

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DEPARTAMENTO DE HISTORIA MODERNA



**SOR MARÍA DE JESÚS DE ÁGREDA: ENTRE LA
OBEDIENCIA RELIGIOSA A ROMA Y LA
PRÁCTICA POLÍTICA DE LA MONARQUÍA
CATÓLICA**

Tesis para optar al grado de doctor presentada por

D. ALBERTO PÉREZ CAMARMA

Bajo la dirección del Doctor D. JOSÉ MARTÍNEZ MILLÁN

Madrid, 2019

ALBERTO PÉREZ CAMARMA

**SOR MARÍA DE JESÚS DE ÁGRED A: ENTRE LA
OBEDIENCIA RELIGIOSA A ROMA Y LA
PRÁCTICA POLÍTICA DE LA MONARQUÍA
CATÓLICA**

DEPARTAMENTO DE HISTORIA MODERNA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

Madrid, 2019

“La verdad es que nuestras culpas nos hacen más guerra y son quienes dan fuerzas a los enemigos. Gran dolor es para mí saber que están tan prevenidos para la campaña de este año”

De sor María de Ágreda al patriarca de las Indias occidentales. Ágreda, 30 de marzo de 1647

**A MIS QUERIDOS ABUELOS JUAN
BAUTISTA (1915-2010), MARIA (1916-
2009) Y MANOLO (1928-2009),
SIEMPRE EN EL RECUERDO**

ÍNDICE

ABREVIATURAS	1
AGRADECIMIENTOS	5
PRESENTACIÓN	9
PRESENTAZIONE	11
INTRODUCCIÓN	13

CAPÍTULO 1. SOR MARÍA DE ÁGREDA EN LOS AÑOS PREVIOS A SU RELACIÓN CON FELIPE IV..... 29

1.1. Orígenes familiares y fundación del convento concepcionista descalzo	29
1.2. El reinado de Felipe III (1598-1621)	32
1.2.1. Cercanía de Felipe III y Margarita de Austria a la espiritualidad radical de Roma	33
1.2.2. La nueva justificación ideológica de la Monarquía católica en la tratadística	41
1.3. La llegada de la descalcez a Ágreda	43
1.3.1. Las monjas del convento del Caballero de Gracia de Madrid	44
1.3.2. Los tratados y obras de la mística española	47
1.4. Inclusión de sor María de Ágreda en los círculos políticos cortesanos	51
1.4.1. Un primer contacto: el viaje de fray Francisco Coronel a Madrid	52
1.4.2. El gran protector: don Fernando de Borja	55
1.4.2.1. Patrón del convento agredano	56
1.4.2.2. Los Borja como intermediarios	58
1.4.3. El confesor fray Francisco Andrés de la Torre	62
1.4.3.1. Otros destacados franciscanos	65
1.4.4. Don Juan Chumacero	66

1.4.4.1.	Su relación con sor María de Ágreda	68
1.4.4.2.	Afinidad con la ideología religiosa de Roma	70
1.4.5.	El noveno conde de Lemos, don Francisco Fernández de Castro ...	73
1.4.6.	El nuncio Cesare Monti	74
1.4.7.	El duque de Híjar: una relación desde la prudencia	77
1.4.8.	Don García de Haro, conde de Castrillo.....	78
 CAPÍTULO 2. LA INSTRUMENTALIZACIÓN DEL MENSAJE DIVINO		83
2.1.	El confesor real, Joao Poinsoot	85
2.1.1.	Participación en la dinámica faccional de la Corte	86
2.2.	Voces proféticas en el verano y otoño de 1643	91
2.2.1.	Complicidad entre sor María de Ágreda y el grupo de “los del Tajo”	91
2.2.2.	La utilización de las profecías con fines partidistas	99
2.2.3.	Los temores de sor María de Ágreda y los profetas de Aragón: continuidad de la política y hechuras de Olivares	109
2.2.3.1.	Consolidación de la privanza de don Luís de Haro	113
2.2.4.	Felipe IV, un rey resignado en la voluntad de Dios	116
2.3.	Profecías en torno a la enfermedad y muerte del príncipe Baltasar Carlos de Austria	119
2.3.1.	Formación e integración de la Casa del Príncipe	119
2.3.2.	Enfermedad y muerte	121
2.4.	La conspiración del duque de Híjar: ¿una intriga cortesana?	123
 CAPÍTULO 3. EL MODELO DE MONARCA CATÓLICO ROMANO. SOR MARÍA DE ÁGREDA Y EL GRUPO DE PODER CERCANO AL PAPADO		129
3.1.	Sor María de Ágreda y la facción cortesana próxima a Roma	130
3.1.1.	Recuperación de su posición política en la Corte	130
3.1.2.	Cercanía a Roma y a su espiritualidad	134

3.1.3. Los directores espirituales: frailes descalzos y jesuitas	145
3.1.4. Los nuncios apostólicos de Madrid	148
3.1.5. Las Descalzas Reales y la Encarnación de Madrid: dos bastiones de la espiritualidad de Roma en la Corte	153
3.2. Felipe IV y sor María de Ágreda: una relación de tintes espirituales	161
3.2.1. Contextualización y naturaleza	161
3.2.2. La defensa del Papado	167
3.2.3. El tratadista más consultado: Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658)	170
3.2.4. Los personajes del Antiguo Testamento	174
3.2.5. La frecuencia de los sacramentos	175
3.2.6. Felipe IV: paradigma de monarca virtuoso	176
3.2.7. Obligaciones y deberes	183
3.3. El influjo espiritual de la Escuela de Cristo de Madrid.....	192
3.3.1. Un antecedente directo: el Oratorio de San Felipe Neri de Roma ..	193
3.3.2. Los viajes a Roma de don Luí ́ s Crespí de Borja y don Baltasar de Moscoso y Sandoval	200
3.3.2.1. El oratorio filipense de Valencia	204
3.3.3. La Escuela de Cristo de Madrid	207
3.3.3.1. Antecedentes inmediatos	208
3.3.3.2. Los miembros más preeminentes y su cercanía a sor María de Ágreda	212
3.3.3.3. Sor María de Ágreda y la Escuela de Cristo de Madrid: búsqueda de la santidad y perfección en Felipe IV	221
3.3.4. Similitudes con el Oratorio filipense de Roma: los ejercicios espirituales	225
 CAPÍTULO 4. REDES CLIENTELARES EN TORNO A SOR MARÍA DE ÁGREDA Y EL PATRIARCA DE LAS INDIAS OCCIDENTALES EN LA CAPILLA REAL: UN ESPACIO DIFUSOR DE LA IDEOLOGÍA RELIGIOSA DE ROMA	
4.1. El componente ideológico de las devociones de la capilla real	231

4.1.1. El Santísimo Sacramento de la Eucaristía	233
4.1.1.1. Sor María de Ágreda y los tratadistas descalzos y jesuitas ...	239
4.1.2. Las Cuarenta Horas	244
4.2. Un patrón cortesano en la capilla real: don Alonso Pérez de Guzmán ..	247
4.2.1. Significado de los cargos de capellán mayor y patriarca de las Indias occidentales	248
4.2.2. Algunos datos biográficos	251
4.2.3. Cabeza de una red clientelar en la capilla real	253
4.2.3.1. Los miembros de la red clientelar de don Alonso	257
4.2.4. La capilla real como lugar de oposición a la política de reputación y prestigio de Olivares	262
4.2.5. Sor María de Ágreda y don Alonso Pérez de Guzmán	266

CAPÍTULO 5. EL PACIFISMO COMO IDEOLOGÍA DE PODER. EL SOLDADO CATÓLICO ROMANO

5.1. La predicación en torno a la guerra	272
5.1.1. Guerra justa y discurso providencialista	272
5.1.2. Sor María de Ágreda y los tratadistas de la primera mitad del siglo XVII: defensa de la corriente pacifista	274
5.1.3. El Papado y la búsqueda de la paz	283
5.2. Ámbitos de aplicación de la ideología pacifista: Francia y Portugal	286
5.2.1. La paz con Francia	287
5.2.1.1. Negociaciones previas	287
5.2.1.2. La postura pacifista del Consejo de Estado	289
5.2.1.3. Sor María de Ágreda y la paz con Francia	295
5.2.2. El conflicto con Portugal	296
5.2.2.1. Cambio de parecer en las elites de la Monarquía católica: de la guerra al pacifismo	297
5.2.2.2. El castigo de Dios	300
5.3. El soldado católico romano del siglo XVII	303
5.3.1. El modelo guerrero de la Reconquista	304
5.3.2. El soldado virtuoso y pacifista de Roma	306

5.3.2.1. Tratadística previa	306
5.3.2.2. El <i>Discurso militar</i> del marqués de Aitona	308
5.3.2.3. Coincidencias entre sor María de Ágreda y los tratadistas de mediados del Seiscientos	311
A. Semejanzas con Alonso de Andrade	315
5.3.2.4. Otro modelo de soldado: el mártir y el misionero	321
5.3.2.5. La dignidad de capellán militar	325

CAPÍTULO 6. LA INMACULADA CONCEPCIÓN: ENTRE LA DEVOCIÓN DINÁSTICA, LA RAZÓN DE ESTADO Y LA REPUTACIÓN

6.1. La concepción sin mácula de la Virgen: un asunto histórico de largo recorrido	331
6.2. La Inmaculada Concepción durante la primera mitad del siglo XVII	335
6.2.1. El reinado de Felipe III	337
6.2.1.1. Juntas y embajadas extraordinarias para defender la pía opinión ante los pontífices	338
6.2.1.2. Defensa de la Orden de Predicadores en algunos momentos	342
6.2.1.3. Las reticencias del Papado	344
6.2.2. La defensa del inmaculismo marial en tiempos de Felipe IV: un asunto de estado	345
6.2.2.1. El decreto de la Congregación de Inquisición de 1644	347
6.2.2.2. La respuesta de Madrid	350
6.2.2.3. Las nociones de fidelidad, pacto y reputación	360
6.3. Sor María de Ágreda y la Inmaculada Concepción	362
6.3.1. La obra cumbre de la teología mariana: la Mística Ciudad de Dios	363
6.3.2. Devoción de Felipe IV y la familia real a la pía opinión	364
6.4. Otra devoción mariana arraigada en la Península Ibérica: el Pilar de Zaragoza	367
CONCLUSIONES	373
CONCLUSIONI	377

APÉNDICES DOCUMENTALES	383
TEXTOS	385
IMÁGENES	393
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA	405
FUENTES MANUSCRITAS	407
FUENTES IMPRESAS	415
FUENTES BIBLIOGRÁFICAS	423
ANTERIORES A 1900	423
POSTERIORES A 1900	427

ABREVIATURAS

- ACA.** ARCHIVO DE LA CORONA DE ARAGÓN
- ACDF.** ARCHIVIO DELLA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE
- ACO.** ARCHIVO DE LOS CONDES DE ORGAZ
- ACOR.** ARCHIVIO DELLA CONGREGAZIONE DELL'ORATORIO DI ROMA
- ADA.** ARCHIVO DE LOS DUQUES DE ALBA
- ADP.** ARCHIVIO DORIA-PAMPHILI
- AGOCS.** ARCHIVIO GENERALE DELL'ORDINE DEI CARMELITANI SCALZI
- AGOFM.** ARCHIVIO GENERALE DELL'ORDINE DEI FRATI MINORI
- AGOP.** ARCHIVIO GENERALE DELL'ORDINE DEI PREDICATORI
- AGP.** ARCHIVO GENERAL DE PALACIO
- AGS.** ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS
- AHN.** ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL
- AHNO.** ARCHIVO HISTÓRICO DE LA NOBLEZA
- AHPS.** ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA
- AHPZ.** ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE ZARAGOZA
- AHUV.** ARCHIVO HISTÓRICO DE LA UNIVERSIDAD DE VALLADOLID
- AMAE.** ARCHIVO DEL MINISTERIO DE ASUNTOS EXTERIORES
- AMMCA.** ARCHIVO DE MADRES CONCEPCIONISTAS DE ÁGREDA
- APA.** ARCHIVIO DELLA PENITENZIARIA APOSTOLICA
- ARSI.** ARCHIVIO ROMANO SOCIETATIS IESU
- ASC.** ARCHIVIO STORICO CAPITOLINO
- ASR.** ARCHIVIO DI STATO DI ROMA
- ASV.** ARCHIVIO SEGRETO VATICANO
- BAV.** BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA
- BCSCV.** BIBLIOTECA DEL COLEGIO DE SANTA CRUZ DE VALLADOLID
- BEES.** BIBLIOTECA DE LA EMBAJADA ESPAÑOLA CERCA DE LA SANTA SEDE

Abreviaturas

- BFUE.** BIBLIOTECA DE LA FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA
- BL.** BRITISH LIBRARY
- BME.** BIBLIOTECA DEL MONASTERIO DE EL ESCORIAL
- BNCR.** BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE DI ROMA
- BNE.** BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA
- BRAH.** BIBLIOTECA DE LA REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA
- HSA.** HISPANIC SOCIETY OF AMÉRICA
- RBP.** REAL BIBLIOTECA DE PALACIO
- B.** Busta
- Caj.** Caja
- Carp.** Carpeta
- Cit. en.** Citado en
- Cód.** Código
- Coord./Coords.** Coordinador/Coordinadores
- Dir./Dir.** Director/Directores
- Doc.** Documento
- Ed./Eds.** Editor/Editores
- Exp.** Expediente
- F./FF.** Folio/Folios
- Leg.** Legajo
- Lib.** Libro
- MCD.** Mística Ciudad de Dios
- Ms.** Manuscrito
- Nº.** Número
- Op. cit.** Obra citada
- P./PP.** Página/Páginas
- R.** Recto
- S.F.** Sin Foliar
- T.** Tomo/Tomos

Abreviaturas

V. Vuelto

Vol./Vols. Volumen/Volúmenes

AGRADECIMIENTOS

Todo trabajo requiere esfuerzo y dedicación. No obstante, las personas no nacemos enseñadas. En los años que he empleado para la elaboración de esta investigación, que presento en forma de tesis doctoral, he contraído una deuda con varias personas. Soy consciente que me encuentro ante un acto académico y que los agradecimientos pueden darse de manera privada. Pero es de justicia que, al menos, escriba el nombre de todos aquéllos que me han acompañado en este camino.

En primer lugar, deseo dejar constancia de mi agradecimiento al antiguo Ministerio de Educación, Cultura y Deporte por la concesión de una Ayuda de Formación del Profesorado Universitario que me ha permitido abordar mi investigación, así como las ayudas para realizar sendas estancias de investigación fuera de España. Quiero recalcar la ayuda prestada por Lola Vallejo, ya en la Universidad Autónoma de Madrid, para la gestión de dichas ayudas.

Mi interés por la Edad Moderna nació en Alcalá donde conocí a Alfredo Floristán. La asignatura que por entonces impartía, *Historia Universal Moderna*, fue determinante, estoy convencido, para decantarme por los siglos modernos. Al día de hoy, sigo guardando un bonito recuerdo de sus clases.

Pero ha sido en el Instituto Universitario La Corte en Europa (IULCE) donde me he formado como investigador y donde he aprendido su metodología para abordar la historia. Tengo el privilegio, aspecto del cual me siento orgulloso, de formar parte de este equipo de investigación. Agradezco a sus miembros que me acogieran como uno más y que me prestaran su ayuda siempre que lo necesité. Con ellos y de ellos he aprendido. Es el caso de Beatriz Bermejo de Rueda, Carlos de Carlos Morales, Carlos Remartínez Martínez, David Quiles Albero, Eduardo Torres Corominas, Eloy Hortal Muñoz, Esther Jiménez Pablo, Félix Labrador Arroyo, Gijs Versteegen, Gloria Alonso de la Higuera, Guillermo Nieva Ocampo, Henar Pizarro Llorente, Ignacio Ezquerro Revilla, Javier Revilla Canora, Jesús Bravo Lozano, Jesús Gómez Gómez, José Antonio Guillén Berrendero, José Rufino Novo Zaballos, Juan Jiménez Castillo, Juan Carlos Gómez Alonso, Koldo Trápaga Monchet, Manuel López Forjas, Manuel Rivero

Agradecimientos

Rodríguez, María Cristina Pascerini, Mariano de la Campa Gutiérrez, Mercedes Simal López, Miguel Conde Pazos, Miriam Rodríguez Contreras, Natalia González Heras, Pedro Mármol Ávila, Raquel Salvado Bartolomé, Roberto Morales Estévez y Rubén González Cuerva. El Departamento de Historia Moderna es el otro lugar donde he desarrollado mi investigación. Remarco la hospitalidad de sus miembros y de las dos personas que lo han dirigido en estos años: Fernando Andrés Robres y Esperanza Mo Romero.

En Roma agradezco a Massimo Giannini y a Maria Antonietta Visceglia que aceptaran tutelarme, estancias de investigación de las que aún conservo un cariñoso recuerdo. A Massimo le debo que me “introdujera” en los vericuetos del Archivo Segreto Vaticano y de la Biblioteca Apostolica Vaticana. Existe la idea de que, a la Ciudad Eterna, por unas causas o por otras, se termina volviendo, y esto es lo que me sucedió. Maria Antonietta me puso en contacto con nuevos archivos y bibliotecas que, en un principio, no estaban en mi mente. Su ayuda y excelente trato me permitieron avanzar en mi investigación. Por supuesto, no me olvido de Silvano Giordano, dispuesto siempre a resolver las dudas con la documentación romana.

Podemos decir que existen tour por los diferentes archivos y bibliotecas del mundo. Fue lo que precisamente llevé a cabo en la Ciudad Eterna durante varios meses. Los agradecimientos a todo el personal de sus archivos y bibliotecas desbordarían estas páginas. A todos, muchas gracias. Algo parecido ocurre con los españoles. También, muchas gracias. Con todo, deseo mostrar mi agradecimiento a Isabel Aguirre por su asesoramiento para los legajos simanquinos, a Luís Crespí de Borja por abrirme las puertas del archivo de su familia, y a la Madre Luz y a la hermana Vianney María que pusieron a mi disposición los fondos documentales de su convento de Ágreda. En Simancas, disfruté además de la hospitalidad de María y de su familia. Asimismo, agradezco la ayuda, aunque de modo on-line, del personal de la British Library y de la Hispanic Society of América, así como la del personal de la biblioteca de la Universidad Pontificia de Comillas, como José Rufino, Pepe y Marta.

Me acuerdo también de diferentes personas, algunas de ellas colegas de investigación, con las que he coincidido en congresos y seminarios: Alexander Koller, Alice Blythe Raviola, Ana Mónica González Fasani, Bertrand Haan, Emilio

Agradecimientos

Callado Estela, Gianfranco Armando, Giuseppe Mrozek, Inmaculada Arias de Saavedra, Irene Fosi, Isabel Pérez Cuenca, José Luís Alonso, Leticia Sánchez Hernández, Manfredi Merluzzi, María Amparo López Arandia y Rafael Valladares. Igualmente, de don Vicente Jiménez Zamora cuyas conversaciones sobre su paisana, sor María de Ágreda, me dieron pistas.

En este camino vital y académico, mi familia ha sido y es un pilar fundamental. Comienzo con mis padres, José Luís y Loli, ¡qué voy a decir de ellos! Muchísimas gracias por todo, por la educación que me habéis dado y por esos valores que me habéis inculcado. Prosigo con mi hermana María, sinónimo de optimismo, mi cuñado José Félix, al que he tenido de traductor, mi tía Mila, mis tíos Benito y Javi, mis primas farmacéuticas Nuria y Clara y mi abuela Julia que, a sus ochenta y siete años, sigue tan viva, pese a su reducida movilidad. Finalizo con mi pequeño tesoro: mi sobrina Paula, con la que comparto la afición a viajar. Aunque ya no estén físicamente, me queda el bonito recuerdo de mis abuelos Juan Bautista, María y Manolo. Un afecto hacia mis amigos desde hace “mil años”: Agustín, mi tocayo Alberto, Belinda, Marta, Mayte, Sara, Roberto y los gallegos Esther y Rubén. También hacia los italianos y españoles residentes en Italia: Andrea, Giordano, Isabel, José María, Pino, Salvatore, Silvia -que no cesa en que siga aprendiendo el italiano- y Virginia, los cuales me hacen sentir en la Urbe como en casa. Y, por supuesto, para Constantino, Juana y Lourdes, por lo que cuidan de mí.

Dejo para lo último al maestro, el profesor José Martínez Millán. Ha sido otro pilar fundamental en este camino vital y académico. Le agradezco que me haya dado la oportunidad de aprender de su magisterio y me haya transmitido un amor por la investigación. Serían muchas cosas positivas las que tendría que escribir.

Aunque no figuren todas las personas que desearía, no me olvido de ellas. A todas, muchas gracias. Es posible que me haya sobrepasado en los agradecimientos, pero, insisto, es de justicia hacerlo.

PRESENTACIÓN

En los últimos años la figura de sor María de Ágreda (1602-1665) ha sido objeto de varios estudios. El interés por la misma arrancó en la penúltima década del siglo XIX, cuando Francisco Silvela dio a la imprenta la correspondencia epistolar que mantuvo con Felipe IV por espacio de veinte y dos años¹. Desde entonces, las publicaciones se han multiplicado, habiéndose centrado fundamentalmente en su labor como monja escritora, su representación en el arte y su relación con el monarca. Sin embargo, su figura y obra todavía no han sido contextualizadas dentro de las relaciones de la Monarquía católica con el Papado de mediados del siglo XVII. Asimismo, aunque en esos años la Monarquía católica terminó por asumir la ideología religiosa de Roma como justificación de su praxis política, dicho proceso ha pasado prácticamente desapercibido.

Para cubrir este vacío se toma como referencia la figura de la monja de Ágreda. A través de este personaje puede contemplarse en toda su plenitud la ideología religiosa que el Papado implantó en la Monarquía católica durante la primera mitad del Seiscientos. Ahora bien, es preciso aclarar que no fue la promotora de la citada transformación dado que ésta comenzó a principios de la centuria. Cumpliendo con lo dispuesto por Felipe IV, le expuso el comportamiento que debía adoptar y las coordenadas por las cuales había de discurrir su monarquía, siempre en consonancia con la ideología religiosa de Roma.

¹ SILVELA, F.: *Cartas de la Venerable Madre Sor María de Ágreda y del Señor Rey don Felipe IV*. Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1885-1886, 2 t.

PRESENTAZIONE

In questi ultimi anni la figura di suor Maria di Agreda (1602-1665) è stata oggetto di vari studi. L'interesse per la sua figura iniziò nella penultima decade del XIX secolo, quando Francisco Silvela diede alle stampe lo scambio epistolare che la monaca mantenne con Felipe IV nell'arco di ventidue anni². Da allora le pubblicazioni si moltiplicarono, concentrandosi soprattutto sulla sua attività di monaca scrittrice, sulla sua rappresentazione in ambito artistico e sulla sua relazione con il monarca, tra altri temi. Tuttavia, la sua figura e la sua opera non sono state contestualizzate all'interno delle relazioni fra la Monarchia cattolica e il Papato di metà del XVII secolo. Allo stesso modo, anche se in questi anni la Monarchia cattolica finì per assumere l'ideologia religiosa di Roma come elemento di giustificazione del suo agire politico, questo processo è passato praticamente inosservato.

Per colmare questa lacuna si prende come riferimento la monaca di Agreda. Attraverso questa figura può essere osservata in tutta la sua pienezza l'ideologia religiosa che il Papato impiantò nella Monarchia cattolica nella prima metà del Seicento. È però necessario chiarire che non fu la promotrice di detta trasformazione, dato che questa iniziò all'inizio del secolo. In compimento di quanto stabilito da Felipe IV, gli espose il comportamento che doveva seguire e le coordinate su cui doveva orientarsi la sua monarchia, sempre in consonanza con l'ideologia religiosa di Roma³.

² SILVELA, F.: *Cartas de la Venerable Madre Sor María de Ágreda y del Señor Rey don Felipe IV*. Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1885-1886, 2 t.

³ Queda patente mi agradecimiento a Maria Cristina Pascerini por su amable revisión de la traducción de la presentación y conclusiones de la presente tesis doctoral /// Rimanga manifesta la mia gratitudine a Maria Cristina Pascerini per la sua gentile revisione della presentazione e delle conclusioni di questa tesi dottorale.

INTRODUCCIÓN

EL CATOLICISMO Y LA DECADENCIA DE LA MONARQUÍA CATÓLICA

Los años que comprenden la horquilla de 1640 a 1665 aproximadamente - que coinciden con la segunda fase del reinado de Felipe IV- han sido considerados un periodo de crisis⁴. Para el caso concreto español, se han asociado a un momento de decadencia. Todas las interpretaciones que se han formulado coinciden en afirmar que el catolicismo fue la causa de la decadencia de España. Esta idea se encontraba ya presente en el siglo XVII. Los arbitristas denunciaron en sus escritos la decreciente situación económica de los reinos hispanos y consideraron a Castilla el corazón de la Monarquía católica. Si aquella desfallecía, todo el conjunto de la Monarquía enfermaba y terminaba por desfallecer. Como sostuvo Martín González de Cellorigo, “Castilla es cabeza, fundamento y abrigo de los demás reinos”⁵.

Los ilustrados pusieron el acento fundamentalmente en las cuestiones culturales e ideológicas. Afirmaron que los Habsburgo de Madrid se identificaron con el catolicismo, al que defendieron de los ataques de sus enemigos. Esta circunstancia, unida a la actividad intransigente del Santo Oficio, produjo una involución científica, cultural e ideológica en la Monarquía católica con respecto a sus homólogas de Europa⁶.

Los conceptos de unidad nacional y libertad conformaron el ideario político liberal del siglo XIX. Los pensadores de esta centuria -en especial, los

⁴ ELLIOTT, J. H.: “Introspección colectiva y decadencia en España a principios del siglo XVII”. En ELLIOTT, J. H. (ed.): *Poder y sociedad en la España de los Austrias*. Barcelona, Editorial Crítica, 1982, pp. 198-223; *España y su Mundo (1500-1700)*. Barcelona, Taurus Historia, 2007, pp. 301-405; ASTON, T.: *Crisis en Europa, 1560-1660*. Madrid, Alianza Editorial, 1985; Francesco Benigno realiza una revisión historiográfica de la crisis del siglo XVII en BENIGNO, F.: “Ripensare la crisi del Seicento”. *Storia*, 5, (1996), pp. 10-52.

