liderato que éste ejerce dentro de la ciudad cortesana, cuyos amos utilizan a jóvenes esclavos como símbolo de ostentación social<sup>6</sup>. No obstante, si los esclavizados madrileños tienen una media de edad de 21,41 años, existiendo un neto predominio de las cohortes comprendidas entre los 17 y los 25 años, los libertos,

<sup>4</sup> Las ocupaciones de los trabajadores de las plantaciones americanas, en Kenneth Morgan, *Cuatro siglos de esclavitud trasatlántica*, Barcelona, Crítica, 2017, pp. 85-117. El caso concreto de Madrid, en José Miguel López García, Alberto Castroviejo Salas y Luis Miguel Pozo Rincón, “Entre la marginación y la integración. Los esclavizados en Madrid durante el Antiguo Régimen”, en Grupo Taller de Historia Social, *Veinticinco años después. Avances en Historia Social y Económica de Madrid*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la UAM, 2014, pp. 251-278.

<sup>5</sup> Hasta ahora, las manumisiones capitalinas sólo habían sido analizadas a través de 27 escrituras notariales por María Dolores Madrid Cruz, “La Libertad y su Criada, la Esclavitud. Algunas cartas de compraventa y libertad de esclavos en el Madrid del Antiguo Régimen”, *Cuadernos de Historia del Derecho*, Volumen Extraordinario (2010), pp. 277-302.

<sup>6</sup> José Miguel López García, “El mercado de esclavos en Madrid a finales del Antiguo Régimen, 1701-1830”, *Historia Social*, 85 (2016), pp. 45-62.

por el contrario, superan por término medio los 28,6 años, algo que refleja el 80% de la muestra.

Nuestros protagonistas tienen pues un promedio de 7,3 años más que los esclavos capitalinos, lo que por fuerza debemos vincular al tiempo de servicio durante el que han logrado ahorrar el precio de su libertad o por el cual reciben esta valiosa recompensa. También por estrictas razones demográficas, dentro de las cohortes con 50 o más años de edad, las mujeres superan los varones. A este respecto, tan solo 12 de las 261 personas tienen o rebasan los 50 años, lo que muestra bien a las claras las duras condiciones materiales de los esclavos domésticos, pero es bien significativo que dentro de este longevo pelotón 7 sean féminas y que una de ellas, llamada María de la Cruz, de origen subsahariano, hubiera cumplido los 90, algo que sabemos por un documento fechado en 1709, cuando solicitó a su antiguo amo una copia ratificando su libertad por haber perdido la escritura original concedida 50 años atrás<sup>7</sup>. Por debajo de ella, encontramos a dos hombres de 60 años y seis féminas con al menos medio centenar de primaveras a sus espaldas.

En el extremo opuesto, las criaturas manumitidas pueden contarse con los dedos de una mano, pues únicamente tres tienen 3 años o menos. Se trata de Joseph Jacinto Joaquín Álvarez, un bebé negro de seis meses a quien su amo le concedió la libertad cuando le compró junto a sus padres el 14 de enero de 1775<sup>8</sup>; de Antonia de la Cruz del Consuelo, una niña de 30 meses liberada por su curador, hermano de la cofradía de Nuestra Señora del Consuelo, a la cual había sido donada por el marqués de Casasola<sup>9</sup>, y de la famosa María de la Luz Dávalos Tinoco, una negrilla de 3 años de edad, que en 1796 fue regalada a doña María del Pilar Teresa Cayetana de Silva, duquesa de Alba. La chiquilla había venido al mundo en junio de 1793 en La Habana, donde fue comprada “en el vientre de la madre”, siendo hija legítima de un matrimonio de esclavos propiedad de doña Antonia Dávalos y Tinoco, apellidos que serían sustituidos por los de su nueva familia y con los cuales pasaría a la posteridad. A finales del siglo XVIII, Goya la retrató en varias ocasiones, cuando ya había sido liberada por su ilustre propietaria<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Archivo Histórico de Protocolos Notariales de Madrid (en adelante AHPM), Libro 11.069, ff. 105 r-v. A diferencia de la haitiana Rosalie Vincent, que obtuvo su carta de manumisión durante la Revolución de los *jacobinos negros*, su solicitud no parece estar relacionada con la necesidad de asegurar los derechos de sus descendientes, una cuestión magníficamente analizada en Rebecca J. Scott y Jean M. Hébrard, *Los papeles de la libertad. Una odisea transatlántica en la era de la emancipación*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2015, especialmente pp. 10-103.

<sup>8</sup> AHPM, Libro 19.795, ff. 256-257.

<sup>9</sup> AHPM, Libro 13.509, ff. 609-610.

<sup>10</sup> La donación de doña Manuela Joaquina del Alcázar, primera dueña Mari Luz, en AHPM, Libro 21.508, ff. 3r-4v. La manumisión, en AHPM, Libro 22.701, 13-1-1796.



El origen geográfico de los manumitidos presenta asimismo notables similitudes con respecto al de las personas esclavizadas que fueron vendidas en la capital durante el mismo arco temporal, si bien se observan ciertos matices dignos de interés: la relación sigue estando encabezada por los naturales del Magreb, que equivalen al 31,4% de las 207 escrituras donde consta la naturaleza de los libertos, pero su peso específico desciende casi 14 puntos en relación a los que enajenados en la capital; la segunda posición la continúan ocupando los americanos con un 23,18%, el mismo porcentaje que representaban los registrados en las operaciones de compraventa; a la vez, oriundos del África subsahariana suben casi dos puntos, hasta superar el 19% del total, pero los mayores incrementos se observan dentro de los súbditos del Imperio otomano, que casi triplican su proporción con respecto a los trasferidos en el mercado madrileño, hasta equivaler al 14,97% y los nacidos en otras zonas, especialmente en la Península ibérica, que también aumentan su peso en algo más de un punto (11,11%)<sup>11</sup>.

El estudio de su fenotipo permite explicar tales diferencias: mientras que siete de cada 10 esclavizados en la ciudad son negros y un 14% mulatos, por el contrario, nada menos que el 25,08% de las personas manumitidas constan como blancas, haciendo en consecuencia descender el peso de los *morenos* en más de 18 puntos, equivaliendo a un 56,44%, al tiempo que los *pardos* incrementan asimismo su proporción hasta un 18,46%. Son, por consiguiente, criterios racistas y sexistas los que permiten entender que los amos tiendan a liberar a sus esclavas blancas, provenientes de la Rumelia otomana<sup>12</sup>. Veamos algunos ejemplos: en 1701, los duques de Monteleón liberan a tres fámulas húngaras, la mayor de las cuales tiene 27 años, alegando que habían sido bautizadas en Cerdeña tiempo atrás, amén de sus buenos servicios, pero todavía es más relevante la manumisión realizada en 1726 por don Joseph de Madrigal de una turca llamada María Francisca de 39 años, tez clara y pelo negro, y de su hija Antonia Josepha, de 19 años y cabello rubio; tanto este último dato, como el propio nombre de la muchacha, sugieren que era hija natural del amo, desvelando la existencia de otro tipo

---

En el catálogo del Museo del Prado, el dibujo de Goya *La duquesa de Alba teniendo en sus brazos a María de la Luz*, Album de Sanlúcar, aparece fechado entre 1794 y 1795, pero a tenor de la datación de ambos documentos debió de realizarse, como mínimo, un año después.

<sup>11</sup> La procedencia de los esclavizados matritenses, en López García, Castroviejo y Pozo, “Entre la marginación”, gráfico 3. La de los traspasados en la capital en este mismo periodo, en López García, “El mercado”, p. 52.

<sup>12</sup> Esta preferencia manumisora por las esclavas de piel clara ha sido asimismo constatada en otras ciudades como Huelva y Cádiz. Julio Izquierdo Labrado, *La esclavitud en la Baja Andalucía (II). El difícil camino hacia la libertad*, Huelva, Diputación Provincial, 2004, p. 126 y Arturo Morgado García, *Una metrópoli esclavista. El Cádiz de la modernidad*, Granada, Universidad, 2013, pp. 294-295.

de relaciones entre éste y su sierva basadas en la explotación sexual, un fenómeno sobradamente demostrado por la historiografía especializada<sup>13</sup>.

Desde una perspectiva cronológica, la muestra vuelve a ratificar el paso de un modelo esclavista mediterráneo a otro atlántico, que también ha sido constatado en el Cádiz del Setecientos, pues conforme penetramos en la segunda mitad de dicha centuria el fenotipo de los libertos evidencia que la trata de las factorías africanas y, sobre todo, las compraventas de afroamericanos estaban cobrando cada vez mayor protagonismo. El Ochocientos no hará sino confirmar esta tendencia: la mayoría de sus últimos 17 registros está integrada por cartas de libertad de negros y mulatos procedentes del Nuevo Mundo y dentro de los cuales los cubanos tienen un peso destacable<sup>14</sup>.

Por último, en lo que respecta a la adscripción social de los propietarios, las diferentes fracciones de la clase dominante, integradas por miembros de la nobleza titulada, la hidalguía, las órdenes militares, el clero, la alta oficialidad del ejército y quienes ostentan cargos relevantes en las instituciones del Estado absolutista, amén de los que encabezan su nombre y apellidos con el don nobiliario, equivalen al 89,64% de las 309 escrituras en que consta este extremo<sup>15</sup>. Pero incluso dentro de la flor y nata de la sociedad cortesana siempre ha habido clases; a este respecto, destacan las cartas otorgadas por los grandes, equivalentes a casi el 12%, no sólo por su rango dentro de la aristocracia, sino por la magnanimidad de la que hacen gala algunas casas ducales, caso de las de Medinaceli (4), Monteleón (6) y —sobre todo— Arcos, uno de cuyos titulares concedió la libertad a al menos 18 personas esclavizadas<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> AHPM, Libros 14.117, ff. 7r.-9v. y 14.400, ff. 827-848. La explotación sexual de las esclavas, en Aurelia Martín Casares, "Productivas y silenciadas: el mundo laboral de las esclavas en España"; en A. Martín Casares y R. Periañez Gómez (eds.), *Mujeres esclavas y abolicionistas en la España de los siglos XVI al XIX*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2014, pp. 57-94.

<sup>14</sup> José Miguel López García, "La esclavitud en Madrid a finales del Antiguo Régimen"; en R. Franch Benavent, F. Andrés Robres y R. Benítez Sánchez-Blanco (eds.), *Cambios y resistencias sociales en la Edad Moderna. Un análisis comparativo entre el centro y la periferia mediterránea de la Monarquía Hispánica*, Madrid, Sílex, 2014, pp. 193-202, p. 196. La consolidación de la procedencia atlántica de la mano de obra cautiva en Cádiz, en A. Morgado García, *Una metrópoli*, p. 158. Por último, el peso de los llegados de Cuba debe vincularse a que esta fuera la mayor importadora de mano de obra cautiva del imperio español. José Antonio Piqueras, *La esclavitud en las Españas. Un lazo transatlántico*, Madrid, La Catarata, 2012, pp. 146-172.

<sup>15</sup> Me estoy refiriendo a varones, pero también a sus esposas y viudas. A la vez, nuestra tipología adolece de cierta rigidez, pues en muchas ocasiones hay sujetos que ostentan simultáneamente señoríos, hábitos y cargos dentro de la Monarquía, caso de los ejemplos contenidos en AHPM, Libros 11.272, ff. 483-484, y 14.492, ff. 1.144-1.145.

<sup>16</sup> Y decimos al menos, porque en 1709 don Joaquín de Guadalupe Ponce de León rubricó un documento por el cual ahorraría a todos los descendientes de un matrimonio

## LAS CARTAS DE AHORRÍA POR CONCESIÓN GRACIOSA

En el decurso del periodo analizado, 307 horros fueron manumitidos como consecuencia de una merced de su propietario. Este hecho llama nuestra atención por dos razones. De una parte, porque dichas escrituras se redactaron en una época en que la esclavitud estaba declinando en la capital, un fenómeno que también refleja la propia trayectoria cronológica de estos registros, el 64,16% de los cuales fue rubricado en la primera mitad del Setecientos, el 30,94 en la segunda y el 8,88 restante en las dos primeras décadas del siglo XIX. Y por otra, toda vez que a diferencia de lo acontecido en las grandes urbes caribeñas, donde los coartados obtuvieron su libertad mediante compra, la manumisión graciosa es hegemónica dentro Madrid y otras ciudades peninsulares a finales del Antiguo Régimen, convirtiéndola —por tanto— en singular dentro de las vías de acceso a la ahorría estudiadas por los especialistas<sup>17</sup>. ¿Cuál es la racionalidad que movía a los amos a desprenderse de una manera tan altruista de esas valiosas “mercancías”? Para explicarla, nada mejor que analizar la *utilidad social* que les reportaba la manumisión de sus fámulos.

Si aceptásemos de forma acrítica el contenido de las escrituras notariales, cabría suponer que la liberación de una persona constituía un acto generoso y caritativo por parte de un representante de las élites, mediante el cual hacía de nuevo ostentación de su poder y magnanimidad. Tal decisión se fundamenta —sobre todo— no sólo en que quien recibe la merced se ha convertido al cristianismo, sino también en la antigüedad, fidelidad y buenos servicios que ha prestado a la familia a la cual pertenece, hechos estos que se hacen constar en 136 registros, equivalentes al 44,28% del total. El libertador se muestra con un buen *pater familias*, que no duda en recompensar como se merecen a quienes se han esmerado en el cumplimiento de sus obligaciones. Así, en la carta de libertad de Juana María de la Concepción, una berberisca de 30 años, su dueño subraya que “ha hecho buen servicio en la

---

de esclavos, pero desconocemos si los tuvieron y, en caso afirmativo, cuántos. AHPM, Libro 11.570, ff. 229r-230v. El mayor peso relativo de los duques se debe tanto a sus cuantiosos recursos económicos, como al hecho de que la magnanimidad era una de las cualidades que debían adornar al rector de una casa nobiliaria y nada mejor que exhibirla con los miembros de su propia familia. José Miguel López García (dir.), *El impacto de la Corte en Castilla. Madrid y su territorio en la época moderna*, Madrid: EUROCIT/ Siglo XXI, 1998, pp. 211-214.

<sup>17</sup> Así, por ejemplo, en Santiago de Cuba, entre 1780 y 1803 más del 80% de los horros obtuvo su manumisión mediante compra, lo que contrasta no sólo con el caso que nos ocupa sino también con el gaditano, donde durante, la primera mitad del Setecientos, el 78,1% la logró sin pagar compensación alguna. J. L. Belmonte, *Ser esclavo en Santiago de Cuba. Espacios de poder y negociación en un contexto de expansión y crisis, 1780-1803*, Aranjuez, Ediciones Doce Calles, 2011, p. 213.

Casa del otorgante, habiendo criado a sus hijos y atendido a su esposa enferma desde más de 8 años a esta parte. Si lo desea, puede mantenerse en su casa, si no la darán cama entera, con toda su ropa y la de vestir y para su avío 200 Reales”<sup>18</sup>. Otros, incluso han realizado actos que pueden ser calificados como abnegados y heroicos. Tal es el caso de Ana Francisca de la Santísima Trinidad, una turca de 40 años, cuya liberación es avalada en 1701 por el administrador del Hospital General, al cual pertenece, señalando que desde hace “cuatro años... sirve a las pobres enfermas de la Pasión, asistiendo con mucha puntualidad a la cocina, enfermerías y otras oficinas y por estar muy quebrantada y achacosa, habiendo padecido muy graves enfermedades”. Y otro tanto ocurre con el negro Joseph Manuel, cuyo amo, vecino de La Habana, le manumite en 1763 por sus buenos servicios y por “haberse esmerado en la defensa de la ciudad, acreditando su valor, exponiendo su vida”<sup>19</sup>.

En 22 escrituras, el 7,16% del total, sus rubricantes señalan asimismo que liberan al esclavo en cumplimiento de mandas testamentarias o simples promesas verbales hechas al beneficiario de la dádiva. Finalmente, algunos propietarios justifican su decisión basándose en consideraciones morales derivadas del cuestionamiento de la esclavitud en el Siglo de las Luces, aunque siempre ligadas a ideas religiosas, como la viuda del gobernador de Puerto Rico que, al ahorrar en 1777 a su negra Irene Vergara, adujo:

Que me ha servido bien y fielmente, y ha sabido por sus procedimientos hacerse estimable, y grangear mi voluntad, y al mismo tiempo haver reflexionado lo gravoso de la esclavitud, y apetecible de la libertad, especialm[en]te los que profesamos la Religión Católica<sup>20</sup>.

Pero todavía son más lo que legitiman su caritativa decisión, y con ella la propia tenencia de cautivos, como un acto piadoso que además sirve para asegurar la vida eterna a algún miembro de su linaje. Así lo enfatiza la viuda de un noble en 1745, al destacar que la liberación de su *negro atezado* constituye un sufragio por el alma “de dho. Señor Conde de la Rivera su primer amo si acaso estuviere en el Santo purgatorio y sobre todo por honra y gloria de Dios nro. Señor”<sup>21</sup>.

A la vez, estos discursos grandilocuentes encubren intereses más prosaicos. Y es que la caridad bien entendida empieza por uno mismo. En varias ocasiones, la manumisión únicamente persigue ahorrar gastos al amo, que la utiliza para deshacerse de los esclavos que, por avanzada edad o cualquier

---

<sup>18</sup> AHPM, Libro 14.750, ff. 89-90.

<sup>19</sup> AHPM, Libros 24.786, ff. 71-74 y 19.057, ff. 123-124.

<sup>20</sup> AHPM, Libro 18.954, f. 52.

<sup>21</sup> AHPM, Libro 15.722, escritura fechada el 8 de marzo de 1745.

minusvalía contraída en el transcurso de su dura existencia, son menos productivos. Así, por ejemplo, en 1715 la viuda de un oficial del ejército decide liberar a su negra de 50 años, llamada Teresa María, porque —según señala— tiene el fémur de la pierna derecha desbaratado a la altura de la rótula; no menos elocuente resulta ser la carta de ahorría concedida en 1726 por el duque de Arcos a un moreno de 60 años, “por cuanto se halla enfermo con un afecto de pecho que no le deja respirar”<sup>22</sup>.

Además, en muchísimos casos se trata de una *libertad condicional*, que se aplaza a la fecha de fallecimiento del dueño y que suele implicar pasar a la servidumbre familiar de por vida, extremo que ha resaltado Rocío Periañez en un trabajo dedicado a esta cuestión, donde concluye que estas ahorrias no eran verdaderas liberaciones, puesto que no implicaban ninguna variación en la existencia de quienes seguían sufriendo el mismo grado de dependencia personal<sup>23</sup>. En Madrid tal extremo aparece implícito en numerosas escrituras y se hace constar específicamente en el 6,84% de la muestra. Salvo unas pocas, donde el otorgante trata de velar por el futuro laboral del liberto, como la del negro Josef Nicolás, en la que el marqués de Mondragón estipula que “se le darán 100 pesos y se le destinará al aprendizaje del oficio de molendero de chocolate, que eligió, a fin de que pueda regresar a América y ganarse la vida”, en la inmensa mayoría lo que imperan son condiciones draconianas. Así, en 1702 don Antonio de Lacerda concede a Lima Amette la libertad, si bien deberá dejarle a su hija Teresa de treinta meses “para que me sirva por criada que la estoy cuidando para que se críe”. Un destino similar corrió en 1728 el tunecino Francisco Manuel Joseph Antonio, en cuya escritura el señor de Camarma de Esteruelas enfatiza que le “ha de servir los días de mi vida, sin dar causa a desazonarme”. Es más, algunos amos consideran que el cumplimiento de esta obligación es inherente a la nueva condición jurídica del agraciado, que perderá en caso de incumplirla. A este respecto, el contenido de un registro de 1815, perteneciente a un negro de 60 años, es muy elocuente: en él, su manumisor, deán de la catedral de Trujillo, recalca que lo hace con la condición de que le acompañe de regreso al Perú “sin exigir más que los alimentos y un vestido ordinario”, debiéndole además servir con total fidelidad, ya que de lo contrario la carta de libertad “será inútil como castigo a su ingratitud”<sup>24</sup>. Así las cosas, este tipo de ma-

<sup>22</sup> AHPM, Libros 15.145, ff. 177r.-v. y 15.111, f. 40. Soluciones prácticas de carácter similar fueron invocadas por los filantrópicos amos de Cádiz y Santiago de Cuba en el Setecientos, como apuntan A. Morgado García, *Una metrópoli*, p. 286 y J. L. Belmonte, *Ser esclavo*, p. 193.

<sup>23</sup> Rocío Periañez Gómez, “El acceso a la libertad de las esclavas: ¿liberación o distinta forma de sometimiento?”; en A. Martín Casares y R. Periañez Gómez (eds.), *Mujeres esclavas*, pp. 133-154.

<sup>24</sup> AHPM, Libros 14.138, ff. 336.337; 15.505, f. 313, y 23.501, ff. 342r.-v.

numisiones constituyeron en realidad un caramelo envenenado, puesto que el objeto de la carta —la liberación— podía aplazarse *sine die* y muchas veces no ocasionaba ningún cambio significativo en la vida material de quienes la recibían.

### COMPRANDO LA LIBERTAD: LOS COARTADOS

Entre comienzos del siglo XVIII y los albores de la centuria siguiente, una docena de esclavizados, el 3,66% del total, obtuvo la libertad mediante el desembolso de una suma de dinero realizado por ellos mismos o por otra persona interesada en su manumisión. Se trata de un porcentaje muy exiguo, que refleja bien a las claras las dificultades con las que topaban estos esclavos para reunir un peculio, de ahí que —en ocasiones— su rescate fuera satisfecho mediante una colecta, por una orden religiosa o algún familiar.

La primera opción puede constatarse en la escritura de libertad de Amet, natural de Tremecén, protocolizada en 1714, cuando fue manumitido por la Venerable orden tercera de San Francisco, que pagó a la duquesa de Sotomayor 1.250 reales para canjearle por cautivos<sup>25</sup>. La segunda aparece plasmada en la carta de María Francisca Xaviera de la Natividad, de 19 años y natural del Campo de Orán, que en 1763 fue rescatada por José Julián Carvia, un paisano suyo que tenía cuatro años más, para casarse con ella, debiendo pagar los 1.000 reales de vellón que le habían costado a su dueño “desde San Juan de junio hasta el fin de diciembre, en 3 plazos, obligándose con su persona, bienes, carro y mulas con que trabaja en la Real fábrica de La China”<sup>26</sup>.

Conforme el valor de los esclavos en Madrid fue subiendo inexorablemente, a estos les fue cada vez más difícil pagar el precio de su libertad, ya que de ordinario el mismo se estipulaba en una suma equivalente al dinero desembolsado por el propietario o una fracción de esa cantidad<sup>27</sup>. Así, mientras que 7 compraron su libertad en las dos primeras décadas del Setecientos, tan sólo cinco lo lograrían entre 1763 y 1790: se trata de la mencionada María Francisca Xaviera de la Natividad; del habanero Francisco Xavier de Zaldívar, que en 1780 tuvo que pagar a don Josef Antonio de Armona, corregidor de la capital, 125 pesos fuertes, la mitad de lo que le había costado quince años atrás; de la también habanera María de la Luz Andrade, que fue liberada seis años después, previo desembolso por parte de varios

---

<sup>25</sup> AHPM, Libro 14.376, ff. 860-61.

<sup>26</sup> AHPM, Libro 18.727, ff. 589-590.

<sup>27</sup> La evolución del precio de los esclavos capitalinos, en J. M. López García, “El mercado”, p. 61.

bienhechores de 1.928 reales de vellón para poder casarse, y del matrimonio formado por Josef Rafael y María de la Concepción, ambos de 32 años, el uno *fulaní* y la otra *carabalí*, cuando el marido pagó a don Juan Dabán, brigadier y gobernador de Badajoz 200 pesos fuertes en 1790<sup>28</sup>.

Esta es la razón por la cual, a diferencia de lo acontecido en América, donde los esclavizados siguieron adquiriendo directamente su libertad, en Madrid, pero también en Cádiz, Huelva o Badajoz, las manumisiones por concesión graciosa de los amos cobraron tanta importancia en las postrimerías del Antiguo Régimen, pues servían para compensar el declive de las coartaciones, que sin embargo dotaban a su titular de un grado de libertad mucho mayor que las primeras, de ahí que los pocos afortunados que las conseguían pudieran trabajar por cuenta propia, casarse o retornar a sus lugares de origen, al pasar a engrosar las filas de los libertos.

## LOS CIMARRONES MADRILEÑOS

Al igual que sucedió en otros territorios de la Monarquía hispánica, la huida constituyó una de las modalidades de resistencia más frecuentes de cuantas practicaron los esclavos residentes en la corte<sup>29</sup>. Durante el periodo analizado, al menos 25 personas se fugaron de su lugar de trabajo, un 7,35% de las registradas en la muestra, casi el doble de las que obtuvieron su libertad mediante el pago de un rescate. Los cimarrones constituían una grave amenaza para el poder del *pater familias*, de ahí que su captura se convirtiese en un asunto de vida o muerte no sólo para él, sino también para la Sala de Alcaldes y el ejército, encargados de mantener el orden público dentro de la capital. Una vez detectada la huida, se emitía una orden de busca y captura que se publicitaba través de bandos e incluso de la incipiente prensa periódica<sup>30</sup>. En una época en la que no existía la fotografía, la minuciosa descripción del aspecto y de la indumentaria del prófugo eran esenciales, tal y como se aprecia en otro poder notarial de 1775 para atrapar a un mulato de 20 años, llamado Carlos Boon, de

<sup>28</sup> AHPM, Libros 18.515, ff. 674-675v.; 21.385, ff. 212-213 y 20.606, ff. 65-66.

<sup>29</sup> La importancia de esta forma de resistencia a la esclavitud en Javier Laviña y José Luís Ruiz-Peinado, *Resistencias esclavas en las Américas*, Aranjuez, Doce Calles, 2006, pp. 21-55, y Catherine Coquery-Vidrovitch y Eric Mesnard, *Ser esclavo en África y América entre los siglos XV y XIX*, Madrid, Catarata/Casa de África, 2015, pp. 180-192. Los actos de desacato y rebelión de los cautivos de la capital española en José Miguel López García, “Rebeldes con causa. Los esclavos incorregibles en el Madrid borbónico”; en A. Martín Casares (ed.), *Esclavitud, mestizaje y abolicionismo en los mundos hispánicos*, Granada, Universidad, 2015, pp. 285-306.

<sup>30</sup> Caso del anuncio de búsqueda de Esteban Tranquilo, un negro de entre 36 y 40 años de edad, que hablaba bien francés “y el español poco”. *Diario de Avisos*, 19/10/1794.

estatura mediana, como de 5 pies y 5 pulgadas, color amarillo tirando a negro, labios gordos, nariz corta y algo roma, cara redonda y gruesa, ojos negros, cejas y pelo rizado naturalmente y atado atrás, con un errete de oro en una de las orejas, bien hecho, algo grueso, anda lentamente y cargándose de un lado a otro, doblando las rodillas, sin más barba que un poco de bozo, tiene granos o botoncillos en la cara. Habla francés y español con acento extranjero. Su traje chupa de retina colorada ya manchada, con solapa de lo mismo, calzones de paño color ceniza también manchados, capa de paño azul vieja, medias de lana gris, evillas de zapatos y calzones de plata lisa obalados, corbatín blanco, con evilla de metal blanco. [...] Se ha fugado de su casa, sita en la calle del Olivo bajo<sup>31</sup>.

Pero, ¿a dónde ir? Recordemos que estamos en un el corazón de Castilla, en el cual —a diferencia de los territorios americanos— no había selvas impenetrables, palenques, ni tan siquiera un puerto desde el cual zarpar con destino a su lugar de origen. La solución más sencilla consiste en quedarse en Madrid, mimetizándose con el resto del pueblo llano, especialmente si el tono de la piel no es demasiado llamativo. A este respecto, en 1707 don Bernardo Escacha, palafrenero de las Caballerizas reales decidió donar a su cuñado un esclavo llamado Juan Antonio, de 19 años y natural de Baza, quien tiempo atrás “se fugó de la casa del otorgante y se puso a servir a don Pedro Manuel de Llanos, casado con su hermana, alférez de caballería de la compañía Coronela del Reximiento Viejo de Extremadura”, una solución que al menos permitiría que el cimarrón siguiera formando parte del patrimonio familiar<sup>32</sup>. Dentro de la cerca, los prófugos pueden buscar ayuda en casa de algún paisano, un hecho que conocen perfectamente los miembros de la justicia real: así, en 1764 un grupo de diez argelinos se fuga cuando está trabajando en los caminos del El Escorial; en la subsiguiente orden de búsqueda y captura emitida por la Sala se señala que los alguaciles deberán vigilar las inmediaciones de los negocios que regentan libertos magrebíes, pues es presumible que se pasen por allí<sup>33</sup>.

Otros se instalan en algunas zonas agrestes de las inmediaciones, caso de Marcelino Joseph, un negro natural de Coimbra de 40 años de edad; en la certificación de la condena que se le impuso en 1803 tras se apresado consta “como jornalero, que se recogía en el Monte y castillo de Viñuelas. Se le decomisaron una bala, 18 postas y una escopeta cargada con munición regular, escondida entre unas chaparras. Sospechoso de caza furtiva, se le condenó a 2 meses al Camino imperial, dos años de destierro de la corte y

---

<sup>31</sup> La escritura fue firmada por su dueño, don Jaime O’Daly, un irlandés residente en la corte. AHPM, Libro 20.747, ff. 121r.-v.

<sup>32</sup> AHPM, Libro 14576, ff. 235-236.

<sup>33</sup> Archivo Histórico Nacional (en adelante AHN), Consejos, Libro 1.351, f. 318.



10 leguas, y a 4 años de presidio en África en caso de que lo quebrantase<sup>34</sup>. Los más afortunados llegaron hasta el mar, como Manuel, natural de Pernambuco, que “ha hecho fuga de la compañía y servidumbre del otorgante y se halla, según tiene noticias, en la Ciudad de Lisboa”, motivo por el cual su dueño apoderó a algunos comerciantes de la capital portuguesa para que lo detuvieran. Y otros pudieron incluso reinventar su vida, caso de Juan Jaime de Dios, un magrebí de tez oscura, que en 1777 obtuvo finalmente la manumisión, tras un accidentado periplo vital: dos años antes se había escapado de la residencia de su amo, aprovechando que estaba enfermo, “y se fue a León, colocándose como criado en casa de un arcediano y canónigo de la catedral, al que dijo llamarse Pedro Basilio López y ser natural de Motril”. Al ser descubierto fue encarcelado en aquella ciudad, donde lo compró el apoderado del clérigo por 1.050 reales de vellón, para —a renglón seguido— darle la libertad<sup>35</sup>.

Mas no todos tuvieron tanta suerte. De hecho, muchos fueron apresados y devueltos a sus propietarios, quienes en ocasiones trataron de venderlos para recuperar la inversión, como el “moro de nación” Juan Joseph, que fue detenido cuando se había colocado como criado en Madrid, siendo conducido a la Cárcel de Corte, donde el apoderado de sus dueños lo traspasó por 1.350 reales. Otros acabaron cumpliendo condenas a trabajos forzados o dieron con sus huesos en algún acuartelamiento capitalino, donde fueron exhibidos en el cepo y sufrieron públicamente castigos corporales<sup>36</sup>. Por último, un porcentaje ínfimo acabó subiendo al patíbulo porque se resistieron violentamente a sus captores o causaron la muerte de alguno de sus vigilantes. A este respecto, el caso más famoso fue el de Fernando Santiago de Jesús, un berberisco que pertenecía al príncipe don Fernando de Borbón. En 1732 don José Patiño lo mandó a galeras; 6 años más tarde, este

<sup>34</sup> En la Inglaterra contemporánea, las autoridades denominaban *negros* a quienes practicaban la caza furtiva en los bosques reales. Nuestro protagonista hacía honor a ese apelativo sin necesidad de tener que tiznarse la cara cuando realizaba sus actividades cinegéticas. Archivo de Villa de Madrid, Secretaría, 2-324-5. El caso británico en Edward Palmer Thompson, *Los orígenes de la Ley Negra. Un episodio de la historia criminal inglesa*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

<sup>35</sup> AHPM, Libros 21.794, ff. 204-205 y 19.966, ff. 865-867, respectivamente.

<sup>36</sup> AHPM, Libro 16.917, ff. 89-90; en lo que respecta a las condenas a trabajos forzados, estas iban en aumento en función del grado de reincidencia: así, Raymundo de Escobar fue condenado la primera vez en 1789 a 15 días en el presidio del Prado (AHN, Consejos, Libro 1.077, f. 10v.); por el contrario, Narciso Convento, que se había ganado una merecida fama de *incorregible*, fue sentenciado en 1800 a servir tres años en el arsenal de Cartagena, del que no saldría con vida. La biografía de este último en José Miguel López García, “La forja de un esclavo rebelde. Historia de Narciso Convento, ca. 1782- 1802”; en P. Díaz Sánchez, P. Martínez Lillo y Á. Soto Carmona (eds.), *El Poder de la Historia. Huella y legado de Javier Donézar Diez de Ulzurrun*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la UAM, 2014, Tomo I, pp. 481-499.

contumaz rebelde logró fugarse de una de ellas, aunque a los tres días regresó voluntariamente, volviendo a bogar en la que estaba destinado durante otro mes, hasta que mató a su piloto, lo cual le costó la horca<sup>37</sup>.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

A la hora de reconstruir la trayectoria vital de los esclavos que vivieron en la España moderna, los historiadores se han visto obligados a utilizar fuentes documentales *no intencionadas*, toda vez que las autobiografías de aquellos infelices siguen siendo una *rara avis*<sup>38</sup>. El presente trabajo ha tratado de rastrear las vidas de esas gentes a través de escrituras que reflejan las diferentes modalidades que tuvieron los cautivos madrileños de acceder a la libertad. Basándose en el contenido del Título XII de la Cuarta de las *Siete Partidas*, redactado a comienzos del siglo XIII, que fue desarrollado mediante un copioso corpus acumulativo posterior, la legislación hispánica ofrecía a los esclavos la posibilidad de obtener la manumisión mediante concesiones graciosas de sus amos, la coartación o en recompensa por un acto meritorio al servicio del Estado<sup>39</sup>. Dicha posibilidad, constituía uno de los mecanismos de acomodación de clase de la mano de obra cautiva, destinado, junto a su inserción en redes de parentesco artificial (la familia del amo y las hermandades religiosas) a facilitar una cierta integración social de la misma y, en la medida de lo posible, a atenuar los conflictos provocados por la propia esclavitud, al alimentar un sueño en el cual sus víctimas podrían alcanzar la libertad si demostraban ser laboriosas, leales y obedientes.

Sin embargo, el análisis de lo acaecido en Madrid durante los ciento veinte años estudiados demuestra que se trataba de una ficción, máxime si consideramos que apenas el 0,05% de las personas esclavizadas pudo ingresar en la comunidad de libertos de la Villa y Corte<sup>40</sup>. Del total de horros registrados, sólo el 6% consiguió ascender en la escala social, llegando a regentar establecimientos propios. Este fue el caso del otomano Majardín, un antiguo esclavo personal de Felipe V, que a finales de la década de 1730

---

<sup>37</sup> Manuel Martínez Martínez *Los forzados de marina en la España del siglo XVIII (1700-1775)*, Almería, Universidad, 2011, nota 308.

<sup>38</sup> Alessandro Stella, *Histories d'esclaves dans la péninsule Ibérique*, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2000.

<sup>39</sup> Manuel Lucena Salmoral, *Regulación de la esclavitud negra en las colonias de América española (1503-1886). Documentos para su estudio*, Alcalá de Henares, Universidades de Alcalá y Murcia, 2005.

<sup>40</sup> En todo caso, las urbes españolas no fueron las únicas que contaron con la presencia de este grupo social, habida cuenta de que los denominados "libres de color" también desempeñaron un papel relevante en las del Brasil portugués y las Antillas francesas. Coquery-Vidrovitch y Mesnard, *Ser esclavo*, pp. 220-228.

logró establecer en la calle del Reloj su propio taller de alfombras turcas<sup>41</sup>. Otro tanto debió haberles ocurrido a un maestro zapatero negro que poseía su propio obrador en 1763, a un moreno que en 1795 regentaba un despacho de productos cosméticos en la Puerta del Sol frente a la Casa de Correos, a otro que en 1807 hacía lo propio en la tienda del *Negríto* sita en el 21 de la Carrera de San Jerónimo y a 3 marroquíes oriundos de Tetuán y Fez que en 1786 tenían en las calles de la Puebla Vieja y Jacometrezo otros tantos pequeños establecimientos<sup>42</sup>. Pero la exigüidad del guarismo demuestra bien a las claras las enormes limitaciones que por entonces tenían los procesos de movilidad social ascendente.

Además, en muchos casos la *ahorría por concesión graciosa* se supeditaba a la prestación de un número de años de servicio al propio dueño o a sus descendientes, constituyendo un tipo de libertad condicionada que no distaba mucho de la anterior condición servil. Y a quienes no lo hicieran les aguardaba la inserción en el mercado laboral asalariado, sobre todo en el ámbito del servicio doméstico, que ocupaba al 20% de la población madrileña. Pero colocarse no siempre es fácil, máxime cuando en el Setecientos el movimiento migratorio desborda la rígida oferta de empleo existente, de ahí que para muchos otros las cosas fueran a peor, sobre todo si ya eran mayores o tenían alguna minusvalía. Especialmente significativo es el caso de María Teresa de los Santos, cristiana nueva y natural de Orán, que en 1761 ingresó en el hospital de la Pasión, donde suscribió una declaración de pobreza, en la cual se señala que desde que su amo la liberó se había visto obligada a vivir de la caridad<sup>43</sup>. Y que las cosas podían empeorar todavía más lo demuestra otro anuncio de finales de la centuria, donde un liberto llamado Manuel Joseph de Guinea se vendía a sí mismo en el parador de Barcelona, en la calle de los Peligros, por 4.000 reales<sup>44</sup>.

No, la verdadera libertad solo estaba al alcance de quienes podían comprarla o de los que arriesgaban su vida huyendo de sus captores. Pero el paulatino aumento del precio de los rescates y las escasas posibilidades de que las fugas de los cimarrones se vieran coronadas por el éxito, convirtieron ambas opciones en marginales, lo que explica que — pese a la existencia de estos otros grados de libertad— la inmensa mayoría de los esclavizados madrileños falleciera en las garras de sus amos, sin haber logrado mudar de condición.

<sup>41</sup> Archivo General de Palacio, Administrativa, Legajo 680.

<sup>42</sup> Véase *Diario de Avisos*, 9/9/1763; 16/2/1795, 7/4/ 1807 y 18/9/ 1786, respectivamente.

<sup>43</sup> AHPM, Libro 24.802, ff. 10r-v.

<sup>44</sup> *Diario de Avisos* 3/2/1796.

## NOTAS SOBRE ABOLICIONISMO, HUMANITARISMO LIBERAL Y CATOLICISMO EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XIX

JOSEP M. FRADERA  
*Universitat Pompeu Fabra*

La abolición del comercio de africanos y de la esclavitud colonial fueron siempre y en todo lugar una posibilidad vinculada a la preservación de los imperios. Si las cosas se enfocan desde este ángulo, es más fácil comprender por qué razón una causa con defensores de tanto nivel moral no alcanzó en ocasiones la fuerza suficiente para imponer sus fines. En este sentido, la disyuntiva tradicional entre aquellos que vieron la abolición como la victoria de una causa redentora, a la acción debida a grandes personajes, o de aquellos otros que la atribuyen a la acción y resistencia de los propios esclavos, no puede dar cuenta de la cronología y las extrañas coaliciones que la eliminación de la esclavitud exigió. Para terminar de complicar el panorama además, empieza a abrirse paso la idea de una compleja conexión entre el anti-esclavismo de fines del siglo XVIII y otras causas que relacionamos con lo que hoy denominaríamos derechos sociales, con humanitarismo en sentido amplio<sup>1</sup>.

Algunos ejemplos bastarán para demostrar la pertinencia de esta interpretación, que no puede verse como una *vía media* entre las dos formas citadas de entender y plantear el problema. El primer peldaño en esta historia es el de la abolición de la esclavitud por la Revolución francesa en 1791, en el ciclo que se abre con la revuelta a gran escala de africanos y afro-descendientes en la parte francesa de la isla de Santo Domingo y 1793, cuando la esclavitud es abolida por primera vez desde el centro del poder por la Convención Nacional<sup>2</sup>. No es ahora el momento de recordar las complejas situa-

---

<sup>1</sup> Un ejemplo de esta perspectiva en William Mulligan y Maurice Bric, *A Global History of Anti-Slavery Politics in the Nineteenth-Century*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2013.

<sup>2</sup> David Geggus, *Haitian Revolutionary Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 2002; del mismo autor y David Fiering (eds.), *The World of Haitian Revolution*, Bloomington, Indiana University Press, 2009; Laurent Dubois, *A Colony of Citizens. Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*, Chapel Hill, Uni-

ciones que se desarrollaron en paralelo en las calles y clubs de París, Lyon y otras ciudades francesas, y en *Port-au-Prince* y las plantaciones de azúcar en *Saint-Domingue*. La participación en la Asamblea Nacional de mulatos y negros libres y sus aliados jacobinos con experiencia en las Antillas es el nexo de unión entre sociedades tan diversas. En este sentido, la emancipación en las *Îles du sucre* no es solo la realización de una idea de libertad, de ciudadanía para no iguales, sino al mismo tiempo una tentativa impresionante de conservar unidas sociedades distintas bajo una idea común. La restauración de la esclavitud por Napoleón en 1802, una vez arbitrada la posibilidad de *lois spéciales* para las colonias quebrando la igualdad republicana, era igualmente una medida excepcional, destinada a aislar a Haití para preservar las posesiones heredadas en las Antillas y Mascareñas<sup>3</sup>. Sin embargo, no es el final de una historia que culmina en la definitiva abolición del trabajo esclavo en todas las colonias cuando la revolución republicana de febrero de 1848, bajo el impulso del gran abolicionista alsaciano Victor Schoelcher, el redactor del proyecto de ley. La abolición de diciembre de 1846 en la isla de Mayotte (hoy departamento francés) por Luis Felipe de Orleans, entre la costa oriental africana y Madagascar, muestra muy bien dónde estaba la naturaleza del problema, puesto que en aquel sultanato islámico adquirido por Francia no había intereses de *planteurs* que pudiesen ser lesionados. Si los había en las Antillas e *Île Réunion*, aunque la llegada de trabajadores contratados y los levantamientos anteriores de esclavos en *Martinique* y luego en *Guadalupe* amenazaban seriamente aquella forma de trabajo. La abolición era una medida protectora del imperio, a la vez que reforma social republicana. En otras palabras: significaba retomar el hilo de la tradición revolucionaria francesa. No obstante, falta una pieza en este rompecabezas. A las alturas de 1848 el drama colonial francés se jugaba en Argelia. Consagrar la igualdad política aliviaba las tensiones en el Atlántico y permitía concentrar el esfuerzo de estabilidad imperial en la colonia norteafricana, allí donde AbdelKader (Abd al-Qâdir) amenazó con arruinar los esfuerzos reformistas de la Segunda República hasta su derrota y deportación (incumpliendo lo negociado) en diciembre de 1848. La estabilización en Argelia y la abolición de la esclavitud sentaron las bases para cien años de política imperial francesa, aquella que distinguía entre viejas y nuevas colonias.

El caso británico presenta contornos comparables: la presión creciente de una cruzada humanitaria de tintes evangélicos<sup>4</sup>. La primera fue

---

iversity of North Carolina Press, 2004; también de Laurent Dubois, *Avengers of the New World. The Story of the Haitian Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.

<sup>3</sup> Yves Bénot y Marcel Dorigny (eds.), *Le rétablissement de l'esclavage dans les colonies françaises, 1802. Aux origines d'Haïti*, París, Maisonneuve et Larosse, 2002.

<sup>4</sup> Jenny S. Martinez, *The Slave Trade and the Origins of International Human Rights Law*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

la de los cuáqueros de Pensilvania a partir de la década de 1730. Por esta vía, la crítica al tráfico y a la esclavitud llegó a la metrópolis. En efecto, es en Inglaterra donde toma forma el cerco al negocio de los grandes puertos negreros de Liverpool y Bristol. La actividad humanitaria organizada y las publicaciones de los *quakers* inducirán a metodistas y bautistas a aceptar la crítica a la esclavitud por su inmoralidad esencial. No sólo influirán sobre los *non-conformists* británicos, lo harán también sobre personajes clave fuera de la iglesia y entre franjas evangélicas de la propia anglicana. El primero será Thomas Clarkson, fundador junto con Josiah Wegwood de la *Society for Effecting the Abolition of the Slave Trade* en los años 1780. Sus textos, junto con los del cuáquero Anthony Benezet, influirán enormemente en William Wilberforce, en su cuñado James Stephen y en los amigos evangélicos que formaban la *Clapham Sect*. Wilberforce, en particular, introducirá la hipótesis de la abolición en la política formal británica gracias a su estrecha relación con William Pitt<sup>5</sup>. El primer discurso del abolicionista en el Parlamento condenando abiertamente la esclavitud y el tráfico se produce ya en 1789. Representaba un cambio de actitud en las corrientes centrales del cristianismo británico, rompiendo con una tradición que la aceptó antes sin problemas<sup>6</sup>. Desde entonces, el argumento anti-esclavista se situará en el ánimo del grupo de eclesiásticos y laicos que protagoniza la renovación espiritual de la Iglesia establecida y le permitirá resistir el reto de sus rivales *dissenters*. Esta tensión se resolverá en aquello que el historiador británico Boyd Hilton denominó como la entrada en una época de “expiación”, de reforma moral. El fin del tráfico y la esclavitud era la causa perfecta. Encarnaba mejor que ninguna otra “*the supreme example of the politics of atonement*”<sup>7</sup>. El abolicionismo era una causa que permitía una alta elevación moral al tiempo que no contradecía la aspiración al *free will* propia de las ideas de *laissez-faire* que se imponen en las primeras décadas del XIX, como observase David Brion Davis e insistiese con cronología muy ajustada Christopher

---

<sup>5</sup> David Spring, “The Clapham Sect: Some Social and Political Aspects”, *Victorian Studies*, 5 (1961), pp. 35-48 ; también, Stephen Tomkins, *William Wilberforce. A Biography*, Oxford, Lion Hudson, 2007; del mismo autor, *The Clapham Sect. How Wilberforce’s Circle Changed Britain*, Oxford, Lion Hudson, 2010.

<sup>6</sup> Jacob Viner, *Religious Thought and Economic Society: Four Chapters of an Unfinished Work*, Durham, Duke University Press, 1978 (editado por J. Melitz y D. N. Winch), p. 26. Sobre las relaciones entre religión y economía política, A. M. Waterman, *Revolution, Economics and Religion. Christian Political Economy, 1798-1833*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

<sup>7</sup> Abraham D. Kriegel, “A convergence of ethics: Saints and Whigs in British Anti-Slavery”, *Journal of British Studies*, 26 (1987), pp. 423-450. Igualmente, de Christine Bolt and Seymour Drescher (eds.), *Anti-Slavery, Religion, and Reform: Essays in Memory of Rogers Anstey*, Falkestone Hamden, Westport and Son, 1980.

Brown más tarde<sup>8</sup>. Sin embargo, no fueron solo razones de amistad las que motivaron que William Pitt hiciese suyo el humanitarismo anti-esclavista de su íntimo amigo. Detrás de aquella decisión estaban de nuevo razones de estabilidad imperial. La revuelta jamaicana de 1793, en paralelo a los acontecimientos en *Saint-Domingue*, mostró que el futuro de las *West Indies* estaba ligado a la reversión del proceso que las había convertido en los pulmones económicos del imperio británico<sup>9</sup>. Acontecimientos posteriores condujeron a la alta política británica a la convicción de que para una reforma a fondo de aquellos enclaves convenía decapitar al *lobby* plantador en el Parlamento de Westminster, aquel tan bien representado por Charles Ellis cuando presidió en 1823 la comisión que debía abolir el infame complejo que él defendía. Esto sucedería literalmente cuando una nueva revuelta masiva en Jamaica en 1831, conocida también como la *Baptist War* por el protagonismo en ella de Samuel Sharpe y los misioneros bautistas, acelerase la reforma política de 1832 y el *Bill* de abolición transaccional de la esclavitud el año siguiente<sup>10</sup>. Argumentos de orden religioso y humanitario, más una visión de orden general que entendía que la reforma era un instrumento fundamental de conservación imperial, impusieron como única solución el conocido como *Mighty Experiment*.

Ni la cruzada humanitaria de principios del siglo XIX eliminó los males de la esclavitud, vigente en las *West Indies* hasta 1838, ni sus efectos estaban tampoco conformes con las grandes aspiraciones de los santos evangélicos y los abolicionistas en general<sup>11</sup>. La esclavitud se mantuvo en la costa africana, incluida Sierra Leona, la colonia que acogió el primer tribunal para juzgar a barcos negreros. Por otro lado, la transición al trabajo libre (no-esclavo) pagó un alto peaje en las *West Indies*. En algunos lugares como Barbados, los plantadores controlaron por décadas el proceso abolicionista, embolsándose la generosa ayuda que el Parlamento de Westminster garantizó a cambio de su aceptación. En el conjunto de las islas, el recurso al trabajo contratado y el control sobre los ex-esclavos coadyuvó a la formación de una situación de depauperación y opresión que recordaba demasiado a la esclavitud anterior. Además, el abolicionismo no recuperó el *élan* huma-

<sup>8</sup> David Brion Davis, *Slavery and Human Progress*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 211; Christopher L. Brown, *Moral Capital. Foundations of British Abolitionism*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2006.

<sup>9</sup> Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, Londres, Verso, 1988.

<sup>10</sup> Mary Turner, *Slaves and Missionaries. The Disintegration of Jamaican Slave Societies, 1787-1834*, Kingston, The Press University of West Indies, 1982.

<sup>11</sup> Sobre los abusos en el tratamiento de la relación entre los puntos de vista religiosos y políticos, Boyd Hilton, "Whiggery, Religion and Social Reform: The Case of Lord Morpeth", *The Historical Journal*, 37 (4) (1994), pp. 829-859.

nitario y los argumentos indispensables para reemprender la lucha por unas condiciones de vida y trabajo dignas hasta fines del siglos XIX, un *décalage* que espera todavía de una explicación convincente<sup>12</sup>. La esclavitud africana prosiguió hasta el siglo XX sin que su abolición figurase en la agenda de los imperios europeos hasta los años veinte.

El caso español responde plenamente al esquema de conservación de las posesiones ultramarinas. La esclavitud fue expandida de forma deliberada desde las reformas borbónicas con la agilización de los llamados “asientos de negros” y la liberalización del tráfico de africanos para la marina española a partir de 1789. Río de la Plata, Venezuela y Tierra Firme y sobre todo el Caribe español se transformaron al ritmo de las importaciones de africanos. En Cuba, la esclavitud se convierte en el pivote sobre el que giraba la estructura social entera, como Von Humboldt pudo observar y anotar. Es tal la importancia que adquiere el trabajo no-libre que, en el momento de las Cortes de Cádiz, la apuesta será por el mantenimiento de tan extraordinario factor de acumulación de renta, a pesar de las intervenciones de Guridi y Alcocer y Argüelles para la supresión del tráfico<sup>13</sup>. La alianza entre la Corona y los grandes intereses cubanos impondrá la defensa del tráfico y del trabajo esclavo. El tratado de represión del tráfico firmado en 1817 con Gran Bretaña, que impone la catastrófica situación financiera del Estado, será papel mojado ante la connivencia, abierta o solapada, con aquel miserable negocio. Es esta la clave para comprender el cierre de filas entre la Monarquía, la élite militar y la política liberal, que excluye a las colonias de cualquier atisbo de reforma.

Gracias a Arthur Corwin y David Murray conocemos bien el sostenido desafío a la política abolicionista británica desde 1817, el correlato de la expansión simultánea del trabajo esclavo en las dos Antillas españolas<sup>14</sup>. Lo mismo volvió a suceder cuando los de 1835 y 1845, el momento en el que el tráfico clandestino escala de nuevo para alcanzar hasta 15.000 a 20.000 personas año. En los primeros pasos de la plantación a gran escala, la única voz que rompe la regla de silencio es la del obispo de La Habana

---

<sup>12</sup> Amalia Ribí Forclaz, *Humanitarianism and Imperialism. The Politics of Anti-Slavery Activism, 1880-1940*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

<sup>13</sup> Este contexto se analiza en María de los Angeles Castro Arroyo, “La lealtad anticolonial: Ramón Power en las Cortes de Cádiz”, en J. A. Piqueras (ed.), *Las Antillas en la era de las Luces y la Revolución*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2005, pp. 277-300. Ya Rafael de Labra se refirió certeramente a las insuficiencias de las Cortes en este asunto, con el torpedeo constante del diputado cubano Jáuregui. Véase, *España y América, 1812-1912. Estudios Políticos, Históricos y de derecho Internacional*, Madrid, Tipografía del Sindicato de Publicidad, 1912, pp. 403-420.

<sup>14</sup> Arthur Corwin, *Spain and the Abolition of Slavery in Cuba, 1817-1886*, Austin, University of Texas Press, 1967; David Murray, *Odious Commerce. Britain, Spain and the Abolition of the Cuban Slave Trade*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.



desde 1802, el alavés Juan José Díaz de Espada (1756-1832), una posición comparable a la de franjas del abolicionismo británico<sup>15</sup>. Partidario de la pequeña propiedad, su primer conflicto serio con los grandes plantadores se deberá a la resistencia de éstos a pagar el diezmo eclesiástico. Su condena de tan degradante institución levantará en su contra graves acusaciones de jansenista y de liberal encubierto en los años de la restauración absolutista de 1823<sup>16</sup>.

El peso de Cuba en el colonialismo español situó al abolicionismo antiesclavista en una posición problemática en la sociedad metropolitana. La primera manifestación es genuinamente liberal y de inspiración francesa. Es el caso del aragonés Isidoro de Antillón, autor de la primera publicación (con el antecedente del abate Marchena) defendiendo la necesidad de la prohibición del tráfico y de la esclavitud en los dominios españoles del Nuevo Mundo<sup>17</sup>. La leyó en abril de 1802 en la *Academia Matritense de Derecho Español y Público* y se publicaría en 1811. La segunda, por el contrario, era muy próxima a la sensibilidad evangélica. Me refiero al panfleto en favor de la abolición publicado en Inglaterra por José María Blanco White, donde sigue de cerca los textos elaborados por Wilberforce en aquellos años, como mostró Christopher Schmidt-Nowara<sup>18</sup>. Lo interesante, sin embargo, es que entre los dos hay una conexión indudable. Habían coincidido en la tertulia de Lord Holland en Madrid en 1808<sup>19</sup>. Colaboraron además en la etapa sevillana de *El Semanario Patriótico*, el papel fundado por Manuel José Quintana, hasta que Antillón aceptó abandonar la redacción para trabajar en exclusiva para la *Gaceta del Gobierno* a petición de otro aragonés, Martín

<sup>15</sup> Eduardo Torres-Cuevas, *Obispo Espada. Ilustración, Reforma y Antiesclavismo*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1990.

<sup>16</sup> Véase la importante introducción del mismo autor a *Obispo Espada. Papeles*, La Habana, Imágenes Contemporáneas, 1999, pp. 1-153.

<sup>17</sup> Isidoro de Antillón, *Disertación sobre el origen de la esclavitud de los negros, motivos que la han perpetuado, ventajas que se le atribuyen y medios de que podrían adoptarse para hacer prosperar sin ella nuestras colonias*, Valencia, Imprenta de Domingo y Mompí, 1820; Carlos Forcadell Álvarez, “Isidoro de Antillón y Marzo: de provinciano ilustrado a mito de la nación liberal”, *Jerónimo Zurita*, 87 (2012), pp. 41-50. Sobre Marchena, la biografía definitiva de Juan Francisco Fuentes: *José Marchena. Biografía Política e intelectual*, Barcelona, Editorial Crítica, 1989.

<sup>18</sup> Christopher Schmidt-Nowara, “Wilberforce Spanished: Joseph Blanco White and Spanish Antislavery, 1808-1814”, en J. M. Fradera y Ch. Schmidt-Nowara (eds.), *Slavery and Antislavery in Spain's Atlantic Empire*, New York, Berghan, 2013, pp. 158-176; sobre Blanco y *El Español*, es de consulta obligada el libro de Juan Goytisolo, *El Español y la independencia de la América Española*, Madrid, Taurus, 2018; además, José Antonio Piqueras, *La esclavitud en las Españas. Un lazo transatlántico*, Madrid, La Catarata, 2011, pp. 223-225.

<sup>19</sup> José M<sup>a</sup> de Jaime Lorén, *Isidoro de Antillón y Marzo. Epistolario (1790-1814), Otros escritos literarios, geográficos y políticos*, Calamocha, edición del autor, 1998, p. 177.

de Garay<sup>20</sup>. Posteriormente, ambos ya en sus respectivos exilios, Blanco White escribió un notable elogio de Antillón, resaltando curiosamente que los dos habían enseñado en el Instituto Pestalozziano de Madrid<sup>21</sup>: aquel centro planeado por el coronel Francisco Amorós y Ondeano, hombre de confianza de Godoy, para mejorar la instrucción de la elite militar y política de país, era de inspiración protestante indiscutible<sup>22</sup>. Abrió sus puertas en 1806 bajo la dirección del suizo Francisco Voitel y fue cerrado en 1808, dos meses antes del motín de Aranjuez, cediendo a las presiones de la Iglesia<sup>23</sup>. No debe olvidarse que la génesis del método de Johan Heinrich Pestalozzi —de familia de protestantes huidos de Locarno para refugiarse en Zurich— partía de la crítica al pesimismo represivo de la educación infantil en las parroquias católicas.

De forma simultánea, el silencio del mundo católico y de la Iglesia en cuanto tal es absoluto, con la excepción habanera antes mencionada. Un curioso episodio puede servir para ilustrarlo. En el último suspiro del Trienio Liberal, se publicó en Madrid un manual de confesores con el título *Pronuario de Theología Moral*, donde se insistía en la degradación de la persona en condiciones de esclavitud<sup>24</sup>. El texto acabó de inmediato en el *Índice de Libros Prohibidos*. Sucede que, por razones de estabilidad imperial en su conjunto, la discusión gaditana y de nuevo en los años del Trienio liberal de 1820 a 1823, es la promovida por Argüelles y otros liberales de la exclusión de las “castas pardas”, o negros y mulatos libres —esto es, de los descendientes de africanos— de los censos electorales, una forma de disminuir la representación de todos los americanos en las Cortes liberales. Con excepción de disidentes aislados, el abolicionismo tiene muy poca voz en las décadas siguientes. Es el caso de un grupo barcelonés rescatado por Albert Garcia-Balañá, el formado por el editor Bergnes de las Casas, el político Domingo Vila y José M. Prat, que mantenía tanto contactos con América como con medios protestantes británicos, en el supuesto de que no se hu-

---

<sup>20</sup> Anexo 1 del mismo autor a *Isidoro de Antillón y Marzo: Noticias de prensa y de su paso por la Real Sociedad Económica de Amigos del País*, Santa Eulalia del Campo, Centro del Estudios del Jiloca, 2013, pp. 113-118.

<sup>21</sup> *Idem*, p. 116. Sin querer abusar de esta referencia, es interesante recordar que Johan Heinrich Pestalozzi fue muy influido en sus principios por los pietistas luteranos zuriqueses, por los moravos en particular. Después lo sería por las ideas pedagógicas del ginebrino Jean-Jacques Rousseau.

<sup>22</sup> Emilio La Parra López, *Manuel Godoy. La aventura del poder*, Madrid, Tusquets, 2002, pp. 251-252.

<sup>23</sup> Sobre Voitel y la experiencia previa en Tarragona, Xavier Torredadella i Flix, *Gimnástica y educación física en la sociedad española de la primera mitad del siglo XIX*, Lleida, Publicacions de la Universitat de Lleida, 2013, pp. 27-37.

<sup>24</sup> John Francis Maxwell, *Slavery and the Catholic Church. The History of Catholic Teaching Concerning the Moral Legitimacy of the Institution of Slavery*, Londres, Barry Rose Publishers, 1975, p. 102.

biesen deslizado ellos mismos hacia formas de religión alternativas<sup>25</sup>. Una posición contraria a la esclavitud y con simpatías religiosas heterodoxas tenía poco futuro en una ciudad tan conspicuamente vinculada a la preservación del eje económico con La Habana, con lo que ello significaba<sup>26</sup>. Un segundo episodio cubano de interés radica en los esfuerzos misionales del eclesiástico catalán Antoni Maria Claret para bautizar y condenar las uniones extramatrimoniales entre esclavos, y entre estos y sus amos, en los años 1850. No se trataba, sin embargo, de una condena de la esclavitud ni del tráfico, sino de las patologías asociadas a aquel tipo de estructura social, intolerables para la cultura misional del futuro santo<sup>27</sup>.

La abolición de la esclavitud no cuajará en proyectos hasta la nueva dinámica que conduce al cambio político de 1868. Es también en los años cincuenta, en paralelo a las numerosas aboliciones legales de las repúblicas americanas, que se constituye en Madrid un núcleo abolicionista de consistencia. Mientras, las autoridades españolas seguirán tapándose los ojos frente a las entradas clandestinas de africanos<sup>28</sup>. Su origen forma parte de la disidencia liberal y, de nuevo, con la llamativa excepción del catolicismo institucional. Como nos recuerdan María Dolores Domingo Acebrón y de nuevo Christopher Schmidt-Nowara, el núcleo impulsor de la Sociedad Abolicionista Española no disponía de unidad ideológica clara, aunque sí compartía una cultura mayoritaria muy cercana a la espiritualidad evangélica<sup>29</sup>. El gran modelo lo encontraron en la crítica y movilización de los abolicionistas ingleses y estadounidenses, a los que imitan, por ejemplo, tratando de promover *meetings* de denuncia, como el del Teatro Variedades de Madrid del 10 de diciembre de 1865<sup>30</sup>. Ahí es más que probable la in-

<sup>25</sup> Albert Garcia-Balanyà, “Antislavery before Abolitionism: Networks and Motives in Early Liberal Barcelona, 1833-1844”, en *Slavery and Antislavery in Spain's Atlantic Empire*, pp. 229-256.

<sup>26</sup> Martín Rodrigo Alharilla y Lizbeth Chaviano, *Negreros y Esclavos: Barcelona y la esclavitud atlántica (siglos XVI-XIX)*, Barcelona, Icaria, 2017.

<sup>27</sup> Verena Stolcke, *Marriage, Class and Colour. A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

<sup>28</sup> Julia Moreno García, “El cambio de actitud de la administración española frente al contrabando negrero en Cuba (1860-1866)”, *Estudios de Historia Social*, 44/47 (1988), pp. 271-284.

<sup>29</sup> María Dolores Domingo Acebrón, *Rafael María de Labra. Cuba, Puerto Rico, Las Filipinas, Europa y Marruecos en la España del Sexenio Democrático y la Restauración (1871-1918)*, Madrid, CSIC, 2006; Christopher Schmidt-Nowara, *Empire and Anti-Slavery. Spain, Cuba, and Puerto Rico, 1833-1874*, Pittsburgh, Pittsburgh University Press, 1999; del mismo autor, “Anti-Slavery in Spain and Its Colonies, 1808-1886”, en W. Mulligan y M. Bric (eds.), *A Global History of Anti-Slavery Politics in the Nineteenth-Century*, pp. 137-148.

<sup>30</sup> Leoncio López-Ocón Cabrera, “El movimiento abolicionista español a través de la revista «La América» (1857-1886)”, en Francisco de Solano y Agustín Guimerá (eds.), *Esclavitud y derechos Humanos*, Madrid, CSIC, 1990, pp. 205-243.

fluencia del debate norteamericano, de ataques a la esclavitud como los del ministro unitario William Ellery Channing (1780-1842) en su libro *Slavery* de 1835<sup>31</sup>. En este breve texto, Channing se separaba del agobiante nicho que ocupaban los argumentos bíblicos en defensa y crítica de la esclavitud para someter a la *peculiar institution* al juicio de la razón y a la idea de religión natural para discernir sus males<sup>32</sup>. La toma de posición del ministro unitario era, con todo, minoritaria en el contexto del debate religioso estadounidense en torno a la esclavitud, contaminado además por el poligenismo bíblico (o de base biológica) en estos años<sup>33</sup>. La inmensa mayoría de las iglesias, en el norte y en el sur, apoyaron hasta el último momento un modelo de esclavitud desgajado desde 1810 del tráfico negrero. Esta era la posición de las diversas denominaciones protestantes en los estados del sur y de muchas de ellas en el norte, con retiradas memorables hacia la defensa del orden social existente como en el caso de los metodistas. Era también la posición mayoritaria de las iglesias católicas sureñas, que vieron en el abolicionismo una ideología asociada al protestantismo y un radicalismo político contrario a las jerarquías naturales, en ocasiones explícitamente anticatólico —como en el caso de Frederick Douglass o la familia Beecher de educadores y escritores. La única excepción reseñable se encontraba entre un sector del republicanismo en Irlanda —expresada de forma nítida por el gran dirigente católico Daniel O’Connell en los años cuarenta—, mucho más cercana a la posición anti-esclavista *know-nothing*, como muestra un reciente estudio de Andrew Stern<sup>34</sup>. Aún así, la reticencia a ver con mayor comprensión a los esclavos y a los ex-esclavos libres se basaba tam-

---

<sup>31</sup> Texto que consulto en la edición siguiente: William Ellery Channing, *Slavery*, Middletown, Okitok Press, 2018.

<sup>32</sup> James V. Guiducci, *Natural Religion against Slavery. William Emery Channing*, Pittsburgh, Dorrance Publishing C°, 2007. Sobre los fundamentos de esta actitud, Irving H. Bartlett, *The American Mind in the Mid-Nineteenth Century*, Wheeling, Harlan Davidson, 1982, pp. 9-13. Sobre el contexto caribeño de la discusión teológica, el magnífico libro de Barry W. Higman, *Proslavery Priest. The Atlantic World of John Lindsay, 1729-1788*, Kingston, University of the West Indies Press, 2011. La prolongación en Estados Unidos de estos debates, en Larry E. Tise, *Proslavery. A History of the Defense of Slavery in America, 1701-1840*, Athens, The University of Georgia Press, 1987.

<sup>33</sup> El clásico de George W. Stocking Jr., *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, Chicago, Chicago University Press, 1968; más recientes, John P. Jackson and Nadine M. Weidman, *Race, Racism, and Science: Social Impact and Interaction*, Santa Barbara, ABC-CLIO, 2004; y Colin Kidd, *The Forging of Race in the Atlantic World: Race and the Scripture in the Protestant Atlantic, 1600-2000*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

<sup>34</sup> Andrew H. M. Stern, *Southern Crucifix, Southern Cross. Catholic-Protestant Relations in the Old South*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 2012; también el capítulo XV del curioso panfleto anti-católico de Richard Roscoe Miller, *Slavery and Catholicism*, Durham, North State Publications, 1957, pp. 70-110.

bién en la fuerte competencia para puestos de trabajo. Esto se puso en evidencia cuando los *Draft Riots* de New York en las turbulentas jornadas del 13 al 16 de julio de 1863, a los pocos días de la batalla de Gettysburgh, cuando la respuesta al alistamiento obligatorio condujo a una insurrección obrera y artesana, mayoritariamente irlandesa y alemana, que vio en la iniciativa de Lincoln una amenaza a su posición en el mercado laboral<sup>35</sup>. En el sur, en ciudades prósperas como Louisville, la presión del trabajo de origen europeo, procedente de países católicos, expulsó poco a poco a los descendientes de africanos de sus empleos. Si en 1820 los esclavos constituían el 20% de la población de la ciudad, en 1860, a las puertas de la guerra civil, no eran más que el 8%<sup>36</sup>. Su expulsión de los oficios y la ocupación en las ciudades era un hecho.

William Channing y la segunda oleada protestante contra una organización degradante del trabajo estaba muy cerca de los argumentos de la sensibilidad del abolicionismo católico minoritario, el que emerge en España durante la década presidida por la Guerra Civil estadounidense. Hay un factor más para señalar la importancia de Channing en el debate hispánico, aunque su presencia se viese postergada hasta que las circunstancias fueron más propicias. Me refiero a los polémicos textos del médico, abolicionista e historiador irlandés Richard Robert Madden sobre Cuba pero a propósito de los argumentos del influyente predicador. El primero de ellos fue una denuncia en toda la regla de la marina negrera y la construcción naval estadounidense permitiendo la continuidad del tráfico clandestino<sup>37</sup>. El segundo fue la traducción y trabajo biográfico sobre el poeta afrocubano Juan Francisco Manzano, una pieza muy importante, solo pensable desde el punto de vista de un decidido adversario del poder imperial británico<sup>38</sup>. Esto último lo muestra la historia de los *United Irishmen* y el trabajo sobre el mártir nacionalista irlandés Robert Emmet que Madden dio a la imprenta, respectivamente, en 1844 y 1847<sup>39</sup>. En cualquier caso, el prestigio del abolicionismo laico y más radical de los seguidores de William Lloyd Garrison, y el posterior de Abraham Lincoln, que en modo alguno puede ser presentado como un abolicionista sin más, pesaron enormemente en la di-

<sup>35</sup> Iver Bernstein, *The New York City Draft Riots: Their Significance Society and Politics in the Age of the Civil War*, New York, Oxford University Press, 1990; Leslie M. Harris, *In the Shadow of Slavery: African Americans in New York City, 1626-1863*, Chicago, Chicago University Press, 2003, pp. 279-288.