⁵ Cit. en MARTÍNEZ MILLÁN, J.: “El reinado de Felipe IV como decadencia de la Monarquía Hispana”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J. y HORTAL MUÑOZ, J. E. (dirs.): *La Corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía Católica*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2015, t. I, vol. 1, p. 5.

⁶ MESTRE SANCHÍS, A.: *Apología y crítica de España en el siglo XVIII*. Madrid, Marcial Pons, 2003.

pertenecientes a la primera mitad⁷- concibieron el reinado de los Reyes Católicos como el nacimiento de España y el momento de máximo esplendor. Entendieron que sus sucesores en el trono -si se exceptúa a Carlos V y, en parte, a Felipe II- dieron más importancia a la defensa del catolicismo en Europa que a las cuestiones que atañían a sus reinos. De nuevo, el catolicismo fue vinculado con la decadencia de España. Los Habsburgo, empeñados en engrandecer a la Casa de Austria y en defender el catolicismo, arruinaron la “nación” española dado que las numerosas guerras agravaron la situación económica y les obligó a solicitar nuevos servicios económicos a las Cortes de Castilla -además de gravar los impuestos ya existentes-, situación que desembocó en las rebeliones de la década de 1640. En cuanto a la otra noción del pensamiento político liberal, la idea de libertad, cabe mencionar que, desde Francisco Javier Martínez Marina, los Habsburgo de Madrid fueron acusados de suprimir las libertades de los reinos peninsulares como consecuencia de una intransigencia religiosa. En el imaginario de esos años perduraban aún la revuelta de las Comunidades de Castilla y las alteraciones de Aragón que condujeron a Carlos V y a Felipe II respectivamente a suprimir las libertades de esos reinos⁸.

La imagen negativa que se tenía del catolicismo y de los Habsburgo de Madrid como responsables de la decadencia de España empezó a cambiar a partir de la Restauración de 1874, de la mano de su principal artífice: Antonio

⁷ PASAMAR ALZURIA, G.: “La configuración de la imagen de la “decadencia española” en los siglos XIX y XX (de la “historia filosófica” a la historiografía profesional)”. *Manuscrits: Revista d’Història Moderna*, 11, (1993), p. 185.

⁸ MORENO ALONSO, M.: “Del mito al logos en la historiografía liberal. La Monarquía Hispana en la historia política del siglo XIX”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J. y REYERO HERMOSILLA, C. (coords.): *El siglo de Carlos V y Felipe II. La construcción de los mitos en el siglo XIX*. Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, vol. II, pp. 101-120; LÓPEZ VELA, R.: “De Numancia a Zaragoza. La construcción del pasado nacional en las Historias de España del Ochocientos”. En GARCÍA CÁRCCEL, R. (coord.): *La construcción de las Historias de España*. Madrid, Fundación Carolina/Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos/Marcial Pons, 2004, pp. 195-298: 196-209 y 220-273; MORALES MOYA, A.: “La interpretación castellanista de la Historia de España”. En MORALES MOYA, A. y ESTEBAN DE VEGA, M. (eds.): *¿Alma de España? Castilla en las interpretaciones del pasado español*. Madrid, Marcial Pons, 2005, pp. 21-55; PELLISTRANDI, B.: “El papel de Castilla en la historia nacional según los historiadores del siglo XIX”. En MORALES MOYA, A. y ESTEBAN DE VEGA, M. (eds.), *op. cit.*, pp. 57-85; ESTEBAN DE VEGA, M.: “Castilla y España en la *Historia General* de Modesto Lafuente”, *op. cit.*, pp. 87-140.

Cánovas del Castillo⁹. Este político e intelectual malagueño adujo que las naciones eran obra de Dios y que se encontraban constituidas por principios anteriores a todo pacto humano. La Constitución de 1876 sancionó un acuerdo entre la Iglesia y el nuevo Estado y el catolicismo se convirtió en el eje vector de la historia de España. Como ya se ha dicho, Cánovas separó la idea de decadencia de la Casa de Austria y del catolicismo. En 1854 dio a la imprenta su *Historia de la decadencia de España desde el advenimiento de Felipe III al trono hasta la muerte de Carlos II*, obra en la que sigue los parámetros liberales de la época. Desde 1869, con la publicación de su *Bosquejo histórico de la Casa de Austria en España*, se aprecia un giro radical en su obra que tendió a revalorizar el papel del catolicismo y de los Habsburgo de Madrid en la historia de España. Bajo estos parámetros, publicaba en 1888 sus *Estudios del reinado de Felipe IV*.

En estas dos últimas obras “nacionalizó” a la dinastía Habsburgo y presentó a sus monarcas como sinónimo de la grandeza de España¹⁰. Tras la unificación de reinos de los Reyes Católicos, España apareció como un poder unido, fuerte y poderoso que fue heredado por Carlos V y Felipe II. A juicio de Cánovas, la historia nacional no arrancaba de los visigodos -como había defendido Modesto Lafuente-, sino de la Casa de Austria. La nueva interpretación sobre la dinastía Habsburgo revalorizó la figura del rey prudente, muy criticado por la historiografía liberal anterior. Fue acusado de ser el responsable de la decadencia de España. Pero lo cierto es que tanto él, como la dinastía en general, estuvieron adornados de patriotismo¹¹.

⁹ DARDÉ MORALES, C.: “El conservadurismo canovista”. En MARÍN ARCE, J. M., MONTERO GARCÍA, F. y TUSELL GÓMEZ, J. (eds.): *Las Derechas en la España Contemporánea*. Madrid, Anthropos/Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1997, pp. 29-44; VERSTEEGEN, G.: “Corte y estado en la obra histórica de Cánovas: la malograda incorporación del reino de Portugal a la Monarquía Hispana”. *Libros de la Corte.es*, 2, (2010), pp. 41-51; *La sustitución del paradigma cortesano por el estatal en la historiografía liberal*. Universidad Autónoma de Madrid, Tesis Doctoral Inédita, 2013, pp. 465-494.

¹⁰ PASAMAR ALZURIA, G.: “La rehabilitación de los primeros Austrias entre los historiadores de la Restauración”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J. y REYERO HERMOSILLA, C. (coords.): *El siglo de Carlos V y Felipe II. La construcción de los mitos en el siglo XIX*, op. cit., pp. 121-140.

¹¹ “La verdad es que el patriotismo, ya que no el acierto, resplandeció siempre vivísimamente en los descendientes del inmortal Carlos I”. Cit. en MARTÍNEZ MILLÁN, J.: “La dinastía Habsburgo en la historiografía española de los siglos XIX y XX”. *Libros de la Corte.es*, 7, (2013), p. 43; PRO RUIZ, J.: “La imagen histórica de la España imperial como instrumento político del nacionalismo conservador”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J. y REYERO HERMOSILLA, C. (coords.): *El siglo de Carlos V y Felipe II. La construcción de los mitos en el siglo XIX*, op. cit., pp. 217-235.

Dio además una imagen positiva y benevolente de los Austria del siglo XVII. Si bien se trataron de malos reyes, no fueron peor que la nación que gobernaron. La defensa que hizo de éstos matizó, en cierto modo, la sempiterna idea de la decadencia de España. Sostuvo que no podía ser identificada con las acciones y comportamiento de los monarcas de la Casa de Austria española, aunque al mismo tiempo admitió que la política exterior de los Austria menores -que calificó de desproporcionada a sus fuerzas y recursos materiales- desembocó en “una insularidad interior que finalmente había comprometido tanto su equilibrio interno como su posición ante el resto de Europa”¹². En todo caso, la decadencia se produjo durante el reinado de Felipe IV:

“No ha habido, pues, grandeza para nosotros, sino en los días de la Monarquía Austriaca. Y siempre entenderán los hombres, cuando se hable de la decaída España antigua, que tratan de la que heredó Carlos I y comenzó a desmembrarse en manos de su bisnieto Felipe”¹³

El pensamiento de la Restauración tuvo también entre sus intelectuales a Marcelino Menéndez Pelayo¹⁴. Abordó su obra desde los planteamientos católicos y defendió la compatibilidad entre catolicismo, ciencia y libertad de pensamiento. Se trata del proyecto más coherente por configurar la historia de España desde la ideología católica, circunstancia que le ha valido el respeto y reconocimiento de intelectuales de diferente filiación ideológica. Influidor por el magisterio de su maestro, Gumersindo Laverde, se propuso “restaurar” la nación española a través de la cultura católica. Cada pueblo debía ser un fiel y respetuoso defensor del legado heredado de sus antepasados. De lo contrario, perdería sus señas de identidad. Como sus contemporáneos, entendió que la

¹² Cit. en MARTÍNEZ MILLÁN, J.: “El reinado de Felipe IV como decadencia de la Monarquía Hispana”, *op. cit.*, p. 35.

¹³ Cit. en *Ibíd.*, pp. 34-35.

¹⁴ Para el pensamiento de Menéndez Pelayo, SANTOVEÑA SETIÉN, A.: *Marcelino Menéndez Pelayo: revisión crítico-biográfica de un pensador católico*. Santander, Universidad de Cantabria, 1994 y “Menéndez Pelayo y la cultura católica”. En SUÁREZ CORTINA, M. (ed.): *La cultura española en la Restauración*. Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1999, pp. 395-415.

Casa de Austria no era la responsable de la decadencia de España. Ésta tenía dos causas. Por una parte, el desprecio que los liberales habían hecho de la historia de España a partir del reinado de Felipe II. Por otra, la adopción de elementos culturales del continente europeo. Durante el reinado de Carlos III, tuvo lugar la ruptura de la tradición nacional española ya que se tomaron en préstamo elementos de corrientes de pensamiento de fuera. Consideró que la subordinación a las mismas empezó en el plano cultural y, de ahí, fue extendiéndose de manera paulatina al resto de ámbitos, generando una crisis de identidad general que se agravó por el abandono de la esencia de España: el catolicismo.

Con una finalidad regeneracionista escribió sus dos obras más célebres: *La Ciencia en España* (1887-1890)¹⁵ y la *Historia de los Heterodoxos Españoles* (1880-1882). Ésta última le ha otorgado un halo de historiador y es el estudio que más ha influido en la articulación del pensamiento religioso español. Su regeneracionismo no radicó en devolver a España su antiguo papel de potencia mundial. A su juicio, era necesario que ésta adoptara un cambio en su orientación con respecto a la realidad política y cultural de esos años, para así entroncar con la tradición más puramente española: la católica. Sin embargo, como toda obra escrita sin unos rigurosos parámetros históricos cuenta con varios errores. Al hilo de lo expuesto en estas líneas, el polígrafo cántabro ignora la transformación ideológica que sufrió la Monarquía católica en el paso del siglo XVI al XVII, lo que le condujo a valorar el papel del catolicismo de modo idéntico. El resultado fue la elaboración de un relato atemporal, lineal, uniforme y sin fisuras. Pese a esto, la defensa que hicieron Cánovas del Castillo y Menéndez Pelayo del catolicismo y de la Casa de Austria se convirtió en carta de naturaleza académica en los círculos conservadores de eruditos de los años de la Restauración. Al respecto, se mencionan nombres como el de Francisco Silvela, Antonio Rodríguez Villa, Julián Juderías, Juan Pérez de Guzmán y Gabriel Maura.

El interés por “españolizar” a los Habsburgo de Madrid para que dejaran de ser considerados una dinastía extranjera, así como por relativizar la idea de

¹⁵ Se trató de la segunda edición.

decadencia, continuó en las primeras décadas del siglo XX. Durante el régimen del General Franco, fueron incluidos dentro de la evolución histórica de España. Los intelectuales de este periodo entendieron que los dos siglos de gobierno de los Austria fueron esenciales para la expansión territorial de la Monarquía católica y defensa del catolicismo. La nación española se había forjado históricamente sobre el principio religioso y no podía explicarse sin tener en cuenta el componente católico. Para los mismos, la decadencia de España durante el Seiscientos se produjo por haberse defendido la religión católica. No obstante, sus monarcas tuvieron una actitud ejemplar porque asumieron con dignidad y valentía las derrotas militares de sus ejércitos en los campos de batalla europeos. Con este proceder, conectaban con la obra y doctrina de Cánovas del Castillo, Menéndez Pelayo y, en general, con los pensadores de la Restauración. En enero de 1948, Vicente Palacio Atard publicaba un artículo en la revista *Arbor* donde se recoge el programa doctrinal de la nueva generación de intelectuales españoles. Un año más tarde, en la introducción de su *Derrota, agotamiento, decadencia en la España del siglo XVII*¹⁶, planteó el enfoque que había de darse a la historia de España.

A partir de la década de 1960, al calor del desarrollo económico y la apertura cultural de esos años, los historiadores españoles comenzaron a estudiar el siglo XVII con un espíritu más científico. Quintín Aldea Vaquero, si bien se percató de la importancia del catolicismo en la evolución ideológica de la Monarquía católica, se alejó de las explicaciones mesiánicas que incidían en las hazañas y glorias de ilustres españoles¹⁷.

Sin intención de ser exhaustivos acerca de los estudios que han revalorizado el papel del catolicismo en la evolución ideológica de la Monarquía

¹⁶ PALACIO ATARD, V.: *Derrota, agotamiento, decadencia en la España del siglo XVII*. Madrid, Rialp, 1987.

¹⁷ ALDEA VAQUERO, Q.: "España, el Papado y el Imperio durante la Guerra de los Treinta Años. I. Instrucciones a los embajadores de España en Roma (1631-1643)". *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, vol. 16, nº 29, (1958), pp. 292-437; "España, el Papado y el Imperio durante la Guerra de los Treinta Años. II. Instrucciones a los nuncios apostólicos en España (1624-1632)". *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, vol. 16, nº 30, (1958), pp. 250-330; "Iglesia y Estado en la España del siglo XVII (ideario político-eclesiástico)". *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, vol. 19, nº 36, (1961), pp. 143-544.

católica, se menciona los efectuados por los miembros del Instituto Universitario La Corte en Europa (IULCE) que, desde el año 2000, vienen explicando la Edad Moderna de España por reinados. En dicho año, en el marco de la conmemoración de los quinientos años del nacimiento de Carlos V, aparecieron cinco tomos en los cuales sus autores realizan un estudio de conjunto del reinado del primer Habsburgo español¹⁸. En su etapa final, se pusieron las bases de la configuración política e ideológica que Felipe II desarrolló, en toda su plenitud, años después¹⁹. Encuadradas también estas investigaciones en los estudios de la Corte -entendida como un instrumento que articuló los diferentes reinos que compusieron la Monarquía católica en torno a la figura regia, por medio de las relaciones de patronazgo y clientelismo-, su novedad radica en que ponen de manifiesto las particularidades de cada reinado y la evolución ideológica de la Monarquía católica durante los siglos XVI y XVII. El reinado de Felipe III constituye un ejemplo. Durante sus años de gobierno, empezó a abandonarse paulatinamente la ideología religiosa castellana en favor de la romana²⁰, alcanzando ésta última su máximo apogeo durante el reinado de su hijo: Felipe IV. Paradójicamente, este reinado ha sido considerado como el periodo más álgido de la decadencia española. A su vez, la ideología religiosa de Roma dejó de tener efectividad política -no así a nivel religioso y espiritual- en los años finales del reinado de Felipe IV, momento en que se dio paso a una nueva justificación ideológica²¹.

Aceptado el papel de la religión católica en la evolución ideológica de la Monarquía católica, se ha dado un paso más habiéndose diferenciado dos

¹⁸ MARTÍNEZ MILLÁN, J. (dir.): *La Corte de Carlos V*. Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, 5 t.

¹⁹ MARTÍNEZ MILLÁN, J. y FERNÁNDEZ CONTI, S. (dirs.): *La Monarquía de Felipe II: la Casa del Rey*. Madrid, Fundación Mapfre, 2005, 2 vols.

²⁰ MARTÍNEZ MILLÁN, J. y VISCEGLIA, M. A. (dirs.): *La Monarquía de Felipe III*. Madrid, Fundación Mapfre, 2008, 4 vols.

²¹ MARTÍNEZ MILLÁN, J. y HORTAL MUÑOZ, J. E. (dirs.): *La Corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía Católica*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2015, t. I, 3 vols.; t. II; MARTÍNEZ MILLÁN, J. y RIVERO RODRÍGUEZ, M. (dirs.): *La Corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía Católica*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2017, t. III, 4 vols.; MARTÍNEZ MILLÁN, J., RIVERO RODRÍGUEZ, M. y GONZÁLEZ CUERVA, R. (dirs.): *La Corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía Católica*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2018, t. IV, 4 vols.

modelos de catolicismo. Esta tarea fue iniciada por José Martínez Millán quien distingue entre un “catolicismo castellano” y un “catolicismo romano” que justificaron de manera diferente la praxis política de la Monarquía católica durante los siglos XVI y XVII²². Así, el catolicismo castellano que la justificó durante el Quinientos no fue igual al catolicismo romano de la centuria siguiente, que abogó por la subordinación de aquélla a los planteamientos ideológicos del Papado.

Desde sus orígenes, se vinculó la actuación política de la Monarquía católica con la defensa y propagación del catolicismo. Las Bulas de Alejandro VI -en concreto, el Breve y la Bula menor *Inter Caetera*, de 3 y 4 de mayo de 1493- dieron el monopolio de los territorios americanos a los Reyes Católicos y a sus sucesores con la condición de evangelizar a las poblaciones nativas²³. La idea de *Monarchia Universalis*²⁴ se revistió de un carácter práctico puesto que, mediante la expansión del catolicismo, el rey de España alcanzó la universalidad. Esta teoría fue elaborada en tiempos de Felipe II y justificó la expansión territorial de la Monarquía católica en América y Extremo Oriente. Con todo, si se consiguió la citada universalidad fue porque se dispuso de suficientes recursos económicos y de fuerzas militares.

El catolicismo de Felipe II y de los miembros del “partido” castellanista difirió considerablemente del surgido en Trento²⁵, que constituyó la base del posterior

²² Véase la bibliografía referente a esta cuestión contenida en la nota 349 (capítulo 3) de la presente tesis doctoral.

²³ GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, M.: *Nuevas consideraciones sobre la historia, sentido y valor de las Bulas Alejandrinas de 1493 referentes a Indias*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1944; GARCÍA-GALLO DE DIEGO, A.: “Las Bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias”. *Anuario de Historia del Derecho Español*, 27-28, (1957-1958), pp. 461-830; GARCÍA GARCÍA, A.: “La donación pontificia de las Indias”. En BORGES MORÁN, P. (coord.): *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XVI-XIX). I. Aspectos generales*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992, vol. 1, pp. 33-45.

²⁴ Sobre la idea de *Monarchia Universalis*, MATTEI, R.: “Polemiche secentesche italiane sulla Monarchia Universale”. *Archivio Storico Italiano*, vol. 110, nº 2, (1952), pp. 145-165; “Il mito della Monarchia Universale nel pensiero político italiano del Seicento”. *Rivista di Studi Politici Internazionali*, 32, (1965), pp. 531-550; BOSBACH, F.: *Monarchia Universalis. Storia di un concetto cardine della politica europea (secoli XVI-XVIII)*. Milán, Vita e Pensiero, 1998.

²⁵ ALBERIGO, G.: “L'ecclesiologia del Concilio di Trento”. *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 18, (1964), pp. 227-242; “Reflexiones sobre el Concilio de Trento con ocasión del Centenario”. *Concilium*, 7, (1965), pp. 78-99; JEDIN, H.: *El Concilio de Trento en su última etapa*. Barcelona,

catolicismo romano. El del siglo XVI puso énfasis en la visibilización de las manifestaciones religiosas y de aquellas prácticas que compatibilizasen con la tradición cultural, religiosa, espiritual e ideológica de la península ibérica. En cierta medida, conectó con el modo de entender la religión de los cristianos medievales peninsulares que habían luchado contra los musulmanes y de los que se consideraban herederos. Se trató de una religiosidad de carácter ascético, intelectual y formalista que buscó el conocimiento de Dios a través de la razón. Felipe II implantó los decretos conciliares de acuerdo con los intereses políticos, religiosos e ideológicos de sus reinos. El proceso de confesionalización²⁶ y de disciplinamiento social²⁷ filipino se realizó con vocación autónoma y no contó con la aprobación de Roma. La mayor parte de los historiadores han coincidido en afirmar que consistió en una reforma de la Iglesia más “española” que tridentina o romana²⁸.

Herder Editorial, 1965; *Historia del Concilio de Trento*. Pamplona, EUNSA Ediciones Universidad de Navarra, 1972-1981, 4 vols.; con ROGGER, I.: *Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea*. Bologna, Il Mulino, 1979; PRODI, P. y REINHARD, W. (eds.): *Il Concilio di Trento ed il Moderno*. Bologna, Il Mulino, 1996; PROSPERI, A.: *El Concilio de Trento: una introducción histórica*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 2008.

²⁶ MARTÍNEZ MILLÁN, J.: “El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición”. *Trocadero: Revista de Historia Moderna y Contemporánea*, 6-7, (1995), pp. 103-124: 106-124; FERNÁNDEZ TERRICABRAS, I.: *Felipe II y el clero secular: la aplicación del Concilio de Trento*. Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 361-428; CORTÉS PEÑA, A. L.: “Sobre el absolutismo confesional de Felipe II”. En BETRÁN MOYA, J. L., CORTÉS PEÑA, A. L. y SERRANO MARTÍN, E. (eds.): *Religión y poder en la Edad Moderna*. Granada, Universidad de Granada, 2005, pp. 109-130.

²⁷ RICHGELS, R. W.: “The pattern of controversy in a Counter-Reformation Classic: the controversies of Robert Bellarmine”. *The Sixteenth Century Journal*, 11 (2), (1980), pp. 3-15; PO-CHIA HSIA, R.: *Social discipline in the Reformation: Central Europe, 1550-1750*. Nueva York, Routledge, 1989; “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII”. *Pedralbes: Revista d’Història Moderna*, 25, (2007), pp. 29-43; SCHULZE, W.: “Il concetto di disciplinamento sociale nella prima Età Moderna”. *Annali dell’Istituto Storico Italo-Germanico in Trento*, 18, (1992), pp. 371-411; SCHILLING, H.: “Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica”. En *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed Età Moderna*. Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 125-160; PALOMO DEL BARRIO, F.: “Disciplina christiana. Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta Edad Moderna”. *Cuadernos de Historia Moderna*, 18, (1997), pp. 119-136.

²⁸ LLORCA, B.: “Aceptación en España de los decretos del Concilio de Trento”. *Estudios Eclesiásticos*, vol. 39, nº 150, (1964), pp. 341-360; GARCÍA-VILLOSLADA, R.: “Felipe II y la Contrarreforma Católica”. En GARCÍA-VILLOSLADA, R. (dir.): *Historia de la Iglesia en España*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, vol. 3, t. II, pp. 3-106; BORRAMEO, A.: “Felipe II y la tradición regalista de la Corona española”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J. (dir.): *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica*. Madrid, Parteluz, 1998, vol. 3, pp. 111-138; “La nunziatura di Madrid, la curia romana e la riforma postridentina nella Spagna di Filippo II”. En

El cambio que se produjo en la ideología religiosa de la Monarquía católica a principios del siglo XVII sólo es explicable si se tiene en cuenta la transformación en la concepción del Papado. En los albores de la Edad Moderna, sintió la necesidad de convertir los territorios de San Pedro en un verdadero estado. Paolo Prodi afirma que pretendió equipararse con las grandes monarquías que, en esos momentos, estaban emergiendo en Europa²⁹. Aunque los deseos por recuperar su condición de árbitro de la política europea son anteriores al Concilio de Trento, tras este sínodo -clausurado en diciembre de 1563- se intensificaron y alcanzaron su apogeo durante el pontificado de Clemente VIII (1592-1605)³⁰. Los pontífices asumieron el papel de guías únicos dentro de la Cristiandad católica sin admitir las intromisiones de los monarcas europeos, con objeto de recuperar el espacio perdido ante los protestantes y acabar con las prácticas regalistas de monarcas como Felipe II y las particularidades culturales, religiosas e ideológicas de la península ibérica. Ante la dificultad de finiquitar éstas últimas y de recuperar la universalidad por medio de la fuerza, el Papado utilizó dos mecanismos que puso en práctica desde finales del siglo XVI: la alianza con los poderes políticos europeos³¹ y la ideología religiosa³². En este último caso, consistió en sustituir la antigua ideología religiosa castellana por la de Roma.

Es preciso recordar que el Papado no había renunciado -como sucede en la actualidad- a detentar la universalidad mundial dado que formaba parte de su naturaleza. Pero ésta no consistió en la posesión de territorios, a modo del

KOLLER, A. (ed.): *Kurie und Politik. Stand und Perspektiven der Nuntiaturreportsforschung*. Tübingen, Max Niemeyer, 1998, pp. 35-63.

²⁹ PRODI, P.: *El soberano pontífice. Un cuerpo y dos almas: la monarquía papal en la primera Edad Moderna*. Madrid, Ediciones Akal, 2010; RE, N. del: *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1970; FOSI, I.: *La giustizia del papa. Sudditi e tribunali nello Stato Pontificio in Età Moderna*. Roma/Bari, Editori Laterza, 2007.

³⁰ FATTORI, M. T.: *Clemente VIII e il Sacro Collegio, 1592-1605. Meccanismi istituzionali ed accentramento di governo*. Stuttgart, Anton Hiersemanu, 2004.

³¹ RIVERO RODRÍGUEZ, M.: "Como un cordero entre lobos: la recuperación de la iniciativa política y diplomática española en Italia (1648-1664)". En SANZ CAMAÑES, P. (ed.): *Tiempo de cambios. Guerra, diplomacia y política internacional de la Monarquía Hispánica (1648-1700)*. Madrid, Actas, 2012, pp. 365-385.

³² BONORA, E.: *La Controriforma*. Roma-Bari, Editori Laterza, 2001 y PO-CHIA HSIA, R.: *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*. Tres Cantos, Ediciones Akal, 2010.

imperio territorial español, sino en hacer sentir su influencia religiosa y espiritual a lo largo del orbe terráqueo. En palabras de Giovanni Pizzorusso, acometió un proceso de *conquista espiritual* del mundo. Fomentada por el jesuita Roberto Bellarmino, la teoría del *poder indirecto*³³ asignó a los pontífices un poder superior y arbitral en el concierto político europeo. Aunque no se negaba el poder de los monarcas, éstos lo ejercían por delegación pontificia³⁴.