<sup>36</sup> Stern, *Southern Crucifix*, p. 156.

<sup>37</sup> R. R. Madden, *A letter to W. E. Channing, D. D., on the subject of the abuse of the flag of the United States in the Island of Cuba, and the advantage taken of its protection in promoting the slave trade*, Boston, William D. Ticknor, 1839.

<sup>38</sup> Gera Burton, *Ambivalence and the postcolonial subject: the strategic alliance of Juan Francisco Manzano and Richard Robert Madden*, New York, Peter Lang, 2004.

<sup>39</sup> R. R. Madden, *Robert Emmet*, New York, P. M. Haverty, 1857.

namización del debate en los años sesenta. Pero conviene regresar al tipo de *structure of feelings* que estaba detrás del abolicionismo español.

Para empezar, el principal impulsor de la formación de una organización abolicionista estable fue el puertorriqueño Julio Vizcarrondo, protestante y liberador de sus propios esclavos<sup>40</sup>. El resto eran un grupo de liberales destacados, al margen en estos años de la política oficial, muy influidos —si no participantes— en el núcleo que se articula en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid y en la Sociedad Libre de Economía Política en torno a la figura de Julián Sanz del Río, introductor de la filosofía de Karl Christian Krause en España<sup>41</sup>. Entre ellos figuran Rafael María de Labra y Fernando de Castro, eclesiástico que ocupará por cuatro años la presidencia de la Sociedad Abolicionista y de otras, como por ejemplo la Asociación para la Enseñanza de la Mujer, cuya evolución y amistades le conducen al ostracismo primero y al abandono de la Iglesia después<sup>42</sup>. Figuraba también Laureano Figuerola, economista catalán establecido en Madrid, ministro de Hacienda en los gobiernos presididos por los generales Serrano y Prim tras la Revolución de 1868 y primer presidente de la Institución Libre de Enseñanza en 1876, así como Gabriel Rodríguez, economista y abolicionista muy radical, buen conocedor del caso estadounidense, subsecretario del ministerio con el anteriormente citado<sup>43</sup>. En este grupo cabe incluir al también catalán de origen y diputado por Puerto Rico entre 1870 y 1873, Joaquín Sanromá (a su vez, miembro de la Escuela de Comercio de Madrid, de reciente fundación)<sup>44</sup>. Estaban así

---

<sup>40</sup> Paloma Arroyo Jiménez, “La Sociedad Abolicionista Española, 1864-1886”, *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, 3 (1982), pp. 127-150; Acebrón, *Rafael María de Labra*.

<sup>41</sup> Sobre el krausismo liberal, Juan López-Morillas, *El Krausismo español. Perfil de una aventura intelectual*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956; Juan José Gil Cremades, *Krausistas y Liberales*, Madrid, Seminario y Ediciones, 1975.

<sup>42</sup> Rafael Serrano García, *Fernando de Castro. Un obrero de la Humanidad*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2010.

<sup>43</sup> Gabriel Rodríguez, “La abolición de la esclavitud en Estados Unidos”, *Conferencias anti-esclavistas del Teatro Lope de Rueda*, Madrid, Publicaciones de la Sociedad Abolicionista Española, 1872; Id., *La idea y el movimiento abolicionista en España durante el siglo XIX*, Madrid, Ateneo, 1887. Sobre Rodríguez, Kate Ferris, *Imagining ‘America’ in the Late Nineteenth Century Spain*, Londres, Palgrave Macmillan, 2016, p. 119. En las famosas *Conferencias LibreCambistas* pronunciadas en el Ateneo de Madrid los años 1862-1863 ninguno de los oradores —Figuerola, Rodríguez y Moret figuran entre ellos— se refirió al tema de las relaciones con Cuba o a la esclavitud. Pueden consultarse en la Biblioteca Digital del Ateneo (de Madrid).

<sup>44</sup> Sobre Sanromá es referencia obligada el elogio póstumo que le dedicó Labra en 1899, incluido en *La Reforma Política de Ultramar*, Madrid, Tipografía de Alfredo Alonso, 1901, pp. 4-38; véase también, de José Luis García Ruiz, “Apuntes para una historia crítica de las Escuelas de Comercio”, *Cuadernos de Estudios Empresariales*, 4, (1994), pp. 135-154.

mismo políticos del liberalismo progresista, extrañados del poder por los moderados de Narváez. Gentes como Segismundo Moret, Salustiano de Olózaga, Emilio Castelar y Práxedes Mateo Sagasta. Los resultados durante el Sexenio fueron decepcionantes: la Ley Moret de 1870 concede solo la “libertad de vientres” y la abolición plena solo se produce en Puerto Rico, donde el trabajo esclavo estaba en franca retirada. La indignación moral que la persistencia del trabajo esclavo produce en aquellos medios, se entrelaza con la voluntad de preservación del mundo antillano a través de una reforma política del estatuto colonial que diese respuesta a la insurgencia cubana —sí dispuesta a la abolición inmediata, a diferencia del “anexionismo” de los años cincuenta— y a la sociedad cubana más en general.

Las esquemáticas observaciones precedentes permiten plantear una cuestión mal tratada a nuestro parecer en la literatura histórica española. Me refiero a la ausencia de estudios sobre la formación de la sociedad civil en Madrid, capital, sede del Gobierno y del aparato monárquico como un todo. La hegemonía de los moderados en esta etapa, por lo menos tras la caída de O'Donnell en 1863, parece haber ampliado la distancia entre un sistema político y el mundo intelectual y profesional a su alrededor, sin que hubiera capilaridad alguna entre uno y otro<sup>45</sup>. El auge del abolicionismo liberal, católico liberal y disidente —que motivan la contrarreforma de Alcalá Galiano y, a su vez, la dramática Noche de San Daniel el 10 de abril de 1865—, muestran una evolución altamente autónoma, facilitada por la rigidez del sistema político y el retraimiento del liberalismo progresista en aquellos años<sup>46</sup>.

En paralelo, la cuestión cubana permanecerá no obstante como un problema no resuelto y la cuestión más candente, atravesada además por los periodos de guerra. Los últimos quince años de esclavitud cubana, prolongada hasta la extenuación con el régimen de ‘patronato’, generarán una enorme tensión en la vida política y cultural española<sup>47</sup>. La ausencia de motivación abolicionista en el mundo católico precisa de una observación final, casi en términos de conclusión. La más obvia es la siguiente. El componente de moralidad desafiada y soliviantada por la violencia y degradación que significaba la esclavitud formó parte indiscutible del abolicionismo laico y también del relativamente cercano de los sectores inspirados por el catoli-

<sup>45</sup> Una perspectiva general en María Sierra, “The Time of Liberalism, 1833-1874”, en A. Shubert y J. Álvarez Junco (eds.), *The History of Modern Spain. Chronologies, Themes, Individuals*, Londres, Bloomsbury, 2018, pp. 31-45; sobre el Ateneo de Madrid y sus precedentes, Francisco Villacorta Baños, “El Ateneo de Madrid, círculo de convivencia intelectual (1883-1913)”, *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 15 (1978), pp. 381-419.

<sup>46</sup> Francisco Villacorta Baños, *Burguesía y cultura: los intelectuales españoles en la sociedad liberal, 1808-1931*, Madrid, Siglo XXI editores, 1980.

<sup>47</sup> Rebecca J. Scott, *Slave Emancipation in Cuba. The Transition to Free labor, 1860-1899*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

cismo liberal y el krausismo, antes y después del cambio político de 1868. El futuro ateneísmo e institucionismo posterior al Sexenio Democrático pondrán énfasis por igual en el paralelismo entre las reformas sociales y educativas y la reforma moral y religiosa de la sociedad española. Mientras, la empresa de la Iglesia española es otra<sup>48</sup>. Mucho más desde la proclamación de la infalibilidad pontificia por el Concilio Vaticano I en 1870, que cerraba la puerta a cualquier receptividad a todo aquello que se había originado en las afueras de la ortodoxia más estricta. Cuando bajo presión británica Gregorio XVI condenó el tráfico de africanos en *In Supremo Apostolato* (1839) no incluyó en ella la propiedad de la mano de obra de aquella condición, una institución todavía vigente, alegando que ni las enseñanzas bíblicas ni el derecho natural lo condenaban<sup>49</sup>. En suma: el interés del catolicismo oficial se situaba en la defensa del orden social y en hacer católicos, ambas cosas en estrecha asociación con el bloque conservador. Y los conservadores no abolieron la esclavitud en Cuba sino que la protegieron hasta el último suspiro. Además, la cosmovisión católica nunca puso en cuestión que la esclavitud se enlazaba con la responsabilidad de los propietarios y no con su egoísmo económico. Poco tenían que decir, no lo dijeron, y esto solo es interpretable si volvemos al principio de estas páginas, a las observaciones sobre la necesidad de expiación sentida por evangélicos protestantes y anglicanos o a la moralidad severa no-protestante de Victor Schoelcher en la Francia de 1830 y 1848. Todo ello, claro está, en el contexto de soluciones aceptables para la estabilidad imperial de Francia o Gran Bretaña. Y demasiado, demasiado tarde, para salvar el nexo que unía España a sus colonias en las Antillas.

---

<sup>48</sup> Argumento que desarrolla López-Morillas en *El Krausismo español*.

<sup>49</sup> Pius Onyemechi Adiele, *The Popes, The Catholic Church and the Transatlantic Enslavement of Black Africans, 1418-1839*, Haldesheim, Georg Olms Verlag, 2017, pp. 17-18 y 39-398.





## ARISTOCRACIA Y VALORES NOBILIARIOS EN LA PINTURA DE MURILLO. CONTINUIDAD Y CAMBIO EN LAS ÉLITES CASTELLANAS EN EL SIGLO XVII

BARTOLOMÉ YUN CASALILLA  
*Universidad Pablo de Olavide*

Aunque hoy pocos historiadores admiten el concepto de “crisis de la aristocracia”<sup>1</sup>, sí que se acepta por todos que este grupo social experimentó cambios importantes entre, aproximadamente, 1550 y 1700 que contradicen la imagen de una clase fuertemente aferrada a sus principios. Y se reconoce asimismo que la alta nobleza española no fue una excepción<sup>2</sup>. Parece bastante claro además que durante el siglo XVII se da en el conjunto europeo un aumento de los deseos de los nobles de auto-representarse en manifestaciones artísticas de todo tipo<sup>3</sup>. Los grandes pintores, desde Rubens a Tiziano, Van Dyck, y otros muchos se verían así implicados en el retrato de grandes nobles o en la representación de estos en escenas de todo tipo, desde las de carácter militar a las que intentan reflejar a estos personajes en sus ocupaciones de gobierno o de actividad diplomática entre otras. Castilla, los reinos ibéricos en general y los territorios de la Monarquía de los Habsburgo no habrían de ser tampoco una excepción, sino todo lo contrario. Es más, el interés de estos grandes nobles por el arte y, en particular, por la pintura, está detrás de determinados procesos de circulación de estilos y artistas que explican en buena medida la renovación del género. No hay ni que decir que en esto no estuvieron solos y que no hacían sino seguir la pauta de los grandes monarcas y príncipes de la realeza coetánea. En España

---

<sup>1</sup> Para una evolución de dicho concepto en relación además de una comparación con Castilla, véase Bartolomé Yun Casalilla, *La gestión del poder*, Madrid, Akal, 2002.

<sup>2</sup> Véase Jonathan Dewald *The European Nobility 1400-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 y Enrique Soria Mesa, *La nobleza en la España moderna: cambio y continuidad*, Madrid, Marcial Pons, 2007.

<sup>3</sup> Baste sin embargo para muestra un botón con el libro de M. Kusche, *Retratos y retratadores. Alonso Sánchez Coello y sus competidores Sofonisba Anguissola, Jorge de la Rúa y Rolán Moys*, Madrid, Fundación de Apoyo a la Historia del Arte Hispánico, 2003.

tenemos casos muy evidentes de pintores que dedicaron una gran atención a la demanda de este grupo social. Es el caso Sánchez Coello, Carreño de Miranda y otros.

El fenómeno no es de extrañar y quizás estuviera ligado a un desarrollo sin precedentes del mercado del arte que, además, iba en parte asociado a la demanda de este sector social, a la natural expansión del género en el Barroco, a la que este grupo preeminente de la sociedad no podía ser ajeno, y a otros factores de índole cultural. No sería tampoco descabellado pensar que esa frecuencia de nobles en las representaciones pictóricas de la época —y sobre todo su gusto por el retrato— es parte de un proceso más general de desarrollo de una cultura aristocrática muy afectada por las transformaciones sociales. Pues, en efecto, la nobleza vivía en esta época bajo el signo de una complicada tensión. Por una parte, no cabe duda de que existía —como subrayara L. Stone para Inglaterra— una creciente crítica social que tenía mucho que ver además con la conciencia de los contemporáneos de que se trataba de un grupo que en muchos sentidos estaba traicionando los mismos valores sobre los que estaba asentado su poder y su prestigio, como es, por ejemplo, su deber de velar por el bien de sus propios súbditos. Por la otra, no es menos evidente que, en parte como una reacción a esa situación y como materialización de una competencia por el capital simbólico en el seno de estas familias, se asistía a una expansión de sus gastos de legitimación<sup>4</sup>. Se trataba en buena medida de mantener un prestigio que a veces se sentía amenazado o por el que la competencia era cada vez mayor entre los linajes de alta alcurnia en espacios sociales de diversa índole, como pudieran ser las cortes —y no sólo las de carácter real— las ciudades y otros. Se podría decir que así como la nobleza se intenta hacer —y de hecho lo consigue— con nuevos espacios de comunicación, como es el de la escritura, también prueba a esos efectos con el espacio de la representación plástica o del mecenazgo pictórico; un espacio además que, debido al precio de los cuadros —relativamente bajo frente a otras inversiones en prestigio, como la arquitectura—, era de alta rentabilidad política y social; sobre todo si tenemos en cuenta la proyección hacia el público y la exhibición que a menudo se daba en la pintura.

Como es de suponer, tampoco habría de ser Sevilla y, por tanto, la pintura sevillana, una excepción a la regla. Colecciones como la del Duque de Alcalá, bien estudiada por Brown y Kagan<sup>5</sup>, demuestran no sólo la importancia del coleccionismo nobiliario en la ciudad del Betis de principios

<sup>4</sup> Sobre este concepto y lo que implica en la vida de las grandes familias de Castilla, véase Yun Casalilla, *La gestión*.

<sup>5</sup> Jonathan Brown y Richard Kagan, “The Duke of Alcalá: His Collection and Its Evolution”, *Art Bulletin*, 69 (2) (1987), pp. 231-255.

del XVII, sino también el relevante papel que algunas de las grandes familias de la aristocracia andaluza y sevillana en particular debieron desempeñar en la renovación artística local, así como en el uso del retrato como forma de auto-representación y creación de su propia imagen.

Y, sin embargo, cuando se mira la pintura sevillana del siglo XVII en su conjunto y, más aún, la salida de los talleres de uno de sus máximos representantes, como es el caso de Bartolomé Esteban Murillo, lo que llama la atención es la presencia moderada de la nobleza en ella y, sobre todo, la escasa presencia de la nobleza titulada, pese a ser no poca la que tenía casa solariega en esta ciudad y dominios en sus alrededores. Hay que precisar, con Enrique Valdivieso, que el retrato quizás sea el género más sujeto a las pérdidas y avatares, que han hecho desaparecer no pocas obras<sup>6</sup>. Pero, aun así, la lista es muy expresiva. De entre los retratos de los Grandes debidos a Murillo, solo se conoce el de Don Íñigo Melchor Fernández de Velasco, VIII Condestable de Castilla y VII Duque de Frías. Y a este se le pueden añadir, si abrimos el círculo hasta el de la nobleza titulada, al Marqués de Villamanrique (el único sevillano de entre ellos) y al Marqués de Legarda, Secretario de Felipe IV y perteneciente a una familia navarra que muy recientemente había adquirido el título. A estos personajes se les suman algunos otros retratos u otros cuadros en los que, de algún modo, aparece representada la nobleza. Entre los primeros se encuentran algunos como el conocido como *El retrato de Don Juan de Saavedra* (“el retrato de un caballero”, tocado de sombrero), que en realidad, alcanzaría el título en 1692, ya fallecido Murillo<sup>7</sup>. Es decir, por lo que nos ha quedado, Murillo representó a pocos aristócratas pertenecientes a la nobleza titulada. Detrás de ellos vendría, eso sí, una serie de retratos de nobles y caballeros no titulados tampoco muy extensa<sup>8</sup>. Ninguna de las grandes familias, los Alcalá, los Medinaceli, los Girón, los Guzmán, etc. más asentadas en la región, se hicieron retratar por Murillo e incluso son escasos los encargos a los pintores sevillanos en general. El hecho es muy lógico, no tratándose de un pintor establecido en la Corte, pero es, quizás por eso mismo, muy significativo.

Pero, ¿cómo representó Murillo la nobleza en estos personajes? ¿Cuál fue el resultado en la negociación iconográfica que siempre se produce entre el comitente retratado y el pintor y qué nos dice de aquella sociedad? ¿En qué sentido esto refleja el contexto de la trama social sevillana

---

<sup>6</sup> Enrique Valdivieso, *Murillo. Catálogo razonado de pinturas*, Madrid, Ediciones El Viso, 2010, p. 242. Sigo para la lista que viene a continuación el catálogo que en esta obra realiza Valdivieso, que mejora en varios puntos el monumental trabajo de Diego Angulo Íñiguez, *Murillo*, Madrid, Espasa Calpe, 1981, 3 vols.

<sup>7</sup> Valdivieso, *Murillo* p. 242

<sup>8</sup> *Ibid.*

—y castellana— de la época? En otras palabras, nos interesa Murillo como producto histórico pero también como reflejo de su contexto.

El retrato del Condestable de Castilla es un ejemplo a tener en cuenta. Miembro de una de las familias más antiguas y poderosas, ese poder se manifiesta en el entorno palaciego de columnas, en la espada e incluso, en el sombrero que porta en mano, un gesto que se repite en otros personajes como veremos, pero que en su caso pudiera tener más valor, dado su privilegio de permanecer cubierto incluso delante del rey. El personaje viste asimismo guantes y sedas que ponen de relieve su alta alcurnia. Su pose es de cierta elegancia pero en absoluto refleja altivez y menos distanciamiento o expresión de arrogancia respecto del espectador. Se trata más bien de un Grande que apenas quiere aparentarlo. Villamanrique, un personaje importante en la ciudad y en particular en la parroquia y collación de Santa María la Blanca, donde protagoniza no pocas acciones que pretenden atraer la legitimidad social sobre sí mismo<sup>9</sup>, aparece en el momento de la siesta, en plena alcoba con su esposa de forma muy expresiva. Tanto él como la marquesa se nos presentan en la paz del hogar luciendo ropas costosas, con predominio de colores como el rojo o el azul, los tintes más caros del momento, y entre esas ropas abunda la seda —por ejemplo en la camisa de ambos— y el algodón, que es muy probablemente el material del pañuelo de ella y el manto sobre la mesa, etc. Otros personajes de alta alcurnia, como don Andrés Andrade de la Cal, aparecen igualmente con símbolos como la espada o el perro, en alusión a la caza, actividad considerada como noble en la época y que es la que, en el caso de Legarda, crea el motivo del cuadro. En muchos de los cuadros no puede faltar el escudo de armas y la alusión a través de él al linaje y a la casa.

Un análisis un poco más detenido ayuda a ver estos cuadros como un cruce de agendas o programas sociales un poco más complejo. Puede ser significativo el que alguien como el Condestable, Don Íñigo Melchor, no sea representado en sus funciones militares (de armadura o en el campo de batalla), la actividad más importante de la alta nobleza. Es más, el privilegio de portar armas, y en particular la espada, ha perdido ya mucho del sentido que podría tener con anterioridad, lo que vale para él y para otros muchos de los retratados por Murillo. No es extraño que él mismo retratara con ellas, sin duda a petición propia, a un miembro de la familia Ostigliani de Treviso, un noble mercader de origen italiano<sup>10</sup>, como lo hace asimismo con el mercader Josua Van Belle y con el *Caballero* de la Cintas Foundation de Nueva York<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Teodoro Falcón, *La Iglesia de Santa María la Blanca y su entorno: arte e historia*, Sevilla, Editorial de la Universidad de Sevilla, 2015.

<sup>10</sup> Valdivieso, *Murillo*, figura número 423 del catálogo, p. 570.

<sup>11</sup> *Ibid.*, figuras 418 y 419, pp. 567-568.

Es muy significativo que, en muchos casos, más que símbolos de nobleza como status —y aún más, más que referencias a la nobleza titulada— la iconografía murillesca tienda más a lo que son puros signos de distinción que se estaban haciendo comunes entre las élites con independencia de su condición de titulados o no, o al uso de las imágenes a un nivel de perfil bajo si las miramos desde lo que son los atributos tradicionales de la aristocracia. No hay más remedio que preguntarse si el sombrero y la representación al descubierto del Condestable no es, en interés incluso del retratado, un modo de dar a entender su alcurnia pero subrayando al mismo tiempo la posesión de otras virtudes que sin duda, cree él, le acompañan, o incluso una forma de revelar que no es lo externo sino su propia virtud lo que le da la grandeza. Y lo mismo cabe decir de su cercanía al espectador, una forma de cortesía que, veremos, distaba de ser una manera de distanciamiento propia de la vida de la Corte. Este estilo es incluso más claro en el caso de los marqueses de Villamanrique en Santa María la Blanca, en donde ninguno de los signos de distinción antes citados es en realidad una alusión a sus símbolos nobiliarios o aristocráticos. La mayor parte de los objetos de su hogar se podían encontrar en la casa de cualquier otro miembro de la élite sin esa condición. Quizás no procedían armas en la paz doméstica de la siesta y quizás haya que pensar en el sentido alegórico de la representación, pero tampoco se ven escudos de la casa, medallas con signos de nobleza, ni nada parecido. Si esto es así en la escena del sueño del caballero, las evidencias son más claras aún en la visita al pontífice. Sin duda, ese es un gran momento, por supuesto más que el de la alcoba, pero para una ocasión tan especial los Villamanrique no presentan tampoco ningún símbolo que marque su alto status en el escalafón de la nobleza.

Esta forma de presencia de perfil bajo de la condición de noble, o mejor esta forma de representarla, y de noble titulado como status y como grupo social se complementa con una cierta tendencia a la desaparición o menor presencia de la iconografía tradicionalmente asociada a ella. Así, si bien la tradición parece haberse debilitado durante el siglo XVI, la nobleza ha dejado de identificarse con San Martín, un santo al que Murillo substituye en algún caso por otros santos como San Junípero o San Buenaventura<sup>12</sup>. Es más, cuando en la pintura sevillana existen referencias a San Martín, como ocurre en la Hermandad de la Caridad, estas captan al santo no en el gesto que lo asoció durante la época medieval con la nobleza —es decir en el acto de dar su capa a un pobre desde el caballo— sino en su faceta de obispo de Tours ya consagrado.

El conjunto de la obra de Murillo es además un distanciamiento, muy sutil pero sin duda percibido por muchos, de los valores anteriores de la no-

---

<sup>12</sup> Bartolomé Yun Casalilla, “El hijo prodigo. Familia y pasiones”, en B. Navarrete (dir.), *Congreso Internacional de Murillo ante su IV centenario: Perspectivas historiográficas y culturales*, en prensa.

bleza y en particular de la alta nobleza. En efecto, entre los teóricos de la pobreza del siglo XVI, como Giginta, se había tenido la idea —que Murillo recogería en sus cuadros— de que la función fundamental de la riqueza y del rico, dos categorías a menudo asociadas a los titulados, era la de servir a la caridad y al auxilio de los pobres. Pero toda la obra de Murillo es una expresión, intencionada o no, del fracaso de ese modelo de redistribución social de la riqueza. Hay en ella, se ha dicho, una especie de atemperada denuncia hacia un sistema en el que, para colmo, nunca aparecen los nobles como benefactores y ejerciendo la caridad. En contraste y como he tenido oportunidad de sugerir, Murillo es el pintor de los artesanos y del trabajo, el valor ajeno a la aristocracia por excelencia y al que aquella consideraba incluso —en su teoría más general— contaminante<sup>13</sup>.

Más aún, una comparación de esta iconografía y de la antes descrita para Murillo con otras representaciones no sevillanas de altos nobles de la época puede ser muy expresiva. Es muy posible que los opuestos a esta iconografía sean artistas como Claudio Coello o Carreño de Miranda, si bien ellos también hubieron de usar motivos similares a los del artista sevillano, pues mucho se estaban difundiendo en la sociedad de la época. De este último existe un famoso cuadro, el retrato del Duque de Pastrana, al que ya nos hemos referido en otra ocasión pero que merece la pena recordar aquí. En él, el Duque aparece en toda su magnificencia y rodeado de símbolos de nobleza. Con la mirada en el horizonte, al estilo de cualquier héroe clásico, se yergue ante su destino y junto al caballo con mano en espada, en clara alusión a la caballería y el ejercicio de la guerra, que es propio de su status nobiliario. A diferencia de los cuadros comentados de Murillo, tanto la actitud altiva como la composición y la disposición de las figuras, así como algunos elementos iconográficos difieren mucho del programa de representación del pintor sevillano. Un paje le ajusta las espuelas, probablemente el elemento iconográfico más identificado con la nobleza y con el oficio de controlar las pasiones, sobre todo de los demás, que le correspondía a esta por estamento, como predicaban algunas de las órdenes militares. Tal mensaje se refuerza con la presencia de la fusta y todo ello se combina con la cruz de la Orden Militar de Santiago, dos veces recogida en el lienzo.

Valdivieso y otros han llamado la atención sobre la sobriedad con que se hacen representar los nobles de la España del siglo XVII<sup>14</sup>. Pero esto, más que quitar sentido a lo que venimos manteniendo, no es sino una prueba del valor de todo ello en un contexto más amplio. Es difícil saber cuáles

<sup>13</sup> “Imagen e ideología social en la Europa del siglo XVII. Trabajo y familia en Murillo y Martínez de Mata”, en J. Ll. Palos y D. Carrió-Ivernizzi (dirs.), *La historia imaginada. Construcciones visuales del pasado en la Edad Moderna*, Barcelona, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2008, pp. 235-264.

<sup>14</sup> Valdivieso, *Murillo*, p. 242.

eran las razones específicas. Pero me gustaría sugerir que este hecho es en buena medida un reflejo de una serie de cambios que se estaban produciendo en el grupo nobiliario de las ciudades y en las élites de estas en general y que tenían en Sevilla un escenario privilegiado.

Basta repasar los retratos de Murillo para darse cuenta de que estaba cambiando la sociología del demandante de este género. Ahora, clérigos locales, canónigos de la Catedral, como Neve, como Juan Antonio de Miranda y otros, se hacían con medios para forjar de modo más notorio su propia imagen. O bien se financiaban el retrato o bien fundaban capellanías y obras pías con las que —a veces en la misma catedral— se intentaban inmortalizar. Lo hacían además, es el caso de Neve, intentando mostrar la nobleza de la familia, por ejemplo representándose bajo el escudo de los Chaves<sup>15</sup>. Pero lo hacían también subrayando su función específica como clérigos, lo que por otra parte podía ir en relación al carácter devocional que a veces querían dar a su auto-representación. Como ellos, una élite de comerciantes, algunos de ellos extranjeros, reclamaban su espacio pictórico. Son los Omaszur, el propio Van Belle o el noble mercader de los Ostigliani, ambos ya citados. O es el mercader flamenco cuyo retrato pertenece a la Cintas Foundation. Y, por supuesto y de nuevo es un síntoma de lo que estaba ocurriendo, estos, como se ha dicho, se arrojan similares signos de distinción a los de los nobles e incluso a los de un Grande de España, como el Condestable: guantes, espadas, sedas e incluso mayores signos de riqueza que aquél, quizás, precisamente, por necesitarlos aún más que él. Es interesante recordar que, en muchos de estos casos, lo que se reflejaba era una concepción diferente de la nobleza y, sobre todo, de las relaciones entre nobleza y otros grupos sociales. En efecto, no pocos de estos personajes pertenecían a grupos mercantiles de procedencia italiana y en concreto genoveses, entre los que nobleza y comercio no iban tan claramente separados. Algunos, como los Mañara, supieron construir sus propias memorias familiares subrayando ese hecho; un aspecto este que parece haberse olvidado y que es un paso más en un proceso que pasa por la constitución de mayorazgos y por dar a la riqueza el uso que se suponía debía tener entre los nobles: la ayuda a los pobres y la caridad<sup>16</sup>. Y lo mismo se puede decir de los holandeses, cada vez más frecuentes en Sevilla en la segunda mitad del siglo XVII, o de los flamencos. Pues se trata de áreas de Europa donde la frontera

---

<sup>15</sup> El uso de la heráldica de los Chaves se puede comprobar comparando el escudo que consta en el cuadro con el de esta familia reproducido en Gonzalo Argote de Molina, *Nobleza de Andalucía*, Jaén, Riquelme y Vargas ediciones S.L., 1991, p. 240. Y en particular por el motivo de espas y cruces.

<sup>16</sup> Para este proceso de ennoblecimiento, véase O. Piveteau, *Le Don Juan malgré lui. Don Miguel de Mañara entre histoire, legende et littérature*, París, Editions Classiques Garnier, 2010, pp. 65-164.



entre comercio y nobleza se estaba diluyendo a medida que los comerciantes ascendían puestos entre la nobleza titulada y la vieja aristocracia salvaba sus problemas económicos mediante el comercio<sup>17</sup>.

Las razones de este cambio en la sociología de la demanda pictórica hay que buscarlas también en la ausencia de Sevilla de su más alta nobleza durante la mayor parte del año, o en el hecho de que solo queden en la ciudad y sus dominios las ramas más bajas o laterales de los grandes linajes<sup>18</sup>. Esto es tanto más interesante cuanto que, por lo que sabemos, las grandes casas andaluzas, ahora en proceso de trabar alianzas que están dando lugar a una aristocracia peninsular, se supieron adaptar bastante bien a los cambios económicos del siglo. Poseedoras de grandes extensiones de tierra y con una estructura de la renta donde la propiedad de grandes latifundios desempeñaba un papel tan importante o más que las alcabalas o tercias —que proporcionaban ingresos susceptibles de verse fácilmente corroídos por la inflación—, estas familias se pudieron beneficiar mucho mejor que las de otras áreas de Castilla del incremento de los precios de los bienes básicos que comercializaban en el mercado local, primero, y después también en el internacional y colonial<sup>19</sup>. Así, este sector social pudo capear relativamente bien el temporal sin intentar lavar su imagen, o, al menos, sin necesidad de hacerlo en la ciudad. La lucha por el prestigio con sus iguales se desarrollaba en otro espacio: en la Corte madrileña. En la ciudad del Betis —y el mercado de la pintura de Murillo no hace sino reflejarlo— se estaba implantando más bien ese otro grupo de poderosos mercaderes que está trabando lazos internos muy sólidos y que, a menudo, impondrá en sus negociaciones con el pintor códigos iconográficos foráneos que eran fruto de una evolución similar. Y ya no sólo en los retratos, sino en la temática —recuérdese el peso de la representación de la pobreza y de los niños— y en la iconografía de los cuadros<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> H. F. K. Van Nierop, *The Nobility of Holland*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984. Véase sobre estos asuntos Benito Navarrete, *Murillo y las metáforas de la imagen*, Cátedra, Madrid, 2017, capítulo 3. Asimismo, Fernando Quiles García, *Sevilla y América en el Barroco. Comercio, ciudad y arte*, Sevilla, Bosque de Palabras, 2009.

<sup>18</sup> El caso del III Duque de Alcalá (1637+) de quien Vicente Lleó dice que pasó largas temporadas lejos de Sevilla en Vicente Lleó, *La Casa de Pilatos. Biografía de un palacio sevillano*, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2017, p. 137. Probablemente esto no sea nada comparado con los titulares de las grandes casas que le sucedieron en el tiempo y muchos de los cuales —también esta familia— acumularon títulos, dominios y ancestros que hacían sentirle ligados a un espacio cada vez más amplio. Él sería, como el propio Lleó demuestra, el último que realmente hizo fuertes inversores en su propio palacio y casa de Sevilla.

<sup>19</sup> Antonio García-Baquero, *Andalucía y la carrera de Indias, 1492-1824*, Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas, 1986.

<sup>20</sup> Véanse a este respecto las obras de Peter Burke, *Venice and Amsterdam: a Study of Seventeenth-century Elites*, Londres, Temple Smith, 1974, y Van Nierop, *The Nobility*.

El asunto no termina, sin embargo, con reconocer el modo en que estos nuevos grupos tomaban el espacio pictórico y creaban confusión sobre la forma de representar la frontera entre los estamentos. Se estaba dando también un cambio en la nobleza que tenía una base socio-económica, a la que me he referido en otros trabajos, pero también una raíz teológica e incluso moral. Como ha recordado M. Cavillac y refleja muy bien Mateo Alemán en su *Guzmán de Alfarache*, se estaba produciendo un deslizamiento hacia el “agustinismo” paulista que, ya en el plano religioso y como componentes de la salvación, empezaba a poner el acento sobre el trabajo, el rechazo al ocio y el desarrollo de valores que eran muy ajenos a los que la aristocracia había representado hasta entonces; ideas todas que se conjugaban con una reivindicación del mercader —evidente en la iconografía antes citada— y que, al parecer, habían arraigado en una ciudad de mercaderes y abierta a influencias externas, incluso protestantes, como Sevilla<sup>21</sup>. Este hecho, que venía acompañado de una creciente valoración del mérito individual, contribuía a erosionar anteriores códigos iconográficos y de valores.

Estas ideas, que ya de por sí ponían el acento en las obras y no en el status nobiliario (del que, por supuesto, ningún noble renegaba), se desarrollarían aún más en la medida en que un sector de la aristocracia —algunos nuevos titulados— se sintió impregnado de una nueva forma de conciencia de sí misma que se refleja en la pintura. La obra que de modo más claro lo resume —aunque muy posiblemente iba más allá de lo que muchos nobles querían— es la del cordobés Conde de Fernán Núñez, autor de *El hombre práctico*. Perteneciente a una familia en ascenso desde el siglo XVI, Don Francisco Gutiérrez de los Ríos, viajero diplomático, muy expuesto a formas de percibir la nobleza que enlazaban con los presupuestos anteriores, recoge, aunque también difiere de algunas ideas según sus estudiosos, algunas ideas que encontramos asimismo en Gracián.

Terminada en 1680 y publicada unos años después en Sevilla, la obra se concibe como un libro de educación de príncipes y de consejos de padres a hijos y se ajusta en su idea inicial a una práctica muy aristocrática, consistente en escribir consejos para sus hijos antes de que estos abandonaran el hogar paterno<sup>22</sup>. El valor del texto reside para nosotros en que, al estar

---

<sup>21</sup> Michel Cavillac, *Pícaros y mercaderes en el Guzmán de Alfarache. Reformismo burgués y mentalidad aristocrática en la España del siglo de Oro*, Granada, Universidad de Granada, 1994, capítulos II y III y *passim*.

<sup>22</sup> Uso la excelente edición, en la que se caracteriza a Don Francisco Gutiérrez de los Ríos como un “novator”, de Pérez Magallón y Sebold, Francisco Gutiérrez de los Ríos y Córdoba, *El Hombre práctico, o discursos varios sobre su conocimiento y enseñanza*, Córdoba, Publicaciones de la Obra Social y Cultural Cajasur, 2000. Introducción, edición y notas de Jesús Pérez Magallón y Russell P. Sebold. Véase en la introducción la interpretación del pensamiento de Fernán Núñez y sus diferencias con Gracián.

<sup>23</sup> Véase la introducción de Magallón y Sebold a la obra citada.

redactado por un miembro de esta nueva aristocracia que se ha encumbrado desde el siglo XVI, refleja presupuestos que se estaban abriendo paso entre los nobles y aristócratas, algunos de los cuales tienen en Gracián un representante importante, pese a que, como decimos, no se puede identificar a este pensador con el de Fernán Núñez en muchos sentidos<sup>23</sup>. En este texto lo primero que llama la atención —y concuerda con lo anterior— son las escasas referencias al status nobiliario como diferenciador social. Bebiendo de una filosofía que empezaba a poner al individuo en el centro del discurso político y social<sup>24</sup>, su fin no es ya el de cómo enseñar a ser un buen noble (príncipe, en la literatura tradicional), sino a convertirse en el “hombre perfecto” (término muy frecuente), más allá e incluso por encima de la condición nobiliaria, a la que apenas si se hacen alusiones. Cuando habla de la nobleza no la entiende como una condición social, sino como algo adquirido por el “individuo” —no por la casa— como consecuencia de sus virtudes: “lo más natural es que las relevantes virtudes del elegido hayan dado causa a su elección por un efecto natural en cualquier congregación o junta de hombres, donde vemos que al más capaz y esforzado se sujetan insensiblemente los demás”<sup>25</sup>. Es más, entiende perfectamente que en algunas partes pueda ser para ella “lustroso... el comercio”. La clave no está además en la antigüedad de la sangre —en los blasones, que a veces no aparecen o quedan en muy segunda fila en algunas de estas pinturas— sino en el mérito. Y este no se entiende ya como un mérito de la Casa, del linaje y de los ancestros, sino como un mérito individual; el individuo se está así sobreponiendo —poco a poco y sin desplazarlo— al mérito de los antepasados, que es “finito”, como lo debe ser “el término que se concediese a sus sucesores para gozar de él”<sup>26</sup>.

Igualmente importante, ese “hombre perfecto” es en Gutiérrez de los Ríos, un hombre práctico, un hombre con un sentido de lo útil, que pone al servicio, no ya sólo del rey sino de la cosa pública, conocimientos que van más allá del de las artes bélicas y que pasan por el dibujo, el humanismo, las matemáticas y tantas otras capacidades. Así, la *virtú*, lo que el III Conde de Fernán Núñez llama la virtud, no es ya una cualidad, normalmente heredada, que distingue al noble del resto de la sociedad. El hombre virtuoso —no necesariamente noble, pues de ello se trata— es el que se ajusta a las diferentes virtudes “naturales, de la religión y de las leyes civiles”. Estas virtudes son, entre otras, las que aparecen en los retratos de Murillo, la “hermosura y buena disposición corporal, que por sí sola vemos imprimir amor

<sup>24</sup> Para un buen estudio del personaje y una mirada desde esa perspectiva sobre el libro véase Carolina Blutrach Jelín, *El III Conde De Fernán Núñez. 1644-1721*, Madrid, CSIC y Marcial Pons, 2014.

<sup>25</sup> Gutiérrez de los Ríos, *El Hombre práctico* p. 185.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 186.

y respecto, la fuerza y robusticidad, [...] el raciocinio ajustado y prudente”<sup>27</sup>. Todo ello además es la demostración de la “virilidad”, dice Don Francisco, en una clara construcción de género no ausente de los retratos, como se percibe por ejemplo en el de *Un Caballero* del Museo del Prado, en el de Don Juan de Andrade y de la Cal y en el de El Condestable, todos ellos, por cierto, con el sombrero en la mano y prominentes bigotes. Se trata así de construcciones de género que alejan a estos individuos de los vicios, “la ligereza, niñería o nimiedad, la variedad, la mudanza del dictamen, la afeminación y la emulación, cosas todas contrarias a el verdadero juicio varonil” y que asocian esa construcción a su carácter de “hombres perfectos”<sup>28</sup>.

Tales retratos, más incluso que los de los mercaderes, demuestran además, la contención y autodisciplina que caracteriza a este nuevo hombre frente a las pasiones y el descontrol que, por otra parte, se ajustan más a la naturaleza “de los hombres de las cortes, ordinariamente más depravada y corrompida que la de los otros”<sup>29</sup>. Y asimismo —también más que los de los mercaderes como Josua Van Bale o el caballero de la Conti, por no hablar del de Ostigliani, más necesitados exhibir la riqueza para demostrar distinción— reflejan la virtud de la modestia, que va ligada al “valor sin afectación ni soberbia, el decoro y buen gusto en el traje”. La frase, con resonancias de Gracián, se completa añadiendo que se trata de evitar la “emulación y la envidia” e incluso de presentarse con modestia, pero una modestia que no oculte las virtudes, sino al contrario. Se trata de evitar afectación, de “no alabarse jamás a sí mismo”<sup>30</sup>. De mostrar “llaneza y moderación”, todo lo cual parece incompatible con los oropeles del status. Los retratos reflejan asimismo un control de las pasiones propio de Gracián, que se muestra en el atuendo comedido en colores y disposición<sup>31</sup>. Efectivamente, todos ellos portan espada, pues todos los hombres deben ser capaces de defenderse, pero, lejos de alabar el duelo, el noble debe ser, según Don Francisco, muy comedido en su uso y controlar así sus propias pasiones<sup>32</sup>. La propia función militar, muy importante, no se entiende sin virtudes como “la cortesía y urbanidad, la tolerancia y paciencia, el valor, la templanza la justicia y en tanto una suma prudencia”<sup>33</sup>. La cortesía y el decoro consisten en que el hombre no sea arrogante sino cercano, e incluso se manifiesta — como en varios de los retratos— en “el quitarse el sombrero a todos y el no

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 177 y 235.

<sup>31</sup> Sobre el control de las pasiones en la obra de Murillo me he extendido en Yun Casalilla, “El hijo pródigo”.

<sup>32</sup> Gutiérrez de los Ríos, *El Hombre práctico*, p. 212.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 183.

ponérselo delante de los superiores”, que “es un acto de cortesía” entre los europeos. La cortesía —la verdadera cortesía, que se asimila con el decoro—, se identifica además a la “urbanidad”, que parece detrás de determinadas actitudes y señales iconográficas que, además, no son exclusivas de la nobleza sino del “hombre perfecto”<sup>34</sup>. Incluso la caza, referida directamente (retrato del Marqués de Legarda) o indirectamente (quizás en el mastín de Don Andrés de Andrade), puede muy bien relacionarse, no tanto con una práctica exclusivamente nobiliaria, sino con el consejo de muchos manuales de medicina que —como también Fernán Núñez— encontraban en el ejercicio físico y la vida al aire libre una forma de cuidado del propio cuerpo, reflejo de las virtudes y antídoto contra las pasiones<sup>35</sup>.

No nos gustaría sacar de aquí conclusiones precipitadas. Es además evidente que una moda pictórica no siempre refleja cambios en profundidad y entidad definitivos. Es más, hay razones para pensar que lo que podríamos llamar el discurso nobiliario y su propia iconografía eran más complejos que el reflejado por esta otra imagen de los cuadros de Murillo y que, como ocurrirá durante buena parte del siglo XVIII, difícilmente se pueda encapsular en las imágenes que hemos comentado. Podría haber influencia de géneros, formas diferentes de entender la funcionalidad de las representaciones según el criterio de elaboración de la obra de arte y otros muchos supuestos de mediación entre representación pictórica e ideología social. La historia del arte de los últimos años ha dejado claro que una correlación demasiado mecánica entre ambos niveles es siempre problemática. Es más, quizás el lector más cauto en este sentido no se sorprenda si se recuerda aquí que el propio Conde de Fernán Núñez habría de ser representado —ignoro si por deseo propio— en grabados de la época con un grado de eclecticismo que quizás sea la mejor imagen de lo que estaba pasando: con su armadura, el escudo de la casa de modo muy prominente y, eso sí, con el libro del *Hombre Práctico* sobre la mesa, acompañado de la pluma que le asimilaba a una nueva forma de entender la nobleza y una leyenda en que se cantaban sus glorias no solo en los “oficios políticos y militares” desempeñados, sino también como “impulsor de la agricultura y la industria de sus vasallos”<sup>36</sup>.

Pero es difícil, miradas las cosas así, mantener la idea de una Sevilla tradicional aferrada a la Contrarreforma y a la “reacción aristocrática” en la que apenas si había dejado su impronta la profunda crisis por la que atravesaba después de un período de desarrollo económico que, por fuerza, había de afectar a su estructura social y del que el mercado de la pintura era en parte un re-

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 187-188.

<sup>35</sup> Sandra Cavallo y Tessa Storey, *Healthy Living in Late Renaissance Italy*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

<sup>36</sup> Gutiérrez de los Ríos, *El Hombre práctico* p. 309.

flejo. Lo que indirectamente retrata la pintura de Murillo es una ciudad en la que un grupo social que desde luego no desprecia su condición de nobleza, se ve sin embargo expuesto a imágenes que implican un cambio de valores que él mismo promueve y en las que la crítica social vestida de principios religiosos y de nueva moral que parece haber progresado desde fines del XVI está presente. Y lo está hasta el punto de hacer mella en las conciencias de muchas capas sociales que reaccionan a los conflictos sociales y a la pobreza y ruina de una ciudad en crisis y llena de pobres o plantean dudas sobre el sistema aristocrático al que ya había atacado Mateo Alemán. En este, como en otros temas de los que nos hemos ocupado, Murillo —voluntariamente o no, y muy probablemente sin un programa social específico— no es el pintor de una sociedad inmovilizada en un siglo XVII sin transformaciones, sino, por el contrario, un artista que no se pudo inhibir de algunas de las contradicciones del momento, incluso cuando estas se refieren a la élite social<sup>37</sup>.

Hay también una segunda reflexión a la que estamos obligados. Cuando pasamos del análisis de los textos —a menudo generados por la propia nobleza o la aristocracia— al de las imágenes y al del arte como documento histórico, se percibe una invitación a revisar muchos tópicos y a plantearse preguntas que van más allá de la propia Sevilla. Sin duda, esta era una ciudad con rasgos muy específicos por razones obvias. Pero también nos debemos plantear si la idea que tenemos de la Castilla, y de la España, del siglo XVII no se ha conformado —o deformado— en buena medida desde la perspectiva de la Corte, donde, pese a que estos nuevos códigos de representación también estaban presentes, aún pervivía con vigor una nobleza de sangre, nutrida por las grandes casas que inducían fórmulas de construcción identitaria de otro sesgo o, quizás, con otro acento.

Hay que recordar además la necesidad de plantearse hasta qué punto las nuevas convenciones de auto-representación reflejan cambios extendidos y profundos en la sociabilidad y, más importante aún, cabe preguntarse cómo se combinaban con transformaciones en las formas de dominio social tanto en el medio como en el largo plazo (estas, al menos aparentemente, menos profundas). En todo caso, lo que se puede avanzar como hipótesis de trabajo es que se estaban iniciando algunas de las transformaciones que anuncian una situación muy compleja desde este punto de vista en el siglo XVIII, donde estas contradicciones en el seno de la aristocracia se harían más evidentes<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Véase mi “Imagen e ideología social en la Europa del siglo XVII: Trabajo y familia en Murillo y Martínez de Mata”, en J. L. Palos and D. Carrió-Invernizzi (dirs.), *Historias imaginadas. Construcción visual del pasado y usos políticos de las imágenes en la Europa Moderna*, Barcelona, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2007.

<sup>38</sup> Bartolomé Yun Casalilla, “Crisis del Antiguo Régimen y crisis de la aristocracia”, *Ayer. Las élites agrarias en la Península Ibérica*, 48 (2002), pp. 41-57.



## LAS COFRADÍAS EUROPEAS Y SU PROYECCIÓN EN LA AMÉRICA COLONIAL

ELENA SÁNCHEZ DE MADARIAGA  
*Universidad Rey Juan Carlos<sup>1</sup>*

Las cofradías, asociaciones de laicos con fines religiosos que siguen un modelo de fraternidad voluntaria, se divulgaron ampliamente en la Cristiandad occidental; en Europa, desde la Baja Edad Media, y en América, desde su evangelización en el siglo XVI por españoles y portugueses. Si bien en sus orígenes altomedievales el clero tuvo una gran importancia en su promoción, es fundamental subrayar que el fenómeno confraternal se caracterizó, ya desde el siglo XII, por el protagonismo de los fieles laicos, tanto hombres como mujeres. Las cofradías eran, en primer término, centros de expresión comunitaria de la vida religiosa, cultural y social del laicado. La práctica de la caridad, la búsqueda de la salvación, la promoción del culto, la solidaridad gremial y corporativa, la sociabilidad, la identidad nacional y/o étnica, favorecieron la expansión de hermandades diversificadas, que abarcaban en su conjunto una muy amplia gama social y que desempeñaban un papel central en la vida social y religiosa de las sociedades católicas.

Fue en los siglos XIII y XIV cuando se extendieron por Europa, especialmente en el mundo urbano, donde surgieron y están mejor documentadas. Establecidas en parroquias, iglesias, monasterios, conventos, ermitas y capillas, las hermandades favorecían la búsqueda individual y colectiva de la salvación, promovían el culto a Dios, la Virgen y los Santos y canalizaban el ejercicio de la caridad entre hermanos y hacia el prójimo fuera de la confraternidad, especialmente hacia grupos específicos y elegidos de necesitados, siguiendo con frecuencia las pautas de las obras de misericordia. En el mundo rural estaban vinculadas sobre todo a las parroquias. Los cofrades y cofradas no necesitaban pronunciar votos o vivir en comunidad. Es éste un rasgo fundamental que contribuyó decisivamente a su expansión. El impulso de las órdenes mendicantes y el movimiento penitencial de 1260

---

<sup>1</sup> Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación I+D+i, Ref.: HAR2016-76398-P.



alentaron su difusión. Tras la Peste Negra (1348) su número se multiplicó, tendencia que continuó en la centuria siguiente. De hecho, el impulso a la formación de hermandades se constata tanto en momentos de crisis y epidemias como en contextos de crecimiento demográfico y de desarrollo urbano, comercial y artesanal. Para el siglo XV, está documentada la presencia de cofradías por toda Europa: Irlanda, Inglaterra, Portugal, España, Francia, Suiza, Bélgica, Holanda, Italia, Alemania, Polonia, Hungría, Bohemia, Ucrania, Bielorrusia, principalmente en las ciudades, pero también en zonas rurales. Este amplio movimiento asociativo permitiría hablar de “un’anti-chissima Europa confraternale”<sup>2</sup>.

Podemos considerar un modelo confraternal europeo, configurado en estos siglos bajomedievales, que, aunque reorientado desde mediados del siglo XVI por la Iglesia de la Contrarreforma, se encuentra en la base del que los españoles llevaron a Canarias y a América, así como del que evolucionó en la Península. En una visión general del mundo confraternal conviene contemplar la perspectiva de los rasgos comunes, de ciertas continuidades y persistencias. Al tiempo, en su estudio es fundamental tener en cuenta que las cofradías se encuentran profundamente radicadas en la sociedad en la que se insertan, por lo que su significado social y cultural tiene una fuerte impronta local. La imbricación entre lo universal y lo local, la adaptación local del discurso universal, son fundamentales para entender el mundo de las cofradías, así como el catolicismo en general<sup>3</sup>.

En las cofradías medievales tradicionales, extendidas por toda la geografía europea, revestía una importancia central la celebración anual de la fiesta en honor del santo patrono que las identificaba: la virgen María en sus distintas advocaciones (Misericordia, Caridad, Gracia, entre otras), el Espíritu Santo, la Santa Trinidad, la Santa Cruz, Santa Catalina, Santa Lucía, San Nicolás, San Sebastián, etc. Esta fiesta, que incluía procesión, misa (oficiada con frecuencia por el capellán propio de la hermandad), memoria de cofrades difuntos, banquete fraternal, seguida por la asamblea de hermanos para la elección de los cargos de autogobierno, era una ocasión privilegiada para fortalecer los lazos sociales que se creaban en el seno de la hermandad. En las hermandades medievales el banquete fraternal era indisociable de la ceremonia religiosa y expresaba la unidad de lo espiritual y lo temporal, de lo sagrado y lo profano, que caracteriza al mundo confraternal. Este modelo de cofradía medieval tradicional se basaba esencialmente en la propiciación mediante las oraciones y el culto de la intercesión del santo patrono a favor

---

<sup>2</sup> Liana Bertoldi Lenoci, “Studi sull’associazionismo laicale in Puglia”, *Confraternitas*, 1 (2) (1990), pp. 5-8.

<sup>3</sup> William A. Christian Jr., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.

de los cofrades, vivos y difuntos estrechamente unidos<sup>4</sup>. En el siglo XV, el banquete fraternal que se celebraba en la fiesta en honor del santo patrono seguía siendo un momento crucial para la expresión de la sociabilidad confraternal, que, pese a algunas críticas, no fue globalmente cuestionado hasta las reformas tridentinas del siglo XVI, que pretendían separar lo sagrado de lo profano. Con todo, podríamos decir que varios rasgos fundamentales de estas cofradías, como son la búsqueda de la salvación propiciando la intercesión ante Dios a favor de los cofrades vivos y difuntos y la centralidad del ritual de la comida confraternal, se mantuvieron a lo largo de los siglos, pese a los cambios en las devociones y pese a las críticas y reformas de las autoridades eclesiásticas y civiles, formando parte del sustrato del mundo confraternal católico.

Junto a la cofradía tradicional, van surgiendo otras modalidades más modernas, que incorporaban formas de devoción más exigentes. Así, las hermandades mantenían características de las precedentes, al tiempo que se renovaba y ampliaba el programa devocional y se diversificaban los objetivos. Se fueron sumando devociones que demandaban una mayor implicación personal de los cofrades, como eran el uso frecuente de los sacramentos, la oración, el canto, la flagelación. En la Italia urbana central y septentrional es donde más tempranamente se renovó el movimiento confraternal. Los siglos XIII y XIV son el periodo de apogeo de las *compagnie di laudesi* que, promovidas por las órdenes mendicantes, se distinguían por los cantos en lengua vernácula, lo que permitía a los laicos una mayor comprensión y participación en el ritual religioso. Las *compagnie di laudesi* alcanzaron en el siglo XV una gran sofisticación en el canto en lengua vernácula, incluido el polifónico, así como en las representaciones teatrales<sup>5</sup>.

Tras el movimiento de disciplinantes de 1260 se crearon cofradías de flagelantes en numerosas localidades italianas. Basadas en una devoción cristocéntrica y penitencial, el movimiento se desarrolló con fuerza en Italia a lo largo del siglo XV, y, desde finales de la centuria, en España. En España, las cofradías de la Vera Cruz, promovidas por los franciscanos, se instituyeron en numerosas poblaciones y desempeñaron un papel importante en el desarrollo del fenómeno penitencial articulado en torno a las cofradías y la celebración de la Semana Santa, que se trasladó con éxito a América.

La devoción cristológica se manifestó asimismo en las cofradías dedicadas al Corpus Christi (Santísimo Sacramento). Documentadas desde el

---

<sup>4</sup> Catherine Vincent, *Les confréries médiévales dans le royaume de France XIIIe-XVe siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.

<sup>5</sup> Konrad Eisenbichler (ed.), *Crossing the boundaries. Christian Piety and the Arts in Italian Medieval and Renaissance Confraternities*, Kalamazoo, Western Michigan University, 1991. Blake Wilson, *Music and Merchants: The Laudesi Companies of Republican Florence*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

siglo XIV, se expandieron en el siglo XV y se verían potenciadas como cofradías característicamente parroquiales por la Iglesia contrarreformista. Por su parte, los dominicos favorecieron desde finales del siglo XV la creación de hermandades dedicadas a la Virgen del Rosario en sus conventos. Estas contemplaban el rezo conjunto del Rosario por laicos y eclesiásticos, arraigaron pronto en territorios germánicos y se extendieron por Francia e Italia. Al igual que las dedicadas al Santísimo Sacramento, se verían favorecidas por la Iglesia tridentina. Ambos tipos de cofradía alcanzaron un extraordinario éxito en España y serían trasladadas a América.

Las actividades religiosas y sociales de las cofradías expresaban la doble naturaleza de la caridad paulina: reforzaban los lazos verticales devocionales a través del amor a Dios y los horizontales, más sociales, mediante el amor al prójimo<sup>6</sup>. La caridad entre cofrades se manifestaba en los momentos de dificultad de la vida —enfermedad, pobreza, viudedad—, pero muy especialmente a la hora de la muerte. La ayuda en la muerte —acompañamiento, entierro, oraciones, misas— era fundamental y común a una gran mayoría de hermandades. Había también cofradías que contemplaban la práctica de la caridad hacia fuera de la asociación, con la asunción de institutos caritativos. El socorro material y espiritual a los pobres de solemnidad, a los pobres vergonzantes (aquellos que, pertenecientes a las capas privilegiadas de la sociedad, se “avergonzaban” de mostrar su pobreza en público por lo que eran socorridos en secreto), a los enfermos, a los peregrinos, a los condenados a muerte, a los cautivos, formaba parte de los programas caritativos. El alcance de la acción de estas hermandades era muy variable. Las había que atendían de forma limitada a grupos específicos de necesitados mediante el reparto de limosnas, alimentos o ropa. Otras cofradías gestionaban hospitales de pequeño o mediano tamaño, como la de Santa María y San Julián de Zamora, que acogía y atendía a peregrinos y a enfermos<sup>7</sup>. Destacaban hermandades como las *scuole grandi* de Venecia; la de *Saint-Jacques-aux-Pèlerins* en París, que en su hospicio acogía a peregrinos pobres que hacían el camino de Santiago de Compostela; o la de *Santa Maria della Morte* en Bolonia, una de las primeras *compagnie di giustizia*, que se ocupaba de atender a los condenados a muerte<sup>8</sup>.

Desde el siglo XV, cada vez más cofradías asumieron entre sus diversas actividades la práctica de institutos caritativos, que se fueron ampliando a partir de las obras de misericordia. Además de los colectivos

<sup>6</sup> John Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 9.

<sup>7</sup> Maureen Flynn, *Sacred Charity. Confraternities and Social Welfare in Spain, 1400-1700*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1989, p. 50.

<sup>8</sup> Nicholas Terpstra (ed.), *The Art of Executing Well. Rituals of Execution in Renaissance Italy*, Kirksville, MO, Truman State University Press, 2008.

mencionados más arriba, las hermandades van añadiendo la asistencia a niños abandonados (expósitos), a doncellas pobres y/o huérfanas a las que proporcionaban dotes para casarse o profesar como monjas con el fin de evitar que corrieran el riesgo de caer en la prostitución, a encarcelados por deudas, a viudas, a huérfanos, etc. Algunas se especializaron en su actividad asistencial, como la importante cofradía de los *Buonomini di San Martino* en Florencia, que se ocupaba preferentemente de los pobres vergonzantes. Otras optaron por atender a los *pauperes Christi* sin establecer distinciones, como la *Scuola della Divinità* en Milán, que atendía a pobres, a encarcelados y a doncellas a las que daba dotes. A finales del siglo XV comenzó la rápida expansión de las *Misericórdias* portuguesas, que tan importantes fueron en Brasil. Auspiciadas por la Corona, seguían las pautas de las catorce obras de misericordia, corporales y espirituales, y se extendieron por todo el imperio portugués<sup>9</sup>. Desde el siglo XV, muchas ciudades europeas contaban con al menos una hermandad caritativa que socorría a gran escala a pobres y necesitados de distinta naturaleza, así como con otras, más numerosas y más modestas, que incluían entre sus diversos institutos la asistencia a distintos colectivos a pequeña escala.

A partir de los siglos XII y XIII, numerosos oficios se organizaron siguiendo el modelo de una cofradía gremial (estuvieran o no vinculadas a gremios). A los fines religiosos y sociales, estas hermandades integradas por artesanos y comerciantes de una gran variedad de ocupaciones, sumaban intereses económicos, profesionales y corporativos. Su reglamentación respondía a iniciativas de los propios oficios y de las autoridades. Las cofradías de oficios se encontraban presentes en ciudades de toda Europa: Países Bajos, Inglaterra, Portugal, España (especialmente en la corona de Aragón), Francia, Italia (especialmente en el centro y norte), Bohemia, etc.

Las cofradías eran instituciones —o microinstituciones<sup>10</sup>— dotadas de estatutos y sujetas, en principio, a las autoridades eclesiásticas y/o civiles; pero constituían, sin embargo, ámbitos flexibles de participación, en las que laicos de diversos grupos y estatus sociales podían gozar de una notable autonomía en la definición de sus objetivos, formas de pertenencia, organización interna y actividades públicas. Situadas en un terreno intermedio —entre lo espiritual y lo secular, la familia y la comunidad local— y cubriendo una amplia variedad de funciones, estas corporaciones interesaron y preocuparon al poder. Su autogobierno y relativa autonomía respecto a

---

<sup>9</sup> Isabel Dos Guimarães Sá, “Assistance to the Poor on a Royal Model: The Example of the *Misericórdias* in the Portuguese Empire from the Sixteenth to the Eighteenth Century”, *Confraternitas*, 13 (1) (2002), pp. 3-14.

<sup>10</sup> James S. Amelang, “Instituciones no institucionals? Els fonaments de la identitat social a la Barcelona moderna”, *Pedralbes. Revista d’Història Moderna*, 13 (1993), pp. 305-311.

las autoridades les otorgaban un gran potencial de intervención y movilización social y política. Debido a ello, los poderes eclesiástico y secular oscilaron frente a ellas, ya desde la Edad Media, pero sobre todo desde las reformas tridentinas, entre el fomento y el control, la permisividad y el recelo. Lo mismo ocurriría en América.

El asociacionismo confraternal se caracterizaba por su versatilidad, flexibilidad y polivalencia, rasgos que hicieron posible su capacidad de adaptación y arraigo social. Los cofrades, hombres y mujeres, procedían de estratos sociales variados. En su conjunto, las hermandades abarcaban un amplio espectro social: nobles, artesanos, comerciantes, campesinos, eclesiásticos, mujeres, hombres, niños. Celosas de su identidad corporativa, las cofradías definían y limitaban el acceso a las mismas. Las había que eran socialmente heterogéneas y admitían individuos de distintos grupos sociales, lo que podía constituir uno de sus atractivos. Otras se dirigían a colectivos específicos y restringían el acceso según distintos criterios: profesionales (caso de las gremiales), de origen nacional (las que acogían a foráneos, como, por ejemplo, las de italianos y de alemanes en el Avignon medieval), de estatus social (caso, por ejemplo, de las nobiliarias, como la de San Jorge de Zaragoza). La solidaridad corporativa se sumaba en ocasiones a la solidaridad nacional, como ocurría en la hermandad de San Crispín y San Crispiniano, que agrupaba a los zapateros alemanes en la Roma del siglo XV. Desde el siglo XV se difundieron las cofradías nacionales en las ciudades de acogida: genoveses en Florencia, florentinos en Roma, alemanes en Londres, húngaros en Cracovia. Los miembros del clero formaron en ocasiones sus propias cofradías, aunque con mucha más frecuencia se integraban minoritariamente en las hermandades de laicos. Algunas eran exclusivamente masculinas o femeninas. Las mujeres participaron en toda Europa en el movimiento confraternal, pero el grado de participación, especialmente en las actividades públicas y en el gobierno de las asociaciones, solía estar muy limitado con respecto a la participación y sociabilidad masculinas. Hubo también cofradías específicas de niños. Son conocidas las que se crearon en el siglo XV en Florencia, que representaban a la infancia y juventud en los rituales ciudadanos y tenían funciones educativas para los niños y adolescentes que las integraban<sup>11</sup>. Era habitual la pertenencia a varias hermandades, especialmente en las ciudades, en las que el mundo confraternal se encontraba más diversificado. En suma, para finales del siglo XV y principios del XVI, se puede decir que el fenómeno confraternal involucraba a buena parte de la sociedad urbana y rural europeas. Las cofradías se encon-

---

<sup>11</sup> Richard C. Trexler, *Public Life in Renaissance Florence*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, pp. 367-387; Konrad Eisenbichler, *The Boys of the Archangel Raphael: A Youth Confraternity in Florence, 1411-1785*, Toronto, University of Toronto Press, 1998.

traban plenamente integradas en la sociedad corporativa y estamental y participaban activamente en la vida cívica y religiosa. Es asimismo destacable su contribución al arte: pintura, escultura, arquitectura, música y teatro.

En España, al igual que en el resto de Europa, las cofradías conocieron una importante expansión y renovación desde finales del siglo XV, propiciada por los movimientos de reforma católica, que se plasma, por ejemplo, en la promoción de las cofradías del Santísimo Sacramento mencionada más arriba. Poco después, la Iglesia tridentina, movilizada por sus objetivos de reforma interna y de reafirmación de su doctrina frente al reto protestante, reconocía su potencial y fomentaba su establecimiento. Las políticas contrarreformistas de las últimas décadas del siglo XVI pretendían transformar la sociedad católica desde arriba, pero también aspiraban a llegar al conjunto de la población y a involucrar a más sectores sociales, por lo que no hicieron sino reforzar el desarrollo del asociacionismo del laicado.

En este contexto reformador y expansivo, en el que las iniciativas laicas y el fomento eclesiástico se reforzaban mutuamente, es cuando se produce la transferencia del modelo confraternal a América, desde la misma conquista. No deja de tener un significado simbólico que la primera cofradía documentada en México sea la de la Santa Vera Cruz (conocida como los Caballeros de la Cruz), fundada por Hernán Cortés en 1526<sup>12</sup>. Conquistadores y españoles en general reprodujeron esta forma de organización social con fines religiosos en las ciudades de ese “mundo nuevo” que se aprestaban a colonizar y a poblar. Y a evangelizar. La cofradía del Santísimo Sacramento y Caridad, una de las más ricas de la ciudad de México fue fundada en 1538 por destacados conquistadores, pobladores y encomenderos con el fin de rendir culto al Santísimo Sacramento y ejercitarse en obras de caridad. Trasladada desde el convento de San Francisco a la catedral en 1544, fue agregada a la archicofradía de la Minerva de Roma y recibió sus indulgencias, mantuvo durante siglos el culto sacramental en su nueva sede, desarrolló institutos caritativos como visitar y socorrer a enfermos pobres y proporcionar dotes a doncellas, además de instituir y sostener el Colegio de Doncellas de Nuestra Señora de la Caridad<sup>13</sup>. Prestigio social, participación en la vida pública y religiosidad tridentina y barroca caracterizarían a esta longeva hermandad.

Esencial en la conformación del mundo confraternal americano fue la institución de cofradías como medio de conversión al cristianismo de las poblaciones indígenas. A la hora de comprender la vitalidad que llegaron a

---

<sup>12</sup> Alicia Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México, 1526-1860*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1989, pp. 34-35.

<sup>13</sup> Josefina Muriel, “La capilla de Cena en la catedral de México”, *Estudios de Historia Novohispana*, 3 (3) (1970), pp. 1-22.

alcanzar las cofradías en América, conviene tener presente, por un lado, que la evangelización era para la Corona española la principal razón esgrimida para argumentar y defender el derecho de conquista. Y, por otro, que la cofradía fue “una de las pocas instituciones europeas que una vez introducida y difundida por el sector dominante fue velozmente adoptada y recreada por el sector dominado”<sup>14</sup>.

Quizás sean precisamente las cofradías de indígenas las más estudiadas por historiadores y antropólogos, especialmente desde los trabajos sobre Perú de Olinda Celestino y Albert Meyers<sup>15</sup>. Las órdenes mendicantes, en primer lugar los franciscanos, seguidos por dominicos y agustinos, desempeñaron un papel fundamental en su difusión: de la Vera Cruz para celebrar la Semana Santa; del Santísimo Sacramento, para fomentar la comunión; en honor de la Virgen, para solemnizar sus fiestas<sup>16</sup>. Las hermandades fueron un instrumento muy eficaz en la conquista espiritual. Un ejemplo significativo son las pinturas murales de la iglesia del monasterio franciscano de San Miguel en Huejotzingo, Puebla, probablemente realizadas por artistas indígenas bajo la dirección de frailes españoles a finales del siglo XVI. Constituyen un testimonio extraordinario de las actividades rituales llevadas a cabo por una cofradía de penitentes mayoritariamente compuesta por indígenas y encabezada por los “indios principales” de la localidad. En los murales figura representada la Semana Santa, con la procesión de penitencia en la que desfilan varones, mujeres y niños flagelándose —lo que era habitual en la época en Nueva España, a diferencia de la Península en la que para entonces sólo les era permitido disciplinarse públicamente a los hombres— y la escena del Descendimiento de la Cruz. Las imágenes, la procesión y la representación dramática del Descendimiento, que realizaba la cofradía de la Vera Cruz anualmente, así como su recreación con una gran claridad narrativa y visual en las pinturas murales, eran enormemente eficaces como métodos didácticos de adoctrinamiento al favorecer y promover la participación activa de los cofrades y cofradas, la emulación y la imitación de los modelos de conducta preconizados por la Iglesia<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Walter Vega, “Cofradías en el Perú Colonial: una aproximación bibliográfica”, *Diálogos*, 1 (1999), pp. 137-152.

<sup>15</sup> Olinda Celestino y Albert Meyers, *Las cofradías en el Perú: región central*, Frankfurt, Vervuert, 1981.

<sup>16</sup> Josep-Ignasi Saranyana (dir.) y Carmen-José Alejos Grau (coord.), *Teología en América Latina. II/1. Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810)*, Madrid, Iberoamericana, 2005.