Los movimientos espirituales que surgieron al amparo de Trento -algunos de los cuales procedían del contexto reformista de finales del siglo XV y principios del siguiente- tendieron a una radicalidad, observancia, recogimiento y perfección en las prácticas religiosas, así como a una vida de más oración, meditación y penitencia³⁵. Esta espiritualidad contó asimismo con un importante componente político. Casi todos los movimientos espirituales pre y posttridentinos fueron partidarios de que el Papado recuperara su liderazgo político y religioso dentro de la Cristiandad católica y su condición de instancia universal, aspectos que habían sido menoscabados desde aproximadamente finales del siglo XIV. A sus miembros les unía además un rechazo visceral al dominio que la Monarquía católica ejercía en Italia y, en particular, sobre la ciudad de Roma. Entendieron que este dominio impedía a los pontífices acometer la reforma religiosa que tanto necesitaba la Iglesia. De Trento salió una Iglesia más organizada, jerarquizada

³³ FRAJESE: "Una teoria della censura: Bellarmino e il potere indiretto dei papi". *Studi Storici*, 25, (1984), pp. 139-152 y "Regno ecclesiastico e stato moderno. La polemica fra Francisco Peña e Bellarmino sull'essenzione dei chierici". *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico*, 14, (1988), pp. 273-339.

³⁴ Un análisis de la Corte pontificia durante la primera mitad del siglo XVII en VISCEGLIA, M. A.: "Fazioni e lotta politica nel Sacro Collegio nella prima metà del Seicento". En SIGNOROTTO, G. V. y VISCEGLIA, M. A. (eds.): *La Corte di Roma tra Cinque e Seicento. "Teatro" della politica europea*. Roma, Bulzoni Editore, 1998, pp. 37-91 y "Factions in the Sacred College in the sixteenth and seventeenth centuries". En SIGNOROTTO, G. V. y VISCEGLIA, M. A. (eds.): *Court and politics in papal Rome, 1492-1700*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 99-131.

³⁵ Para el panorama espiritual de la segunda mitad del siglo XVI y toda la centuria siguiente, BOAGA, E.: "Aspetti e problemi degli ordini e congregazioni religiose nei secoli XVII e XVIII". En VV.AA: *Problemi di Storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII*. Napoli, Edizioni Dehoniane, 1982, pp. 91-135; ROSA, M.: *Clero e società nell'Italia Moderna*. Roma-Bari, Editori Laterza, 1992, pp. 89-101; FRAGNITO, G.: "Gli ordini religiosi tra Riforma e Controriforma". En ROSA, M. (ed.): *Clero cattolico e società europea nell'Età Moderna*. Roma-Bari, Editori Laterza, 2006, pp. 115-205; RUSCONI, R.: "Gli ordini religiosi maschili: dalla Controriforma alle soppressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni". En ROSA, M. (ed.): *Clero cattolico e società europea nell'Età Moderna, op. cit.*, pp. 207-274; RURALE, F.: *Monaci, frati, chierici. Gli ordini religiosi in Età Moderna*. Roma, Carocci Editore, 2008, pp. 33-60.

y centralizada en torno a la figura papal que se arrogó de la autoridad suprema. Esta espiritualidad radical, al ser definida por el Papado, llevaba implícita y de manera indirecta una obediencia ciega a los pontífices, que se valieron de ella para elaborar la ideología religiosa que justificó la praxis política de la Monarquía católica hasta 1660 aproximadamente.

Así pues, la distinción entre un catolicismo castellano y un catolicismo romano permite matizar la idea de decadencia e impide seguir asociando al catolicismo y a la dinastía Habsburgo con la decadencia de España durante el siglo XVII. Los defensores de esta postura han sostenido que existe una estrecha relación entre las derrotas militares de la Monarquía católica y la pérdida de los objetivos políticos e ideológicos de Castilla. Los monarcas hispanos empeñaron la hacienda y la vida de sus súbditos en defender el catolicismo, lo que trajo su ruina económica, la pérdida de su orientación ideológica y, en definitiva, la decadencia. Desde el principio, esta idea parte de un error considerable. La defensa que hicieron los monarcas hispanos del catolicismo durante el Seiscientos se efectuó de acuerdo con los deseos del Papado. El catolicismo romano o ideología religiosa de Roma abogó por el pacifismo entre los príncipes católicos. Tan sólo, se emplearían las armas para defender a la Iglesia y a toda la Cristiandad católica de los ataques de sus enemigos tradicionales: infieles musulmanes y herejes protestantes. A esto, respondió la unión de los Habsburgo de Madrid con los de Viena. A la altura de 1630 aproximadamente, la Monarquía católica había ya abandonado la justificación ideológica castellana y había aceptado las premisas ideológicas de Roma. De modo que no puede afirmarse que entró en crisis por haber abandonado los ideales de Castilla. Tras la Paz de Westfalia, se cuestionó un modelo de catolicismo: el de Roma. No es casual que, por entonces, comenzara la reconfiguración ideológica de la Monarquía católica -a la par que la política-, aunque más intensa hacia finales del reinado de Felipe IV y durante el de Carlos II³⁶.

³⁶ RIVERO RODRÍGUEZ, M.: "De reinos a virreinos: apuntes para el análisis de la reconfiguración del espacio territorial de la Monarquía entre los siglos XVI y XVII". En RIVERO RODRÍGUEZ, M. (coord.): *La crisis del modelo cortesano. El nacimiento de la conciencia europea*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2017, pp. 9-21. Véanse también los trabajos contenidos en la extensa obra sobre Felipe IV: MARTÍNEZ MILLÁN, J., HORTAL MUÑOZ, J. E., RIVERO RODRÍGUEZ, M. y GONZÁLEZ CUERVA, R. (dirs.): *La Corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía Católica*, op. cit. Asimismo, los contenidos en MARTÍNEZ

Desde este nuevo enfoque se han estudiado los años centrales del siglo XVII.

1.- SOR MARÍA DE ÁGREDA EN LOS AÑOS PREVIOS A SU RELACIÓN CON FELIPE IV

1.1.- Orígenes familiares y fundación del convento concepcionista descalzo

La vida de María Coronel y Arana³⁷, nacida en Ágreda el 2 de abril de 1602, está rodeada de una serie de tópicos que han perdurado hasta nuestros días. Fue la tercera de los hijos del matrimonio formado por don Francisco Coronel y doña Catalina de Arana. El ambiente piadoso del hogar familiar fue determinante para su posterior vocación religiosa y desarrollo de su espiritualidad. Años más tarde, recogió en sus tratados autobiográficos que creció en un ambiente armonioso, tranquilo y donde todas las acciones se encontraron encaminadas a Dios. Don Francisco Silvela -al que se debe la primera edición íntegra de su correspondencia epistolar con Felipe IV- le describe como una niña propensa a la soledad, contemplación y retiro. Todo pareció dispuesto a acrecentar en ella el fervor religioso y las aspiraciones místicas que manifestó desde su infancia.

Su biografía³⁸, pese a tener un marcado componente hagiográfico, ha de tenerse en cuenta para comprender su decurso vital. Consiste en un aspecto

³⁷ VAN DEN GHEYN, J.: "Ágreda, (d') Marie". En *Dictionnaire de Théologie Catholique*. París, Letouzey et Ané Editeurs, 1909, vol. 1, pp. 627-631; GARCÍA ROYO, L.: *La aristocracia española y sor María de Jesús de Ágreda*. Madrid, Espasa-Calpe, 1951; KENDRICK, T.: *Mary of Agreda. The life and legend of a Spanish nun*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1967; VÁZQUEZ JANEIRO, I.: "Ágreda, María de Jesús de". En ALDEA VAQUERO, Q., MARÍN MARTÍNEZ, T. y VIVES GATELL, J. (coords.): *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972, vol. I, p. 14; CAMPOS RUIZ, J.: "Marie de Jésus (d'Ágreda)". En *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique Doctrine et Histoire*. París, Editions Beauchesne, 1980, vol. 10, pp. 508-513; TINIVELLA, F.: "Ágreda, María de". En *Enciclopedia Cattolica*. Firenze, Casa Editrice G. C. Sansoni, 1987, vol. 1, pp. 570-571; COLAHAN, C. A.: *The vision of sor María de Ágreda. Writing, knowledge and power*. Arizona, University of Arizona Press, 1994; PEÑA GARCÍA, M.: *Sor María de Jesús de Ágreda. Biografía esencial y fundamental*. Tudela, Imprenta Castilla S.L., 1997; POND, K. E.: "Ágreda, Mary of". En *The Catholic Encyclopedia*. New York, The Catholic University of America, 2003, vol. 1, p. 187; RIBOT GARCÍA, L. A.: "Coronel y Arana, María". En *Diccionario Biográfico Español*. Madrid, Real Academia de la Historia, 2009-2013, vol. 14, pp. 657-659; CABIBBO, S.: "Maria d'Agreda". En PROSPERI, A. (ed.): *Dizionario storico dell'Inquisizione*. Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, 2010, vol. I, pp. 24-25.

³⁸ XIMÉNEZ DE SAMANIEGO, J.: *Relación de la vida de la Venerable Madre Sor María de Jesús*. Madrid, Imprenta de la Causa de la Venerable Madre, 1727; VICENZA, A. M.: *Vita della Venerable Serva di Dio, Suor Maria di Gesù d'Ágreda, francescana*. Bologna, 1870; BRINGAS y

presente, por otra parte, en las biografías y autobiografías de aquellas personas que alcanzaron la santidad. La información que se dispone de su familia -padres y hermanos, Francisco, José³⁹ y Jerónima- está mediatizada por su figura y obra. El modo sobre cómo se conocieron sus progenitores es un ejemplo. De su padre, afirma que descendía de hidalgos con una posición socio-económica holgada. El fallecimiento de sus abuelos paternos le obligó a hacerse cargo de la herencia que perdió debido a su corta edad. Esta circunstancia no fue impedimento para conservar las buenas costumbres y vivir de forma cristiana. En su madurez frecuentó la iglesia de la localidad de Yanguas para solicitar a la Virgen de los Milagros que le diera una buena esposa con la que contraer matrimonio y compartir el resto de su vida. Su madre, a quien se atribuye una historia parecida, solía acudir a la citada iglesia con propósitos similares. Para sor María, la intercesión de la Virgen estuvo detrás de que sus padres se conocieran, entablasen contacto e iniciaran los preparativos de la boda. Tras el enlace, los cuatro hermanos -su tío Medel se desposó con una hermana de su madre- se instalaron en la casa familiar hasta que llegaron los primeros hijos. Después de hacer un reparto equitativo de los bienes y hacienda, sus padres se quedaron a residir en la misma.

De la educación de sor María se ocupó principalmente su madre, a la que describe como una mujer decidida, de fuerte carácter y, sobre todo, muy piadosa y devota cuyas prácticas religiosas rozaron la exageración. En el segundo capítulo de sus tratados autobiográficos explica las penitencias y ejercicios espirituales que practicó -como autoflagelaciones y portar la cruz varias horas al día-, lo que provocó críticas entre los vecinos de la población que arguyeron que, “siendo pobre y teniendo tantos hijos, hacía mal de gastar el tiempo en la

ENCINAS, D. M.: *Admirable vida y ejemplarísimas virtudes de la Venerable Madre, iluminada virgen, Sor María de Jesús Coronel y Arana*. Santiago de Chile, 1884.

³⁹ Ingresó en la Orden de San Francisco antes de que lo hicieran su padre y su hermano. Residió en el oratorio franciscano de San Antonio de Salto (Haro, La Rioja) donde llevó una vida eremítica y contemplativa junto a cinco religiosos más. ROYO, E.: *Autenticidad de la Mística Ciudad de Dios y biografía de su autora*. Barcelona, Herederos de Juan Gili, 1914, vol. 5, p. 78. Con motivo del viaje de Felipe IV a la frontera francesa para entregar a su hija María Teresa a Luis XIV, sor María comunicaba al monarca que había pedido a su hermano que le besara en su nombre la mano cuando pasara por allí. CAMPOS RUIZ, J.: “Otras cartas inéditas de la Venerable Sor María de Jesús de Ágreda”. *Archivo Ibero Americano*, 30, (1970), pp. 362-363.

iglesia”⁴⁰. De ella, partió la iniciativa de convertir la vivienda familiar en convento, asunto que cambió el destino de toda la familia. Atribuyó esta decisión a Dios que le instó a entrar en religión. Después de escuchar el mensaje divino, se apresuró a comentárselo a su confesor que se dirigía precisamente a su casa para comunicarle las revelaciones que también había tenido.

Fueron muchos los problemas a los cuales debió enfrentarse doña Catalina. En primer lugar, hubo de vencer la resistencia del marido que terminó aceptando la situación. Don Francisco no estaba descaminado en sus apreciaciones. Se trataba de un proyecto que superaba con creces su hacienda. Tenía, además, una avanzada edad -sesenta años- y padecía un dolor de estómago continuado. Su hermano Medel entendió que las pretensiones de su cuñada eran disparatadas porque traerían la ruina personal y económica a la familia. Pero las súplicas de la esposa e hijas ablandaron las reticencias de don Francisco, no sin antes haber intervenido las personas más relevantes de la localidad que tuvieron interés en que se fundara un convento. Se menciona a don Jerónimo Camargo, oidor de la Chancillería de Valladolid, que entregó 500 ducados para la transformación de la casa familiar en convento, don Diego de Castejón y Fonseca, futuro obispo de Tarazona, que dio la misma cantidad, y don Martín de Castejón y Andrade, señor de Velamazán⁴¹.

A principios de 1619, doña Catalina vio cumplidos sus deseos ya que don Francisco accedía a convertir la casa familiar en convento⁴². Días más tarde, aquella ingresaba como monja concepcionista junto a sus hijas María y Jerónima⁴³. Hasta su fallecimiento en 1631, ejerció un fuerte influjo sobre la joven comunidad y ocupó los cargos de vicaria y maestra de novicias. Entre las

⁴⁰ SECO SERRANO, C.: *Cartas de Sor María de Jesús de Ágreda y de Felipe IV*. Madrid, Atlas, 1958, vol. 109, p. 209.

⁴¹ FERNÁNDEZ GRACIA, R.: *Iconografía de Sor María de Ágreda. Imágenes para la mística y la escritora en el contexto del maravillosismo del Barroco*. Soria, Comité Organizador del IV Centenario del nacimiento de Sor María Jesús de Ágreda, 2003, p. 22.

⁴² MUÑOZ SÁNCHEZ, F.: *La provincia franciscana de Burgos en la Edad Moderna: Historia y representación*. Universidad de La Rioja, Tesis Doctoral Inédita, 2015, p. 106.

⁴³ Hija menor del matrimonio Coronel Arana. Ingresó en la Orden de la Inmaculada Concepción en 1619 e hizo los votos monásticos tres años después. PEÑA GARCÍA, M.: *Sor María de Jesús de Ágreda. Biografía esencial y fundamental, op. cit.*, pp. 65-66.

mujeres que ingresaron en el nuevo convento, cabe destacar a sor María de San Francisco, hija de don Juan Díez de Fuenmayor, regidor de Ágreda, sor Mariana de Jesús, sor Isabel de los Ángeles y sor Petronila de Jesús, hijas de don Marcos de Orobio, regidor asimismo de Ágreda, y sor Mariana de la Ascensión, sor Josefa de Jesús y sor Catalina de San José, hijas de don Mateo de Orobio, otro de los regidores de la localidad. Doña Catalina dejó también una impronta religiosa en sor María. Ésta, en sus tratados autobiográficos, señala que su madre realizó numerosas penitencias, ayunos y sacrificios. Según su biógrafo, fray José Ximénez de Samaniego, siguió los pasos de su madre:

“A las once comenzaba el [ejercicio] de la cruz que le duraba tres horas repartidas así: hora y media ocupaba en meditaciones de la pasión del Señor acompañadas con mortificaciones corporales. Media hora andaba con una cruz de hierro muy pesada al hombro de rodillas, llevándolas desnudas por el suelo, y contemplando los pasos correspondientes a este ejercicio. Otra media hora postrada en tierra, en forma de cruz, teniendo las manos en unos clavos de hierro que, para esto, tenía dispuestos. Y en este tiempo proseguía en la meditación de aquellos dolorosos pasos. La otra media hora restante estaba levantada en cruz en contemplación de las siete palabras que el Señor habló en la suya.”⁴⁴

1.2.- El reinado de Felipe III (1598-1621)

La subida al trono de Felipe III, en septiembre de 1598, produjo una amplia transformación en la Monarquía católica. Los cambios se concretaron en la sustitución de unas élites de gobierno por otras y en la espiritualidad e ideología religiosa. Entre otras causas, fue el resultado de una cuidadosa preparación urdida desde hacía tiempo por Clemente VIII. Con todo, lo que hizo posible que los intereses del pontífice estuvieran presentes en el entorno del nuevo monarca fue la conformación de una facción cortesana cuyos miembros apoyaron sus

⁴⁴ Cit. en CUETO RUIZ, R.: *Quimeras y sueños. Los profetas y la Monarquía Católica de Felipe IV*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 1994, pp. 45-46.

decisiones a nivel político, espiritual e ideológico. Tras el óbito de Felipe II, apareció como un grupo compacto cuyo nexo de unión era la fidelidad al Papado. Es el caso de don Juan de Idiáquez, don Juan de Zúñiga y don Juan de Borja en los cuales se apoyó el pontífice para acabar con la hegemonía del “partido” castellanista y la ideología religiosa que encarnaba. Hicieron de bisagra entre ambos reinados y representaron un compromiso entre la lealtad al duque de Lerma y a los pontífices, dada su condición de ministros con autoridad y experiencia de gobierno. Lerma recurrió a ellos cuando necesitó que Clemente VIII y Paulo V le concedieran alguna gracia y subsidio. Por su parte, estos pontífices y sus familias buscaron alianzas con los linajes nobiliarios proclives al Papado -como los condes de Lemos- para asentar la reforma religiosa y la espiritualidad de Trento en la Monarquía católica. Ya en el decenio de 1570, Gregorio XIII había intentado conformar una facción propia en la Corte de Madrid apoyándose en los restos del “partido” ebolista⁴⁵. El relevo cortesano producido entre 1578 y 1580, la muerte de don Juan de Austria y la caída en desgracia de don Antonio Pérez y la princesa de Éboli -herederos políticos de los ebolistas- impidieron la materialización de este proyecto. Mientras que, a nivel espiritual e ideológico, el reinado del tercer Habsburgo significó el arraigo de los movimientos descalzo y recoleto, así como la asimilación por parte de la familia real -y, de ahí, su extensión al conjunto de la Monarquía católica- de la espiritualidad de Trento y la ideología religiosa del Papado que orientó su política de acuerdo con los preceptos de éste consistentes en convertir a la ciudad de Roma en centro y fuente de legitimación de las monarquías europeas.

1.2.1.- Cercanía de Felipe III y Margarita de Austria a la espiritualidad radical de Roma

La ideología religiosa castellana comenzó a desaparecer a principios del siglo XVII coincidiendo con la ascensión al trono de Felipe III. Nacido en Madrid

⁴⁵ Para esta facción cortesana, MARTÍNEZ MILLÁN, J.: “Grupos de poder en la Corte durante el reinado de Felipe II: la facción ebolista, 1554-1573”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J. (coord.): *Instituciones y élites de poder en la Monarquía Hispana durante el siglo XVI*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1992, pp. 137-197.

en 1578, fue el penúltimo hijo de Felipe II y de su cuarta esposa, Ana de Austria. El cambio de reinado se presentó como una oportunidad toda vez que permitió al Papado implantar en la Monarquía católica la espiritualidad de Trento. El nuncio Camilo Caetani se percató de que el joven monarca tenía una personalidad diferente a su progenitor. Unos años antes, en 1594, había informado al cardenal Pietro Aldobrandini, sobrino de Clemente VIII, que era probable que no siguiera el modo de gobernar paterno, lo que indujo al citado nuncio a entregar al monarca un memorial a través del confesor real, fray Gaspar de Córdoba. Este dominico podría convertirse en una pieza clave ya que, a través de él, “si protanno insinuare molte cose tocanti alla Religione”. En Roma, había confianza en que Felipe III adoptaría una política más respetosa con el Papado. En el citado memorial, se le sugería que eligiera buenos ministros para gobernar sus reinos y para que “no se pierda el respeto a la Iglesia y al Papa”⁴⁶.

Caetani no estaba descaminado en sus apreciaciones. Había dado muestras, ya en su más tierna edad, de una inclinación especial por todas las cuestiones referentes al Papado. Esta circunstancia condujo a Sixto V y posteriormente a Clemente VIII a interesarse por la educación que debía recibir. Con la ayuda de la facción papista fue inculcado en el respeto y sumisión al Papado y educado en los preceptos de la espiritualidad descalza y recoleta⁴⁷. Gracias a la labor desempeñada por el nuncio Caetani, Clemente VIII estuvo al tanto de su formación intelectual y religiosa. En junio de 1592, don García de Loaysa y Girón, preceptor del monarca y destacado miembro de la citada facción, informaba al cardenal Aldobrandini de los estudios que estaba recibiendo. Le indica que tenía mucha inclinación a la religión católica y que en sus palabras y acciones mostraba una gran obediencia a la Sede Apostólica.

En su formación desempeñó otro papel destacado el jesuita Pedro de Rivadeneyra. Éste le dedicó un tratado por medio del cual le enseñó las principales vías y caminos que le convertirían en un monarca virtuoso, santo,

⁴⁶ Cit. en MARTÍNEZ MILLÁN, J.: “La transformación del paradigma <<católico hispano>> en el <<católico romano>>: la Monarquía Católica de Felipe III”. En CASTELLANO CASTELLANO, J. L. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. (coords.): *Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz*. Granada, Universidad de Granada, 2008, vol. 2, p. 550.

⁴⁷ JIMÉNEZ PABLO, E.: *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540-1640)*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2014, p. 228.

devoto y piadoso. En su dedicatoria, le sugiere que, cuando heredase la monarquía, debía procurar conservarla en pureza, santidad y dentro del catolicismo. Le comenta además que estos consejos no eran necesarios en él puesto que, desde niño, se había criado y educado en los preceptos de la ética católica con un ayo y maestro piadosos: don Gómez Dávila y Toledo⁴⁸, segundo marqués de Velada, y don García de Loaysa y Girón⁴⁹. Es innegable el contenido político que posee este tratado. Su autor abogó por la primacía del poder espiritual, regido por los romanos pontífices, sobre el temporal de reyes, príncipes y emperadores. Informó a Felipe III de la carta que el papa Gelasio I envió al emperador Anastasio I. En la misma, el pontífice le señala que los monarcas, aunque fuesen señores de vasallos y reinaran sobre un conjunto de súbditos, tenían la obligación de sujetarse a los prelados y ministros de la Iglesia ya que, de ellos, depende su salvación eterna y que en momentos de dificultad habían acudido a los pontífices⁵⁰.

La descalcez y la recolección fueron dos manifestaciones más de la espiritualidad de Trento que el Papado introdujo en la Monarquía católica a partir de la segunda mitad del siglo XVI⁵¹. Felipe III es considerado su verdadero

⁴⁸ MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, S.: *El Marqués de Velada y la Corte en los reinados de Felipe II y Felipe III. Nobleza cortesana y cultura política en la España del Siglo de Oro*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 2004, pp. 245-303.

⁴⁹ PORREÑO, B.: *Dichos y hechos del Señor Rey D. Felipe III*. Madrid, Nicolás Rodríguez Franco, 1628, p. 224.

⁵⁰ RIVADENEYRA, P.: *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados contra lo que Nicolás Machiavelo y los políticos de este tiempo enseñan*. Madrid, Oficina de Pantaleón Aznar, 1788, p. 100.

⁵¹ MARTÍNEZ CUESTA, A.: "Reforma y anhelos de mayor perfección en el origen de la recolección agustiniana". *Recollectio*, 11, (1988), p. 83; GARCÍA ORO, J. y PORTELA SILVA, M. J.: "Los frailes descalzos. La nueva reforma del Barroco". *Archivo Ibero-Americano*, 60, (2000), pp. 511-586 y 61, (2001), pp. 499-570. Los orígenes de la descalcez se remontan al año 1554 cuando fray Pedro de Alcántara la dio su primer impulso. Siete años después, se erigió la provincia descalza de San José y eran promulgadas sus primeras constituciones. MARTÍNEZ MILLÁN, J.: "El movimiento descalzo en las órdenes religiosas". En MARTÍNEZ MILLÁN y VISCEGLIA, M. A. (dirs.): *La Monarquía de Felipe III: la Casa del Rey*. Madrid, Fundación Mapfre, 2008, vol. 1, p. 95. Sobre la espiritualidad descalza de los franciscanos, LEJARZA, F.: "Origen de la descalcez franciscana". *Archivo Ibero-Americano*, 22, (1962), pp. 15-131 y URIBE, A.: "Espiritualidad de la descalcez franciscana". *Archivo Ibero-Americano*, 22, (1962), pp. 133-161. El 12 de noviembre de 1578 Gregorio XIII expedía la Bula *Ad hoc Nos Deus*, por la cual aprobaba dicha provincia. *Bullarum Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*. Turín, Augustae Taurinorum: Seb. Franco, H. Fory et Henrico Dalmazzo Editoribus, 1863, t. VIII, pp. 247-250.

promotor ya que apoyó la fundación de varios conventos reformados⁵². Consisten en dos corrientes espirituales de origen hispano que surgieron como contestación al formalismo e intransigencia religiosa de Felipe II y del “partido” castellanista⁵³. Su nacimiento debe buscarse en el terreno abonado por el Concilio de Trento donde emergieron varias corrientes espirituales⁵⁴. Conectaron indirectamente con los movimientos reformistas italianos. Es el caso de los chierici regolari minori o *caracciolini*⁵⁵, los chierici regolari ministri degli infermi o *camilliani*⁵⁶, los chierici regolari di San Paolo o *Barnabiti*⁵⁷ o los chierici regolari teatini⁵⁸. Asimismo, recibieron la protección y apoyo de destacados miembros de la familia real hispana -sobre todo femeninos, como la princesa Juana y la emperatriz María de Austria, hermanas de Felipe II- dado que coincidían con la

⁵² GARCÍA ORO, J.: “Observantes, recoletos, descalzos: la Monarquía Católica y el reformismo religioso del siglo XVI”. En EGIDO LÓPEZ, T. (coord.): *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993, vol. 2, p. 96. Una breve lista de los conventos fundados durante su reinado en GÓNZÁLEZ DÁVILA, G.: *Monarquía de España. Historia de la vida y hechos del ínclito monarca, amado y santo D. Felipe Tercero*. Madrid, D. Joaquín de Ibarra, 1771, pp. 248-249.