<sup>17</sup> Susan V. Webster, “Art, Ritual, and Confraternities in Sixteenth-Century New Spain. Penitential Imagery at the Monastery of San Miguel, Huejotzingo”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 70 (1997), pp. 5-43.

Las fiestas patronales, la celebración de la Semana Santa y del Corpus Christi, las representaciones dramáticas en lengua vernácula, así como las actividades caritativas y devocionales comunitarias propias de las hermandades, fomentaron la adopción de prácticas religiosas cristianas. Llama la atención la importante y temprana incorporación de prácticas católicas por parte de miembros de cofradías indígenas en Potosí hacia finales del siglo XVI y principios del XVII. Cofrades y, en mayor medida, cofradas, pertenecientes sobre todo a los sectores acomodados de la población indígena eran miembros de varias cofradías (o pedían en sus testamentos su incorporación a ellas), ordenaban la celebración de misas por sus almas, disponían el acompañamiento de varias hermandades para que desfilaran en sus entierros (entre ellas la de Nuestra Señora de Copacabana) y el enterramiento en iglesias, dejaban limosnas y donaciones a hermandades, hospitales y conventos, así como en algún caso a frailes con el fin de que prosiguiesen con las labores de conversión de indios a la fe católica. Varias de las cofradas testadoras desempeñaban cargos de gobierno en las hermandades, una muestra más de la relevancia de las mujeres en las cofradías americanas<sup>18</sup>. Estos testamentos revelan una gran preocupación por la salvación de las almas y, también, unas prácticas que, al menos formalmente, eran semejantes a las que encontramos, por ejemplo, en los testamentos madrileños de la época<sup>19</sup>. La diferencia más notable es que en España las mujeres no desempeñaban cargos de gobierno en las cofradías (a no ser que éstas fuesen exclusivamente femeninas).

No obstante, la pervivencia de creencias precristianas y su incorporación al catolicismo en procesos de mestizaje, que podían suscitar los celos y las sospechas de “idolatría” y “supersticiones” por parte de las autoridades eclesiásticas, están bien documentadas en las actividades festivas y rituales de las cofradías indígenas<sup>20</sup>. La promoción de cofradías de indígenas, especialmente desde finales del siglo XVI, se debía también a razones de tipo político. Era una forma de organización de las poblaciones indígenas, profundamente desestructuradas con la conquista, susceptible de facilitar un control social por parte de las autoridades. Por otro lado, también

---

<sup>18</sup> Emma Sordo, “Our Lady of Copacabana and Her Legacy in Colonial Potosí”, en C. Black y P. Gravestock (eds.), *Early Modern Confraternities in Europe and the Americas. International and Interdisciplinary Perspectives*, Aldershot, Ashgate, 2006, pp. 187-203.

<sup>19</sup> Elena Sánchez de Madariaga, “La eclosión de cofradías penitenciales en Madrid. Los cofrades, la disciplina pública y los entierros (1505-1630)”, en J. Aranda Doncel (coord.), *Actas del III Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*, Córdoba, Publicaciones Obra Social y Cultural CajaSur, 1997, I, pp. 209-221.

<sup>20</sup> Murdo MacLeod, “Desde el Mediterráneo y España hasta la Guatemala indígena. Las transformaciones de una institución colonial: la cofradía, 1580-1750”, en M<sup>a</sup>.A. Pastor y A. Mayer (coords.), *Formaciones religiosas en la América colonial*, México, UNAM, 2000, pp. 203-227.



hubo motivos políticos y sociales en la rápida expansión de las hermandades indígenas, si lo contemplamos desde la perspectiva de sus principales protagonistas. Se ha aducido que las cofradías católicas replicaron o retomaron el papel desempeñado por instituciones indígenas comunitarias precedentes (*ayllu*, *calpulli*), lo que habría facilitado su adopción<sup>21</sup>. Con el paso del tiempo, las cofradías de indígenas se consolidaron y desempeñaron un papel central en la sociedad, la economía y la vida religiosa y cultural, y fueron, como era habitual en el mundo confraternal, instituciones que gozaron de notable autonomía, si bien con frecuencia gracias al papel mediador y ambiguo jugado por la nobleza indígena, los indios principales.

Numerosas cofradías reflejaron las divisiones sociales y étnicas de la América colonial: españoles, criollos, indígenas, mestizos, negros y mulatos (esclavos y libres). Al igual que ocurrió con las de indígenas, las cofradías de negros y mulatos, con variadas advocaciones entre las que destaca la de San Benito de Palermo, fueron inicialmente promovidas con el objetivo de cristianizar, pero pronto desempeñaron un papel fundamental como espacios de sociabilidad en la integración de estos colectivos en la compleja sociedad colonial<sup>22</sup>. Las cofradías de Nuestra Señora de Aránzazu de vascos y navarros de Lima y México continuaron la larga tradición europea de crear cofradías “nacionales” en los lugares de acogida<sup>23</sup>. Los asturianos se agruparon en México en la hermandad de Nuestra Señora de Covadonga. Al Caribe los canarios llevaron la devoción de la Candelaria como símbolo de identidad étnica plasmado en cofradías y ermitas<sup>24</sup>.

No obstante, hubo también numerosas hermandades mixtas y abiertas. La cofradía del Carmen de Jujuy en el siglo XVIII, integrada mayoritariamente por mujeres y en la que era importante el madrinazgo, admitía a

<sup>21</sup> Celestino y Meyers, *Las cofradías*. Una crítica al marco interpretativo sincrético en María Lucía Sotomayor, *Cofradías, caciques y mayordomos. Reconstrucción social y reorganización política en los pueblos de indios, siglo XVIII*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2004.

<sup>22</sup> Rafael Castañeda García, “Santos negros, devotos de color. Las cofradías de San Benito de Palermo en Nueva España. Identidades étnicas y religiosas, siglos XVII-XVIII”, en Ó. Álvarez Gila, A. Angulo Morales y J. A. Ramos Martínez (dirs.), *Devoción, paisanaje e identidad: Las cofradías y congregaciones de naturales en España y América (siglos XVI-XIX)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2014, pp. 145-164; Karen B. Graubert, “‘So color de una cofradía’: Catholic Confraternities and the Development of Afro-Peruvian Ethnicities in Early Colonial Peru”, *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, 33 (1) (2012), pp. 42-64.

<sup>23</sup> Elisa Luque Alcaide, “Coyuntura social y cofradía. Cofradías de Aránzazu de Lima y México”, en P. Martínez López-Cano, G. Von Wobeser y J.G. Muñoz (coords.), *Cofradías, Capellanías y Obras Pías en la América Colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, pp. 91-108.

<sup>24</sup> Manuel Hernández González, “La devoción canaria a la Candelaria en la Venezuela colonial”, *Catharum*, 1 (2000), pp. 22-28.

españoles, indios, mestizos, cholos, negros y mulatos libres y esclavos, así como a hombres, mujeres, solteros, viudas y a familias enteras<sup>25</sup>. En Córdoba, también en el siglo XVIII, la cofradía exclusivamente femenina de San Pedro Nolasco incorporaba a “españolas y las que no lo fueren”<sup>26</sup>. Mención especial merecen las cofradías vinculadas a la Virgen de Guadalupe por su papel integrador en la construcción y transmisión del culto a la patrona de México<sup>27</sup>.

En la América colonial las cofradías se desarrollaron ampliamente en el mundo urbano y en el rural, creciendo su número de forma espectacular desde finales del siglo XVI. En los siglos XVII y XVIII las hermandades estaban plenamente asentadas en el complejo tejido social y en la rica vida religiosa de las diferentes regiones<sup>28</sup>. Contribuían al despliegue de la religiosidad barroca y participaban en el patronazgo de obras de arte<sup>29</sup>. Desarrollaban actividades caritativas, como, por ejemplo, el entierro de los cadáveres sin identificar, la asistencia a los pobres que fallecían en los hospitales y a los condenados a muerte, institutos piadosos llevados a cabo por las elitistas cofradías de la Caridad de Córdoba y de Buenos Aires<sup>30</sup>, sustentaban y/o gestionaban Colegios de Doncellas, Casas de Niños Expósitos, hospitales. La mayoría, más modestas, practicaban la caridad y ayuda mutua entre hermanos y celebraban las fiestas a sus santos patronos. Desde una

---

<sup>25</sup> Enrique N. Cruz, “Mujeres en la Colonia. Dominación colonial, diferencias étnicas y de género en cofradías y fiestas religiosas en Jujuy, Río de la Plata”, *Anthropologica*, 23 (2005), pp. 127-150.

<sup>26</sup> Roberto di Stefano, “Orígenes del movimiento asociativo: de las cofradías coloniales al auge mutualista”, en E. Luna y E. Cecconi (coords.), *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil. Historia de la iniciativa asociativa en Argentina, 1776-1990*, Buenos Aires, Edilab Editora, 2002, pp. 23-97, p. 36.

<sup>27</sup> Alicia Mayer, “Las corporaciones guadalupanas: centros de integración “universal” del catolicismo y fuentes de honorabilidad y prestigio”, en M<sup>a</sup> A. Pastor y A. Mayer, *Formaciones religiosas en la América colonial*, México, UNAM, pp. 179-201.

<sup>28</sup> Asunción Lavrin, “Diversity and Disparity. Rural and Urban Confraternities in Eighteenth Century México”, en A. Meyers y D.E. Hopkins (eds.), *Manipulating the Saints: Religious Brotherhoods and Social Integration in Postconquest Latin America*, Hamburgo, Wayasbah, 1988, pp. 67-101. Alicia Bazarte Martínez y Clara García Ayluardo, *Los costos de la salvación. Las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI al XIX)*, México, CIDE, 2001. Ana María Martínez, *Cofradías y obras pías en Córdoba del Tucumán*, Córdoba, EDUCC, 2006.

<sup>29</sup> Susan V. Webster, “Las cofradías y su mecenazgo artístico durante la Colonia”, en A. Kennedy (ed.), *Arte de la Real Audiencia de Quito. Siglos XVII-XIX*, Hondarribia, Nerea, 2002, pp. 67-85. Susan V. Webster, “Confraternities as Patrons of Architecture in Colonial Quito, Ecuador”, en C. Black y P. Gravestock (eds.), *Early Modern Confraternities in Europe and the Americas. International and Interdisciplinary Perspectives*, Londres, Ashgate, 2006, pp. 204-225.

<sup>30</sup> Ana María Martínez, “La Hermandad de la Caridad en Córdoba”, en *Actas del II Congreso Argentino de Americanistas*, II, pp. 225-256; Stefano, “Orígenes”, p. 36.

perspectiva social, es indudable el papel que jugaron en la reproducción y evolución de identidades étnicas, así como en la articulación de formas de sociabilidad y de redes sociales a partir de relaciones de amistad, parentesco, compadrazgo, paisanaje, vecindad, clientelismo, cuyo significado concreto vamos conociendo gracias a los estudios cada vez más numerosos sobre las cofradías coloniales.

## UN PAÍS DESCONOCIDO: LAS ELITES SOCIALES ESPAÑOLAS Y EL ESPACIO RURAL EN EL SIGLO XIX

JUAN LUIS PAN-MONTOJO  
*Universidad Autónoma de Madrid*

En diciembre de 1876 empezó a publicarse en Madrid un periódico quincenal llamado *El Campo*, propiedad de José Luis Albareda y dirigido por el conde de las Cinco Torres, José Luis de Feduchy y Martí. *El Campo* trataba temas muy diversos relacionados con el espacio rural y tenía como objetivo un público amplio, en el que incluía a los propietarios de fincas rústicas y a las clases medias. Era, además, la publicación “oficial del *sport* español”, ya que buscaba dar cuenta a través de sus corresponsales de las carreras hípicas, tiro al pichón, cacerías y otras actividades al aire libre<sup>1</sup>. En las páginas de *El Campo* existía un objetivo común: incitar a la buena sociedad española, que sus autores sobrentendían urbana, a redescubrir el campo, sobre todo, aunque no solo, como espacio para el ocio. Redescubrir porque una y otra vez se aludía a los palacios y casas de campo cerrados, con frecuencia deteriorados o arruinados, testigos elocuentes de que en otro tiempo la nobleza había residido o había pasado temporadas en los pueblos. Para justificar su finalidad, el periódico recurría a cuatro grandes argumentos reiterados de muchas maneras. El primero era que el “gran mundo” de los países vecinos, sobre todo Francia, el Reino Unido, Alemania o Italia, pasaba la llamada temporada, el verano largo, en sus posesiones rurales. En segundo lugar, se subrayaba en sus páginas que el ocio en el campo fomentaba el negocio: hacía posible una administración mejor de las propiedades, disminuía los conflictos y alentaba el respeto y la emulación entre los inferiores sociales. Precisamente por esto último, porque los rústicos tendían naturalmente a emular a sus “superiores” sociales, se sostenía que la presencia de los grandes propietarios en sus fincas supondría, en tercer lugar, civilizar los pueblos. El último argumento de *El Campo* era que las actividades al aire libre, el *sport*, podían regenerar la “raza española” pues impli-

---

<sup>1</sup> La caracterización como periódico oficial del *sport* español en un suelto de *La Época*, 23.V.1878.

caban la adopción de los hábitos que “tanto vigor y tan viva energía mantienen en las razas sajona y anglo-sajona”<sup>2</sup>.

El tipo de preocupaciones y aspiraciones de *El Campo* no eran excepcionales. Desde el comienzo de la Restauración se repitieron las iniciativas públicas y privadas a favor del fomento de la agricultura, que apostaban por la articulación de asociaciones agrarias, por la reactivación de la vida social en el campo y por el progreso de la agricultura. Hubo una moda, en los términos de algunos autores de la época, que respondía a una preocupación política, compartida en el espacio europeo y americano finisecular, pero con rasgos particulares en España, por la decadencia del campo y por los peligros que se suponía que la urbanización traía consigo.

Diversas iniciativas y normas pusieron de manifiesto en España ese giro. En 1889, Miguel López Martínez publicó un libro bajo el título *El absentismo y el espíritu rural*<sup>3</sup>, nacido de una respuesta al concurso convocado por la Academia de Ciencias Morales y Políticas en 1885 sobre el tema “Funesas consecuencias sociales, políticas y económicas que resultan de la ausencia de los propietarios de los campos o pueblos en que radican sus fincas, y los remedios que podrían ponerse a estos males cesando la causa que los produce”. En esa obra, tras un despliegue de erudición histórica que arrancaba en el mundo romano y continuaba hasta la literatura arbitrista e ilustrada sobre el abandono del mundo rural, el autor atribuía el agravamiento del absentismo en el siglo XIX al bandolerismo y a las costumbres de la clase propietaria. Una de las obras premiadas en dicho concurso, la de Gómez Pizarro, quien por cierto traducía absentismo como ausenteísmo, hablaba de una separación de clases que podía dar lugar a “las pasiones más antisociales” (en probable referencia a los sucesos de la Mano Negra)<sup>4</sup>.

El diagnóstico del que partían *El Campo* o los académicos de Ciencias Morales o López Martínez o Gómez Pizarro, entre otros muchos, de la separación existente entre unas elites sociales que, pese a depender directa o indirectamente de las rentas rústicas, se mantenían alejadas no solo de sus fincas sino del propio espacio rural, constituye el punto de partida de esta contribución al homenaje a James Amelang, un historiador de amplios intereses, pero que ha dedicado buena parte de su obra a la historia urbana. La ciudad es el par lógico del campo. Se puede definir en positivo, aunque esa definición sería incompleta sin referirse a su contrario. Como vemos en este texto, la preocupación por el absentismo y la identificación de la

<sup>2</sup> *El Campo*, 1, 1.XII.1882, “A nuestros lectores. Séptimo año de publicación”.

<sup>3</sup> Miguel Martínez López, *El absentismo y el espíritu rural*, Madrid, Tipografía de Manuel Ginés Hernández, 1889.

<sup>4</sup> Joaquín G. Gómez Pizarro, *El ausenteísmo en España. Memoria premiada por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en el concurso ordinario de 1885*, Madrid, Tipografía de los Huérfanos, 1886.

casa de campo o la villa de recreo como una solución a esa separación entre un determinado mundo urbano y la sociedad rural, fue a la vez una consecuencia de la forma que adquirió el proceso de urbanización en la España del XIX y de la comprensión de cómo se desarrollaba ese proceso en otros países. Sistematizar algunas reflexiones iniciales sobre esa “ausencia”, convertida en fenómeno digno de un nuevo concepto, nos permite comprender cómo la asociación entre modernidad y urbanización volvió eficaz el reclamo de un “regreso al campo”, de cuyas múltiples manifestaciones hemos seleccionado en este texto las llamadas casas de campo o villas de recreo. En un texto clásico de Ackerman sobre las villas, se nos recuerda que “la cultura de la villa ha prosperado en las épocas de desarrollo metropolitano”<sup>5</sup>. Pese a que en la España del XIX el desarrollo metropolitano debe dejarse en mero desarrollo urbano, la cultura de la villa prosperó, como veremos, cuando la urbanización adquirió un nuevo ritmo. Pero lo hizo, en un contexto muy diferente del de otros países, tras un período de casi medio siglo en el que el alejamiento entre los pueblos y la nueva sociedad ciudadana había crecido, según coinciden en señalar diversos análisis coetáneos.

#### EL ABSENTISMO Y OTROS FENÓMENOS ENLAZADOS

El fenómeno del absentismo tal y como fue caracterizado a finales del siglo XIX resulta muy ambiguo. Una cosa era que los grandes propietarios no vivieran en los pueblos o en las fincas, otra diferente era que no pasaran temporadas más o menos largas en ellas y una tercera era que no visitaran las propiedades nunca o casi nunca. La gradación del absentismo era por tanto potencialmente amplia y los sujetos a los que se podía calificar de propietarios ausentes se hallaban en posiciones muy diferentes. Además, gran propietario era una categoría relativa, dependiente de la estructura de la propiedad en cada región e incluso en espacios más reducidos. Se entendía a menudo en la época que el gran propietario vivía de sus rentas o que, al menos, podía vivir de sus rentas a pesar de optar por la gestión directa de sus bienes: vivir de las rentas no era sin embargo una categoría precisa porque las rentas podían permitir muchas formas de vivir, que iban desde la clase ociosa que poblaba las fiestas de los salones madrileños o barceloneses, hasta pequeños rentistas como los retratados por Galdós, que protagonizaban el fenómeno de la empleomanía, de la búsqueda constante de puestos en la Administración para completar sus ingresos.

---

<sup>5</sup> James S. Ackerman, *La villa. Forma e ideología de la casa de campo*, Madrid, Akal, 2006, p. 8.

Fuera cual fuera el volumen de rentas, la estructura espacial del patrimonio inmobiliario determinaba hasta cierto punto qué tipo de gestión y de relación personal se podía tener con el mismo. Para los grandes y medianos propietarios nobles, a menudo herederos de linajes que habían ido acumulando, merced a matrimonios y compras, tierras situadas en puntos distantes entre sí, residir en todos los lugares donde poseían casas y tierras resultaba una imposibilidad física. Incluso visitarlas a lo largo del año era muy difícil. Tan solo en el caso de propietarios acomodados que tenían concentrada su propiedad en una única gran finca, como ocurría en los latifundios existentes en la mitad meridional de la península, o que disponían de diferentes heredades en una comarca, como les pasaba a muchos multifundistas del norte peninsular y de comarcas serranas y litorales del resto de España, se podía esperar que mantuvieran alguna presencia regular en los lugares en los que tenían su patrimonio.

En las regiones de pequeñas y medianas explotaciones, en las que existía una pequeña nobleza rural o labradores ricos con propiedades inmobiliarias locales o comarcales, todo apunta a que a lo largo del primer siglo XIX muchos titulares de las casas se mudaron a las capitales de provincia, a centros urbanos regionales como Barcelona, Valencia o incluso a la corte. Los linajes de la nobleza “arraigada” siempre habían precisado para su reproducción de la marcha de los hijos no llamados a herencia, que debían buscar su salida a través de diversas fórmulas: el ejército, la Iglesia, los empleos civiles, América, el comercio... La diferencia que se puede detectar en el primer XIX es que ya no se trataba solo de los segundones sino de los propios titulares de las casas. Ferrer i Alòs se refiere a la marcha de los que pasaron a conocerse a sí mismos como *hisendats* o hacendados a las ciudades catalanas en la primera mitad del siglo XIX, dejando atrás sus masías, que en unos casos pasaron a ser residencias de temporada, pero que en otros fueron cerradas<sup>6</sup>.

Por su parte, la búsqueda de la promoción social de la nobleza mediante su desplazamiento a la corte o las ciudades con influencia regional, un movimiento continuo, aunque con oscilaciones, a lo largo de la Edad Moderna, adquirió según algunos indicios mayor brío en el primer XIX, al menos en algunas áreas del país. “La aristocracia de sangre huyó de Galicia en el primer tercio del presente siglo, ofuscada por el brillo de la civilización moderna”, decía en un artículo en *El campo*, Lustonó<sup>7</sup>. Sánchez Marroyo destaca la concentración de los grandes y, en menor medida, de la nobleza

<sup>6</sup> Llorenç Ferrer i Alòs, *Masies de Catalunya*, Barcelona, Fundació Caixa de Manresa/Angle Editorial, 2003.

<sup>7</sup> E. de Lustonó, “El Castillo del Marqués de Mos en Sotomayor”, *El campo*, 17, 1.VIII.77.

titulada en Madrid, aunque en el caso de los titulados, un número importante residieran todavía, en 1931, en las capitales de provincia y en algunas localidades grandes como Jerez de la Frontera en Cádiz y otras agrocidades andaluzas y extremeñas<sup>8</sup>. Junto con el desplazamiento de familias de las antiguas oligarquías antiguorregimentales a las ciudades, no cabe olvidar que la inversión en tierras por parte de grupos urbanos incrementó la propiedad forastera en todo el país<sup>9</sup>.

Todo parece indicar que a los grandes propietarios nacionales o regionales que llevaban tiempo residiendo en las ciudades, en el siglo XIX se sumaron propietarios rentistas que únicamente eran grandes si el ámbito de comparación era comarcal o local. El que una parte importante de los grandes propietarios vivieran en Madrid y en otras ciudades como Barcelona, Valencia, Sevilla, y que pasaran a hacerlo en mayor medida a lo largo del siglo XIX no eran rasgos singulares españoles. Lo que llamaba la atención de los observadores decimonónicos era, por una parte, la debilidad de la clase media rural, es decir, la escasez de familias en los pueblos con un perfil económico y sobre todo cultural que las situase por encima de quienes trabajaban con sus manos, los “rústicos”. Por otra parte, también lo hacía la “separación” entre la “buena sociedad” de las ciudades y el campo. No voy a analizar lo primero, una percepción distorsionada de una realidad compleja, variable de región a región e incluso de comarca a comarca, y que a menudo ponía de manifiesto una cierta incapacidad para entender, o una voluntad de simplificar, las dinámicas locales y las nuevas formas de diferenciación social que estaban en marcha en la sociedad rural<sup>10</sup>. Por el contrario, quiero avanzar más en el análisis de la supuesta separación entre la buena sociedad urbana y el campo.

En la literatura madrileña del siglo XIX es recurrente la figura del pariente o conocido venido desde el pueblo de visita a la ciudad, una figura

---

<sup>8</sup> Fernando Sánchez Marroyo, *Los grandes cambios económicos y sociales en el grupo nobiliario en España. Una aproximación a la dinámica de mediados del siglo XIX*, Madrid, Rh+ Ediciones, 2013.

<sup>9</sup> Casi todos los análisis de compradores de tierras en las desamortizaciones decimonónicas subrayan su perfil urbano: una visión de conjunto del proceso en Juan Pan-Montojo, “Los liberalismos y la agricultura española en el siglo XIX”, en S. Calatayud, J. Millán, M.C. Romeo (eds.), *Estado y periferias en la España del siglo XIX. Nuevos enfoques*, Valencia, PUV, 2009, pp. 131-158. En Jesús Millán, *El poder de la tierra. La sociedad agraria del Bajo Segura en la época del liberalismo, 1830-1890*, Alicante, Instituto de Cultura Gil-Andrés, 1999, pp. 91-110, se ofrece un panorama de la compleja evolución de la propiedad de la tierra deriva de las dinámicas internas y de la inversión foránea en tierras en Orihuela.

<sup>10</sup> Sobre esa tendencia de la época y actual a ignorar la compleja dinámica social y política que implicó la construcción del Estado entre las elites ligadas a éste y los poderes locales, consolidados alrededor de esa relación, véase: Xosé Ramón Veiga, “Poderes locales y construcción del Estado en el siglo XIX (1808-1874)”, *Ayer*, 108 (4), 2017, pp. 285-302.



a la que, al menos desde el siglo XVIII, se aludía frecuentemente con el término de paleta<sup>11</sup>. Sabemos por otra parte que el comercio e incluso los empleos administrativos se transmitían a menudo en el seno de redes familiares que desbordaban las ciudades para prolongarse a los pueblos y, en las comarcas litorales, a otros puertos y a las colonias ultramarinas. Desde diversos puntos de vista, la marcha a la ciudad no suponía cortar relaciones con quienes se quedaban en las localidades de origen: es más, podía incluso reforzarlas, al convertirse los emigrantes en adelantados de cadenas migratorias y en proveedores de información y de otros recursos que la construcción del Estado concentraba en las capitales provinciales y en la capital de la Monarquía. En sentido inverso, los parientes, amigos y administradores de los bienes inmuebles rústicos que vivían en los pueblos proporcionaban novedades sobre la vida y los recursos locales a quienes residían en la ciudad, les permitían beneficiarse de las oportunidades, les suministraban apoyo político si les resultaba preciso y les daban cuenta de las iniciativas que perjudicaban a los foráneos.

Todo parece indicar, sin embargo, que esas intensas relaciones implicaron durante las décadas que van de la Guerra del Francés a la de 1870, más desplazamientos de personas desde el campo a la ciudad que en sentido inverso. Aunque no se trate de una obra sistemática, en numerosas voces del *Diccionario geográfico* de Madoz, cuya base fueron informes escritos sobre todo por párrocos en la década de 1840, se alude a la ruina o deterioro de los palacios, casas fuertes y casas grandes de los pueblos. En las antiguas localidades de señorío, los informantes indicaban con frecuencia que los señores habían dejado de pasar temporadas en la localidad, aunque mantuviesen propiedades, en ocasiones habitadas por sus administradores. No solo los propietarios no se solían prodigar por los lugares en los que tenían fincas y casas, sino que, durante muchas décadas, tampoco visitaron otros pueblos. Diferentes indicios ponen de manifiesto que el campo, en sentido lato, fue un destino poco frecuente para el heterogéneo mundo de los rentistas urbanos y más en general para las clases medias de la ciudad. Si recurrimos a las imágenes ofrecidas por Mesoneros Romanos, vemos que en agosto de 1851 señalaba

Los autores dramáticos, líricos y coreógrafos corrieron el telón; y las tertulias o *soirées*, los bailes y festines particulares, marcharon a formarse a las frescas playas del océano, a las risueñas márgenes del

---

<sup>11</sup> Véase, por ejemplo, la lista de sinónimos que se ofrece en 1803 en un artículo del *Diario de Madrid* (215, 3.VIII.1803): “Señor Diarista. Aunque soy un cermeño, patán, paleta, gañán ó quanto quieran los señores cortesanos que sean los pobres lugareños, soy muy aficionado á leer historia , novelas, gazetas, diarios y quantos papelotes se publican cada día en esta corte, en los que gasto mis gentiles quartos”.

Urumea o los floridos pensiles de La Granja. Madrid, pues, está en todas partes menos en Madrid, y en el momento en que escribimos es menester buscarle en San Sebastián o en Cestona, en Valencia o en Santander, en Sacedón o en Trillo, en Pozuelo o Carabanchel, en el frondoso bosque de Boulogne o en el palacio encantado de Hyde-Park. Hablamos del Madrid cortesano, del Madrid vital, bullicioso y animado, de aquel círculo que en el lenguaje periodístico estamos convenidos en llamar *todo Madrid*, y que en el especial de las revistas semanales se halla condecorado con el lisonjero epíteto de *la buena sociedad*<sup>12</sup>.

Y en octubre del mismo año, decía respecto al fin del veraneo:

Restituida a sus hogares la parte más vital y más brillante de nuestra sociedad matritense, que a falta de *châteaux* y de villas en nuestra árida campiña, corrió a principios del verano a buscar sensaciones diversas a las playas del océano cántabro, a los jardines de San Ildefonso, a los baños termales o a los pajizos techos del Cabañal; y reforzada, además, con la emigración extranjera (este año mucho mayor que los anteriores con motivo de la Exposición de Londres), vuelven en este dichoso mes a reanudarse las relaciones amorosas interrumpidas; a tomar cuerpo las combinaciones políticas aplazadas; a cultivarse los placeres de las artes y la sociedad<sup>13</sup>.

A la altura de 1851, si las percepciones de Mesonero eran certeras, los baños de mar, los balnearios interiores y determinadas ciudades extranjeras proporcionaban las residencias estivales a la buena sociedad. Pero repárese que, aunque este autor señala la falta de villas y *châteaux*, también cita Carabanchel y Pozuelo como destinos. En una y otra localidad se situaban algunas de las casas de campo más conocidas de Madrid.

#### CASAS DE CAMPO, VILLAS DE RECREO, PALACIOS Y HOTELITOS

En 1861, los viajeros franceses Davillier y Doré señalaban que, a causa de la geografía del país, “se comprende fácilmente que el gusto por las villas no se encuentre muy desarrollado entre los madrileños y repetiremos aquí que no lo está más, en general, entre los otros españoles, puesto que en la Península los palacios y las casas de campo son menos numerosos

---

<sup>12</sup> Ramón Mesonero Romanos, “Agosto. Madrid se seca”, en “Un año en Madrid. De Santiago a San Juan (1851-1852)” Serie de artículos publicados en *La Ilustración* entre julio de 1851 y junio de 1852, en *Obras de Don Ramón Mesonero Romanos*, Madrid, Atlas, 1967, vol. II, p. 295.

<sup>13</sup> Ramón Mesonero Romanos, “Octubre. Madrid se ilustra”, en *ibidem*, p. 302.

que en los otros países de Europa”<sup>14</sup>. Medio siglo antes, la visión de los viajeros era semejante. Así lo veía Bourgoing en 1807:

El ambiente campestre no parece tener interés alguno para los españoles. Sería fácil contar sus casas de campo. Entre tantos particulares pudientes como viven en Madrid, tal vez no haya ni siquiera diez que dispongan de una casa. En cuanto a las mansiones rurales, tan numerosas en Francia, Inglaterra y Alemania, donde contribuyen al adorno de los alrededores de sus principales ciudades y en las que sus propietarios habitan al menos durante el buen tiempo, hay tan pocas en los alrededores de Madrid y en el resto de la Península, que muchos viajeros han creído que de ahí procedía la expresión *levantar castillos en España*, que significaría así *el país de lo que no existe*; opinión muy equivocada, ya que los antiguos castillos abundan en casi todas las provincias, si bien los más se encuentran en ruinas. Así pues, los ciudadanos ricos del reino buscan todas sus diversiones en el seno de las ciudades<sup>15</sup>.

Desde luego no es cierto que en el período que enmarcan los textos de Bourgoing y Davillier y Doré no hubiera casas de recreo en los pueblos. Sabemos que en Chiclana, en la década de 1840, existía un número no pequeño de edificaciones exentas, algunas con jardín, “para las familias acomodadas de Cádiz que van a distraerse de continuo de sus tareas mercantiles”<sup>16</sup>. En Sarriá, en las afueras de Barcelona, en la década de 1830 había numerosas casas y torres pensadas para que las buenas familias salieran “al campo para fortalecer el cuerpo y dar ensanche al espíritu”<sup>17</sup>. En el *Diccionario* de Madoz, por más que predominen las casas grandes arruinadas, también hay referencias a posesiones cuidadas: en Alfranca, cerca de Zaragoza, el marqués de Ayerbe tenía una “magnífica” casa “para recreo”, “en una de las más deliciosas fincas de que abundan los arrabales de la capital del antiguo Reino de Aragón”<sup>18</sup>. Y en Pozuelo, Carabanchel, Canillejas,

<sup>14</sup> Gustave Doré y Barón Charles Davillier, *Voyage en Espagne. Le tour du monde 1862-1873*, reproducción facs. en Valencia, Albatros, 1974, p. 177.

<sup>15</sup> Bourgoing, Jean-François, *Imagen de la moderna España*, Alacant, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2012 [1807], p. 635.

<sup>16</sup> “Chiclana” en Pascual Madoz, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y de sus posesiones de Ultramar*, Madrid, Establecimiento tipográfico-literario de P. Madoz y L. Sagasti, 1846, vol. VII.

<sup>17</sup> Joaquín María Sanromá, *Mis memorias. Tomo I. 1828-1852*, Madrid, Tipografía de Manuel G. Hernández, 1887.

<sup>18</sup> “Alfranca”, en Pascual Madoz, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y de sus posesiones de Ultramar*, Madrid, Establecimiento tipográfico-literario de P. Madoz y L. Sagasti, 1846, vol. I. Sobre los marqueses de Ayerbe y su vida urbana, al hilo de la historia de su palacio zaragozano, hay abundante información en Isabel Yeste Navarro, “La pérdida de la casa-palacio del Marqués de Ayerbe, en la antigua calle del Pilar”, en María Isabel Álvaro Zamora y Concepción Lomba Serrano (eds.), *Estudios de historia del arte (homenaje a Gonzalo Borrás)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2013, pp. 652-664.

Chamartín y otros lugares en los alrededores de Madrid, se multiplicaron las casas de campo en el siglo XIX, pese a lo cual Fernández de los Ríos sostenía en 1876 que “Madrid es la capital de Europa de menos densidad de población, menos arbolado y menos casas de campo en sus cercanías”<sup>19</sup>. Había por lo tanto casas de campo, pero las construcciones de recreo en espacios muy cercanos a las capitales provinciales eran, al menos hasta mediados del siglo XIX, relativamente escasas, mientras que en lugares más alejados constituían más la excepción que la regla.

En 1857 el conde de Casa Valencia se embarcó en un viaje por las propiedades rústicas que había heredado de su abuela en toda España, desde Granada a Burgos. Su periplo pone de manifiesto que su gran patrimonio estaba demasiado disperso como para permitir su presencia en los pueblos. Por ello, y aunque en algún caso se alojó en una casa fuerte de su propiedad (en Vizmallo, Burgos), en la mayoría fue alojado por sus administradores locales. Pero Casa Valencia también nos hace notar que en 1858 se acercó, en compañía de miembros destacados de la buena sociedad valenciana, a visitar la “casa de campo” de Dotres en Godella. Por Anaclét Pons y Justo Serna, sabemos que esta casa de campo había sido comprada por el industrial demócrata Dotres al barón de Santa Bárbara, y que fue el comienzo de la conversión de Godella en un lugar de moda entre las élites valencianas<sup>20</sup>. Este hecho parece indicar un cambio de tendencia, para el que contamos con algo más que indicios. En 1851, se constituyó en Madrid la Sociedad de Caza, organizada por el entonces duque de Fernandina, posteriormente de Medina Sidonia, el conde de la Romana, el conde de Fuentes y el secretario de la Embajada de Francia, Charles de Monteror<sup>21</sup>. La Sociedad de Caza empezó sus actividades en los Carabancheles, pero gradualmente empezó a desplazarse a las fincas del Rosarito (Oropesa, Toledo), propiedad del duque de Frías, y fotografiada por Clifford en 1858, Algete, del de Sesto, y Aranjuez, del marqués de Salamanca, y por último a celebrar monterías en fincas mucho más lejanas, en las que los huéspedes se alojaban en la casa del anfitrión. En 1856, se publicó la novela de Fernán Caballero, *La familia de Alvareda*, que transcurría en la localidad de Dos Hermanas. Parece que fue esta novela la que fomentó un flujo de visitantes que acabarían multiplicando las villas de recreo en esta localidad sevillana en las décadas de

---

<sup>19</sup> Ángel Fernández de los Ríos, *Guía de Madrid, manual del madrileño y del forastero*, Madrid, La Ilustración Española y Americana, 1876, pp. 744-745.

<sup>20</sup> Anaclét Pons y Justo Serna, “Gaspar Dotres, negociante, demócrata y burgués” (Resumen de la intervención en la mesa redonda: Progresistas, demócratas y republicanos en Valencia, dentro del seminario celebrado en la UIMP de Valencia, el 30.IX.2004, bajo el título Progresistas, demócratas y republicanos. Biografías heterodoxas del siglo XIX español, en <https://www.uv.es/jserna/GasparDotres.htm>, 13.VI.2018).

<sup>21</sup> *El campo*, 4, 16.I.1877.

1860 y sobre todo en la Restauración<sup>22</sup>. En la década de 1850 y 1860, iniciaron por su parte las principales familias malagueñas la construcción de sus casas de campo, de nueva planta o mediante el arreglo de cortijos pre-existentes, en diversas localidades cercanas a la ciudad<sup>23</sup>. Hacia 1865, señalaba el Barón de Cortes la presencia en la comarca de l’Horta d’Alacant de una nutrida buena sociedad estival, integrada por el duque de Uceda, en Musey, los condes de Luna, en su palacio de Romerio, los marqueses de Lendines en su casa arabesca de Rumelia, los marqueses de Benalúa, los señores de Bonanza en La Torre o en Plácida, los señores de Lacy en El Serení, los barones de Finestrat en Capucho...<sup>24</sup>.

Pero estos primeros pasos de lo que en la época se llamaba con frecuencia *villeggiatura*, los dieron familias nobles y de la burguesía más rica. Las clases medias seguirían ese camino de forma progresiva a partir de la Restauración. El inicio de la construcción de un nuevo tipo de casa del propietario en la huerta de Valencia data de las tres últimas décadas del siglo XIX. Hasta entonces las casas de los terratenientes eran inmuebles compartidos con el arrendatario, en el que el primero ocupaba el primer piso en sus visitas y el segundo el bajo de forma permanente. Progresivamente fueron extendiéndose por la huerta villas con lenguajes arquitectónicos nuevos (historicistas, eclécticos, modernistas...), con la casa rodeada de jardín y alejada del camino y destinada únicamente al recreo de los propietarios<sup>25</sup>. El eclecticismo historicista y el diseño de jardines también hizo presente a finales del siglo XIX y primer tercio del XX en los cortijos de las provincias andaluzas, que pasaron a sumar a su uso agrario, frecuentemente ampliado mediante la adición de nuevas instalaciones y almacenes, el de recreo<sup>26</sup>. Por su

<sup>22</sup> Jesús Barbero Rodríguez., resumen de su artículo “José Carballido Cotán el Alcalde de la restauración (1874-1881)”, publicado en *Revista de Feria 2014* (<https://sites.google.com/site/floralqueria/LA-REVISTA-DEL-PARQUE/dos-hermanas-en-1874-el-19.V.2018>).

<sup>23</sup> Eva María Ramos Frendo, “Aproximación a las villas de recreo de la familia Heredia en Málaga”, *Baetica*, 26, 2008, pp. 21-108.

<sup>24</sup> Barón de Cortes, “El verano. Apuntes para un artículo” en *El campo*, 7, I.III.1877.

<sup>25</sup> Adrià Besó Ros, “El paisatge de tarongers i la seua imatge cultural”, en Adrià Besó Ros (coord.), *Horts de tarongers. Visions culturals d’un paisatge*, Valencia, Universitat de València, 2012, pp. 18-52.

<sup>26</sup> Ignacio Molina González, *Cortijos, haciendas y lagares. Arquitectura de las grandes explotaciones agrarias de Andalucía. Provincia de Málaga*, Junta de Andalucía, Secretaría General de Planificación, Servicio de Política Comunitaria, Programas y Publicaciones, Sevilla, 2000. José Manuel Astillero Ramos, *Cortijos, haciendas y lagares Provincia de Cádiz: arquitectura de las grandes explotaciones agrarias de Andalucía*, Sevilla, Dirección General de Arquitectura y Vivienda, 2002. Nicolás Torices Abarca, *Cortijos, haciendas y lagares: arquitectura de las grandes explotaciones agrarias de Andalucía. Provincia de Granada*, Sevilla, Dirección General de Arquitectura y Vivienda,

parte, la segunda mitad del XIX y sobre todo el último tercio fue también el momento de la recuperación de la masía catalana y de la restauración de castillos medievales y palacios renacentistas en Cáceres, mientras que en Badajoz, se procedía a construir palacetes que reutilizaban elementos de la arquitectura militar histórica<sup>27</sup>.

La extensión de las residencias secundarias rurales en las décadas de 1880 y 1890, y ya en el siglo XX, vino de la mano también de fenómenos nuevos, ya no ligados estrictamente a la propiedad agraria. Las casas de indianos construidas en los municipios litorales del Cantábrico y Galicia crearon una nueva geografía del veraneo norteño: aunque muchos de los americanos eligieron sus lugares de origen para sus residencias estivales, encargaron viviendas exentas, rodeadas de jardines y cerradas, plasmando así su visión urbana de la vivienda rural y poniendo de manifiesto su ascenso social<sup>28</sup>. A la altura de la década de 1880, empezaron por su parte a difundirse las primeras fórmulas para construir casas de campo u hoteles periurbanos de precio asequible, casi inexistentes alrededor de las ciudades españolas, decía el folleto de un constructor que proponía unos modelos básicos en 1885<sup>29</sup>.

## MEDIO SIGLO DE DISTANCIAMIENTO

La cronología que se desprende de este recorrido sitúa entre las guerras napoleónicas y la década de 1880, el período caracterizado por el distanciamiento entre el espacio rural y las elites de una red urbana, reorganizada por el proceso de construcción del Estado. Un período en el

---

2003, Salvador Cruz Enciso, *Cortijos, haciendas y lagares: arquitectura de las grandes explotaciones agrarias de Andalucía. Provincia de Almería*, Sevilla, Dirección General de Arquitectura y Vivienda, 2004. Juan Cantizani Oliva, *Cortijos, haciendas y lagares: arquitectura de las grandes explotaciones agrarias de Andalucía. Provincia de Córdoba*, Sevilla, Dirección General de Arquitectura y Vivienda, 2006. Francisco Javier Herrera García, *Cortijos, haciendas y lagares: arquitectura de las grandes explotaciones agrarias de Andalucía. Provincia de Sevilla*, Sevilla, Dirección General de Vivienda y Arquitectura, 2009.

<sup>27</sup> Joaquim Camps i Arboix, *La masia catalana. Història. Arquitectura. Sociologia*, Barcelona, Aedos, 1990, y José Maldonado Escribano, "Palacios, cortijos y casas de campo en las dehesas de Trujillo (Cáceres). Desde el siglo XV al XIX", en *XXXIV Coloquios Históricos de Extremadura*, Trujillo, C. I. T. de Trujillo, 2006, pp. 379-411.

<sup>28</sup> Covadonga Álvarez Quintana, *Indianos y arquitectura en Asturias: (1870-1930)*, Oviedo, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Asturias, 1991.

<sup>29</sup> Belmás, Mariano, *Mi casa. Hoteles ó casitas de campo de la empresa constructora de dirigida por D. Mariano Belmás. Arquitecto de Fomento, director de la Revista de la Arquitectura, miembro honorario del Real Instituto Británico de Arquitectos, ex – secretario general de la Sociedad Central de Arquitectos, pensionado en el Extranjero, premiado en varias Exposiciones, etc.*, Madrid, Imprenta de Enrique Teodoro, 1885.

que a su vez cabe delimitar una fase de aumento de la distancia, entre la Guerra del Francés y 1850, y otra de inversión de dicha tendencia desde dicha fecha en adelante. Para explicar ese comportamiento diferencial español frente a otros países europeos durante buena parte del siglo XIX, se adujeron en la época muchos motivos. Uno de los más recurrentes era el de la inseguridad en el campo. La guerra napoleónica fue el punto de arranque de un intermitente conflicto interno, que alcanzó su máxima expresión en la Primera Guerra Carlista entre 1833 y 1840. Guerrilleros y facciosos se trasmuraron a menudo en bandidos, en una etapa convulsa en la que habían desaparecido los mecanismos de control del Antiguo Régimen y, al menos hasta el gradual despliegue de la Guardia Civil, de 1845 en adelante, no se habían visto sustituidos por nuevas formas eficaces de mantenimiento del orden<sup>30</sup>. El bandolerismo, tema frecuente en las obras de los viajeros extranjeros que multiplicaron sus visitas a España tras 1840, no era únicamente obra de antiguos soldados y pobres rurales. Los bandoleros gozaron de la protección de ciertas redes de notables locales, que participaban en sus ingresos y los dirigían contra sus rivales políticos o comerciales<sup>31</sup>. Tampoco eran solamente los viajeros sus víctimas. Las casas aisladas o los núcleos pequeños a menudo resultaban asaltados y las familias pudientes tenían buenas razones para temer esos ataques<sup>32</sup>. Es más, la primera mitad del siglo XIX fue un período de aumento de una violencia rural que iba más allá del bandolerismo, de la protesta política o del rechazo del nuevo orden liberal en el campo<sup>33</sup>.

Si la inseguridad aumentó, las vías de comunicación interiores no experimentaron grandes cambios en la primera mitad del XIX. Pero en la década de 1840, reanudando un proceso ya iniciado en la de 1820 e interrumpido por la guerra, se produjo una auténtica edad de oro de las diligencias que aceleró, abarató e hizo más cómodos los viajes interiores, con lo que se produjo un aumento sustancial del número de viajeros<sup>34</sup>. También a partir de 1840, se reinició un proceso más o menos regular de inversión en

<sup>30</sup> Santos Madrazo, *El sistema de transportes en España, 1750-1850. Vol. 2. El tráfico y los servicios*, Madrid, Turner, 1982, pp. 660-661.

<sup>31</sup> Esta visión está presente en Santos Madrazo Madrazo, *La edad de oro de las diligencias: Madrid y el tráfico de viajeros en España antes del ferrocarril*, Madrid, Nerea, 1991. Véase también el estudio local de Manel Arcos i Martínez, *Conflicte d'interessos. Bandolerisme i vendetta a la Marina Alta en temps de cacics (1844-1875)*, València, El petit editor, 2015.

<sup>32</sup> En el excelente estudio de Beatriz López Morán, *El bandolerismo gallego en la primera mitad del siglo XIX*, Sada, Ediciós do Castro, 1995, se señala que algo más del 50 % de las víctimas de robos eran hidalgos y curas.

<sup>33</sup> Gutmaro Gómez Bravo, "Guerrillero, vecinos y asaltantes: imagen y realidad del bandolerismo", *Historia contemporánea*, 33, 2006, pp. 665-686.

<sup>34</sup> Santos Madrazo, *El sistema de transportes en España*, pp. 533-76, y Santos Madrazo, *La edad de oro*.

las carreteras nacionales que tendría resultados visibles desde mediados de siglo. La mejora de las vías y en especial el tendido ferroviario, ya en la década de 1860, transformaron el viaje dentro del país y sin duda no fueron ajenos a la geografía de los desplazamientos interiores y del muy incipiente turismo: estar lejos o cerca de una estación o de un apeadero pudo convertirse en la clave de la suerte de un balneario o de la conversión de un pueblo en lugar de veraneo; en sentido inverso, donde ya había una cierta presencia de buenas familias, las posibilidades de que se colocara una estación o se mejorara la carretera eran mayores. Más dudoso es que una red tan poco densa de carreteras y vías férreas, complementada con unos caminos vecinales deficientes, desencadenaran a corto plazo una transformación de los hábitos en el terreno que nos ocupa. Sin embargo, las mejoras graduales en este terreno fueron poco a poco favoreciendo y abaratando los viajes y actuando, por lo tanto, a favor del “redescubrimiento” del campo por parte de la población urbana.

La inseguridad es un motivo importante para explicar el traslado de medianos y grandes propietarios rurales a los pueblos grandes y, sobre todo, a las ciudades. No es el único. La construcción del Estado y del mercado nacionales redefinieron el mapa de los recursos políticos y económicos y tendieron a concentrarlos en las capitales de provincia. La desamortización condujo a una profunda quiebra del poder económico de la Iglesia y limitó su presencia territorial. El fin de los señoríos acabó con antiguas obligaciones formales de los señores y las tensiones que trajo consigo quizá hicieran menos apetecible la presencia de los exseñores en los pueblos, con cuyos vecinos a menudo se enfrentaban en los tribunales. Pero, adicionalmente, el cierre de antiguos palacios y casas grandes y la marcha de muchos propietarios hacia las ciudades contribuyen en sí mismos a explicar que hubiese otro motivo central, además de la inseguridad, para dar cuenta del escaso atractivo del espacio rural para las elites de residencia urbana durante buena parte de la centuria.

En los estudios sobre absentismo y en los artículos en los que se defendía que la buena sociedad debía renunciar a los viajes a los lugares de moda en el extranjero y visitar sus fincas, se coincidía en convertir a las damas de la buena sociedad en uno de los principales obstáculos a esa propuesta de mudanza en los hábitos de la cúpula social. Las mujeres propietarias no encontraban en el campo “el lujo y las vanidades sociales”, que habían devenido su bello ideal, decía Rodrigáñez<sup>35</sup>. Por otra parte, la instrucción femenina no inclinaba a las mujeres a las ocupaciones en soledad

---

<sup>35</sup> Celedonio Rodrigáñez, *La vida del campo. Memoria premiada con accessit por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en el concurso ordinario de 1885 escrita por* \_\_\_\_, Madrid, Tipografía de los Huérfanos, 1886, p. 18.



(lectura, jardinería, ejercicios físicos...), señalaba Gómez Pizarro<sup>36</sup>. Cuando el barón de Cortes enumeraba, en el artículo antes citado, los ilustres apellidos que veraneaban en las cercanías de Alicante, lo hacía para atraer a las “bellas madrileñas”, que ponían la “boca chiquita” y su “voz más dulce” al decir Biarritz. El consenso en que era necesario convencer a las damas si se quería restablecer el contacto con el campo, hacía implícitamente de las dificultades para prolongar en el espacio rural las formas de sociabilidad propias de la elite la causa principal del absentismo. La gestión y el mantenimiento de las densas relaciones entre las “familias bien” era una tarea no exclusiva pero sí fundamentalmente femenina en las clases altas.

Pérez Galdós decía que se había atribuido el alejamiento entre el mundo urbano y el rural a que “el campo en la mayor parte de las localidades de nuestro país es triste por su aridez, inseguro por su falta de policía rural, poco accesible á causa de las distancias, y antipático a causa de la silvestre rudeza de nuestros campesinos”, pero para él todas estas razones eran más bien efectos de la actitud del gran mundo urbano frente al campo, que su motivo<sup>37</sup>. Todo parece indicar que la combinación de las transformaciones desencadenadas por el fin del Antiguo Régimen y de la inseguridad generada por una larga y conflictiva construcción del Estado liberal había provocado el deterioro de las antiguas formas de sociabilidad en buena parte del país rural. Paralelamente, alrededor de los salones, casinos, asociaciones y clubes de las ciudades se construyeron unos círculos renovados en los que acumular y conservar capital social, un elemento clave en la estructuración social del siglo XIX<sup>38</sup>. Construir unas nuevas formas de sociabilidad alrededor de fincas de caza, palacetes, hotelitos y villas fue la tarea colectiva en la que se embarcaron las elites desde mediados de siglo y a la que se sumaron otros sectores de la clase media urbana en la Restauración, cuando el viaje empezó a ser más seguro y más barato.

## UN EPÍLOGO

La separación entre las elites urbanas y el espacio rural empezó a ser criticada de forma generalizada, con la introducción del término absentista y con la afirmación del desconocimiento en las ciudades del campo, precisa-

<sup>36</sup> Joaquín G. Gómez Pizarro, *El ausenteísmo en España. Memoria premiada por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en el concurso ordinario de 1885*, Madrid, Tipografía de los Huérfanos, 1886, p. 73.

<sup>37</sup> Benito Pérez Galdós, “El campo”, *El campo*, 1, 1.XII.76

<sup>38</sup> Juan Pro Ruiz, “Las élites de la España liberal: clases y redes en la definición del espacio social (1808-1931)”, *Historia Social*, 21 (1995), pp. 47-69.

mente cuando se empezaba a consolidar la tendencia inversa, en las décadas de 1870 y 1880. Se cerraba por entonces un ciclo que se había iniciado en la Guerra del Francés. A su identificación y descripción impresionista, más que a un estudio sosegado de sus causas y efectos, hemos dedicado este texto.

Esas seis décadas no supusieron el desplome de una relación densa y cercana entre las élites sociales y el campo. Como señalaba hace unos años Domínguez Ortiz, la nobleza hispana de la Edad Moderna era una nobleza urbana<sup>39</sup>. Pero esa nobleza se hallaba conectada de formas diversas con los hidalgos y labradores acomodados de los pueblos, visitaba en ocasiones sus señoríos, invirtió en algunas regiones —sobre todo en los siglos XVI y XVIII— en palacios y antiguos castillos. Desde luego esos vínculos no eran suficientes a los ojos de muchos ilustrados como Cabarrús, que describía en 1808 un fenómeno muy parecido al que bautizarían cien años más tarde algunos autores como absentismo, y proponía soluciones semejantes a la que estos defenderían<sup>40</sup>. Pero las décadas transcurridas entre la Guerra del Francés y mediados e incluso finales de siglo condujeron al crecimiento lento pero constante de una malla urbana, reorganizada alrededor de las nuevas capitales provinciales y alejada del espacio rural. Los “pueblos”, como acostumbraban a decir muchos textos del liberalismo, se convirtieron durante años en un espacio literalmente desconocido para muchos miembros de las élites y las clases medias urbanas. No deja de ser significativo que prácticamente no apareciesen campesinos en la pintura española entre las obras de Goya y su entorno y la década de 1860 (aunque sí bandoleros, gitanos, taberneros...).

Las consecuencias de esa desconexión parcial debieron de ser numerosas. Desde la inversión de capital hasta las políticas públicas, muchísimas decisiones y procesos tuvieron que estar mediados por las imágenes construidas desde la distancia. Las relaciones emocionales con el paisaje y el paisanaje se debieron de configurar asimismo sobre una evocación algo lejana e impersonal. Sabíamos que la información sobre el territorio y la sociedad fue una de las grandes carencias del Estado decimonónico. El extrañamiento físico del campo y de las formas de vida de sus pobladores por parte de sectores importantes de la gran propiedad y de las clases medias urbanas, más que la desconexión entre las élites ciudadanas y los rurales, probablemente imprimió sesgos muy particulares a las opciones políticas, económicas y sociales que se fundaron en esa desinformación administrativa.

---

<sup>39</sup> Antonio Domínguez Ortiz, *Las clases privilegiadas en la España del Antiguo Régimen*, Madrid, Istmo, 1973, p. 147.

<sup>40</sup> Conde de Cabarrús, *Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública escritas por el conde de Cabarrús al Señor Don Gaspar de Jovellanos y precedidas de otra al Príncipe de la Paz*, Vitoria, Imprenta de Don Pedro Real, 1808, pp. 113-115.



## GENTE DE LA PARROQUIA: IDENTIDAD SOCIAL DEL BARRIO TEATRAL EN EL MADRID DEL SIGLO DE ORO

DAVID J. AMELANG  
*Freie Universität Berlin*

Hace ya veintiséis años se publicó una colección de ensayos en homenaje a la historiadora Natalie Zemon Davis que incluía un capítulo llamado “People of the Ribera: Popular Politics and Neighborhood Identity in Early Modern Barcelona”. En él, su autor, a quien ahora dedicamos esta obra, delinea brevemente una metodología para analizar el perfil social y cultural de un barrio popular en una ciudad de la España moderna, en su caso la Ribera de Barcelona, a partir de una serie de preguntas:

How does a neighborhood come to be recognized as such? How are its boundaries fixed, and who does the fixing? How do certain neighborhoods obtain renown for specific characteristics, and what impact can this have on their inhabitants? Above all, what role do the latter play in the process of definition? Despite the elementary nature of these questions, relatively little attention has been devoted to this issue<sup>1</sup>.

Como muchos otros del mismo autor, aquel ensayo intentaba contestar tales preguntas insistiendo en la necesidad de mantener una visión crítica a la hora de interpretar y presentar las dinámicas sociales y culturales de un contexto histórico de la forma más rigurosa posible. En él deja entrever que la sabiduría convencional y las narrativas subjetivas no son suficientes, pero que tampoco pueden descartarse completamente en favor de la visión panorámica que proporcionan las tablas y los gráficos<sup>2</sup>. Es precisamente ese

---

<sup>1</sup> James S. Amelang, “People of the Ribera: Popular Politics and Neighborhood Identity in Early Modern Barcelona”, en Barbara B. Diefendorf y Carla Hesse (eds.), *Culture and Identity in Early Modern Europe (1500-1800): Essays in Honor of Natalie Zemon Davis*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992, p. 120. Para una versión más extensa (en catalán) de este capítulo ver su “*Gent de la Ribera*” i *altres assaigs sobre la Barcelona moderna* [trad. Jesús Villanueva], Vic, Eumo Editorial, 2008.

<sup>2</sup> Aparte de los títulos previamente citados, otros estudios del homenajeado que exploran esta redefinición más sofisticada del concepto de sociabilidad son James S. Ame-

añan crítico lo que en su día entrelazó las trayectorias académicas de Natalie Davis y James Amelang: ambos entienden que, como bien dijo Richard Hoggart en su canónico *The Uses of Literacy* (1957), “ordinary life is intrinsically interesting”, y que precisamente lo más atractivo del día a día de la sociedad moderna era lo que permanecía invisible al ojo rígido y dogmático<sup>3</sup>. No es casualidad, pues, que entre quienes se han sentido en algún momento inspirados por los trabajos del homenajeado se encuentren especialistas en distintas ramas de la historia, además de sociólogos, etnógrafos, estudiosos de literatura, e incluso algún hijo que otro.

El objetivo de este artículo es el de proyectar los intereses de James Amelang sobre el mundo del teatro europeo del Renacimiento, trasladando la mencionada aproximación crítica al estudio de otro barrio popular en una ciudad de la España moderna: la parroquia de San Sebastián de Madrid, sede de los corrales de comedias de la capital en los siglos XVI y XVII y núcleo de la cultura teatral del Siglo de Oro español. San Sebastián era en el siglo de Oro sinónimo de teatro; sin embargo, y a pesar de la creciente popularidad del estudio de la historia teatral, sabemos relativamente poco acerca del perfil social y económico de este espacio urbano. Por tanto, este breve ensayo contempla una serie de factores que pueden ayudarnos a comprender un poco mejor de qué tipo de hábitat, y de qué tipo de identidad social, estamos hablando<sup>4</sup>.

## I

Los primeros corrales de comedias surgieron en Madrid pocos años después de que Felipe II la designase capital de la monarquía en 1561. Sin embargo, en fechas tan tempranas los teatros españoles no pasaban de ser simples patios con una carreta en uno de los fondos que hacía las veces de escenario, muy lejos de la sofisticación que vendría más tarde. Los vecinos de la villa de Madrid tendrían que esperar casi dos décadas hasta la apertura

---

lang, *The Flight of Icarus: Artisan Autobiography in Early Modern Europe*, Stanford, Stanford University Press, 1998, pp. 82-107; James S. Amelang, *Honored Citizens of Barcelona: Patrician Culture and Class Relations, 1490-1714*, Princeton, Princeton University Press, 1986; James S. Amelang, “The Myth of the Mediterranean City: Perceptions of Sociability”, en Alexander Cowan (ed.), *Mediterranean Urban Culture 1400-1700*, Exeter, University of Exeter Press, 2000, pp. 15-30.

<sup>3</sup> Richard Hoggart, *The Uses of Literacy*, Londres, Chatto & Windus, 1957, p. 95.

<sup>4</sup> Lo presentado en este ensayo forma parte de una investigación en curso que compara la cultura teatral de la España del Siglo de Oro con la de la Inglaterra de Shakespeare. Para un análisis más a fondo de las similitudes y diferencias entre los espacios teatrales del Madrid y Londres moderno ver David J. Amelang, “Comparing the Commercial Theaters of Early Modern London and Madrid”, *Renaissance Quarterly*, 71 (2018), pp. 610-644.

de los corrales de la Cruz (1579) y del Príncipe (1582), que sirvieron de telón de fondo para gran parte de la dramaturgia del Siglo de Oro<sup>5</sup>. Estos dos teatros “permanentes”, al igual que sus predecesores “acomodados”, se encontraban en lo que hoy en día se conoce como el barrio de las letras, o el barrio de las musas, o de los escritores, o de los artistas. Estos sobrenombres obedecen a varias razones, todas ellas entrelazadas. Fuera causa o consecuencia del monopolio que ejercía sobre los teatros populares de la capital, el barrio albergó también en algún momento de sus vidas a la mayoría de los poetas más importantes del Siglo de Oro español. De hecho, muchos de ellos — Lope de Vega, Cervantes, Góngora y Quevedo, entre otros — vivían a poca distancia del llamado mentidero de los comediantes, una plazuela en la que dramaturgos y actores se reunían para conversar y por ende un punto de encuentro de la farándula madrileña<sup>6</sup>. El barrio también alojaba la Cofradía de Nuestra Señora de la Novena, una confraternidad religiosa que hizo las veces del gremio de los comediantes desde mediados del siglo XVII hasta finales del XIX<sup>7</sup>.

Dicho esto, y más allá de la presencia de la comunidad teatral, poco se ha escrito acerca del perfil social y cultural de este barrio madrileño del Siglo de Oro. Mucho tiene que ver el hecho de que lo que *a posteriori* se ha denominado ‘el barrio de las letras’ en su día no constituía un barrio como tal, al menos no de forma oficial. Como la mayoría de las ciudades modernas, Madrid estaba dividida administrativamente en parroquias, y el barrio teatral formaba parte de una de ellas: la parroquia de San Sebastián<sup>8</sup>. San

---

<sup>5</sup> En orden cronológico, los corrales de comedias que abrieron las puertas en Madrid a lo largo del siglo XVI son los siguientes: el corral del Lobo/de la Puente (c. 1568), el corral de Pacheca (c. 1569), el corral de Burguillos (1574), el corral de Valdivieso (1579), el corral de la Cruz (1579) y el corral del Príncipe (1582). Para más información ver Carmen Sanz Ayán y Bernardo J. García García, *Teatros y comediantes en el Madrid de Felipe II*, Madrid, Editorial Complutense, 2000, pp. 14-17.

<sup>6</sup> Entre los poetas que vivieron en el barrio se encuentran Lope de Vega, Cervantes, Calderón, Guillén de Castro, Andrés de Claramonte, Tirso de Molina, Quevedo, Luis Quiñones de Benavente, Francisco de Rojas, Juan Ruiz de Alarcón, Juan de Solórzano, y Luis Vélez de Guevara. Para un listado al completo de todos los escritores de renombre que residieron allí entre el siglo XVI y el XIX ver Matías Fernández García, *La parroquia madrileña de San Sebastián: algunos personajes de su archivo*, Madrid, Caparrós Editores, 1995, pp. 17-69.

<sup>7</sup> Josef Oehrlein, *El actor en el teatro español del Siglo de Oro* [trad. Miguel Ángel Vega], Madrid, Castalia, 1993, pp. 241-276; José Subirá, *El gremio de representantes españoles y la cofradía de Nuestra Señora de la Novena*, Madrid, Instituto de Estudios Madrileños, 1960.

<sup>8</sup> La única otra división topográfica conocida para el Madrid de esta época son los cuarteles. En 1604 la ciudad estaba dividida en seis cuarteles, cada uno de ellos regido por un alcalde de corte y controlado por una serie de alguaciles, escribanos y otros funcionarios. El barrio teatral se encontraba en el cuartel llamado ‘El barranco’, aunque en 1665 el nombre se cambió al de ‘San Sebastián’ (ya que el nombre de la parroquia

Sebastián era la segunda parroquia más grande de las trece que comprendían la villa castellana y gozaba de una marcada reputación popular que adquirió en el medievo y creció hasta mediados del siglo XVI, cuando se convirtió en uno de los destinos predilectos de los inmigrantes en busca de un mejor futuro en la nueva capital. A primera vista, todos los datos que conocemos sobre la parroquia en esta época corroboran esta impresión: tenía el porcentaje más elevado de la capital de casas a la malicia (construcciones precarias que por sus limitaciones eximían a sus dueños de tener que alojar funcionarios reales), y era en Madrid el centro neurálgico tanto del teatro como de la prostitución, dos actividades de muy dudosa reputación. Ahora bien, San Sebastián también era un distrito definido por sus contrastes sociales, ocupacionales y económicos, y lo más probable es que no fuera considerada un bloque demográfico indivisible y sí un conjunto de zonas con características específicas y diferenciables<sup>9</sup>. Concretamente, todo parece indicar que la parroquia de San Sebastián se dividía en dos mitades de perfiles muy distintos, y que el barrio de los teatros —en la esquina noroeste de la parroquia— pertenecía a una parte de la capital de un nivel más elevado del que se le ha supuesto durante mucho tiempo.

Entre las parroquias de Madrid, los historiadores distinguen dos tipos: las muertas o bloqueadas, que al encontrarse en el centro de la capital no podían crecer más, y las vivas o expansivas, que yacían en la periferia y por lo tanto podían crecer al son de los flujos migratorios. Es precisamente debido a su asociación con los inmigrantes, especialmente a partir de 1561, por lo que las parroquias expansivas han sido históricamente relacionadas con las clases populares, mientras que las parroquias bloqueadas se definen por un perfil social más elevado<sup>10</sup>. San Sebastián, aunque nominalmente

---

era mucho más reconocible). Más en Francisco Javier Cubo Machado, *Advertencias para el ejercicio de la plaza de Alcalde de Casa y Corte. Prevención, represión y orden público: Una policía en el Madrid del Siglo XVII* [tesis de Máster], Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2013, pp. 25-26.

<sup>9</sup> Para más detalles acerca de los contrastes dentro de la parroquia, especialmente en cuanto a la riqueza y pobreza de sus residentes, ver Miguel Ángel García Sánchez, *Pobreza, desigualdad y redes sociales en dos ciudades europeas: una comparación entre Madrid y Londres, 1550-1700* [tesis doctoral], Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2012, pp. 121-32. Para las casas a la malicia ver José del Corral, *Las composiciones de aposento y las casas a la malicia*, Madrid, Instituto de Estudios Madrileños, 1982; José del Corral, “Las madrileñas casas a la malicia y sus condicionamientos urbanos y sociales”, en A. Cea Gutiérrez, M. Fernández Montes y L.A. Sánchez Gómez (eds.), *Arquitectura popular en España. Actas de las jornadas sobre arquitectura popular en España, 1987*, Madrid, CSIC, 1990, pp. 271-276; Claude Larquié, “Barrios y parroquias urbanas: el ejemplo de Madrid en el siglo XVII”, *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 12, (1976), pp. 33-63.

<sup>10</sup> Larquié, “Barrios y parroquias”, pp. 59-61. De hecho, Alfredo Alvar Ezquerro añade una tercera categoría, la parroquia cortesana, para diferenciar entre las parroquias

descrita como parroquia expansiva, era en esencia una mezcla de los dos tipos. Partía del corazón de la ciudad y se extendía desde la calle de Alcalá hacia el sur hasta las orillas del río Manzanares. No sería lógico, por tanto, pensar que un territorio de semejante extensión mantuviera un perfil socioeconómico homogéneo de un extremo al otro. La frontera, por llamarlo de alguna manera, que separaba la mitad bloqueada y más aristocrática de la mitad expansiva y más popular, era la calle Atocha. Esta arteria nace en la Plaza Mayor y recorre la parroquia en diagonal hasta desembocar en las afueras de la ciudad, dividiéndola en dos partes, de tal manera que lo que sucedía al sur de la calle de Atocha tenía muy poco que ver con lo que ocurría en la zona de la parroquia en la que se encontraban los corrales<sup>11</sup>.

La primera diferencia entre las dos mitades de la parroquia era el perfil de sus vecinos y sus ocupaciones. Al no haber sido parte de la antigua villa, la mitad sur de la parroquia de San Sebastián era considerada un arrabal. Los arrabales en Madrid, y en especial éste (que contenía el popular barrio de Lavapiés), se convirtieron en destinos predilectos de los inmigrantes que se mudaban a la nueva capital en busca de trabajo, ya que había espacio disponible y el precio del suelo era más asequible<sup>12</sup>. Las zonas céntricas, más congestionadas y de mayor demanda, quedaban fuera del alcance de las clases populares. Esto explica por qué casi todos los vecinos nobles de la parroquia de San Sebastián vivían en la mitad norte, algunos de ellos en las mismísimas calles de los corrales, mientras que la gran mayoría de la actividad comercial y artesanal de la parroquia de San Sebastián (el 77% según Alfredo Alvar Ezquerria) tenía lugar en la mitad sur<sup>13</sup>.

---

céntricas populares y las aristocráticas. Alvar Ezquerria citado en Miguel Ángel García Sánchez, "Urbanismo, demografía y pobreza en Madrid. La parroquia de San Sebastián, 1578-1618", *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 43, (2003), p. 49.

<sup>11</sup> En su estudio de la capital, Alvar Ezquerria divide la capital en seis barrios según sus perfiles fiscales, y la calle de Atocha sirve como frontera entre dos de estos distritos. Alfredo Alvar Ezquerria, *El nacimiento de una capital europea: Madrid entre 1561 y 1606*, Madrid, Turner Libros, 1989, pp. 246-54.