⁵³ MARTÍNEZ MILLÁN, J.: “El movimiento descalzo en los siglos XVI y XVII”. *Libros de la Corte.es*, Monográfico 3, (2015), p. 105.

⁵⁴ Es el caso de los capuchinos. D’ALATRI, M.: *I Cappuccini. Storia di una famiglia francescana*. Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1994. Cabe mencionar también a los carmelitas [GIORDANO, S.: *Domenico di Gesù Maria, Ruzola (1559-1630): un carmelitano scalzo tra politica e riforma nella Chiesa posttridentina*. Roma, Teresianum, 1991 y MARCHETTI, E.: “La riforma del Carmelo scalzo tra Spagna e Italia”. *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1, (2005), pp. 61-80] y a los trinitarios [PUJANA, J.: *La reforma de los trinitarios durante el reinado de Felipe II*. Salamanca, Secretariado Trinitario, 2006]. Para los camaldolenses, ARMANDO, G. F., FACCHIN, L. y LANZARDO, D.: *Gli eremiti camaldolesi di Piemonte*. Cherasco, Cherasco Cultura, 2017 y COZZO, P.: *Un eremita alla Corte dei Savoia. Alessandro Ceva e le origini della congregazione camaldolese di Piemonte*. Milano, FrancoAngeli, 2018.

⁵⁵ AFFONI, L.: *I Chierici Regolari Minori nella Chiesa. Servizio di Dio, servizio dell’altare*. Roma, Curia Generalizia dei Chierici Regolari Minori, 1988 y FOSI, I. y PIZZORUSSO, G. (eds.): *L’Ordine dei Chierici Regolari Minori (Caracciolini): Religione e cultura in età posttridentina*. Casoria, Loffredo Editore, 2010.

⁵⁶ SANNAZZARO, P.: *Storia dell’Ordine Camilliano (1550-1699)*. Torino, Edizione Camilliana, 1986 y CIAMPANI, A. y FIORENTINO, C. M. (eds.): *Aspetti e problemi della storia dell’Ordine di San Camillo*. Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2010.

⁵⁷ PREMOLI, O.: *Storia dei barnabiti*. Roma, Industria Tipográfica Romana, 1922-1925, 3 vols. y BONORA, E.: *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell’esperienza religiosa dei primi barnabiti*. Firenze, Casa Editrice Le Lettere, 1998.

⁵⁸ VV.AA.: *Los Clérigos Regulares -Teatinos-. 450 Aniversario de su fundación*. Palma de Mallorca, Artes Gráficas San Cayetano, 1974; OLIVER, A.: *Los teatinos. Su carisma, su historia, su fisonomía*. Madrid, Curia Provincial de los Clérigos Regulares, 1991; VANNI, A.: <<Fare diligente inquisitione>>. *Gian Pietro Carafa e le origini dei chierici regolari teatini*. Roma, Viella Editrice, 2010; Gaetano Thiene. *Spiritualità, politica, santità*. Roma, Viella Editrice, 2016.

espiritualidad recogida castellana que practicaban. Contaron también con el respaldo de los miembros del “partido” ebolista, como don Ruy Gómez de Silva y doña Ana de Mendoza y de La Cerda, príncipes de Éboli y duques de Pastrana, don Antonio Pérez, secretario de estado de Felipe II, don Álvaro de Mendoza, obispo de Ávila, don Francisco de Garnica, contador mayor, el secretario don Martín de Gaztelu, don Antonio de Pazos, presidente del Consejo de Castilla y los nuncios Alessandro Crivelli y Filippo Sega. La protección a los frailes descalzos y recoletos fue heredada por el “partido” papista. Sirve de ejemplo don Juan de Zúñiga, conde de Miranda, que practicó la espiritualidad de las congregaciones italianas de presbíteros. En sus años al frente del virreinato de Nápoles, apoyó la fundación de una casa de clérigos caracciolini y se mostró partidario de la descalcez dentro de la Orden de San Agustín. Su hija, doña Aldonza de Zúñiga, ingresó como agustina recoleta en el convento de la Encarnación de Madrid convirtiéndose en su segunda priora tras la muerte de Mariana de San José.

Otra mención especial merece la reina Margarita de Austria. Nacida en Gratz en diciembre de 1584, fue hija del archiduque Carlos II de Estiria y de su esposa, María Ana de Baviera⁵⁹. Los miembros de la Casa de Estiria practicaron una espiritualidad radical en la cual fue instruida la joven Margarita⁶⁰. El archiduque Carlos había sido educado en el ambiente jesuítico creado a partir de la llegada de la Compañía de Jesús al Sacro Imperio en los años setenta del siglo XVI para combatir al protestantismo en esos territorios. Por su parte, la archiduquesa María se confesó también con miembros de la Compañía de Jesús. Es el caso de los padres Juan Reynelio, encargado de la instrucción de los hijos de la pareja archiducal, Bartholomaüs Viller, rector del Colegio de Gratz y director espiritual del futuro emperador Fernando II, y Marcel Pollarde y Jakob Crusius que dirigieron la conciencia de las archiduquesas María Cristina y Ana

⁵⁹ FLOREZ, E.: *Memorias de las Reinas Católicas. Historia genealógica de la Casa Real de Castilla y de León*. Madrid, Antonio Marín, 1770, t. II, pp. 915-916; PÉREZ MARTÍN, M. J., *Margarita de Austria, reina de España*. Madrid, Espasa-Calpe, 1961.

⁶⁰ La religiosidad de la familia imperial ha sido estudiada en BIRELEY, B.: *Religion and Politics in the Age of the Counterreformation: Emperor Ferdinand II, William Lamormaini S.J., and the formation of Imperial Policy*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1981 y “Fernando II: Founder of the Habsburg Monarchy”. En EVANS, R. J. W. y THOMAS, T. V. (eds.): *Crown, Church and Estates. Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. London, MacMillan, 1991, pp. 226-244.

María, hermanas de Margarita. Años después, ésta sostuvo que su alma había recibido desde niña innumerables bienes espirituales de la Compañía de Jesús⁶¹ cuyos miembros le presentaron como un dechado del catolicismo tridentino, un modelo de buena cristiana y una persona capaz de combinar la majestad de una soberana con el comportamiento de una religiosa⁶².

El Papado recurrió a la Casa de Estiria para asentar la reforma religiosa e implantar la espiritualidad de Trento en el Sacro Imperio -tareas para las que fue necesaria la colaboración de los jesuitas y los frailes descalzos- dado que fue partidaria, desde el primer momento, de restablecer la unidad religiosa en esos territorios⁶³. La ocasión se presentó con la elección de Fernando de Austria, hijo de los archiduques Carlos y María, como nuevo titular del Sacro Imperio. Desde Roma, se apostó por que ciñera la corona imperial una persona que fuera capaz de imponer el catolicismo como religión en todo el Imperio. Desde antes de su elección, venía barajando la idea de recatolizar el Sacro Imperio y de acabar con los privilegios que gozaban los protestantes desde la Paz de Augsburgo de 1555. El nuncio Carlo Carafa le describió como un hombre muy religioso que escuchaba misa dos veces al día en la capilla privada del palacio imperial de Viena y consultaba con su confesor, Bartholomaüs Viller, los asuntos más importantes de la política del Sacro Imperio. Don Juan de Palafox, con ocasión del viaje que realizó a Viena en 1630 para acompañar a la infanta María de Austria, hermana de Felipe IV, cuando ésta contrajo matrimonio con el emperador Fernando III, afirmó que era un príncipe santo y que poseía un gran celo hacia la fe católica y fervor de espíritu. Otro de sus confesores, el jesuita Guillermo Lamormaini⁶⁴, y los predicadores de la capilla imperial le recordaban

⁶¹ LOZANO NAVARRO, J. J.: *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*. Madrid, Cátedra, 2005, p. 129.

⁶² LOZANO NAVARRO, J. J.: "Confesionario e influencia política: la Compañía de Jesús y la dirección espiritual de princesas y soberanas durante el Barroco". En MARTÍNEZ MILLÁN, J., PIZARRO, H. y JIMÉNEZ PABLO, E. (coords.): *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2012, vol. 1, p. 192.

⁶³ MARTÍNEZ MILLÁN, J. y JIMÉNEZ PABLO, E.: "La Casa de Austria: una justificación político-religiosa (siglos XVI-XVII)". En MARTÍNEZ MILLÁN, J. y GONZÁLEZ CUERVA, R.: (coords.): *La Dinastía de los Austrias. Las relaciones entre la Monarquía Católica y el Imperio*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2011, vol. 1, p. 31.

⁶⁴ LOZANO NAVARRO, J. J.: "La pervivencia de un mito historiográfico. La Compañía de Jesús y el poder político en la Edad Moderna: antiguas y nuevas perspectivas de análisis". En CORTÉS

la obligación de defender a la Iglesia, tal y como habían hecho sus antepasados desde el conde Rodolfo.

La Compañía de Jesús fue la congregación que más se benefició con la llegada de Fernando II al trono imperial. El padre Robert Bireley -que estudió el papel de los jesuitas en el Sacro Imperio- afirma que desempeñaron el papel de agentes del Papado y colaboraron en el proyecto de recatolización del emperador. Crearon una red de colegios y controlaron los principales centros intelectuales desde los cuales irradiaron la espiritualidad de Trento a esos territorios. En 1622, ya se habían hecho con la dirección de las facultades de artes, filosofía y teología de Viena. A esto, se añade el regreso de los misioneros -generalmente, miembros de la nobleza y elites del Sacro Imperio- que, con anterioridad, habían marchado al Colegio Germánico de Roma para formarse intelectual y espiritualmente. A su vuelta, instruyeron a la sociedad de sus lugares de origen en la espiritualidad de Trento.

Los antecedentes familiares de Margarita de Austria hicieron comprender a Clemente VIII que debía apoyar su matrimonio con Felipe III. Ambos habían sido educados en la espiritualidad de Trento -él, con frailes descalzos y, ella, con jesuitas-. La reina podía convertirse en un instrumento eficaz para asentar la citada espiritualidad en la Monarquía católica. El Papado apoyó también la elección del jesuita Ricardo Haller como confesor suyo. Son varios los motivos que condujeron al pontífice a apoyar este nombramiento. Se menciona su cercanía a la familia archiducal que, como ha sido apuntado, se distinguía por practicar una espiritualidad radical, y contaba con la aprobación del General Claudio Acquaviva⁶⁵. Si el relevo en el trono fue un pilar fundamental para el asentamiento del catolicismo romano, ahora tocaba saber cuál era la

PEÑA, A. L. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. (eds.): *La Iglesia española en la Edad Moderna. Balance historiográfico y perspectivas*. Madrid, Abada Editores, 2007, p. 238.

⁶⁵ SÁNCHEZ, M. S.: "Confession and complicity: Margarita de Austria, Richard Haller, S. J. and the Court of Philip III". *Cuadernos de Historia Moderna*, 14, (1993), pp. 137-138. Más datos sobre este jesuita en LOZANO NAVARRO, J. J.: *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, op. cit., pp. 122-135 y JIMÉNEZ PABLO, E.: "Los jesuitas en la Corte de Margarita de Austria: Ricardo Haller y Fernando de Mendoza". En MARTÍNEZ MILLÁN, J. y MARÇAL LOURENÇO, M. P. (coords.): *Las relaciones discretas entre las Monarquías Hispana y Portuguesa: las Casas de las reinas (siglos XV-XIX)*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2008, vol. 2, pp. 1071-1120.

espiritualidad que traía la joven reina. Las dudas desaparecieron cuando Clemente VIII comprobó que practicaba el radicalismo religioso de Roma⁶⁶. A esta situación, contribuyó el séquito de servidores -entre ellos, Haller- que trajo consigo de Gratz y que compartían con ella una parecida espiritualidad. Una vez instalada en Madrid, su madre se empeñó en que conservara la “*pietà, virtù et devotione ne quali è stata, gl’ anni passati, educata et istruita*”⁶⁷. Pasados los años, fundó el convento de la Encarnación de Madrid que se convirtió -como las Descalzas Reales- en otro bastión de la espiritualidad romana en la Corte⁶⁸. Clemente VIII y Paulo V se dieron por satisfechos con el comportamiento de la reina porque contribuyó a instruir a su esposo en la espiritualidad de Trento:

“La regina, di sua bocca et per mezzo del suo confessore, mi ha detto che si sente molto obbligata a Sua Santità et desidera di fare alcuna dimostrazione di notevole gusto di Sua Santità a suo marito il quale mi disse che últimamente l’ha assicurato che non permetterà mai che si venga a rottura et a perdere il rispetto alle cose sacre”⁶⁹

La emperatriz María de Austria tuvo otro papel destacado en la introducción de la espiritualidad de Trento en la Monarquía católica. Después de enviudar de su primo Maximiliano II, decidió instalarse en Madrid para vivir sus últimos años

⁶⁶ SÁNCHEZ, M. S.: “Pious and political images of a Habsburg woman at the Court of Philip III (1598-1621)”. En SÁNCHEZ, M. y SAINT-SAËNS, A. (eds.): *Spanish Women in the Golden Age. Images and Realities*. Westport-London, Greenwood Press, 1996, pp. 91-107 y *The Empress, the Queen and the Nun. Women and power at the Court of Philip III of Spain*. London, The Johns Hopkins University Press, 1998.

⁶⁷ ASV, Fondo Borghese, serie III, lib. 113A. Carta del nuncio apostólico Girolamo Portia al papa Clemente VIII. Gratz, 24 de marzo de 1603. Cit. en JIMÉNEZ PABLO, E.: *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540-1640)*, op. cit., p. 231.

⁶⁸ Para la vinculación de la reina con este convento, JIMÉNEZ PABLO, E.: “La influencia de la espiritualidad recoleta en la Corte: fundación y progreso del Real Monasterio de la Encarnación”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J., RIVERO RODRÍGUEZ, M. y VERSTEEGEN, G. (coords.): *La Corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2012, vol. 1, pp. 669-694.

⁶⁹ ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 50. Carta del nuncio apostólico Camilo Caetani al cardenal Pietro Aldobrandini, secretario de estado pontificio. Barcelona, 1 de julio de 1599. Cit. en JIMÉNEZ PABLO, E.: *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540-1640)*, op. cit., p. 237.

en el convento de las Descalzas Reales junto a su hija Margarita. A su paso por la localidad italiana de Lodi, madre e hija se entrevistaron con el futuro san Carlos Borromeo, arzobispo de Milán, al que expusieron el hipotético ingreso de la joven Margarita en la vida religiosa. Las crónicas de la época presentan a la emperatriz como una persona devota, piadosa y próxima al Papado. Gregorio XIII conoció sus virtudes afirmando, al respecto, que “tenemos suficientes noticias para tratar de su canonización, si fuere Dios servido darnos vida después de la suya”⁷⁰. Por su parte, Paulo V sostuvo que era muy devota de san Francisco de Asís y que llevó el hábito franciscano debajo de sus vestiduras. Aunque se confesó con frailes franciscanos, fue cercana a la Compañía de Jesús a cuyos miembros “comunicaba las cosas más importantes de su alma”⁷¹. Recibió con alegría la noticia del matrimonio de su nieto Felipe III con Margarita de Austria. Ésta, ayudada por la emperatriz y sor Margarita de la Cruz -ya como monja de las Descalzas Reales- conformó un núcleo de oposición al duque de Lerma. Las tres practicaron la espiritualidad de Trento y constituyeron los baluartes de defensa del Papado en la Corte⁷².

1.2.2.- La nueva justificación ideológica de la Monarquía católica en la tratadística

La transformación que se produjo en la justificación ideológica de la Monarquía católica quedó reflejada en la tratadística de esos años. A diferencia

⁷⁰ BL, Additional, ms. 10236, f. 97r. Cit. en JIMÉNEZ PABLO, E.: *La lucha por la identidad en la Compañía de Jesús: entre el servicio a Roma y el influjo de la Monarquía Hispana (1573-1643)*. Universidad Autónoma de Madrid, Tesis Doctoral Inédita, 2011, p. 366. Sobre la espiritualidad de la emperatriz, CARRILLO, J.: *Relación histórica de la Real Fundación del Monasterio de las Descalzas de Santa Clara de la villa de Madrid con los frutos de santidad que ha dado y da al cielo cada día*. Madrid, Luís Sánchez, 1616, pp. 164r-224v y QUINTANA, J.: *Historia de la antigua nobleza y grandeza de Madrid*. Madrid, 1628, pp. 171r-175v.

⁷¹ BL, Additional, ms. 10236, f. 97v. Cit. en JIMÉNEZ PABLO, E.: *La lucha por la identidad en la Compañía de Jesús: entre el servicio a Roma y el influjo de la Monarquía Hispana (1573-1643)*, op. cit., p. 367.

⁷² “Sua Maestà [Margarita de Austria], in questo mondo, non conosce altro padre et protettore che Sua Santità”. ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 54, f. 115v. Carta del nuncio apostólico Domenico Ginnasio al cardenal Pietro Aldobrandini, secretario de estado pontificio. Valladolid, 23 de abril de 1601.

de los tratados del siglo XVI, en los cuales se hace una defensa de la preeminencia de la jurisdicción real sobre la eclesiástica, los de la centuria siguiente abogan por la intromisión de los pontífices, no sólo en las cuestiones eclesiásticas y religiosas, sino también en la actuación política de la Monarquía católica. De forma que, en estos manuales, se defiende la subordinación de Felipe III al poder y autoridad del Papado.

En la dedicatoria al “Reino junto en Cortes” de su obra, *Tomo primero de la conveniencia de las dos Monarquías Católicas, la de la Iglesia Romana y la del Imperio Español, y defensa de la precedencia de los Reyes Católicos de España a todos los reyes del mundo*, fray Juan de la Puente señala que Dios, en el cuarto día de la Creación, estableció dos grandes luminarias: el sol y la luna. El primero representa la potestad espiritual y es ejercida en la tierra por el romano pontífice. En cambio, la segunda simboliza la potestad temporal que, dada su preeminencia, correspondió al rey de España. Con esta comparación, muestra que el Papado es la instancia que legitima reinos y señoríos:

“Moysen, en la historia que hizo de la creación del mundo, dice: <<Que el día cuarto hizo Dios dos grandes luminarias [...]>>. Son el sol y la luna cuyas imágenes ponemos sobre las dos columnas [...]. El sol es símbolo de la potestad espiritual, que reside en el Papa, y la luna símbolo de la potencia temporal del mayor de los reyes [de España] [...]. Siguiendo esta alegoría, pongo junto al sol las armas del pontífice romano, cabeza de la Iglesia universal, y junto a la luna el escudo del Rey, Nuestro Señor, monarca del Imperio español [...]. Los dos escudos enlazados e inclinados el uno hacia el otro significan el amor y unidad que siempre han conservado entre sí las dos Monarquías Católicas. La figura de mujer en hábito grave y triunfante, que está a la mano derecha, es la imagen de Roma, cabeza de la Monarquía eclesiástica. La que está a su lado, es España, cabeza de la Monarquía Católica”⁷³

⁷³ PUENTE, J.: *Tomo primero de la conveniencia de las dos Monarquías Católicas, la de la Iglesia Romana y la del Imperio Español y defensa de la precedencia de los Reyes Católicos de España a todos los Reyes del mundo*. Madrid, Imprenta Real, 1612.

Para fray Juan de Santa María, Felipe III tenía la obligación de defender y extender el catolicismo, mostrar una especial devoción por la Santa Sede y ser obediente con lo establecido por los pontífices. Los reyes de Israel que respetaron al sumo sacerdote gobernaron sus reinos con mayor satisfacción. Esta comparación se extrapoló a los monarcas del siglo XVII. Dios premiaba a los que eran obedientes a los pontífices y “los desobedientes han sido abatidos y desventurados”⁷⁴. En consecuencia, el monarca hispano debía estar

“sujeto y obediente a la Santa Sede Apostólica Romana y al vicario de Cristo que, en su lugar, la gobierna sin superior en la tierra, a quien los reyes y todas las gentes de ella deben respeto, humillación y reverencia”⁷⁵

Gil González Dávila dio a Felipe III las premisas necesarias para gobernar su extensa y heterogénea monarquía. Alabó que confiara a Dios el destino de la misma y combatiera a los enemigos de la Iglesia, como la población morisca. En su primera sesión en el Consejo de Estado, comunicó a sus miembros que las materias de estado se ajustarían a los preceptos de la ley divina “para conseguir victoria contra los enemigos de nuestras armas pues Dios nos ha dado poder y gente para ello”⁷⁶.

1.3.- La llegada de la descalcez a Ágreda

Situada a sor María en el contexto espiritual de las primeras décadas del siglo XVII, deben plantearse las siguientes preguntas: ¿A través de qué medios llegó la espiritualidad radical de Roma a esta localidad?, doña Catalina de Arana y sus hijas ¿por qué eligieron la descalcez?, ¿qué elementos de la orden de la

⁷⁴ SANTA MARÍA, J.: *Tratado de República y policía cristiana*. Barcelona, Sebastián de Cormellas, 1616, p. 244r.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 243r.

⁷⁶ GONZÁLEZ DÁVILA, G.: *Monarquía de España. Historia de la vida y hechos del ínclito monarca, amado y santo D. Felipe Tercero*, *op. cit.*, p. 45.

Inmaculada Concepción les atrajo? La respuesta a estas preguntas se hace necesaria toda vez que la figura de sor María de Ágreda cuenta con unos rasgos propios que la alejan, por ejemplo, de las religiosas de las Descalzas Reales y la Encarnación de Madrid. Independientemente de los datos que proporciona su biógrafo -que la hace descender de cristianos viejos-, no perteneció a la nobleza y elites socio-políticas de la Monarquía católica. Esta circunstancia no es extensible a las moradoras de los citados conventos que, por su origen social, estuvieron al tanto de los sucesos acaecidos en la Corte y poseyeron una vinculación con las corrientes espirituales de la época.

1.3.1.- Las monjas del convento del Caballero de Gracia de Madrid

Las crónicas de Ágreda recogen que los familiares de sor María tuvieron una especial devoción por Santa Clara. Sin embargo, el fervor mariano del siglo XVII hizo decantarse a doña Catalina por la Orden de la Inmaculada Concepción. A las pocas semanas de concluir la transformación de la vivienda familiar en convento, surgió la disyuntiva sobre la espiritualidad que habría de seguir la joven comunidad, es decir, si sus religiosas debían adecuarse a la reforma efectuada por la Madre María de San Pablo “que sobresalió con mucho caudal de virtud y gobierno”⁷⁷. Salvo los conventos de Corral de Almaguer, Alcalá de Henares y del Caballero de Gracia de Madrid⁷⁸, reformados por aquélla, apenas había arraigado la descalcez en esta congregación. Se pidió a la abadesa del convento burgalés de San Luís que autorizara el envío a Ágreda de cuatro monjas que pondrían en funcionamiento el cenobio agredano. Se trataron de sor María Bautista de Jesús de Vergara, sor Francisca de Santa Clara de Villegas y sor Mariana de la Resurrección de Marañón que desempeñaron los puestos de abadesa, vicaria y maestra de novicias respectivamente.

⁷⁷ ÁLVAREZ y BAENA, J. A.: *Hijos de Madrid ilustres en santidad, dignidades, armas, ciencias y artes*. Madrid, Oficina de D. Benito Cano, 1791, t. IV, p. 43.

⁷⁸ MARTÍNEZ RUIZ, E.: *Diccionario de Historia Moderna de España. I. La Iglesia*. Madrid, Ediciones ISTMO, 1998, vol. 1, p. 84.

Son varios los rasgos que definen a la descalcez. Se apunta un aprecio especial por la regla primitiva de las órdenes religiosas. Los frailes y monjas descalzas se consideraron herederos naturales de la Observancia de los siglos XIV y XV. Vieron un desequilibrio entre el ideal primigenio y la realidad del momento que, en nada, se parecía a la vida de sus primeros miembros. De modo que se propusieron restablecer la observancia radical en sus respectivas congregaciones religiosas. Un segundo consiste en vivir las creencias cristianas en comunidad y pobreza. No estaban dispuestos a que se violara y quebrantara la pobreza individual y la vida comunitaria. A su entender, tenían que poseer los mismos derechos y estar sujetos a parecidas obligaciones. Ninguno de ellos dispondría de bienes materiales propios, excepto los enfermos debido a su estado de salud. Santa Teresa de Jesús sostuvo que

“ni para comer ni para el vestir, ni tengan arca, ni arquilla, ni cajón, ni alacena, sino que todo sea común”⁷⁹

Un tercero son las penitencias. Las privaciones y estrecheces materiales recordaban los padecimientos que sufrió Cristo en su pasión y muerte. Por medio de este sacramento, los fieles se acercaban más a Dios. Fueron promulgadas numerosas disposiciones acerca del vestido, el calzado, las celdas, los ayunos y otros aspectos⁸⁰.

La oración ocupó un lugar destacado. Junto al recogimiento, define mucho la descalcez. Los conventos se convirtieron en auténticas casas de oración y recogimiento. Como apuntó fray Francisco de Quiñones, “todo el oficio del religioso ha de ser la oración, meditación y contemplación”⁸¹. Se prefirió la oración mental que pasó a ocupar un lugar central en la jornada cotidiana de las

⁷⁹ Cit. en MARTÍNEZ CUESTA, A.: “El movimiento recoleto de los siglos XVI y XVII”. *Recollectio*, 5, (1982), p. 82.

⁸⁰ MARTÍNEZ CUESTA, A.: “La forma de vivir en las constituciones y en la vida diaria del siglo XVII”. *Mayéutica*, 15, (1989), p. 382.

⁸¹ Cit. en MARTÍNEZ CUESTA, A.: “El movimiento recoleto de los siglos XVI y XVII”, *op. cit.*, p. 86.

comunidades conventuales y que era realizada en dos horas, “allende de lo que cada uno, en particular, querrá hacer”⁸².

Sin embargo, las monjas de Burgos no fueron capaces de implantar la descalcez en Ágreda⁸³. Por lo que se iniciaron nuevos contactos para traer a religiosas que, a juicio de sor María, “estuviesen criadas en nuestro mismo instituto”⁸⁴. A finales de noviembre de 1623, llegaban tres del convento del Caballero de Gracia de Madrid que permanecieron en Ágreda hasta 1627. La elección del convento madrileño fue debida a que sus moradoras llevaban viviendo el espíritu descalzo desde hacía más de veinte años. Ximénez de Samaniego señala que

“aunque las fundadoras que se llevaron al principio del convento de San Luís de Burgos eran religiosas de virtud y celo, como en su profesión eran calzadas y no habían sido educadas en las observancias especiales de la recolección y descalcez, porque no faltase al nuevo convento la calidad de tener fundadoras educadas en su misma profesión recoleta, trataron de llevarlas del convento recoleto de la Concepción de Madrid, llamado vulgarmente del *Caballero de Gracia*. Así, se ejecutó el año de mil seiscientos y veinte y tres volviendo las primeras a su convento de San Luís de Burgos después de haber estado en el nuevo de Ágreda cuatro años”⁸⁵

La correspondencia epistolar de sor María con las monjas del Caballero de Gracia es una fuente imprescindible para conocer la relación entre los dos

⁸² Cit. en *Ibíd.*, p. 89.

⁸³ Algunos rasgos de la espiritualidad descalza en ANTOLÍN, F.: “Observaciones sobre las constituciones de las carmelitas descalzas promulgadas en Alcalá de Henares en 1581”. *Ephemerides Carmeliticae*, 24, (1973), pp. 306-350 y MARTÍNEZ RUIZ, E. (dir.): *El peso de la Iglesia. Cuatro siglos de Órdenes Religiosas en España*. San Sebastián de los Reyes, Actas, 2004, pp. 512-528.

⁸⁴ Se refiere a la descalcez. Cit. en PEÑA GARCÍA, M.: *Sor María de Jesús de Ágreda. Biografía esencial y fundamental*, *op. cit.*, p. 97; MESEGUER FERNÁNDEZ, J.: “Primeras constituciones de las franciscanas concepcionistas”. *Archivo Ibero-Americano*, 25, (1965), pp. 361-389.

⁸⁵ XIMÉNEZ DE SAMANIEGO, J.: *Relación de la vida de la Venerable Madre Sor María de Jesús*, *op. cit.*, p. 174.

conventos⁸⁶. Pese a que este epistolario es tardío, esto es, cuando aquéllas regresaron a Madrid, permite sostener que el intercambio de misivas sirvió para consolidar la descalcez en Ágreda y reforzar los vínculos personales entre las dos comunidades⁸⁷. Las religiosas madrileñas -con las cuales sor María se carteó- fueron sor María de Cristo, sor Mariana de Jesús y sor Catalina Evangelista que ocuparon los cargos de abadesa, vicaria y maestra de novicias en el convento agredano y destacaron por un “gran espíritu, celo, religión, austeridad de vida y penitencia”⁸⁸. Monjas de uno y otro convento se intercambiaron regalos, objetos de devoción y de culto y utensilios cotidianos. En la misiva que remitió a sor María de Cristo el 7 de enero de 1628, sor María le comenta que le enviará una docena de cruces, una imagen del Santísimo Sacramento y varias reliquias⁸⁹. Hubo también intercambios de comida y alimentos, como alubias, verduras y frutas. Así, a últimos de enero de 1633, le informa que había comprado unas alubias y que tenía previsto enviárselas a Madrid⁹⁰.

1.3.2.- Los tratados y obras de la mística española

Sor María, a diferencia de muchas monjas de su época, supo leer y escribir⁹¹. Tuvo un gusto especial por estas dos disciplinas que inculcó a sus

⁸⁶ AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 22 y AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 52 y 53. Están publicadas en IVARS, A.: “Algunas cartas autógrafas de la Venerable Madre Sor María de Jesús de Ágreda”. *Archivo Ibero-Americano*, 3, (1914), pp. 433-457; 4, (1915), pp. 282-297 y 413-438; y 7, (1917), pp. 105-112. Ha sido utilizada la edición de SECO SERRANO, C.: *Cartas de Sor María de Jesús de Ágreda y de Felipe IV*, *op. cit.*, vol. 109, pp. 237-251.

⁸⁷ Esta relación no desapareció con el paso del tiempo, actuando el conde de Castrillo como intermediario: “La caridad que Vuestra Excelencia hace a la Madre María de Cristo, del Caballero de Gracia, estimo mucho. Que son buenas religiosas en aquel convento y ellas darán el retorno [...]. Yo enviaré algún librito [...] y el rosario y escapularios de la Concepción”. ACO, leg. XIV, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don García de Haro, conde consorte de Castrillo. Ágreda, 28 de diciembre de 1646.

⁸⁸ Cit. en IVARS, A.: “Algunas cartas autógrafas de la Venerable Madre Sor María de Jesús de Ágreda”. *Archivo Ibero-Americano*, 4, (1915), p. 290.

⁸⁹ Carta de sor María de Ágreda a sor María de Cristo. Ágreda, 7 de enero de 1628. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 109, p. 241.

⁹⁰ Carta de sor María de Ágreda a sor María de Cristo. Ágreda, 28 de enero de 1633. *Ibíd.*, p. 248.

hermanas de hábito. Sor María Josefa de San Juan Evangelista -que convivió con ella por espacio de veintiséis años- sostuvo en su proceso de beatificación que les comentaba que un buen libro era un buen amigo que desengañaba tanto a sabios como a ignorantes. Su faceta como escritora de cartas y obras teológicas le reportó una fama que perdura en la actualidad. Obtuvo provecho de los libros que leyó cuyos contenidos plasmó en sus epistolarios. Así, en las misivas enviadas a Felipe IV emplea pasajes, personajes y ejemplos del Antiguo Testamento.

Debemos acudir a su proceso de beatificación para conocer las lecturas que realizó. La información es escasa y se repite la idea de que su conocimiento de las letras y las artes se debió a la ciencia infusa⁹². Con todo, han logrado conservarse algunos testimonios sobre los libros que leyó que, a grandes rasgos, se corresponden con la mística española de los siglos XVI y XVII. Sor Ángela María de San Bernardo señala que consultó asiduamente las obras de fray Luís de Granada y Alonso Rodríguez. Mostró asimismo interés por los libros litúrgicos, de horas y por las *Vitae Christi*.

Otras obras fueron la *Reformación cristiana* del benedictino Antonio de Alvarado, las *Consideraciones de la Pasión y Novísimos* del cartujo Antonio de Molina y el *Para principio de la oración y materia para ella* del jesuita Luís de la Puente. Estas lecturas las completó con el *Tercer Abecedario* de Francisco de Osuna, las *Moradas o Castillo interior* de santa Teresa de Jesús, el *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz y el *Cantar de los cantares* de fray Luís de León. Los tratados de los Padres de la Iglesia Latina y sus Doctores ocuparon

⁹¹ CASTILLO GÓMEZ, A.: "La pluma de Dios. María de Ágreda y la escritura autorizada". *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, 6, (1999), p. 105; "La pluma de Dios. María de Ágreda y la escritura autorizada". En VV.AA: *La Madre Ágreda, una mujer del siglo XXI*. Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2000, p. 107; "Cartas desde el convento. Modelos epistolares femeninos en la España de la Contrarreforma". *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejo XIII, (2014), p. 161; CHICHARRO CRESPO, E.: "La correspondencia familiar en el ámbito conventual femenino: cartas de María de Jesús de Ágreda a la duquesa de Alburquerque". *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, 20, (2013), pp. 195-196; PÍNAGA, A.: "La Venerable Madre Ágreda, escritora". *Celtiberia*, 29, (1965), pp. 123-138; CABIBBO, S.: "Il "libro serrado" di Maria d'Agreda. Per un'analisi della cultura biblica femminile nella Spagna del Seicento". En LEONARDI, C., SANTI, F. y VALERIO, A. (dirs.): *La Bibbia nell'interpretazione delle donne*. Florencia, Edizioni del Galluzzo, 2002, pp. 85-105.

⁹² Deposition of sor Petronila María de San José (en el siglo, doña Petronila María de Castejón y Fuenmayor) en el proceso de beatificación de sor María de Ágreda. ASV, Congregationes Riti Processus, lib. 3212, f. 159r.

otro lugar destacado en su repertorio bibliográfico. Es el caso de san Gregorio Magno, santo Tomás de Aquino, san Buenaventura de Fidanza, san Bernardo de Claraval, san Dionisio, santa Catalina de Siena y santa Gertrudis de Helfta. De todos ellos, san Agustín de Hipona fue el más leído -en especial, sus *Soliloquios meditando sobre las cosas de la eternidad*⁹³-.

El jesuita Juan Eusebio Nieremberg fue el tratadista del siglo XVII más leído por sor María, sobre todo dos de sus obras: *Causa y remedio de los males públicos* y *Corona virtuosa y virtud coronada*, publicadas en Madrid en 1642 y 1643 y dedicadas al conde duque de Olivares y a la reina Isabel de Borbón respectivamente. De ellas, extrajo numerosos temas que empleó en su correspondencia epistolar con Felipe IV. Aunque no conoció personalmente a Nieremberg, existen indicios de que se intercambiaron más de una misiva:

“Heme consolado mucho de haber visto el papel de la vida y muerte del Padre Eusebio. Yo le quise mucho sin conocerle. He hecho un reparo para mi enseñanza en el papel de su vida. Y es que, pidiéndole una carta de favor, respondió que no era persona que podía darla o que harían caso de él. A mí, me piden muchas de favor y con grandes instancias, y algunos muy pobres. Dígame Vuestra Señoría su parecer, que cuál será mejor: dejar de dar las tales cartas por humildad o darlas por caridad”⁹⁴

⁹³ Para las bibliotecas del clero, pero referidas al siglo XVIII, ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS, I.: “Libros, lectores y bibliotecas privadas en la España del siglo XVIII”. *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 35, (2009), pp. 15-61: 35-43.

⁹⁴ Aunque se han trabajado los originales microfilmados de esta correspondencia epistolar - conservados en el Archivo General de Palacio (AGP, Patronatos Regios, Descalzas Reales, caj. 28, exp. 1 y AGP, Patronatos Regios, Descalzas Reales, caj. 29, exp. 18) y en la Real Biblioteca de Palacio (RBP, Arm. 29/4155 y RBP, F-156)-, ha sido utilizada también la edición realizada por Consolación Baranda. Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 26 de julio de 1658. BARANDA LETURIO, C.: *Cartas de Sor María de Jesús de Ágreda a Fernando de Borja y Francisco de Borja (1628-1664). Estudio y edición*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 2013, p. 226. En el archivo del convento de Ágreda se guardan copias de esta correspondencia epistolar: AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 3, carp. 7. Consolación Baranda realiza una breve semblanza de este epistolario en “Las cartas de sor María de Jesús de Ágreda a don Fernando y a don Francisco de Borja: los manuscritos de las Descalzas Reales”. En VV.AA.: *Sor María de Ágreda y la literatura conventual femenina en el Siglo de Oro*. Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2008, pp. 13-32. Véase también “La correspondencia de la M. Ágreda y su estilo literario”. En VV.AA.: *La Madre Ágreda, una mujer del siglo XXI, op. cit.*, pp. 61-78. Esta correspondencia epistolar ha sido analizada asimismo por Ana Morte, aunque no aporta datos nuevos. MORTE ACÍN, A.: “Un epistolario inédito: la correspondencia entre Sor María de Ágreda

El *Catecismo* de fray Juan de Santo Tomás, confesor de Felipe IV entre 1643 y 1644, ocupó otro lugar destacado entre sus lecturas diarias. Sor María Josefa de San Evangelista sostuvo que leía diariamente tres hojas de su *Doctrina Cristiana*⁹⁵.

Por otra parte, fue también una prolífica escritora de obras teológicas. Aparte de la *Mística Ciudad de Dios*⁹⁶, un tratado apologético en el que defiende

y la familia Borja (1628-1665)". En COLÁS LATORRE, G. (coord.): *Estudios sobre el Aragón Foral*. Zaragoza, Mira Editores, 2009, pp. 339-369.

⁹⁵ Deposición de sor María Josefa de San Juan Evangelista (en el siglo, doña María Josefa Camargo) en el proceso de beatificación de sor María de Ágreda. ASV, Congregationes Riti Processus, lib. 3212, f. 178r.

⁹⁶ Su título completo es *Mystica Ciudad de Dios, milagro de su omnipotencia y abismo de la gracia. Historia divina y vida de la Virgen Madre de Dios*. Madrid, Bernardo de Villa-Diego, 1670. La bibliografía sobre esta obra es muy amplia: SAN PEDRO DE ALCÁNTARA, D.: *Palma victoriosa de la Mística Ciudad de Dios*. Salamanca, Antonio Villargordo, 1741; GONZÁLEZ DE TORRES, E.: *Rayos que iluminan y defienden la Mística Ciudad de Dios*. Valencia, Oficina de D. F^o. de Brusola, 1834; ROYO, E.: *Autenticidad de la Mística Ciudad de Dios y biografía de su autora*, op. cit.; IVARS, A.: "Cuestionario. ¿Cuándo escribió la Venerable Sor María de Jesús de Ágreda, por primera vez, su Mística Ciudad de Dios?, ¿Cuándo y por qué motivo la quemó?". *Archivo Ibero-Americano*, 16, (1921), pp. 221-236; PARDO BAZÁN, E.: *Vida de la Virgen María según la Venerable Sor María de Jesús de Ágreda*. Barcelona, Montaner y Simón, 1941; CAMPOS RUIZ, J.: "Para la historia interna de la Mística Ciudad de Dios. Fray Andrés de Fuenmayor, director espiritual de la Madre Ágreda". *Hispania: Revista Española de Historia*, 18, (1958), pp. 210-236; "Para la historia externa de la Mística Ciudad de Dios. Fray José de Falces, procurador de los libros de la Madre Ágreda". *Salmanticensis*, 6, (1959), pp. 159-185; "Los padres Juan de Palma, Pedro Manero y Pedro de Arriola y la Mística Ciudad de Dios". *Archivo Ibero-Americano*, 26, (1966), pp. 227-252; GARCÍA ROYO, L.: "La filosofía en Sor María de Jesús de Ágreda". *Celtiberia*, 29, (1965), pp. 145-152; MARTÍNEZ MOÑUX, A.: "La Inmaculada Concepción en la Mística Ciudad de Dios de la Madre Ágreda". *Verdad y Vida: Revista de las Ciencias del Espíritu*, 22, (1964), pp. 645-665; "Introducción al estudio de la Mística Ciudad de Dios". *Celtiberia*, 33, (1967), pp. 13-36; "María, signo de la Creación, receptora de los méritos de Cristo. La cooperación mariana y la redención según la Mística Ciudad de Dios". *Verdad y Vida: Revista de las Ciencias del Espíritu*, 26, (1968), pp. 135-178; VILLASANTE, L.: "La Mística Ciudad de Dios y el problema de las revelaciones privadas". *Scriptorium Victoriense*, 19, (1972), pp. 35-62; MENDÍA LASA, B.: "En torno al problema de la autenticidad de la Mística Ciudad de Dios". *Archivo Ibero-Americano*, 165-168, (1982), pp. 391-430; MOLINA PRIETO, A.: "El culto mariano de imitación en la Mística Ciudad de Dios de la Venerable Sor María de Jesús de Ágreda". *Mariología*, 49, (1984), pp. 223-250; "La intercesión de María en la Mística Ciudad de Dios de la Venerable Madre Sor María de Jesús de Ágreda". *Scripta de María*, 7, (1984), pp. 435-479; ESPÓSITO, A. M.: *La Mística Ciudad de Dios (1670). Study and Edition*. Potomac, Scripta Humanística, 1990; FUENTE FERNÁNDEZ, F. J.: "Obras inéditas de Sor María de Jesús de Ágreda: el Jardín Espiritual". En VIFORCOS MARINAS, M. I. y PANIAGUA PÉREZ, J. (coords.): *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*. León, Universidad de León, 1993, vol. 2, pp. 221-236; ARTOLA ARBIZA, A. M.: "Sor María de Jesús de Ágreda y la clausura concepcionista". En VIFORCOS MARINAS, M. I. y PANIAGUA PÉREZ, J. (coords.), op. cit., vol. 2, pp. 213-220; "La Venerable Madre Ágreda y la hermenéutica in espíritu de su Mística Ciudad de Dios". En VV.AA.: *La Madre Ágreda, una mujer del siglo XXI*, op. cit., pp. 189-214; BENGOCHEA, I.: "De la leyenda dorada a la Mística Ciudad de Dios. María de Ágreda, figura singular", op. cit., pp. 143-154; CALVO MORALES, G.: "La mariología de la M. Ágreda. Su actualidad en la Iglesia del Vaticano II", op. cit., pp. 215-241; LLAMAS MARTÍNEZ, E.: "La Mística Ciudad de Dios: una Mariología en clave de "Historia de Salvación".

el nacimiento sin pecado de la Virgen, es autora de la *Escala espiritual para subir a la perfección*, el *Jardín espiritual para recreo del alma compuesto de diversas fases espirituales*, las *Leyes de la esposa* y las *Sabatinas*⁹⁷.

1.4.- Inclusión de sor María de Ágreda en los círculos políticos cortesanos

Para comprender la relación entre sor María y Felipe IV es preciso conocer antes las personas con las que se carteo y el contexto histórico en el cual se desarrolló su contacto con el monarca. ¿Con quién o quiénes tuvo relación?, ¿estuvo vinculada a alguna facción de la Corte?, las personas con las que se escribió ¿poseyeron alguna afinidad espiritual e ideológica con el Papado? Al respecto, Consolación Baranda afirma que fue muy frecuente el correo ordinario en el convento de Ágreda. En una misiva que sor María envió a don Francisco

De la Madre Ágreda al Concilio Vaticano II”, *op. cit.*, pp. 155-188; VÁZQUEZ JANEIRO, I.: “La Mística Ciudad de Dios de la Madre Ágreda. De censura en censura”, *op. cit.*, pp. 119-141; ARTOLA ARBIZA, A. M.: “La Mística Ciudad de Dios en la Sorbona. Un conflicto teológico a nivel europeo”. En VV.AA: *El papel de Sor María Jesús de Ágreda en el Barroco español*. Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2002, pp. 195-208; CALVO MORALEJO, G.: “La narrativa simbólica en la mariología de la M. Ágreda”, *op. cit.*, pp. 239-257; LLAMAS MARTÍNEZ, E.: “La cooperación de María a la redención en el siglo XVII y en la Madre Ágreda (Mística Ciudad de Dios)”, *op. cit.*, pp. 209-238; TELLECHEA IDÍGORAS, J. I.: “La Madre Ágreda en la historia de la mística mariana”, *op. cit.*, pp. 183-193; GIMIALCÓN, A.: “La Mística Ciudad de Dios y el arte”. *Santuario Franciscano*, 144, (2002), pp. 22-24; ARTOLA ARBIZA, A. M. y MENDIA LASA, B.: *La Venerable Madre María de Jesús de Ágreda y la Inmaculada da Concepción. El proceso eclesiástico a la Mística Ciudad de Dios*. Ágreda, Monasterio de la Concepción, 2004; OTERO LÁZARO, T.: “La Inmaculada y la interpretación de la escritura en la Mística Ciudad de Dios”. En VV.AA: *Entre el azul y el blanco. La Mística Ciudad de Dios*. Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2006; BONFILS, F.: “En las fronteras de la revelación. Inspiración divina e invención literaria en la Mística Ciudad de Dios de María de Jesús de Ágreda”. En VV.AA: *Sor María de Ágreda y la literatura conventual femenina en el Siglo de Oro*, *op. cit.*, pp. 33-47; TORRES OLLETA, M. G.: “Los trabajos de los Ángeles en la Mística Ciudad de Dios”, *op. cit.*, p. 65-86.

⁹⁷ SERRANO y SANZ, M.: *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*. Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1903-1905, pp. 571-601; IVARS, A.: “Expediente relativo a los escritos de la Venerable Sor María de Jesús de Ágreda”. *Archivo Ibero-Americano*, 9, (1917), pp. 131-142; PÉREZ RIOJA, J. A.: “Proyección de la Venerable María de Ágreda (Ensayo para una bibliografía de fuentes impresas)”. *Celtiberia*, 29, (1965), pp. 77-121; URIBE, A.: “Fondo agredano de la Biblioteca de Aránzazu”. *Archivo Ibero-Americano*, 27, (1967), pp. 249-304; DÍAZ DÍAZ, G.: *Hombres y documentos de la filosofía española*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1980, vol. 1, pp. 83-87; REBOLLO PRIETO, J.: *Las escritoras de Castilla y León (1400-1800)*. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Tesis Doctoral Inédita, 2006, pp. 347-425; JAURALDE POU, P.: “Ágreda, María de Jesús de, O.I.C.”. En JAURALDE POU, P.: *Biblioteca de Autógrafos Españoles I (siglos XVI-XVII)*. Madrid, Calambur Editorial, 2008, vol. 1, pp. 3-58.

de Borja, capellán mayor de las Descalzas Reales de Madrid, a finales de agosto de 1647, le señala que tardaría en escribirle porque “he tenido muchas cartas que responder y una larga para el Rey”⁹⁸. Esta información se repite en una posterior donde le comenta que sus cartas eran un alivio para sus cuidados, falta de salud y continuas ocupaciones de “cartas, visitas y las que trae consigo el oficio [de abadesa]”⁹⁹. Diversos son los caminos que se han seguido para dar respuesta a dichas preguntas. Los epistolarios de sor María constituyen una fuente de indiscutible valor documental. Su contenido, siendo a veces limitado y teniendo presente que no se dispone de todas las correspondencias epistolares completas que hubieran ofrecido una mayor riqueza, permite conocer a las personas que se relacionaron con la monja y fueron quienes, pasado el tiempo, dieron a conocer su nombre a Felipe IV¹⁰⁰.

1.4.1.- Un primer contacto: el viaje de fray Francisco Coronel a Madrid

La primera conclusión que se obtiene, después de haberse efectuado un análisis minucioso de todas las correspondencias epistolares de sor María, es que su círculo de amistades fue muy amplio y heterogéneo¹⁰¹. Esta hipótesis queda avalada por las deposiciones de las personas que testificaron en su proceso de beatificación, que afirmaron que

⁹⁸ Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 30 de agosto de 1647. BARANDA LETURIO, C., *op. cit.*, p. 129.

⁹⁹ Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 8 de julio de 1651. *Ibíd.*, p. 177.

¹⁰⁰ Don Fernando de Borja es un ejemplo: “Don Fernando de Borja, caballero mayor del Rey, y su favorecido desde sus tiernos años”. Aviso de 28 de enero de 1662. BARRIONUEVO, J. de: *Avisos de D. Jerónimo de Barrionuevo (1654-1658) y Apéndice Anónimo (1660-1664)*. En PAZ y MELIÁ, A. Madrid, Imprenta y Fundición de M. Tello, 1893, t. IV, p. 419. Estos avisos se encuentran también publicados en BARRIONUEVO, J. de: *Avisos de don Jerónimo de Barrionuevo (1654-1658)*. En PAZ y MELIÁ, A. Madrid, Atlas, 1968, 2 vols.

¹⁰¹ “Y dice este testigo que, en el tiempo que vivió con la sierva de Dios, no hubo príncipe ni eclesiástico que no procurase hablarla o, por lo menos, escribirla”. Deposition de sor María Josefa de San Juan Evangelista. ASV, Congregaciones Riti Processus, lib. 3212, f. 200r.

“la visitaron y concurrieron [...] todos los señores cardenales y la estimaron y veneraron por santa y mujer insigne y tomaron sus consejos y doctrina en negocios muy graves que la comunicaron. Y lo mismo hicieron [...] otros señores obispos de la Santa Iglesia y Grandes de España”¹⁰²

Su relación con Felipe IV despertó el interés de muchas personas que vieron en ella un valioso instrumento con el cual lograr sus propósitos. La mencionada sor María Josefa de San Juan Evangelista sostuvo que le pedían que hablara al monarca sobre determinadas cuestiones. Si eran personas de un cierto estatus socio-político las solía responder que era una mujer ignorante y que no estaba en condiciones de dar consejos “quien, de todos, debe ser aconsejada”¹⁰³.

El primer contacto de sor María con la Corte -al menos, de un modo documentado- fue gracias a su hermano, fray Francisco Coronel¹⁰⁴. Se trata del viaje que éste efectuó a Madrid, a finales de la década de 1620, para recaudar fondos económicos con los que sufragar la construcción del nuevo convento concepcionista de Ágreda. En el archivo conventual se guarda una relación de las limosnas que recaudó durante su estancia en la Corte¹⁰⁵. En este documento, que data de octubre de 1632, aparecen las personas que contribuyeron con toda clase de dádivas y donativos. Así, por ejemplo, doña Ana de Mendoza, sexta duquesa del Infantado, dio cien ducados y su yerno, don Diego Gómez de Sandoval, conde consorte de Saldaña e hijo del duque de Lerma, entregó cien reales. Las monjas de las Descalzas Reales de Madrid colaboraron con dos rollos de cera blanca, velas y objetos de culto. Algunas de estas personas se cartearon posteriormente con sor María. Es el caso de don Juan Chumacero, que entregó 300 reales de vellón. Se mencionan también los 220 reales de vellón

¹⁰² Deposition de sor Petronila María de San José en el proceso de beatificación de sor María de Ágreda. ASV, Congregationes Riti Processus, lib. 3212, f. 150r.

¹⁰³ AMMCA, cód. 1.6.0., caj. 33, carp. 1, s.f.

¹⁰⁴ PEÑA GARCÍA, M.: *Sor María de Jesús de Ágreda. Biografía esencial y fundamental*, op. cit., pp. 62-63.

¹⁰⁵ AMMCA, cód. 1.4.1.8., caj. 9, carp. 27, s.f. Ágreda, 26 de octubre de 1632. Está publicada en FERNÁNDEZ GRACIA, R.: *Arte, Devoción y Política. La promoción de las artes en torno a sor María de Ágreda*. Soria, Diputación Provincial de Soria, 2002, pp. 312-315.

de su suegra, doña Juana Calderón. La familia real no fue ajena a la entrega de donativos, como lo confirma las 200 fanegas de trigo del infante don Carlos de Austria, hermano del monarca. Los propios reyes, Felipe IV e Isabel de Borbón, colaboraron en la construcción del convento. El primero envió una vara de alguacil de corte valorada en cuatro mil ducados y la segunda había enviado con anterioridad varias limosnas. La importancia de este último testimonio radica en que sor María era conocida por los reyes desde hacía tiempo. En la parte final de la citada relación aparecen las personas que no hicieron ninguna aportación económica. Un simple vistazo conduciría a pensar que no fueron cercanas a sor María y, por ende, a las personas que la protegieron. Esta apreciación es errónea si tenemos en cuenta que, entre ellos, figura don Alonso Pérez de Guzmán, suprema autoridad de la capilla real, con quien años después -si no antes- estableció un fecundo epistolario.