<sup>12</sup> Virgilio Pinto Crespo y Santos Madrazo Madrazo (eds.), *Madrid. Atlas histórico de la ciudad. Siglos IX-XIX*, Madrid, Fundación Caja de Madrid - Lunweg, 1995, p. 115. Otro nombre por el que se conocía (y conoce) esta zona de Madrid es Huertas, un topónimo que alude a la actividad agrícola del distrito previo al gran flujo migratorio de la segunda mitad del siglo XVI. Para más ver osé Simón Díaz, "El Barrio de las Musas", *Villa de Madrid*, 25, (1968), p. 86; Juan Carlos Zofio Lorente, *Gremios y artesanos en Madrid, 1550-1650. La sociedad del trabajo en una ciudad cortesana preindustrial*, Madrid, CSIC, 2005, pp. 119-120.

<sup>13</sup> Corral, *Las composiciones*, pp. 26-27; Margaret Rich Greer, "A Tale of Three Cities: The Place of Theatre in Early Modern Madrid, Paris and London", *Bulletin of Hispanic Studies*, 77, (2000), pp. 395-397; Larquié, "Barrios y parroquias", pp. 60-62; Hugh Thomas (ed.), *Madrid: A Travellers' Companion*, Londres, Constable, 1988, p. 29. Alvar Ezquerria, citado en García Sánchez, "Urbanismo, demografía", pp. 74-75.



Otro factor a tener en cuenta es la prostitución, actividad estrechamente asociada al mundo teatral e indicador fiable y recurrente a la hora de definir el perfil de una zona urbana. La parroquia de San Sebastián era popularmente considerada el barrio rojo del Madrid de los Austrias. Tal y como ilustra el escritor barroco Alonso de Castillo Solórzano en su novela satírica *Las Harpías en Madrid* (1631), “los barrios cerca de San Sebastián eran los más frecuentados de todo Madrid de la gente moza, así por estar cerca de los dos corrales de comedias, como por vivir en ellos muchas damas de la profesión”<sup>14</sup>. Uno podría encontrar ‘mujeres enamoradas’ (abundaban los eufemismos) en cualquier rincón de la parroquia. En la mitad sur se encontraba el barranco de Lavapiés, el punto focal de la prostitución madrileña desde antes de mediados del siglo XVI; en la zona norte también había cierta actividad, con una queja de 1616 haciéndonos saber que tres ‘damas de corte’ (otro eufemismo) vivían y ejercían en la misma calle de la Cruz que daba nombre al corral. Aún así, también en este ámbito la parroquia ofrece un paisaje mixto. La clientela de la prostitución en la zona alta de San Sebastián, especialmente del prostíbulo que se encontraba en la calle Francos (hoy calle Cervantes), era de clase noble y cortesana. En cambio, las casas públicas en el sur de la parroquia eran de corte más popular. Además, el mencionado barranco de Lavapiés no era solamente la sede principal del proxenetismo madrileño, sino también uno de los cuatro vertederos oficiales de la capital, de donde se puede inferir una diferencia notable entre los servicios ofrecidos en una y otra mitad de la parroquia<sup>15</sup>.

Los patrones residenciales y ocupacionales subrayan las diferencias sociales entre el paisaje urbano de la mitad norte de la parroquia de San Sebastián, sede de los corrales de comedias y hogar de la actividad teatral madrileña, y la mitad sur. Aunque no existan pruebas concretas que corroboren las divisiones internas dentro de las macroparroquias del Madrid moderno, es razonable asumir que los teatros populares madrileños se encontraban en un barrio de clase media-alta, y no en una zona de casas humildes y vecinos artesanos, destino predilecto de quienes buscaban una nueva vida en la capital del reino o una casa pública en donde pasar el rato. El primer recuento demográfico exhaustivo una vez instalado el sistema de cuarteles, conocido como el censo de Floridablanca (1787), indica cómo estas subdivisiones dentro de la parroquia se consolidaron con el tiempo: los abogados, mercaderes, empleados de la corte e hidalgos vivían en los cuarteles del noreste

---

<sup>14</sup> Alonso de Castillo Solórzano, *Las harpías en Madrid* (ed. Pablo Jauralde Pou), Madrid, Castalia, 1985, p. 53.

<sup>15</sup> Enrique Villalba Pérez, “Notas sobre la prostitución en Madrid a comienzos del siglo XVII”, *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 34, (1994), pp. 516-517; Enrique Villalba Pérez, *¿Pecadoras o delincuentes? Delito y género en la corte (1580-1630)*, Madrid, Calambur, 2004, pp. 252-254.

de San Sebastián, mientras que las clases populares se concentraban en los cuarteles de la mitad sur. La calle de Atocha, una vez más, marcaba la diferencia entre un barrio, o tipo de barrios, y otro<sup>16</sup>.



La residencia de la nobleza en la Parroquia de San Sebastián (en grises oscuros) en el Madrid del siglo XVII. © Virgilio Pinto Crespo y Santos Madrazo Madrazo (eds.), *Madrid: Atlas histórico de la ciudad*, p. 184. Imagen modificada por el autor.

## II

Los siglos XV y XVI fueron testigos del resurgir en Europa de una manifestación cultural y de entretenimiento que había permanecido soterrada durante el medioevo: el teatro urbano profesionalizado, comercial y secular. Tales rasgos resultan muy atractivos y suscitan mucho interés, por lo que se ha invertido mucho tiempo en reconstruir (en algunos casos literalmente) los escenarios en los que las obras dramáticas de este periodo cobraron vida por primera vez, con el fin de comprender mejor el mundo en el que surgieron. Uno de los indicadores más fiables a la hora de recrear el clima de estas culturas teatrales es analizar el perfil de los barrios en los que se erigieron los primeros teatros públicos. Mucho se ha escrito, por ejemplo,

<sup>16</sup> José Luis Galán Cabilla, *Economía, muerte y derecho parroquial: la parroquia de San Sebastián de Madrid, 1695-1747* [tesis de Máster], Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1993, p. 26.

acerca del carácter popular del teatro londinense del siglo XVI debido al hecho de que los primeros anfiteatros comerciales en la Inglaterra isabelina se encontraban en Shoreditch y Southwark, dos suburbios relativamente pobres de la capital. Uno de ellos era el conocido Globe, de la compañía de Shakespeare, capaz de atraer públicos de todas las clases sociales al barrio de Southwark principalmente porque no había un espacio exclusivo para las élites<sup>17</sup>. Esta dinámica comienza a cambiar a principios del siglo XVII con la construcción de teatros más elegantes y sofisticados (que además eran cubiertos) en el centro de Londres, como el Blackfriars, el St. Paul's y el Cockpit-Phoenix. Estos nuevos teatros se encontraban en zonas privilegiadas en el núcleo de la capital: en el exclusivo recinto de Blackfriars, en los terrenos de la catedral y en Drury Lane, predecesora del actual corazón teatral del país (el llamado *West End*). A partir de ese momento y durante casi medio siglo convivieron sin problemas y sirviendo a públicos distintos los anfiteatros de los suburbios y los nuevos teatros de élite de la capital, hasta que el gobierno puritano de Oliver Cromwell obligó a clausurarlos y destruirlos en 1642<sup>18</sup>.

¿Y en Madrid? ¿Por qué no se construyeron en Madrid teatros comerciales, cubiertos y de élite como los de Londres? Esta diferencia resulta

<sup>17</sup> Algunos ejemplos son Andrew Gurr, *Playgoing in Shakespeare's London*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 65-71; Steven Mullaney, *The Place of the Stage: License, Play, and Power in Renaissance England*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1988; Annabel M. Patterson, *Shakespeare and the Popular Voice*, Oxford, Basil Blackwell, 1989; Robert Weimann, *Shakespeare and the Popular Tradition in the Theater: Studies in the Social Dimension of Dramatic Form and Function* [ed. Robert Schwarz], Baltimore, Johns Hopkins University, 1978, pp. 175-220; Paul Yachnin, "The Reformation of Space in Shakespeare's Playhouse", en A. Vanhaelen y J. P. Ward (eds.), *Making Space Public in Early Modern Europe: Performance, Geography, Privacy*, Abingdon, Routledge, 2013, pp. 262-280. Para un resumen exhaustivo sobre los teatros comerciales en el Londres de Shakespeare ver Andrew Gurr, *The Shakespearean Stage, 1574-1642*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 115-164.

<sup>18</sup> Para más información acerca de los teatros cubiertos comerciales londinenses y su significación social ver Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Aldershot, Scholar Press, 1994, pp. 270-281; Sarah Dustagheer, *Shakespeare's Two Playhouses: Repertory and Theatre Space at the Globe and the Blackfriars, 1599-1613*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, pp. 31-49; Andrew Gurr, "The move indoors", en C. Dymkowski y C. Carson (eds.), *Shakespeare in Stages: New Theatre Histories*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 7-21; Mariko Ichikawa, *The Shakespearean Stage Space*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 1-12; Michael Shapiro, *Children of the Revels: the Boy Companies of Shakespeare's Time and their Plays*, Nueva York, Columbia University Press, 1977, pp. 67-74; Irwin Smith, *Shakespeare's Blackfriars Playhouse: Its History and Its Design*, Nueva York, New York University Press, 1964; Tiffany Stern, "A ruinous monastery: the Second Blackfriars Playhouse as a place of nostalgia", en A. Gurr y F. Karim-Cooper (eds.), *Moving Shakespeare Indoors*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 97-114.

llamativa, especialmente porque lo primero que descubre cualquier estu-  
diioso de la cultura teatral de ambos países es el sorprendente parecido entre  
ambas, particularmente si se tiene en cuenta que no había contacto directo  
entre las gentes de teatro de ambos países. Este paralelismo, que también  
afecta a los edificios teatrales propiamente dichos, queda perfectamente re-  
flejado por John J. Allen en el siguiente pasaje:

We are in the central box in the third story of an open-air playhouse, facing the stage that rises some five or six feet off a yard or pit. The paved yard slopes gently downward toward the stage from ground level beneath our box. Some sixty or seventy feet from us at the back of the stage is the tiring-house wall, and a curtain or arras hung from the forward edge of the floor of an upper gallery masks double doors in the center, flanked by another door at each side. Spectators are seated on benches or stools on either side of the central stage, and standees fill the yard below, between us and the stage, which is roofed by a shadow or cover supported by two posts or pillars. It is three o'clock in the afternoon, the play has just begun, and we see a character rising from beneath the stage through a trapdoor; he parts the central pair of curtains, revealing that the double doors are open to a sort of tableau. Are we in London or in Madrid? I think it is impossible to say<sup>19</sup>.

En principio parece fácil concluir que este paralelismo se extendía también al lugar en el que se encontraban los teatros dentro de las ciudades, ya que la parroquia de San Sebastián considerada en su conjunto tenía un perfil social similar al de Shoreditch y Southwark. Sin embargo, tal y como se ha explicado antes, una mirada más aguda sugiere que la mitad norte de la parroquia, que es en la que se encontraban los corrales de comedias, era bastante más opulenta que la mitad sur. De hecho, retomando la comparación con Londres una vez más, la zona alta de la parroquia de San Sebastián puede ser considerada como un espacio urbano a mitad de camino entre los suburbios populares de los primeros anfiteatros londinenses y los enclaves elitistas de los teatros cubiertos que les sucedieron. Desde el punto de vista geosocial, la riqueza relativa de la zona intermedia en la que se encontraban los corrales del Príncipe y de la Cruz satisfacía las aspiraciones de los públicos de todo el espectro social, por lo que no hubo una demanda, como ocurrió en el caso londinense, para la construcción de un teatro interior de élite. Esta distinción, la existencia de teatros diferenciados para las clases más adineradas y las más populares en Londres frente a la de un único teatro capaz de aglutinar al público de distintas capas sociales en Madrid, bien

---

<sup>19</sup> John J. Allen, "The Disposition of the Stage in the English and Spanish Theatres", en L. Fothergill-Payne y P. Fothergill-Payne (eds.), *Parallel Lives: Spanish and English National Drama 1580-1680*, Londres, Bucknell University Press, 1991, p. 55.

puede suponer una de las pocas diferencias entre las culturas teatrales de la época de Shakespeare y Lope de Vega. En el Madrid de los Austrias no hubo un Blackfriars o un St. Paul's, ya que el 'Globe madrileño' —los corrales de la Cruz, o del Príncipe— era suficiente para todos.

## PLAZA AND SQUARE: PERSPECTIVES ON THE CITY IN THE EARLY MODERN ATLANTIC WORLD

RICHARD L. KAGAN  
*Johns Hopkins University*

those enclosures of stunted smoke-blackened shrubs ... fenced in with iron palisades to protect aristocratic nursemaids from the mob

Richard Ford, contrasting Spanish plazas with London's squares (1834)<sup>1</sup>

Two towns—one is Spanish: San Juan de la Frontera, founded in what is now the western part of Argentina in 1562, the other, New Haven, founded in 1638, is British. When originally planned, each featured an orthogonal plan, or what the Spanish called a *traza a damero* or checkerboard plan. Viewed from above, the towns look identical. The large open space in the center of San Juan de la Frontera, today's Plaza 25 de Mayo, was the *plaza*, that in New Haven was originally referred to as a market place, and shortly thereafter as a green, the name by which that space is still known today. In other British colonial towns, urban spaces of this kind were generally known as squares. But does the similar design of the plaza and the square mean that these two spaces were interchangeable? Were their functions exactly like? And what meanings, if any, were attached to them? The answers to these questions are far too many to include in this short essay, which offers little more than a brief, albeit comparative introductory view of plazas and squares in the context of the colonial Atlantic world.

I start with the plaza. According to Sebastián de Covarrubias, the plaza is “a wide and spacious place inside the town”, also as “a public space, where comestibles are sold and the commerce of citizens and nearby-residents is conducted”. For Covarrubias the plaza is also space where acts of justice—hangings and other punishments were customarily performed. The plaza in this sense relates directly to *policía*, a term which implied the art

---

<sup>1</sup> Cited in Ian Robertson, *Richard Ford 1796-1858. Hispanophile, connoisseur and critic*, London, Michael Russell, 2004, p. 141.

and manner of governing a city, along with the notion of proper or civilized behavior, that is civility or *urbanitas*<sup>2</sup>. *Policía* also implied a proper spiritual order, which, in the context of Spain's global empire, implied those religious practices and beliefs authorized by the Roman Catholic Church. Moreover, it was this second set of meanings—call it the public face of *policía*—that had the greatest resonance in the Spanish New World. In this way, *plaza* and *policía* were inextricably linked in as much as the plaza was the place from which the city was governed, justice enacted, and spiritual values upheld, whether in guise of religious processions, the notorious spectacle known as the *auto da fe*, or various civic ceremonies municipalities staged in honor of the Spanish monarchy. It follows that a well-constructed plaza, more than a symbol of architectural harmony, and more than an emblem of city life, also embodied the Spanish monarchy as a whole. One seventeenth-century viceroy, Francisco Fernández de la Cueva, duke of Albuquerque, made that connection when he attempted to wrest control of the plaza from Mexico City's municipal government. The viceroy identified that plaza (also known as the plaza mayor) as “Your Majesty's property [*suelo*]”, and to reinforce that claim he recommended that a statue featuring Philip IV, Spain's reigning monarch, be erected at the center of the plaza<sup>3</sup>.

That never happened, nor was the plaza removed from the municipality's control. Even so, the dispute suggests that the plaza, as a physical space, was also a metaphor endowed with meanings of different sorts. For Spanish officials, the plaza embodied *policía* in all of its different aspects. In contrast, natives were likely to have considered it a symbol of injustice and oppression, as it was precisely there that they, together with blacks and mulattos, were punished for infractions of various sorts. Furthermore, and especially in cities such as a Mexico City or Cuzco, where Spaniards had appropriated pre-existing indigenous plazas for their own purposes, natives were apt to have regarded the plaza as a symbol of conquest and loss.

The plaza, in sum, was a true multi-functional space, endowed with multiple, although often divergent meanings. The square was far less complex. In the case of New Haven, it originally served a place where justice was enacted. In 1639, the local planters gathered there to watch a Nepaupuck, a Quinnipiac Indian who, having been found guilty, had his head “cut off and pitched upon a pole in the marketplace”<sup>4</sup>. It also served as an occa-

---

<sup>2</sup> Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana, o española*, Madrid, Turner, 1979, pp. 873, 875.

<sup>3</sup> Archivo General de Indias (AGI), México, leg. 38/ 58, fols. 3r-3v, letter dated 16 Nov. 1658.

<sup>4</sup> See Charles Hoadley (ed.), *Records of the colony and plantation of New Haven*, Hartford, Case, Tiffany & Co, 1857, vol. 1, p. 24. See also Henry Taylor Blake, *Chronicles of New Haven Green*, New Haven, Tuttle, Morehouse & Taylor, 1898, p. 15, and

sional meeting place, a pasturage for cattle and swine, a burial ground, an outdoor warehouse, and despite municipal efforts to keep the space clear, a convenient place for residents to pile the wood needed to warm their houses during New Haven's long winters. Otherwise, municipal records tend to be silent on how this square and others in Britain's colonial towns were used as opposed to the plaza, where records relating to what occurred there are relatively abundant.

Starting already with the first Spanish settlements in the Caribbean, plazas played a key role in the life of Spain's New World towns. For this reason the plaza figured centrally in the urban blueprint Philip II mandated in 1573 in a series of ordinances designed to promote good governance throughout the Indies. The plaza, it was stated, should either be "square", or "rectangular"; that its size should be "proportioned" to population; that it should be surrounded by porticoes to be used for mercantile purposes; and that for purposes of *ornato* —a word often translated as urban embellishment but which also conjured up notions of dignity and prestige— serve as the site for the principal church, town hall, prison, and pillory, each symbolizing different aspects of the *policía* that the king and his ministers were expected to promote. The ordinances did not specify the plaza's precise location, except in the cases of port towns where it was indicated that it should be near or even fronting on the water<sup>5</sup>. In practice, few of the towns founded by Spaniards after 1573 had plazas modeled exactly upon those outlined in the ordinances, but the blueprint was there. It follows that virtually all of the towns founded by Spaniards after that date accorded the plaza pride of place<sup>6</sup>.

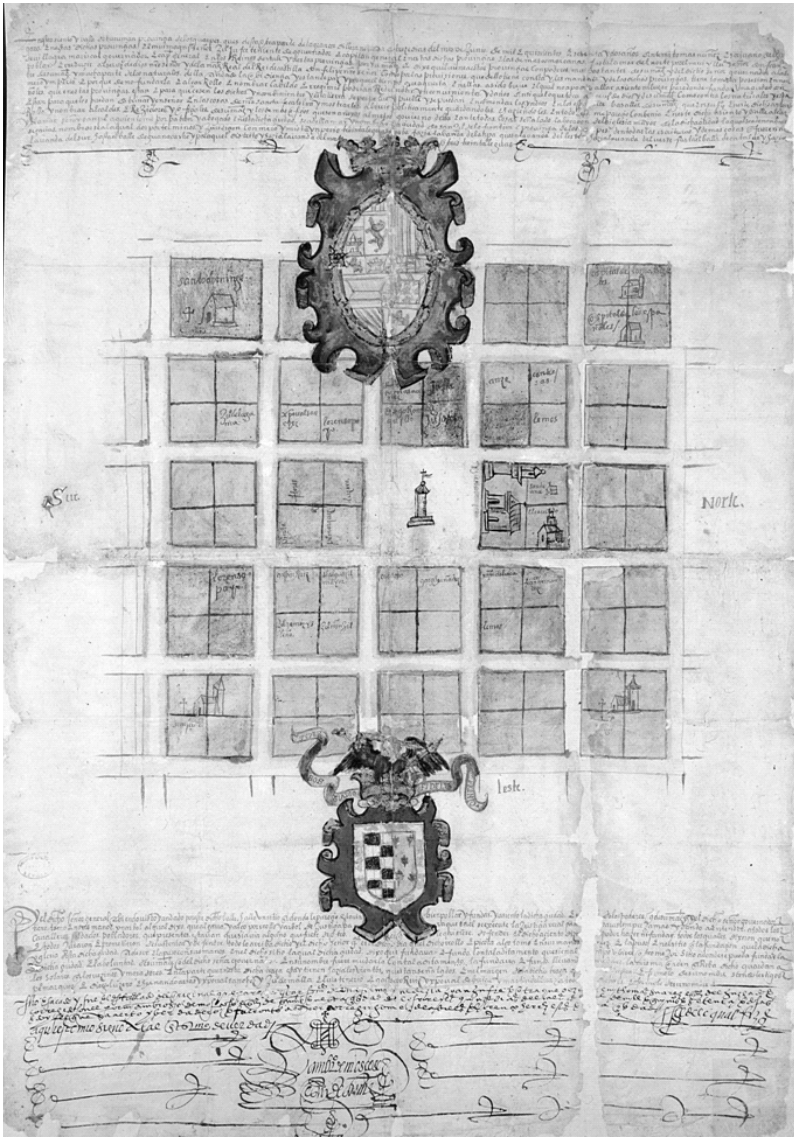
---

Rollin G. Osterweis, *Three centuries of New Haven history*, New Haven, Yale University Press, 1953, p. 12.

<sup>5</sup> "Ordenanzas de descubrimiento, nueva población, y pacificación de las Indias", en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, Madrid, Suc. de Rivadeneyra, 1854-1884, vol. 8. See also Dora P. Crouch et al., *Spanish city planning in North America*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1982.

<sup>6</sup> The abundant literature on the colonial Spanish-American city can be approached through Francisco de Solano (ed.), *Historia urbana de Iberoamérica*, 3 vols., Madrid, Consejo Superior de Colegios de Arquitectos de España, 1987, and Jay Kinsbruner, *The colonial Spanish-American city*, Austin, University of Texas Press, 2005. For the symbolism of the *traza al damero*, see the now classic studies by Jorge E. Hardoy, "La forma de las ciudades en Hispanoamérica" and Marcello Fagiolo, "La fondazione delle città latino-americane. Gli archetipi della giustizia e della fede", both available in *Psicon. Rivista Internazionale di Architettura*, 5 (1975), pp. 8-34 and 34-58. See also Stephanie Merrim, *The spectacular city, Mexico and colonial Hispanic literary culture*, Austin, University of Texas Press, 2010.





Plano fundacional de San Juan de la Frontera, Argentina, 1562, Archivo General de Indias, MP-BUENOS\_AIRES, 9. [Photo Credits: PARES]

Contemporary sources further underscore the plaza's importance in the conduct of urban life. Compared to other parts of the town, which were generally constructed without official review, the plaza was subject to scrupulous attention, as the number of architectural drawings featuring plazas preserved in the Archivo General de Indias readily attest. These plans are there because municipal officers, prior to constructing or re-structuring their plaza, sought the approval of the Council of the Indies. Contemporary maps and plans further underscore the plaza's importance as a potent symbol of urban life. These range from the maps incorporated into the geographical surveys of the Indies ordered by Philip II in the 1570s and 1580s to the manner in which the mestizo author Guaman Poma de Ayala used plazas as an emblem of urban life in his famous early seventeenth-century chronicle of governance in Peru<sup>7</sup>.

Additional testimony underscoring the importance of the plaza derives from other contemporary sources. In Lima, the authors of two diaries that span most of the seventeenth century seemingly frequented the city's plaza mayor on a daily basis, meticulously recording the manifold activities that transpired there<sup>8</sup>. These ranged from religious processions to various melees, murders, and other crimes whose perpetrators were often publicly punished on gallows erected in that very same space. On the lighter side, the diaries attest that the plaza was a place to meet friends and exchange gossip. It also served as the site where men and women were able to fraternize, and even for the occasional tryst (admittedly the last did not occur in the center of the plaza but in a bookseller's stall located under the arcade at the plaza's edge). Other sources underscore the on-going efforts of the governors of different cities to enhance the *ornato* of their plaza and to regulate the manner in which they were to be used, one of the first being that of Francisco Cervantes de Salazar, a transplanted Toledan humanist who became

---

<sup>7</sup> On Guaman Poma and the plaza, see my "Entre dos mundos: las vistas urbanas de Guaman Poma de Ayala", en Carlos Martínez González and Enriqueta Vila Vilar (eds.), *Grafía del imaginario. Representaciones culturales en España y América, siglos XVI-XVIII*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 378-393, and Raquel Chang Rodríguez, "Las ciudades de la primera nueva crónica y los mapas de las *Relaciones geográficas de las Indias*: un posible vínculo", *Revista Crítica Literaria Latinoamericana*, 41 (1995), pp. 95-119.

<sup>8</sup> Juan Antonio Suardo, *Diario de Lima (1629-1634)*, ed. Rubén Vargas Ugarte, Lima, Imp. C. Vásquez, 1936; and Josephe y Francisco de Mugaburu, *Diario de Lima (1640-1694). Crónica de la época colonial*, 2 vols., ed. Carlos A. Romero, Lima, Imp. C. Vásquez, 1935, and available in English as *Chronicle of Colonial Lima: The Diary of Josephe and Francisco Mugaburu, 1640-1694.*, ed. and trans. Robert R. Miller, Norman, University of Oklahoma Press, 1975. For Mexico City, see Gregorio M. de Guijo, *Diario 1648-1664*, ed. Manuel Romero de Torrerros, México, Editorial Porrúa, 1952, and Antonio de Robles, *Diario de Sucesos Notables (1665-1703)*, ed. Antonio Castro Leal, México, Editorial Porrúa, 1946.

one of the first boosters of Mexico City. Seemingly undeterred by the mediocre quality of the buildings that then surrounded that city's newly-reconstructed plaza and the fact that the space often reeked of garbage and filth, Cervantes de Salazar was still able to make the following boast: "I don't think [that] its equal can be found in either hemisphere. Good heavens! How level and how spacious! How cheerful! ... What order? What beauty! What a situation and location!"<sup>9</sup>

The language is exaggerated, but by no means atypical —local boosters in other towns accorded equal weight and importance to their plaza. But what about the square? Were the British equally fastidious about the organization and maintenance of that space? Like the Spanish, several of Britain's North American colonies did possess blueprints that called for the "planting" of towns, albeit with considerable regional variations. The London Company's initial plans for Jamestown stipulated a checker-board layout perhaps modeled upon Spanish towns in the Caribbean as it called for houses and streets set "even and by a line" and terminating in a central market place<sup>10</sup>. Yet there is no indication that these plans were ever implemented, inasmuch as archeological evidence indicates that Jamestown had little more than a single street surrounded by wooden palisade of triangular shape. As for other Tidewater towns, these often followed an orthogonal blueprint similar to those in the Spanish Caribbean but they did not necessarily make allowance for a central square. This was also true for New England. The one surviving urban blueprint for the Massachusetts' Bay Colony is "On the Laying out of Towns", a short essay dating from 1634 and ascribed to John Winthrop, the colony's first governor. Thinking of a new town soon to be named Cambridge, Winthrop envisioned a town six miles square, centered on "a meeting house", and one whose houses were to be "orderly placed about" for the purpose of "comfortable communion". Winthrop, however, made no mention of a square, although Cambridge together with most other New England towns generally respected the English tradition of setting aside a space for a common or green that served multiple functions: meeting place, parade and burial ground, market, pasture, as well as a locus for punishments of various sorts. In Boston, the Common served many of these functions as well, although its location at the southern edge of the town

---

<sup>9</sup> Fernando Cervantes de Salazar, *Life in the Imperial and Loyal City of Mexico in New Spain*, trans. Minnie Lee Barrett Shepard, Austin, University of Texas, 1953, p. 260. See also Hernan Cortés, *Letters from Mexico*, trans. and ed. Anthony Pagden, London and New Haven, Yale University Press, 1971, p. 103. For the transformation of Tenochtitlan's Aztec plaza into Mexico City's *zócalo*, see Barbara Mundy, *The death of Aztec Tenochtitlan, the life of Mexico City*, Austin, University of Texas Press, 2015.

<sup>10</sup> As cited in John W. Reps, *The making of urban America: the history of town planning in the United States*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 90.

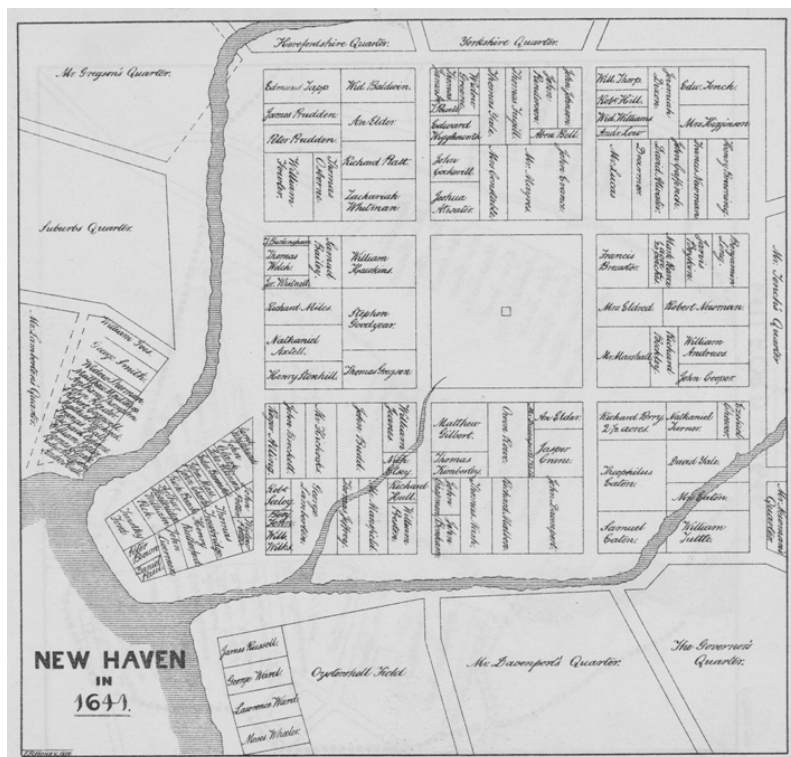
meant that it also served as a park, or this is at least what one Londoner who visited the city in 1668 suggested when he wrote that it was there that “the Gallants a little before Sunset walk with their *Marmalat-maidens*, as we do in Moorsfields”<sup>11</sup>. As for squares, adjacent to Boston’s harbor was Dock Square, but it was irregularly shaped, used primarily for commercial purposes, and seemingly independent of any specific kind of municipal regulation or control.

New Haven in this respect was something of an exception as it was the only New England town with a checkerboard plan and large central square. By the end of the seventeenth century, however, squares were being incorporated into the design of many of the other towns the British established in both North America and the Caribbean. These included Philadelphia (1682), Yorktown (1691), and Williamsburg (1699). Next came Lancaster, Carlisle, and York, all in Pennsylvania; in Virginia, the Eden Settlement, planned by William Byrd II during the 1730s, and New London Towne. Regularly-shaped squares could also be found in Georgia’s Savannah (see below), and Jamaica’s Kingston, founded in 1692 and one whose design was modeled on that island’s Spanish Town. In contrast, South Carolina’s Charleston, designed as “great port town” and with “very regularly and fair streets”, lacked anything resembling a true square<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> John Josselyn, *An account of two voyages to New England. 1635-1663*, Boston, W. Veazie, 1845, p. 125.

<sup>12</sup> *A new voyage to Georgia: by a young gentleman, giving an account of his travels to South Carolina...*, London, J. Wilford, 1774. See also Emma Hart, *Building Charleston: town and society in the eighteenth century*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2010.



Reproducción de John Brockett, *Map of New Haven, 1641* [Photo Credits: Yale University Art Gallery]

At this point, I want to emphasize that the square, in both Britain and British America, was fundamentally —perhaps even ontologically— different from the Spanish plaza. As already noted, the plaza was a quintessentially public space: open, un-enclosed, accessible, serving simultaneously as the town’s civic, commercial, and spiritual epicenter —an agora, a forum, and temple mount rolled into one. In contrast, the square, following the model developed in seventeenth-century London, played a different role. London’s squares first appeared during the reign of Charles I —Convent Garden, designed in the 1620s by Inigo Jones for the Duke of Bedford— is generally acknowledged to be the first. Jones’s model was Paris’s Place Royale, a residential square built between 1605 and 1612. Convent Garden was also designed principally for the benefit and enjoyment of the individuals who invested in houses erected around its

perimeter<sup>13</sup>. Although the public intervened, this square, together with those that followed —Red Lion Square, Bloomsbury Square, Salisbury Square, and many others— were primarily conceived as private as opposed to civic or public spaces, and as one observer noted with reference to Hanover Square, basically off-limits for “awkward men”<sup>14</sup>. For this reason, squares were often fenced and also protected by guards tasked with keeping the riff-raff away. Landscaping also distinguished the British square from the plaza. The plaza, together with the *piazza*, its Italian counterpart, generally remained ruthlessly urban: either pebbled or paved, and with the exception of the ceiba trees in the plazas in Palín and other small Guatemalan towns, originally devoid of greenery of any sort<sup>15</sup>.

In contrast, the square, following the example of London’s Moorsfields —the city’s first public park— was primarily conceived as a recreational space following the precept of *rus in urbe*<sup>16</sup>. In contrast, therefore, to the plaza, which literally embodied the city, the turfed, treed, and otherwise planted squares of London were specifically designed to offer an escape from the town, especially from the *negotium* associated both with business and the Court. The square in this sense was designed as a retreat where elites who had access to those spaces could enjoy the *otium* that Renaissance theorists, in keeping with Cicero and other classical Roman writers, associated with rural life.

That same *rus in urbe* ideal crossed over to the Atlantic colonies. As noted above, it did not take long before New Haven’s original marketplace was transformed into a green that evoked the countryside albeit in sort of tamed, and domesticated way. *Rus in urbe* influenced William Penn’s original vision of Philadelphia as a “greene country town” organized around neatly-aligned individual homesteads, each surrounded by garden plots. However, it was left to Captain Thomas Holme, a surveyor, to transform Penn’s vision of Philadelphia into a town of grid-iron design organized around a sprawling central square designed to serve as a public, civic space, that is, something of a plaza. In addition, Holme incorporated into his plan four residential squares designed for recreational purposes along the lines of London’s Moorfields Park. The same *rus in urbe* ideal also defined Savannah, with its four (later six) landscaped, residential squares. Savannah, moreover, was also to serve as the anchor of James Oglethorpe’s plan to transform Ge-

---

<sup>13</sup> Todd Longstaffe-Gowan, *The London square*, London and New Haven, Yale University Press, 2012, p. 27.

<sup>14</sup> *A trip through London*, London, J. Roberts, 1728, p. 12.

<sup>15</sup> As ceiba trees were sacred to Maya, Spaniards in Guatemala organized their new towns around them. See Kit Anderson, *Nature, culture and big old trees*, Austin, University of Texas Press, 2003.

<sup>16</sup> Longstaffe-Gowan, *The London square*, p. 4.

orgia into an American arcadia: a utopian agrarian society designed to preserve some of the fundamental values and virtues —honesty, industry, sobriety—, that Oglethorpe, together with the Earl of Shaftsbury, Locke and others, associated with the countryside and feared were at risk in Britain as more and more of its population migrated to cities and towns<sup>17</sup>.

The square in this sense was fundamentally anti-urban, a space designed to offer respite from the business, together with the evils, along with the filth and the smells, associated with city life. In contrast, the plaza celebrated the city together with the manifold virtues —*urbanitas*, *politesse*, etc.— that the Spanish, together with other Mediterranean peoples, traditionally associated with towns. This is not the place to elaborate on this particular subject, except to say that Oglethorpe’s romanticized vision of country life did not find much purchase in early modern Spain or its empire. Rather, most Spaniards would have agreed with the Count of Tendilla, who, in one letter, trenchantly observed that “the country is a nice place to visit not to live in”<sup>18</sup>.

There were other differences as well. The plaza was truly public space, open to city dwellers from all walks in life. There are a few isolated instances when local authorities attempted to impose certain restrictions on natives entering the plaza, but generally natives enjoyed untrammelled access to the plaza, thus effectively erasing whatever boundary existed between the so-called ‘republic of Indians’ from that of the Spanish. Underscoring these orders was the belief that the order and regularity of the plaza had the power to effect social change. It follows that city fathers invested in the adornment of the plaza and attendant buildings in the expectation that it would serve as a space wherein city-dwellers could be exposed to, learn about and hopefully abide by everything that the word *policía* entailed.

Neither the square, nor the green, performed such tasks, although this is possibly an issue of documentation. Sources abound in relation to the plazas of Spanish America, but relatively sparse with reference to squares in the British Atlantic, a difference partially explained by the difference between the plaza’s position as public, or civic space and the essentially private character of the square. Take Philadelphia. As Jessica Roney has recently argued, and as various eighteenth-century diaries suggest, public life in the city of brotherly love revolved more around its churches, coffee-houses, and taverns than the city’s central square, a space whose one amenity was

---

<sup>17</sup> For this agrarian-urban ideal, see Robert K. Home, *Of planting and planning. The making of British colonial cities*, London, Routledge, 2011; and Thomas D. Wilson, *The Oglethorpe plan. Enlightenment design in Savannah and beyond*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2012.

<sup>18</sup> Letter of 11 June 1615 cited in Helen Nader, *The Mendoza Family in the Spanish Renaissance 1350-1550*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1976, p. 118.

a bowling green<sup>19</sup>. As for the city's four other squares, Holme had originally envisioned these spaces as residential squares, but in 1706 the city council undermined Holme's vision when it voted to allow South-East Square, today's rather posh Washington Square, to become a burial ground and in doing so allowed it to become the equivalent of a Potter's Field, an unkempt burying place for strangers, prisoners, and indigents. It later served as a mass grave for soldiers killed in the Revolutionary War and only 1799 did the city council decide to close that burial ground and order the square to be improved with the planting of trees and layout of walks. More care went into the maintenance of the yard immediately adjacent to the city's state-house following the construction of that building in 1732. By the end of the eighteenth century records indicate it had evolved into a true civic space, serving as a place for political rallies and other kinds of public gatherings. George Birch's illustrations of the yard in 1800 also indicate that it had been landscaped and transformed into the equivalent of a walled public park — albeit one that catered principally to the city's elite<sup>20</sup>.

Contrast this with the plaza, which, given its important didactic role, remained steadfastly open, accessible not only to Spaniards and their creole descendants but also to members of the subordinate *castas* —natives, mulattos, mestizos, and blacks. Take Lima, where natives figured among the vendors who, on a daily basis, set up stands in the center of the plaza, as well as in the surrounding porticoes. In 1720 when the city fathers attempted to impose a tax on these vendors, the natives petitioned the judges who presided over that city's *audiencia* (royal court). The royal judges ruled in the natives' favor, noting in their judgement that the plaza is “free”<sup>21</sup>.

The idea of the plaza as a “free” space links the plaza with the “people”, that is the *vecinos*, the *civitas*, as opposed to the members of one particular group. To be sure, there were moments when local conditions threatened to undermine that ideal. In 1658, for example, following a fire in one of the many wooden stalls that street vendors had set up in Mexico City's plaza mayor, the Spanish viceroy attempted to have these stalls removed on the grounds they detracted from its “beauty” during the day, and

---

<sup>19</sup> Jessica Roney, *Governed by a spirit of opposition: the origins of American political practice in colonial Philadelphia*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2014. See also Elizabeth Milroy, *The grid and the river: Philadelphia's green spaces, 1682-1876*, University Park (Philadelphia), Penn State University Press, 2017.

<sup>20</sup> See John F. Watson, *Annals of Philadelphia*, Philadelphia, E.S. Stuart, 1899, p. 351, and his *Historic tales of olden time, concerning the early settlement and progress of Philadelphia and Pennsylvania*, Philadelphia, E. Littel, 1833, p. 199.

<sup>21</sup> For this ordinance, and disputes over the use of Lima's plaza, see Alcira Dueñas, *Indians and mestizos in the “Lettered City”*, Boulder, University Press of Colorado, 2010, p. 116. For more on Lima, Alejandra B. Osorio, *Inventing Lima: baroque modernity in Peru's South Sea metropolis*, London, Palgrave, 2008.



caused “sins” at night. The city council challenged the viceroy’s right to issue such an order, and the dispute wound up in Spain. In the end the vendors remained in the plaza, reinforcing the connection between that space and the populace at large, as Cristóbal de Villalpando’s late seventeenth-century portrait of that plaza makes clear<sup>22</sup>. It appears there as a multi-functional space that played host to a large, multi-racial assemblage of people from all walks of life. The same is true of the 1680 painting featuring Lima’s plaza mayor in Madrid’s Museo de América<sup>23</sup>.

These images are stylized—I describe them as “*policía* pictorialized”. Probably commissioned by viceroys, they aimed to represent the plaza, and by extension, the entire city, as prosperous, harmonious, well-ordered, as well as well-fed—precisely the image of the city of that a viceroy would want to convey. Nevertheless, the colonial record suggests there is a degree of reality in these images as both natives and blacks constituted a regular and visible presence in Mexico’s, Lima’s and other plazas: as vendors, construction workers, participants in religious festivals of various sorts. There were moments, to be sure, when these same groups made use of the plaza in ways antithetical to the tenets of *policía* and many, together with Nepaupuck, the Quinipiac Indian executed in New Haven, paid with their heads. Then as now, moreover, natives together with other disgruntled groups appropriated the plaza to voice their grievances in front of the very institutions responsible for the maintenance of *policía*, in both the spiritual and temporal sphere. For this reason, there were moments when irate municipal officials in Lima prohibited natives from even entering the plaza, but these actions were countermanded by royal officers who issued an ordinance that, in accordance with royal law, guaranteed *indios* regular access to the plaza for commercial purposes.

The plaza in this sense constituted a true intercultural space—what Tom Cummins and Joanne Rappaport have termed “a zone of interaction between native peoples and Spaniards”—, as deeply woven into the human fabric of Spanish colonial society in ways that the square, as its more restrictive uses, was not<sup>24</sup>. The Spanish equivalent of the square was the tree-lined parks known as *alamedas* created for the “recreation of the *vecinos*”. That of Mexico City, modeled after Seville’s Alameda de Hércules, dates to the late sixteenth century. Its openness, however, created problems, and within a decade it was enclosed by a fence, and a guard posted so as to avoid the “excesses and disorder” associated with beggars, prostitutes, and other undesirable groups. More restrictions would follow in the age of the En-

---

<sup>22</sup> AGI, México, leg. 38/ 58, fols. 3r-3v, letter of 16 November 1658.

<sup>23</sup> For these images, see Richard L. Kagan, *Urban images of the Hispanic world, 1492-1793*, London and New Haven, Yale University Press, 2000, pp. 163, 173.

<sup>24</sup> Thomas Cummins and Joanne Rappaport, *Beyond the lettered city*, Durham, Duke University Press, 2012, p. 226.

lightenment, especially after 1791, when regulations ordered more in the way of vigilance to make certain that the Alameda would be restricted to “honest recreation”, and to place strict controls on what happened there during “the darkness of night”. Here I should emphasize that Mexico City’s Alameda fell under the jurisdiction of the viceroy, as opposed to the plaza, which remained under municipal control. For this reason, the Alameda never replaced the plaza as the emblem of the Spanish colonial city, let alone a symbol for the Spanish colonial project in the New World<sup>25</sup>.

This status is one, as I hope this essay has made clear, that the square in Britain’s Atlantic colonies never achieved. Before concluding, it might be instructive to have a brief look at what occurred in Jamaica, where, following the conquest of that island by the British in 1655, the old Spanish capital, Santiago de la Vega, became Spanish Town. Santiago de la Vega was typically Spanish —with a grid, central plaza, houses oriented toward inner courtyards and gardens, and Spanish landowners who rarely ventured out of the town to visit their estates. To the amazement of the British, Santiago was also home to a community of free blacks. After the conquest the blacks stayed on, but virtually everything else in Spanish Town experienced profound change: thoroughfares were widened; houses refashioned so as to face onto the street; gardens replanted with marigolds, nasturtiums, and lilies; and its population dwindled in part because landowners preferred living on their estates as opposed to town. As for the plaza, details are few, but surviving images suggest that it was first enclosed by a fence, and then subsequently transformed, as was the fashion, into a green<sup>26</sup>.

This transformation can be interpreted in different ways, but if nothing else it harks back to the fundamentally agrarian foundations of Britain’s Atlantic Empire. If the Spanish empire privileged the town and attendant plaza as opposed to the country, it was just the reverse in Albion’s overseas imperium where, with the exception of New England, the plantation took precedence over the town. Francis Bacon made precisely this point when, in his famous essay *On Plantations*, he observed that the “Planting of countries, is like planting of woods”. Bacon used this simile to warn those who expected Plantations to be England’s El Dorado, yielding enormous profits overnight, but it is a turn of phrase that no Spaniard, especially those living in cities such as Lima and Mexico City, is ever likely to have employed.

---

<sup>25</sup> Efraín Castro Morales, *Alameda Mexicana. Breve crónica de un viejo paseo*, México, Museo Mexicano, 2004, pp. 27, 60. See also Emilio José Luque Azcón, “Virreyes y cabildos en la gestión de alamedas y paseos. El caso de la ciudad de México y su contextualización con otros centros urbanos de la España peninsular y la América Hispana”, *Revista de Indias*, 86 (2016), pp. 355-378.

<sup>26</sup> James Robertson, *Gone is the ancient glory: Spanish Town, Jamaica 1534-2000*, Kingston and Miami, Ian Randle, 2000.



## THE BARCELONA MODEL: A HISTORICAL REFLECTION

STEPHEN JACOBSON

*Universitat Pompeu Fabra*

In February 2004, the cover of *Newsweek International* featured the city of Barcelona. The lead story, authored by Melissa Rossi, explained that this “coolest city in Europe” had become the “capital of the Mediterranean” by implementing an urban-planning strategy known as the “Barcelona model”. The model had influenced municipal authorities from “Santiago to Shanghai” and had been showered with accolades<sup>1</sup>. In 1990, Harvard’s School of Urban Design awarded its Prince of Wales prize to Barcelona. Nine years later, the Royal Institute of British Architects (RIBA) endowed it with its Gold Medal for Architecture, marking the first time the Queen bestowed this honor on a city. One survey claimed that Barcelona was the leading European city in terms of promotion of its image from 2002 to 2009<sup>2</sup>. Barcelona had achieved nothing short of what one author has labeled “celebrity status”<sup>3</sup>.

For academics dedicated to fields other than design and architecture, the assessment has been more circumspect. Beginning with the circulation of the expression in the late 1990s, the “Barcelona model” has been the subject of intense scrutiny among scholars from diverse disciplines: geography, economics, anthropology, and urban, environmental and cultural studies. Historians, in contrast, have avoided the subject, most likely because of a reluctance to engage with the recent past. In the broadest sense, the Barcelona model—or the “Barcelona experience” as many prefer—describes a bundle of urban-planning, cultural-promotion, and marketing strategies that have taken place during a prolonged transition from an industrial to a pos-

---

<sup>1</sup> Melissa Rossi, “The Barcelona model: It’s the coolest city in Europe. Its secret? Sheer imagination”, *Newsweek International*, 2 February 2004, p. 24.

<sup>2</sup> Theodore Mataxas, “Cities, competition, place marketing and economic development in south Europe: The Barcelona case as FDI destination”, *Theoretical and Empirical Researches in Urban Management*, 5, 1 (2010), p. 22.

<sup>3</sup> Sara González, “Bilbao and Barcelona ‘in motion’. How urban regeneration ‘models’ travel and mutate in the global flows of policy tourism”, *Urban Studies*, 48, 7 (2011), p. 1397.

industrial society. The fact that the city remains in the throes of a profound transformation makes the historian's craft even more difficult. All the same, the model has now been around long enough so that a historical approach can help contextualize a phenomenon that has thus far been dominated by other disciplines.

In the rest of this chapter, I will overview shifting scholarly and public opinion in order to reflect on the future of the Barcelona model from the perspective of the city's past. A historical approach is also helpful to evaluate the largest single cultural-urbanistic project to date, the Born Cultural Centre. Commenced in 2002 and inaugurated in 2013, this contested space has injected debates about history and memory into the built environment. This subject, however, comes at the end. For now, it is instructive to begin with the *Newsweek International* article. In many respects, the year 2004, in which it appeared, represented a point of inflection, after which the model began to show signs of stress. With the coming of the financial crisis in 2008, critical opinions voiced by neighborhood activists and academics began to gain purchase among the general public.

## THE BARCELONA MODEL DEFINED

When Barcelona appeared on the cover of *Newsweek International* in 2004, the model was at the zenith of its popularity. Melissa Rossi, the author of the featured article, defined it as "inventing fresh new uses for the old" by "endowing historic neighborhoods with loads of eye-pleasing public spaces". This was shorthand for an "urban renaissance agenda" that dated back to the 1980s when the socialist mayor, Pasqual Maragall, together with his municipal head of urban planning, Oriol Bohigas, implemented a number of PERI programs (*Planes Especiales de Rehabilitación Interior*) to regenerate areas suffering from poverty and degradation. Given financial limitations and aesthetic preferences, they focused on remodeling and creating public spaces. Demolition and relocation reduced urban densities, a policy labeled "sponging" (*esponjamiento*). The prioritization of design, in theory, would spur neighborhood renewal. Maragall served as mayor from 1982 to 1997. His tenure overlapped with an extended period of socialist governance in Spain (1982-1996), which facilitated collaboration. In his own words, the goal was to transform Barcelona into the "Northern capital of Southern Europe" by combining economic strength with Mediterranean living.<sup>4</sup>

In the historic center (*ciutat vella*), the boldest interventions took place in the Raval, the misnamed "Chinatown" (*barri chino*) or "red-light

---

<sup>4</sup> Pasqual Maragall, *Refent Barcelona*, Barcelona, Planeta, 1986, p. 95.

district”. This former bohemian and syndicalist quarter was not without its charm but it had lost much of its groove, having grown victim to drugs, poverty, and crime. To revitalize this working-class neighborhood, the municipality carved out an oblong plaza, known as the Rambla del Raval, and adorned it with the “Cat Statue” of Fernando Botero. The other major demolition project in the Raval cleared space for an expanded Plaça dels Àngels and a “cultural cluster” that included a university faculty, the Museum of Contemporary Art (MACBA), and the Centre de Cultura Contemporània de Barcelona (CCCB). The flagship building was the MACBA, designed by the US architect Richard Meier and modeled after the Centre Pompidou in Paris. The objective was to transform the Raval into a Barcelona *Beaubourg*<sup>5</sup>. Statues by Joan Miró and Roy Lichtenstein featured in other public spaces near the center.

When Rossi referred to “fresh uses for the old”, an even more ambitious initiative was underway. Just as major projects in the historic center were winding down in the late 1990s, city hall launched plans to transform its declining industrial quarter into a “creative knowledge district” that would attract global firms and local startups, and, by so doing, embrace the network society in the digital age. The so-called “22@” project” created a new technological hub in Poble Nou, the old brownfields or factory district. While the urban renovation of the Raval and the Gothic Quarter had led to the demolition of 1384 homes and the official rehousing of 1000 people, the 22@ project converted former industrial spaces into residences and businesses with less displacement. It envisioned more than 3 million square meters of new construction, and infrastructure investment of more than 180 million euros, making it what experts labeled as the “largest project of its kind in Europe”<sup>6</sup>. The plan was to turn postindustrial Barcelona into a “city of knowledge”. The residential zones of the district were to become a Barcelona SoHo or Tribeca.

The Barcelona model, however, involved much more than “fresh uses for the old”. Another characteristic was the use of mega-events as vehicles for undertaking costly projects, improving infrastructure, and promoting culture. When *Newsweek International* featured Barcelona, most readers were familiar with the success of the 1992 Olympics, although fewer were cognizant of the Universal Exhibitions of 1888 and 1929. The municipality had used these events to boost the development of the lands around Ciutadella Park and the Plaça de Espanya. For its part, the Olympics provi-

---

<sup>5</sup> Agustín Cocola Gant, “El MACBA y su función en la marca Barcelona”, *Ciudad y Territorio: Estudios Territoriales*, 159 (2009), pp. 87-101.

<sup>6</sup> Greig Charnock and Ramon Ribera-Fumaz, “A new space for knowledge and people? Henri Lefebvre, representations of space, and the production of 22@ Barcelona”, *Society and Space*, 29 (2011), p. 623.

ded the impetus for the remodeling of the old port (*Port Vell*) for recreational use and for an ambitious recovery of the waterfront. This latter undertaking included the creation of more than five kilometers of man-made beaches in the historic seafaring neighborhood of Barceloneta and the adjacent industrial quarter of Poble Nou. In Poble Nou, planners built an Olympic Village, which they subsequently converted into an upscale seafront quarter<sup>7</sup>. The flagship project of the “Cultural Olympics” was the conversion of the old Palau Nacional into a Museu d’Art de Catalunya (MNAC). This set the stage for the transformation of other palaces and pavilions from the Exhibition of 1929 into museums, libraries, and theatres on the slopes of Montjuïc.

The immediate reason that *Newsweek International* featured Barcelona in 2004, however, was the advent of another mega-event. In May, the municipality sponsored the Forum for World Cultures, which received the endorsement of UNESCO due to its stated goals to promote world peace, cultural dialogue, and environmental sustainability. To the dismay of many, however, it also stimulated much urban development: a grand convention center, designed by the Swiss architects Jacques Herzog and Pierre de Meuron, housed the central events; the municipality extended the “Olympic” beaches along the last kilometers of the waterfront; and private developers were given the go-ahead to build a new luxury community, Diagonal Mar. To connect the new quarter to the 22@ project, an energy-efficient tram ran down Diagonal Boulevard, which had been extended to the sea in 1999. Despite such construction fever, the emphasis on sustainability was not entirely disingenuous. The Forum took place at the mouth of the Besós River, previously referred to by locals as “Chernobyl”. In preparation for the event, the municipality refashioned the riverbed into a park. The convention center sat on top of a modern waste-treatment plant, one of the most efficient in Europe<sup>8</sup>.

The final attribute of the Barcelona model was the use of the city’s impressive architectural patrimony to boost tourism and attract international events. One of Barcelona’s many slogans was a “city of architects”<sup>9</sup>. The *Newsweek* cover featured the giant mesh-metal fish sculpture by the Canadian architect Frank Gehry, which peers over the beach of Somorrostro, the site of a former shantytown. The magazine also included a glossy photograph of the Torre Agbar, the tallest building in the city and the flamboyant

---

<sup>7</sup> Francisco-Javier Monclús, “Barcelona 1992”, in John R. Gold and Margaret M. Gold (eds.), *Olympic cities: City agendas, planning and the world’s games, 1896-2016*, 2d ed., London, Routledge, 2011, pp. 268-286.

<sup>8</sup> San Major, “Framing large-scale projects: Barcelona Forum and the challenge of balancing local and global needs”, *Journal of Planning Education and Research*, 31, 2 (2011), pp. 143-156.

<sup>9</sup> Llätzer Moix, *La ciudad de los arquitectos*, Barcelona, Anagrama, 1994.

symbol of the global ambitions of the 22@ project. Designed by the French architect Jean Nouvel and located on the Plaça de les Glòries, this “iconic building” was to be for Barcelona what Gehry's Guggenheim had been for Bilbao, Jorn Utzon's Opera House for Sydney, or Tim Wright's Burj al Arab for Dubai. Other star architects whose creations studied the cityscape included David Chipperfield, Arata Izozaki, Dominique Perrault, Vittorio Gregotti, Santiago Calatrava, and Barcelona's own Ricard Bofill<sup>10</sup>.

The City Council also dedicated energies and resources to renovate historic buildings. Under Francoism, the municipality had directed much of its restoration budget to convert the old “cathedral neighborhood” into a “Gothic Quarter”. By so doing, it continued a project that had begun in 1887 when the Barcelona banker Manuel Girona —inspired by similar initiatives in Milan and Cologne— had financed an ostentatious new façade for the Barcelona Cathedral in order to make the historic center look more “medieval”. When this process of medievalization came to a close by 1970, the shape of more than 40 buildings had been changed. Much of this work had been done in preparation for another mega-event, the Eucharist Congress of 1952. Franco himself enjoyed being photographed, in true fascist style, walking in the Gothic Quarter in order to reinforce the regime's association with the church and antiquity<sup>11</sup>. The Francoist government, however, considered modern art subversive. With the exception of Antoni Gaudí's Sagrada Família, it allowed many of the turn-of the century architectural gems to deteriorate.

In order to remedy decades of neglect, the City Council spent upwards of 27 million Euros from 1986 to 1989 restoring modernist structures as part of its *posa't guapa* (make yourself beautiful) campaign. The years 2000, 2001, and 2002 were themed tourism years, each dedicated to one of the “big three” architects —Lluís Domènech i Montaner, Josep Puig i Cadafalch, and Antoni Gaudí. Tourism literature portrayed the city as a “capital of modernism”<sup>12</sup>. This represented a shift in marketing strategies. Around the time of the Olympics, advertising campaigns had enlisted the recognizable primary colors of the painter Joan Miró to convey optimism<sup>13</sup>. At the

---

<sup>10</sup> Donald McNeill, “The politics of architecture in Barcelona”, *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, 61-62 (2006), pp. 167-175.

<sup>11</sup> Joan Ganau, “Reinventing memories: the origin and development of Barcelona's *Barri Gòtic*, 1880-1950”, *Journal of Urban History*, 34, 5 (2008), pp. 795-832; and Agustín Cocola Gant, “The invention of the Barcelona Gothic Quarter”, *Journal of Heritage Tourism*, 9, 1 (2014), pp. 18-34.

<sup>12</sup> Andrew Smith, “Conceptualizing city image change: the re-imaging of Barcelona”, *Tourism geographies*, 7, 4 (2005), pp. 408-409.

<sup>13</sup> For Miró, see Antoni Luna-García, “Just another coffee! Milking the Barcelona model, marketing a global image, and the restoration of local identities”, in Anne M. Cronin and Kevin Hetherington (eds.), *Consuming the entrepreneurial city: image, memory, spectacle*, London, Routledge, 2007, pp. 143-160.



time, the Fundació Miró on Montjuïc —designed by the world-renowned Catalan architect Josep Lluís Sert— was one of the city’s top tourist attractions. By the turn of the twentieth-first century, the internet allowed for the mass-marketing of architecture. The creations of Gaudí replaced those of Miró as the preferred images for tourism advertising campaigns.

It is difficult to exaggerate the hype that the Barcelona model came to generate around the turn of the century. In 1999, the *Observer* ran a headline, “Catalan cool will rule Britannia”. The article reported that “Barcelona is to become the template for ten wannabe cities in Britain”<sup>14</sup>. The *Newsweek International* article appeared a month before twenty mayors were scheduled to descend on Barcelona to discuss ways in which parts of the model could be transplanted in their cities. Indeed, one author has calculated that from 2001 to 2006, Barcelona received on average some 271 international delegations per year. The words of Ruth Kelly, a British Minister for Communities and Local Government, were telling. She claimed that an urban renewal plan would turn Manchester into the “Barcelona of the North”.<sup>15</sup> Someone somewhere must have smiled, given that Barcelona’s factory district, Poble Nou, had been previously known as the “Catalan Manchester”.

### THE MODEL CRITICIZED AND CONTESTED

Inevitably, an urban transformation of such a sweeping scale breeds dissent and backlash. Amid the general ambiance of international praise, the Barcelona model generated public debate during practically all of its phases. In the 1980s, detractors and supporters of Bohigas’ “hard plazas” voiced their differences in the press<sup>16</sup>. In the early 1990s, the novelist Manuel Vázquez Montalbán was the public face of those critical of the Olympics. He and others depicted urban renovation plans as a bridgehead for gentrification, an attempt to turn the city into a theme park, and the execution of the bombastic aspirations of Francoist planners<sup>17</sup>. Neighborhood groups against specific regeneration projects in the Old City and Poble Nou also protested<sup>18</sup>. The British professor of urban planning Tim Marshall was

<sup>14</sup> P. Winter and V. Thorpe, “Catalan cool will rule Britannia”, *Observer*, 2 May 1999.

<sup>15</sup> González, “Bilbao and Barcelona”, pp. 1398, 1404.

<sup>16</sup> Lawrence A. Herzog, “‘City of Architects’: public space and the resurgence of Barcelona”, in Lawrence A. Herzog (ed.), *Return to the center: culture, public space, and city building in the global era*, Austin, University of Texas Press, 2006, pp. 91-114.

<sup>17</sup> Donald McNeill, *Urban change and the European left: tales from the new Barcelona*, London, Routledge, 1999, pp. 44-55.

<sup>18</sup> Perla Zusman, “Activism as a collective cultural praxis: challenging the Barcelona urban model”, in Duncan Fuller and Rob Kitchin (eds.), *Radical theory/critical praxis*:

an early skeptic. In the 1990s, he doubted whether the “model” represented a theorized urban plan that properly integrated the city into a metropolitan region and a global economic environment. Instead, he theorized, it might be just a collection of successful architectural interventions —specific to a historical moment and difficult to implant elsewhere— that had not yet withstood the test of time<sup>19</sup>.

In the 1990s, such criticisms, though by no means muted, constituted a minority position that to many reeked of nostalgia, muckraking, and pessimism. Such opinions were loosely identified with the Eurocommunist left and reminiscent of the defunct neighborhood association movement from the 1960s and 1970s. More indicative of the spirit of the time was an exhibition held at the CCCB on historic images of the city. Its organizer, the early modern historian Albert Garcia Espuche, claimed that graphic images of the city in the 1980s and 1990s were “perfectly adapted to a moment of a creation of citizen unanimity”<sup>20</sup>. In a similar vein, three young scholars, James Amelang, Xavier Gil, and Gary McDonough published an urban guidebook aimed toward an intellectually oriented readership. They recognized that recent transformations were “unprecedented” and constituted “one of the more ambitious projects of urban renewal in recent European history”. Still, unlike many other European cities where large-scale renovations —or World War II bombs— had leveled entire neighborhoods, Barcelona remained remarkable for its “unusual and almost uninterrupted continuity of urban landscapes representing virtually every stage since its foundation”<sup>21</sup>.

With the coming of the Forum of World Cultures, however, scholarly and public opinion began to turn sour. In response to the euphoria of the *Observer* article, Maria Dolors García Ramón and Abel Albet warned that the Forum “might well lead to Barcelona being made a chic city for affluent elites, at the same time alienating many citizens by ignoring their social needs”. They warned of “excess enthusiasm” and “dangerous self-indul-

---

*making a difference beyond the academy?*, Vernon BC, Praxis (e)Press, 2004, pp. 132-146; and Isabelle Anguelovski, “Beyond a Livable and green neighborhood: asserting control, sovereignty and transgression in the Casc Antic of Barcelona”, *International Journal of Urban and Regional Research*, 37, 3 (2013), pp. 1012-1034.

<sup>19</sup> Tim Marshall, “Barcelona -fast forward? City entrepreneurialism in the 1980s and 1990s”, *European Planning Studies*, 4, 2 (1996), pp. 147-165; and “Urban planning and governance: is there a Barcelona model?”, *International Planning Studies*, 5, 3 (2000), pp. 299-319. See also, Francisco-Javier Monclús, “The Barcelona model: an original formula? From ‘reconstruction’ to strategic urban projects (1979-2004)”, *Planning Perspectives*, 18 (2003), pp. 399-421.

<sup>20</sup> Albert Garcia Espuche (ed.), *Retrat de Barcelona*, Barcelona, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, 1995, v. 1, p. 59.

<sup>21</sup> James S. Amelang, Xavier Gil, Gary W. McDonough, *Twelve walks through Barcelona's past*, Barcelona, Olimpíada Cultural, 1992, pp. 200-201.

gence”<sup>22</sup>. These predictions turned out to be prescient. The Forum became such a disaster that one former admirer of urban planning labeled it the “end of the social agreement regarding the Barcelona model”. Delirious building and exorbitant property prices exposed the “preponderance of private lobbies in the management of the city”<sup>23</sup>. The proliferation of malls, luxury housing, high-rises, hotels, apartment blocks, and parking garages led critics to brand claims of sustainability as “greenwashing” or “ecobranding”<sup>24</sup>.

The failure of the Forum was aggravated by the world financial crisis in 2008, which cast doubt upon the viability of the 22@ project and the nature of the economic transformation. One study published in 2009 showed that most firms in the “technological district” were directed toward services, real estate, tourism, or finance, while only a few were dedicated to multimedia, information, communication, biotech or other knowledge-intensive activities<sup>25</sup>. In the meantime, scholars subjected claims of “urban regeneration” to empirical study. They found that urban “renewal” in the historic center had not produced “regeneration” but inequality and spatial segregation: some streets had become trashy and touristy; others chic and gentrified; and others poor and drug-ridden. Immigrants had replaced long-time residents who sold out or were forced out in a Barcelona-model version of “white flight”<sup>26</sup>.

Perhaps the most prejudicial consequence of the city’s celebrity status was mass tourism. From 1990 to 2014, the number of overnight visitors grew more than four-fold from 1.7 million to 7.9 million<sup>27</sup>. Tourism attracted much capital that in other moments of the city’s history might have gone into more long-term ventures. It was also a source of low-paying and temporary jobs and brought noise pollution and environmental degradation to central neighborhoods. As early as early as 2001, Mari Paz Balibrea had warned that planning had been increasingly driven by the perceived need

<sup>22</sup> “Commentary: pre-Olympic and post-Olympic Barcelona, a ‘model’ for urban regeneration today?” *Environment and Planning*, 32 (2000), pp. 1331-1334.

<sup>23</sup> Josep Maria Montaner, “The Barcelona model reviewed: from the beginning of democracy to now”, *Transfer*, 7 (2010), p. 53.

<sup>24</sup> Gary W. McDonogh, “Learning from Barcelona: discourse, power and praxis in the sustainable city”, *City and Society*, 23, 2 (2011), pp. 135-153.

<sup>25</sup> Antònia Casellas and Montserrat Pallarès-Barberà, “Public-sector intervention in embodying the new economy in urban areas: the Barcelona experience”, *Urban Studies*, 46, 5-6 (2009), pp. 1137-1155.

<sup>26</sup> Mònica Montserrat Degen, *Sensing cities: regenerating public life in Barcelona and Manchester*, London, Routledge, 2008; and Sonia Arbaci and Teresa Tapada-Berteli, “Social inequality and urban regeneration in Barcelona city centre: reconsidering success”, *European Urban and Regional Studies*, 19, 3 (2012), pp. 287-311.

<sup>27</sup> “Besieged by tourists, Barcelona rolls up the welcome mat”, *Financial Times*, 7 August 2015.

to create a totalizing and commodified experience for tourists who could follow the *ruta del modernisme*, amble along the beaches, visit the Olympic sites and the MACBA museum in an afternoon, and gaze at the museum of contemporary art after strolling in local galleries while enjoying a meal and a drink in an open-air café in the Raval. “Public spaces” were serving private interests<sup>28</sup>.

As criticism piled up, many believed that the socialist government had lost its way. In the 1980s and 1990s, it had sponsored more than 160 new tangible projects with an emphasis on the periphery<sup>29</sup>. With the success of the Olympics and the coming of the “New Labor” socialist Joan Clos (1997-2004) to the mayor’s office, city hall had exhibited a neo-liberal orientation that focused on the historic center, favored private developers, fueled gentrification, prioritized tourism, and caused rising inequality<sup>30</sup>. Indeed, urban planning had become so controversial that a rather anodyne public referendum over the remodeling of the Diagonal boulevard turned into such a fiasco that it arguably brought down the last socialist mayor, Jordi Hereu (2007-11). In 2011, Xavier Trias from the Catalan nationalist party, *Convergència i Unió* (CiU), won mayoral elections, ending more than three decades of socialist hegemony. All the same, the Trias administration did little to stem a rising tide of discontent, and maintained a *laissez-faire* approach to tourism. To cite one telling example, the Gothic Quarter suffered a 15 percent decrease in resident population from 2010 to 2015, due to the proliferation of tourist apartments, most of which were unlicensed<sup>31</sup>. By the summer of 2014, neighbors in Barceloneta staged demonstrations over the municipality’s tolerance of raucous and raunchy behavior. A few months later, the Trias government was voted out of office.

## THE BORN CULTURAL CENTER

The clearest indicator that the halcyon days of “citizen unanimity” had come to an end was the coming of controversies surrounding the Born Cul-

---

<sup>28</sup> Mari Paz Balibrea, “Urbanism, culture and the post-industrial city: challenging the Barcelona model”, *Journal of Cultural Studies*, 2, 2 (2001), pp. 187-210.

<sup>29</sup> Herzog, “City of Architects”, p. 99.

<sup>30</sup> Horacio Capel, *El modelo Barcelona: un examen crítico*, Barcelona, Edicions del Serbal, 2005; Manuel Delgado, *La ciudad mentirosa. Fraude y miseria del “modelo Barcelona”*, Madrid, Catarata, 2007; Joan Ramon Resina, *Barcelona’s vocation of modernity: rise and decline of an urban image*, Stanford, Stanford University Press, 2008, pp. 199-234; and Ismael Blanco, “Does a ‘Barcelona model’ really exist? Periods, territories and actors in the process of urban transformation”, *Local Government Studies*, 35, 3 (2009), pp. 355-369.