Como sus padres y hermanos, fray Francisco ingresó en la Orden de San Francisco. Estudió en el Colegio de San Pedro y San Pablo de la Universidad de Alcalá y ocupó, años después, los cargos de definidor y custodio dentro de la orden seráfica. Dio muchos quebraderos de cabeza a su hermana, a la que estuvo muy unido. Su afán por medrar en la Corte no fue del agrado de la misma, que puso todos los medios a su alcance para impedirlo. Se trae a colación un episodio acaecido en 1652. A principios de ese año, fray Francisco se desplazó a Madrid para entrevistarse con Felipe IV. Sor María, temiendo que su relación con el monarca se resquebrajara por la ambición y falta de tacto de su hermano, pidió a don Francisco de Borja que pusiera este asunto en conocimiento de su padre, don Fernando, que debía tratarlo, a su vez, con Felipe IV. Éste, por su parte, se encargaría de disuadirlo de sus ambiciones. A últimos de enero, sor María comentaba a don Francisco que

“lo que más siento es el Rey. Y he pensado que el Señor don Fernando hablase a Su Majestad y le dijese, como que sale de Su Excelencia, que está en esa Corte un hermano mío que ha ido muy a mi pesar”¹⁰⁶

¹⁰⁶ Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 27 de enero de 1652. BARANDA LETURIO, C., *op. cit.*, pp. 186-187.

1.4.2.- El gran protector: don Fernando de Borja

Don Fernando de Borja, príncipe consorte de Esquilache y comendador mayor de la Orden de Montesa, fue, después de fray Francisco Andrés de la Torre, la persona más cercana a sor María. Nacido en Lisboa en torno a 1587, fue el hijo pequeño de don Juan de Borja, conde de Mayalde -hijo, a su vez, de san Francisco de Borja-, y de doña Francisca de Aragón. En 1623, se desposó con su sobrina, doña Francisca de Borja, princesa de Esquilache, hija de su hermano mayor, don Francisco, virrey de Perú¹⁰⁷. Su carrera política se debió, en parte, a su primo el duque de Lerma. Gracias a su protección y al apoyo de don Pedro Fernández de Castro¹⁰⁸, séptimo conde de Lemos, fue nombrado gentilhombre de cámara de la Casa del futuro Felipe IV. Pronto surgieron las disputas entre los miembros del clan Sandoval, que se hicieron más agudas a partir de 1618¹⁰⁹. La lucha se libró entre los propios familiares del valido que asistió con amargura a cómo dos de sus hijos, Cristóbal, duque de Uceda, y Diego, conde consorte de Saldaña, le disputaban la privanza regia. A ellos se unió don Gaspar de Guzmán, conde duque de Olivares, aunque se trató de una alianza coyuntural. La balanza se inclinó del lado de Uceda. Sus partidarios, que se habían ganado la confianza de Felipe III, le convencieron para que castigara a Lerma. Don Fernando fue obligado a devolver las llaves de la cámara del entonces príncipe en 1618. La historiografía conoce este episodio como la *Revolución de las Llaves*, en relación a la entrega simbólica de las llaves de este compartimento de la Casa Real¹¹⁰.

¹⁰⁷ ÁLVAREZ y BAENA, J. A.: *Hijos de Madrid ilustres en santidad, dignidades, armas, ciencias y artes*, op. cit., t. II, pp. 53-55 y ZAMORA LUCAS, F.: "La Madre Ágreda y su convento. Correspondencia y visitantes". *Celtiberia*, 29, (1965), p. 69.

¹⁰⁸ Sobre los condes de Lemos, FAVARÒ, V.: "Un hombre al servicio del rey: Francisco de Lemos, Conde de Castro (1601-1620)". *Saitabi: Revista de la Facultad de Geografía i Història*, 60-61, (2010-2011), p. 190; PARDO MANUEL DE VILLENA, A.: *El Conde de Lemos. Noticia de su vida y de sus relaciones con Cervantes, Lope de Vega, los Argensola y demás literatos de su época*. Madrid, Jaime Batés Martín, 1912; PARDO DE GUEVARA Y VALDÉS, E.: *Don Pedro Fernández de Castro, VII Conde de Lemos, 1576-1622*. Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1982, 2 vols.; ENCISO ALONSO-MUNUMER, I.: *Nobleza, poder y mecenazgo en tiempos de Felipe III: Nápoles y el Conde de Lemos*. Madrid, Actas, 2007.

¹⁰⁹ GONZALEZ CUERVA, R.: *Baltasar de Zúñiga. Una encrucijada de la Monarquía Hispana (1561-1622)*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2012, p. 396.

La derrota de Lerma obligó a don Fernando a abandonar la Corte. Hasta comienzos de la década de 1640, momento en que se instaló nuevamente en ella para ocupar el cargo de sumiller de corps de la Casa del príncipe Baltasar Carlos de Austria, ostentó los virreinos de Aragón y Valencia entre 1623 y 1630 y 1635 y 1640 respectivamente¹¹¹. Tras la muerte de don Luís de Haro, en noviembre de 1661, fue nombrado caballero mayor de Felipe IV. Desde 1652, venía desempeñando este oficio en la Casa de la reina Mariana de Austria. Al final de su vida, accedió al Consejo de Estado. Por su parte, Lemos abandonó la Corte en septiembre de 1618 con destino a Monforte de Lemos y nunca perdió las esperanzas de regresar a Madrid en un futuro próximo¹¹².

1.4.2.1.- Patrón del convento agredano

Resulta difícil precisar cuándo se conocieron sor María y don Fernando. La documentación es escasa en datos y no proporciona una fecha. No obstante, esta relación pudo empezar a partir del nombramiento de don Fernando como virrey de Aragón. Por entonces, le llegarían noticias de sor María que gozaba ya de fama de santidad¹¹³. Años después, ésta se quejó amargamente de que algunas de sus hermanas de hábito hicieron públicas sus experiencias místicas. Hasta el convento se acercaban muchas personas para contemplar *in situ* dichas experiencias que tenían lugar después de asistir a los oficios religiosos¹¹⁴. La

¹¹⁰ Carta de don Pedro Fernández de Castro, conde de Lemos, a don Francisco de Borja, príncipe consorte de Esquilache. Monforte de Lemos, 15 de marzo de 1619. PAZ y MELIÁ, A.: "Correspondencia del Conde de Lemos con don Francisco de Castro, su hermano, y con el Príncipe de Esquilache (1613-1620) (conclusión)". *Bulletin Hispanique*, vol. 5, nº 4, (1903), p. 355. El autor publicó previamente parte de esta correspondencia epistolar en "Correspondencia del Conde de Lemos con don Francisco de Castro, su hermano, y con el Príncipe de Esquilache (1613-1620)". *Bulletin Hispanique*, vol. 5, nº 3, (1903), pp. 249-258.

¹¹¹ ASENSIO SALVADÓ, E.: "Un principio de catalogación de los documentos del Consejo Supremo de Aragón". *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 10-11, (1960), p. 259.

¹¹² RONCERO LÓPEZ, V.: *Los Grandes Anales de quince días de Quevedo. Edición y estudio*. Universidad Complutense de Madrid, Tesis Doctoral Inédita, 1987, p. 294.

¹¹³ PÉREZ VILLANUEVA, J.: "Algo más sobre la Inquisición y Sor María de Ágreda. La prodigiosa evangelización americana". *Hispania Sacra*, 37, (1985), p. 586; ANDRÉS GONZÁLEZ, P.: "Iconografía de la Venerable María de Jesús de Ágreda". *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 62, (1996), p. 447; ALABRÚS IGLESIAS, R. M. y GARCÍA CÁRCEL, R.: *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*. Madrid, Cátedra, 2015, p. 40.

osadía de aquéllas fue más lejos dado que difundieron los escritos en los que narra sus episodios místicos. Sor Atilana Echarri efectuó varias copias de los mismos, que rápidamente sacaba fuera de los muros del convento. Hermana de don Francisco de Echarri, miembro de la clientela de don Fernando, apoyó el matrimonio de éste con doña Antonia Coronel, hija de un primo hermano de sor María. Transcurrido un tiempo, la pareja decidía separarse ingresando ella como religiosa concepcionista en el convento de Ágreda. Él, por su parte, fue ordenado sacerdote y posteriormente fue nombrado canónigo de la catedral de Tarazona desde donde favoreció al convento agredano.

Doña Francisca Ruiz de Valdivieso¹¹⁵, que durante un tiempo sirvió a los duques de Albuquerque en Nueva España, sostuvo en el proceso de beatificación de sor María que tuvo conocimiento de sus experiencias místicas, bilocación al nuevo mundo e intervención en los sitios militares de Lérida y Fuenterrabía gracias a fray Juan de la Torre, sobrino de fray Francisco Andrés, que llegó a Nueva España. Es posible también que este franciscano diera a conocer la fama de santidad de sor María en Roma, ciudad a la cual se desplazó en varias ocasiones en calidad de custodio de la provincia franciscana de Burgos¹¹⁶.

Las obras del nuevo convento¹¹⁷ -iniciadas alrededor de 1627- son el origen de la relación entre don Fernando y sor María. La comunidad conventual estaba

¹¹⁴ MORTE ACÍN, A.: *Misticismo y conspiración. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010, pp. 159-169 y 177-192.

¹¹⁵ En los primeros años de la década de 1660 regresó a Ágreda, localidad de la que era natural, para ingresar en el convento fundado por sor María. Por entonces, ésta informaba a doña Juana Francisca de Aux Armendáriz, duquesa de Albuquerque, que ella y la comunidad conventual estaban contentas con su entrada en religión. AHN, Diversos Colecciones, 11, nº 876, doc. 7, f. 1v. Carta de sor María de Ágreda a doña Juana Francisca de Aux Armendáriz, duquesa de Albuquerque. Ágreda, 2 de enero de 1662.

¹¹⁶ MORTE ACÍN, A.: "Sor María de Ágreda y la orden franciscana en América". *Antíteses*, vol. 4, nº 7, (2011), p. 309.

¹¹⁷ Para la construcción del convento, ECHEVERRÍA GOÑI, P. L.: "La Madre Ágreda y la construcción de su convento". En VV.AA.: *El papel de sor María Jesús de Ágreda en el Barroco español*, op. cit., pp. 75-103 y FERNÁNDEZ GRACIA, R.: *Arte, Devoción y Política. La promoción de las artes en torno a sor María de Ágreda*, op. cit., pp. 53-68. En mayo de 1632 don Fernando de Cervera, vicario general de la diócesis de Tarazona, promulgó una licencia por la que permitió al convento de Ágreda pedir limosna dentro de la jurisdicción de ese obispado. AMMCA, cód. 1.2.3.1., caj. 41, carp. 1, s.f. Tarazona, 19 de mayo de 1632.

necesitada de ayuda económica. El destino hizo que el noble aragonés se interesara por su construcción entregando importantes cantidades de dinero y donativos que le convirtieron, en la práctica, en su patrón. En febrero de 1630, sor María agradecía a don Fernando una limosna de 500 reales¹¹⁸. Nueve años después, entregaba a la comunidad cincuenta escudos¹¹⁹. Comenzaba una estrecha relación que desembocó en un epistolario que duró hasta el fallecimiento de ambos, en mayo y noviembre de 1665. Sor María consideró a don Fernando y a su familia bienhechores de su comunidad. Son varias las muestras de afecto y cariño que empleó en sus misivas¹²⁰. En una ocasión, los superiores de la provincia franciscana de Burgos le aconsejaron que no tuviera contacto con ninguna persona con objeto de lograr su recogimiento interior. Aunque aceptó este mandato, puso como condición que se le permitiera comunicarse con don Fernando de Borja y su hijo, don Francisco, porque recibía de ellos consejos y tranquilidad. Esta cercanía se extendió asimismo a su esposa e hija. En marzo de 1630, preguntaba a doña Francisca por el estado de salud de la hija del matrimonio¹²¹.

1.4.2.2.- Los Borja como intermediarios

El epistolario de sor María y don Fernando de Borja resulta de obligada lectura por dos motivos. Por un lado, proporciona una imagen nueva de la monja que se muestra cercana al noble aragonés. Le agradece reiteradamente, no sólo las donaciones que hace al convento, sino también la protección hacia su

¹¹⁸ Carta de sor María de Ágreda a don Fernando de Borja. Ágreda, 11 de febrero de 1630. BARANDA LETURIO, C., *op. cit.*, p. 79.

¹¹⁹ Carta de sor María de Ágreda a don Fernando de Borja. Ágreda, 18 de septiembre de 1639, *Ibíd.*, pp. 88-89.

¹²⁰ "El papel y el tiempo me parecen cortos para estimar a Vuestra Señoría y al Señor don Fernando el favor que siempre hacen. Y no sé buscar otro refugio y amparo para todos mis cuidados. La verdad es que tengo en lugar de padre a Su Excelencia". Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 27 de junio de 1648. *Ibíd.*, p. 143.

¹²¹ Carta de sor María de Ágreda a doña Francisca de Borja. Ágreda, 9 de marzo de 1630. *Ibíd.*, p. 80. Su relación con la princesa de Esquilache era aún patente en la década de 1640. Carta de sor María de Ágreda a doña Francisca de Borja. Ágreda, 30 de junio de 1641. HERNÁNDEZ JIMÉNEZ, J. A.: "Tres cartas autógrafas de la Venerable Ágreda en Calahorra". *Celtiberia*, 70, (1985), pp. 370-371.

persona. Por otro, permite reconstruir el grupo de poder cuyos miembros practicaron la espiritualidad de Trento y defendieron la implantación de la ideología religiosa del Papado en la Monarquía católica. A partir de 1643, dirigió sus misivas a don Francisco de Borja, aunque solía pedirle que, una vez leídas, las remitiera a su progenitor para recabar su parecer. Como la mayor parte de sus epistolarios, se han conservado únicamente las cartas escritas por ella. De modo que esta relación debe establecerse también a la inversa, habida cuenta de que sus destinatarios fueron copartícipes de su contenido.

Consolación Baranda ha dividido este epistolario en tres fases. En la primera, comprendida entre 1628 y 1643, se tocan principalmente los temas familiares. A partir de ese año, momento en que se inicia la segunda, sor María comenzó a interesarse por los asuntos políticos. Ambos interlocutores utilizan palabras claves para salvaguardar el contenido de sus cartas. Se tratan de códigos cifrados que su confesor, fray Francisco Andrés de la Torre, le había enseñado. Se refiere a sí misma como el *médico*, mientras que a Felipe IV y a Haro los conoce como el *enfermo* y el *dedo malo*¹²² respectivamente. La tercera etapa estuvo marcada por la conspiración del duque de Híjar, circunstancia que le obligó a ser más cauta en sus mensajes. El contenido político desapareció de las misivas y se volcó, desde entonces, en la espiritualidad y vida cotidiana del convento.

Como se ha apuntado, este epistolario permite conocer los miembros que compusieron la facción cortesana cercana al Papado. Don Fernando y su hijo actuaron de nexo de unión entre sor María y aquéllos, dado que algunos de ellos formaron parte de su red clientelar. Es el caso de doña Luisa Enríquez Manrique de Lara, condesa de Paredes de Nava por su matrimonio con don Manuel Manrique de Lara. Fue dueña de honor en la Casa de la reina Isabel de Borbón y aya de su hija, la infanta María Teresa de Austria¹²³. Su relación con sor María

¹²² “Y creo lo que Vuestra Señoría me dice del dedo malo, que quiere dar a entender es más de lo que es o que tiene mucho del afecto. Y el enfermo no gusta de eso”. Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 7 de mayo de 1646. BARANDA LETURIO, C., *op. cit.*, p. 97.

¹²³ LOSA SERRANO, P. y CÓZAR GUTIÉRREZ, R.: “Confidencias de una reina. Isabel de Borbón y la Condesa de Paredes”. En LÓPEZ-CORDÓN CORTEZO, M. V. y FRANCO RUBIO, G. A. (coords.): *La reina Isabel y las reinas de España: realidad, modelos e imagen historiográfica*. Madrid, Fundación Española de Historia Moderna, 2005, vol. 1, pp. 523-536 y

prosiguió cuando ingresó en el convento de carmelitas descalzas de Malagón, desde donde le pidió objetos litúrgicos y escapularios¹²⁴. Se trató de una persona virtuosa cuya espiritualidad transmitió a sus más allegados¹²⁵. Don Francisco de Borja hizo de intermediario en esta relación. Entregó a la condesa-monja y a su hija, doña Inés María Manrique de Lara, décima condesa de Paredes, las cartas de sor María y viceversa.

Sor María fue cercana también a doña Inés María de Arellano, duquesa de Maqueda por su matrimonio con don Jaime Manuel de Cárdenas, quinto duque y miembro de una “Casa recogida y de virtud”¹²⁶. Tras la jornada real de 1649, que trajo a la reina Mariana de Austria a Madrid y en la cual participó como mayordomo mayor¹²⁷, el duque fue desterrado a sus posesiones de Elche¹²⁸. La familia de doña Inés estuvo próxima a los franciscanos descalzos. Sus miembros habían levantado un convento en la localidad de Nalda donde ingresaron el padre y los hermanos de sor María. La duquesa envió varios regalos al convento de Ágreda, como libros espirituales y objetos litúrgicos¹²⁹. Sor María sintió mucho la muerte de su hijo, don Francisco María de Cárdenas, sexto duque, que, “cómo madre y que tanto ha perdido en ella, la habrá lastimado”¹³⁰. En esta relación, don Francisco actuó nuevamente de intermediario¹³¹.

SICARD, F.: “Condesas de Paredes: señoras de su Casa y camareras de la reina”. *Tonos digital: Revista electrónica de Estudios Filológicos*, 26, (2014), pp. 1-27: 12-18.

¹²⁴ Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 26 de diciembre de 1647. BARANDA LETURIO, C., *op. cit.*, p. 133.

¹²⁵ SALAZAR y CASTRO, L.: *Historia Genealógica de la Casa de Lara justificada con instrumentos y escritores de inviolable fe*. Madrid, Imprenta Real, 1696, t. 2, p. 240.

¹²⁶ Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 18 de marzo de 1656. BARANDA LETURIO, C., *op. cit.*, p. 222.

¹²⁷ NOVO ZABALLOS, J. R.: *Las Casas Reales en tiempos de Carlos II: la Casa de la Reina Mariana de Austria*. Universidad Autónoma de Madrid, Tesis Doctoral Inédita, 2016, p. 64.

¹²⁸ HUME, M.: *La Corte de Felipe IV. La decadencia de España*. Sevilla, Ediciones Espuela de Plata, 2009, pp. 337-338.

¹²⁹ Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 22 de mayo de 1654. BARANDA LETURIO, C., *op. cit.*, p. 211.

¹³⁰ Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 11 de mayo de 1656. *Ibíd.*, p. 224.

Con todo, no siempre resulta posible encuadrar a una persona dentro de una facción concreta. Es el caso de doña Juana de Borja y Henin, condesa de Grajal por su matrimonio con don Juan de Vega y Menchaca, tercer conde. Éste fue cercano a Olivares, lo que le permitió desempeñar el puesto de caballero mayor de Felipe IV. Don José Pellicer y Tovar recoge en sus avisos el enfado del conde cuando el monarca le destituyó del citado cargo en 1644 y se lo dio al marqués del Carpio, padre de don Luís de Haro¹³². A raíz de este episodio, se convirtió en enemigo de la facción Guzmán. Los condes de Grajal se hallaron próximos también a los franciscanos descalzos. Don Juan testificó a favor de la Madre Luisa de la Ascensión, la célebre monja de Carrión, en su proceso inquisitorial. La condesa visitó en numerosas ocasiones a sor María afirmando ésta que “con mi Señora, la Condesa de Grajal, paso lindos ratos. Gran señora y virtuosa es. Y a mí, se me llevan el corazón los que desean servir a Dios”¹³³. Doña Juana le puso al tanto de los sucesos de la Corte. Con ocasión de la jornada de Felipe IV a Navarra y Aragón de 1646, en la que fue acompañado por su hijo, el príncipe Baltasar Carlos de Austria, le informó de las sangrías a las que fue sometido el heredero para aminorar la enfermedad que había contraído. Sor María demostró el mismo sentimiento con el conde afirmando que estimaba sus memorias. Don Fernando y su hijo actuaron, una vez más, de intermediarios en esta relación. El segundo matrimonio de la condesa con don Luís Francisco Núñez de Guzmán, segundo marqués de Montealegre, no interrumpió su relación con sor María. En marzo de 1653, ésta comentaba a doña Juana si podía entrar en su servicio Eugenio de Santiuste, oriundo de la comarca de Ágreda, al tiempo que le pedía libros piadosos y devocionales.

¹³¹ “Suplico a Vuestra Señoría envíe un recado a mi Señora, la Duquesa de Maqueda, y otro a la Señora Marquesa de Guadalcazar”. Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 12 de diciembre de 1653. *Ibíd.*, p. 203.

¹³² Aviso de 10 de mayo de 1644. PELLICER y TOVAR, J.: “Avisos”. En VALLADARES DE SOTOMAYOR, A.: *Seminario erudito que comprende varias obras inéditas, críticas, morales, instructivas, políticas, históricas, satíricas y jocosas de nuestros mejores autores antiguos y modernos*. Madrid, Don Antonio Espinosa, 1790, t. XXXIII, p. 175. Estos avisos se encuentran también publicados en CHEVALIER, J. C. y CLARE, L. (coords.): *José Pellicer y Tovar. Avisos*. Paris, Editions Hispaniques, 2002, 2 vols.

¹³³ Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 25 de abril de 1646. BARANDA LETURIO, C., *op. cit.*, p. 92.

La relación entre sor María y don Fernando Ruiz de Contreras, secretario del Despacho Universal desde 1648, vino dada por su esposa, doña María Felipa de Fonseca, segunda marquesa de La Lapilla. Por medio de la misma, sor María pidió favores a don Fernando para familiares y personas cercanas al convento de Ágreda. En abril de 1660, daba las gracias a la marquesa porque había enviado a la comunidad conventual objetos litúrgicos, colgaduras para el altar mayor y doce cajas de chocolate¹³⁴. Con ocasión de la jornada al río Bidasoa de 1660, informaba a don Fernando que había pedido a su hermano fray José Coronel que le besara, en su nombre, las manos porque “él y yo somos muy siervos de Vuestra Señoría y deseosos de emplearnos en su servicio”¹³⁵. El matrimonio tuvo una fuerte vinculación con los franciscanos observantes, confesándose la marquesa con el provincial de Burgos, fray Felipe de la Torre.

Por su parte, doña Juana de Córdoba y Velasco, condesa de Chichón por su matrimonio con don Francisco Fernández de Cabrera y Bobadilla, quinto conde, fue cercana igualmente a sor María. En el proceso de beatificación de ésta, sor Petronila María de San José sostuvo que la condesa regaló al convento de Ágreda una escultura de santa Teresa de Jesús y varios objetos de devoción¹³⁶.

1.4.3.- El confesor fray Francisco Andrés de la Torre

Fray Francisco Andrés de la Torre¹³⁷ fue la persona más cercana a sor María. Gravitó en el entorno del grupo de poder afín al Papado y compartió con

¹³⁴ AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 3 y 4, s.f. Carta de sor María de Ágreda a doña María Felipa de Fonseca, marquesa de La Lapilla. Ágreda, 2 de abril de 1660. Otras copias de esta correspondencia epistolar en AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 54 y 55 y AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 59.

¹³⁵ AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 3 y 4, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don Fernando de Fonseca Ruiz de Contreras, marqués consorte de La Lapilla. Ágreda, 18 de abril de 1660.

¹³⁶ AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 102 y 103, s.f. Carta de sor María de Ágreda a doña Juana de Córdoba y Velasco, condesa de Chinchón. Ágreda, 30 de julio de 1658. Otras copias de esta correspondencia epistolar en AMMCA, cód. 1.6.5.1., caj. 77, carp. 9 y AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 80.

¹³⁷ Confesor ordinario de sor María durante más de veinte años. El padre Bringas afirmó de él que “se retiró a la recolección de San Julián de Ágreda para entregarse al cuidado y dirección de

sus miembros la espiritualidad radical de Roma. Empezó a tratar a sor María hacia 1624, año en que se hizo cargo de su dirección espiritual. Fomentó su relación con Felipe IV y le ordenó que hiciera copias de las cartas que iba recibiendo del mismo y las respuestas que le daba. De hecho, fue otro de los responsables de su implicación en los sucesos políticos en los cuales se vio envuelta durante la década de 1640. Su muerte, acaecida en marzo de 1647, se trató de un duro golpe para ella. El 30 de ese mes, comunicaba a don Francisco de Borja que quedaba sin su doctrina, amparo y consejos¹³⁸. Pero tenía consuelo porque Dios se lo había llevado consigo apaciblemente. Entendió que su figura era irremplazable y que no encontraría, en la comarca de Ágreda, otro franciscano que tuviera sus cualidades. Deseaba que su sustituto fuera una persona de respeto y que mantuviera en absoluto secreto sus cosas interiores, aspecto que fray Francisco Andrés no había respetado -al menos, en los primeros años-.

Contamos con pocos datos biográficos sobre este franciscano. Los únicos que existen los proporciona las misivas que sor María envió a Felipe IV, a don Francisco de Borja y a don Juan Chumacero. Su condición de superior general de la provincia franciscana de Burgos, en 1623, 1633 y 1644 respectivamente¹³⁹, le obligó a desplazarse a Madrid. Visitó a las monjas del convento del Caballero de Gracia y entabló un contacto fluido con su abadesa, sor María de Cristo. Desempeñó también los cargos de calificador del Santo Oficio¹⁴⁰, lector jubilado y definidor general de toda la Orden. Estos cargos le permitieron relacionarse con varias personas, como los miembros de la familia real. Por recomendación suya, sor María envió la *Mística Ciudad de Dios* a Felipe IV. A finales de

la Venerable Madre en cuyo magisterio duró todo el resto de su vida, que fueron veinte años en los que volvió a ser provincial dos veces". Cit. en ZAMORA LUCAS, F.: "La Madre Ágreda y su convento (correspondencia y visitantes)", *op. cit.*, p. 59.

¹³⁸ Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 30 de marzo de 1647. BARANDA LETURIO, C., *op. cit.*, p. 120.

¹³⁹ Capítulos de San Francisco de Logroño (1623), San Francisco de Alfaro (1633) y Santo Domingo de la Calzada (1644). GARAY, M.: *Compendio cronológico con nuevas adiciones a la primera parte de la crónica de la Santa Provincia de Burgos*. Pamplona, 1742, libro IV, capítulo I, pp. 186 y 190.