<sup>31</sup> Antonio Paolo Russo and Alessandro Scarnato, “‘Barcelona in common’: a new urban regime for the 21st-century tourist city”, *Journal of Urban Affairs*, 40 (2018), pp. 455-474.

tural Center (CCB). One of the strengths of the Barcelona model in the 1990s was that debates over urban planning had prioritized municipal concerns and steered clear of nationalist politics. Questions of identity, language, and autonomy had been confined to the arena of the regional government, the Catalan *Generalitat*. In Barcelona, museums and cultural initiatives had spread goodwill. However, over the course of the first decade of the twentieth century, public opinion among Catalans favoring independence began to increase sharply. This had a divisive effect in Barcelona given that more than 50 percent of residents did not use Catalan as their mother tongue and most did not favor independence. Cultural consensus turned into cultural wars over the CCB, the largest and most expensive such project of the twenty-first century.

The controversy began in 2002 when the municipal government undertook a project to reform the old Born market by turning it into a public library in much the same way that Boston had renovated Quincy Market or London Covent Garden. The Born market was a beautiful, vast wrought-iron structure from the 1880s. Plans to turn it into a provincial library, however, stalled shortly after groundbreaking. Archeological ruins were discovered from part of the Ribera neighborhood that had been destroyed to make room for the esplanade of the Ciutadella fortress. Constructed following the War of Spanish Succession (1702-1714), the Bourbon Monarchy erected the Ciutadella to discipline a city that had supported the Austrian pretender, and had resisted French and Castilian troops during a prolonged siege that ended in 1714. The capitulation of Barcelona on 11 September is Catalonia's national holiday. Hence, the ruins acquired historical significance.

In 2006, the socialist government made the decision to convert the market into a space dedicated to the history of the early modern city<sup>33</sup>. Over the years, the municipality had destined many resources to the creation of museums and the preservation of the patrimony of the Roman city, the medieval city, and the modernist city. In this way, the CCB filled a much-needed gap. The principal goal was to educate visitors about society, economy, and daily life in the late seventeenth and early eighteenth century. Moreover, the organization of the space would highlight urban transformations from the middle ages to the industrial period from when the market dates<sup>34</sup>. The

---

<sup>32</sup> Ivan Serrano, "Just a matter of identity? Support for independence in Catalonia", *Regional and Federal Studies*, 23, 5 (2013), pp. 523-545.

<sup>33</sup> For a criticism of this decision and the project in general, see Francesc Carreras, "El año 1714 desde la perspectiva política actual", in Antonio Morales Moya (ed.), *1714: Cataluña en la España del siglo XVIII*, Madrid, Cátedra, 2014, pp. 449-466.

<sup>34</sup> "La diputación de Barcelona financiará con 30 millones el Centro Cultural del Born", *El País*, 4 May 2005; and "La comisión de expertos alcanza un principio de acuerdo para futuros usos del Born", *La Vanguardia*, 20 May 2006. In these articles, there is no mention made of the siege or the War of Spanish Succession.

early modern historian Albert Garcia Espuche became scientific director. He and his team mined notarial archives and published a number of fascinating books that complemented the archeological preservation of the ruins<sup>35</sup>. This could have potentially stimulated an aggressive historical research agenda on a period that had much to offer but had been under-researched due to its erroneous association with decadence<sup>36</sup>.

When Catalan nationalists came into power in city hall, however, the mission of the center changed. In 2012, Garcia Espuche resigned as scientific director, and the municipality appointed Joaquim Torra, vice-president of *Òmnium Cultural*, a high-profile supporter of Catalan independence, and later President of Catalonia. In his professional work, Garcia Espuche had depicted early modern Barcelona as an industrious city with sophisticated consumption habits, which had developed an export economy that was increasingly oriented toward the Iberian and Atlantic world. This revision had been necessary since many nationalist historians had previously considered the early modern period a “dark ages”, due to population stagnation and the integration of Catalonia into Spain.<sup>37</sup> Under Joaquim Torra, however, the CCB became what he termed a Catalan “ground zero”, commemorating the living memory of those who had died as patriotic martyrs in the siege. The detailed work of Garcia Espuche and his team became romanticized and reduced into tidbits of information fed to visitors who take a guided tour or read informational panels about a productive and prosperous city that fell victim to Spanish artillery.<sup>38</sup>

The Born Cultural Center was inaugurated on 11 September 2013, the national holiday of Catalonia. It was the first in a series of municipal

---

<sup>35</sup> Albert Garcia Espuche, *La ciutat del Born. Economia i vida quotidiana a Barcelona (segles XIV a XVIII)*, Barcelona, Museu d'Història de Barcelona, 2009; *Barcelona 1700*, Barcelona, Empúries, 2010; *Una societat assetjada: Barcelona, 1713-1714*, Barcelona: Empúries, 2014; and Albert Garcia Espuche et. al., *Jardins, jardineria i botànica* (2008), *Jocs, trinquets i jugadors* (2009), *Dansa i música* (2009), *Festes i celebracions* (2010), *Drogues, dolços i tabac* (2010); *Medicina i farmàcia* (2011), *Interiors domèstics* (2012), *Política economia i guerra* (2012); *Indumentària* (2013); *Les dones* (2013). These volumes formed part of the collection, *Barcelona 1700*, Barcelona: Institut de Cultura, 2008-2013.

<sup>36</sup> Early modern historians had, for a while, voiced the need for more intensive research into the early modern period. See James Amelang, “Distribució social i formes de vida: la societat barcelonina als segles XVI i XVII” in Jaume Sobrequès i Callicó (ed.), *Història de Barcelona*, v. 4, *Barcelona dins la Catalunya moderna, segles XVI i XVII*, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 1992, pp. 165-211.

<sup>37</sup> Albert Garcia Espuche, *Un siglo decisivo: Barcelona y Cataluña, 1550-1640*, Madrid, Alianza Editorial, 1998; and *Barcelona entre dues guerres: economia i vida quotidiana*, Vic, Eumo Editorial, 2005.

<sup>38</sup> Adrián Hernández Cordero, “La invención y disputa por el patrimonio en Barcelona: del mercado de Born al Born Centro Cultural”, *Anales de Geografía*, 37, 1 (2017), pp. 161-181.

events dedicated to the tri-centennial commemorations of the siege of 1713-1714. In the plaza in front of the CCB, the city council placed a large Catalan flag (*senyera*) in order to provide a counterpart to the gargantuan Spanish flag that billows in the Plaza de Colón in Madrid. However, neither the Born Cultural Center nor other nationalist gestures created a new consensus during a time of economic crisis. Secessionists supported the CCB, though few visited it. Unionists upbraided the municipality for the exorbitant cost (84 million euros), describing it as a Catalan “Valle de los Caídos” and “provincial nationalist pornography”<sup>39</sup>. In the end, patriotism was not enough to overcome growing dissatisfaction with municipal administrators and politicians. In July 2015, Xavier Trias lost mayoral elections to Ada Colau of “Barcelona in Common” (*Barcelona en Comú*), a left-wing citizens platform that rode a wave of discontent over unemployment, evictions, corruption, and the “touristification” of the city.

It is important to stress that not all aspects of the Barcelona model generated such acrimony. For example, under Xavier Trias, city hall complemented and expanded the 22@ project with a “Smart City” initiative. The idea of a “Smart City” promotes the implementation of information and communication technologies in order to manage resources, reduce emissions, provide open data, facilitate the transfer of knowledge, create infrastructure for entrepreneurs, attract large companies, and generate sustainable economic growth in a globally competitive environment<sup>40</sup>. The municipality also continued to sponsor mega-events. Since 2007, Barcelona had been the host to the Mobile World Congress, the largest trade fair in the world, which today attracts more than 100,000 participants and generates some 500 million euros in annual income. In 2011, Barcelona became the permanent site for the annual Smart City Congress, which has reinforced the identification of the city with information technology, sustainability, and the knowledge-based economy. Still, the smart city has many doubters; it remains to be seen if such lofty goals, especially with regard to sustainability, can be reached in Barcelona or anywhere<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Josep Playà i Maset, “El debate sobre el futuro del Born”, *La Vanguardia*, 1 January 2015; Antoni Maria Piqué, “El Ayuntamiento busca un director que saque el Born CC de 1714”, *El Nacional.Cat*, 14 February 2017; and “El Born CCM prevé convertirse en el memorial referente de Barcelona para 2025”, *La Vanguardia*, 6 March 2018.

<sup>40</sup> Tuba Bakici, Esteve Almirall, and Jonathan Wareham, “A Smart City initiative: the case of Barcelona”, *Journal of the Knowledge Economy*, 4 (2013), pp. 135-148; and Antoni Vives, *Smart City Barcelona: the Catalan quest to improve urban living*, Sussex, Sussex Academia Press, 2018.

<sup>41</sup> Hug March and Ramon Ribera-Fumaz, “Smart contradictions: the politics of making Barcelona a self-sufficient city”, *European Urban and Regional Studies*, 23, 4 (2016), pp. 816-830.

## CONCLUSION

Professional historians generally avoid attributing genetic traits to their subjects of inquiry, but those who have worked on cities over the *longue durée* have uncovered trends that suspiciously look as such. In order to account for how Pere “The Ceremonious” (1336-1387) accomplished a massive building project during and after the Black Death, Felipe Fernández-Armesto has posited that “gestures of confidence in response to crisis... constitute a sort of unifying theme that underlies the experience of a thousand years of triumphs and catastrophes”<sup>42</sup>. In a similar but less histrionic tone, James Amelang has portrayed Barcelona as a “comeback city” or a “city of second chances”. As he observes, the Barcelona model is the last of three recoveries spaced centuries apart. The first was the economic and demographic crisis of the middle ages, while the second was the experience of dislocation and defeat coming as a result of the War of Spanish Succession<sup>43</sup>.

Amelang offers another observation that proves illuminating. Since the early modern period, Barcelona has been home to an identifiable civic elite. This elite has employed cultural mechanisms and marshaled historic memories in order to claim continuity with the past and to incorporate new groups. What is more, popular politics has periodically challenged and interrupted this hegemony. In more clichéd terms, this has been expressed as the typical dialectic between *seny* and *rauxa*, the yin and yang of Catalonia, the struggles between a patrician elite and the “people of the Ribera”<sup>44</sup>. Under this lens, it is tempting to portray the alliance between politicians, developers, architects, and business elites that dominated city hall during the heyday of the Barcelona model as the reincarnation of such an elite. In a like manner, the recent rise of “Barcelona in Common” and Catalan separatism represents, at least in part, a popular protest against excess and hubris. Both movements are a response to mass tourism that has degraded the daily life of residents while offering low-paying and temporary jobs to much of the population. Both are a response to a globalization—embodied by the 22@ project and the smart city—that has threatened local identities and augmented inequality.

The term “Barcelona model” has faded in recent years. Times change and new celebrity cities, such as Vancouver and Sydney, attract attention. Yet, the Barcelona experience of urban planning has not yet run its course

---

<sup>42</sup> Felipe Fernández-Armesto, *Barcelona: a thousand years of the city's past*, London, Sinclair-Stevenson, 1991, p. 77.

<sup>43</sup> James Amelang, “Comparing cities: a Barcelona model?”, *Urban History*, 34, 2 (2007), pp. 182-183.

<sup>44</sup> For this expression, see James S. Amelang, “*Gent de la Ribera*” i altres assaigs sobre la Barcelona Moderna, Vic, Eumo Editorial, 2009.



or produced a defined outcome. On the one hand, it is possible to imagine a Barcelona that again reflects consensus. This would be a Barcelona with two city centers: a retail and tourist center located at the Plaça de Catalunya, and a business and communication center at the remodeled Plaça de les Glòries. This smart city would attract capital, breed new talent, and create a globally competitive and environmentally sustainable knowledge-based economy. This Barcelona would also turn the Born Cultural Center into a place of historical memory sensitive to multiple points of view and adapted to a new political situation for Catalonia whatever that may be.

On the other hand, it is also possible to imagine a Barcelona in which the mantra of a smart city becomes viewed as propaganda, and in which mass tourism, rising inequality, poor air quality, immigration, and historical memories sow discontent. In short, it is possible to imagine a Barcelona that is the “city of marvels”, “a capital of modernism”, “a city of architects”, the “northern capital of southern Europe”, and a “smart city”. However, it is also possible to imagine a Barcelona reminiscent of times past when it was known as the “city of bombs” or the city in which the barricades were raised with greater frequency than any other place in Europe. Bombs and barricades may not be likely, but current trends point to an erosion of consensus. Unionists and secessionists hold separate demonstrations in which each side waves different flags and expresses antagonistic political identities. To be sure, this serves to discourage the flow of global capital. Even more troubling, it throws allegiances and citizenship into question, turning neighbors against one another.

A historical approach cannot predict the future, but it can provide context. It is possible that these two imagined Barcelonas will form the nodes of a new political dialectic. If medieval Barcelona was a commercial and Mediterranean city, and modern Barcelona an industrial one linked to the Iberian and Atlantic world, contemporary Barcelona is a postindustrial city facing a full gamut of tensions indicative of its bold embrace of globalization.

# LA EVOLUCIÓN DE LA POBLACIÓN DE LA PROVINCIA DE SEGOVIA ENTRE EL SIGLO XVI Y FINES DEL SIGLO XIX

JOSÉ U. BERNARDOS SANZ  
UNED<sup>1</sup>

## INTRODUCCIÓN

En este trabajo se expone sintéticamente la trayectoria demográfica de la provincia de Segovia a lo largo de casi cuatro siglos. Aunque el territorio segoviano no es un desconocido en la historiografía<sup>2</sup>, esta contribución trata de establecer las grandes líneas por las que discurrió la población segoviana en un largo periodo que se sitúa entre el siglo XVI y finales del siglo XIX, advirtiendo la relación entre el medio urbano y rural y los grandes cambios económicos que las sustentan, donde la ciudad de Segovia contó

---

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte de la labor desarrollada con el Equipo Complutense de Historia Económica Moderna, que ha contado con apoyo de los proyectos de investigación del Ministerio de Economía y Competitividad HAR2009-12436 y HAR2012-33810. Agradezco a Teresa Llorente por su estrecha colaboración, a Víctor Cabañero y a Enrique Llopis por la aportación de varias series. Los errores y deficiencias del mismo son de mi exclusiva responsabilidad.

<sup>2</sup> Sin ser exhaustivos, Ángel García Sanz, *Desarrollo y crisis del Antiguo Régimen en Castilla la Vieja: economía y sociedad en tierras de Segovia de 1500 a 1814*, Madrid, Akal, 1977; Ángel García Sanz, “Población e industria textil en una ciudad de Castilla: Segovia, 1530-1750”, en Jordi Nadal (coord.), *Actas del II Congreso de la Asociación de Demografía Histórica. Alicante, abril de 1990 Vol. 3. Evolución demográfica bajo los Austrias*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, pp. 153-168. Vicente Pérez Moreda, “Estudio evolutivo de la mortalidad, el ejemplo de Otero de Herreros a través de sus registros parroquiales”, *Estudios Segovianos*, 73 (1975), pp. 37-52; Vicente Pérez Moreda, “La población de Segovia en las épocas moderna y contemporánea”, en *Segovia 1088-1988: Congreso de historia de la ciudad: Actas*, Segovia, Junta de Castilla-León-Academia de San Quirce, 1991, pp. 719-736. En cuanto a la demografía del obispado y la evolución del clero segoviano, Maximiliano Barrio Gozalo, *Estudio socioeconómico de la Iglesia de Segovia en el siglo XVIII*, Segovia, Caja de Ahorros, 1982; Maximiliano Barrio Gozalo, *Iglesia y sociedad en Segovia: siglos XVI-XIX*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2005.

con un importante papel en algunas de las fases de este estudio. Su dinámica influyó en el entorno rural, alentando o estancando el crecimiento.

Nuestra intención, precisamente, es aprovechar la calidad de lo ya realizado para profundizar en el análisis de los cambios que tuvieron lugar en estos siglos, a través del movimiento de los bautizados, ampliando la cronología en las muestras a fin de disponer de una mayor perspectiva a la hora de establecer algunas de las pautas por las que discurrió la población provincial, analizar las tendencias comarcales y el movimiento urbano.

En primer lugar repasaremos las fuentes y metodología empleadas, para aproximarnos a los principales rasgos del movimiento de la población, tanto desde el punto de vista global, como su distribución comarcal. Posteriormente analizamos la evolución de las tasas de natalidad.

## 1. FUENTES Y METODOLOGÍA

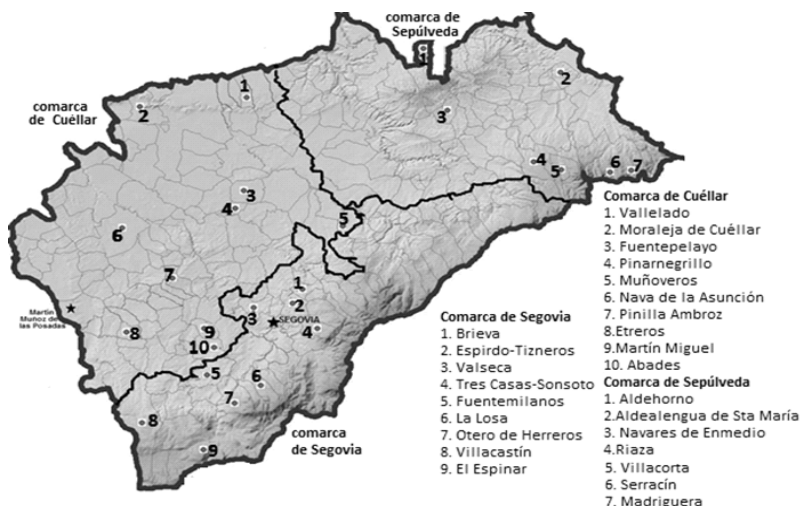
### 1.1. *Los libros de bautismos. Representatividad espacial y por tamaño*

El soporte básico del trabajo es la información de los libros de bautismos, recopilada en los archivos parroquiales. Los bautismos han sido habitualmente considerados como un excelente marcador del movimiento de la población, debido a la estabilidad que tiene su dinámica, a diferencia de lo que ocurre con la mortalidad<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Entre los trabajos que toman como referencia del número de bautizados, Enrique Llopis, y Vicente Pérez Moreda, “Evolución demográfica de la zona centro de España a través de los índices de bautismos, 1580-1850”, en *Estudios de Historia y Pensamiento Económico. Homenaje al profesor Francisco Bustelo García del Real*, Madrid, Universidad Complutense, 2003, pp. 113-146; Enrique Llopis, José Antonio Sebastián y Ángel Velasco, “La debilidad demográfica de un territorio de la España interior. La población de Guadalajara, 1530-1860”, *Historia Agraria* 57 (2012), pp. 13-45; Vanesa Abarca, *Campos conocidos, senderos nuevos. Población y producción agraria en Burgos, 1540-1865* [tesis doctoral], Universidad Complutense de Madrid, 2016, pp. 51 y ss.

Mapa 1. Provincia de Segovia y pueblos de la muestra de bautismos.



Fuente: Ministerio de Agricultura, 1978.

Hemos elaborado una muestra de 26 parroquias (mapa 1), que reúne los criterios mínimos de calidad de los registros, continuidad y ausencia de huecos, y respeta el equilibrio en la distribución espacial, así como una mínima representatividad en la distribución del tamaño (tabla 2). Su población en 1787 representa un 13,6% del total provincial. No obstante, la mayor parte de los libros de las parroquias segovianas carecen de bautismos antes de la década de 1580, como mínimo, ya que hay muy pocos casos de registros más tempranos, por lo que no podemos disponer de una información amplia para conocer la magnitud del crecimiento del Quinientos<sup>4</sup>.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que los bautismos son un *proxy* de los nacimientos, ya que no todos los niños que nacen se registran en los libros, porque algunos mueren durante los días previos al bautismo. Además, el plazo entre el día de nacimiento y el registro bautismal varía con el paso del tiempo, siendo mayor cuanto más antiguo es el registro —tabla 1—. Por tanto, hay que tener en cuenta el subregistro de los libros de bautismos, mayor en las fechas más antiguas<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Disponemos de algunas excepciones, como la de Martín Muñoz de las Posadas. Haremos alguna referencia sobre ellas más adelante.

<sup>5</sup> Sobre este punto, Abarca, *Campos conocidos*, pp. 52 y ss., que, con la bibliografía y su investigación para Burgos, discute el problema de los libros de bautismos y el sub-

**Tabla 1. Días de separación nacimiento-bautismo en parroquias de la provincia de Segovia**

Año (aprox)	1705	1730	1756	1775	1801	1825	1851	1875
media ponderada	11,3	9,2	8,0	7,4	5,3	3,1	2,7	2,3
parroquias de referencia	5	5	6	6	6	6	6	5

Fuente: nota 5.

A través de la tabla 2 vemos que los pueblos de la provincia que no superan los 500 habitantes son más del 80% del total, si bien en conjunto no alcanzan a tener la mitad de la población, lo que da idea del pequeño tamaño de los lugares. Por el contrario, en las 19 poblaciones que tienen más de 1.000 habitantes, un 5,7% del total, se concentra casi el 30%. La muestra que hemos elaborado infravalora los pueblos más pequeños y sin embargo se sobrevalora la participación de los mayores, ya que los pueblos que tienen de mil a dos mil habitantes suponen en la muestra un 44,6% de la población total. Esto es debido a la mayor dificultad de la conservación de los libros y los problemas de información en las parroquias más pequeñas.

**Tabla 2. Distribución del Censo de 1787 en la provincia de Segovia y de la muestra según tamaño de población**

Habs.itanes	Pueblos	%total prov.	Población	% total pobl. prov.	Pueblos muestra	%total muestra	Población muestra	%total Pobl. m.
1 a 300	199	59,9	31.943	25,4	13	50,0	4.176	12,7
301 a 500	70	21,1	26.888	21,4	3	11,5	1.632	12,4
501 a 1.000	44	13,3	30.039	23,9	6	23,1	5.261	19,2
1.001 a 2.000	16	4,8	22.069	17,6	3	11,5	4.879	44,6
2.001 y más	3	0,9	14.712	11,7	1	3,8	1.191	11,1
	332	100	125.651	100	26	100	17.139	100

registro que incluyen. Para Segovia, las cifras de la tabla 1 se obtienen calculando la media ponderada de la duración de los plazos en una muestra de seis parroquias con dicha información (Agrados, Barbolla-El Olmo, Campo de San Pedro, Basardilla, Cobos de Segovia y Santiuste de Pedraza) desde comienzos del siglo XVIII, haciendo cortes en periodos de 25 años aproximadamente.

En relación con la representatividad espacial, observamos (tabla 3) que ésta varía con el tiempo en relación con la dinámica seguida por cada comarca. En el censo de 1787 se produce un equilibrio casi total entre la representación del censo y la de la muestra por comarcas. Sin embargo, las distintas alteraciones del movimiento de la población en las distintas zonas no mantienen la estabilidad entre los censos y la muestra. La comarca de Segovia —que incluye la capital— siempre está sobrerrepresentada en la muestra, con más intensidad en los primeros tramos, mientras que la población de la muestra en la comarca de Sepúlveda suele quedar por detrás de las de los censos. La comarca de Cuéllar es la que guarda una mayor homogeneidad.

**Tabla 3. Representatividad comarcal de la muestra con relación a los censos**

comarca	Año 1528		Año 1591		Año 1752		Año 1787		Año 1857	
	Censo	Muestra	Censo	Muestra	Censo	Muestra	Censo	Muestra	Censo	Muestra
<b>Cuéllar</b>	38,0	24,28	38,6	31,3	40,9	39,5	42,0	41,4	42,0	35,8
<b>Segovia</b>	38,6	56,65	40,2	51,0	32,6	38,8	30,2	31,7	29,9	34,1
<b>Sepúlveda</b>	23,4	19,07	21,2	17,7	26,5	21,8	27,8	26,9	28,2	30,1
<b>totales</b>	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

## 1.2. Los censos de población<sup>6</sup>

En primer lugar, hemos seleccionado los censos generales que se han elaborado durante este periodo, tratando de combinar en lo posible la información que aportan con una discusión acerca de su fiabilidad. La existencia de estos censos permite al menos disponer de una referencia de apoyo al utilizar los libros parroquiales. Desgraciadamente, para buena parte del siglo XVI no disponemos de registros para comparar los datos que aparecen en 1528-1530 y en 1591. Sabemos que los censos del siglo XVI tienen problemas de diferente índole<sup>7</sup> y que las cifras aportadas no podemos considerarlas más que como aproximación de las tendencias generales. Por otra parte, entre 1591 y 1752 no disponemos de otro ejemplo parecido, lo que dificulta

<sup>6</sup> Los datos de los censos de población se han recogido en Concepción Camarero y J. Campos (eds.), *Vecindario de Ensenada*, 4 vols., Madrid, Tabapress, 1993; INE, *Censo de Floridablanca 1787. 3B. Comunidades Autónomas de la Submeseta Norte, Parte Occidental*, Madrid, 1989; y para los censos de 1857, 1860, 1877 y 1887 el nomenclátor respectivo que se puede descargar desde la página [www.ine.es](http://www.ine.es).

<sup>7</sup> Ver Llopis, Sebastián y Velasco, “La debilidad demográfica”. Sobre la discusión de las cifras, Abarca, *Campos conocidos*, pp. 64 y ss.

todavía más establecer una pauta a través de este tipo de recuentos. El censo llamado de la Sal para 1631, incompleto e inseguro, solo nos permite establecer una cierta orientación de la trayectoria de la población que se produce en ese periodo<sup>8</sup>.

El Catastro de Ensenada de 1752 es, como los anteriores para el siglo XVI, una encuesta con fines fiscales y utiliza el criterio de vecino para establecer la población. Mejora sustancialmente los anteriores porque dispone de los llamados libros de personal para cada pueblo, donde se anotan los componentes de cada familia y, por tanto, permite sumar la población total. En este sentido logra acercarse a un elemento clave a tener en cuenta en el cálculo de la población, a través del coeficiente de habitantes por vecino.

En resumen, los censos apoyados en vecindarios plantean principalmente dos cuestiones a la hora de contrastar con fiabilidad los datos que muestran: una, si están anotados todos los vecinos, y dos, qué coeficiente hay que dar al conjunto para que su traducción en habitantes sea lo más aproximada posible. Sobre estos aspectos resulta de gran interés el informe realizado en 1775 en el ámbito del obispado de Segovia, que se resume en la tabla 4. Se trata un minucioso recuento llevado a cabo por los párrocos, obtenido a partir de los libros de bautizados y difuntos en el quinquenio precedente, amén de los libros de matrículas para calcular la población y de su agregación por vicarías. En principio, por tanto, los datos no desmerecen de otros censos. Sin embargo, su agregación y la ausencia de información individualizada para algunos pueblos de la actual provincia, impiden su traslación a la provincia actual.

---

<sup>8</sup> El Censo de la Sal, en Archivo General de Simancas (AGS), DGT, Inv<sup>o</sup> 24, leg. 1168.

**Tabla 4. Habitantes, bautizados y natalidad en el obispado de Segovia (1775)**

vicarías	vecinos	personas	coeficiente Vec./pers.	bautizos quinquenio	tasa natalidad
Casco y arrabales	2.857	9.672	3,39	1.920	39,7
Abades	2.251	9.119	4,05	1.788	39,2
San Medel	1.024	4.492	4,39	942	41,9
Santovenia	800	3.069	3,84	740	48,2
Fuentepelayo	1.708	6.943	4,06	1.671	48,1
Pedraza	2.014	7.443	3,70	1.577	42,4
Sepúlveda	4.823	16.017	3,32	3.047	38,0
Nieva	2.005	7.770	3,88	1.697	43,7
Coca	1.074	3.871	3,60	956	49,4
Turégano	1.244	5.111	4,11	1.310	51,3
Riaza	933	3.999	4,29	904	45,2
Cuéllar	3.412	13.689	4,01	3.097	45,2
Fuentidueña	1.544	6.350	4,11	1.630	51,3
Montejo	698	3.015	4,32	620	41,1
Maderuelo	582	2.648	4,55	611	46,1
Íscar	668	2.715	4,06	596	43,9
Mojados	266	913	3,43	245	53,7
Alcazarén	239	1.090	4,56	241	44,2
<b>Total (sin clero)</b>	28.142	107.926	3,84	23.592	43,7
Eclesiásticos		1.427		4.718	
<b>Población total</b>		109.353	3,89		<b>43,1</b>
Ciudad total		10.359	3,62		<b>37,1</b>

Fuente: nota 10.

Observamos, en primer lugar, una gran dispersión en el coeficiente habitantes por vecino, que va de un 3,32 en la vicaría de Sepúlveda a 4,56 en Alcazarén. En segundo lugar, el coeficiente de 1775 muestra que el 3,77 calculado en el censo de Ensenada no puede considerarse inamovible en el tiempo, ya que en este censo alcanza casi 3,9<sup>9</sup>. La documentación muestra

<sup>9</sup> El coeficiente puede variar a lo largo del tiempo y depende de las condiciones y tendencias de la población. García Sanz utilizó el de 3,75, de ahí la diferencia de sus estimaciones con las presentadas en la tabla 5. El censo elaborado en 1775 para el obispado de Segovia ofrece un coeficiente de 3,89.



el diferente criterio de los párrocos a la hora de considerar lo que es un vecino. En Riaza, por ejemplo, las viudas y viudos cuentan como un vecino entero, mientras que en Riofrío las viudas se consideran medio vecino, lo mismo que en Riaguellas. Los vecinos en este pueblo son 33 (de ellos 31 casados y 4 viudos), aunque aclara que tales vecinos son “con casa abierta” y, en total, las personas son 180. Tomando el criterio de vecinos/personas salen más de 5, lo que significa que hay personas que no entran en la categoría de vecino. En Montejo se dice que los vecinos son 30, pero luego se anota a 32 matrimonios, un viudo y tres viudas más. El total de personas asciende a 157, con lo que el coeficiente varía si se divide por 30, por 34 o por 36. El problema de la contabilización de las viudas y viudos no es particular para esta fecha, porque ya en un censo de 1587 nos encontramos con diferencias de criterio sobre este particular en pueblos diferentes<sup>10</sup>.

La calidad de los censos posteriores aumenta notablemente, comenzando por el censo de Floridablanca, elaborado en 1786, aunque se suele dar como referencia el año siguiente. En primer lugar, son censos que se rigen por número de habitantes, de acuerdo con su residencia en la localidad de referencia. Además de su abundancia, 1857, 1860, 1877 y 1887, permiten observar con una gran precisión el movimiento general de la población. De los censos publicados para este periodo, nos hemos centrado para el análisis en los de 1857 y 1887.

### 1.3. *Matrículas parroquiales*

Las matrículas son fuentes demográficas muy útiles, pero aún poco explotadas. Estos documentos, cuyas copias están en el archivo diocesano, eran elaborados por los párrocos, familia por familia, para controlar el cumplimiento anual de los sacramentos de la confesión y la eucaristía. El problema que tienen es que no abarcan el conjunto provincial y, casi siempre, excluyen a los párvulos. Sin embargo, en ocasiones, había curas que incluían todos los miembros de la familia, aportando un importante dato para conocer la población del lugar en un momento dado. En 1820 se realiza una matrícula donde casi todos los párrocos anotan también los párvulos. El corte de 1820 es importante porque se sitúa a medio camino en un largo periodo sin información censal y está próximo a los efectos de recuperación de la grave crisis de los inicios del siglo XIX. Lamentablemente faltan algunos pueblos,

---

<sup>10</sup> Los expedientes de 1775, desgraciadamente incompletos, están en Archivo Diocesano de Segovia (ADSG), Caja 5472. Las cifras del clero que se han sumado en 1775 corresponden a las de 1787, según Barrio Gozalo, *Iglesia y sociedad*, p. 23, pues no deben variar mucho. El censo de 1587, llamado de los Obispos, en *Censo de población de las provincias y partidos de la Corona de Castilla en el siglo XVI*, Madrid, Imprenta Real, 1829.

pero utilizaremos una muestra parcial de los mismos para acercarnos a la tasa de natalidad en este periodo.

## 2. EVOLUCIÓN DE LA POBLACIÓN SEGÚN LA INFORMACIÓN DE LOS CENSOS (1528-1895)

Para observar los grandes movimientos de la población segoviana, hemos calculado las cifras globales de población de la provincia, que se presentan en la tabla 5. Como ya se ha comentado, los censos anteriores a 1787 se elaboran a través del número de vecinos. Además, el padrón de 1528 se realiza solo con los vecinos pecheros, lo que supone una reducción sobre el total que hay que tener en cuenta<sup>11</sup>.

Hemos añadido el corte de 1630-1631, a partir de una muestra obtenida con los vecinos que nos ofrece el censo de la Sal y los datos de bautismos. No se trata de un recuento global, sino establece la tendencia que podría haber seguido la población en el largo periodo intercensal que transcurre entre 1591 y mediados del siglo XVIII.

**Tabla 5. La población de Segovia y de la muestra, según los censos (1528-1887)**

Año	Población A	Provincia B	ciudad C	% C/A	Población Muestra E	% E/A
1528	85.741	71.996	13.745	16	12.890	15,03
1591	111.064	89.542	21.522	19,4	15.792	14,22
1631*	72.419	58.386	14.033	19,4	10.296	
1752	102.638	91.208	11.430	11,1	15.302	14,91
1787	125.651	114.448	11.203	8,92	17.139	13,64
1857	146.839	136.500	10.339	7,04	19.341	13,17
1877	150.052	138.734	11.318	7,54	18.758	12,5
1887	154.457	140.058	14.399	9,32	18.834	12,19

Fuente: Censos de población y libros de bautizados de parroquias de la muestra.

\*Los datos de 1631 se calculan a partir de muestras parciales.

<sup>11</sup> Como se observa, las cifras de la tabla 5 varían escasamente con relación a las obtenidas por García Sanz, *Desarrollo y crisis*, p. 45, y esto depende principalmente, en los censos donde se contabilizan por vecinos, del coeficiente utilizado.

Las cifras de población de los primeros censos se obtienen al multiplicar el número de vecinos por 3,77, coeficiente extraído de una amplia muestra de pueblos a través de los libros de personal del Catastro de Ensenada<sup>12</sup>. En 1528, además, hemos aumentado la cifra inicial de vecinos en un 5%, para incluir la población exenta. No hemos rectificado ninguna otra cifra. Observamos que el porcentaje de la población de la muestra de 26 pueblos (tabla 5, columna % E/A) desciende progresivamente desde el censo inicial de 1528, hecho que tiene que ver principalmente con las variaciones de la comarca de Segovia, la más poblada en sus inicios.

Lo que es importante destacar es el crecimiento general del siglo XVI, tanto en el campo como, sobre todo, en la ciudad (tabla 7). Las condiciones económicas de la ciudad, apoyadas en la fortaleza de su sector textil, permiten el crecimiento absoluto de la población, que se nutre en buena medida de los excedentes de población rural<sup>13</sup>. Se han visto ejemplos de este gran dinamismo en algunos lugares de la provincia, caso de Villacastín, también asociado al negocio textil lanero, o Martín Muñoz de las Posadas, enclavado en uno de los principales ejes del tráfico intercomarcal.

Para 1631 tomamos los datos que el censo de la Sal ofrece para 13 de las 26 parroquias de la muestra y los cotejamos con la pauta que siguen los bautismos de dichas parroquias<sup>14</sup>. La evolución frente al censo de 1591 es la siguiente:

**Tabla 6. Evolución de la población y de los bautizados en 13 parroquias (1591-1631)**

<b>Año</b>	<b>Población 13 parroquias</b>	<b>bautizados 13 parroq.</b>	<b>Índice población</b>	<b>Índice bautizados</b>	<b>Población total</b>
<b>1591</b>	2.348	351,9	100	100	111.064
<b>1631</b>	1.531	224,9	65,2	64,1	72.419

A la vista de los datos obtenidos, en una muestra que alcanza un 8,5% del total provincial, la correlación de población y bautizados expresa una im-

<sup>12</sup> Archivo Histórico Provincial de Segovia (AHPSg), Catastro de Ensenada, libros de personal.

<sup>13</sup> La ciudad de Segovia evoluciona de los 12.500-15.000 habitantes en el primer cuarto hasta casi 25.000 a fines de siglo. Ver Pérez Moreda, “La población de Segovia”, pp.721-722.

<sup>14</sup> Las tendencias son muy similares a las que ofrece García Sanz, “Población e industria textil”, p. 159.

portante homogeneidad. Haciendo una proyección, con todas las cautelas derivadas de los problemas del censo, en el total provincial resultarían algo más de 72.000 personas, lo que muestra la crisis producida ya en las décadas anteriores y el inicio de un profundo cambio estructural en la economía provincial, con una caída notable del peso del sector textil en la economía urbana. Los núcleos rurales más dinámicos sufren en mayor medida el hundimiento económico en el conjunto de Castilla, como muestra el comportamiento del número de bautizos en este periodo —gráfico 1—, y su posterior atonía que no recuperará su antiguo esplendor.

La depresión en la provincia es tan intensa que en 1752 no había alcanzado aún los efectivos de fines del siglo XVI, pero este dato está condicionado por el peso de la ciudad, cuya población todavía era inferior a la del primer tercio del siglo XVI, y no representaba más que un 11% del total provincial, cuando en el siglo XVI llegó a alcanzar el 19%. En el medio rural se han recuperado globalmente los niveles de fines del siglo XVI, si bien de forma irregular según las distintas comarcas. Esta irregularidad se muestra en la tabla 5 a la hora de comparar la población de la muestra de 26 parroquias en 1752, que todavía está por debajo de la de 1591, mientras que el índice de bautizados lo ha superado —gráfico 1—. Probablemente, el subregistro de bautizados corregido —mayor en 1591 que en 1752—, permitiría acercar las tasas de crecimiento de la población y de los bautizados de la muestra entre 1591 y 1752. En cualquier caso observamos, por el corte realizado en 1631, que la población rural se fue recuperando ya a partir de la segunda mitad del siglo XVII.

**Tabla 7. Tasas de crecimiento de la población en la provincia de Segovia (1528-1887). Medias anuales en %**

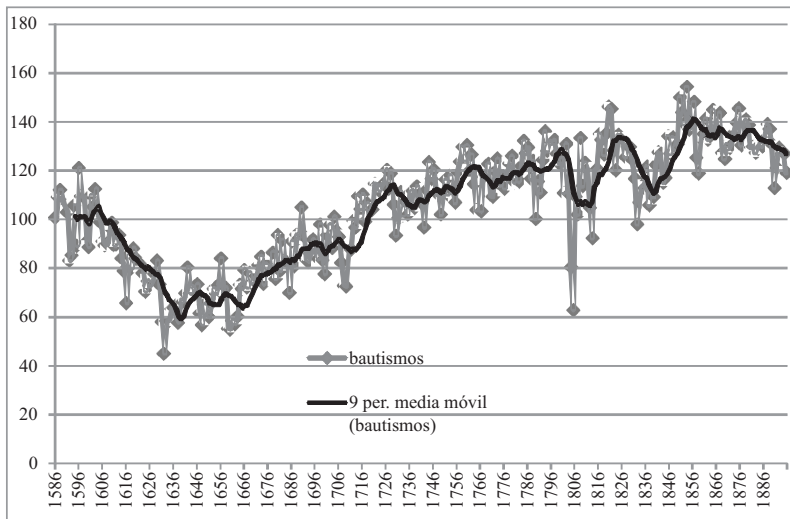
Periodo	población total	provincia (sin capital)	Segovia ciudad	Población Muestra	Bautismos muestra
1528-1591	0,41	0,35	0,71	0,32	
1591-1631*	-1,06				
1591-1752	-0,05	0,01	-0,39	-0,02	0,07
1752-1787	0,58	0,65	-0,06	0,32	0,20
1787-1857	0,22	0,25	-0,11	0,17	0,19
1857-1887	0,17	0,09	1,11	-0,09	-0,19
1591-1857	0,11	0,16	-0,28	0,08	0,12
1591-1887	0,11	0,15	-0,14	0,06	0,09

Fuente: Censos de población y libros de bautizados de parroquias de la muestra.

El siglo XVIII a largo plazo está marcado por el crecimiento, notable en la segunda mitad con el tirón de los núcleos rurales, mientras que la ciudad sigue perdiendo efectivos, comportamiento que se observa en la tabla 7. Crecimiento que se corta bruscamente en los inicios del siglo XIX, con una grave crisis demográfica que merma notablemente la población durante los primeros 15 años, aunque consigue recuperarse rápidamente de la mano de una briosa elevación de los bautizados. El censo de 1857 registra un aumento de más de 20.000 habitantes con respecto al de Floridablanca. De nuevo es la población rural la que tira del crecimiento, y la ciudad toca fondo, porque incluso ha perdido población con respecto a 1787, situándose en apenas un 7% del total provincial.

Desde la década de 1860 se inicia una nueva fase, con rasgos diferentes. Por una parte el crecimiento global se ralentiza, ya que la tasa de crecimiento es solo del 0,17% anual entre 1857 y 1887, y es la ciudad la que cobra mayor dinamismo, ya que las tasas de crecimiento marcan un rasgo diferencial notable con relación al resto de la provincia, que crece muy débilmente, apenas el 0,09%. Incluso en algunas zonas han tocado techo a fines de la década de 1850 y desde entonces comienzan su declive. En la muestra se observa el descenso en la población, todavía más acusado en los bautizos —gráfico 1—. Este dato refleja el agotamiento de la expansión agraria derivada de las desamortizaciones, con la migración de un importante contingente de población rural hacia zonas urbanas. Los emigrantes, fundamentalmente de los grupos de edad fértil, modifican la pirámide de edades en los pueblos, reduciendo los bautismos, como se observa en los datos del gráfico 1. Sin embargo, Segovia ya no se puede comparar con el polo dinámico del siglo XVI y los desplazamientos de población tendrán en buena medida como destino Madrid, que en este periodo nutre su gran expansión por la emigración de las zonas interiores.

**Gráfico 1. Evolución de los índices de bautismos en 26 parroquias rurales segovianas. Índice 100: media 1586-1595**



Estas tendencias de la evolución de la población segoviana concuerdan con la trayectoria a la vista de la evolución de los índices de bautismos de la muestra utilizada, donde se observan las principales fases con el comportamiento reseñado en las páginas anteriores.

### 3. EVOLUCIÓN DE LAS TASAS DE NATALIDAD

Durante este largo periodo hemos calculado las tasas de natalidad con los diferentes censos de población, tanto en distribución comarcal como por tamaño de la población (tabla 8)<sup>15</sup>. No hemos podido conseguir la tasa correspondiente al censo de 1528 al faltar los libros de bautismos. El subregistro de párvulos en los libros de bautizados, más elevado cuanto más antigua es la fecha de referencia, hace que dichas tasas tengan un sesgo a la baja, sobre todo en el tramo inicial.

<sup>15</sup> Para calcular estas tasas hemos utilizado, como cifra del numerador, la media de 9 años de los bautismos en torno a la fecha del censo respectivo, y en el denominador la población registrada a través del censo, excepto en 1820, donde hemos elaborado una muestra parcial con datos de población de varias parroquias extraídas de ADSg, matrículas, año 1820.

**Tabla 8. Tasas de natalidad, por comarcas y por tamaño, en la muestra de 26 parroquias**

	total	Cuéllar	Segovia	Sepúlveda	de 1 a 300	de 301 a 500	de 501 a 1.000	de 1.001 a 2.000	más de 2.000
<b>1591</b>	<b>37,7</b>	35,7	38,4	39,2	47,9	38,4	36,8	35,8	34,8
<b>1752</b>	<b>43,5</b>	42,6	40,3	50,7	45,2	47,3	43,1	41,4	0,0
<b>1787</b>	<b>41,5</b>	40,6	43,1	41,4	42,6	39,5	41,0	40,9	46,5
<b>1820</b>	<b>50,4</b>	49,0	47,3	53,1	43,8	50,4	48,7		53,1
<b>1857</b>	<b>42,1</b>	43,3	40,1	43,1	36,8	37,9	44,3	44,1	42,1
<b>1887</b>	<b>40,8</b>	42,5	40,4	39,1	43,5	35,8	42,5	42,7	36,7

Fuente: Libros parroquiales, Censos de población. Para 1820, ADSg, matrículas, 1820.

Así, en 1591 la tasa es la más baja<sup>16</sup>. La cifra obtenida en 1752 podría explicarse como efecto rebote del hueco dejado por la fase de sobremortalidad de los años previos, que redujo la población y por tanto los vecinos registrados en el Catastro, aunque no es descartable también un subregistro de vecinos en la confección de los padrones, algo que se comentó más arriba para 1775 (tabla 4).

En 1787 la natalidad alcanza un 41,5 por mil. Las cifras de la tasa de natalidad en los censos de la segunda mitad del siglo XIX están en una estrecha horquilla entre 40,8 y 42,1 por mil. Pensando que todavía en 1787 hay un subregistro de bautizados superior al de los censos posteriores, podríamos estar observando una leve tendencia hacia la reducción de la natalidad, aunque siempre dentro de las cifras habituales del antiguo régimen demográfico. No obstante, a corto plazo las tasas podían alterarse notablemente, como en 1820, cuando el notable incremento de la natalidad es una respuesta al hueco dejado por la sobremortalidad y el consiguiente hundimiento de bautizos experimentando en los años anteriores, que se observa en el gráfico 1.

Comparadas tales tasas con las que ofrecen otras provincias (tabla 9), el comportamiento segoviano no se aparta de las tendencias generales y reafirma la gran estabilidad a largo plazo de la natalidad.

<sup>16</sup> El bajo indicador ya fue detectado en trabajos anteriores, p.ej. Llopis y Pérez Morera, “Evolución demográfica”, Llopis, Sebastián y Velasco, “La debilidad demográfica”, pp. 21 y ss., donde se analizaron los problemas relativos al censo de 1591.

**Tabla 9. Tasas de natalidad en Segovia y otras provincias del interior peninsular<sup>17</sup>**

	Segovia	Burgos	Ávila	Guadalajara	La Rioja	Soria	Ciudad Real	Albacete
1752	43,5	43,1	43,4	40	40,9	44,6	42,1	
1787	41,5	45,2	42,8	39,8	42,1	44,9	42,9	46,3
1857	42,1	44,5	41,9	40,9	40,6		42,7	43,5
1887	40,9		42,1	39,7	40,2		42,7	42

#### 4. CONCLUSIONES

En este estudio se ha trazado el movimiento plurisecular de la población de Segovia, donde se observan algunos de los elementos cruciales por los que atraviesa la historia de la provincia. Las tasas de natalidad mantienen la estabilidad a largo plazo, en torno al 40 por mil hasta fines del siglo XIX, dentro de un modelo anclado en los rasgos esenciales del Antiguo Régimen, marcado por una situación de alta presión demográfica. Otro importante dato a destacar es el notable cambio del papel de la ciudad, desde su posición predominante como centro manufacturero en el siglo XVI, que concentraba un peso significativo de la población provincial, para caer desde el siglo XVII tanto en su dinámico papel económico como en su participación relativa en la población provincial, hasta llegar apenas a un 7% a mediados del siglo XIX, lo que da idea del imparable proceso de ruralización que se produce en la provincia desde entonces.

Frente a este modelo, el resto de la provincia, que había tenido una cierta diversificación económica, siempre con bases agrarias y ganaderas, basculó del crecimiento del siglo XVI a la atonía del XVII, si bien recobró parte de su iniciativa a partir del siglo XVIII. Las pautas comarcales también reflejan estos movimientos, donde los patrones extensivos marcan las oscilaciones cíclicas, según la expansión y contracción de las roturaciones. La pervivencia del modelo extensivo resiste durante la fase desamortizadora del siglo XIX, sin renovación ni modernización, y mantiene un crecimiento vacilante y débil que entra en crisis en el último cuarto del siglo, en paralelo a la debilidad del crecimiento demográfico, como refleja la curva de bautismos.

<sup>17</sup> Los datos proceden de Llopis, Sebastián y Velasco, “La debilidad demográfica”, y de Vanesa Abarca et al. “El descenso de la mortalidad en la España interior: Albacete y Ciudad Real, 1700-1895”, *América Latina en la Historia Económica*, 22 (2015), pp. 108-144.





*IV*  
*Pensamiento político y redes mercantiles*



## EL *AFFAIRE* BONVISI (1595)

JUAN ELOY GELABERT  
*Universidad de Cantabria*

A las pocas semanas de publicada la declaración formal de guerra a España por parte de Enrique IV de Francia, el 17 de enero de 1595<sup>1</sup>, Antonio Bonvisi, mercader y banquero luqués afincado en Lyon, propuso a Simón y Cosme Ruiz desde París lo que a primera vista tenía todos los visos de un aventurado negocio. Se trataba de convencerles para que entrasen a formar parte de una compañía que con base en Ruán habría de ocuparse en el tráfico de “saccas [de lana], cuccinilla y lienços”, las dos primeras mercancías procedentes de España, y la última en calidad de retorno<sup>2</sup>. No cabe imaginar que Antonio hubiera pasado la invitación a los Ruiz de no estar bien seguro del éxito de una operación que se desenvolvería mientras Felipe II y el Borbón estaban en guerra. Ésta, la guerra, traía consigo toda clase de males, y su mera declaración constituía la inequívoca señal de alarma tras la cual todos los actores que de una u otra manera dependían del comercio solían iniciar la retirada. Con todo, no era menos cierto que la guerra podía deparar oportunidades insospechadas. Existían nichos de negocio particulares de estos tiempos, e individuos con el coraje suficiente como para aventurarse en ellos o ir tomando posiciones a la vista de un pacífico desenlace en un futuro próximo.

Antonio Bonvisi no se lanzaba solo a la aventura. Otros partícipes en el negocio acreditaban con su presencia la viabilidad del proyecto. Uno de ellos era el también luqués Pandolfo Cenami. Más banquero que comerciante, Cenami era un viejo conocido tanto de los Bonvisi<sup>3</sup> como de los Ruiz, y el único de sus siete contactos en Ruán que aguantó a pie firme las

---

<sup>1</sup> *Declaration de la volonté du Roy sur l'ouverture de la guerre contre le Roy d'Espagne*, A Paris, Chez Iamet Mettayer, & Pierre L'Hvillier Imprimeurs & Libraires ordinaires du Roy, 1595.

<sup>2</sup> Henri Lapeyre, *Une Famille de Marchands: les Ruiz*, París, Armand Colin, 1955, pp. 609-611.

<sup>3</sup> Richard Gascon, *Grand commerce et vie urbaine au XVI<sup>e</sup> siècle (environs de 1520-environs de 1580)*, 2 vols., Paris-La Haya, Mouton, 1971, I, p. 214.

convulsiones habidas en la ciudad entre 1589 y 1594<sup>4</sup>. Él y Antonio se habían entrevistado en algún momento anterior al mes de abril, y cabe pensar que en la búsqueda de socios para sus planes los Ruiz comparecieran desde el primer momento, habida cuenta de su acreditada presencia en Ruán desde hacía décadas. El cuarto elemento en la operación era Francisco de Nevreze (o Nevrière), “marchant naturel de France et demourant à présent à Medina del Campo” (1561); un veterano, pues, del comercio con España, quien ya desde los años 1570 mantenía tratos con los Ruiz<sup>5</sup>.

Otros nombres figuran en un escalón inferior. Por ejemplo: Francisco de Nevrière tenía pensado colocar a su hijo al lado del Cenami en Ruán para que fuera introduciéndose en la práctica del oficio. Para el negocio de las lanas Antonio Bonvisi sugiere a Ruiz que cuente con el buen criterio de Hilario de Bonnefont, a su vez emparentado con los Nevrière, mientras que a propósito de la cochinilla o las especias convendría encomendarse a la experiencia de Juan Ortega de la Torre o a la de los Aldana. Francesco Lamberti, agente de los Bonvisi en Burgos, echaría una mano cuando hiciera falta. El grupo constituía así un compacto de individuos con sólidos y viejos nexos entre todos ellos. Un libro de cuentas de Andrés Ruiz compuesto en Nantes entre 1548 y 1564 ya reúne, entre otros, a Jean de Nevrière, Antonio y Luis Bonvisi y Bernardino Cenami<sup>6</sup>.

Por lo demás, la carta del Bonvisi a los Ruiz da a entender que a pesar de la guerra las cosas están tomando mejor cariz en Francia, razones por las cuales la aventura empresarial se presenta como un riesgo calculado. En este sentido Antonio parece haber esperado hasta ver lo suficientemente bien asentado a Enrique IV antes de presentar la propuesta a sus eventuales socios. “Las cosas —dice— se han afacilitadas de manera que la mayor parte de lo que a estado suspenço estos años passados se va cobrando u assegurando”. La actividad económica en Ruán tomaba por su parte nuevo brío tras la desbandada que precedió al acuerdo entre el marqués de Villars, gobernador de la ciudad, y su rey en marzo de 1594, siempre bajo la atenta mirada de Sully y del propio Enrique IV<sup>7</sup>. La plaza “se va remetiendo poco a poco” —señala Antonio—; en el futuro “se podrán ofrecer mejores ocasio-

<sup>4</sup> Philip Benedict, *Rouen during the Wars of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 212.

<sup>5</sup> *Archivo Documental Español*, I, Negociaciones con Francia (1559-1560), Madrid, 1950, doc. nº 66, p. 163. En el *Annuaire de la Noblesse de France* (1882) consta que François de Nevrière fue “seigneur de Vaire”, y “homme d’armes de la compagnie du maréchal de la Guiche (1597)”, habiendo combatido en Saboya. No puedo asegurar que se trate del mismo individuo. Lapeyre, *Une Famille*, p. 48.

<sup>6</sup> Stéphane de La Nicollière-Teijeiro, René Blanchard, Marcel Giraud-Mangin (eds.), *Inventaire sommaire des Archives communales antérieures à 1790. Ville de Nantes*, I, 1888, sin paginación.

<sup>7</sup> Benedict, *Rouen*, pp. 229-230.

nes de provechos”; en el horizonte se adivina “buena conjuntura”; una fuente inglesa anota en marzo que en Francia “there is good peace and quietness”<sup>8</sup>. “Le repos de mon Royaume approche”, podrá escribir el rey poco después<sup>9</sup>. Un capital de entre 80.000 y 100.000 escudos parece suficiente para echar a andar la compañía, dividido en tercias partes (Cenami, Bonvisi y Nevrière) o en cuartas, caso de que los Ruiz acaben entrando en ella.

Con todo, ¿cómo afrontar el tránsito de las mercancías entre Ruán y España en condiciones de guerra como la que se ha roto? Sin mencionarlo de forma expresa Antonio Bonvisi no olvidaría en esta sazón la posibilidad de replicar ahora lo que cuatro décadas antes habían logrado poner en marcha los Ruiz en condiciones muy similares. Entre 1554 y 1559, en efecto, una denominada Compañía del Salvoconducto conducida por Andrés Ruiz había operado desde Nantes ocupándose, entre otros menesteres, del despacho hacia Ruán de las lanas procedentes de España. Durante ese período de seis años, cinco de ellos (1554, 1555, 1557, 1558 y parte de 1559) lo habían sido de confrontación bélica<sup>10</sup>. Antonio Bonvisi sugiere ahora, por tanto, a los Ruiz que, “para hazer esta negoçiación con la mayor seguridad que fuese posible, se procurería acá una permisión del Rey y salvocondutto para las naos, y lo mismo havrían de hazer Vs. Ms. en essa corte”. A continuación el párrafo se despliega en optimismo: “bien piençamos que se podría obtener el comercio libre por qualquier sorte de mercaderías y naos de todas las naciones, máxime pues que sería cossa que comodería al una banda y al otra por causa de sus derechos”. Bonvisi no dudaba de que tales salvoconductos podrían obtenerse en Francia con relativa facilidad; sus contactos eran óptimos (“con los favores que tenemos pienço que la obtiendremos con facilidad”). Era cierto que los Bonvisi y Enrique andaban metidos a la sazón en operaciones financieras<sup>11</sup>. Los Ruiz, a su vez, lo hacían también entonces con Felipe II<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> *Calendar of the Cecil Papers in Hatfield House*; 9, marzo, 1595 (accessible a través de British History Online).

<sup>9</sup> *Recueil des Lettres Missives de Henri IV*, M. Berger de Xivrey (ed.), IV (1593-1598), Imprimerie Royale, París, 1848, p. 408.

<sup>10</sup> José Javier de Azaola, “Elementos de análisis cuantitativos de los registros privados: ejemplo de los registros Ruiz de Nantes”, *Actas de las Jornadas de Metodología Aplicada de las Ciencias Históricas*, III, Historia Moderna, Santiago de Compostela, 1975, pp. 781-793. Un Bernardino Cenami aparece en el “Livre des marchandises, qui, avec la grâce de Dieu, sont chargées pour l’Espagne au compte “de los señores de la Compañía del Salvo conducto””; en Stéphane de La Nicollière-Teijeiro, René Blanchard, Marcel Giraud-Mangin (eds.), *Inventaire sommaire des Archives Communales antérieurs à 1790. Ville de Nantes*, Nantes, 1888.

<sup>11</sup> *Recueil des Lettres Missives*, pp. 398-399.

<sup>12</sup> Henri Lapeyre, *Simon Ruiz et les Asientos de Philippe II*, París, Armand Colin, 1953, pp. 87 y ss.

Por otra parte, comerciar entre enemigos no era desde luego una absoluta incongruencia en aquellos tiempos. “Por causa de sus derechos” —aduaneros, obviamente— las excepciones abundaban. Sin ir más lejos, Felipe II miraba hacia otra parte ante el espectáculo desplegado en Sevilla por el comercio que practicaban sus rebeldes súbditos de las Provincias Unidas, principales sostenedores de la recaudación de los almojarifazgos<sup>13</sup>. No era, pues, ninguna extravagancia pensar en poder obtener de ambos reyes los ansiados salvoconductos. Aunque si no se alcanzara el permiso, añadía Bonvisi, “no faltarían otros medios” para sortear la carencia. Uno de ellos podría consistir en trocar Middelburg por Ruán, utilizando, eso sí, navíos flamencos; desde allí no parecía difícil alcanzar un puerto francés o llegar a Flandes o “a donde se vendiesen mejor” las mercancías de España. Aunque lo ideal sería que la compañía operase en Francia “si el reyno se acabara de sossiegar y que Nuestro Señor Dios nos hiziesse la gracia que se hallasse medio de venir a un acuerdo con essa Magestad [Felipe II], como algunos no dexan de esperar”. En cualquier caso, la mera indicación de que la obtención de los (dos) pertinentes salvoconductos no se erige como un requisito insuperable para la puesta en marcha del negocio no deja de ser un extremo digno de consideración. Y el hecho de que Middelburg, capital económica de Zelanda, comparezca como alternativa, da a entender bien a las claras que los salvoconductos constituían desde luego una deseable garantía supletoria, no esencial.

En este sentido cabe advertir también que en estas primeras semanas de 1595, y mirando hacia atrás, la seguridad del tráfico por el Canal y el Mar de Poniente parecía haberse inclinado de forma manifiesta en favor de la navegación española. Desde que tuviera lugar el establecimiento de una pequeña escuadra en Blavet en octubre de 1590, la osadía de los corsarios y/o piratas enemigos había cedido de forma notable, neutralizada a mayores por una mayor actividad de la base corsaria ya asentada en Dunquerque. La seguridad del comercio se había reforzado sin duda. Un experimentado militar como Sir Robert Williams, enterado de los rumores que colocaban a Calais en el siguiente turno de las conquistas españolas, supo ver que, si tal cosa llegara a suceder, sería tanto como liquidar “our dominion in these Narrow Seas”<sup>14</sup>. Las tornas, en efecto, habían cambiado, y ahora eran los ingleses quienes se mesaban las cabelleras contemplando el desembarco de cuatro galeras españolas en Penzance. En el mismo orden de cosas tampoco parece que Felipe mostrara especial interés en reprimir el acceso a sus puer-

<sup>13</sup> Carlos Gómez-Centurión Jiménez, *Felipe II, la empresa de Inglaterra y el comercio septentrional (1566-1609)*, Madrid, Editorial Naval, 1988, pp. 272 y ss.

<sup>14</sup> Richard Bruce Wernham (ed.), *List and Analysis of State Papers, Foreign Series, Elizabeth I, VI* (Enero-Diciembre, 1595), Londres, Her Majesty's Stationary Office, 1993, pp. 170-171.

tos de las mercancías que su país precisaba, al margen de la filiación política o religiosa de quienes los aportasen.

Es razonable pensar que Antonio Bonvisi estuviera al tanto de estos particulares. También de los que iban modulando la coyuntura política por la que se regían las relaciones entre España y Francia. Sabría que el papa Clemente VIII estaba dispuesto a decretar la absolución de Enrique IV, como también que estaba aplicando sus mejores artes diplomáticas para alcanzar la paz entre los dos monarcas. Y en otro orden de cosas Antonio habría elegido las especias, lanas, cochinilla y aceites de España a partir del conocimiento que Pandolfo Cenami poseía sobre la demanda de tales mercancías focalizada en Ruán, desde donde podían ser a su vez distribuidas a Inglaterra, Flandes y Francia. Seguro que los socios no desconocían el bajo precio al que la lana corría en España, comparado con el de veinte años atrás, pues nunca menos sacas salían ahora del reino; la arroba se cotizaba en Francia a 27 reales y medio, esto es, menos de la mitad que tres décadas antes<sup>15</sup>. Los telares de Francia esperaban la reapertura del comercio con España a fin de volver de nuevo al trabajo. Enrique IV y Sully no escondían su intención de empujar con todo empeño la industria textil del país. Ruán se mostraba como un excelente emplazamiento para hacer llegar a Inglaterra la cochinilla, donde existía una potente demanda de este producto, el cual, por entonces, llegaba por el único conducto del corso. Lo mismo podía predicarse del aceite y las especias. También el mercado de los Países Bajos quedaba a tiro de piedra, con la particularidad de que el paso por Ruán permitía “colorear” la procedencia de tales mercancías con el tinte de francesas. Es por ello por lo que el célebre mercader y banquero luqués parece absolutamente convencido de lo que propone a sus socios; a saber, que “nuestro diseño vienga a ser bien fundado”.

A mayores, tampoco cabe descartar que Bonvisi hubiera manejado entonces un argumento que sin duda compartía con la mayoría de los operadores económicos de la Europa de entonces. Como no podía ser de otro modo él tendría noticia también de que la flota de Indias de 1594 había invertido en La Habana, y que cuando finalmente llegase lo haría con una “buena summa”, de tesoro y mercancías, añadida a la de 1595. Nada menos que unos 35 millones de pesos caerían sobre Sevilla en el mes de marzo, la mayor cantidad nunca antes arribada: “Este año hubo el mayor tesoro que jamás los nacidos han visto en la Contratación, porque llegaron plata de tres flotas y estuvo detenida por el rey más de cuatro meses y no cabían las salas por que fuera en el patio hubo muchas barras y cajones”<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Carla Rahn Phillips y William D. Phillips, Jr., *El Toisón de Oro español. Producción y comercio de lana en las épocas medieval y moderna*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2005, p. 422.

<sup>16</sup> Francisco de Ariño, *Sucesos de Sevilla de 1592 a 1604*, Sevilla, Servicio de Publicaciones del Excmo. Ayto. de Sevilla, 1993, p. 24.



Buena salida también en tal contexto para los lienzos que pudieran llegar desde Ruán<sup>17</sup>.

Con todo, para mediados de junio Antonio no disponía aún de respuesta alguna por parte de los Ruiz. Insiste, pues, desde París el día 13<sup>18</sup>. Les da cuenta de que acaba de regresar de Ruán, a donde ha viajado en compañía de Nevrière. Junto con Cenami han continuado perfilando los detalles del previsto negocio. Han redactado asimismo una capitulación (*sic*) que adjunta a la misiva pero que a día de hoy no figura entre la documentación que he visto. Los tres socios tienen prisa; desean empezar cuanto antes; no esperarán por la respuesta de los Ruiz; de hecho les comunican que han dado ya instrucciones a sus agentes para que se pongan en marcha: “Hanos parecido bien de no tardar más, tanto porque el tiempo passa para el empleo de las lanas, como por creher que serán contentos de tomarles parte a que yo les persuada de nuevo, habiendo conocido de presencia [en Ruán] lo que hauíamos tratado por cartas que sea negocio de apariencia de buen beneficio, y que ningún otro, en la conjuntura que nos allamos, podrá hacerlo con mayor seguridad y ventaja de nosotros. Y de dicho Cenami nos podemos prometer qualquier cosa, siendo hombre de facultades y de muy buen gouierno. Y la compañía del señor Nevrière también me parece que deua ser de satisfacción, con la residencia de su hijo en dicha Ruán para asistir a este negocio”. La falta de respuesta de los Ruiz a estas alturas induce en Antonio la sospecha de que el asunto no es del agrado de los españoles. Por ello se cree obligado a proporcionarles una opción menos comprometida: “El qual [negocio], quando no gustasse a Vs. Ms., verán el expediente que le hemos tomado, y en tal caso podrán dexar el cargo de la comisión de las sacas a Hylario de Bonfont, y desbiar la carta para Aldanas conteniendo las de cuchinilla y azeytes, los quales Vs. Ms. serán seruidos escriuir a los nuestros de León y a dicho Cenami en qué estimación los tienen, y si les parece que se pueda confiar en ellos por sumas de alguna conçideración”. Similar expediente se le ofrece a propósito de los lienzos: serán Bonfont y Nevrière quienes se ocupen de la tarea a pie de obra, en su caso ayudados por Francesco Lamberti. Dos líneas sobre la obtención del salvoconducto cierran la misiva: “bien creo le tendrán [con] poca dificultad, como lo mismo esperamos subzederá acá [París], a donde yo no pienço de quedar aún más de un mes, voluiendo en Italia por la vía de León, que es quanto tengo que decirles con ésta”.

Un día antes Pandolfo Cenami había escrito desde Ruán a Medina del Campo, siendo los destinatarios de su misiva no sólo los Ruiz sino tam-

<sup>17</sup> Hilario Casado Alonso, “Le commerce des ‘marchandises de Bretagne’ avec l’Espagne au XVI<sup>e</sup> siècle”, *Annales de Bretagne et des Pays de l’Ouest*, CVII (2), (2000), pp. 29-50.

<sup>18</sup> Archivo Simón Ruiz, CC, C, 174-253 y 254 (copia).

bién Hilario de Bonfont<sup>19</sup>. Parece que a estas alturas Cenami comparte la zozobra de Bonvisi respecto a la voluntad de los españoles. El mensaje informa de que la capitulación desde luego les ha sido remitida ya, escrita en francés, “como conuiene pasarla acá”, esperándose el retorno de la misma una vez firmada por los Ruiz. “El tiempo passa”, añade Cenami con cierto tufo de impaciencia, en particular a propósito de la mejor sazón para la compra de las lanas. Es por ello por lo que —insiste, aunque sólo él firme la presente— deben los españoles considerar que son los tres socios franceses quienes esperan respuesta. Pareciera a estas alturas que la esperanza de involucrar a los Ruiz se esté diluyendo. Un párrafo aclara por qué la misiva va dirigida no sólo a los de Medina sino también a Hilario de Bonfont: “Y quando a Vs. Ms. señores Ruyzes no comodasse d’enteressarse en estos negocios, V. M. señor Bonfont haurá d’effectuar de por sí la sobredicha comisión de las sacas, embiando a los Aldanas de Seuilla el inclusa carta que les escriuimos, dándoles las otras de la cuccinilla y azeites, con embiar copia d’ella a Victoria, a su padre”. El tinglado deberá, pues, ponerse en marcha con el concurso de los Ruiz o sin él. Cenami no cierra el mensaje sin dejar de insistir en las oportunidades de beneficio que vislumbra. Sus mejores artes estarán al servicio de la compañía: “Entretanto hiré comprando por diez mil escudos de estos lienços de Roán con toda la uantaje que fuere en mys manos, en que usaré de la diligencia que conuiene. Y me aseguro que en esto, y en las uentas de las mercaderías de ay, ninguno otro me pasará adelante con el ajuda del hijo del Sr. Neureze, que su padre le da orden de llegarse acá, luego que haurán hecho el empleo de las sacas, para asistir en este negoçio”. Cuenta, por supuesto, con la acumulación de riqueza que caerá sobre Sevilla: “Y con la uenida de la flotta, esta mercadería [los lienços] y todas las otras ay apparençia de esperar que haurán tomado mucho fauor (...) la qual, y las sacas, son las que tienen más curso en esta plaça”. Pandolfo no esconde desde luego que las cosas ya no son como en el pasado —“por causa destas guerras” —. Aunque, al propio tiempo, éstas han reducido de tal modo el censo de negociantes en la plaza que los pocos que como él quedan se encuentran en óptima disposición para aprovechar lo que se presente y lo que venga en el futuro: “Y todauía las cosas del Reyno por gracia de Dios paresçe que toman mejor camino, ni somos sin esperanza que se haya de hallar medio de acordarse con essa Magestad”. Puede asegurar que “el consumo de las quales [mercancías] cada día ua aumentando, y las de esas partes [España] se uienden parte a dinero de contado y lo demás a breue tiempo y buenos deudores, en que Vs. Ms., si tomaran parte en este negoçio, se pueden asegurar que hauremos la consideraçión que conuiene sobre todo”.

---

<sup>19</sup> Archivo Simón Ruiz, CC, C, 174-269.