¹⁴⁰ MARTÍNEZ MILLÁN, J. y SÁNCHEZ RIVILLA, T.: "El Consejo de Inquisición (1483-1700)". *Hispania Sacra*, vol. 36, nº 73, (1984), p. 122.

noviembre de 1643, fray Francisco Andrés señalaba al monarca que la monja sólo podía enviarle la primera parte -de tres de que se compone- puesto que las otras dos estaban sin acabar. Le comenta que esta obra era grande por la materia tratada y el instrumento utilizado por Dios para revelarla, que había escogido su reinado al ser

“el más oportuno [momento], no sólo por la extremada necesidad en que se halla, más por el singular amor que Dios ha querido manifestar a Vuestra Majestad intimándosele por un medio tan admirable y nunca visto”¹⁴¹

Los cargos mencionados le permitieron conocer a los miembros del grupo de poder cercano al Papado, como don Fernando de Borja, don Juan Chumacero y don Alonso Pérez de Guzmán. En varias ocasiones, sor María comentó a don Francisco de Borja que su confesor no podía escribirle, pero que estimaba sus memorias y cartas. Se conoce la relación de fray Francisco Andrés con Chumacero gracias a las misivas que sor María envió a éste último. Confirman que Chumacero y el franciscano se cartearon llegando incluso a entrevistarse en Roma cuando el primero fue embajador en la Corte papal¹⁴². En febrero de 1639, fray Juan Merinero y fray Juan de la Torre, ministro superior y custodio de la provincia franciscana de Burgos, viajaron a Roma para asistir al capítulo general de los franciscanos celebrado en junio de ese año. Fray Francisco Andrés rechazó acompañarles alegando problemas de salud cuando, en realidad, estaba desengañado del mundo. Éste se relacionó también con don Alonso Pérez de Guzmán, al que entregó las cartas de sor María¹⁴³.

¹⁴¹ AMMCA, cód. 1.6.5.4., caj. 79, carp. 1, s.f. Carta de fray Francisco Andrés de la Torre a Felipe IV. Ágreda, 25 de noviembre de 1643. Está publicada en IVARS, A.: “Cuestionario. ¿Cuándo escribió la Venerable Sor María de Jesús de Ágreda, por primera vez, su Mística Ciudad de Dios?, ¿Cuándo y por qué motivo la quemó?”, *op. cit.*, p. 229.

¹⁴² AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 52 y 53, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don Juan Chumacero. Ágreda, 19 de enero de 1641. Otra copia de esta correspondencia epistolar en AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 104.

¹⁴³ HSA, ms. B2948, f. 69r. Carta de sor María de Ágreda a don Alonso Pérez de Guzmán, patriarca de las Indias occidentales. Ágreda, 14 de enero de 1646. Un año antes, sor María pidió

1.4.3.1.- Otros destacados franciscanos

Sor María fue cercana a los superiores de la provincia franciscana de Burgos. Se menciona a fray Juan Bautista de Loyola, elegido provincial en el capítulo de Santo Domingo de la Calzada de 1647. Algo parecido sucedió con los superiores generales, como fray Juan de Nápoles. El mencionado fray Juan Bautista de Loyola hizo de intermediario en esta relación entregando las cartas de la monja a aquél y viceversa. Esta relación se acrecentó a raíz de la *Mística Ciudad de Dios*. Antes de la muerte de fray Francisco Andrés de la Torre, sor María había comenzado a reescribirla. Fray Juan de Nápoles, que fue elegido superior general de los franciscanos en el capítulo celebrado en Toledo en 1645, entendió que era importante que la curia generalicia de la Orden tuviera un ejemplar de la obra y fuera examinada por una junta de teólogos cuyos miembros emitirían un dictamen con el que rebatir las posibles condenas.

Fray Pedro Manero ocupó el generalato de la orden seráfica entre 1651 y 1656, año en que se hizo cargo del obispo trolense hasta su fallecimiento en diciembre de 1659¹⁴⁴. Sor María le consideró un hombre docto, rígido y prudente. Como fray Juan de Nápoles, examinó la *Mística Ciudad de Dios* para rebatir las posibles críticas. Su muerte volvió a sumir a la monja en la más profunda tristeza¹⁴⁵.

Tras la muerte de fray Francisco Andrés, sor María pidió a fray Juan de Palma que se convirtiera en su director espiritual. Perteneció a la provincia de los Ángeles y tuvo como penitentes a sor Margarita de la Cruz -a cuya muerte

a don Alonso que moviera sus influencias para que su confesor fuera nombrado definidor general: "Y creo lo hará Vuestra Ilustrísima por lo que favorece a nuestro padre fray Francisco y estima sus cosas". HSA, ms. B2948, f. 99r. Carta de sor María de Ágreda a don Alonso Pérez de Guzmán, patriarca de las Indias occidentales. Ágreda, 13 de noviembre de 1645.

¹⁴⁴ AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 93, s.f. Carta de sor María de Ágreda a fray Pedro Manero. Ágreda, 18 de septiembre de 1658. Hizo varios regalos al convento agredano. AMMCA, cód. 1.4.1.8., caj. 60, carp. 2, s.f. Escritura de donación de un cuadro de la Virgen y otro de santa Inés y de una colgadura de ocho paños de tapices, seda y lana.

¹⁴⁵ AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 102 y 103, s.f. Carta de sor María de Ágreda a doña Juana de Córdoba y Velasco, condesa de Chinchón. Ágreda, 26 de diciembre de 1659. Está publicada en LÓPEZ, A.: *Descripción de los manuscritos franciscanos existentes en la Biblioteca Provincial de Toledo*. Madrid, Imprenta Hispánica, 1926, pp. 63-64.

escribió una biografía-, a la reina Isabel de Borbón y a la infanta María Teresa. En el capítulo general de los franciscanos de 1645 fue elegido comisario general de la familia ultramontana. Editó en lengua castellana unas *Summulas seu regulas orationis ad Deum habendas*¹⁴⁶. A tenor de la misiva que sor María le envió, se deduce que su comunicación con él había comenzado con anterioridad¹⁴⁷. La patente que promulgaría, a juicio de sor María, contendría tres puntos. Por el primero, se prohibiría a los superiores de la provincia de Burgos adueñarse de sus papeles interiores -entre los que se incluía la Mística Ciudad de Dios- y las cartas que había escrito a diferentes personas. Por el segundo, no sería obligada a solicitar beneficios en favor de terceras personas. Mientras que, por el tercero, fray Juan tendría plenos poderes para ejercer de confesor de sor María hasta que se encontrara un sustituto.

Fray Andrés de Fuenmayor se convirtió en confesor de sor María en 1650, aunque venía tratándola desde tiempo atrás. Imitó la actitud de su antecesor, fray Juan de Palma, ya que se mantuvo en un segundo plano. Aconsejó a sor María que cultivara los temas espirituales y que abandonara las experiencias sobrenaturales. No obstante, su relación con la misma le reportó beneficios y un ascenso dentro de su congregación. Fue definidor y provincial de Burgos, visitador de las provincias de Castilla y Cartagena y confesor de las Descalzas Reales de Madrid. En agosto de 1661, sor María comunicaba a Felipe IV que era un sujeto docto y piadoso¹⁴⁸.

1.4.4.- Don Juan Chumacero

En la actualidad, existe todavía una imagen equivocada sobre don Juan Chumacero¹⁴⁹. Nacido en Madrid en 1580, fue hijo de don Francisco Chumacero

¹⁴⁶ CAMPOS RUIZ, J.: "Los padres Juan de Palma, Pedro Manero y Pedro de Arriola y la Mística Ciudad de Dios", *op. cit.*, p. 228.

¹⁴⁷ "Suplico a Vuestra Reverendísima perdone el atrevimiento de cansarle con tantas cartas". Carta de sor María de Ágreda a fray Juan de Palma. Ágreda, 23 de marzo de 1647. Cit. en *Ibíd.*, p. 229.

¹⁴⁸ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 10 de agosto de 1661. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 109, p. 169.

y Sotomayor y de doña Catalina Carrillo. La llegada de Olivares a la privanza regia influyó en su carrera política, que se materializó en un rápido ascenso dentro del organigrama administrativo de la Monarquía católica. En 1621, era nombrado fiscal del Consejo de Castilla y cinco años después, consejero de este organismo. Fue miembro asimismo del Consejo de Órdenes¹⁵⁰. Su acceso a la presidencia del Consejo de Castilla, en marzo de 1643, representó el cenit de una brillante carrera al servicio de la Monarquía¹⁵¹. Cinco años más tarde, la abandonaba y recibía de Felipe IV el título de conde de Guaro¹⁵².

Con estos antecedentes, resulta comprensible que haya sido considerada una persona cercana a los planteamientos regalistas de Olivares. Se trató de un consumado jurista y canonista, circunstancias que le permitieron ocupar los cargos anteriormente mencionados. Tildado por John Elliott como el severo guardián de la moralidad pública¹⁵³, tuvo un papel destacado en los procesos judiciales de los duques de Uceda y Osuna. El regalismo que se le ha atribuido tuvo su reflejo en 1633. Por entonces, fue enviado a Roma con el fin de aminorar las tensiones entre Felipe IV y Urbano VIII como consecuencia de la protesta que un año antes había emitido don Gaspar de Borja ante el consistorio de cardenales¹⁵⁴. El objeto de su embajada -en la que estuvo acompañado por fray

¹⁴⁹ ÁLVAREZ y BAENA, J. A.: *Hijos de Madrid ilustres en santidad, dignidades, armas, ciencias y artes*, op. cit., t. III, pp. 206-209. Su carrera política en BRAH, Salazar y Castro, lib. K-14, ff. 197r-200v.

¹⁵⁰ FAYARD, J.: *Los ministros del Consejo Real de Castilla. Informes biográficos (1621-1788)*. Madrid, Hidalguía, 1982, p. 14; GÓMEZ RIVERO, R.: "Consejeros de Órdenes. Procedimiento de designación (1598-1700)". *Hispania: Revista Española de Historia*, vol. LXIII/2, nº 214, (2003), p. 728; AGS, Gracia y Justicia, leg. 889, s.f.

¹⁵¹ "Tomó posesión de la presidencia de Castilla don Juan Chumacero, oidor, el más antiguo del Consejo Real, con grande aplauso y contento de todo el pueblo". Noticia de 14 de marzo de 1643. GASCÓN DE TORQUEMADA, G.: *Gaceta y nuevas de la Corte de España desde el año 1600 en adelante*. Madrid, Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía, 1991, p. 413.

¹⁵² AGS, Dirección General del Tesoro, leg. 1106, exp. 28, s.f.

¹⁵³ MALCOLM, A.: "Public morality and the closure of the theatres in the Mid-Seventeenth Century: Philip IV, the Council of Castile and the arrival of Mariana de Austria". En PYM, R. J. (ed.): *Rhetoric and Reality in Early Modern Spain*. London, Tamesis Books, 2006, p. 100.

¹⁵⁴ Para esta protesta, VISCEGLIA, M. A.: "Congiurarono nella degradazione del Papa per via di un concilio: la protesta del Cardinale Gaspare Borgia contro la politica papale nella guerra dei Trent'Anni". *Roma moderna e contemporanea*, XI, (2003), pp. 167-193 y GIORDANO, S.: "Gaspar Borja y Velasco. Rappresentante di Filippo III a Roma". En VISCEGLIA, M. A. (ed.): *Diplomazia e politica della Spagna a Roma. Figure di ambasciatori*. Roma, CROMA-Università Roma Tre, 2007, pp. 157-185.

Domingo Pimentel, obispo de Osma e hijo de los condes de Benavente- fue presentar un memorial al pontífice para acabar con los agravios producidos en la Dataría y las expediciones de bulas, pensiones, beneficios, coadjutorías, reservas y dispensaciones¹⁵⁵. Uno de los asuntos que más preocupaba a Felipe IV eran los abusos cometidos por los pontífices por medio de sus nuncios de Madrid en materia fiscal y la obtención de las rentas.

Dicho memorial, estructurado en diez capítulos, es un claro exponente del regalismo de la época. En él, se denuncia que muchas pensiones eran entregadas a eclesiásticos foráneos a la Monarquía y la utilización de testaferros que prestaban su nombre y apellidos a cambio de una recompensa económica. Otro punto de fricción estaba en el pago de un arancel para la obtención de las dispensas matrimoniales¹⁵⁶. Urbano VIII prestó poca atención a este memorial. Entendió que él, en calidad de dueño y señor absoluto de todos los beneficios eclesiásticos de la Monarquía católica, tenía facultad de entregarlos a las personas que considerara más oportunas. De modo que Chumacero y Pimentel se vieron obligados a presentar un segundo memorial. Los argumentos que emplearon y las gestiones del nuevo embajador en la Corte papal, don Manuel de Moura, marqués de Castel Rodrigo, no lograron modificar un ápice la postura del pontífice.

1.4.4.1.- Su relación con sor María de Ágreda

La comunicación entre sor María y don Juan Chumacero empezó antes de 1635, año al que pertenece la primera carta. Se trató de una relación cercana que puede equiparse a la que mantuvo con los Borja, don Alonso Pérez de Guzmán y fray Francisco Andrés de la Torre. En sus misivas, sor María emplea un tono familiar y le comenta que se encuentra necesitada de sus consejos y que

¹⁵⁵ SIGÜENZA TARÍ, J. F.: "La embajada de Chumacero, un antecedente del regalismo borbónico". En MESTRE SANCHÍS, A., FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P. y GIMÉNEZ LÓPEZ, E. (coords): *Monarquía, imperio y pueblos en la España Moderna*. Alicante, Universidad de Alicante, 1997, vol. 1, pp. 25-38.

¹⁵⁶ DOMÍNGUEZ ORTIZ, A.: "Regalismo y relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVII". En GARCÍA-VILLOSLADA, R. (dir.): *Historia de la Iglesia en España, op. cit.*, vol. 4, p. 82.

le considera un padre¹⁵⁷. En más de una ocasión, recibió su visita, lo que contribuyó a afianzar esta relación¹⁵⁸.

Don Diego López de Salcedo, cuñado de Chumacero, actuó de intermediario en esta relación. Sor María le solía pedir que visitara a aquél y le dijese, de su parte, que le tenía presente en sus oraciones¹⁵⁹. Esta cercanía se manifiesta también en su deseo de que regresara definitivamente a la península ibérica porque le duele los peligros que le afligen los cuales repercuten en su estado de ánimo y salud. Como señal de afecto, le promete que, en su convento, se establecerá una fiesta en honor de la Virgen para que ésta remedie su situación personal¹⁶⁰. Con motivo del capítulo general de los franciscanos de junio de 1639, le muestra de nuevo su afecto. En esta ocasión, le informa que ha pedido al provincial¹⁶¹ y custodio¹⁶² de los franciscanos de Burgos que le besen, en su nombre, la mano y “les envidio el que lo pueden hacer porque deseo ver a Vuestra Excelencia en su casa”¹⁶³.

Esta relación se extendió a los familiares de Chumacero. Con motivo del fallecimiento de su hermano Antonio, le señala que ha perdido un buen hermano y el reino un buen sujeto precisamente en un momento en que la Monarquía

¹⁵⁷ AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 52 y 53, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don Juan Chumacero. Ágreda, 13 de enero de 1646.

¹⁵⁸ “Y no faltó a lo que ofrecí a Vuestra Señoría cuando le besé la mano en este convento”. AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 52 y 53, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don Juan Chumacero. Ágreda, 21 de febrero de 1650.

¹⁵⁹ Carta de sor María de Ágreda a don Diego López de Salcedo. Ágreda, 16 de febrero de 1646. CAMPOS RUIZ, J.: “Cartas inéditas de la Venerable Sor María de Jesús de Ágreda”. *Salmanticensis*, 16, (1969), p. 640.

¹⁶⁰ AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 52 y 53, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don Juan Chumacero. Ágreda, 19 de enero de 1641.

¹⁶¹ Fray Juan Merinero. El 11 de junio de ese año fue elegido superior general de la orden seráfica en el capítulo celebrado en Roma. ABAD PÉREZ, A.: “Los ministros provinciales O.F.M. de Castilla”. *Archivo Ibero-Americano*, 49, (1989), p. 373. Sobre el capítulo general de los franciscanos de 1639, GIANNINI, M. C.: “Sacar bueno o mal General y todo lo demás son accidentes: Due elezioni del Generale dei frati minori osservanti fra Santa Sede e Monarchia Cattolica (1633 e 1639)”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J., RIVERO RODRÍGUEZ, M. y VERSTEEGEN, G. (coords.): *La Corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*, op. cit., vol. 1, pp. 419-445: 437-445.

¹⁶² Fray Juan de la Torre.

¹⁶³ AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 52 y 53, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don Juan Chumacero. Ágreda, 17 de febrero de 1639.

católica necesitaba la colaboración de buenos ministros que defendieran con sus acciones al Papado. Le sugiere que se anime y se conforme con la voluntad de Dios que, como padre misericordioso, corrige y aflige a sus hijos. Un tanto parecido sucedió con su suegra con la que mantuvo una fluida relación.

Las limosnas que Chumacero dio al convento de Ágreda reforzaron su relación con sor María. La primera data de 1632 y se encuentra en la relación de fray Francisco Coronel. En enero de 1641, sor María le agradecía los 300 reales que había enviado al convento. Le pide que se acuerde en sus oraciones de la comunidad porque “unos a otros nos hemos de ayudar para alcanzar el fin para el que fuimos criados”¹⁶⁴. En enero de 1646, le solicita que hiciera de intermediario para conseguir de Felipe IV unos 6000 ducados a censo. El listado de donativos siguió creciendo en los años siguientes. A comienzos de 1654, las religiosas recibieron 300 reales y que emplearon en la fabricación de un sagrario. Esta cantidad se incrementó a 400 reales dos años después.

El óbito de Chumacero, en junio de 1660, no interrumpió la relación de sor María con la familia de éste. A su hijo Diego, segundo conde de Guaro, comentó que había perdido a un padre santo y prudente y ella a un señor fiel y amigo verdadero. Le pide que imita a su progenitor y siga sus pasos siendo ajustado en sus obligaciones, huyendo de los vicios y pecados e invocando a Dios “como hizo Judit cuando estaba cercada Betulia y entró a decapitar a Holofernes”¹⁶⁵.

1.4.4.2.- Afinidad con la ideología religiosa de Roma

Don Juan Chumacero, un “ejemplo de virtudes en medio de tantos empleos y negocios”, es un claro ejemplo de “transfugismo” político de la España del siglo XVII. Sufrió una evolución ideológica pasando de defender los planteamientos regalistas de la Monarquía católica a hacerlo de los postulados ideológicos del Papado y de la figura del romano pontífice -si es que realmente se produjo dicha

¹⁶⁴ AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 52 y 53, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don Juan Chumacero. Ágreda, 19 de enero de 1641.

¹⁶⁵ AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 52 y 53, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don Diego Chumacero. Ágreda, 9 de junio de 1656.

evolución-. En su primera carta, sor María compara al Papado con una barca rota como consecuencia de los ataques de sus enemigos. Considera que se encuentra en un estado de viudez no habiendo ninguna persona que la asista y proteja¹⁶⁶. En este epistolario, vemos a un Chumacero que comparte el sufrimiento de sor María por la situación penosa de la Iglesia¹⁶⁷. Fue cercano a la espiritualidad radical de Roma y mostró un respeto absoluto hacia la Iglesia reflejado en la defensa de su inmunidad fiscal y a ser obedecida en cuestiones disciplinares.

Sor María no estaba descaminada en sus planteamientos. La política exterior de Olivares era la causante de la situación que estaba atravesando la Iglesia y también la Monarquía católica. Rechazó, nada más llegar a la privanza regia, la seguida durante el reinado de Felipe III, al entender que había debilitado la reputación de los monarcas hispanos. Sus pretensiones chocaron frontalmente con el Papado porque suponían una presión fiscal importante sobre el estamento eclesiástico de la Monarquía católica. En su *Historia sobre Felipe IV*, Matías de Novoa sostiene que Olivares aprovechó la embajada de Chumacero a Roma para alejarlo de Madrid, dado que comenzaba a manifestarse en contra de su política¹⁶⁸. Opinión que parece ser cierta porque años después Chumacero participó en la caída en desgracia del valido¹⁶⁹.

La carta que Chumacero envió a Olivares en mayo de 1641 constituye otra prueba de que el primero había sufrido una evolución ideológica¹⁷⁰. Estructurada

¹⁶⁶ AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 52 y 53, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don Juan Chumacero. Ágreda, 30 de agosto de 1635.

¹⁶⁷ “Las cosas de la Iglesia Santa están en tal estado que, con razón, Vuestra Señoría se lamenta y aflige. Y yo me alegro de que haya quién conozca la soledad de la Iglesia y la acompañe en su llanto. Pobre soy y no puedo sino desear su reparo. Y aunque pobre, pediréelo al Todopoderoso. Tiempo es de que Su Majestad nos mire porque disipan su ley. Vuestra Señoría se lo suplique y que yo no le ofenda”. AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 52 y 53, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don Juan Chumacero. Ágreda, 21 de febrero de 1636.

¹⁶⁸ EZQUERRA REVILLA, I.: *El Consejo Real de Castilla en el espacio cortesano (siglos XVI-XVIII)*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2017, p. 535.

¹⁶⁹ NOVOA, M. de: “Historia de Felipe IV”. En *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*. Madrid, Miguel Ginesta, 1878, t. LXIX, pp. 275-276.

¹⁷⁰ Carta de don Juan Chumacero a don Gaspar de Guzmán, conde duque de Olivares. Roma, 25 de mayo de 1641. ELLIOTT, J. H. y NEGREDO DEL CERRO, F.: *Memoriales y cartas del*

en diez capítulos, le expone las quejas que Urbano VIII tenía hacia la Monarquía católica. Se tratan prácticamente de las mismas premisas que sor María expuso a Felipe IV¹⁷¹. Tres meses antes, Chumacero había escrito al valido que

“los males de culpa son los que merecen llamarse así. Que los que nacen de pena, su verdadero nombre es de trabajo y ejercicio. Consuélese Vuestra Excelencia mucho con que ha siempre antepuesto la paz con pérdida a las guerras con ganancia. Que, en todas, trata de defender los estados de Su Majestad y no de ofender ni usurpar. Que, en ninguna, se vale de los enemigos de Dios”¹⁷²

En abril de 1648, elevó una consulta a Felipe IV para criticar la política de reputación de Olivares:

“Poco importa que Vuestra Majestad quiera y mande que se haga justicia si no quita los impedimentos que la embarazan. No hallo otra causa para que tantos ejércitos, como se han formado en cada año, tantos caballos, tanto dinero, como se ha sacado de la sangre de los pobres, no obren nada. La justicia está postrada porque, sobre el odio general con que la miran, casi todos hoy la persiguen y desprecian [...]. La justicia, Señor, ha de ser como la vestidura de Cristo, ni se ha de componer de retazos ni permitir su división”¹⁷³

Conde Duque de Olivares. Vol. I. Política interior, 1621-1645 (tomos 1 y 2). Madrid, Marcial Pons/Centro de Estudios Europa Hispánica, 2013, p. 374.

¹⁷¹ “Verdad es, Señor, que parecen duran mucho las olas turbulentas que combaten a la Santa Iglesia y a esta Monarquía”. Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 8 de marzo de 1647. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 108, p. 97.

¹⁷² BNE, ms. 10984, ff. 201r-201v. Carta de don Juan Chumacero a don Gaspar de Guzmán, conde duque de Olivares. Roma, 2 de febrero de 1641. Otra copia de esta correspondencia epistolar en BRAH, Sempere y Guarinos, lib. 9-5213, ff. 223r-276v.

¹⁷³ AHN, Estado, lib. 864, s.f. Consulta de don Juan Chumacero a Felipe IV. Madrid, 27 de abril de 1648. Cit. en MAZÍN GÓMEZ, O.: “Hombres de prudencia y <<grandes partes>>. El conde de Castriello y don Luís Méndez de Haro”. En VALLADARES RAMÍREZ, R. (ed.): *El mundo de un valido. Don Luís de Haro y su entorno, 1643-1661*. Madrid, Marcial Pons, 2016, p. 184.

1.4.5.- El noveno conde de Lemos, don Francisco Fernández de Castro

Don Francisco Fernández de Castro, noveno conde de Lemos, nació en Roma en 1613. Fue hijo de don Francisco Ruiz de Castro y de la italiana Lucrezia Gattinara di Legnano. Durante el reinado de Felipe IV, ocupó puestos de responsabilidad dentro de la administración de la Monarquía católica y también en las Casas Reales, como el de gentilhombre de cámara. Años después, desempeñó el cargo de virrey de Aragón¹⁷⁴ y de Cerdeña¹⁷⁵ y que se debió, más bien, al deseo de don Luís de Haro por alejarlo de Madrid.

En el relato de fray Pablo de Écija se explica cómo conoció a sor María. El conde, en una fecha incierta de la década de 1630, se entrevistó con fray Francisco Monterón, franciscano italiano que años más tarde adquirió protagonismo merced a sus revelaciones sobre el futuro de la Monarquía católica. El conde -que se autoconsideraba un gran devoto de este franciscano- le expuso su duda sobre qué hacer con la talla de una Virgen que tenía en su oratorio privado de su residencia de Madrid. Monterón le respondió que el destino más idóneo era el convento de Ágreda “para que lo coloque en él [Sor María] porque es voluntad del Altísimo para grandes cosas de su divino beneplácito”¹⁷⁶.

El testimonio de don Francisco de Echarri en el proceso de beatificación de sor María ha de tenerse en cuenta también ya que aporta información sobre la relación entre la monja y el conde. Echarri sostiene que fue éste quien llevó la talla de la Virgen del Coro al convento de Ágreda. En un documento que se guarda en el archivo conventual se recoge que sor María hizo peticiones de

¹⁷⁴ Su nombramiento en AGS, Estado, leg. 2669, s.f. Consulta del Consejo de Estado. Madrid, 28 de enero de 1649.

¹⁷⁵ GARCÍA HERNÁN, E.: *Políticos de la Monarquía Hispánica (1469-1700)*. Ensayo y Diccionario. Madrid, Fundación Mapfre Tavera, 2002, p. 782.