Los argumentos de Cenami se agotan. Un último intento vale no obstante la pena. Los Ruiz deben saber que la parte francesa tiene hecha “resolución de emprender este negocio sino con ellos de por nosotros”, esto es, solos. Podrían también “darles plaza a otros amigos, que no nos faltará quien la tomare, por la buena apariencia que le es de beneficio”. “Empero nosotros —añade—, más deseamos la compañía de Vs. Ms. que de qualquier otro, como bien lo requiere l’ amistad antigua que tienen con los señores Bonuissys, los cuales no han querido consentir que se trate de nada con ninguno que no se tenga antes respuesta de Vs. Ms.”. Ésta, su respuesta, es la que todos ellos esperan, y en particular el señor Nevrèze. Todo está dispuesto. Queda por decidir si la llegada de las mercancías a Ruán se hará con escala en el Havre de Gracia, en Middelburg o en Nantes. Respecto al salvoconducto, el asunto parece ir por su parte viento en popa: “el d’ esta corte le daremos orden de aquí a pocos días, y esperamos que lo podremos obtener con facilidad”. Respecto al de España Cenami se permite sugerir a los Ruiz algunas precisiones sobre la redacción: “Que contenga permisión de cargar mercaderías en qualesquier puertos d’ Espanna, y Bizcaya, y en qualesquier naos espannolas, françesas, alemanas, flamengas y italianas, pagando los derechos de S. M. Y pudiendo hauerse generalmente para todas suertes de mercaderías sería lo mejor; donde no, se procure para sacas de lana, cuccinilla, azeytes y espeçarías. Y si huuiere dificultad en hauerlo para dichos azeytes y espeçarías, nos contentaremos que sea para sacas de lana y cuccinilla, comprendiéndoles también el poder imbiar debaxo de la misma seguridad en esas partes qualquier género de liençaría d’ este Reyno. Y si se pudiere, hauerlo general para qualesquier mercaderías; y si no, sea sólo para la sobredicha liençaría, y venga debaxo del nombre de my Pandolfo Cenamy lucqués, residente en esta villa de Ruán; y si hubiesse dificultad en obtenerlo por residir en ella, a lo menos que sea con decir residente en Françia”. No duda, en fin, que el salvoconducto se obtendrá, “con los faoueres que no le deuen faltar, y con ser cosa de prouecho de S. M. y sus estados”.

No faltó sobre los Ruiz la presión epistolar de Francisco de Nevrèze. Éste lo hizo al compás marcado por Bonvisi, esto es, ya en abril, y ahora en junio por partida doble<sup>20</sup>. Ya he indicado que ambos linajes se conocían desde hacía unos treinta años. La primera carta de junio, del día 14, sale desde Ruán, y sirve a Francisco de presentación de su hijo Juan, y del anuncio de pupilaje al cual el joven entrará bajo la tutela Pandolfo Cenami. Luego el francés pondera las líneas maestras del negocio, el cual confía que Simón y Cosme encontrarán “muy boeno, como a nosotros se nos figura, y más entrando en él el señor Juan Hortega de la Torre por lo de la espezeria, porque della ay muy grandissimo gasto en Roán”. Y todo, naturalmente,

<sup>20</sup> Archivo Simón Ruiz, CC, C, 174-255 y 174-263.

con la guerra de por medio, circunstancia que los pocos negociantes que quedan en pie deberían saber y poder aprovechar. Poco más cabe añadir. La segunda carta se fecha en París el 18 de junio, pero no se envía (no se “cierra”) hasta el 1 de julio. En ella se reitera la oportunidad del negocio (“en ninguna negociación se puede mejor emplear dineros”). Se enfatiza que se trata de un tiempo para los osados: “Y como otros no se atreuen a negociar en estos tiempos, con los saluo condutos que se esperan alcanzar de una y otra parte, espero en Dios que a de rresultar deste negocio prósperamente bien y contento de todos los partísipes”.

Para entonces Antonio Bonvisi regresaba a Italia con etapa en Lyon. Las cosas no iban bien para la casa en Francia. Desde hacía casi una década, desde 1586 exactamente, sus ingresos se habían desplomado<sup>21</sup>. Buena parte de esta situación obedecía, lógicamente, a las dramáticas condiciones políticas del reino. 1595, sería, en este sentido, un año “nuancé, mais toujors sombre”; un año de guerra exterior e interior en el que no obstante era posible atisbar un próximo viraje hacia la paz. Una oportunidad tentadora, en cualquier caso, para quienes, a la sazón, como hace Antonio, “essaient de survivre”. Las dificultades, se nos dice, “proposent aux entrepreneurs des combinaisons profitables et des occasions exceptionnelles”<sup>22</sup>. El proyecto de compañía que se va tratando parece obedecer a este contexto. Eso por una parte. Por otra, que dicha compañía se pretenda fundar sobre la base del comercio con España y la redistribución de mercancías “coloniales” desde Ruán hacia el norte de Europa denota asimismo un decidido cambio de orientación geográfica, desde el Mediterráneo hacia el Atlántico, en el mapa de los negocios de la casa<sup>23</sup>. Esto vale para las especias, la cochinilla y la lana, fundamentalmente. En tal sentido a los Bonvisi no les faltaba destreza ni conocimiento del mercado relativo a las mercancías coloniales. La familiaridad con los Cenami procede de su vieja relación a propósito del comercio de especias<sup>24</sup>. Al menos desde 1573 la casa se hacía traer de Sevilla la cochinilla, desembarcada en San Juan de Luz, y conducida luego hacia Lyon a lomos de mulas<sup>25</sup>. Los luqueses sabrían que la demanda de estos productos crecía día tras día en la Europa vecina de la factoría que piensan establecer en Ruán. Ellos, que se mueven con habilidad en la compraventa, estarán sin

---

<sup>21</sup> Françoise Bayard, “Les Bonvisi, marchands banquiers à Lyon, 1575-1629”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, XXVI (6), (1971), pp. 1.234-1.269. Gascon, *Grand commerce*, II, p. 609

<sup>22</sup> J. Gentil da Silva, “Traffics du Nord, marchés du ‘Mezzogiorno’, finances génoises: recherches et documents sur la conjoncture à la fin du XVIe siècle”, *Revue du Nord*, XLI, 162, (1959), pp. 129-152.

<sup>23</sup> Bayard, “Les Bonvisi”, p. 1.250 y ss.

<sup>24</sup> Gascon, *Grand commerce*, I, p. 221.

<sup>25</sup> *Ibid.*, I, p. 164.

duda enterados del jugo que pueden extraer de las escandalosas diferencias de cotización que conoce la cochinilla en su tránsito de Sevilla a Londres. “Es una mercancía tan viva que, poco o mucha, siempre se vende”<sup>26</sup>. Y tal vez nunca antes lo había sido tanto como en vísperas del año 1595, a causa, naturalmente, de la ausencia de remesas el año anterior. El precio alcanzado por la arroba en 1594 estuvo por encima de los 130 ducados; y en abril de 1595, poco antes de la llegada de la flota, llegó a 140 en Lisboa. La compañía hubiera puesto un poco de orden en el mercado del norte de Europa proporcionando una oferta más o menos constante. Pues tanto las cantidades que llegaban a Londres como las que lo hacían a los puertos de las Provincias Unidas procedían mayoritariamente del corso. Nicholas Masselin se quejó en 1586 a su embajador en Londres de que la cochinilla que traía de España, a bordo del *Christopher* de Croisset con destino a Ruán, había sido secuestrada y desembarcada en Bristol, donde fue vendida<sup>27</sup>. En 1597 tuvo lugar un pintoresco incidente. El 7 de noviembre llegó a Dartmouth un importante cargamento que de inmediato partió hacia Londres. Richard Carmarden, un alto funcionario de la administración aduanera, escribió de inmediato a Robert Cecil anunciándole el peligro de que el precio en Londres se derrumbase con la llegada de “at the least ten thousand pounds”, con evidente daño de la que estaba siendo vendida por los agentes de la reina<sup>28</sup>.

Ya he insistido en que cabía esperar asimismo buena aceptación para las lanas de España. La mercancía era barata en origen. Su salida hacia Italia parecía haber tocado techo, cuando no retrocedido ya en 1594<sup>29</sup>. Un espléndido mercado podía abrirse basado en Middelburg o Ruán cuando la paz se hubiera instalado de forma definitiva. Los telares de Francia o los Países Bajos esperaban tanto la paz como la mercancía. La voluntad de Enrique IV era firme en lo tocante a propulsar la industria textil, al igual que la de Sully, aunque a bote pronto tomara el burdo cariz de la prohibición de las producciones foráneas<sup>30</sup>. “Putting the French economy first” significaba entonces precisamente eso<sup>31</sup>. El tiempo hubiera dado la razón a los muñidores

<sup>26</sup> Eufemio Lorenzo Sanz, *Comercio de España con América en la época de Felipe II*, 2 vols., Valladolid, Institución Cultural Simancas, 1986, I, pp. 573 y ss.

<sup>27</sup> *Calendar of State Papers*, Foreign, Elizabeth, Vol. 21, Part 1, 1586-1588. Accesible en British History on Line.

<sup>28</sup> *Calendar of the Cecil Papers in Hatfield House*, Vol. 7, 1597. Accesible en British History on Line.

<sup>29</sup> Henri Lapeyre, *El comercio exterior de Castilla a través de las aduanas de Felipe II*, Valladolid, Servicio de Publicaciones Universidad de Valladolid, 1981, pp. 207-208.

<sup>30</sup> David Buisseret, *Sully and the growth of centralized government in France, 1598-1610*, Londres, Eyre & Spottiswoode, 1968, cap. IX.

<sup>31</sup> Nannerl O. Keohane, *Philosophy and the State. The Renaissance to the Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 161.

del *arbitrio*. Pues cuando la paz de Vervins (1598) despejó finalmente el horizonte, los telares de Amiens conocieron durante diez años consecutivos una actividad tal como para recuperar la de los mejores años del siglo precedente<sup>32</sup>. Otro tanto ocurrió en Flandes (Leiden, Haarlem) cuando, por mano francesa, pudo llegar la lana y salir el paño en dirección contraria<sup>33</sup>. La exportación lanera se disparó efectivamente a partir de 1598. Tanto como para requerir una pesquisa de la administración aduanera. Ésta puso al descubierto que la mercancía salía tanto para Francia como para Flandes, aunque toda ella “se registraua con boz de que hera para França”. Un testigo no dudó en afirmar que “en França no era posible [que] se gastasen tantas lanas como se pasauan a ella”. El derecho antiguo recaudó 28 millones de maravedís en 1595, 39,7 en 1599 y 40,3 en 1600. El nuevo pasó de 34 a 47,8 entre las mismas fechas. De los puertos cantábricos las sacas salían hacia San Juan de Luz o ¡Ruán! y de aquí (por mar) “a los dichos estados de Flandes, y algunas en carros por tierra por ser camino breue [el de Ruán, naturalmente]”<sup>34</sup>.

Haber podido emplazarse en Ruán en 1595 hubiera significado la posibilidad de tomar la primera curva en cabeza del pelotón. Pero Felipe II negó la concesión del salvoconducto, con lo cual, según el juicio de Lapeyre, el proyecto de compañía se fue al garete<sup>35</sup>. Cierzo, pero no menos que la aparición de otra clase de contratiempos aflorados más o menos al mismo tiempo que éste, e imputables desde luego a la situación política de Francia. Veamos.

Los Ruiz aceptaron participar en el negocio a fines de junio. Los Bonvisi de Lyon se llevaron por ello una gran alegría, por más que los españoles no entraban solos sino flanqueados por los Camarra (*sic*)<sup>36</sup>. Benedetto Bonvisi, cabeza de la oficina de Lyon, guardó la carta en cuestión a la espera de que Antonio pasara por allí camino de Lucca. Hasta aquel momento todo parecía circular según el guiño previsto. Pero el 21 de noviembre Benedetto escribía a los de Medina lamentando la “dificultad” (que no imposibilidad, por el mo-

---

<sup>32</sup> Pierre Deyon, “Variations de la production textile aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles: sources et premiers résultats”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, (5) (1963), pp. 939-955.

<sup>33</sup> Jonathan I. Israel, *The Dutch Republic and the Spanish World, 1606-1661*, Oxford, Clarendon Press, 1982, pp. 53-54.

<sup>34</sup> Juan E. Gelabert, “Paces, guerras y tráfico de lanas (1595-1621)”, en Ramón Lanza García (ed.), *Las instituciones económicas, las finanzas públicas y el declive de España en la Edad Moderna*, Madrid, UAM, 2017, pp. 259-281. Sobre rutas terrestres y marítimas de la lana véase Valentín Vázquez de Prada, *Lettres marchandes d’Anvers*, 4 vols., París, S.E.V.P.E.N., 1968, I, pp. 107-108.

<sup>35</sup> *Un Famille de Marchands*, p. 435; y tras él Bayard, “Les Bonvisi”, p. 1.261.

<sup>36</sup> Archivo Ruiz, CC, C, 174-239. Estos “Camarra” pudieran ser los Carnero de Nantes (Francisco). En otra carta (Archivo Simón Ruiz, CC, C, 174-241) de fecha cercana aparecen mencionados como los “Camarra de Nantes”.

mento) en la que éstos se encontraban para obtener de Felipe II “para la nauigación de Roan, conociendo que sin ellos —a juicio de los Ruiz— no es bien de entrar en el negoçio”<sup>37</sup>. Bonvisi no desespera sin embargo de conseguirlos: “esperaremos lo que de nueuo se les ofreçiere, y nos otros no sabríamos decirle otra cosa sino que continuaríamos a allar bueno si se pudiesse hauer el dicho salvo conducto de entender en las mercaderías que se ha tratado conforme al parecer del dicho Cenami, y Vs. Ms. habrán de procurar con todo su poder de alcançallo si fuere posible, auisándonos de nueuo lo que les pareciere”. Al pie de la carta reitera: “si se podrá obtener liçençia para la nauegaçión, somos todauía de parecer que será negoçio de prouecho”. De momento, pues, el proyecto quedaba en suspenso. Días antes, sin embargo, otras señales preocupantes habían aparecido en el horizonte. En carta de 19 de octubre Benedetto se quejaba a los Ruiz de que ni de Lucca (Antonio Bonvisi) ni de Ruán (Cenami) “no sean venidas aún las respuestas que esperamos sobre la vista de las postreras cartas de Vs. Ms. tocante [a] aquel negoçio”. A mayores adjuntaba una recién llegada de Cenami que resumía para los españoles. El hombre en Ruán —decían— “no apremia el azer gran puesto por agora, por diuersas razones, y el mismo parece a nos otros; y si Vs. Ms. serán d’otra opinión se podrá haçer las empleas con ynterés a compañía según que parecerá mejor”. Un segundo argumento de espera aparecía en escena por mano del mejor conocedor del entorno presente. Algo estaba sucediendo con relación a Francisco de Nevreze y su hijo, de quienes Cenami presume “no querer estar en lo que se auía tratado”. Bonvisi toma partido por éste, y quiere suponer que los Ruiz lo harán también (“olgaremos entender que Vs. Ms. no piensen de emplear en Roán otro que Pandolfo Cenami, pues que se poden asegurar que ninguno le leuará ventaja en bien seruir y tratar las cosas por propias”). A la carta en cuestión se adjunta otra de Antonio en la que al parecer se sugiere que éste ha tomado también partido por Cenami. Pero hay algo más. Antonio, principal muñidor del tinglado, habría incluido en su misiva un párrafo capital; a saber: también el luqués “se conforma en la opinión de Pandolfo Zenami que no sea bien de haçer por agora gran puesto, y sólo entender en compra y venta de mercaderías en esperando de veher con más fundamento lo que subcederá en este Reyno para conbenirse según ello. Y por quando no se pudiesen obtener pasaportes de S. Md. para la contratación de la mar y estimarse risgoso el hacerlo sin ellos, habrán de tomarles consideraçión y auisarnos su voluntad, y lo que sobre todo se les ofreçiere para darnos régula”. Dicho de otro modo: a) cierto que por el momento la presunta compañía carecía del deseado pasaporte emitido por Felipe II; b) cierto también que no disponemos de dato alguno en relación con la respuesta de Enrique IV a la misma demanda; c) cierto, en fin, que una actitud de *wait and see* parecía lo más sensato a quien,

<sup>37</sup> Archivo Simón Ruiz, CC, C, 174-243.

según todos los indicios, manejaba mejor información al respecto y se movía *sur le chantier*.

La obtención de los pasaportes por una y otra partes no cerraba, con todo, de forma categórica, las oportunidades de negocio. También era posible “entender en compra y venta de mercaderías” sin ellos. La guerra formalmente declarada, la “guerre d’Etat”, como la llamaba Enrique IV, no podía impedir que bajo cuerda las comunidades mercantiles encontraran el modo de seguir relacionándose. Un buen conocedor del escenario ha escrito que en Bretaña “durant la guerre, le trafic marchand a cependant été moins perturbé qu’on pourrait le penser”<sup>38</sup>. El propio Lapeyre admite que el comercio franco-español no fue “complètement interrompu” ni antes, ni en, ni después de 1595. Era grande la resistencia de las comunidades mercantiles al cese de la relación entre ellas. Los mercaderes de Bayona, renuentes como tantos otros, recibieron en febrero de 1595 una severa admonición por parte de su rey. Consciente éste de “les grandes incommoditez et pertes que vous en recevrez à present” por razón de la guerra, les requería no obstante a que en el plazo de dos meses abandonaran del todo su relación con España, pues era su voluntad “que la guerre se face contre le dict roy d’Espaigne, la plus forte qu’il sera possible”<sup>39</sup>. Tres meses más tarde era el mariscal de Matignon, hombre de Enrique en Burdeos, quien era aleccionado a fin de “empescher surtout le transport et commerce des bleds en Hespaigne et Portugal le plus soigneusement, car j’entends qu’il continue contre mes deffenses”<sup>40</sup>. El tráfico amparado con pasaportes emitidos por el rey de España incluso podría resultar inconveniente por cuanto permitía identificar sin género de duda la *identidad* de navíos, hombres y mercancías.

La guerra no era tan poderosa como para poder acabar ella sola con el comercio. Bien lo expresó en 1622 Duarte Gomes Solis:

Aueriguada cosa es que las fuerças de la contratación se auentajan y son más poderosas que las de las armas, por quanto se aumenta más en la conseruación por la vtilidad que por el temor. Y es así que es el medianero que más vne y pone pazes entre Reynos estraños [...]. Ninguna fuerça de armas ay tan poderosa a la qual el comercio y contratación no auassalle y sugete. Porque son amigos forçosos todos aquellos que carecen de necessidad. Y todos los vassallos de los Reyes que intentan alguna guerra se enflaquezen en las armas<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> Hervé Le Goff, *La Ligue en Bretagne. Guerre civile et conflit international (1588-1598)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 404 y ss.

<sup>39</sup> *Recueil des Lettres Missives*, p. 163.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 340-344.

<sup>41</sup> Mosés Bensabat Amzalak (ed.), *Discursos sobre los comercios de las dos Indias*, Lisboa, Gráfica Lisbonense, 1943, p. 66.





## EL TRÁFICO ILEGAL ENTRE MANILA Y EL CALLAO: EL CASO DEL NAVÍO *NUESTRA SEÑORA SANTA ANA*

MARINA ALFONSO MOLA Y CARLOS MARTÍNEZ SHAW  
UNED

El tráfico entre Filipinas y México fue inaugurado por la nao *San Pedro*, la capitana de la flota de Legazpi, que, llevando como capitán a Felipe de Salcedo y como piloto mayor a Andrés de Urdaneta y con una tripulación de doscientos hombres, cruzaría de occidente a oriente el Océano Pacífico para arribar en 1565 al puerto de Acapulco, que se convertiría desde entonces en la cabecera americana del Galeón de Manila, aunque el comercio no se inició de una manera regular hasta junio de 1573, una vez consolidado el asentamiento español en la que habría de ser la capital de las Filipinas. Del mismo modo, muy pronto funcionó otra ruta alternativa (también directa, también transpacífica como la mexicana, sólo que ilegal) entre Filipinas y el Perú, por la que los barcos navegarían en derechura desde Manila hasta el puerto del Callao. Al mismo tiempo, en paralelo, se organizaba un sistema indirecto de participación del comercio peruano en el tráfico asiático, por el que mediante una navegación costera por el Océano Pacífico los barcos se acercaban desde los puertos del virreinato del Perú hasta Acapulco para volver a sus lugares de procedencia tras haberse surtido en la ciudad mexicana de los productos chinos más demandados<sup>1</sup>.

Sin embargo, la Corona española, sensible a las quejas de los beneficiarios del sistema de flotas, tanto españoles como mexicanos, empezó a combatir el comercio de Perú vinculado con Extremo Oriente, en su doble vertiente de Manila (comercio transpacífico directo), prohibido expresamente en 1579, antes de empezar, y de Acapulco (comercio indirecto a lo

---

<sup>1</sup> William Lytle Schurz, *The Manila Galleon. Spanish Trade with the Philippines*, Nueva York, Dutton, 1939, pp. 312-313; Woodrow Borah, *Early Colonial Trade and Navigation between Mexico and Peru*, Berkeley, University of California Press, 1954, p. 117; Fernando Iwasaki Cauti, *Extremo Oriente y el Perú en el siglo XVI*, Madrid, Fundación Mapfre, 1992, pp. 30-31; y Han Qi, “La influencia del Galeón de Manila sobre la dinastía Ming”, en Carles Brasó Broggi (coord.), *Los orígenes de la globalización: el Galeón de Manila*, Shanghai, Biblioteca Miguel de Cervantes, 2013, pp. 67-104; 79-80.

largo de la costa americana del Pacífico), vetado en la misma disposición de 1579, después de haber dejado constancia de sus nocivos efectos, según la opinión de William Schurz, recogida por Fernando Iwasaki:

La Corona no ignoraba que las mercancías chinas llegadas a Acapulco terminaron en las tiendas limeñas y por eso, previendo las posibles consecuencias para el monopolio metropolitano, prohibió el tráfico entre Perú y Filipinas el 14 de abril de 1579<sup>2</sup>.

Ahora bien, pese a este primer interdicto, nada menos que el propio gobernador de Filipinas, Gonzalo Ronquillo de Peñalosa, fletó al año siguiente, en julio de 1580, dos naves con rumbo al Callao, aunque parece que ninguna de las dos alcanzó su destino, sino que ambas volvieron de arribada unos tres meses después. No obstante, en junio de 1581 el gobernador repitió la maniobra con una de las dos que habían regresado, la *Nuestra Señora de la Cinta*, que efectivamente arribó con éxito al Callao, transportando un cargamento muy bien reseñado por el virrey del Perú (en carta escrita en Lima el 6 de agosto de 1582): Gonzalo Ronquillo de Peñalosa habría enviado

un navío con cantidad de cosas de China que son porcelanas y sedas y especiería y hierro y cera y mantas y seda en mazo y otras bujerías que son las que suelen traer y todo se ha vendido bien, si no ha sido la canela que tiene mala salida por no ser buena. Y lo que señalaba ser de la Real Hacienda [la excusa del gobernador para burlar la ley] eran como cuatrocientos quintales de hierro y ciento noventa quintales de especiería en que entraba canela, pimienta y clavo<sup>3</sup>.

Ante la noticia de la llegada al Callao de la *Nuestra Señora de la Cinta*, la reacción oficial fue fulminante. El 11 de junio de 1582 se dictaron tres Reales Cédulas prohibiendo (en realidad, volviendo a prohibir) de modo taxativo el comercio transpacífico entre Filipinas y el virreinato del Perú. Y, complementariamente, incluyendo además en las disposiciones oficiales la denegación de la vía indirecta del tráfico de productos chinos entre Perú y el puerto de Acapulco (e incluso, más drásticamente aún, la venta de artí-

---

<sup>2</sup> Iwasaki, *Extremo Oriente*, p. 31, siguiendo a William Lytle Schurz, "Mexico, Perú and the Manila Galleon", *Hispanic American Historical Review*, I (4) (1918), pp. 389-402; 395. En cualquier caso, muy probablemente una parte de las mercancías chinas llegadas a Acapulco debieron navegar hasta El Callao desde el primer momento del funcionamiento de la ruta del Galeón de Manila, tal como supuso Borah, *Early Colonial Trade*, p. 117: "Part of the first shipment to arrive at Acapulco in 1573 probably was bought by Peruvian-bound merchants for reshipment, and much of the subsequent cargoes must have been re-routed south".

<sup>3</sup> Todo lo relativo a la empresa de Gonzalo Ronquillo de Peñalosa, en Iwasaki, *Extremo Oriente*, pp. 30-54 (la cita, en p. 34). Borah, *Early Colonial Trade*, p. 117, sólo dice que Ronquillo envió un barco cargado al Callao en 1580 y otro en 1581, el primero de los cuales seguramente se perdió.

culos chinos en todo el virreinato del Perú). Sin embargo (y aquí siguen las contradicciones que se prolongarán a todo lo largo del periodo colonial), esta segunda parte del interdicto de 1582 no se cumpliría en los años siguientes, si hemos de aceptar la razonable afirmación de Woodrow Borah:

*The prohibitions on transshipment and sale in Peru remained a dead letter during the 1580's. Goods were embarked under registry and taxes collected on them as though no restrictions existed on the traffic<sup>4</sup>.*

El motivo era que los comerciantes de Perú ya no tenían otro medio de abastecerse de los géneros chinos, que habían encontrado en el virreinato un mercado de excepción, según había establecido William Schurz:

*The only other avenue for the entrance of Asiatic goods into Peru was by way of Acapulco, through transshipment from the Manila galleons to the vessels locally known as the 'Lima Ships'<sup>5</sup>.*

Mientras tanto, se producía el regreso a Manila de la *Nuestra Señora de la Cinta*, que había zarpado desde El Callao el 30 de enero de 1583 y arribado a la capital de Filipinas el 24 de abril del mismo año. Ahora bien, sólo inmediatamente tras su salida del puerto llegó al Perú el comunicado de las prohibiciones de 11 de junio de 1582 y también justo después del despacho de otras embarcaciones desde El Callao a Acapulco para surtirse de productos chinos<sup>6</sup>.

No obstante la contundencia de los interdictos, no sólo no se interrumpió el tráfico con Acapulco, sino (lo que es todavía más llamativo) ni siquiera las travesías transpacíficas. En efecto, en un segundo intento de utilizar la ruta entre Manila y El Callao, en junio de 1583 el buque *San Juan Bautista* (con una serie de mercaderes limeños a bordo) zarparía de Filipinas rumbo a la Nueva España, pero en el transcurso de la travesía (y en confusas circunstancias, con un motín de por medio) abandonaría la prevista ruta de Acapulco y se encaminaría a Macao, con intención de marchar desde allí al Perú. El barco (tras mil aventuras, en las que el mayor protagonismo corrió a cargo del factor Juan Bautista Román, que ajustició a algunos de los amotinados) volvió a poner rumbo a Acapulco, llegando seguramente a puerto a principios de 1585. Allí, los peruleros sobornaron al gobernador, el obispo Pedro Moya de Contreras, y se llevaron las mercancías chinas a Perú sin ni siquiera pagar los correspondientes derechos a la Corona, llegando sin mayores novedades, y al parecer siendo recibidos casi como héroes, al Callao<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Borah, *Early Colonial Trade*, p. 119.

<sup>5</sup> Schurz, *The Manila Galleon*, p. 367.

<sup>6</sup> Iwasaki, *Extremo Oriente*, p. 43.

<sup>7</sup> El episodio del *San Juan Bautista*, en Iwasaki, *Extremo Oriente*, pp. 62-66. El enviado del gobernador de Filipinas llegó a Macao en mayo de 1584, por lo que resulta

La prohibición del comercio transpacífico peruano, así como la introducción de productos asiáticos en Lima por la vía de Acapulco, se reiteró (por tercera vez) mediante otra Real Cédula de 11 de noviembre de 1587. Razón por la cual Woodrow Borah señala que el virrey de Perú recibió una reprimenda por permitir que el barco de Juan de Chapoya y Baltasar Rodríguez llevase a Perú efectos chinos<sup>8</sup>.

Sin embargo, pese a todos los obstáculos legales que se interponían, pronto se volvió a intentar una nueva empresa transpacífica, que sería la primera expedición desde El Callao a Macao, la primera travesía entre el Perú y China. La nave, fletada por Fernando Torres y Portugal, primer conde de Villardompardo, virrey del Perú, quien alegó la necesidad de cobre que padecía el virreinato para justificar la empresa y así obtener una licencia especial para tal efecto (al estilo de lo actuado por el gobernador Gonzalo Ronquillo de Peñalosa años antes), zarpó en 1588 del Callao. La nave llegó primero a Panamá y desde allí arribó a Macao, donde los portugueses procedieron al inmediato embargo del barco. Sin embargo, la (totalmente rocambolesca) intervención de los jesuitas y del *taiko* japonés, Toyotomi Hideyoshi, permitió a Juan de Solís, el responsable de la expedición, viajar al puerto de Satsuma y construir otro barco para navegar al Perú. Un nuevo incidente (no menos rocambolesco que el anterior) le llevó a Manila, y de allí de nuevo a Satsuma, de donde zarparía finalmente rumbo al Callao. Desgraciadamente, a la hora de poner a prueba la resistencia del barco mediante una navegación de cabotaje, una tempestad destruyó la nave y causó la muerte de Juan de Solís<sup>9</sup>.

Pese a este desastre, el nuevo virrey del Perú desde enero de 1590, el marqués de Cañete, volvió a intentar una nueva expedición desde El Callao a China, fletando una nave cargada con más de 300.000 ducados, de cuyo despacho sólo dio noticia el 28 de diciembre de aquel mismo año, cuando la nave ya estaba en alta mar. Fue otro sonoro fracaso. La nave debió llegar a Macao a mediados de 1591, pero fue embargada por los portugueses, sin que esta vez ninguna circunstancia pudiera salvarla de su infortunado destino<sup>10</sup>.

Siguiendo con la política emprendida en la década anterior, una orden de 6 de febrero de 1591 prohibió el tráfico desde cualquier puerto al margen del de Acapulco “con China y Filipinas”, así como los intercambios entre Guatemala, Tierra Firme y Perú, aunque se consintió un limitado co-

---

curioso señalar que dos meses más tarde, en julio, el navegante Francisco Galí zarpó desde la plaza portuguesa con destino a la mexicana de Acapulco, realizando así la primera travesía directa entre ambos puertos.

<sup>8</sup> Borah, *Early Colonial Trade*, p. 119.

<sup>9</sup> Iwasaki, *Extremo Oriente*, pp. 126-142.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 182-198.

mercio de mercancías chinas de México a Perú, una nueva vía para sortear la prohibición<sup>11</sup>. Más importante aún fue la Real Cédula de 11 de enero de 1593 (pregonada en Lima el 9 de febrero de 1594), la famosa *permisión* que garantizaba el monopolio del Galeón de Manila, la exclusiva en el tráfico transpacífico del eje Manila-Acapulco, de modo que cualquier carga, compra o uso de efectos de China quedaba en exclusividad para la Nueva España<sup>12</sup>.

No es de extrañar, por tanto, que estas órdenes restrictivas hubieran de repetirse periódicamente, de tal modo que es muy difícil entresacar una cronología firme a partir de las fechas ofrecidas por los distintos especialistas en este temática, por lo cual seguiremos esencialmente la secuencia proporcionada por Margarita Suárez, la investigadora que con más afán se ha dedicado a esta cuestión. Así, si Woodrow Borah señala una nueva prohibición en 1604, la estudiosa peruana matiza las intenciones de esta medida (y de otras posteriores) afirmando que algunas de estas órdenes restrictivas llevaban anejas paradójicamente autorizaciones excepcionales que permitían proseguir el comercio (y de paso daban alas al contrabando). Así, si en el citado año de 1604 se decretó finalmente el cese de todo comercio, no sólo entre los puertos del Callao y Acapulco, sino de modo general entre los dos virreinos de Perú y Nueva España, al mismo tiempo se autorizaba la navegación de tres barcos anuales entre México y Lima, aunque el tráfico debía limitarse a “los productos de la tierra”<sup>13</sup>.

Del mismo modo una nueva medida, dictada en 1609, permitió la exportación de plata peruana hasta un total de 200.000 ducados. Sin intentar agotar los casos, concluyamos en que, en efecto, ni el tráfico ni, sobre todo, el contrabando disminuyeron durante estos años. Por ello, hay que llegar hasta la Real Cédula de 23 de noviembre de 1634 para encontrarnos con el documento realmente decisivo, el que marca una ruptura definitiva con toda la legislación anterior. En la orden quedaba prohibido todo comercio entre

---

<sup>11</sup> Borah, *Early Colonial Trade*, p. 124

<sup>12</sup> Iwasaki, *Extremo Oriente*, p. 193. Sin embargo, pese a lo taxativo de la orden de 1593, Woodrow Borah (1954) afirma que en los años noventa el valor del tráfico entre México y Perú (incluyendo las cargas procedentes del Galeón de Manila) era enorme (p. 124) y que en las mismas fechas ya florecía el contrabando: connivencia con funcionarios reales, desembarco en pequeños puertos y de ahí conducción en secreto a Lima a través incluso (simuladamente, como es lógico) de la propia aduana del Callao (p. 125). De la misma opinión es Ramiro Alberto Flores Guzmán, “El secreto encanto de Oriente. Comerciantes peruanos en la ruta transpacífica (1590-1610)”, en S. O’Phelan y C. Salazar-Soler (eds.), *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*, Lima, IFEA, 2005, pp. 377-409, para quien el período 1590-1610, a pesar de las prohibiciones, fue el primer gran momento de auge del comercio transpacífico peruano.

<sup>13</sup> Cf. Schurz, *The Manila Galleon*, pp. 312-313; y Borah, *Early Colonial Trade*, p. 126.

México y Perú por cinco años, pero la prohibición sería renovada una y otra vez hasta su inserción en la *Recopilación de Leyes de Indias* (1680) y, por lo tanto, estaría llamada a perdurar hasta entrado el siglo XVIII. Esta rotundidad del cierre ha dado lugar incluso a un debate académico sobre las causas de su eficacia después de tantos años de continuas transgresiones<sup>14</sup>.

Ahora bien, no obstante esta profusa sucesión de prohibiciones, el comercio de contrabando se prolongaría también a todo lo largo del siglo XVIII, a tenor de lo que sabemos, aunque nuestros conocimientos sean todavía muy incompletos<sup>15</sup>. A este respecto, se ha citado con frecuencia el alegato de Jorge Juan y de Antonio de Ulloa, que responde a su estancia en el virreinato del Perú entre 1736 y 1744 y que fue vertido en sus *Noticias secretas de América*<sup>16</sup>. Sin embargo, sobre todo, deben tenerse muy en cuenta las recientes evidencias aportadas por autores como Margarita Suárez y como Mariano Bonialian, quien ha llevado a cabo una ambiciosa investigación sobre el comercio ilegal entre Asia y Perú (y otros espacios hispanoamericanos como Tucumán y el Río de la Plata) especialmente a lo largo del siglo XVIII<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Margarita Suárez, “Sedas, rasos y damascos. Lima y el cierre del comercio triangular con México y Manila en la primera mitad del siglo XVII”, *América Latina Historia Económica*, 2 (2015), pp. 101-134, esp. pp. 103-104. Borah, *Early Colonial Trade*, p. 127, subraya contundentemente esta situación al final de su estudio: “Trade and navigation between the two colonies [Nueva España y Perú] were strictly prohibited and appropriate instructions to that effect were sent to the two viceroys. The first order of 1631, repeated on November 23, 1634, specified suspension during a trial period of five years. The suspension was soon made indefinite; it lasted during the remainder of the seventeenth century and into the first decades of the Bourbon dynasty in the eighteenth”.

<sup>15</sup> No hacemos aquí mención del comercio francés entre Perú y Filipinas realizado durante la guerra de Sucesión (1708-1717). Cf. Erik Wilhelm Dahlgren, *Les Relations commerciales et maritimes entre la France et les côtes de l’Océan Pacifique (commencement du XVIIIe siècle)*, tomo I [único publicado]: *Le Commerce de la Mer du Sud jusqu’ à la paix d’Utrecht*, París, H. Champion, 1909; Léon Vignols, “Le ‘commerce interlope’ français à la Mer du Sud, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle”, *Revue d’Histoire Économique et Sociale*, 13 (1925), pp. 240-299; Sergio Villalobos, “Contrabando francés en el Pacífico, 1700-1724”, *Revista de Historia de América* (México), 51 (1961), pp. 49-80; Geoffrey J. Walker, *Política española y comercio colonial, 1700-1789*, Barcelona, Ariel, 1979; Carlos D. Malamud Rikles, *Cádiz y Saint-Malo en el comercio colonial peruano (1698-1725)*, Cádiz, Diputación de Cádiz, 1986; Rodrigue Lévesque, *French Ships in the Pacific, 1708-1717* (vol. 11 de “History of Micronesia. A collection of Source Documents”), Québec, Éditions Lévesque, 1998; y José Ángel del Barrio Muñoz, *Filipinas y la Guerra de Sucesión Española: Avatares y sucesos en un frente secundario (1701-1705)*, Valladolid, Castilla Ediciones, 2015.

<sup>16</sup> Juan, Jorge y Ulloa, Antonio de, *Noticias Secretas de América* (ed. de Luis J. Ramos Gómez), Madrid, Historia 16, 1991.

<sup>17</sup> Margarita Suárez, *Comercio y fraude en el Perú colonial. Las estrategias mercantiles de un banquero*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1995; *Desafíos transatlánticos. Mercaderes, banqueros y el Estado en el Perú virreinal, 1600-1700*, Lima,

En efecto, Mariano Bonialian nos ha suministrado, entre otros, un precioso testimonio registrado en la propia aduana de Paita, uno de los puertos más activos (aunque no el único) en este tipo de importaciones en tierras peruanas. Entre los asientos conservados, se encuentran tres extractos de la carga introducida por tres buques en mayo de 1783. El barco *Nuestra Señora de Loreto* (maestre Juan Bautista Torres), procedente de los puertos de Sonsonate y Tumaco, registró géneros asiáticos por un valor de más de 2.700 pesos. El barco *Belencito* (maestre Domingo Vázquez), procedente de Acapulco, registró productos asiáticos por valor de más de 4.900 pesos. Y, finalmente, el navío *Santa Ana* (maestre José de Andrade), procedente igualmente de Acapulco, asentó géneros asiáticos por valor de más de 17.000 pesos. Es decir, un total de más de 24.600 pesos entre las tres embarcaciones. Ahora bien, pocos son los cargamentos que se quedan en Paita: los cinco registros del *Nuestra Señora de Loreto* declaran como destino final a Lima en cuatro casos y a Piura en el quinto, mientras los cinco del *Belencito* tienen como destino final en un caso a Lima, en otro a Lambayeque, en dos más a Piura y en el último a Paíta, Guayaquil y Lima, al tiempo que los ocho del *Santa Ana* declaran como destino final a Lima en seis casos, a Piura en otro y finalmente a Paita en el último. Como dato complementario, y sin proceder a un análisis exhaustivo de la calidad de los cargamentos, señalemos sin embargo que uno de los registros (el puesto a nombre de Gabriel Pérez como interesado y uno de los que se quedan en Paita) contiene una remesa de canela por un importe de 4.615 pesos y otra de seda torcida por un importe de 8.400 pesos, lo cual suma más de la mitad de lo embarcado entre las tres naves atracadas en Paita<sup>18</sup>.

Algunos indicios apuntan, sin embargo, a que no todas las remesas de contrabando superaban la inspección aduanera. Así, tenemos constancia de un expediente abierto (en 19 de febrero de 1782) al arráez Lucas Vázquez por conducir desde el mismo puerto de Paita a Guayaquil (más adelante se indica que el verdadero responsable era un marinero de dicho puerto llamado José Zavala) dos botijas de aguardiente “fuera de partida de registro” en el barco *Nuestra Señora de los Dolores*. Y también figura en la docu-

---

IFEA, 2001; “Sedas, rasos y damascos...”; “Metales preciosos, moneda y comercio. La participación del Perú en el mundo ultramarino, siglos XVI-XVIII”, en Carlos Contreras Carranza (ed.), *Historia de la moneda en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2016, pp. 155-197; y Mariano Ardash Bonialian, *El Pacífico hispanoamericano. Política y comercio asiático en el Imperio español (1680-1784)*, México, Colegio de México, 2012; *China en la América colonial. Bienes, mercados, comercio y cultura del consumo desde México hasta Buenos Aires*, México, Instituto Mora, 2014; “Tejidos y cerámica de China en la gobernación de Tucumán y Buenos Aires, siglo XVIII. Apuntes sobre su circulación y consumo”, *Anuario de Estudios Americanos*, 71-2, (2014), pp. 631-660.

<sup>18</sup> Ardash, *China en la América colonial*, pp. 191-195.



mentación de la aduana de Paita otro decomiso (realizado en junio del mismo año), rotulado como la “aprehensión de varias menudencias o especies de comercio a diferentes pasajeros polizones”, que sin duda no venían arropados por el maestro de su nave, quien no debió responder por ellos ante el encargado de llevar adelante las diligencias, Gregorio José de la Quintana, administrador de las Reales Rentas del puerto de Paita. Tras establecer los hechos a través de varios testigos, el responsable del procedimiento hace una “tasación de los decomisos” y permite la realización de “posturas sobre las piezas confiscadas”, que son evaluadas así: 3 libras de azul de Prusia (a 6 pesos 4 reales, por tanto 19 pesos 4 reales), 8 piezas de sayasayas de color carmesí “con alguna avería” o bien, en otro lugar, “algo mareadas”, es decir dañadas por el agua de mar (a 5 pesos 2 reales, por tanto 42 pesos), dos piezas de pañuelos ordinarios de hilo (a 6 pesos, por tanto 12 pesos) y cuatro piezas de bombasí de a seis varas cada una (a 4 pesos, por tanto 16 pesos). En todos los casos se trata de géneros procedentes de Asia: las sayasayas son unas populares telas de seda china semejantes al tafetán y los bombasíes son unos también muy comunes lienzos gruesos de algodón<sup>19</sup>.

Toda la información anterior es harto elocuente de una realidad bien conocida por los coetáneos, pero difícil de documentar con datos concretos como los facilitados por Mariano Bonialian u otros recogidos en el Archivo General de la Nación de Lima. Ahora bien, algunos de estos testimonios pueden completarse con otros hasta ahora inéditos. En efecto, el navío *Santa Ana* nos ha dejado un registro muy completo de las remesas de géneros asiáticos llegadas a Lima desde Acapulco y Paita (el 6 de septiembre del mismo año de 1783). Aunque, por desgracia, el documento, que es un extracto de la carga, no ofrece los valores de las mercancías, sí que podemos asegurar que los géneros que consiguieron en Paita guías para proseguir rumbo al Callao no alcanzan ni mucho menos el volumen de los aquí consignados, como puede verse en el Apéndice incluido al final de este trabajo.

En efecto, si prescindimos del cargamento que se encaminó a Piura y del que se quedó en Paita, los productos asentados en este último puerto por el *Santa Ana* fueron los siguientes en total: 39 quimones, 310 pares de medias de China, 5 piezas de bombasíes, 17 piezas y 21 varas de lausín, 8 piezas de coletas de la India, 8 piezas de sayasayas (teñidas en México, confesión de su origen en el mercado de Acapulco, dicho sea de paso), 5 piezas de ninfas (y una averiada), 4 piezas de buratos (y dos averiadas), 16 piezas de sayasayas averiadas, 32 varas de liencecillo, 17 pañuelos de China, 222 pañuelitos, cuatro piezas de pañuelos y cuatro piezas de pañuelos de color.

En cambio, el extracto de los productos asiáticos ingresados en Lima permite observar un desembarco mucho más copioso de efectos de aquella

---

<sup>19</sup> Archivo General de la Nación (Lima). *Serie Real Aduana*, C 16. 1193-92.

procedencia, repartido en veinte apartados, rotulados de forma idéntica o similar (“efectos de Asia,” “géneros asiáticos” y “géneros de Asia”). Sin entrar en un análisis exhaustivo, sólo a título de ejemplo, baste comprobar que, frente a los 310 pares de medias de Paita, la primera entrada ya anota en Lima 465 pares de medias de Chancho (es decir Quanzhou en el Fujian), a los que hay que unir un total de otros 3.646 pares (de ellos 1.950 en una sola partida) y tres pares más como encargo especial (“de encomienda”). Como se ve, sólo en este renglón las cantidades aumentan entre trece y catorce veces. La conclusión es la de que no eran necesarias las guías del puerto intermedio de Paita para ingresar productos asiáticos procedentes de Acapulco en el puerto del Callao, al menos en este año del fin de la guerra de las Trece Colonias y de la firma del tratado de Versalles. En Lima, siguiendo la anotación de Mariano Bonifacio, se podía seguir hablando de la “feria de Pekín”<sup>20</sup>.

El análisis detallado del cargamento nos muestra un predominio casi absoluto de los tejidos de seda de China en casi todas sus variedades (sayas, mantos, lausines, pekines, buratos, ninfas, capicholas, gorgoranes, medias y listones de Quanzhou, etcétera), más algunas otras telas de otras fibras también fabricadas en China (coletas, coletillas y mahones de lino, y zarazas, bombasies, liencecillos y quimonos de algodón), sin que sepamos si los quimonos (no confundir con los anteriores), de clara raigambre japonesa, son prendas importadas o imitaciones chinas. Del mismo origen son también algunos otros géneros de menor valor, como el juego de papeles para Don Luis Carrillo, y las piezas de porcelana para la sopa y el chocolate (platos, tazas, júcaras) o de uso ornamental, como los dos tibores destinados al maestro del navío.

Frente a este predominio de los productos chinos, tienen una presencia muy inferior los tejidos de algodón procedentes de la India (los guingones y los pañuelos y las cambayas o sayas de algodón, más la partida de pañuelos de la costa de Coromandel), de acuerdo con lo que sabemos de la menor incidencia de las reexportaciones desde Manila de los géneros procedentes de la India antes de la apertura de la ruta directa con Filipinas (y por el camino, con la India) por parte de la Real Compañía de Filipinas en 1785<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Para el extracto de carga de Lima, AGN. C 16, 675-494.

<sup>21</sup> Para una visión general del comercio español en el área del Pacífico, Carlos Martínez Shaw, *El sistema comercial español del Pacífico*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2007; y Marina Alfonso Mola y Carlos Martínez Shaw, “La reorientación de la economía filipina en el proyectismo del siglo XVIII”, en A. Jiménez Estrella, J. J. Lozano Navarro, F. Sánchez-Montes González y M. María Birriel Salcedo (eds.), *Construyendo Historia. Estudios en torno a Juan Luis Castellano*, Granada, Universidad de Granada, 2013, pp. 539-557; “España y el comercio de Asia en el siglo XVIII. Comercio directo frente a comercio transpacífico”, en I. Lobato Franco y

A este muestrario hay que añadirle las escasísimas expediciones de artículos fabricados en las Filipinas, entre los cuales sólo se citan los medriñaques (tejidos de abacá) y quizás las mantas “moras”, que pueden llamarse así por provenir de la isla de Mindanao, el refugio principal de las comunidades musulmanas. Más trascendencia tienen las reexportaciones de especias, como las dos remesas de canela de Ceilán y la partida de nuez moscada, procedente obviamente de las Molucas aunque no se especifique en la documentación.

Finalmente, el contacto con México está probado por la alusión a esa partida de sayasayas chinas teñidas en Nueva España (que no viajaron hasta El Callao) y por la partida de seda mixteca que, junto a algunas piezas de origen europeo entremezcladas (platillas, pontivies, creas, bretañas, bramantes) y algunas veces expresamente rotuladas como géneros de España o de Castilla (renglones estos últimos que aquí omitimos) configuran un conjunto marginal que nada tiene que ver con el mundo asiático, pero sí con el complejo mundo del tráfico hispano en el Pacífico, tanto legal como de contrabando.

Tráfico de contrabando que, como última conclusión, en nada se diferenciaba del comercio lícito, en cuanto a la composición de sus remesas, tanto en su procedencia como en sus calidades, aunque naturalmente no tengamos datos estadísticos para establecer una perfecta correlación. La circulación de productos de contrabando se desarrolló en paralelo a la circulación de los géneros legalizados por los registros regulares, de tal manera que un territorio como el peruano excluido del mercado asiático por las leyes dispuso de una densa red de intercambios de productos orientales a todo lo largo de los tiempos modernos. El ejemplo aquí detallado minuciosamente se une a otros muchos para dar cuenta de un fenómeno que ya puede afirmarse como incontestable.

## APÉNDICE

*Extracto de la carga que ha conducido el navío nombrado N. S. Santa Ana que a cargo de su maestre D. José Andrade llegó en 6 de septiembre de este año [1783] al puerto del Callao de los de Acapulco y Paita.*

---

J. M<sup>a</sup> Oliva Melgar (eds.), *El sistema comercial español en la economía mundial (siglos XVII-XVIII). Homenaje a Jesús Aguado de los Reyes*, Huelva, Universidad de Huelva, 2013, pp. 325-380. Para la Compañía de Filipinas, María Lourdes Díaz-Trechuelo Spínola, *La Real Compañía de Filipinas*, Sevilla, CSIC, 1965; y Ramiro Alberto Flores Guzmán, *Un proyecto comercial borbónico a fines del siglo XVIII. La Real Compañía de Filipinas en el Perú (1785-1820)*, Lima, 1998 [tesis de licenciatura inédita].

Archivo General de la Nación, Lima. C 16. 675-494

(Hay géneros rotulados como procedentes de México, de Castilla, de España y Extranjeros en general). Los específicos de Asia se distribuyen en varias rúbricas.

*Efectos de Asia:*

- 465 pares de medias de Cancheo [Quanzhou en Fujian].
- 1 pieza de muselina [originariamente de la ciudad irakí de Mosul, tela fina de seda o algodón, el producto fundamental de la importación española]
- 1 pieza de guedotel (¿?)
- 1 pieza de gasa [pieza de seda transparente] ordinaria
- 6 piezas de mantas moras [posiblemente de la isla de Mindanao].

*Géneros de Asia:*

- 54 varas de zarazas de China ordinarias [telas de algodón estampadas]
- 44 varas de gasa o muselina llana

*Géneros de Asia:*

- 45 quimones ordinarios [del portugués *quimão*, telas de algodón estampadas de origen japonés]
- 37 piezas de pañuelos colorados para narices ordinarios.
- 7 piezas de pañuelos de costa azules inferiores [de la costa de Coromandel]
- 5 piezas de bombasies azules [lienzos gruesos de algodón]
- 17 piezas de manto con flores [tejido de seda chino]
- 5 piezas de manto sin flores
- 6 piezas de sarga angosta [tela pintada, en general para las paredes]
- 75 piezas de mantas labradas
- 1 pieza de rengue [tela de gasa para cuellos, puños, etc.]
- 12 piezas de sayasayas de nácar [tejidos de China similares al tafetán]
- 12 piezas de alcanfor
- 2 quimones de 2ª de encomienda [por encargo]
- 3 pares de medias de encomienda
- 1 sobrecama de China de encomienda

*Géneros asiáticos:*

- 2 docenas de medias de 2ª
- 6 quimones ordinarios
- 4 piezas de sayasayas de nácar
- 12 piezas de mantas labradas
- 2 piezas de manto (una azul, otra carmesí).
- 3 piezas de pañuelos colorados ordinarios.

*Géneros de Asia:*

4 piezas de mansín (¿?) azul  
2 piezas de manto  
1 pieza de punsó [tela de color rojo vivo]  
5 piezas de lausín azul [tejido de seda chino]  
1 pieza de lausín carmín  
10 piezas de sayas  
70 pares de medias de 2ª  
3 piezas de zarazas (42 varas)  
19 quimones ordinarios  
3 piezas de algodón blanco ordinario  
3 piezas de algodón de color ordinario  
8 piezas de coletillas [coleta o mahón, tela ordinaria de lino o cáñamo]  
15 varas de pequín blanco [tela de seda china de diversos colores]  
62 piezas de rengue  
132 docenas de platos  
165 docenas de pozuelos de Asia [pocillos o jícaras]  
100 docenas de tazas calderas [tazas para caldo].

*Géneros de Asia:*

260 pares de medias de seda de 1ª de China  
35 piezas de sayasayas de colores.

*Géneros de Asia:*

38 piezas de coletillas.

*Géneros de Asia:*

170 libras de canela de Ceilán  
10 piezas de lausines de colores  
40 piezas de buratos de colores [tejidos transparentes de lana o de seda].  
24 piezas de sayasayas.  
160 pares de medias de 1ª  
3 piezas de quimones finos  
3 piezas de quimones de 2ª  
2 piezas de manta de Beján [tipo característico de manta]  
6 piezas de ninfas [sedas blancas transparentes]  
240 piezas de coletillas.

*Géneros de Asia:*

250 piezas de coletillas  
40 piezas de bombasies  
190 quimones de 2ª  
21 piezas de capicholas [tejidos de seda con cordoncillo]

279 pares de medias de 2ª  
42 piezas de liencecillo [lienzo chino, normalmente procedente de Amoy o de Cantón]  
270 piezas de burato.  
50 piezas de ninfas.  
46 ½ piezas de lausines.

3 piezas de pequín  
2 piezas de raso liso  
7 piezas empezadas  
2 piezas de escamillar (¿?)  
394 piezas de sayasayas.  
1950 pares de medias de seda  
10 piezas de gazil [¿gasa?]  
69 piezas de pañuelos de tachón [¿tachonados?]  
1 pieza de manto blanco  
51 colchas cameras  
10 colchas de manta mora  
3 piezas de gorgorán [tejido de seda con cordoncillo]  
40 quimones finos  
14 piezas de pañuelos blancos con guardilla.

*Géneros de Asia:*

40 piezas de mantas labradas.  
15 piezas de coletas blancas  
6 piezas de lausín  
1 cajón de encomienda para el marqués de San Miguel  
3 piezas de manto  
6 piezas de pañuelos colorados  
15 quimones  
200 pares de medias de 2ª

*Géneros de Asia:*

2 piezas de lausín  
7 quimones de 3ª  
60 pares de medias de 2ª  
6 piezas de pañuelos colorados  
5 docenas de redecillas blancas de hilo

*Géneros de Asia:*

2 piezas de lausín  
5 piezas de pañuelos colorados  
13 quimones de 3ª [túnica femenina japonesa]

10 piezas de manta lavada  
10 piezas de portomahón. [tela similar al nankín, tejido de color amarillo pálido fabricado originalmente en Nankín]  
60 pares de medias de 2ª  
1 juego de papeles de China para Don Luis Carrillo, de encomienda.

*Géneros de Asia:*

2 piezas de lausín  
2 pares de medias de 2ª

*Géneros de Asia: [Algunos parecen productos europeos]*

140 docenas y 2 rebozos de algodón  
164 piezas de platillas.  
25 piezas de pañuelos de 8 varas  
429 ½ varas de pontiví de varios colores [lienzo parecido a la platilla]  
20 piezas de creas oscuras teñidas  
24 varas de zarazas sobre bretañas  
44 varas de zaraza  
299 piezas de coletillas  
4 piezas de lucervanes teñidos [tal vez, tejidos chinos de seda de uso litúrgico]  
613 piezas de sayasayas  
2 piezas de bramante pintado.

*Géneros de Asia (2ª tanda):*

390 piezas de cambayas azules [sayas de algodón, toman su nombre de la ciudad gujaratí de Cambaya, pero solían elaborarse en Madrás en la costa de Coromandel]  
70 piezas de mantas blancas  
11 piezas de guingones [del portugués *gingão/gingões*, tejidos de algodón o de algodón y lino, tal vez pintados antes de ser teñidos]  
45 piezas de burato punsó {de color rojo vivo}  
11 ½ piezas de damascos  
19 piezas de mantos azules  
20 piezas de pañuelos blancos  
3 piezas de prusianas [la prusiana equivale al grodetur, tela de seda parecida al tafetán]  
1 pieza de luserina blanca [tal vez lustrina, tejido de seda chino de uso litúrgico]  
405 pares de medias de 2ª  
143 libras de nuez moscada  
8 libras de raso liso  
22 quimones ordinarios de 3ª  
60 piezas de pañuelitos de Cambaya [producto típico junto a las sayas].

*Géneros de Asia:*

10 libras de seda mixteca [seda original de esta región mexicana en el occidente del estado de Oaxaca]

51 piezas de coletillas

20 pañuelos de muselina ordinaria

4 piezas de pañuelos colorados

4 piezas de pequín surtidas

12 quimones de 3ª

3 pañuelos de guardilla

*Géneros de Asia:*

9 pañuelos de gasa

600 piezas de medriñaque [tejido filipino hecho de abacá] ordinario

*Géneros de Asia:*

5 piezas de pañuelos ordinarios

74 piezas de pañuelos ordinarios colorados de 2ª

270 piezas de listones de Chancho [Quanzhou en Fujian]

20 piezas de ninfas.

6 ½ libras de canela de Ceilán

1 pieza de coleta.

*Géneros de Asia:*

10 piezas de pañuelos

10 piezas de lavairres (¿?)

4 piezas de pequines a listas

200 pares de medias.

*A consignación de José Andrade:*

1 huacal con dos tibores de China. [huacal o guacal, americanismo que designa una cesta de varillas de madera para el transporte de loza y otros objetos frágiles].





# “*CHE IL RE SIA PAPA IN SPAGNA*”: CONFLICTOS JURISDICCIONALES EN TIEMPOS DE FELIPE II (1556-1575)

JOSÉ IGNACIO FORTEA PÉREZ  
*Universidad de Cantabria*

Mediado el siglo XVI la Santa Sede trataba en Trento de hacer frente a la disidencia religiosa en el seno de la Cristiandad, al tiempo que acometía la tarea de reforzar la autoridad de los pontífices y de potenciar las libertades de la Iglesia. Todo ello planteaba complejas cuestiones de orden político y jurisdiccional en sus relaciones con los monarcas católicos, también empeñados en preservar y eventualmente aumentar su propia prerrogativa. El conflicto afectó a múltiples frentes y, entre ellos, al fiscal y al jurisdiccional. Las inmunidades eclesiásticas estaban protegidas por el derecho canónico. El rey no podía obviarlas sin licencia pontificia. Nadie dudaba de la autoridad de los papas a estos efectos, pero los requisitos exigibles para autorizar la contribución del clero eran discutibles. El problema fiscal podía convertirse así en un problema jurisdiccional, debido sobre todo al regalismo *jurisdiccionalista* que mostraba Felipe II. Pieza básica en esta controversia fue la publicación por Pío V el 10 de abril de 1568 de la bula *In Coena Domini*. Los preceptos y penas canónicas contenidos en ella desde su primera promulgación eran reafirmados contra prácticas usadas por los laicos para dificultar la ejecución de los decretos apostólicos. Así ocurría con los *recursos de fuerza* en España, con el *regio exequatur* en Nápoles, con la *Regia Monarchia* en Sicilia y con el *economato* de Milán.

## I

Aparte de las tercias, los ingresos más importantes que el papa au-

---

<sup>1</sup> Ramón Carande, *Carlos V y sus banqueros, II. La Hacienda Real de Castilla*, Madrid, Revista de Occidente, 1949, pp. 436-494. Modesto Ulloa, *La Hacienda Real*

torizaba a cobrar en España eran la cruzada y el subsidio y a ellos se añadió en 1571 el excusado. Eran mercedes otorgadas por los pontífices por tiempo limitado y con carácter finalista. Su rendimiento había de aplicarse a la defensa de la religión y a la lucha contra el infiel. Su negociación fue difícil<sup>1</sup>. Paulo IV las suprimió en 1555 en su bula *Ad Romani Pontificis* y no las repuso al término de la guerra que le enfrentó a Felipe II. Sería Pío IV el que lo hiciera por la bula *Miserator Domini*, de 11 de marzo de 1560. Un año después el papa concedía un nuevo subsidio, pero las discusiones en torno a la cuantía de ambas gracias y a su percepción siguió planteando problemas, lo que hizo polémica su renovación. El clero las soportaba mal y eran muchos en el seno de la Iglesia los que dudaban incluso de que su exigencia se adecuara a los decretos de Trento. Unas *Scritture e copie diverse di alcuni negotii per la nunciatura di Spagna* decían que los excesos cometidos en la predicación de la Cruzada eran “*enormi e intollerabili*”. Dispensas suprimidas por el concilio eran autorizadas en las bulas. Se decía también que lo pedido a los fieles para comprarlas más parecían “*estorsioni*” que “*pagamenti*”<sup>2</sup>. El nuncio se quejaba asimismo de que con la cruzada “*si fanno indirettamente molte cose poco canoniche*” y, recordando los daños causados a la Iglesia con la predicación de las indulgencias, advertía que “*se la Germania s'è persa in buona parte per pigliar danari d'indulgentie a volentibus, molto maggior disordine se doueria temer da pigliar danari ab invitis et reclamantibus*”<sup>3</sup>. El propio Pío IV trató de abolir la gracia. No lo llegaría a hacer, pero su sucesor forzaría a la supresión de sus aspectos más conflictivos<sup>4</sup>.

Tampoco el cobro del subsidio se libraba de críticas. No se averiguaban los verdaderos valores de los beneficios, por lo que eran los eclesiásticos pobres los que más contribuían. Tampoco se aplicaban sus frutos al mantenimiento de las galeras. El clero pedía al pontífice que exigiera al rey alguna “*commodità di tempo*”<sup>5</sup> en el pago. Pío IV, por su bula *Ad Romani Pontificis indefessam sollicitudinem*, de marzo de 1562, había otorgado un subsidio anual de 420.000 ducados durante cinco años a contar desde el 1 de agosto de 1560<sup>6</sup>. Los ecle-

*de Castilla en el reinado de Felipe II*, Madrid, FUE, 1977, pp. 571-622. José Goñi Gaztambide, *Historia de la Bula de la Cruzada en España*, Vitoria, Editorial del Seminario, 1958, p. 259. Ivan Cloulas, “*Le Subsidio de Galeras, contribution du clergé espagnol à la guerre contre les infidèles*”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 3 (1967), pp. 289-326.

<sup>2</sup> Archivo Segreto Vaticano (ASV) *Segre Stato Spagna*, vol. 1, fol. 639 y ss.

<sup>3</sup> ASV *Segre Stato Spagna*, vol. 39, fol. 108-111v.

<sup>4</sup> Goñi Gaztambide, José, *Historia de la Bula*, pp. 551 y ss.

<sup>5</sup> ASV *Segre Stato Spagna*, vol. 39, fol. 88.

<sup>6</sup> El papa había concedido, en mayo de 1561, un subsidio de 300.000 ducados. Ulloa, *La Hacienda real*, p. 606. Luciano Serrano, *Correspondencia diplomática entre España y la Santa Sede durante el pontificado de San Pío V*, Madrid, Escuela Española, 1914, II, p. 548. Una carta al nuncio Crivelli de 3 de agosto de 1563 lo certifica. ASV *Segre Stato Spagna*, vol. 39, fol. 148v-149. Vid. Cloulas, “*Le Subsidio de Galeras*”, p. 298 y ss.

siásticos que hubieran recibido beneficios en esa fecha tendrían que pagar por lo que debieran en otros tres ya pasados. Los agentes del clero se quejaban por ello “*gridando sino al cielo de la violencia che dicono esser lor fatta dal sussidio*”, y advertían del “*odio perpetuo de tutto l’ordine clericale*” en los reinos de España si no había ajustes<sup>7</sup>. Al final, se logró un compromiso. En marzo de 1563 el pago del subsidio se estableció en seis años, en vez de los cinco iniciales. Además, el subsidio empezaría a pagarse desde el 1 de enero de 1563.

Las *Tres Gracias* serían periódicamente renovadas, pero su cobro siguió causando malestar en España. Felipe II las extendió a sectores del clero no previstos en las bulas. El subsidio era exigido a las órdenes mendicantes, pese a estar exentas. Tal decisión era competencia del pontífice, por lo que, si el rey lo hacía por sí mismo, decía el nuncio, “*darà saggio di uoler essere papa in Spagna*”<sup>8</sup>. Con la cruzada también había problemas. De hecho, no llegó a ser publicada en España durante varios años, pero el estallido de la rebelión de las Alpujarras y el inicio de la guerra de Flandes multiplicaban los agobios de la real hacienda. El nuncio era consciente del gasto que suponía atender los dos frentes. “*Le spese —decía— sono incredibili, li denari mancati, il crédito, diminuito*”. El rey se resentía de la pérdida de “*un aiuto pronto e presentaneo*”. Tuvo, así, que pedir ayuda a los obispos del reino y estos acordaron formar una hermandad cuyos miembros, previo pago, recibían una *buleta* con “*la facultá di farse assolver, l’indulgentie et altre gratie specialí*”. La decisión encolerizó al pontífice. Los obispos españoles no podían hacer tales concesiones. Era posible, decía, que la “*pietà*” de los prelados por ayudar al rey les hubiera movido a hacerlo, pero tampoco cabía duda de que se iba “*camino di volersi usurpar essi la facultá di dar la cruciata in Spagna*”<sup>9</sup>. El papa revocó las indulgencias ya dadas y prohibió concederlas en el futuro. Pío V se negaba a que con las bulas se pudieran absolver casos de usura, simonía y frutos mal percibidos. Si el rey no toleraba en su casa que por poco precio y sin temor a pena alguna se pudiese robar a la Cámara real, defraudar impuestos y sacar dinero fuera del reino, delitos todos ellos no peores que los de sacrilegio, usura y simonía, debería entender que tampoco él estuviera dispuesto a permitir abusos equivalentes en la suya<sup>10</sup>.

Las necesidades reales provocaban otros conflictos. Para asegurar la venta de las bulas el consejo de Cruzada trató de ajustar la regulación de las concesiones. El canon 21 —*Omnis utriusque sexus*— del IV Concilio de Letrán<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> ASV, *Segre Stato Spagna*, 39, fol. 90, 27, enero, 1563 y fol. 107, 3, abril, 1563.

<sup>8</sup> ASV, *Segre Stato Spagna*, 6, pars 1, fol. 153.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 6, pars 2, fol. 534-36, Roma, 8 de marzo de 1570 y ASV *Segre Stato Spagna*, 13, fol. 108. Goñi Gaztambide, *Historia de la Bula*, pp. 588 y ss.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 6, pars 2, fols. 414-422<sup>v</sup>o, 11, agosto, 1570.

<sup>11</sup> [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/12151215,\\_Concilium\\_Lateranense\\_III,\\_Documenta\\_LT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/12151215,_Concilium_Lateranense_III,_Documenta_LT.pdf)

decretaba que los fieles estaban obligados a confesarse al menos una vez al año ante el párroco del que cada uno dependiera, *salvo* que éste autorizara que el sacramento lo impartiera otro sacerdote o religioso. Como la bula de la cruzada daba a su comisario general, la facultad *suspendendi similes vel disimiles gratias*, este optó por decretar que “*ni uno de regolari et altri preti secolari, ecetto li curati, possano udir in confessione se non quelli che per vigore della cruciata possunt eligere confesorem*”<sup>12</sup>. Es decir, sólo aquellos que hubieran adquirido la bula podían elegir confesor<sup>13</sup>. La decisión causaba escándalo, máxime en tiempos en los que tanto se había dado qué hablar a los pueblos o, peor aún, a los herejes<sup>14</sup>, pero el propio derecho canónico ofrecía la solución. La *clementina Dudum de sepulturis*<sup>15</sup> permitía a los clérigos regulares hacer uso de la *facultas audiendi confessiones* si antes eran presentados por sus prelados ante el ordinario. Por su parte, el canon XV de la sesión XXIII del Concilio de Trento precisaba que nadie podía administrar el sacramento de la confesión si no tenía algún beneficio parroquial o no era juzgado idóneo por el obispo<sup>16</sup>. Bastaría, por tanto, con que éste diera permiso de confesión a religiosos y otros sacerdotes. Había base, por tanto, *in corpore iuris* para resolver el conflicto. Primero se pensó en hacer la *declaración* de que no se pretendía quitar a los regulares la facultad de confesar ni tampoco la de causar perjuicio al *ius comune*. Al final, ni siquiera hubo necesidad de hacer pública declaración alguna. Simplemente se optó por obviar cualquier alusión al tema.

La administración del excusado también creó problemas. Esta vez el conflicto se planteó en Cataluña. Los poseedores laicos de diezmos alegaban no estar obligados a pagarlo y apelaron ante el nuncio para no hacerlo. La bula de Pío V que había autorizado la gracia exigía contribuir a los que los poseyeran, laicos o eclesiásticos, pero los apelantes argumentaban que no disfrutaban de esos diezmos por privilegio apostólico. Siendo cosas “*mere laicale et profane*”, quedaban exentos. Idéntica argumentación se usó en el Reino de Valencia respecto al pago del subsidio por las décimas que poseían los laicos. También ellos alegaban que las tenían desde antiguo como “*cose già fatte profane et laicale*”. El problema era delicado, pues si se admitían esas exenciones no sólo protestarían los que hubieran pagado sin quejas en otros reinos, como en Castilla, sino que también se facilitaría el que “*il non contribuire*

<sup>12</sup> ASV *Segre Stato Spagna*, 8, fol. 21, 5 enero, 1574.

<sup>13</sup> ASV *Segre Stato Spagna*, 14, fol. 216. 13, diciembre, 1573.

<sup>14</sup> ASV *Segre Stato Spagna*, 8, fol. 143 y ss, Madrid, 2, abril, 1574.

<sup>15</sup> *Clementinarum Lib. III, tit. VII. De Sepulturis, cap. I*. En FREIDBERG, Aemilius (1876), *Corpus Iuris Canonici (...). Lipsiae MDCCCLXXVI*. Edición facsimil, (New Yersey), 2000.

<sup>16</sup> [http://www.intratext.com/IXT/ESL0057/\\_P18.HTM](http://www.intratext.com/IXT/ESL0057/_P18.HTM)

<sup>17</sup> ASV *Segre Stato Spagna*, 7, fol. 422, 30, agosto, 1573.

*per questa causa serva all'ampliatione della giurisdizione laicale*<sup>17</sup>. Era esto lo que según la Santa Sede estaba en realidad pasando. La jurisdicción real iba ganando terreno a la eclesiástica. Lo reconocía así Monseñor Ormaneto cuando decía que las *Tres Gracias* solían ser ejecutadas por los nuncios por ser contribuciones que afectaban a todo el clero. No obstante, señalaba, "*quà hora a pezzo a pezzo si va levando il nuntio da queste concessione*". La Cruzada se gestionaba con sólo un prelado. La del subsidio se le seguía confiando al nuncio, pero también a un obispo, y, además, con la cláusula *et cuiuslibet insolidum*, lo que, de hecho, permitía que el consejo tratara solamente con este último. Es más, el propio Ormaneto hacía saber que su admisión como administrador del subsidio no se debía a su condición de delegado apostólico, sino por ser obispo de Padua. En suma, los que gestionaban esta gracia eran un prelado nombrado por el rey, un asistente y algunos contadores, sin el nuncio, a quien sólo remitían las resoluciones que tomaban para su firma aduciendo que tales acuerdos afectaban a los intereses del rey y no a los del papa. Ormaneto, en cambio, reclamaba para el nuncio la superintendencia de esas gracias. Sólo así se aseguraría la imparcialidad de las decisiones que se tomaran<sup>18</sup>.

## II

Todos estos conflictos mostraban bajo formas específicas la sujeción a la que Felipe II sometía a la Iglesia, pero eran muchos otros los supuestos en los que tal situación, según la Santa Sede, se estaba produciendo. En noviembre de 1565 se había tenido noticia en Roma de un escrito dirigido por el rey a los concilios provinciales del clero de España cuyo contenido había escandalizado. El cardenal Altemps ordenaba al nuncio hacer lo posible por impedir que se tomaran en ellos medidas contrarias a los decretos tridentinos o a la autoridad de la Santa Sede. El escrito establecía ciertas cautelas en la provisión de beneficios, en la elección de cargos, en la formación del clero y, en general, en cuestiones que pudieran limitar el regio patronato sobre las iglesias de España<sup>19</sup>. No era esto nada extraordinario, pero la iniciativa había ofendido al papa. Otra carta, ésta escrita al rey ese mismo año por el cardenal Pacheco, resumía el sentido de las quejas. El pontífice protestaba de que el monarca hubiese enviado a esas asambleas "legos con nombre de presidentes y con escritos de lo que deben de hacer los obispos". Se lamentaba también de que pretendiera "declarar" el Concilio, o someter al control del consejo la publicación de sus breves, bulas y mandamientos. El nuncio

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, 7, fol. 394 y ss. 9, agosto, 1573.

<sup>19</sup> *ASV Segre Stato Spagna*, 1, fol. 134, 24, noviembre, 1565.

sería requerido para que se doliera ante el rey, “*sin'al cielo*”, de lo que se tenía por una clara usurpación de funciones. No era admisible que se pudiera volver a decir —y era, según las *Scritture*, el propio presidente Figueroa quien lo habría hecho— que “*in Spagna non hai papa*”<sup>20</sup>.

Hubo asimismo conflictos con las Órdenes Militares. Bajo su dominio temporal y espiritual estaban muchos lugares donde los vicarios administraban justicia en primera instancia. Sus sentencias podían recurrirse ante el Consejo de Órdenes, cuyos jueces eran laicos, pero se admitía que en las causas eclesiásticas la parte agraviada pudiera apelar ante el nuncio, quien, a su vez, las remitía a otro juez para resolver el caso. Según el nuncio Crivelli los ministros regios dificultaban hacerlo presionando a los jueces para que no aceptaran la comisión que se les encomendaba. El consejo, decía, *representaba* la persona del soberano, por lo que su reputación y su autoridad sufrirían quebranto si sus decisiones eran cuestionadas por el nuncio. De esta forma, la Curia era informada en agosto de 1568 de que “*essendo SMtà Gran Maestre et per sententiarie il suo Consiglio quasi in nome del Re non conviene che rimetta la mano nessuno, o almeno altro che il papa, et non stà bene che un iudice in Hispagna rivochi le sententie date da così supremo Consiglio*”. Las cosas se veían de forma distinta en Roma, donde no había ninguna duda de que lo que en realidad pretendía el consejo era quitar a los nuncios una parte de la jurisdicción que tenían en España, la cual, ciertamente, era muy amplia. El problema, sin embargo, persistió. En 1575 los nuncios reclamaban como competencia propia las apelaciones *ad Sanctam Sedem Apostolicam* y los ministros reales seguían exigiendo que aquéllas se enviaran directamente a Roma<sup>21</sup>.

Tema constante de debate era el de las facultades que el rey había adquirido *circa sacra*<sup>22</sup>. Un primer motivo de conflicto era la forma en que el consejo aplicaba los decretos tridentinos, “*che è di comandar soto il nome del re che s'habbia a far questo e questo*”. Según el nuncio era competencia de la autoridad eclesiástica hacerlo. El recurso al brazo secular debería limitarse a los casos en los que aquélla no fuera obedecida, pero el presidente del consejo argüía que su intervención se amparaba en breves pontificios que le instaban a hacerlo. Nuevo motivo de queja era el uso que el consejo hacía de los *recursos de fuerza*, por los que se ordenaba el levantamiento, en todo o en parte, de las excomuniones y otras censuras pronunciadas por tribunales eclesiásticos. La Santa Sede se mostraba muy sensible a estos

<sup>20</sup> *Ibid.*, 1, fol. 136. 16, noviembre, 1565. Serrano, *Correspondencia...*, I, 32-36 y 40-43.

<sup>21</sup> ASV *Segre Stato Spagna*, 8, fol. 501. 22, octubre, 1574.

<sup>22</sup> Gaetano Catalano, “Controversie giurisdizionali tra Chiesa e stato nell’età di Gregorio XIII e Filippo II”, *Atti della Accademia de Scienze, Lettere e Arti di Palermo*, 1955, pp. 78-94.

casos, por considerarlos abusivos, máxime sabiendo que los propios obispos dificultaban las apelaciones en segunda instancia a Roma o ante la Nunciatura<sup>23</sup>. Por otro lado, las bulas y demás provisiones romanas eran retenidas alegando haber sido dictadas sin correcta información o porque contravenían las pragmáticas reales, fueros y costumbres del reino.

En definitiva, la invocación a una costumbre inmemorial, a pragmáticas regias antiguas, a reales o supuestos privilegios apostólicos o a la tolerancia de los papas, interpretada como tácita autorización eclesiástica, permitía a los ministros reales afirmar que “*molte constitutione et bolle de’ Pontefici non sono mai ricevute né accetate*”. Tampoco olvidaban señalar que en Francia o en Italia había costumbres y privilegios sobre esas cuestiones aún mayores que en los reinos de España, siendo estos los que más los merecían por ser los únicos donde “*prende la vera obedientia al papa*”. El nuncio lamentaba también los excesos que cometían los jueces reales cuando tenían por *mere profane* asuntos eclesiásticos o de fuero mixto. Así sucedía con los beneficios, con los frutos de las sedes vacantes o en temas de “*iuspatronato laicale*”. No faltaba tampoco quien justificaba dificultar las apelaciones a Roma por la lejanía de los tribunales o quien defendiera “*la legge che chiamano della forza*” diciendo que era medio para proteger a la propia jurisdicción eclesiástica o con el que evitar “*risi, tumulti et questione de armi*”, lo que, desde luego, debía sonar a sarcasmo en Roma<sup>25</sup>. La lista de agravios era más larga. Entre ellos cabe citar los que causaban los expolios de los obispos difuntos, los excesos de la Inquisición en Cataluña y, sobre todo, el encarcelamiento del arzobispo de Toledo y su largo proceso.

### III

Los conflictos más graves se produjeron en Italia. Un memorial escrito hacia 1566 “*Sopre le cose di Sicilia e Napoli*” da cuenta de los más polémicos<sup>26</sup>. La Santa Sede se quejaba de que en Sicilia la jurisdicción del papa estaba “*quasi anichilata*” y que en Nápoles se veía muy impedida por las dificultades opuestas a la aplicación de los preceptos de Trento y a la publicación de las bulas apostólicas. En un caso era la *vexata quaestio* de la “*pretensa Monarchia di Sicilia*” lo que se discutía. No era éste un tema

---

<sup>23</sup> ASV *Segre Stato Spagna*, 1, fol. 135, noviembre, 1565.

<sup>24</sup> Catalano, “*Controversie*”, p. 38.

<sup>25</sup> Vid. ASV *Segre Stato Spagna*, 7, fol. 394 y ss, 16, octubre, 1573. ASV *Segre Stato Spagna*, 8, fols. 254-56. 26, septiembre, 1574.

<sup>26</sup> ASV *Segre Stato Spagna*, 1, fol. 575,17, septiembre, 1566. ASV *Segre Stato Spagna*, 1, fol. 639 y ss. (s.f.).



menor, pues, al decir del secretario vaticano, su mera existencia permitía que “*il Re si faccia Papa*” en la isla. En el segundo, era el *regio exequatur* lo que se criticaba. La discusión sobre la *Monarquía de Sicilia* tenía una larga historia. Su origen se remontaba a la bula *Quia propter prudentiam tuam*, por la que el papa Urbano II había concedido en 1098 al conde Ruggiero d’Altavilla la *Legacia Apostólica* en la isla<sup>27</sup>. Siglos después, Gianluca Barbieri la reinterpretó en su *De Regia Monarchia* (1507) para dar una sólida fundamentación jurídica al control real de la Iglesia en Sicilia. El soberano era constituido en *legatus natus* de la Santa Sede. Según la interpretación regalista, no lo era a causa del nombramiento hecho por el pontífice en la persona concreta de un monarca y por tiempo limitado, sino en virtud de facultades concedidas de forma perpetua e irrevocable a los soberanos de Sicilia y a sus sucesores, lo que les permitía ejercer la jurisdicción eclesiástica y espiritual *iure legationis*, a añadir a la civil, de la que eran titulares *iure proprio*. Un juez de la *Regia Monarchia*, con competencias definidas unilateralmente por el monarca y que nombraba el virrey, dirimía en su nombre las causas eclesiásticas y ejercía el control sobre la vida de la Iglesia sin apelación a Roma<sup>28</sup>.

La *Regia Monarchia* era una institución única en el orbe católico, ya que conllevaba la confusión de dos esferas, la espiritual y la temporal, que por todas partes se habían intentado deslindar. Los papas harían todo lo posible para derogarla. El documento “*Sopre le cose de Sicilia e Napoli*” comenzaba negando la mayor. La bula de Urbano II no era auténtica y aunque lo fuera, había sido concedida sólo a Ruggiero, entonces conde de Sicilia, a su hijo Simón, así como a un tercero que fuese su legítimo heredero<sup>29</sup>. Felipe II, al asumir la jurisdicción eclesiástica sobre la base del privilegio entendido en sentido regalista la ejercía sin título legítimo<sup>30</sup>. Éste se había ido extendiendo, además, con el paso de los años. A principios del siglo XVI el soberano podía procesar a los preladados, a los que estuvieran exentos de la

<sup>27</sup> ASV *Segre Stato Spagna*, 2, fol. 121.

<sup>28</sup> Gaetano Zito, “La Legazia Apostolica nel ‘500: avvio delle controversia e delle polemiche”, en S. Vacca (ed.), *La Legazia Apostolica. Chiesa, potere e società in Sicilia in età medievale e moderna*. Caltanissetta-Roma, Sciascia, 2000, p.116. Fabrizio D’Avenia, *La Chiesa del Re. Monarchia e Papato nella Sicilia spagnola (secc. XVI-XVII)*, Roma, Carocci Editore, 2015. Fabrizio D’Avenia, “La aplicación de las reformas tridentinas en Sicilia: las fronteras jurisdiccionales”, en V.Favarò, M.Merluzzi, y G.Sabatini (eds.), *Fronteras. Procesos y prácticas de integración y conflictos entre Europa y América (siglos XVI-XX)*, Madrid, FCE, 2017, pp.195-210.

<sup>29</sup> ASV *Segre Stato Spagna*, 1, fol. 639 y ss. Catalano, *Controversie*, pp. 127 y ss.

<sup>30</sup> *Difesa Istorica della Monarchia di Sicilia opposta alle impugnazioni di autore anonimo contenuto in un libro stampato in Roma l’anno 1715...*, Torino, 1716. *Historia della pretensa Monarchia di Sicilia*, Roma, 1715.

jurisdicción de los ordinarios y a los eclesiásticos que no tuvieran superior en la isla. Si las causas eclesiásticas se habían iniciado ante los ordinarios, su conocimiento no podía llevarse ante un tribunal exterior al reino, aunque fuera la Santa Sede. En tales casos, las apelaciones de sentencias de los ordinarios podían presentarse primero ante los metropolitanos y después ante la *Regia Monarchia*, pero si las partes habían apelado a Roma antes de iniciarse el procedimiento, el papa podía designar el juez que hubiera de resolver el caso. Carlos V amplió la jurisdicción regia *in spiritualibus* con las sacras regias visitas, al tiempo que su virrey Juan de la Vega le instaba a no admitir en Sicilia en virtud de ese privilegio a ningún legado apostólico con poderes jurisdiccionales y a exigir el *regio exequatur* para bulas y rescriptos pontificios<sup>31</sup>.

Los obispos sicilianos soportaban mal esta situación, por lo que decidieron enviar al embajador de Felipe II en Trento un memorial en el que planteaban sus demandas. Los prelados se quejaban de que en la práctica judicial se procediera *per saltus*, esto es, omitiendo las apelaciones ante los tribunales intermedios, los de los metropolitanos, antes de acudir a la *Regia Monarchia*. Se lamentaban también de que, en aplicación de la *Pragmática catalana* (1452), se exigiera el previo pláacet del virrey para la excomunión de oficiales regios. No era menor la queja de que en las causas civiles y criminales se garantizara la inmunidad a los eclesiásticos que acudían en apelación ante ese tribunal y se consideraba, además, grave la admisión de la tortura en los procedimientos judiciales contra clérigos. Finalmente, los obispos sicilianos solicitaban dotar a la *Regia Monarchia* de un juez eclesiástico estable, obispo o abad, que fuera también doctor en derecho<sup>32</sup>. Ahora bien, cuando en octubre de 1563 los padres conciliares empezaron a debatir ciertos cánones de reformación en materia disciplinaria el tema de la *Monarchia* alcanzaría una dimensión que transcendía los límites insulares en los que se había movido. Uno de los propuestos pedía reservar al papa el conocimiento de los delitos criminales más graves que cometieran los obispos, los que implicaran la privación del beneficio y la pérdida de la dignidad. El pontífice podría hacerlo, además, "*non obstantibus quibuscumque privilegiis et consuetudinibus etiam immemorabilibus*". El canon, de ser aceptado, atacaba de lleno el principio básico de la *Monarchia*. Los obispos sicilianos añadieron que el conocimiento de los delitos menos graves se adjudicara a los concilios provinciales, lo que suponía una nueva acometida al referido privilegio. Trento optaba, así, por proclamar la autoridad de la iglesia y su libertad respecto al poder real en los asuntos eclesiásticos. La reacción sería

---

<sup>31</sup> Zito, "La Legazia Apostolica", pp. 126 y ss.

<sup>32</sup> M<sup>a</sup> Teresa Napoli, *La Regia Monarchia di Sicilia: "Ponere falcem in alienam messem"*, Nápoles, Jovene, 2012, pp. 222 y ss.

inmediata. La mayoría de los obispos españoles se negó a aceptar ambos cánones y a ellos se unieron los franceses, por considerarlos contrarios a las libertades galicanas<sup>33</sup>. El concilio, pese a todo, acabó aprobándolos. Felipe II ordenó incluso su cumplimiento, pero el tribunal de la *Regia Monarchia* se negó a conceder el preceptivo *exequatur*, por lo que el control real sobre la jurisdicción eclesiástica apenas si se vio modificado en Sicilia.

En efecto, terminado el concilio seguían acumulándose protestas sobre abusos cometidos por ministros reales. Bulas, indulgencias y jubileos seguían sin publicarse por no tener el *regio exequatur*. Las bulas eran recortadas en todo o en parte, si es que no eran rechazadas *in totum*. Que hubiese en el reino “*persone laiche riformatori et correttori delle bolle apostoliche*” era considerado por los eclesiásticos una exorbitancia escandalosa, como también que se negase el *exequatur* a “*qualsivoglia indulgentia e giubileo*” y que todo se hiciera para proteger los intereses de “*certi mercanti catalani*” que se hacían cargo de la distribución de las bulas. Las apelaciones de causas eclesiásticas o profanas relativas a clérigos seguían enviándose al tribunal de la *Monarchia*, *per viam apellationis*; esto es, se seguía omitiendo la apelación a los metropolitanos. Para mayor vejación, el juez de la *Monarchia* era un simple capellán nombrado por el virrey al que había que llamar en los documentos “*Smo et Bmo Domino*”. Parecía escandaloso que a un simple clérigo se le denominase así, “*che pare esser un altro papa oltre il vero Romano Pontefice*”. El documento denunciaba asimismo que la *Monarchia* se hubiese apropiado del conocimiento en primera instancia de causas espirituales y eclesiásticas, lo que había movido a algunos prelados —los arzobispos de Palermo y de Mesina—, a no celebrar concilios provinciales por temor a que los virreyes enviaran a ellos diputados para vigilar sus deliberaciones. El *exequatur* a las excomuniones pronunciadas por el mismo pontífice seguía siendo negado. Incluso se había hecho una ley para que “*prelatii et ordinarii non possono excommunicare officiales, barones et ministros regios*” en todo el reino. Los obispos habían acabado por no poder excomulgar a nadie, ni dictar cartas, órdenes ni mandatos algunos “*cum pena excommunicationis sententiae latae*” bajo la amenaza de ser sancionados incluso con cárcel, como había ocurrido a Domenico Cavallaro, asesor del arzobispo de Messina, y a los obispos de Patti o de Cefalú. También podían ser conminados a presentarse ante el tribunal de la *Monarchia* mediante simples cartas de citación en las que no se expresaba motivación alguna. Es más, los virreyes manipulaban la representación del brazo eclesiástico en el Parlamento de Sicilia haciendo que sus procuraciones recayesen mayoritariamente en laicos. De esta forma se aseguraban el voto de los eclesiásticos a la hora de imponer “*grossissimi et*

<sup>33</sup> ASV *Segre Stato Spagna*, 39, fol. 93.

*eccesivi pagamenti*” no sólo sobre las iglesias y los beneficios de *iure patronato regis*, sino también sobre pequeñas iglesias, capellanías, emolumentos de estola e incluso sobre los clérigos. Todo ello lo hacían, además, “*non habita nec obtenta dispensatione Summi Pontificis*”, pese a la excomunión prevista para estos casos en la bula *In Coena Domine*<sup>34</sup>.

La situación no era mejor en el reino de Nápoles. Una relación titulada *Abusi del Regno di Napoli*<sup>35</sup> enumera tres problemas básicos. El primero se refería una vez más el *regio exequatur*. No se aplicaba en virtud de ninguna concesión pontificia, sino por costumbre antiquísima que había degenerado, según la Santa Sede, en inaceptable corruptela. El *exequatur* se adoptó en tiempos de guerra para evitar que pudiera tomar posesión de un obispado o de un beneficio, persona sospechosa de ser enemiga de la Corona, pero su exigencia se había ido ampliando a todo tipo de asuntos. Como en Sicilia o en la propia España, ninguna orden o carta apostólica podía difundirse sin él en el reino. Los ministros regios alegaban salvaguardar así la prerrogativa regia, pero el procedimiento para sancionarlo se había ido complicando hasta el punto de tener que ser firmado por los regentes del *Consiglio Collaterale* y por otros oficiales de la *Cancellaria*, además de por el virrey. El trámite suponía notables pérdidas de tiempo e incluso mermas de justicia, pero esto no había evitado que se impusiera en Nápoles una *regola generale*, aplicada sin excepción alguna, según la cual “*qualsivoglia ordine o lettere di Nostro Signore sopra qualunche materia et in qualsivoglia cose che si voglia imaginare non debere esser esseguito se prima non é espedito l’exequatur*”. La relación de supuestos comprendidos en esa regla era larga y, entre ellos, figuraba que ningún nuncio pudiera ser admitido como tal si previamente no conseguía el placet. La disputa tenía también un lado sórdido, pero muy revelador “*Questo exequatur si paga et non si ha senza denari*”<sup>36</sup>. Al obispo que quisiera ser confirmado en su obispado no le bastaba con conseguirlo, tenía también que pagarlo. Lo mismo había de hacer el aspirante a cualquier beneficio o todo aquel que iniciara una causa eclesiástica. El *exequatur* se había convertido así en una “*bottega et gabella manifesta*” de la que nacían otros abusos, porque, al repartirse entre los oficiales del rey lo que rentaba, “*hanno piacere che la mercantia cresca*”, con lo que cada vez se extendía a más supuestos. Los ministros regios trataban también de impedir que los obispos procedieran contra los usureros, concubinarios o contra los que no respetaban las fiestas eclesiásticas o pretendían que las penas que les impusieran fueran espirituales, como la excomunión o la privación de sepultura eclesiástica, en vez de multas u

---

<sup>34</sup> ASV *Segre Stato Spagna*, 2, fol. 121.

<sup>35</sup> ASV *Segre Stato Spagna*, 6.1, fols. 269 y ss.

<sup>36</sup> ASV *Segre Stato Spagna*, 4, fol. 36vº, 11, octubre, 1568.

otras sanciones no canónicas. También les conminaban a suspender las excomuniones so pena de perder las temporalidades o a presentarse ante los ministros regios para asuntos del real servicio, lo que, y éste era un tercer motivo de agravio, era interpretado como una prueba más del “*poco rispetto*” e incluso de la “*indignità*” con que era tratado el clero<sup>37</sup>.

Los problemas en Milán se debían, sobre todo, a la llamada *famiglia armata* y al *economato*. La iglesia litigaba con el senado de Milán en torno a si era lícito que el arzobispo tuviera ejecutores que portasen armas. Los prelados solían disponer de cuatro o cinco guardias que iban “*pubblichissimamente armati delle armi necessarie*” y comparecían con ellos en los actos públicos. También había sido tolerado que esos oficiales ejecutaran medidas contra los laicos, “*ancora ne le causi di quel foro*”, y que incluso pudieran recibir la ayuda de magistrados seculares cuando fuera necesario. No obstante, según afirmaban los eclesiásticos, “*da questo stato et quassi possessione è stato violentamente spoliato il cardinale Borromeo*”. El caso del *economato* de Milán era más complejo. A la cabeza de la institución había un ecónomo general entre cuyas funciones figuraba las de percibir los subsidios que los eclesiásticos milaneses debían de pagar a la Corona, cobrar décimas, administrar los beneficios eclesiásticos existentes en el Ducado, incluso los dependientes de los ordinarios, y aplicar el regio *exequatur* a todo documento pontificio. El *economato* de Milán funcionaba, en suma, casi como una “nunciatura” dependiente de la Corona<sup>38</sup>. El problema surgió cuando Felipe II fue requerido a que no se entrometiera en el nombramiento del ecónomo, por ser éste “*negozio mero ecclesiastico e dipende de la sola volontà e disposizione di Nostro Signore*”. Los ecónomos eran también acusados de ejercer su oficio por medio de sustitutos que ellos mismos nombraban con el beneplácito del gobernador. Los abusos que cometían unos y otros eran muchos, pero en el fondo, lo que más agravio causaba a la Iglesia era que el *economato* se hubiera convertido en una “*manifesta gabella sopra li benefici*”, lo que hacía ineludible impedir que de su ejercicio se dedujera escándalo o “*nuova imposizione sopra i benefici ni nuova gravezza a li provvisti di essi*”<sup>39</sup>.

Obviamente los ministros reales decían que el *economato* era una “*facoltà antichissima et inmemorable*” de los duques de Milán, aunque para los eclesiásticos fuera mera concesión de “*alcuni pontefici moderni*” con la que no habían pretendido otorgar ningún privilegio de “*ius patronato*”, sino gratificar al rey permitiéndole nominar para ese oficio una persona que,

<sup>37</sup> *Ibid.*, 4, fols. 61-65, 9, febrero, 1569.

<sup>38</sup> Giorgio Dell’Oro, *Il Regio Economato. Il controllo statale sul clero nella Lombardia asburgica e nei domini sabaudi*, Milán, Franco Angelli, 2007, pp. 34-35.

<sup>39</sup> ASV *Segre Stato Spagna*, 1, fol. 639 y ss.

además de idónea, fuera de su satisfacción. El nombramiento de Carlos Borromeo como arzobispo de Milán en 1564 tensó estos viejos motivos de enfrentamiento y añadió otros más, como los derivados de la institución de escuelas de doctrina cristiana o la injerencia eclesiástica en la administración de los hospitales y obras pías. Cuando Felipe II ordenó en diciembre de 1572 a su gobernador, don Luis de Requesens, firmeza en la defensa de la jurisdicción real, el conflicto estalló. Los tribunales episcopales no podrían procesar *contra laicos*, la *famiglia armata* no estaría compuesta por más de cinco miembros y el ecónomo habría de ejercer su oficio con el mayor celo. La tensión resultante llevó a la excomunión de don Luis, que solo logró levantar su nombramiento como gobernador de Flandes por la incongruencia que supondría dejar en manos de un ministro real excomulgado el gobierno de un territorio sumido en tan fuerte crisis religiosa y política.

Los problemas entre la jurisdicción civil y la eclesiástica no eran, desde luego, fáciles de resolver. Un primer intento para lograrlo, el encomendado al marqués de las Navas, ni siquiera se inició por la muerte del aristócrata nada más llegar a Roma en 1574. Poco después, en 1578, el marqués de Alcañices emprendía un nuevo conato de concordia. Los temas de discusión seguían siendo los mismos. Gregorio XIII quería que los tribunales eclesiásticos pudieran proceder en Milán al arresto de laicos por mano de la *famiglia armata*, que los laicos pudiesen ser citados ante tribunales eclesiásticos y que se mantuviera el *privilegium fori* en temas especiales. Exigía también que el capellán mayor de Nápoles ejerciese sus funciones de acuerdo con el derecho común, que los tribunales eclesiásticos pudieran juzgar a laicos en delitos de fuero mixto y que se aboliera el *exequatur*. Esta última demanda era también formulada en Sicilia, pero aquí las pretensiones pontificias contemplaban la abolición de la *Regia Monarchia*. La postura de Felipe II no fue menos rotunda. Reclamó la supresión de la *famiglia armata* en Milán y la confirmación del privilegio concedido por León X por el cual las causas de fuero eclesiástico, salvo excepciones, no debían salir del Ducado. Pedía también que los ordinarios renunciasen a visitar los hospitales de patronato regio o laico y que la bula *In Coena Domine* fuera derogada en lo que concernía al *exequatur*. Felipe II tampoco renunciaba en Sicilia a la nómina regia de los beneficios mayores y, por supuesto, se negaba a derogar la *Monarchia* de Sicilia, aunque finalmente consintiera que su juez fuera un eclesiástico doctor en derecho nombrado por el rey<sup>40</sup>.

Nada parecía, por tanto, haber cambiado tras tantos años de conflictos y de negociaciones. En lo que se refiere a España, la cuestión de los expolios, de la administración de los frutos de las sedes vacantes o los problemas derivados de los *recursos de fuerza* siguieron provocando con-

---

<sup>40</sup> Catalano, *Controversie*, pp. 65-75.

flictos. Una carta escrita en febrero de 1578 a Mons. Segá, nuncio en Madrid, decía que “*questi ministri del re andavano molto tiranti et duri in consentire cosa alcuna che diminuisse l’auutorità regia*”. Advertía, asimismo, que cuando el pontífice planteó a los delegados del rey los temas que más le importaban, el del *exequatur* de Nápoles y el de la *Monarchia* de Sicilia, se había encontrado con tal rechazo que temía no poder llegar a acuerdo alguno. Los ministros pontificios insistían en que los *exequatur* eran “*ingiusti, iniqui et de diritto contrarii non solo a li sacri canoni, ma anco al giuramento che S Maestá ha prestato nell’investitura del Regno nella quale promete di non intrometersi nella executione delle lettere apostoliche*”. El rey respondió que las cartas apostólicas se debían presentar primero al nuncio y someterse después el *exequatur* del virrey. El acuerdo tampoco parecía posible en el tema de la *Monarchia*. Esta vez la oposición más rotunda nació del propio pontífice. El rey le había propuesto que causas de cierta calidad pudieran ser llevadas a Roma, pero el ofrecimiento fue rechazado. Al papa, que era “*capo della Chiesa universale*” le parecía inadmisibles que “*ne le cause ecclesiastiche sia riconosciuta per superiore in parte et in parte no*”. Pero el rey tampoco podía aceptar, como alternativa, el envío de un nuncio apostólico a Sicilia con facultad de conocer las causas relativas a los regnícolas<sup>41</sup>. ¿Qué hacer en estas condiciones? Parecía que la única actitud viable era negociar permanentemente el mantenimiento del *statu quo* cada vez que éste se viera discutido y no por otra razón sino porque era el mejor modo de afirmar la propia prerrogativa sin llegar a ponerla verdaderamente en riesgo. Como decía el nuncio Ormaneto:

*da una parte non si può veder far tanto pregiuditio a la giurisdizione sua et messa sotto le piedi la auutorità pontificia, ch’è quella di Jesucristo Nre Signore et che la venga buttata a terra da quelli che la deverebbono difendere; dal altro canto, il romper con questo Re quale si puo dir è rimasso solo che combatte et piglia la spada in mano per la fede catolica e del quale casi solo ci possiamo fidare vedendosi l’inconstanza deli altri, mi spavento a considerar la rovina et perdita che ha da nascere in questo poco che ci resta de la Christianità<sup>42</sup>.*

<sup>41</sup> ASV *Segre Stato Spagna*, 20, fol. 312, 8, febrero, 1578.

<sup>42</sup> ASV *Segre Stato Spagna*, 7, fol. 394. 16, octubre, 1573.

## LOS PECADOS (O LAS PERCEPCIONES DE LOS AZARES POLÍTICOS) DE FELIPE IV EN 1643, UNA PROPUESTA DE *POLÍTICA MORAL*

TOMÁS A. MANTECÓN  
*Universidad de Cantabria*<sup>1</sup>

En el siglo XVII pocas personas podían conocer los posibles pecados de los reyes. Si alguien fuera capaz de dar cuenta de ello, el más cualificado sería un confesor. Claro que, en el supuesto de contar con un relato así, tan notado confidente atribuiría una significación metafórica —o al menos polisémica— a la concepción de *pecado*. En el caso que aquí ocupa, el *pecado* se muestra como un recurso discursivo para referir las circunstancias de la gobernanza en la Monarquía Hispánica en 1643, y analizar lo que Braddick llamó *sinews of power*<sup>2</sup>, pero recordando las obligaciones del rey.

El análisis de un observador tan cualificado como el confesor real permite conocer percepciones sobre los azares políticos del momento, en un contexto en que los proyectos de Olivares habían afectado decisivamente la gobernanza para que los reinos que componían la Monarquía lo fueran para sí y para cada uno de los otros. Este controvertido periodo no ha dejado indiferentes a los historiadores. Al válido, algunos, como Marañón, lo consideraron “rey de otro rey”, mientras que otros, como Elliott, subrayaron su talla política como hombre de estado<sup>3</sup>. Olivares tampoco fue indiferente a sus contemporáneos. Algunos, como Quevedo, pasaron de la adhesión a la

---

<sup>1</sup> Esta investigación es parte de los proyectos HAR2015-64014-C3-1-R (MINECO-FEDER) y RESISTANCE-778076-H2020-MSCA-RISE-2017 de la Comisión Europea.

<sup>2</sup> Michael Braddick, “State formation and social change in early modern England: a problem stated and approaches suggested”, *Social History*, 16 (1) (1991), p. 5.

<sup>3</sup> Gregorio Marañón, *El Conde-Duque de Olivares: la pasión de mandar*, Madrid, Espasa, 1998 (1936). John H. Elliott, *El conde-duque de Olivares: el político en una época de decadencia*, Barcelona, Crítica, 2004 (1986). Robert A. Stradling (*Felipe IV y el gobierno de España, 1621-1665*, Madrid, Cátedra, 1989) ha subrayado las capacidades del rey después de 1643. El contraste entre las dos perspectivas indicadas y la de Cánovas sobre Olivares en John Elliott: “El Olivares de Marañón”, *Arbor*, 759 (2013).



detracción<sup>4</sup>. La hostilidad hacia el valido comenzó pronto y las posiciones enfrentadas no cesaron después de su caída<sup>5</sup>.

Geoffrey Parker<sup>6</sup> ha contrastado algunos de los testimonios contradictorios sobre las expresiones y las significaciones de la crisis de la monarquía de Felipe IV. Su análisis ofrece un ensayo general sobre el periodo de Olivares y el final del reinado. Por todas partes la Monarquía Hispánica acusaba recibo de sacudidas que revolvían sus entrañas y obligaron a recomposiciones tanto en el plano interior como en el internacional. Los autores del panfleto *Nicandro* que se conoció en las calles de Madrid tras la caída de Olivares en 1643 reflejaban las alteraciones que se vivían. Ya para Cánovas, *Nicandro* era un manifiesto exculpatorio del valido. Se atribuyó a un clérigo de apellido Humena, aunque fue inspirado por Olivares para su propia defensa<sup>7</sup>. Los conflictos se estaban conociendo en esos momentos también en otras grandes estructuras políticas en toda Europa, en el imperio turco, en Etiopía, América y Oriente. *Nicandro*, refiriéndose a Olivares, ya depuesto, aún se preguntaba: “[¿]qué culpa tiene [él de] que esté el mundo sujeto a estas desventuras?”<sup>8</sup>.

¿Sería Olivares una víctima de los *pecados* del rey? ¿cómo interpretar el significado de esos supuestos *pecados*? ¿indicar los *pecados* del rey podría ser un medio para la participación política del confesor o un instrumento del monarca para rearmarse políticamente tras la caída del valido? Los testimonios de fray Juan de Santo Tomás ofrecen valiosos elementos de juicio sobre estas y otras materias. Su relato es una atalaya para analizar algunos de los matices con que se leían las circunstancias críticas del momento.

El enfoque que se ensaya aquí para analizar estos testimonios no discrepa del adoptado por James Amelang para leer el drama urbano de Barcelona entre los años veinte del siglo XVII y la Guerra dels Segadors a través de las anotaciones de Miquel Parets<sup>9</sup>. Quizá João de São Tomás no

<sup>4</sup> Ricardo Oliveira y Karenina Rodrigues, “O valido em cena. Política, história e crítica social em ¿cómo ha de ser el privado? de Francisco de Quevedo”, *Estudios Ibero-Americanos*, 40 (1) (2014), pp. 45-63. M<sup>a</sup> Soledad Arredondo, “Política, prisión y achaques del viejo Quevedo (1640-1645): dos rebeliones, dos memoriales y un panegírico”, *La Perinola*, 21 (2017), pp. 131-149.

<sup>5</sup> Santiago Martínez, “Los más infames y bajos traidores...: el desafío aristocrático al proyecto olivarrista de regencia durante la enfermedad de Felipe IV (1627)”, *Investigaciones Históricas*, 34 (2014), pp. 47-80.

<sup>6</sup> Geoffrey Parker, “La crisis de la monarquía de Felipe IV en España y sus dominios. ¿Problema particular o problema global?”, *Revista Hispanoamericana*, 1 (2011), pp. 1-12.

<sup>7</sup> Esperanza Yllán, “*Los Estudios del reinado de Felipe IV: la obra historiográfica de un hombre de Estado*”, *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, 6 (1985), p. 271.

<sup>8</sup> Geoffrey Parker, “La crisis”, pp. 2-5.

<sup>9</sup> James Amelang, *The flight of Icarus: artisan autobiography in early modern Europe*, Stanford, Stanford University Press, 1998.

participó de la “lógica icariana” que identificó Amelang en Parets como un “sentimiento simultáneo e incluso paradójico de miedo a violar prohibiciones relacionadas con las expectativas sociales, pero al mismo tiempo el orgullo de haber escapado de las limitaciones culturales impuestas por las jerarquías contemporáneas”<sup>10</sup>. Se trata de una actitud con otro origen y objetivos pero con análogos contextos históricos<sup>11</sup>. Ni la profusión de información dispensada por la fuente, ni la posición y perspectiva del interlocutor, en el caso que ocupa estas páginas el confesor real, son coincidentes con los testimonios de Parets. Tampoco son convergentes las formas y posición de ambos para participar en el drama narrado, ni lo eran los fines de sus textos, pero lo es la preocupación por el momento social y político que expresaron en sus testimonios: como ensayo político en el caso del confesor regio y como un relato *autobiográfico* en el texto de Parets<sup>12</sup>, porosos ambos a las circunstancias del narrador y a sus emociones y consideraciones.

### JOÃO POINSOT, “CONFORME A LA VERDAD”

No es propósito de estas páginas trazar una semblanza de João Poinso o fray Juan de Santo Tomás, ampliamente leído y analizado en su propio tiempo y por la historiografía sobre la escolástica española, sino ubicar el texto y los *azares* de la Monarquía, en el contexto de la caída de Olivares, los conflictos internos y la guerra, así como dentro de las perspectivas analíticas del influyente teólogo lisboeta<sup>13</sup>. João, hijo de Pedro Poinso, un austríaco secretario del archiduque de Austria que dejó a sus hijos al cuidado de parientes en la corte lusa, realizó estudios teológicos en Coímbra y Lovaina entre 1605 y 1608. Tras adentrarse en la escolástica y moverse en entornos jesuíticos y franciscanos, se decantó por los dominicos. Desde 1609 estaba en Madrid y pronto ingresó en el convento dominico de Atocha.

En Lovaina participó de ambientes jansenistas y el rigorismo le acompañó siempre. Lo mostró en los diecisiete años aplicado en la instruc-

---

<sup>10</sup> James Amelang, “Los loros de Parets: reflexiones sobre una fuente autobiográfica”, *Estudis*, 30 (2004), p. 16.

<sup>11</sup> En su análisis de la sociabilidad barcelonesa a través del texto de Parets, James Amelang (“Sociabilitat barcelonina del segle XVII: text i context d’un menestral”, *Pedralbes*, 16 (1996), pp. 47-60) ya hablaba de contextos, en plural, para explicar la semántica de sus fuentes y de sus ediciones y traducciones.

<sup>12</sup> Término con los matices que aplicó Amelang (“Los loros”, pp. 14-15), como *ego-documentos*.

<sup>13</sup> La semblanza de Orietta Filippini (*La coscienza del re. Juan de Santo Tomás, confessore di Filippo IV di Spagna (1643-1644)*, Florencia, Olschki, 2006) es la más notable.

ción teológica de otros dominicos en el Colegio de Santo Tomás. Entre 1630 y los inicios de 1643, enseñó teología en Alcalá. Acreditado y reconocido escolástico, influyente en el pensamiento de su tiempo, fue designado confesor de Felipe IV a principios de 1643 en sustitución del también dominico Antonio de Sotomayor, que lo era desde hacía tres décadas. Desplegó esta labor hasta el 17 de junio del año siguiente, cuando falleció, febril e inesperadamente, en Fraga mientras acompañaba al rey en las expediciones para sofocar la rebelión catalana, y los ejércitos de la Monarquía asediaban Lérida. Anteriormente había ostentado varios encargos eclesiásticos y desde 1625 fue calificador del Consejo Supremo de la Inquisición, formando parte de los teólogos que confeccionaron un nuevo índice de libros prohibidos auspiciado por Sotomayor y publicado en 1640<sup>14</sup>.

El mayor acercamiento de fray Juan a la corte se correspondía con la caída de Olivares y la de Sotomayor, casi nonagenario entonces pero que sobrevivió casi cuatro años a su sucesor<sup>15</sup>. Fray Juan tenía una sólida formación y un fuerte compromiso con el conocimiento, la filosofía peripatética, la moral y el conocimiento de la fe. Mostraba gran preocupación por las vías para lograr la salvación y la acompañaba con una vida muy regulada y penitente<sup>16</sup>. Fue un autor reputado, pero no prolijo, aunque algunas de sus obras invadieron varios volúmenes en lengua impresa y se reeditaron con frecuencia. Su nombramiento fue fruto del giro político que acompañaba a la caída de Olivares y al favor de la reina Isabel<sup>17</sup>.

Fray Juan había aprendido de sus profundas lecturas de Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Pedro da Fonseca, Domingo de Soto y Francisco de Araújo, aunque sus enfoques lo conectan con autores más recientes como Peirce, Frege, etc.<sup>18</sup>. Escribió sus lecciones de filosofía y teología, muy influyentes en su tiempo. Su *Cursus Theologicus* vió impresos

<sup>14</sup> *Index librorum prohibitorum et expurgandorum pro catholicis hispaniarum*, Madrid, 1667 (1640).

<sup>15</sup> Sobre el influjo político de Sotomayor anteriormente ver Fernando Negrodo, "Fray Antonio de Sotomayor confesor de Felipe IV. Apuntes políticos", *Máquina*, 13 (2009), pp. 85-102. Aún en 1641 firmaba consultas de la Junta de Ejecución.

<sup>16</sup> Llegó a considerarse a fray Juan "usurpador de la jurisdicción del Santo Oficio, en haber aprobado nuevas revelaciones". La facción de Haro aprovechaba críticamente el rigorismo e inclinación hacia los discursos visionarios. Fernando Negrodo, "Confesores", en J. Martínez y J.E. Hortal (dirs.), *La corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía Católica*, T. I. V. I, Madrid, 2015, p. 647.

<sup>17</sup> El Conde Duque y otros cortesanos colocaban a fray Juan como activista de su caída. Fernando Negrodo, "Confesores", p. 644.

<sup>18</sup> Maricio Beuchot ha editado críticamente sus aportaciones teológicas más relevantes, entre ellas: *Compendio de lógica* (1986); *Teoría aristotélica de la ciencia* (1993); *El Libro de los predicamentos* (1995). Sobre sus escritos cortos: V. Beltrán de Heredia, "Dictámenes y escritos inéditos del Maestro Juan de Santo Tomás", *La Ciencia Tomista*, 69 (1945), pp. 288-341.

los ocho volúmenes que sintetizaban sus empeños docentes en los años que siguieron al de 1637. No menor impacto tuvo su *Cursus Philosophicus*.

Igualmente, el dominico se empeñó para transmitir su conocimiento sobre el Rosario, la confesión o el arte de bien morir<sup>19</sup>. Estas aportaciones le ubicaron en ese tiempo como un cualificado referente en teología y moral católica, así como en *moral política* en el entorno cortesano del rey. El análisis de los contenidos contextualizados del documento que preocupa en estas páginas se ha realizado sobre la versión manuscrita conservada en el Archivo Segreto Vaticano<sup>20</sup>. Es un texto redactado por encargo regio, etiquetado en Roma como “Copia. Política moral” y rotulado como “este papel contiene el modo de discurrir acerca de los peccados de los reyes”. Así quedó guardado este documento entre los papeles de España en la Segreteria di Stato del Archivo Segreto Vaticano<sup>21</sup>. Era un texto de madurez, correspondiente al final de la vida de fray Juan, cuando la Corona se enfrentaba a convulsiones interiores, de crítica y reconfiguración interna, y a querellas internacionales que provocaron, unas y otras, la caída de Olivares y reacomodaron las relaciones de poder dentro y fuera de Europa. Algunos contenidos del documento conformarían lo que algunos historiadores han considerado una “platea di carattere morale, di collettività caratterizzata da una paradigma valoriale che costituisce l’orizzonte di riferimento dell’azione e dey comportamenti del sovrano” o, quizá, una “opinione pubblica *sui generis*”<sup>22</sup>.

## PECADO DE REYES: EL VALIMIENTO

Analizando estos y otros textos del dominico portugués se han subrayado muy variadas aportaciones, particularmente sobre doctrina, moral y ética política. Quizá la principal contribución de este hombre al debate

---

<sup>19</sup> *Breve tratado y muy importante que por mandado de S.M. escribió el reverendísimo p. fray Juan de Santo Toma para saber hacer una confesion general*. La primera edición fue de 1669.

<sup>20</sup> Fernando Negrodo (“Confesores”, p. 647), que recoge los comentarios de Amparo López (“Confesionario regio en la Monarquía hispánica del siglo XVII”, *Obradoiro de historia moderna*, 19 (2010), pp. 249-278) y Ronald Cueto (*Quimeras y sueños: los profetas y la monarquía católica de Felipe IV*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1994) sobre el texto, ha indicado que aún no ha merecido la atención oportuna.

<sup>21</sup> Archivo Segreto Vaticano (ASV), Segreteria di Stato (Spagna) (SSS), Spagna Appendice 1701-1805 (SA), Varios documentos (VD), sig. I, fasc. 13. Esta es la versión consultada.

<sup>22</sup> Orietta Filippini, “La disciplina dell’autorità: autorevolezza del confessore e legittimità del potere regale secondo Juan de Santo Tomás O.P., confessore di Filippo IV di Spagna (1643-1644)”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 94 (4) (2002), p. 614.

partiera de su propia actitud cuando, acabados de cumplir los cincuenta y cinco años, acompañaba al rey en sus preocupaciones por el caso catalán a principios del verano de 1644: “jamás en el espacio de treinta años había enseñado cosa, de palabra o por escrito que no la creyese conforme a la verdad... Y nunca había aconsejado al rey cosa alguna que no creyese redundaría en mayor servicio de Dios, provecho de la nación y beneficio del mismo príncipe”<sup>23</sup>. Estas páginas tienen por objeto contrastar esta actitud con lo que significaban sus consejos al rey para evitar recaer en errores derivados de su excesivo apoyo al valido. En esos momentos fray Juan también trabajaba sobre su tratado sobre *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*, su *De donis*, valiosa aportación sobre doctrina moral católica.

A juicio del dominico, los pecados derivados “del oficio y cargo de rey” se mostraban en tres grandes ámbitos. El primero refería a las relaciones con el pontificado y la Iglesia. A su juicio, los monarcas debían sujeción y lealtad a ambos. El segundo de los escenarios aludía a las relaciones entre soberanos, de quienes dependía la paz y la guerra. El tercero se refería a las complejas relaciones entre los monarcas y sus súbditos, distinguiendo entre ellos a los que conformaban la corte y se empeñaban como ministros del rey y quienes no asumían esas responsabilidades.

Un *pecado* afectaba a todo el conjunto, a la complejidad de la estructura de poder que era la Monarquía: “la falta del gobierno que fue poner un valido y conservarle tanto tiempo, dándole tan amplia potestad que todos entendían estar dependientes del en todo y por todo, todos le temían y no se atrevían a comunicar con su rey sus aflicciones y trabajos”<sup>24</sup>. Era un *pecado* grave, “porque los reyes no pueden poner en otro el poder que Dios les ha dado”. No se podía tener “dos reyes”. Por esta razón, “todo lo que naçe de ay, y cualquier desacierto que de aquel ministro dimana, se atribuye y acumula al rey, en virtud de aquella primera acción con que le dio tanta mano”. Así, el monarca era responsable de una decisión trascendente y de sus efectos, incluso ante el tribunal de Dios, “porque le puso y le conserbó de essa manera”. Ante circunstancias tan críticas como las que vivía la Monarquía, el rey debía poner algún remedio. No bastaba con apartar al valido. Debía asegurarse “que ni él ni otro bolverá a tal ministerio, sino que el rey despachará y gobernará por sí, sin valido, sino en la forma ordinaria, como en estos reynos se usa”<sup>25</sup>.

No era conveniente, en las disposiciones y mandatos del rey, “poner tantas veçes aquella cláusula de que el Conde Duque sólo se fue a curar por

<sup>23</sup> Ignacio Menéndez-Reigada, “Introducción”, a *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana, por el venerable p. Maestro fray Juan de Santo Tomás*, Madrid, CSIC, 1948, pp. 8-9.

<sup>24</sup> ASV, SSS, SA, VD, sig. I, fasc. 13, s.f.

<sup>25</sup> *Ibid.*

sus achaques dando tácitamente a entender que en estando bueno volverá”. La simple posibilidad del retorno del valido debilitaba las decisiones regias. Era preciso mostrar que el monarca llevaba el timón, puesto que de ahí “naçerá darle todos sus corazones y ser prompts en favoreçerle sin hazer violencia, y teniendo los corazones del pueblo y reyno podrá componer todo lo que quisiere en sus ministros y en el manejo de la guerra”<sup>26</sup>. Debía confirmarse que no habría más valido, y concretarlo con acciones. Había que evitar caer en desafecto “al pueblo y al común” por desatinos del gobierno, y generar confianza. Las decisiones gubernativas precisaban oportunidad y conveniencia. Eso exigía calcular sus efectos y consecuencias, atendiendo a los condicionantes, la ocasión y la opinión. Recordaba el teólogo que así lo “dijo el rey Achis a David, que le hechava de su lado no porque no le pareciesen todas vien sus acciones sino porque no contentaría a los sátrapas”<sup>27</sup>. La *opinión*, según el dominico, afectaba decisivamente a la autoridad y a la gobernanza.

En el relato de Fray Juan entre los *pecados* de los reyes también se encontraban los que se referían a las relaciones establecidas entre la Corona, la Iglesia y el Papado, así como entre varios monarcas, y de cada uno de ellos y la nobleza. Ante la Iglesia si algo afectaba de manera muy sensible a la estabilidad de sus relaciones era por el quebranto de fuero que suponía afectar a los privilegios e inmunidades. Esto era particularmente sensible cuando se gestionaban contribuciones, “llevando sisas o tributos al brazo eclesiástico sin conveniencia del obispo y clero, y sin licencia speçial y expresa del Papa”. Las fricciones se daban, no obstante, en muy variados escenarios.

## DISPUTAS CON LA IGLESIA Y ENTRE MONARCAS

Las tensiones entre el cetro y la mitra no se circunscribían sólo a asuntos materiales, aunque fueran relevantes, sino también a puntos de gobernanza. A pesar de la preocupación del rey por propiciar el acercamiento de eclesiásticos a la corte e influir en la propaganda a través de la predicación<sup>28</sup>, las tensiones con la Iglesia en este punto —y otros— venían de atrás, se enturbiaron con la contribución del clero<sup>29</sup> y se prolongaron después del reinado de Felipe IV, enrareciendo las relaciones entre Madrid y Roma.

---

<sup>26</sup> *Ibid.* Las visiones externas sobre el confesor mostraban que él transpiraba esas preocupaciones. El nuncio estimaba sus calidades. Orietta Filippini, “La disciplina”, *op. cit.*, pp. 593, 595.

<sup>27</sup> ASV, SSS, SA, VD, sig. I, fasc. 13, s.f.

<sup>28</sup> Fernando Negrodo, “La palabra de Dios al servicio del Rey. La legitimación de la Casa de Austria en los sermones del siglo XVII”, *Criticón*, 84-85 (2002), pp. 295-311.

<sup>29</sup> Las tensiones sobre la contribución del clero (*décima y millones*) en José I. Fortea, “Olivares y la contribución del clero en la monarquía católica: la décima de 1632”,

Muchas veces se permitía a los prelados mantenerse por largo tiempo en sus diócesis, sin supervisión o residencia. Esto afectaba a algunas de las mitras más importantes, como Toledo, pero la fricción era más global. Por eso, las concreciones de unas relaciones menos tensas no llegarían hasta los concordatos de mediados del siglo XVIII<sup>30</sup>. Problemas de este tipo eran también extensibles a la relación de la Corona con la aristocracia. Las negociaciones sobre hábitos militares afectaban a la nobleza y eran un elemento de fricción con Roma. En las mantenidas entre la Iglesia y la Corona, a pesar del disgusto de la Santa Sede ante los problemas citados o materias puramente eclesiásticas, incluso sobre el auxilio con recursos a la Corona por *necesidad*, siempre se podía *recomponer* un equilibrio, pues, con las disputas, en la cristiandad católica se erosionaba la causa espiritual de la Iglesia. De eso era consciente Roma.

Al abordar las disputas entre monarcas y analizar la significación de las guerras, el confesor real reiteraba la doctrina del padre Vitoria sobre la legitimidad connatural a las guerras defensivas. Establecía alguna reserva para “las invasiones ocasionadas con títulos de defensas ajenas”. En estos casos se precisaba “más justificación”. Era consciente de las desgracias que causaba la guerra, por lo que sólo excepcionalmente podrían justificarse las invasivas: “a favor de la religión y de la fee”. El dominico legitimaba también guerras en que los agraviados fueran potencias amigas o neutrales. Aludía al significado que cobraba la Valtelina suiza tras el control por los protestantes grisonos en 1512 y hasta la rebelión de los valtelineses en 1620, así como la ulterior centralidad que cobró esta región en el Camino Español. Valtelina ilustraba hasta dónde el interés alimentaba la legitimación para intervenir, aunque el discurso se impregnara de argumentos confesionales. Fray Juan acusaba recibo de conflictos que pudieron canalizarse de otro modo y, quizá, atenuarse. Se preguntaba

---

*Pedralbes*, 28 (2008), pp. 31-84. El impacto de los donativos fue evaluado por Antonio Domínguez Ortiz (*Política y hacienda de Felipe IV*, Madrid, Editorial de Derecho Financiero, 1960) y Juan Gelabert (*La bolsa del rey, reino y fisco en Castilla. 1598-1648*, Barcelona, Crítica, 1997, pp. 73, 222). Las negociaciones Roma-Madrid en Fernando Negrodo, “Confesores”, pp. 634-636.

<sup>30</sup> Son fundamentales las aportaciones de Teófanos Egido (“El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII”, en *Historia de la Iglesia en España*. IV, Madrid, B.A.C., 1979, pp. 123-249) y Rafael Olaechea (“Política eclesiástica del gobierno de Fernando VI”, en *La época de Fernando VI*, Oviedo, Cátedra Feijóo, 1981, pp. 139-255). También, entre otros: David Martín, *El papado y la Guerra de Sucesión española*, Madrid, Marcial Pons, 2011; Tomás Mantecón, “El gobierno de la ciudad de Dios en la de los hombres: un debate dieciochesco entre Roma y Madrid”, en S. Truchuelo, R. López y M. Torres (eds.), *Civitas: expresiones de la ciudad en la Edad Moderna*, Santander, Universidad de Cantabria, 2015, pp. 142-170.

[...] si en el levantamiento de Cataluna se pudo atajar admitiendo sus excusas y partidos que ofrecían, y no se quiso aceptar, sino obrar por el rigor; si por falta de justicia y disciplina militar se han ocasionado danos en la tierra y si ha havido omisión en remediarlo constando acá de ello; si se ha podido remediar en el manejo del dinero para que no se desperdiçase tanto, y huviese vigilancia en los ministros y [...] en todo lo demás que no se hiziese agravio y dano a nadie [...], porque, de lo contrario de todo esto, se creçen nuevos gastos a estos reynos sin conseguir los efectos que se desean, quedando quiçá mucho de ello en manos de ministros y officiales<sup>31</sup>.

Ante todo conflicto bélico, para entrar a considerar su legitimidad, habría que analizar “los fundamentos y razones, para que se conozca si hubo culpa, y la calidad de ella”. En una estructura imperial la gobernanza obligaba a considerar todos los elementos que implicaba la guerra, no sólo sus factores, concreciones y posibles efectos, sino también los componentes del conflicto, su legitimidad y los gastos, puesto que cada decisión podía implicar movilizaciones y éstas obligaban a aprontar con urgencia recursos financieros donde fuera preciso. Esto era un nutriente imprescindible del sistema imperial que ponía el énfasis en la necesidad de equilibrio en la toma de decisiones, para evitar víctimas y gastos innecesarios. El equilibrio en la toma de decisiones —o la falta de él— hacía bascular la vitalidad de la Monarquía en cada momento de la tensión internacional. La ejecución de esas disposiciones dependía de las implicaciones de una heterogénea maquinaria gubernativa, así como de los compromisos, lealtades, participación o desobediencia de cada componente de esa compleja estructura imperial.

## LOS MINISTROS, CONSEJOS Y JUNTAS

Cuanto componía el elemento humano en el interior de una estructura de poder tan vasta como la Monarquía Hispánica era algo aún más complejo que el edificio gubernativo, institucional y administrativo. Este rasgo, y la presencia de múltiples usos que los servidores de la Corona en cada peldaño hacían de sus respectivas posiciones dentro de la escala social e institucional, ofrecía un vasto elenco de opciones que, en cada circunstancia cotidiana del gobierno y la administración, permitían acomodar lo dispuesto y lo practicado. Dentro de estos escenarios de opciones y posibilidades, que también lo eran de limitaciones, lealtades y desobediencias, era fundamental la elección de los agentes que colaboraban en cada faceta del gobierno, pero,

---

<sup>31</sup> ASV, SSS, SA, VD, sig. I, fasc. 13, s.f.



sobre todo, era preciso no obviar la responsabilidad del rey en la gobernanza.

El dominico valoraba la experiencia de los ministros y el peso que tenían las consultas y consejos para los monarcas, pero recomendaba prudencia en las provisiones de cargos para los más altos puestos en la administración, en los consejos, en la hacienda de la Corona, en los territorios. No podían ser tan numerosas que dificultaran la gobernanza. La profusión de la administración expresaba síntomas de *burocracia* y eso perjudicaba a la gobernabilidad. Otro aspecto relevante concernía a los usos de los oficios al servicio de la Corona por parte de los encargados de su desempeño.

En muchos entornos, territorios, ámbitos de poder y de decisión, así como en variadas posiciones de la estructura administrativa, muchas prácticas hoy etiquetadas como corruptas entonces, simplemente, formaban parte del sistema ordinario de gestión. Eso permitía que la arquitectura del edificio de poder se sostuviera. Fray Juan conocía perfectamente este fenómeno. Sufrayaba que “el pedir donativos a oydores y ministros, o es darles licencia para que lo busquen fuera de su salario, o suponer que lo han buscado y adquirido; y todo lo viene a pagar la justicia”. A su vez, “el hazerse tantas juntas fuera de los consejos acrecienta gruesos salarios, con que se menoscava la hacienda real, ocupa mucho tiempo a los ministros con que no pueden tratar los negocios, ni sus ministerios, con el espacio y tiempo que es menester, con que todo va indigesto y así se buelve mucho a deshacer”<sup>32</sup>.

La espesa maquinaria que habilitaba al monarca para la gobernanza de la Monarquía contaba con estos problemas inherentes a su estructura interna, a las calidades de los agentes que afectaban a la práctica de gobierno y administración, además de a los recursos disponibles en la forma más apropiada para los fines de la gobernanza. Se añadían los patrones que conformaban el tejido social, que construía toda una malla de intereses, posiciones e interdependencias entre las gentes. Esto afectaba tanto a la naturaleza de la Monarquía en cada momento, como a la de sus cuerpos de gestión y administración, los de control y gobierno y también, por lo tanto, a las formas y resultados de la gobernanza.

Fray Juan afirmaba que “como los que se escojen para las juntas son entresacados por voluntad y arbitrio de quien los forma, vienen a ser jueces hechos a gusto, y no por oficio; y así pelagra la justicia y se justifican las propuestas como se quiere; y con color de que todo es justificado todo se haze y no se reconoce la culpa”. Entendía que: “la destrucción del gobierno son tanta multitud de juntas”. Racionalización y simplificación para mejorar la profesionalización y la eficacia administrativa eran objetivos previstos por este analista cortesano en tiempos tan difíciles. “Si se redujeran todas a

---

<sup>32</sup> *Ibid.*

los consejos y señalara a los ministros competentes salarios, y no se les pidieran donativos sin visitas, quedara todo reformado, y gran summa de salarios ahorrada”<sup>33</sup>. El factor humano de la estructura interna de la Monarquía era esencial. Sin embargo, no siempre los criterios aplicados entre los posibles eran los mejores para lograr resultados óptimos. Esto lastraba la práctica de gobierno.

Estos problemas no se habían atenuado decisivamente con Felipe IV. La Junta de Ejecuciones causaba turbulencias. El estilo del valido, cuyo influjo alcanzaba a esa junta, resultaba insostenible. Entre otras cosas, reducía las capacidades de los consejos<sup>34</sup>, y “si un consejo tiene autoridad para mandar y gobernar ha de tenerla para ejecutar o no es un consejo”<sup>35</sup>. Parecía, así, que fuera “destrucción del gobierno dar a uno tanta mano y poder, que todo lo gobierne”. Olivares había sido consciente de la necesidad de mostrar en todo la autoridad del rey en la acción de gobierno<sup>36</sup>. Sin embargo, a los ojos de fray Juan, la política de Olivares era una expresión de *desviación de poder*: minoraba la autoridad del monarca y concentraba el poder en el valido.

La Monarquía tenía unas exigencias de gestión para garantizar su sostenibilidad. Los pagos en salarios para oficiales, que, además, no siempre cumplían correctamente con lo que se esperaba de sus oficios, eran un problema añadido a los comentados. Era preciso aprontarlos. También había que pagar los ejércitos en que se apoyaba la protección del imperio y que, dependiendo de su gobernanza, podían cumplir lo que se esperaba de ellos o no acudir con la fuerza, y en el tiempo oportuno y necesario.

## GASTOS Y OBLIGACIONES

Los gastos del imperio y los costes de la guerra estuvieron en la base de la sucesión de bancarrotas en tiempos de Felipe II y se encontraron en la raíz de las alteraciones monetarias posteriores a la decisión con que, la Nochevieja de 1596, se decretó que la moneda de vellón segoviana quedara sin liga de plata, rebajándose así su ley, pero dispensando a la Corona los recursos que procedían de la recogida de la moneda antigua. Los problemas se intensificaron en el reinado de Felipe III, desencadenando flujos

---

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Esta imagen ha sido enfatizada historiográficamente. Luis M<sup>a</sup> García-Badell, “La Junta Grande de Competencias de Felipe IV: rey, nobleza y Consejos en la Monarquía Católica”, *Cuadernos de Historia del Derecho*, Extra 1 (2004), pp. 105-136.

<sup>35</sup> ASV, SSS, SA, VD, sig. I, fasc. 13, s.f.

<sup>36</sup> Era consciente de la necesidad de acallar las opiniones de que acaparaba poder regio. Pablo Fernández Albaladejo, *La crisis de la Monarquía*, J. Fontana y R. Villares (dirs.) *Historia de España*, Barcelona, Crítica, 2009, pp. 107-108.

de salida de plata, atesoramiento de moneda de buena calidad y especulaciones de muy variada índole<sup>37</sup>, y tuvieron continuidad en el periodo de Felipe IV, a pesar de los intentos de atenuar los efectos nocivos de las alteraciones monetarias y a los reajustes para tratar de acercar el valor nominal y real de la moneda<sup>38</sup>. La guerra y el coste del imperio acabaron por obligar a nuevas alteraciones monetarias en los años treinta. Eso generó más especulación. Los problemas en Cataluña y Portugal obligaron a resellos que intensificaron los problemas entonces y después, hasta el final del reinado.

Aunque no se cuestionaba la necesidad de un palacio real acorde con la majestad, había reparos hacia los dispendios gravosos en tiempos ásperos. Fray Juan conocía estos problemas y los factores que había debajo de esas decisiones. Evaluaba las obras en El Retiro y, en general, a pesar de opiniones como las del embajador veneciano Alvise Contarini indicando que “el rey, aunque de natural económico, no deja de hacer gastos superfluos” en el palacio<sup>39</sup>, consideraba que habían sido tan necesarios, como inoportuna la inclinación del soberano a aceptar la firma de la baja de la moneda a influjo del Consejo y contra el dictamen de la Junta de Ejecuciones. No podía obviarse supervisar todo tipo de cargas, contribuciones, tributos o exacciones, para evitar que hubiera quienes se aprovecharan de las circunstancias para especular o abusar de su posición.

Particular pecado cometían los reyes por la multitud de sobrecargas a sus vasallos. El soberano debía preguntarse cómo se habían iniciado las guerras y si se habían podido evitar o minimizarse su intensidad y la duración que a tantos esfuerzos obligaban. Debía castigarse con dureza a los ministros que se extralimitaban y hacían cobranzas o protagonizaban vejaciones a los súbditos y, en particular, evitarse cualquier exceso y abuso en los donativos, pues quedaba desvirtuada la naturaleza voluntaria implícita

<sup>37</sup> Ver Elena García Guerra: “Las mutaciones monetarias en el siglo XVII. Consideraciones en torno a su estudio”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 14 (1993), pp. 243-254 y *Las acuñaciones de vellón durante el reinado de Felipe III*, Madrid, Banco de España, 1999, caps. I y III.

<sup>38</sup> Un análisis contextualizado de los apuros y los recursos en Juan Gelabert, “Rasgos generales de la evolución de la hacienda Moderna en el reino de Castilla (siglo XVII)”, *Iura Vasconiae*, 6 (2009), pp. 47-68. Sobre la ineficacia de las medidas contra la especulación: Carlos Álvarez, “Los problemas del vellón en el siglo XVII: ¿se consiguió abaratar la negociación del crédito imponiendo precios máximos a la plata?”, *Revista de Historia Económica*, 19 (extra 1) (2001), pp. 17-36. Los impactos sociales del fisco en Juan Gelabert, “La bolsa del rey y la vida de los súbditos, 1550-1650”, *Estudis*, 29 (2003), pp. 7-20.

<sup>39</sup> Antonio Domínguez Ortiz, “Los gastos de la corte de España en el siglo XVII”, en *Crisis y decadencia en la España de los Austrias*, Barcelona, Ariel, 1973 (1ª ed. 1967), p. 86. El control del gasto conspicuo fue un patrón en este reinado.

a los mismos, y “se han pedido con tanta violencia y exacción que los que los han dado los más son involuntarios, y a pura fuerza los dan”<sup>40</sup>. El de 1635 lo ejemplificaba con nitidez<sup>41</sup>.

Igualmente, era fundamental reconsiderar cómo se había administrado la justicia y restaurado el orden, si había o no arbitrariedad. El monarca debía evitar los excesos y propiciar el equilibrio en las decisiones judiciales, analizando si se hubiera perjudicado a los afectados, o si en nombre de la justicia y el derecho se hubiera provocado algún daño usando o abusando del poder. De haberse producido excesos, el soberano debía conocer “qué satisfacción ha habido”, o dispensarla. Debía vigilar para evitar errores y que los oficiales y administradores de justicia detuvieran o ralentizaran los pleitos. Del mismo modo, se debían combatir los entretenimientos inútiles y el consumo conspicuo por parte de los servidores del rey, y evitar que emplearan el tiempo en otras cosas superfluas, dejando de acudir a sus obligaciones con diligencia.

Las flaquezas de la Corona repercutían en “daño para el pueblo”. El príncipe tenía que considerar esto y evitar superfluidad en fiestas, juegos entretenimientos, cazas y dispendios semejantes que, además, se sumaran a las incidencias de otras políticas “con la sangre de los pobres”. El control de la gobernanza radicaba, fundamental pero no únicamente, en “la conciencia del príncipe”, aquella que el dominico quería activar con su escrito. Era un texto destinado a reflexionar sobre principios de acción política, de los “que se pueden reducir a otros menores”, y que “se podrían discurrir y desçernir en la confesión”<sup>42</sup>. El confesor participaba así en un debate político sobre flaquezas de la gobernanza del imperio, confiando en la conciencia del rey y enunciando los puntos más sensibles de la gobernanza. La propuesta conformaba un proyecto de “política moral”.

## CONCLUSIONES

Las percepciones de fray Juan conectaban bien con los procesos de recomposición de la Monarquía tras las convulsiones, cuando se abría un tiempo para la gracia y para un viraje en la gobernanza cuyo timón debía aferrar el monarca, que precisaba reducir las sacudidas internas y la tensión internacional. Entre la caída de Olivares y la Paz de los Pirineos, a pesar de la segregación de Portugal y su emporio, se recompuso la Monarquía. Quizá

---

<sup>40</sup> ASV, SSS, SA, VD, sig. I, fasc. 13, s.f.

<sup>41</sup> Francisco Gil, “De la negociación a la coerción: la recaudación del donativo de 1635”, *Studia Historica*, 37 (2015), pp. 211-234.

<sup>42</sup> ASV, SSS, SA, VD, sig. I, fasc. 13, s.f.

ni los *pecados* del rey ni los del valido fueran suficientes para explicar la crisis que conoció la Monarquía. De ello fue consciente Canovas al subrayar que “por más que se hablase de faltas, nunca fue esa, en sustancia, la cuestión”<sup>43</sup>. O, quizá, lo fuera.

La Monarquía Hispánica contaba con una naturaleza dual, territorial a la vez que humana y social, que afectaba a su gobernanza. El monarca no podía obviar este rasgo y evitar las malas artes y prácticas de gobierno y las de sus vasallos, los excesos y extralimitaciones, tanto las propias como las de sus servidores. Frente a la arbitrariedad, en el otro extremo de la balanza, como antídoto, quedaba la justicia. De ello y del equilibrio, prudencia y vigilancia en la gobernanza debía dar cuenta el príncipe y todo ello conformaba la *conciencia del soberano*, aquella que le alejaría del *pecado*, esto es, del error y desatino, aunque no lo hiciera del azar y de los azares, ni fuera infalible medio contra el abuso de los ministros y oficiales, de quienes era esperable lealtad y obediencia, pero en quienes podría hallarse lo contrario: una suerte de *brokers* que intermediaban los asuntos gubernativos en su interés y beneficio, además de, quizá, en el del soberano.

La materia humana conformaba los tendones del poder, los *sinews of power* de que hablara Braddick, de la Monarquía y transmitía a ésta su vigor o sus fragilidades, como también lo hacían el soberano y sus ministros y oficiales. Toda esta *materia viva de Monarquía* se sostenía sobre la intervención de vasos comunicantes que transmitían vigor o fragilidad al conjunto. Los recursos, las tasas, los impuestos y exacciones, los donativos, el gobierno, la justicia... y la *opinión*, esta última derramada por el cuerpo social de la Monarquía y expresada en forma de adhesión o controversia con la gobernanza, obligando a ésta a buscar equilibrio, prudencia y vigilancia. Eso, que inspiraba la conciencia del rey para evitar errar es lo que dotaba de cohesión al conjunto siempre que se atinaba en la afinación de cada una de las sensibilidades. Era preciso acompañar la gobernanza para que ninguna de las cuerdas que conformaba el arpa del reino fuera disonante, aunque hacerlo implicara enfrentarse a retos y, en ocasiones, precisara sacrificios tan ásperos como los del azaroso reinado de Felipe IV.

La cercanía al rey facilitó a fray Juan de Santo Tomás una forma de participación en el debate político y una oportunidad para activar la conciencia del monarca y generar *política moral*, algo que legitimaba la cultura política del momento. La copia manuscrita de su texto sobre *Los pecados de los reyes* que llegó a las estancias vaticanas permite identificar una opinión pública *sui generis* y una apuesta por una opción *política moral*, términos con que la calificó el copista vaticano. La *opinión* en este caso aludía

---

<sup>43</sup> Citado por Esperanza Yllán (“Los *Estudios*”, p. 277). Se refería a las responsabilidades en la secesión de Portugal.

a la credibilidad y *auctoritas* que se percibía que destilaba la gobernanza del rey, no es sinónimo de la opinión de la plebe. Fray Juan lo expresaba al aludir al episodio en que el rey Achis separaba de su lado a David, aunque para David el problema siempre fue Saúl. ¿Fue la falta de *auctoritas* y consenso lo que derrocó a Olivares? ¿Era por ser un tirano y usurpar poder? ¿Era la tiranía connatural al valimiento? Para el escolástico portugués confesor del rey el pecado principal de Felipe IV fue poner al valido, y conservarlo.



## ***INTERESES DE INDIAS, DOMINIO DEL REY: INDICIOS DE UN DEBATE EN LA MONARQUÍA DE ESPAÑA (1680-1715)***

PABLO FERNÁNDEZ ALBALADEJO  
*Universidad Autónoma de Madrid*

Momento de inflexión y de reordenación, el reinado de Carlos II acentuó la necesidad de que la Monarquía de España modificase las líneas de fuerza que habían venido presidiendo su trayectoria como poder hegemónico. Crudamente, la crisis de los años cuarenta había dejado al descubierto las grietas que hacían imposible mantener esa opción, amenazando la continuidad misma del diseño imperial sostenido por el *austrohispanismo*. Desunida en términos de solidaridad dinástica y reacia a continuar manteniendo una estrategia política compartida, la monarquía vino a encontrarse ante su propio espejo. Si bien la inopinada capacidad de resiliencia de su sistema de poder amortiguó en parte la gravedad de la situación<sup>1</sup>, nada impedía que desde el exterior el proceso fuese contemplado como fehaciente paradigma de una decadencia a la romana. A la sombra de la razón de Estado, una lógica de *intereses* y una gramática de *repartos* acabarían por instalarse como fundamentos de un *equilibrio* que, lejos de cualquier memoria imperial, se ofrecía como alternativa de una política nueva, estrictamente *europaea*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Christofer Storrs, *The Resilience of the Spanish Monarchy, 1665-1700*, Oxford, Oxford U. P., 2006.

<sup>2</sup> Friederich Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983; ed. original 1924). Sobre la transformación del término *interés* durante la Edad Moderna, vinculándose con los supuestos de la razón de Estado para, finalmente, proclamar su condición de “soberano del mundo”, ver Lorenzo Ornaghi, *Il concetto di «interesse»*, Milán, Giuffrè, 1984, pp. 3-33. Asimismo, Jens Bertelson, *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge, Cambridge U. P., 1995, pp. 153-185. José M<sup>o</sup>. Iñurritegui, “Pérdida de España: Ciencia de reparticiones y crisis de soberanía”, en, L. Ribot y J. M. Iñurritegui (eds.), *Europa y los tratados de reparto de la Monarquía de España*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, pp. 147-172, interesando asimismo el conjunto de los trabajos que allí se recogen.



La monarquía en cualquier caso no permaneció al margen de esa reorientación. Aunque marcando sus diferencias con la razón de Estado, una cierta *raison politique* venía apuntándose. En esa línea, el duque de Medina de las Torres —en una reunión del Consejo de Estado de 1666 a propósito de la situación de Portugal— ya había planteado abiertamente que en las negociaciones que se trataban entre los príncipes la actuación de la monarquía debía basarse en el conocimiento de sus “intereses”<sup>3</sup>. La presencia de este último término se irá haciendo notar a lo largo del reinado, en una dinámica que ya en el siglo XVIII se proyectará sobre el complejo territorial de la monarquía<sup>4</sup>. Intentamos apuntar aquí algunas consideraciones sobre el momento en el que comenzó a plantearse la inclusión de las Indias en esa perspectiva. Más que la aparición de unos reivindicados “intereses de Indias”, la novedad sustantiva radicaba en que viniera a reconocerse que las Indias podían tener “intereses”, es decir, en considerar que ese espacio debía ser pensado con la misma lógica con la que operaba la nueva cultura política del viejo continente. Y cuyos efectos no puede decirse por otra parte que fuesen irrelevantes: con la llamada a los intereses emergía también un agresivo dinasticismo propietario que, aplicado a las Indias, vendría a proponerse como línea de actuación a la que debía ceñirse un renacido poder real<sup>5</sup>.

El repliegue de sus espacios tradicionales de intervención en el continente obligó a la Monarquía de España a dirigir su mirada hacia el ámbito peninsular, a concentrar la atención en la delicada situación interna de la propia *España* antes que a permanecer contemplando las aspiraciones hegemónicas de la *Augustísima Casa*. El clima interior tampoco resultaba especialmente acogedor, viviéndose como se vivía en una “península de recelos”<sup>6</sup>. Paradójicamente, el momento en el que la monarquía interiorizaba su incapacidad para continuar actuando como un poder hegemónico coincidía en Portugal con una efervescencia

<sup>3</sup> Advertiendo de la importancia de esa cita, Robert A. Stradling, “A Spanish Statesman of Appeasement: Medina de las Torres and the Spanish Policy 1639-1670”, en *Spain's Struggle for Europe, 1598-1668*, Londres, Hambledon Press, 1994, pp. 147-176. No obstante, visto el protagonismo que algún personaje de la historia propia venía jugando como paradigma de la publicística extranjera, quizás la llamada no resulte demasiado sorprendente (Ángel Ferrari, “Fernando el Católico en la teoría antiespañola de los intereses de Estados”, *Revista Escorial*, 22 (1942); debo esta referencia a J. Pardos). Ver también Pablo Fernández Albaladejo, “Entre la razón católica y la razón de Estado. Senderos de la *raison politique* en la Monarquía de España”, en L. Bely, B. Haan y S. Jettot eds., *La Paix des Pyrénées* (1659), Colloque, París, Classiques Garnier, 2015, pp. 33-50.

<sup>4</sup> José M<sup>a</sup>. Iñurritegui, “A *Verdad política* e a razão do interesse dos estados”, en D. Martín, J. M. Iñurritegui, P. Cardim eds., *Repensar a identidade. O mundo ibérico nas margens da crise da consciência europeia*, Coloquio, Lisboa, Centro de História de Além-Mar, 2015, pp. 245-262.

<sup>5</sup> Pablo Fernández Albaladejo, *Fragmentos de monarquía*, Madrid, Alianza, 1992.

<sup>6</sup> David Martín Marcos, *Península de recelos. Portugal y España, 1668-1715*, Madrid, Marcial Pons, 2014.

de su memoria propia de imperio<sup>7</sup>. Sin escamotear críticas al modelo imperial de los Habsburgo se incorporaban al propio tiempo nuevas orientaciones sobre la línea a seguir. Rectificando el *sebastianismo* que inicialmente había movilizad las aspiraciones de los *bragancistas* y aún las de la *Quinta Monarquía*, el diseño del jesuita António Vieira —ya en la segunda mitad del siglo XVII— concluiría dando paso a las ensoñaciones universalistas del *Quinto Imperio*<sup>8</sup>. En la arena política, la llamada al imaginario imperial resultaba un acompañante imprescindible a la hora de hacerse con un lugar en la escena europea. La nueva dinastía intentaba hacer valer el peso de su Imperio y, de ahí, el énfasis en la grandeza ultramarina como rasgo constitutivo de dinastía y corona. Significativamente el historiador Antonio Gomez de Oliveira daba a luz en 1641 a un *Panegyrico de Dom Ioam III* en el que éste aparecía como monarca “Lusitanico, Indico, Brasilico e Africano”, caracterización que cuatro años después el polemista Francisco de Melo se encargaría de amplificar en su *Ecco Polytico*, evocando una “Corona” cuyos “intereses” se proyectaban bastante más allá del ámbito territorial lusitano<sup>9</sup>. En la estela del clima que siguió a la victoria de Ameixal (1663) Ioao Nunez da Cunha, virrey de la India, publicó un panegírico sobre Juan IV, padre del nuevo monarca; la dedicatoria era un canto a las realizaciones del progenitor, con la esperanza puesta en que “os vaticinios do dilatado Imperio do Universo” pudieran cumplirse finalmente en su hijo<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Pedro Cardim, “La aspiración imperial de la Monarquía Portuguesa (siglos XVI y XVII)”, en *Portugal y la Monarquía Hispánica (ca. 1500-ca. 1715)*, Madrid, Marcial Pons, 2017, pp. 347-385

<sup>8</sup> Como en el lado castellano, el providencialismo del jesuita proponía la adopción de una política *práctica* que contemplaba el entendimiento con los protestantes. Luis Filipe Thomaz, Jorge Santos Alves, “Da cruzada ao Quinto Império”, en F. Bethencourt y D. Ramada (orgs.), *A memoria da nação*, Lisboa, Sa Costa ed., 1987, pp. 81-168, esp. 100-109, 161-64; Rodrigo Bentes Monteiro, “Regiões e imperio: Vieira na América portuguesa na segunda metade dos Seiscentos”, en P. Cardim, G. Sabatini (eds.), *Antonio Vieira, Roma e o universalismo das monarquias portuguesa e espanhola*, Coloquio, Lisboa, Centro de História de Além-Mar, 2011, pp. 181-200, esp. 198-200; en esa misma sede, Zoltán Biederman, “Um otro Vieira? Pedro de Basto, Fernão de Queiroz e a profecia jesuítica na Índia no século XVII”, pp. 145-173.

<sup>9</sup> Antonio Gomez de Oliveira, *Panegyrico ao sempre Augusto Rey Dom Ioam III. Lusitanico, Indico, Brasilico, e Africano. Acclamado e Iurado Rey*, Lisboa, Antonio Alvarez, 1641, cit. por V. Dantas, “Conexiones imperiales: el arbitrista sobre la América portuguesa y la herencia de los Austrias”, Coloquio *Conexiones imperiales*, Madrid, Casa de Velázquez, 2014 [policopiado]; Francisco Manuel de Melo, *Ecco Polytico. Responde en Portugal a la voz de Castilla y satisface a un papel anonymo, ofrecido al Rey Don Felipe el Quarto. Sobre los intereses de la Corona Lusitana, y del Oceanico, Indico, Brasilico, Ethyopico, Arabico, Persico y Africano Imperio*, Lisboa, 1645 (referencia en Pedro Cardim, “Historia, política e reputação no Discurso del Duque de Alba al católico Felipe IV”, en *Repensar a identidade*, pp. 91-130, esp. 124-127.

<sup>10</sup> Ioão Nunez da Cunha, *Panegyrico ao Serenissimo Rey D. Ioão o IV, Restaurador do Reyno Lusitano*, Lisboa, Antonio Craesbeeck, 1666.

Con no menor apremio, la marcha del proceso revolucionario en Portugal colocaba a las Indias españolas ante un nuevo escenario. La llegada de las primeras noticias levantó de hecho un cierto “pánico”, si bien sobrealimentado por una incorrecta percepción de la capacidad del potencial portugués para desestabilizar esos territorios. Tampoco es que, con anterioridad a la rebelión, la estabilidad hubiese sido el paisaje habitual. Ya la aplicación de los nuevos planes de gobierno de Olivares había puesto de manifiesto la resistencia de los grupos dirigentes de Indias a implicarse, sin mayores contrapartidas, en el sostenimiento del diseño imperial en el viejo continente<sup>11</sup>. En 1639, el envío del duque de Escalona como virrey de Nuevo México y la designación de Juan de Palafox como visitador general eran una demostración de la voluntad de la Corona de restituir el orden y asegurar la obediencia a las órdenes reales. El estallido de la rebelión y —antes y sobre todo— las divergencias existentes sobre la línea a seguir entre los dos enviados modificarían finalmente el plan propuesto. La fulminante destitución del aristócrata (vinculado familiarmente con los Braganza y sospechoso de conspirar contra Felipe IV) permitiría a Palafox hacerse con el control de la situación. Durante los primeros meses de 1642 y ejerciendo como virrey, visitador general y arzobispo de México, Palafox desplegó una actuación sustentada sobre planteamientos contrarios a los de Olivares. Desmarcándose de la lógica fiscalista e impositiva de este último, Palafox proponía contemplar a los territorios de Indias como iguales en estatus y derechos que los de la península<sup>12</sup>.

Su insistencia en poner de manifiesto que las Indias no debían contemplarse al margen de los acontecimientos peninsulares y que, por lo mismo, no estaban libres de recaer en esa dinámica, no modificaría la prioridad europea de la monarquía. En 1646 un descorazonado Palafox vaticinaba que, de continuar la situación vigente, la posibilidad de una secesión de las Indias era cuestión de veinte años, una advertencia cuya gravedad reiteraría poco después<sup>13</sup>. No tuvo mayor audiencia. La visible agitación política de comienzos de los cuarenta había asociado peligrosamente los anuncios de reforma con el estallido de rebeliones. Un peligro que el conglomerado político del que

<sup>11</sup> Stuart B. Schwartz, “Panic in the Indies: The Portuguese Threat to the Spanish Empire”, en W. Thomas, B. de Groof (eds.), *Rebelión y Resistencia en el mundo hispánico*, Lovaina, Univ. Lovaina, 1992, pp. 205-226. Arrigo Smadori, *Negociando la obediencia. Gestión y reforma de los virreinos americanos en tiempos del conde-duque de Olivares (1621-1643)*, Sevilla, CSIC, 2006.

<sup>12</sup> Sigo en este punto a Cayetana Álvarez de Toledo, *Juan de Palafox. Obispo y virrey*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica - Marcial Pons, 2011, esp. pp. 200-213.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 259-263, esp. 323; refiriéndose en concreto al riesgo de que los reinos de Perú y Nueva España, “por la distancia tan apartada de su cuerpo y cabeza que es vuestra Majestad, queden políticamente del todo separados de Vuestra Majestad”.

formaban parte servidores de la Corona, sectores del clero y representantes de un emergente criollismo se habían encargado de magnificar. En 1647, en una clara opción por el continuismo, el Consejo de Indias cerraba la puerta a los cambios propuestos por Palafox. Paradójicamente la real cedula en la que se le comunicaba esa decisión hacía notar la inconveniencia de que el “interés” hubiese sido responsable de una “novedad” de tanta envergadura<sup>14</sup>.

La orientación del Consejo se mantendría durante el resto del reinado. Así lo pone de manifiesto la formidable masa de información sobre Indias recogida por Juan Díez de la Calle, *oficial* de ese mismo Consejo desde 1624. Un “imperio de papel” que, hasta su muerte en 1662, ambicionó dar a conocer en forma de publicación<sup>15</sup>. Los dos tomos manuscritos que constituyen las *Noticias Sacras y Reales* suponen una sólida, detallada y actualizada información sobre la situación de los *imperios* de Perú y Nueva España, encuadrados dentro una visión que no pretendía sino reforzar la legitimidad de la monarquía y de su actuación en Indias. La idea de transmitir una sensación de estabilidad estaba presente en un trabajo que evitaba cualquier referencia a Palafox, con quien por otra parte había mantenido correspondencia.

La desaparición de este último (1659) y de Díez de la Calle (1662) venía a coincidir con los años finales de Felipe IV, momento en el que la revisión de la estrategia europea de la monarquía hacía imprescindible una nueva mirada sobre las Indias. De por medio estaba en juego la posibilidad de que, dada la “indefensión” y “decadencia” en la que se encontraban, pudiera llegar a producirse “la pérdida entera de su dominio”, tal y como en 1666 prevenía Medina de las Torres en su ya referida exposición al Consejo de Estado. Su inquietud por lo que supondría el “entero menoscabo” de un comercio que era el sostén de los reinos no era ajena a la presencia de un renovado arbitristo de *restauración* que hacía depender la “pérdida de España” del papel salvador que pudiera jugar su “comercio”<sup>16</sup>. Pieza central en la construcción del imaginario identitario español, la *pérdida* incorporaba por otra parte una importante novedad: incluía a las Indias dentro de ese relato, víctimas de una contaminación moral que, procedente de la península, amenazaba su condición virginal y la potencialidad de su mesianismo redentor. Se abría así un tiempo de *vaticinios* sobre Indias en el que la pers-

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, *id.*, pp. 280-81, atribuyendo tácitamente a Palafox un entendimiento tradicional del término.

<sup>15</sup> Y que en parte vio la luz en sendos memoriales de 1647 y 1648; sobre este personaje, que ofrece un instructivo contraste con Palafox, ver Guillaume Gaudin, *El imperio de papel de Juan Díez de la calle. Pensar y gobernar el Nuevo Mundo en el siglo XVII*, Madrid, FCE, 2017, *passim*, y esp. pp. 363-365 para información sobre el conjunto de su obra.

<sup>16</sup> Josep M<sup>a</sup>. Delgado Ribas, *Dinámicas imperiales (1650-1796). España, América y Europa en el cambio institucional del sistema colonial español*, Barcelona, Bellaterra, 2007, cap. I, esp. pp. 50-51.

pectiva escatológica se confundía con el reclamo a fuerzas ya más materiales capaces de promover una efectiva y general *restauración*<sup>17</sup>. Era el contexto en el que irrumpía el *interés*.

La no muy conocida figura de Gabriel Fernández de Villalobos, marqués de Varinas (1643-?), requiere en este sentido cierta atención. Constructor él también de un *imperio de papel*, su trayectoria desmiente rotundamente cualquier tentativa de asimilación con Díez de la Calle. Su presencia en la corte en 1675 se produce después de una estancia de veintidós años en América, período en el que una inquieta y arriesgada actividad aventurera le permitirá acumular un conocimiento de primera mano sobre ese espacio físico y su entramado interno de poderes<sup>18</sup>. De vuelta en la península y haciendo valer su condición de “instruydo” en las cosas de Indias, desplegará una no menos compleja y agitada actividad entrando en contacto con los círculos políticos de la inestable corte de Carlos II. Participó desigualmente en los valimientos de Valenzuela, Medinaceli y Oropesa, en un ascenso social que alternó con situaciones menos gratificantes, con acusaciones que en 1697 le llevarán al presidio de Orán y a la huida de España un año después. Resultado de sus variadas tareas en la península fue la confección de más de 800 consultas y 80 memoriales cuyas informaciones, si bien se solapan unas con otras, ponen de manifiesto la complejidad de su peripecia vital.

Al poco tiempo de llegar se constituyó una *Junta sobre cosas de Indias* para escuchar sus propuestas, al parecer sin mayores resultados. Perseveraría no obstante en su empeño. En 1685 remitía el monarca un manuscrito que recogía las propuestas de una serie de “representaciones” enviadas desde nueve años atrás. Según precisaba Varinas, el “discurso” que movía a todas ellas no era otro que el de “los intereses de la América”, el de dar cuenta al monarca de “los daños internos que hay en ella”. Lo reiteraba en su *Estado Eclesiástico político y militar de la América (o grandeza de Indias)* (1683), aparecido en un momento en el que contaba con el favor de Medinaceli. Envuelto en un formato de exhibición de su conocimiento sobre esos territorios, su hilo argumental no era otro que el de conseguir que “se restituyan a su antigua robustez los intereses de las Yndias”. Desde Cartagena a Acapulco pasando por Trujillo y Caracas, el autor analizaba con detalle la situación de

<sup>17</sup> Alain Milhou, “De la destruction de l’Espagne à la destruction des Indes: histoire sacrée et combats idéologiques”, en *Études sur l’impact culturel du Nouveau Monde*, París, L’Harmattan, 1981, t. 3, pp. 35-55. *Vaticinios de la pérdida de Indias* es el título asignado por Cesáreo Fernández Duro al t. 12 de la *Colección de Documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las antiguas posesiones españolas de ultramar*; 2ª serie, Madrid, RAH-Rivadeneira, 1899. Sobre el tema de la *pérdida* ver, Pablo Fernández Albaladejo, *Materia de España*, Madrid, Marcial Pons, 2007, caps. II y X.

esos *intereses*, en un ejercicio en el que las consideraciones sobre la potencialidad económica de cada uno de los territorios visitados iba acompañada de declaraciones acerca de las virtudes del comercio o del elogio del modelo mercantilista francés. La restauración de las Indias pasaba en consecuencia por la adopción de medidas en esa línea, una decisión que si en última instancia correspondía a la Corona exigía al propio tiempo un grado de implicación de los poderes que operaban sobre el territorio. Las expectativas en este sentido no eran buenas. Así lo hacía temer la propia actividad social de esos grupos, cuyas preferencias apuntaban claramente en otra dirección.

Consciente de la importancia de esa disociación, Varinas llamaba la atención sobre los peligros que podrían derivarse de una situación con la que continuar “se aventura el estado político de la Corona”. Esa situación era la causa de unos “agravios” que no podían continuar por más tiempo, y a cuya denuncia dedicaba sus *Desagravios de los indios y reglas precisamente necesarias para jueces y ministros de V. M.* (1687), segunda parte de un libro en construcción sobre *Restauración de estos reynos*<sup>19</sup>. El trabajo reiteraba las críticas a la actuación de quienes, amparados en la opacidad de las “arcanidades de gobierno”, aparecían como codiciosos gestores —y beneficiarios— de una práctica política como la venta de cargos, un “medio más eficaz para despoblar las Indias que la crueldad, peste y hambre”. Los virreyes tampoco quedaban al margen, siendo como eran primer eslabón de una cadena que minaba cada día la credibilidad de la Corona. El tono crítico se acentuaba especialmente al referirse al Consejo de Indias. Sobre él recaían las máximas responsabilidades en relación con “el estado infeliz que tienen las Indias”, en un lenguaje que prescindiendo de la censura moral se instalaba en el ámbito de la *política práctica*. A los miembros de esa corporación correspondía “examinar el lamento de los ofendidos de Indias”, pero ese examen no podría realizarse por ministros que “gobiernan por las noticias que les dan, que es lo mesmo que por intérprete”. Sólo podía ser llevada a cabo por “hombres sabios y de experiencia”, “sujetos prácticos de aquellos intereses”, una exigencia que se encadenaba con otra de orden mayor: “el gobierno de Indias debe mudar de planta” ya que no parecía “buena razón de estado proseguir con lo que va sucediendo mal”<sup>20</sup>.

La posibilidad de un desenlace en esos términos resultaba no obstante impensable en tanto en cuanto continuasen al frente del gobierno los

---

<sup>18</sup> Una primera presentación de la actividad y escritos de Varinas fue llevada a cabo por Fernández Duro en el trabajo citado en la nota anterior. Últimamente Javier Falcón Ramírez ha editado su *Estado Eclesiástico, político y militar de la América (o grandeza de Indias)*, precedido de un cuidadoso estudio preliminar sobre la trayectoria del autor. Nuestra información procede de este trabajo y del anterior de Fernández Duro.

<sup>19</sup> Recogido en la *Colección* de Fernández Duro, pp. 193-323, p. 195 en concreto.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 217, 299, 306, 301, 302, según el orden de las citas recogidas.

mismos “ejecutores”. La dificultad para el “remedio” sería insuperable mientras la codicia que alimentaba el interés de los ministros les impidiese anteponer el “amor de Dios” al “propio”. Mientras en definitiva la religión, “la mayor bisagra que abraza los reinos”, fuese “defendida por razón de estado” y no “venerada por naturaleza”. El discurso entraba así en otro registro, recurría a los supuestos de una “política cristiana” que era raíz identitaria de la propia monarquía y que daba sentido al título por el que el monarca estaba en posesión de las Indias. Y asimismo de la obligación que le era inherente: “dar un buen amparo a los indios en cosas pertenecientes a su salvación”. Supeditada a un fin tan “altísimo” la política cristiana implicaba “un modo de vivir conforme a esa profesión”, exigía por lo mismo que el monarca nunca contemplase como “desdoro de su grandeza deponer al ministro que obra mal”. No cabía admitir ninguna “negligencia” en este punto, nada valdrían las leyes si finalmente “no se ejecuta ni cumple la voluntad del príncipe”. Vista la persistencia de comportamientos tan “corrompidos”, correspondía entonces a “cualquiera con celo cristiano” decir “libremente al príncipe la verdad de lo que pasa”. Actuar en definitiva como “instrumento de Dios y de su justicia”, como un “profeta” que recordase al monarca “la obligación de saber y remediar los desórdenes de sus reinos”. Es el papel que de hecho se abroga Varinas y que inspira el título del manuscrito *Mano de reloj que muestra y pronostica la ruina de la América*, un “panegírico de desdichas” como él mismo lo llama<sup>21</sup>.

Como “mano” de esa maquinaria, nuestro profeta anticipaba el inminente “castigo de Dios” a un “Gobierno” que, “escándalo del siglo”, había llevado a las Indias a un “punto tan crítico que de muchas edades a esta parte no se ha visto igual”. Todo parecía confabularse para “la perdición” de América. La memoria y el lenguaje profético de un Palafox reforzaban el argumento: los veinte años de vida que el obispo había pronosticado en 1646 para una posible secesión de las Indias se acortaban aquí a seis. La situación no daba para mucho más: “De un cabello está pendiente la desunión de las Indias a la Corona”. Había que actuar antes que nada contra los peligros inherentes a un imperio conformado por miembros tan “separados”, evitar por todos los medios que aquellos reinos “vayan apartando la vista y los ojos del original de España”, con el riesgo evidente de que imbuidos de cierta autosuficiencia pudiese “resultar con el tiempo alguna ydolatría política”. El no prestar atención a esa deriva había sido precisamente la causa por la que “se ven oy separados y divididos de esta Corona el reyno de Portugal y los estados de Olanda”, y no faltaban ejemplos en el mismo sentido en reinos donde los miembros no estaban tan se-

<sup>21</sup> La *Mano de reloj* la recoge Fernández Duro en su *Colección*, pp. 328-395; las citas de este epígrafe proceden en concreto de pp. 343, 345, 353, 341.

parados de la cabeza. El escenario último de esa secuencia no era el menos inquietante. Indefectiblemente, la pérdida de Indias “se llevará tras sí todos los dominios de V.M.”<sup>23</sup>

Cabía *in extremis* una reorientación que sólo podía ser impulsada por el propio monarca. A su “Real Mano” en concreto correspondía hacerse cargo de “los intereses de Yndias” que, después de todo, eran los suyos propios. En este sentido Varinas no perseguía otro objetivo que el de “aumentar los dominios de su rey”, proponiendo una “nueva máquina” de gobierno que permitiese “poner todos sus dominios [del monarca] en la mayor elevación que han tenido de un siglo a esta parte”<sup>24</sup>. La empresa no era inalcanzable, contaba con soluciones propias. De hecho la propia monarquía ya ofrecía en sus tiempos pasados “buenas reglas para gobernar sus dominios”, teniendo siempre por piloto “la experiencia”. Se trataba de volver las cosas a sus principios, “a su antiguo ser”, sin dejar de recordar al monarca que ese retorno implicaba asimismo “la obligación de volver por su soberanía”. De gobernar quizás no tan “ceñido al Consejo de sus ministros”, haciéndoles ver en última instancia que “en materias de gobierno, es el Príncipe Dueño absoluto de hacer y mandar lo que quisiere”<sup>25</sup>.

Varinas apuntaba así a una remodelación del gobierno de la monarquía que desbordaba las dinámicas de tipo ejecutivo expuestas en su momento por Olivares. Planteaba sin ambigüedades un paso más allá, reclamando la lógica de un dinasticismo patrimonial que los regímenes absolutos del continente venían aplicando con éxito. Son los mismos supuestos de fondo que, en una trayectoria vital tan agitada e inquieta como la de Varinas, inspiraban los escritos de Francisco de Xeijas y Lobera (1646-1705), en una obra manuscrita de volumen no menor que la del marqués y centrada asimismo en el gobierno de las Indias<sup>26</sup>. Sin entrar aquí en detalles, merece la pena sin embargo llamar atención sobre la propuesta que en 1703, Xeijas, refugiado político en París, elevaba a Luis XIV. El aventurero-arbitrista, servidor intermitente también de la monarquía, organizaba el argumento de sus libros como una exposición *Sobre la verdadera unión de las dos Coronas*

---

<sup>22</sup> La actuación de Palafox es aludida como una ocasión perdida (*Estado eclesiástico*, pp. 541-542).

<sup>23</sup> Los argumentos en esta línea se reiteran en los tres manuscritos; referencias en concreto en *Mano relox*, pp. 333-35, *Estado eclesiástico*, pp. 635-636, *Desagravios*, pp. 270-271.

<sup>24</sup> *Estado eclesiástico*, pp. 675, 694.

<sup>25</sup> *Desagravios*, p. 318.

<sup>26</sup> Sobre la que llamó la atención Pablo E. Pérez-Mallaina, editando su *Gobierno político y militar del Reino Imperial de la Nueva España* (México, UNAM, 1986), con un estudio preliminar sobre autor y obra; puede verse asimismo el estudio introductorio de Clayton McCarl a la obra de Xeijas, *Piratas y contrabandistas de ambas Indias y estado presente de ellas (1693)*, A Coruña, Fundación Barrié, 2011.



de España y Francia, una unión que condicionaba el éxito mismo del conjunto de sus propuestas<sup>27</sup>.

La dedicatoria del libro tercero al monarca resumía cumplidamente los principios de la vertiente propietarista del absolutismo: “Siendo los Reyes y Príncipes Infieles Dueños absolutos de sus Estados, porque sus Dignidades Reales y Dominios y los Bienes públicos les pertenecen por Autoridad del derecho Universal y de las Gentes...”. Enunciado ese supuesto, Xeijas desplegó a continuación un novedoso relato histórico que, sustentado en “diferentes pruebas históricas” y “grandes Autoridades”, le permitía sostener “que los Reyes de España han sido y son propietarios Dueños de todas las dichas Indias Occidentales desde los tiempos primitivos a estos por razón de todos los dichos Derechos”. En un caso extremo incluso podría prescindirse de la sanción del pontífice; salvando la veneración debida a la Santa Sede Apostólica, a los monarcas de España “no les es necesaria la Investidura de ella a la Dominación de aquellos Estados”. Existía por último el propio derecho de reversión de la herencia legítima, por “haverse poblado aquellas tierras en tiempo de los Gentiles con Españoles”, y porque fueron ellos mismos quienes las gobernaron con Caciques y príncipes que eligieron entre sí aquellas Gentes”.

Tubal habría sido el artífice de esa primera tarea pobladora, hecha posible gracias a la presencia entre viejo y nuevo continente de “la grande isla Atlántica” visible “desde las costas de España”. Aún con sus inevitables fases de interrupción, el comercio entre España y las Indias había sido una constante. Hasta cuatro veces habrían pasado a ellas los españoles antes de la llegada de los romanos, y el movimiento se activó con la llegada de los árabes. Fue el comienzo de un período que contempló y completó una penetración a fondo de los españoles en los “imperios” y “reinos” de las Indias. Una actuación que en su conjunto prueba y explica “que los emperadores y otros reyes de las dichas Indias Occidentales fueron originarios de familias nobles de las provincias de España”. La intensidad de esa penetración fue tal que, en última instancia, los propios Indios

---

<sup>27</sup> Sobre ese momento ver Pablo Fernández Albaladejo, “Mitohistoria y nación: a propósito de la *España primitiva* de Huerta y Vega”, en P. Fernández Albaladejo ed., *Fénix de España. Modernidad y cultura propia en la España del siglo XVIII (1737-1766)*, Madrid, Marcial Pons, 2006, pp. 135-159, esp. 151-52; el texto de Seijas se encuentra en *Archives Ministère Affaires Étrangères, Mémoires et documents, Espagne*, vol. 118, las referencias que siguen en fols. 245-46. Ver últimamente M<sup>a</sup> Luz González Mezquita, “*Como el pájaro de Arabia*. Apología de la Monarquía de España y construcción de memoria a fines del siglo XVIII”, en J. Pardos, J. Viejo, J. M. Iñurritegui, J. M. Portillo y F. Andrés (eds.), *Historia en fragmentos. Estudios en homenaje a Pablo Fernández Albaladejo*, Madrid, UAM Ediciones, 2017, pp. 525-536.

<sup>28</sup> Sobre esta última cuestión ver, Pablo Fernández Albaladejo, “*Athlántidas españolas*. La reescritura de los orígenes en la Monarquía de España”, *Magallánica: Revista de Historia Moderna*, 3 (2015), pp. 122-143.

representarían, junto con los *batuecos* de España, la versión más genuina de los *españoles primitivos*<sup>28</sup>.

De entre todos los reinos de Europa, sólo la actuación de Francia podía equipararse relativamente a la de España. Como esta última, Francia había participado en la empresa americana desde sus comienzos, pero claro estaba que esa trayectoria compartida no dejaba de reconocer la prioridad de España en el tiempo y la superior magnitud de su empresa. En cualquier caso un cierto mestizaje había venido operando. De hecho las dos Coronas habían estado “siempre unidas, porque así como fueron los españoles los Primeros Pobladores de las Tierras de Francia”, ellos fueron también —de acuerdo con lo que el propio Bartolomé Casaneo afirmaba— quienes “enseñaron a los Franceses a escribir y otras muchas Artes y ciencias”. Nada extraño resultaba por tanto que “examinando la gran maravilla con que Dios ha obrado en todas las cosas que pertenecen al Nuevo Mundo” pueda constatar que fue la divina providencia quien “puso solamente en el [Nuevo Mundo] por Principales Señores de todo a los Españoles y a sus Monarcas, y que secundariamente quiso dar parte en él a los Franceses”. Un necesario recordatorio y premonición de que “así como a los principios estuvieron estas dos Valerosas Naciones unidas” era llegado el momento de sellar definitivamente ese pasado<sup>29</sup>.

Con la misma urgencia la ocasión requería romper no menos definitivamente con una vinculación dinástica y una nación que desde los godos no había hecho otra cosa que contribuir a la pérdida de España: “Nunca las cosas de Alemania fueron buenas para España”, advertía Xeijas. Los godos habían sido los responsables de la introducción en España de los “errores y heregías” de tan funestas consecuencias. La posterior unión con “la Casa de Alemania” tampoco había mejorado las cosas. El balance era desolador: “De Alemania no ha jamás resultado más conveniencia que la del Imperio destruyendo a España y a los vasallos por mantener intereses ajenos”. Contemplando las cosas desde el presente, la necesidad de una reorientación estratégica resultaba más que evidente, especialmente cuando el propio “Señor Emperador” no dejaba de manifestar una conducta “muy sospechosa contra la Religión Católica que profesa”. Por lo mismo, las razones que en la delicada situación sucesoria pudieran aducirse a favor de su candidatura resultaban ser —parafraseando a Gracián— “razones no de Estado sino de Establo”. Sólo la Corona de Francia tenía “derecho para suceder a la de España en sus Estados de Europa y en los de las Indias”, bien que “governán-

---

<sup>29</sup> Ruth Hill, *Sceptres and Sciences in the Spains. Four Humanists and the new Philosophy (ca. 1680-1740)*, Liverpool, Liverpool University Press, 2000. Alejandra B. Osorio, *Inventing Lima. Baroque Modernity in Peru's South Sea Metropolis*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2008. José Antonio Mazzotti, *Lima fundida. Épica y nación criolla en el Perú*. Madrid, Iberoamericana Ververt, 2016.

dose cada Corona con Rey distinto”. Finalmente —y en lo que era un auténtico retrato de poder imperial— Felipe V aparecía como el legítimo “Señor de ambos Orbes”, debiendo como tal “imperar sobre ellos por ser el más Antiguo Monarca y el más Poderoso, que domina más estados que otro Alguno del Mundo...”.

En un tiempo histórico de *uniones*, Xeijas defendía la suya. La *unión de las dos Coronas* se ofrecía como la cuadratura del gran conflicto político del momento. Previamente, Varinas había apuntado las claves de política práctica que debían presidir la reforma en Indias. No parece que sus propuestas gozasen de una acogida inmediata. Situados en el exterior del sistema, Varinas y Xeijas actuaban en el fondo como los contrabandistas que ellos mismos habían sido y que tanto denunciaban. Y que entre otras cosas les llevaba a no contemplar aquellas propuestas de una cultura indiana que insinuaba ya su alteridad, un pensamiento propio sobre Indias.

La historiografía no es ajena por otra parte a la falta de atención hacia nuestros personajes. Entre el interés que suscita el complejo proceso de construcción de una identidad criolla y el atractivo —menor— del *cursum* burocrático de los visitantes metropolitanos, las expectativas de gente como Varinas y Xeijas son menores. Adolecen de una acusada tendencia al exhibicionismo y se consideran en posesión de una clave redentora impregnada de un arbitrista mesiánico y *proyectista* a la vez. Nada que ver con el tono intimista y la discreción no exenta de crítica política que informa, entre otras, trayectorias como las de Miquel Parets, tan primorosamente reconstruida por James Amelang. Precisamente por ese contraste interesa prestar alguna atención a quienes, desde una posición de franco-tirador, plantearon a su vez propuestas propias. La aplicación de un dinasticismo propietario vinculado a una suerte de reidentificación española de las Indias insinúan pistas de un discurso apenas atendido. Aunque alimentados con la memoria del arbitrista peninsular y no desconociendo los registros jurídicos de la monarquía jurisdiccional, ambos memorialistas despliegan y aplican una lógica radical sin demasiadas concesiones, más allá de las obligadas por la estricta supervivencia. Pueden parecer fantasiosos en más de un caso, pero su *input* cultural no es nada obsoleto a poco que se compare con las cuestiones que inquietarán poco más tarde a un Feijoo (los *batuecos*, la *Atlántida*, los *españoles americanos*). Tampoco es mala señal que, después de todo, el absolutismo borbónico no se apartase demasiado de esa línea cuando a la altura de los setenta procedió a aplicar una reforma efectiva para América.

## *APÉNDICE*



## BIBLIOGRAFÍA DE JAMES S. AMELANG (ORDENADA POR TEMAS)

### HISTORIA URBANA (GENERAL)

#### *Libros*

- Co-editor con Antonio Castillo Gómez y Carmen Serrano Sánchez, *Opinión pública y espacio urbano en la Edad Moderna*, Gijón, Trea, 2010.
- *Writing Cities: Urban Discourse in Early Modern Europe*, Budapest, Central European University Press, 2018 (en prensa).

#### *Artículos y capítulos de libros*

- “Aspectos de la cultura urbana en la España Moderna”, en José Ignacio Fortea Pérez, (ed.), *Imágenes de la Diversidad: El Mundo Urbano en la Corona de Castilla, S. XVI-XVIII*, Santander, Universidad de Cantabria, 1997, pp. 87-101.
- “Algunas tareas y temas en la historia de la cultura urbana moderna”, en Luis A. Ribot García, Luigi De Rosa (eds.), *Ciudad y mundo urbano en la Epoca Moderna*, Madrid, Ed. Actas, 1997, pp. 213-227.
- “The Myth of the Mediterranean City: Perceptions of Sociability”, en Alexander Cowan (ed.), *Mediterranean Urban Culture, 1400-1800*, Exeter, University of Exeter Press, 2000, pp. 15-30 [versión catalana en Georges Duby (ed.), *Els Ideals de la Mediterrània dins la cultura europea*, Barcelona, Institut Català d’Estudis Mediterranis, 1995, pp. 75-94; versión española en *Los Ideales del Mediterráneo en la cultura europea*, Barcelona, Icaria, 1997, pp. 97-125].
- “The Forms of Urban Discourse”, en Enrique Martínez Ruiz (ed.), *Madrid, Felipe II y las ciudades de la Monarquía*, Madrid, Ed. Actas, 2000, I, pp. 189-197.
- “L’Europa delle città di Marino Berengo”, *Rivista Storica Italiana*, 113 (3) (2001), pp. 754-763.
- “Artisans Discuss the City: Urban Dialogues in Early Modern Europe”, en Alberto Merola et al (eds.), *Storia sociale e politica: Omaggio a Rosario Villari*, Milán, Franco Angeli, 2007, pp. 408-424.
- Prefacio a María Tausiet, *Abracadabra Omnipotens: Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid, Siglo XXI, 2007, pp. xiii-xvi.
- “Cities and Foreigners”, en Donatella Calabi, Stephen Turk Christensen (eds.), *Cultural Exchange in European Cities, 1400-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 42-55.
- “Urban Life in Spain and Europe: Points of Comparison”, en Juan Luis Castellano Castellano, Miguel Luis López Muñoz (eds.), *Homenaje al Profesor Antonio Domínguez Ortiz*, Granada, Universidad de Granada, 2008, vol. I, pp. 49-66.
- “The New World in the Old? The Absence of Empire in Early Modern Madrid”, *Cuadernos de Historia de España*, 82 (2008), pp. 147-164.

- “Town and Country in Mediterranean Europe”, en Hamish Scott (ed.), *The Oxford Handbook of Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2015, vol. I, pp. 455-478.
- “Streetwalking and the Sources of Citizen Culture”, en Ann Blair, Anja-Silvia Goeing (eds.), *For the Sake of Learning: Essays in Honor of Anthony Grafton*, Leiden, Brill, 2016, vol. I, pp. 107-122.
- “The Walk of the Town: Modeling the Early Modern City”, en Kimberly Lynn, Erin Kathleen Rowe (eds.), *The Early Modern Hispanic World: Transnational and Interdisciplinary Approaches*, Nueva York, Cambridge University Press, 2017, pp. 23-44.

## HISTORIA URBANA (BARCELONA)

### Libros

- *Honored Citizens of Barcelona: Patrician Culture and Class Relations, 1490-1714*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1986 [versión española *La formación de una clase dirigente: Barcelona, 1490-1714*, trad. Jordi Beltrán Ferrer, Barcelona, Ariel, 1986].
- Co-editor con Xavier Torres i Sans de Miquel Parets, *Dietari d'un any de pesta: Barcelona 1651*, Vic, EUMO, 1989.
- *A Journal of the Plague Year: The Diary of the Barcelona Tanner Miquel Parets, 1651*, Nueva York, Oxford University Press, 1991.
- Con Xavier Gil Pujol y Gary W. McDonogh, *Doce paseos por la historia de Barcelona. Guía*, Barcelona, Ajuntament de Barcelona-Olimpiada Cultural, 1992 [con versiones en catalán e inglés; 2ª impresión en castellano, 1994; 3ª impresión en catalán, 1995].
- *'Gent de la Ribera' i altres assaigs sobre la Barcelona moderna*, trad. Jesús Villanueva, Vic, EUMO, 2008.

### Artículos y capítulos de libros

- “El Carrer de Montcada: canvi social i cultura popular en la Barcelona moderna”, *L'Avenç*, 18 (1979), pp. 56-62.
- “A Note on Marriage Contracts as a Source for the Social History of Early Modern Barcelona”, *Estudis Històrics i Documents dels Arxius de Protocols*, 8 (1980), pp. 237-243.
- “L'oligarquia ciutadana a la Barcelona moderna: una aproximació comparativa”, *Recerques*, 13 (1983), pp. 7-25 [traducción italiana en *Studi Storici*, 23 (1982), pp. 584-602].
- “Canvi social i cultura a la Barcelona moderna”, *L'Avenç*, 63 (1983), pp. 692-695.
- “Les estructures socials de l'Europa renaixentista: vers una reinterpretació”, *L'Avenç*, 65, (1983), pp. 46-49.
- “Barristers and Judges in Early Modern Barcelona: The Rise of a Legal Elite”, *American Historical Review*, 89 (1984), pp. 1264-1284.
- “Municipal Autonomy in Early Modern Spain: Two Recent Studies of Barcelona”, *Actes del Primer Congrés d'Història Moderna de Catalunya*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1984, Vol. II, pp. 19-24.

- “Public Ceremonies and Private Fêtes: Social Segregation and Aristocratic Culture in Early Modern Barcelona”, en Gary W. McDonogh (ed.), *Conflict in Catalonia: Images of Urban Society*, Gainesville, University Presses of Florida, 1986, pp. 17-32.
- “The Education of Josep Faust de Potau (1700-1711)”, *Bulletin of Hispanic Studies*, 63 (1986), pp. 257-264.
- “Aspectos culturales de la transición del feudalismo al capitalismo: el caso de Barcelona”, *Manuscripts*, 4-5 (1987), pp. 41-55.
- Entradas “ciudadà”, “estament”, “insaculació”, “mà”, “menestralia” y “Miquel Enrars”, en Jesus Mestre (ed.), *Diccionari d’Història de Catalunya*, Barcelona, Edicions 62, 1992, pp. 248-249, 412, 570-571, 633, 677 y 783-784.
- “L’història social de Barcelona, segles XVI-XVII”, en Jaume Sobrequés (ed.), *Història de Barcelona*, Barcelona, Ajuntament, 1992, vol. IV, pp. 165-211.
- “People of the Ribera: Popular Politics and Neighborhood Identity in Early Modern Barcelona”, en Barbara B. Diefendorf, Carla Hesse (eds.), *Culture and Identity in Early Modern Europe, 1500-1800: Essays in Honor of Natalie Zemon Davis*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1993, pp. 119-137.
- “¿Instituciones no-institucionales? Les bases de l’identitat social a la Barcelona moderna”, en *Les Institucions catalanes, segles XV-XVII. Actes del Tercer Congrés d’Història Moderna de Catalunya*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1993 [1994], II, pp. 305-311.
- “Barcelona: Urban Expansion in the Nineteenth Century”, en Wim Blockmans, Peter Clark et al (eds.), *The Making of Europe. Vol. 12. Towns and Cities*, Danbury CT, Grolier Educational Corporation, 1994, pp. 105-116 [con traducciones al holandés, francés y finlandés, 1992-1994].
- “The Mental World of Jeroni Pujades”, en Richard L. Kagan, Geoffrey Parker (eds.), *Spain, Europe and the Atlantic World: Essays in Honour of John H. Elliott*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 211-226 [versión española en Kagan, Parker (eds.), *España, Europa y el mundo atlántico: Homenaje a John H. Elliott*, Madrid, Marcial Pons, 2001, pp. 279-297].
- “La ciutat i les seves classes” y “Memorialistes populars”, en Eva Serra, Xavier Torres (eds.), *Política, societat i cultura dels Països Catalans. Vol. IV. Crisi institucional i canvi social. Segles XVI-XVII*, Enciclopèdia Catalana, Grup Enciclopèdia Catalana, Barcelona, 1997, pp. 164-175 y 236-237.
- “Cities: Identities, Conflicts, Solidarities”, en *El cor urbà dels conflictes: Identitat local, consciència nacional i presència estatal. Actes del IV Congrés Internacional d’Història Local de Catalunya*, Barcelona, L’Avenç, 1999, pp. 21-35.
- “Memoria histórica y tradición cívica: algunas reflexiones sobre el caso de Barcelona en la Edad Moderna”, en Pablo Fernández Albaladejo (ed.), *La instauración de los Borbones: Dinastía y memoria de nación en la España del siglo XVIII*, Madrid, Marcial Pons, 2001, pp. 533-548.
- “La sociabilitat moderna: Algunes qüestions de mètode”, en *Sociabilitat i àmbit local. Actes VI Congrés Internacional d’Història Local de Catalunya*, Barcelona, L’Avenç, 2003, pp. 41-54.
- “Les peculiaritats dels barcelonins”, en Josep M. Fradera, Enric Ucelay-Da Cal (eds.), *Notícia nova de Catalunya*, Barcelona, Centre de Cultura Contemporània



- de Barcelona, 2005, pp. 39-62 [versión revisada en inglés como “Comparing Cities: a Barcelona Model?”, *Urban History*, 34 (2007), pp. 173-189].
- “Barcelona”, entrada en la Microsoft Encarta Online Encyclopedia, 2008.
- “Pujades’ *Dietari* and the Forms of Urban Knowledge”, *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, 53 (2011), pp. 333-350.
- Estudio introductorio a M. Rosa Margalef (ed.), Miquel Parets, *Crònica Vol. I*, Barcelona, Ed. Barcino, 2011, pp. 11-74.
- “La historia cultural de la Barcelona moderna: Nuevas perspectivas”, en Tess Knighton (ed.), *Els sons de Barcelona a l’edat moderna*, Barcelona, Museu d’Història de Barcelona, 2016, pp. 25-36.
- “Los libros del vigilante del puerto”, en Julio A. Pardos, Julen Viejo, José M<sup>a</sup> Iñurrategui, José M<sup>a</sup> Portillo, Fernando Andrés (eds.), *Historia en Fragmentos. Estudios en Homenaje al profesor Pablo Fernández Albaladejo*, Madrid, UAM Ediciones, 2017, pp. 337-344.

## HISTORIA SOCIAL

### *Artículos y capítulos de libros*

- “The Purchase of Nobility in Castile, 1552-1700: A Comment”, *Journal of European Economic History*, 11 (1982), pp. 219-226.
- “La historia social de la Barcelona moderna: seis consideraciones”, *Manuscripts*, 8 (1990), pp. 71-85.
- “Il borghese”, en Rosario Villari (ed.), *L’Uomo del Barroco*, Roma, Laterza, 1991, pp. 355-378 [traducción española en *El hombre barroco*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, pp. 375-399; versión en inglés en *Baroque Personae*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, pp. 314-333; traducción al alemán en *Der Mensch des Barock*, Frankfurt, Campus Verlag, 1997, pp. 321-343].
- “Actitudes populares hacia la familia en la Europa moderna: la evidencia de las autobiografías”, en Francisco Chacón et al (eds.), *Familia, Grupos sociales y mujer en España, S. XV-XIX*, Murcia, Universidad de Murcia, 1991, pp. 137-147.
- “Society and Culture in Early Modern Spain: A Review Essay”, *Journal of Modern History*, 65 (1993), pp. 357-374.
- “Social Hierarchies: The Lower Classes”, en Guido Ruggiero (ed.), *A Companion to the Worlds of the Renaissance*, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 243-258.
- “En estado frágil”, número especial sobre “La historia social hoy”, *Historia Social*, 60 (2008), pp. 131-138.
- [co-autor con Saül Martínez Bermejo, Allan I. Macinnes, Roberto Mazzucchi, Juan Pan-Montojo, Jón Viðar Sigurðsson], “Communities”, en Saül Martínez Bermejo, Darina Martykánová, Momir Samardzic (eds.), *Layers of Power: Societies and Institutions in Europe*, Pisa, Edipius, 2010, pp. 55-94.
- [co-autor con Felipe Fernández-Armesto], “Food”, en Evonne Levy, Kenneth Mills (eds.), *Lexikon of the Hispanic Baroque*, Austin, University of Texas Press, 2013, pp. 133-139.

## HISTORIA CULTURAL

### Libros

- Co-editor con María Tausiet, *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004.
- Co-editor con María Tausiet, *Accidentes del alma: Las emociones en la Edad Moderna*, Madrid, Abada Editores, 2009.

### Artículos y capítulos de libros

- “The Cultural History of the University: A Proposal”, *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija*, 1 (1998), pp. 29-39.
- “Las culturas de la España moderna: la historia de una ausencia”, en José Manuel de Bernardo Ares (ed.), *El hispanismo anglonorteamericano: Aportaciones, problemas y perspectivas sobre Historia, Arte y Literatura españolas, siglos XVI-XVIII*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2001, pp. 765-774.
- “Durmiendo con el enemigo: El diablo en los sueños”, en María Tausiet, James S. Amelang (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 327-356 [versión inglesa revisada en “Sleeping with the Enemy: The Devil in Dreams in Early Modern Spain”, *American Imago*, 69 (2012), pp. 319-352].
- “Early Modern Spanish Cultural History: One Opinion”, *History Compass*, 3 (2005), pp. 1-7.
- “Exchanges Between Italy and Spain: Culture and Religion”, en Thomas James Dandeleit, John A. Marino (eds.), *Spain in Italy: Politics, Society, and Religion 1500-1700*, Leiden, Brill, 2007, pp. 433-455.
- Prólogo a Stuart B. Schwartz, *Cada uno en su ley: Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico*, Madrid, Akal, 2010, pp. 5-10.

## HISTORIA DE LA AUTOBIOGRAFÍA

### Libros

- *The Flight of Icarus: Artisan Autobiography in Early Modern Europe*, Stanford CA, Stanford University Press, 1998 [versión española, *El vuelo de Ícaro: La autobiografía popular en la Europa Moderna*, trad. Paloma Gil Quindós, Madrid, Siglo XXI, 2003].

### Artículos y capítulos de libros:

- “L’artesaà com a Ícar: la visió del món d’un assaonador del segle XVII”, *L’Avenç*, 87 (1985), pp. 20-25.
- “Vox Populi: Popular Autobiographies as Sources for Early Modern Urban History”, *Urban History*, 20 (1) (1993), pp. 30-42.
- “Popular Autobiography in Late Medieval and Early Modern Europe: A Preliminary Approach”, en *1490: En el umbral de la modernidad*, Valencia, Consell Valencià de Cultura, 1994, pp. 405-423.
- “L’Autobiografía popular”, *L’Avenç*, 188 (1995), pp. 10-15.
- “Autobiografía i història: algunes notes de lectura”, *L’Avenç*, 195 (1995), pp. 59-61.

- “La sociabilitat d’un barceloní del segle XVII: text i context d’un menestral”, *Pedralbes*, 16 (1996), pp. 47-58.
- “Spanish Autobiography in the Early Modern Era”, en Winfried Schulze (ed.), *Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte*, Berlin, Akademie Verlag, 1996, pp. 59-71 [versión española en *Historia-16*, 18, 209 (1993), pp. 96-105].
- “Formas de escritura popular: las autobiografías de artesanos”, en Antonio Castillo Gómez (ed.), *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*, Barcelona, Gedisa, 1999, pp. 129-142.
- “Cataluña vista desde Europa: las raíces de una cultura autobiográfica”, en *Catalunya i Europa a l’Edat Moderna: IV Congrés d’Història Moderna de Catalunya*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1998 [2000], I, pp. 457-462.
- “Autobiografías”, en Annie Molinié-Bertrand, Pablo Rodríguez Jiménez (eds.), *A través del tiempo: Diccionario de fuentes para la historia de la familia*, Murcia, Universidad de Murcia, 2000, pp. 25-30.
- “The Dilemmas of Popular Autobiography”, en Kaspar von Greyerz, Hans Medick, Patrice Veit (eds.), *Von der dargestellten Person zum erinnerten Ich: Europäische Selbstzeugnisse als historische Quellen, 1500-1850*, Colonia, Böhlau, 2001, pp. 431-438 [versión española revisada en *Trocadero*, 16 (2004), pp. 9-17].
- “Círculos de sociabilidad e identidades urbanas: un caso barcelonés”, *Torre de los Lujanes*, 46 (2002), pp. 15-24.
- “Popular Autobiography in Early Modern Europe: Many Questions, A Few Answers”, *Memoria y Civilización*, 5 (2002), pp. 101-118. [versión en francés en Jean-Pierre Bardet, François-Joseph Ruggiu (eds.), *Au plus près du secret des couers? Nouvelles lectures historiques des écrits du for privé en Europe du XVIe au XVIIIe siècle*, París, Presses Universitaires de France-Sorbonne, 2005, pp. 29-41].
- “Los loros de Paretis: Reflexiones sobre una fuente autobiográfica”, *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 30 (2004), pp. 7-20.
- Editor de “De las autobiografías a los ego-documentos: Un foro abierto”, *Cultura escrita y sociedad*, 1 (2005), pp. 15-122.
- “Comparando la escritura autobiográfica en España e Inglaterra durante la Edad Moderna. ¿Qué se debe hacer?”, en J.C. Davis, Isabel Burdiel (eds.), *El otro, el mismo: biografía y autobiografía en Europa, S. XVII-XX*, Valencia, Universitat de València, 2005, pp. 63-72.
- “Saving the Self from Autobiography”, en Kaspar von Greyerz (ed.), *Selbstzeugnisse in der Frühen Neuzeit: Individualisierungsweisen in interdisziplinärer Perspektive*, Múnich, Oldenbourg, 2007, pp. 129-140 [versión española revisada, “La autobiografía moderna entre la historia y la literatura”, *Chronica Nova*, 32 (2006), pp. 143-157].
- “Lifting the Curse: Or Why Early Modern Worker Autobiographers Did Not Write About Work”, en Josef Ehmer, Catharina Lis (eds.), *The Idea of Work in Europe from Antiquity to Modern Times*, Aldershot, Ashgate, 2009, pp. 91-100.
- “L’autobiografia popolare nella Spagna moderna: osservazioni generali e particolari”, en Giovanni Ciappelli (ed.), *Memoria, famiglia, identità tra Italia ed Europa nell’età moderna*, Trento, Fondazione Bruno Kessler, 2009, pp. 113-130.

- “Tracing Lives: The Spanish Inquisition and the Act of Autobiography”, en Arianne Baggerman, Rudolf Dekker, Michael Mascuch (eds.), *Controlling Time and Shaping the Self: Developments in Auto Biographical Writing since 1750*, Leiden, Brill, 2011, pp. 33-48.
- “Transcultural Autobiography, or The Lives of Others”, en Claudia Ulbrich, Hans Medick, Angelika Schaser (eds.), *Selbstzeugnis und Person: Transkulturelle Perspektiven*, Colonia, Böhlau, 2012, pp. 77-85.
- “«The Reformed Spaniard»: Cambios confesionales e intercambios entre España e Inglaterra”, en Francisco Chacón Jiménez, Silvia Evangelisti (eds.), *Comunidad e identidad en el mundo ibérico*, Valencia-Granada-Murcia, Universitat de València - Universidad de Granada - Universidad de Murcia, 2013, pp. 29-38.
- “A Room of One’s Own: Keeping Writings Private”, en Jean-Pierre Bardet, Elisabeth Arnoul, François-Joseph Ruggiu (eds.), *Les écrits du for privé en Europe du Moyen Age à l’époque contemporaine. Recenser, Analyser, Editer*, Burdeos, Presses Universitaires de Bordeaux, 2010, pp. 175-184.
- “Writing Chains: Slave Autobiography from the Mediterranean to the Atlantic”, en Stefan Hanß, Juliane Schiel (eds.), *Mediterranean Slavery Revisited, 500–1800 / Neue Perspektiven auf Mediterrane Sklaverei, 500–1800*, Zurich, Chronos Verlag, 2014, pp. 541-556.
- “Contando pollos: Richard Smyth, Miquel Parets y los pequeños espacios de la biografía”, en Isabel Burdiel, Roy Foster (eds.), *Biographical History in Europe: New Perspectives*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2015, pp. 163-177.
- “Nine Questions for James S. Amelang: An Interview with Danièle Tosato-Rigo”, en “Appel à témoins: Écrits personnels et pratiques socioculturelles, XVIe-XXe S.”, *Études des lettres*, 1-2 (2016), pp. 305-315.

## HISTORIA DE LA CULTURA POPULAR

### *Artículos y capítulos de libros*

- “La cultura popular a l’Espanya moderna: possibilitats d’investigació”, *Manuscripts*, 3 (1986), pp. 11-21.
- “El pueblo y su cultura: aproximaciones históricas”, en *Pueblos, naciones y estados en la Historia*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994, pp. 97-107.
- Prólogo a José Nieto et al, *El Trabajo en la encrucijada: Los artesanos urbanos en la Europa de la Edad Moderna*, Madrid, Libros de la Catarata, 1996, p. 7.
- “Las culturas del trabajo”, en Santiago Castillo (ed.), *El trabajo a través de la historia*, Madrid, Asociación de Historia Social, 1997, pp. 149-160.
- “Las clases populares y la escritura en la Europa moderna”, en Antonio Castillo Gómez (ed.), *La conquista del alfabeto: escritura y clases populares*, Gijón, Ediciones Trea, 2002, pp. 53-67.
- “Between Doubt and Discretion: Revising the Rules for Prosecuting Spanish Witches”, en Günther Lottes, Eero Medijainen, Jón Viðar Sigurðsson (eds.), *Making, Using and Resisting the Law in European History*, Pisa, Edipius, 2008, pp. 77-92.

- “Invitación al aquelarre: ¿hacia dónde va la historia de la brujería?”, *Edad de Oro*, 27 (2008), pp. 29-45.

## HISTORIA DE LAS MUJERES

### *Libros*

- Co-editor con Mary Nash, *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990.

### *Artículos y capítulos de libros*

- “Los usos de la autobiografía: monjas y beatas en la Cataluña moderna”, en James S. Amelang, Mary Nash (eds.), *Historia y Género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990, pp. 191-212.
- “Women’s Spiritual Autobiography in Early Modern Spain: From Sacred Conversation to *Mistero Buffo*”, *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2 (2002), pp. 63-74.
- “Autobiografías femeninas”, en Isabel Morant et al (eds.), *Historia de las mujeres en España y América Latina. II. El mundo moderno*, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 155-168.
- “A Textbook Case”, en James S. Amelang et al, “Paths to Gender”, en Carla Salvaterra, Berteke Waaldijk (eds.), *Paths to Gender: European Historical Perspectives on Women and Men*, Pisa, Pisa University Press, 2010, pp. 31-61.
- “Felicitaciones”, en “Voces y reflexiones interdisciplinarias sobre la historia de las mujeres y la contribución de Arenal”, *Arenal: Revista de historia de las mujeres*, 20 (2013), pp. 193-194.

## HISTORIA DE MINORÍAS ÉTNICO-RELIGIOSAS

### *Libros*

- *Historias paralelas: judeoconversos y moriscos en la España moderna*, trad. Jaime Blasco Castiñeyra, Madrid, Akal, 2011 [versión inglesa abreviada, *Parallel Histories: Muslims and Jews in Inquisitorial Spain*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2013].

### *Artículos y capítulos de libros*

- “Converted Jews and Muslims in Early Modern Spain: Some Points of Comparison”, en Andreas Schmauder, Jan-Friedrich Missfelder (eds.), *Kaftan, Kreuz und Kopftuch: Religiöse Koexistenz in urbanen Raum, 15.-20. Jahrhundert*, Ostfildern, Jan Thorbecke Verlag, 2010, pp. 265-280.

## HISTORIOGRAFÍA Y MÉTODOS HISTÓRICOS:

### *Libros*

- Co-editor con Siegfried Beer, *Public Power in Europe: Studies in Historical Transformations*, Pisa, Edizioni Plus, 2006.

### **Artículos y capítulos de libros**

- “Sociedad y cultura en la Europa moderna: La contribución de Natalie Z. Davis”, *Historia Social*, 6 (1990), pp. 161-170.
- “Microhistory and its Discontents: The View from Spain”, en Carlos Barros (ed.), *Historia a Debate*, Santiago de Compostela, Historia a Debate, 1995, vol. II, pp. 307-312.
- “Richelieu y Olivares”, en Roberto Fernández et al (eds.), *John Elliott: El oficio de historiador*, Lleida, Pagès, 2001, pp. 97-106.
- “Nota introduttiva”, en Aldo Coronello, Andrea del Col (eds.), *Uno storico, un magnaio, un libro: Carlo Ginzburg, Il formaggio e i vermi, 1976-2002*, Montereale Valcellina, Circolo Culturale Menocchio, 2002, pp. 13-15.
- Necrología de Christopher Hill, *L’Avenç*, 281 (2003), pp. 3-4.
- “The Peculiarities of the Spaniards: Historical Approaches to the Early Modern State”, en James S. Amelang, Siegfried Beer (eds.), *Public Power in Europe: Studies in Historical Transformations*, Pisa, Edizioni Plus, 2006, pp. 39-56.
- “Looking Back: Books and Their Impact. Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms*”, *Sixteenth Century Journal* (número especial), 40 (1) (2009), pp. 31-34.
- “Spanish History and the Crisis: A View from the Bridge”, *ASPHS Newsletter*, 3, (2012), pp. 10-13.
- “Fama y reserva: Natalie Z. Davis y la autobiografía”, *Historia Social*, 75 (2013), pp. 113-128.
- “*Play It Again, Sam*: otra vez con la historia y el cine”, en Mónica Bolufer et al (eds.), *Historia y cine: La construcción del pasado a través de la ficción*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2016, pp. 29-40.

## **ANTROPOLOGIA HISTÓRICA**

### **Artículos y capítulos de libros**

- Comentario en foro sobre Enrique Rodríguez-Alegría, “Eating Like An Indian: Negotiating Social Relations in the Spanish Colonies”, en *Current Anthropology*, 46 (4), (2005), p. 566.
- “Mourning Becomes Eclectic: Ritual Lament and the Problem of Continuity”, *Past and Present*, 187 (2005), pp. 3-31.
- “La viuda alegre: miedo y luto en el lamento ritual”, en María Tausiet, James S. Amelang (eds.), *Accidentes del alma: las emociones en la Edad Moderna*, Madrid, Abada Editores, 2009, pp. 203-226.
- “Braudel and the Cultural History of the Mediterranean: Anthropology and *Les lieux d’histoire*”, en Gabriel Piterberg, Teo Ruiz, Geoffrey Symcox (eds.), *Braudel Revisited: The Mediterranean World, 1600-1800*, Toronto, University of Toronto Press, 2010, pp. 229-245.
- “Ethnographies of Error”, en Massimo Donattini, Giuseppe Marccoli, Stefania Pastore (eds.), *L’Europa divisa e il Nuovo Mondo: Per Adriano Prosperi*, Vol. II, Pisa, Scuola Normale, 2011, pp. 106-115.

**MISCELÁNEA**

- con Linda C. Ehrlich, “An Interview with Victor Erice”, en Linda C. Ehrlich (ed.), *An Open Window: The Cinema of Victor Erice*, Landham MD, Scarecrow Press, 2000, pp. 37-50.
- Traducción inglesa de la *Guia d'arquitectura de Girona*, Barcelona, Col.legi d'Arquitectes de Catalunya i Balears, 1981.
- 114 reseñas de libros (1974 hasta la actualidad) en las siguientes revistas: *The Activist*, *Afers*, *American Historical Review*, *Annales ESC.*, *L'Avenç*, *Bulletin of Spanish Studies*, *Bulletin of the Society for Spanish and Portuguese Historical Studies*, *Bulletin of the Society for the Anthropology of Europe*, *caa.reviews*, *Church History*, *Cuadernos de Historia Moderna*, *Cultura escrita y sociedad*, *Dynamis*, *English Historical Review*, *European History Quarterly*, *European Review of History/Revue Européenne d'Histoire*, *El País*, *Hispania*, *Hispanic American Historical Review*, *History*, *History Workshop Journal*, *Journal of Early Modern History*, *Journal of Interdisciplinary History*, *Journal of Modern History*, *Journal of Modern Italian Studies*, *Journal of Urban History*, *Magic, Ritual, and Witchcraft*, *Medical History*, *New York Times Book Review*, *Pasajes*, *Quaderni storici*, *Recerques*, *Religious Studies Review*, *Renaissance Quarterly*, *Renaissance Studies*, *Revista de Libros*, *Revista d'Història Medieval*, *Seventeenth-Century News*, *Shofar*, *Sixteenth Century Journal*, *Speculum*, *Storica*, *Temenos: Nordic Journal of Comparative Religion y Urban History*.



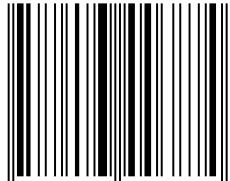






UAM  
EDICIONES

ISBN 978-84-8344-687-4



9 788483 446874 >