¹⁷⁶ ÉCIJA, P.: *Sagrado inexpugnable muro de la Mística Ciudad de Dios*. Madrid, Imprenta de la Causa de la Venerable Madre María de Jesús de Ágreda, 1735. Cit. en FERNÁNDEZ GRACIA, R.: *Arte, Devoción y Política. La promoción de las artes en torno a sor María de Ágreda*, op. cit., p. 136.

diferente calado a dicha Virgen “que se la enviaba el conde de Lemos a instancia del padre Francisco Monterón”¹⁷⁷.

La relación entre sor María y el conde fue cercana, como lo prueba la carta que envió a don Francisco de Borja, en abril de 1650, para informarle que había recibido la visita del conde y de sus hijas con los cuales solía pasar muy buenos ratos¹⁷⁸. En febrero de 1648, comentaba al mismo que estaba apenada por el fallecimiento de la condesa de Lemos “que la estimaba y la quería mucho y la debía obras de buena amiga”¹⁷⁹. Interesa remarcar el contenido de esta última misiva por un doble motivo. Por una parte, evidencia que esta relación se había extendido a los familiares del conde. Por otra, había comenzado con anterioridad al envío de la citada Virgen¹⁸⁰.

1.4.6.- El nuncio Cesare Monti

A partir de 1628, coincidiendo con el inicio de la Guerra de Mantua, las relaciones entre la Monarquía católica y el Papado se resquebrajaron. Felipe IV estaba molesto por la actitud hostil de Urbano VIII hacia su gobierno. En enero de 1629, Olivares informaba al nuncio de Madrid, Giovanni Battista Pamphili, que, si los franceses entraban en Italia como deseaba el pontífice, comenzaría un conflicto de larga duración entre Madrid y París. El fracaso de las negociaciones de don Manuel de Zúñiga y Acevedo, conde de Monterrey y embajador extraordinario en la Corte papal, consistentes en mostrar al pontífice los peligros que traería al Papado una política filofrancesa en Italia, agudizó e incrementó la enemistad entre el monarca hispano y el papa Barberini.

¹⁷⁷ AMMCA, cód. 1.4.2.5., caj. 11, carp. 2, s.f.

¹⁷⁸ Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 1 de abril de 1650. BARANDA LETURIO, C., *op. cit.*, p. 166.

¹⁷⁹ Doña Catalina Gómez de Sandoval, esposa del séptimo conde de Lemos. Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 14 de febrero de 1648. *Ibíd.*, p. 134.

¹⁸⁰ Deposition de sor Isabel María de la Cruz (en el siglo, doña Isabel María Enríquez Dávalos) en el proceso de beatificación de sor María de Ágreda. ASV, Congregationes Riti Processus, lib. 3206, f. 216r.

En este contexto, se enmarca la llegada de Cesare Monti a Madrid¹⁸¹. Nacido en Milán en 1593, fue hijo de don Jerónimo Monti y de doña Ana Landriani. Estudió lenguas clásicas en su ciudad natal doctorándose años después en derecho canónico. Por recomendación del cardenal Federico Borromeo, sobrino y sucesor del jesuita Carlos Borromeo en la sede episcopal milanesa, se trasladó a la Ciudad Eterna donde obtuvo la protección de Paulo V. Bajo las órdenes del cardenal Maffeo Barberini -futuro Urbano VIII-, se integró en la Congregación del *Buon Governo*. Pronto se convirtió en uno de sus más fieles colaboradores, al que debió una brillante carrera dentro de la jerarquía eclesiástica¹⁸². En 1628, se instaló en Madrid para hacerse cargo del tribunal de la nunciatura. Ayudado por su antecesor en el cargo, el cardenal Giovanni Battista Pamphili, que permaneció hasta abril de 1630, fue introduciéndose en el funcionamiento y manejo de este tribunal pontificio¹⁸³. Su consagración episcopal fue anunciada la víspera de los Reyes Magos de 1630. Felipe IV cedió la capilla real para que, en la misma, tuviera lugar la ceremonia, a la que asistió casi toda la Corte. Actuaron como consagrantes el cardenal Pamphili, don Cristóbal de Lobera, obispo de Plasencia, y don Alonso Pérez de Guzmán¹⁸⁴.

Monti destacó por unas costumbres ejemplares y una acentuada piedad que llevó a la práctica como arzobispo de Milán¹⁸⁵. Se trató de un hombre de conversación agradable y cercana. A los treinta y cuatro años, fue nombrado nuncio de Nápoles desde donde defendió con ahínco la jurisdicción eclesiástica frente a la injerencia de los virreyes. Una vez instalado en Madrid, siguió

¹⁸¹ CARDELLA, L.: *Memorie storiche de'cardinali della Santa Romana Chiesa*. Roma, Stamperia Pagliarini, 1893, pp. 304-306 y GIANNINI, M. C.: "Monti, Cesare". En *Dizionario Biografico degli Italiani*. Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2012, vol. 76. Versión digital: http://www.treccani.it/enciclopedia/cesare-monti_%28Dizionario-Biografico%29/.

¹⁸² BAV, Barberiniani-Latini, ms. 8272, f. 47r. Carta del cardenal infante Fernando de Austria al papa Urbano VIII. Madrid, 8 de mayo de 1630.

¹⁸³ NEGREDO DEL CERRO, F.: "Antes de la tormenta. La nunciatura madrileña y el gobierno de la Monarquía en vísperas de la crisis de 1632". *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 42, (2016), p. 116.

¹⁸⁴ GARCÍA MARTÍN, N.: "Secciones, emolumentos y personal de la Nunciatura española en tiempos de César Monti (1630-1634)". *Antológica Anua*, 4, (1956), p. 289.

¹⁸⁵ Su labor como cardenal y arzobispo de Milán en GIANNINI, M. C.: "Una carriera diplomatica barocca: Cesare Monti arcivescovo di Milano e agente della politica papale (1632-1650)". *Quellen und Forschungen aus italienischen archiven und bibliotheken*, 94, (2014), pp. 252-291.

defendiéndola, lo que le acarreó serios enfrentamientos con el Consejo de Castilla y Olivares. Esta situación se agravó cuando se supo que pasaba información secreta a Roma, consistente en los temas debatidos en las reuniones de la Junta Grande¹⁸⁶ que había sido constituida en 1631 para estudiar los abusos del Papado. El dictamen que emitió este organismo en septiembre del año siguiente es un decálogo de las quejas que los monarcas hispanos tuvieron hacia la Corte de Roma en materia fiscal y hacendística durante la Edad Moderna.

Por otro lado, no le resultó difícil entretejer toda una red de confidentes en la Corte de Madrid. A todos ellos les unía un rechazo visceral a la política de Olivares. Don Juan Chumacero constituye un ejemplo. Se conocieron en 1628 cuando llegó a Madrid. No se ha conservado la correspondencia epistolar que mantuvieron, pero los testimonios de la época indican que su relación con él fue constante y fluida. Frecuentó el convento de la Encarnación cuya priora, Mariana de San José, fue enemiga declarada de Lerma y Olivares y se opuso a la política exterior de éste último¹⁸⁷.

No se dispone tampoco de ninguna prueba documental que permita afirmar que sor María y Monti se conocieron personalmente durante el periodo en que estuvo al frente de la nunciatura de Madrid, aunque es probable que este encuentro se produjera. Lo que sí parece cierto es que, de regreso a Roma en la primavera de 1634, se entrevistó con sor María quedando la comunidad conventual muy edificada por la visita. Se sabe también que iniciaron una

¹⁸⁶ En un primer momento, estuvo compuesta por fray Antonio de Sotomayor, fray Domingo Cano, fray Juan de San Agustín, fray Juan de la Puente, fray Francisco Cornejo, el padre Hernando de Salazar, don Juan de Chaves, don Diego del Corral, don Francisco de Tejada, don Francisco de Alarcón, don Juan Chumacero, don José González, don Juan de Pereda, obispo de Oviedo, don Alonso de la Carrera, don Matías Bayetola, dos fiscales del Consejo de Castilla y don Juan de Balboa, fiscal del Consejo de Hacienda. Posteriormente su composición se redujo a fray Domingo de Sotomayor, el padre Hernando de Salazar, don José González, don Alonso de la Carrera, don Luís Gudiel y don Matías de Bayetola. ALDEA VAQUERO, Q.: "Iglesia y Estado en la España del siglo XVII (ideario político-eclesiástico)", *op. cit.*, pp. 375-376.

¹⁸⁷ "Con el Nuncio me he holgado de hablar. Que me ha contentado mucho, aunque fue muy corto el rato y así no pudimos alargarnos. Que deseo venga despacio". BAV, Barberiniani-Latini, ms. 8587, f. 67r. Carta de la Madre Mariana de San José al cardenal Francesco Barberini, secretario de estado pontificio. Madrid, 10 de septiembre de 1632. Publicada en ALONSO MACAZAGA, C.: "Cartas de la Madre Mariana de San José y otras prioras del convento de la Encarnación a los Barberini". *Recollectio*, 11, (1988), pp. 573-574 y DIEZ RASTRILLA, J.: *Obras completas*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2014, pp. 991-992.

correspondencia epistolar que no se ha conservado. En las primeras cartas que sor María envió a Chumacero le pide que entregue a Monti las misivas que le escribe. Queda patente, así pues, que Chumacero constituyó un pilar fundamental en esta relación actuando, las más de las veces, como intermediario. En julio de 1638, sor María le pedía que entregara unas “cartas al Señor Cardenal [Monti] y perdone Vuestra Señoría estas llanezas”¹⁸⁸.

Debemos recurrir a otras fuentes para reforzar esta hipótesis. El primer testimonio que existe es la relación del hermano de sor María. En ella, se indica que Monti envió un guion de plata al convento. De regreso a Roma, entregó a la comunidad varios objetos de devoción¹⁸⁹. Su instalación en la Ciudad Eterna no constituyó un impedimento para seguir enviando limosnas y donativos. En 1642, sor María y fray Francisco Andrés de la Torre otorgaron una escritura de poder a don Antonio Zapata, capellán de honor de Felipe IV, para cobrar de don Juan Bautista de San Julián, vecino de Madrid, los 100 ducados de plata que Monti había decidido entregar a la comunidad antes de abandonar Madrid¹⁹⁰.

1.4.7.- El duque de Híjar: una relación desde la prudencia

Don Rodrigo de Silva y Mendoza, duque consorte de Híjar, nació alrededor de 1600. Fue hijo de don Diego de Silva y Mendoza y de doña Mariana de Sarmiento. Cuando contaba con veinte y un años, se concertó su matrimonio con doña Isabel Margarita Fernández de Híjar, cuarta duquesa de Híjar, cuyas capitulaciones matrimoniales fueron ratificadas en Zaragoza en presencia del arzobispo Pedro González de Mendoza, tío carnal del novio¹⁹¹.

¹⁸⁸ AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 52-53, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don Juan Chumacero. Ágreda, 16 de julio de 1638.

¹⁸⁹ MARTÍNEZ MILLÁN, J.: *El mito de Faetón o la imagen de la decadencia de la Monarquía Católica*. Granada, Universidad de Granada, 2011, p. 139.

¹⁹⁰ AHPS, Protocolos Notariales, caj. 1627, f. 166r.

¹⁹¹ Continúa siendo imprescindible la biografía de EZQUERRA ABADÍA, R.: *La conspiración del Duque de Híjar (1648)*. Madrid, M. Borondo, 1934.

No se sabe cuándo conoció a sor María dado que las fuentes no son del todo claras. En este sentido, debemos regirnos por la carta que el duque envió a Felipe IV en marzo de 1644¹⁹², en la cual le relata cómo fue su encuentro con la monja y que debió producirse hacia 1630. Por entonces, se acercó hasta el convento de Ágreda buscando las oraciones de la comunidad para la salvación del alma de su padre que había fallecido ese año. Continúa su misiva afirmando que sor María le había entregado un papel sobre el Misterio de la Inmaculada Concepción para que se lo diera a la abadesa de las Descalzas Reales.

La relación entre el duque y sor María discurrió dentro de unos cauces prudenciales. La monja actuó con mucha cautela ya que era conocedora de su carácter ambicioso e intrigante¹⁹³. Pese a ello, en una de sus primeras cartas a Felipe IV hizo una valoración positiva de él afirmando que se trataba de un buen y fiel ministro. El descubrimiento de la conspiración de 1648 -en la que el duque se vio implicado- obligó a sor María a extremar la precaución. Declaró a los oficiales del distrito inquisitorial de Logroño, en enero de 1650, que conocía personalmente a don Rodrigo y que le había visto en más de una ocasión. Reconoció asimismo que había dado credibilidad a sus revelaciones porque así se lo había pedido su confesor, fray Francisco Andrés, aunque “con algún recelo porque le tenían por poco verdadero en palacio”¹⁹⁴.

1.4.8.- Don García de Haro, conde de Castrillo

La división de la Corte en grupos de poder cerrados constituye, a veces, un obstáculo que imposibilita analizar las dimensiones de este espacio. El siglo XVII

¹⁹² AHPZ, Fondo Híjar, sala I, caj. 81, exp. 9, s.f. Carta de don Rodrigo de Silva y Mendoza, duque consorte de Híjar, a Felipe IV. Madrid, 12 de marzo de 1644.

¹⁹³ El nuncio Panzirolo se percató del carácter ambicioso -y, en cierta medida, narcisista- del duque: “Solo mi pare che sia innamorato di se medesimo e sia difficile il persuadergli alcun senso contrario al suo”. ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 85, f. 72r. Carta del nuncio apostólico Gian Giacomo Panzirolo al cardenal Francesco Barberini, secretario de estado pontificio. Madrid, 22 de octubre de 1642. Francisco Bertaut sostuvo que fue el más galante de los Grandes de Castilla. GARCÍA MERCADAL, J.: *Viajes de extranjeros por España y Portugal*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 1999, vol. 3, p. 489.

¹⁹⁴ Cit. en SILVELA, F.: *Cartas de la Venerable Madre Sor María de Ágreda y del Señor Rey don Felipe IV*, op. cit., t. 1, p. 146.

fue un mundo cambiante donde las lealtades y fidelidades se establecieron según las circunstancias de cada momento. Inscribir a las personas en facciones impide conocer su trayectoria personal y pública a largo plazo. No obstante, sus miembros solían compartir afinidades políticas, ideológicas, espirituales y redes clientelares. La condición de letrado de don García de Haro, conde consorte de Castrillo, le ha situado en una postura próxima a los planteamientos castellanistas de Felipe II¹⁹⁵. Tuvo una brillante carrera política gracias a la protección de Olivares. Ya durante el reinado de Felipe III había sido oidor de la Chancillería de Valladolid y en 1623 se había hecho cargo de la presidencia del Consejo de Órdenes para formar parte, un año después, del de Castilla¹⁹⁶.

En uno de sus trabajos recientes, Oscar Mazín sostiene que el conde puso en contacto a sor María con Felipe IV¹⁹⁷. Para ello, se basa en la correspondencia epistolar que su esposa, doña María de Avellaneda y Delgadillo, segunda condesa de Castrillo, mantuvo con la monja. Afirma que la proximidad geográfica de Ágreda a los estados patrimoniales de la Casa de Castrillo -situados en las actuales provincias de Soria y Burgos- permitió el intercambio de cartas¹⁹⁸. La mayoría de las misivas están dirigidas a la condesa y abarcan fundamentalmente temas de carácter familiar y peticiones de favores.

Don García fue otro benefactor del convento de Ágreda. Gracias a una misiva que sor María envió a don Francisco de Borja, se tiene constancia que dio 500 reales para dorar el retablo mayor de su iglesia¹⁹⁹.

¹⁹⁵ En un manuscrito conservado en la Biblioteca Nazionale Centrale di Roma se describe al conde como un hombre de virtud y verdad, un perfecto letrado y un buen cristiano viejo “pudiendo oponerse a los Grandes de España cuando éstos se olvidaban, alguna vez, de sus obligaciones”. BNCR, Fondo Sessoriano, ms. 451, f. 135r.

¹⁹⁶ GÓMEZ RIVERO, R.: “Consejeros de Órdenes. Procedimiento de designación (1598-1700)”, *op. cit.*, p. 728 y FAYARD, J.: *Los ministros del Consejo Real de Castilla. Informes biográficos (1621-1788)*, *op. cit.*, pp. 11-12.

¹⁹⁷ MAZÍN, GÓMEZ, O.: “Hombres de prudencia y <<grandes partes>>. El conde de Castrillo y don Luís Méndez de Haro”, *op. cit.*, pp. 175-176.

¹⁹⁸ Don Alonso Pérez de Guzmán hizo de enlace entre sor María y Castrillo: “Perdone Vuestra Ilustrísima tantas cartas como le envío. La del Conde de Castrillo suplico a Vuestra Ilustrísima mande se la lleven, que le debo respuesta. Que me ha avisado de su llegada a esa Corte”. HSA, ms. B2948, f. 49v. Carta de sor María de Ágreda a don Alonso Pérez de Guzmán, patriarca de las Indias occidentales. Ágreda, 20 de julio de 1647.

¹⁹⁹ Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 23 de julio de 1646. BARANDA LETURIO, C., *op. cit.*, p. 108.

2.- LA INSTRUMENTALIZACIÓN DEL MENSAJE DIVINO

El fenómeno profético ha jalonado el relato histórico debido a su fuerte imbricación con la religión. Algunos eclesiásticos, empleando el pretexto de llevar una vida santa y de mantener un contacto directo con Dios, ofrecían sus consejos a los monarcas con objeto de solucionar sus problemas. Son numerosos los ejemplos que existen, especialmente en los momentos en que la Monarquía católica atravesó más dificultades -como la Guerra de los Treinta Años (1618-1648)²⁰⁰- y, por tanto, cuanto más ayuda necesitó. La existencia de frailes milagrosos y de monjas con fama de visionarias fueron los medios más eficaces para hacer llegar el mensaje divino, aunque mediatizado por las facciones de la Corte, a reyes y príncipes.

En esta tesitura se vieron involucrados fray Juan de Santo Tomás, los profetas de Aragón y sor María de Ágreda. Los instrumentos que utilizaron fueron las profecías y visiones surgidas en el contexto desfavorable de la década de 1640. Estos religiosos -miembros, en calidad de directores espirituales, de las clientelas del grupo de poder cercano al Papado- se convirtieron en los voceros de Dios ante Felipe IV para lograr la reorientación de la Monarquía católica, un gobierno justo y una reforma moral de las costumbres y conducta personal del monarca. Se tratan de las premisas ideológicas defendidas por los miembros de la citada facción. Para éstos, la actuación política del monarca debía estar subordinada a la jurisdicción de la Iglesia y su comportamiento personal había de adecuarse a la ética católica y a los principios establecidos por la Divinidad. De modo que vieron en el mensaje profético, no sólo el instrumento para imponer la ideología religiosa que defendían -en la que coincidieron con el Papado-, sino también para recuperar su posición socio-política en la Corte, responsabilizando

²⁰⁰ Sobre este conflicto, RÓDENAS VILAR, R.: *La política europea de España durante la Guerra de los Treinta Años (1624-1630)*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967; ASCH, R. G.: *The Thirty Years War. The Holy Roman Empire and Europe, 1618-1648*. New York, St. Martin's Press, 1997; BIRELEY, B.: *The Jesuits and the Thirty Years War. Kings, Courts and Confessors*. Cambridge, University of Cambridge, 2003; PARKER, G.: *La Guerra de los Treinta Años*. Madrid, Editorial Antonio Machado, 2014; NEGREDO DEL CERRO, F.: *La Guerra de los Treinta Años. Una visión desde la Monarquía Hispánica*. Madrid, Editorial Síntesis, 2016; BORREGUERO BELTRÁN, C.: *La Guerra de los Treinta Años, 1618-1648. Europa ante el abismo*. Madrid, La Esfera de los Libros, 2018.

a Olivares y a sus hechuras de ser los artífices de la situación caótica en que se encontraba la Monarquía católica²⁰¹.

²⁰¹ GARCÍA HERNÁN, E.: "La secularización del fenómeno profético en el siglo XVI". En CONTRERAS CONTRERAS, J., ALVAR EZQUERRA, A. y RUIZ RODRÍGUEZ, J. I. (eds.): *Política y cultura en la época moderna. Cambios dinásticos, milenarismos, mesianismos y utopías*. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2004, p. 609. La bibliografía sobre el fenómeno profético es muy amplia: BELTRÁN DE HEREDIA, V.: "El Maestro Juan de Santo Tomás y la historia profética del carmelita P. Francisco de Santa María". *El Monte Carmelo: Revista de Estudios Carmelitanos*, 46, (1945), pp. 5-35; "Un grupo de visionarios y pseudoprofetos que actuaron durante los últimos años de Felipe II: repercusiones de ello sobre la memoria de Santa Teresa". *Revista Española de Teología*, 7, (1947), pp. 373-397; HUERGA TERUELO, A.: "La vida pseudomística y el proceso inquisitorial de sor María de la Visitación". *Hispania Sacra*, XII, (1959), pp. 35-130; "La monja de Lisboa y fray Luís de Granada". *Hispania Sacra*, XII, (1959), pp. 333-356; IMIRIZALDU, J.: *Monjas y beatas embacaudoras*. Madrid, Editoria Nacional, 1977; AVILÉS FERNÁNDEZ, M.: *Sueños ficticios y lucha ideológica en el Siglo de Oro*. Madrid, Editora Nacional, 1981; "Una profecía apócrifa sobre el futuro de la Monarquía Española". *Cuadernos para la Investigación de la Literatura Hispánica*, 5, (1983), pp. 19-48; CUETO RUIZ, R.: "La tradición profética en la Monarquía Católica en los siglos XV, XVI y XVII". *Arquivos do Centro Cultural Português [de París]*, 17 (1982), pp. 411-444; *Quimeras y sueños. Los profetas de la Monarquía Católica*, op. cit.; Crisis, conciencia y confesores en la Guerra de los Treinta Años". *Cuadernos de Investigación Histórica*, 16, (1995), pp. 249-265; CARRASCO, R.: "Milagrero siglo XVII". *Estudios de Historia Social*, 36-37, (1986), pp. 401-422; SÁNCHEZ LORA, J. L.: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988; PALACIOS ALCALDE, M.: "Las beatas ante la Inquisición". *Hispania Sacra*, 40, (1988), pp. 107-131; ZARRI, G.: *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*. Torino, Rosenberg/Sellier, 1990; KAGAN, R. L.: *Los sueños de Lucrecia. Política y profecía en la España del siglo XVI*. San Sebastián, Editorial Nerea, 1991; KUNTZ, M. L.: "Voci profetiche nella Venezia del Sedicesimo Secolo". *Studi Veneziani*, 22, (1991), pp. 49-74; PONS FUSTER, F.: *La espiritualidad valenciana: el iluminismo en los siglos XVI Y XVII*. Universidad de Valencia, Tesis Doctoral Inédita, 1990; *Místicos, beatas y alumbrados. Rivera y la espiritualidad valenciana del siglo XVII*. Valencia, Edicions Alfons El Magnànim. Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 1991; "Mujeres y espiritualidad. Las beatas valencianas del siglo XVII". *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 10, (1991), pp. 71-96; PUYOL BUIL, C.: *Inquisición y política en el reinado de Felipe IV. Los procesos de Jerónimo de Villanueva y las monjas de San Plácido, 1628-1660*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993; GARCÍA HERNÁN, E.: "Pío V y el profetismo mesiánico". *Hispania Sacra*, 45, (1993), pp. 83-102; MUÑOZ FERNÁNDEZ, A.: *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencia de la religión y políticas correctoras del poder (siglos XIV-XVI)*. Madrid, Comunidad de Madrid, 1994; MANERO SOROLLA, M. P.: "Visionarias reales en la España áurea". En REDONDO, A. (dir.): *Images de la Femme en Espagne aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1994, pp. 305-318; "Sor María de Jesús de Ágreda y el providencialismo político de la Casa de Austria". En BOSSE, M., POTTHAST, B. y STOLL, A. (eds.): *La creatividad femenina en el mundo barroco hispánico*. Kassel, Reicherberger, 1999, pp. 105-125; AURELL, M.: "Messianisme royal de la Couronne d'Aragon (XIVe-XVe siècles)". *Annales HSS*, 52-1, (1997), pp. 119-155; ROSA, M.: *Eretici, esuli e indemoniati nell'età moderna*. Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1998; CIVIL, P.: "Pouvoir royal et discours prophétique. De quelques textes autour des événements politiques de 1640". En REDONDO, A. (coord.): *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XVe-XVIIIe siècles)*. Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2000, pp. 327-340; OLIVARI, M.: "Milenarismo y política a fines del Quinientos: notas sobre algunos complots y conjuras en la Monarquía Hispánica". En VACA LORENZO, A. (coord.): *En pos del tercer milenio: apocalíptica, mesianismo, milenarismo e historia: Undécimas Jornadas de Estudios Históricos*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2000, pp. 137-160; NICCOLI, O.: *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*. Bari, Editori Laterza, 2007; JORI, G.: *Mistici italiani dell'Età Moderna*. Torino, Giulio Einaudi Editore, 2007; GIORDANO, M. L.: "Al borde del abismo: falsas santas e ilusas madreñas en la vigilia de 1640". *Historia Social*, 57, (2007), pp. 75-98; MORENO MARTÍNEZ, D.: "Profecía y mesianismo en la España de Felipe IV: el caso del padre Francisco Franco (Zaragoza, 1648-1651)". *Utopías*,

2.1.- El confesor real, Joao Poinset

En las últimas décadas, los clérigos de la Corte han sido objeto de estudio por parte de la historiografía que ha analizado su papel como predicadores, capellanes y confesores. El cargo de confesor real permitió a sus titulares actuar en una doble dirección: como rectores espirituales y consejeros políticos²⁰². No fue sólo el responsable de su atención espiritual, sino que su posición privilegiada le situó, como señaló Jaime Contreras, en “un lugar político de singular excepcionalidad”²⁰³. Sus funciones, más allá del mero acto de la confesión y de dar la absolución, no se encontraron reguladas por ninguna norma y etiqueta cortesana. Los monarcas podían consultar con ellos sus problemas personales y los de índole política, pedir ayuda para las dificultades económicas de la Monarquía, solicitar consejos sobre proyectos familiares -matrimonios, entrada en la vida religiosa-, etc²⁰⁴. No resulta extraño el deseo de las distintas

sueños y quimeras (España, siglos XVI y XVII), 21, (2015), [en línea], <http://journals.openedition.org/e-spania/24496>; PÉREZ CAMARMA, A.: “La instrumentalización del mensaje divino: sor María de Ágreda y el castigo de Dios”. *Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines*, 4, (2018), pp. 207-228.

²⁰² El cargo de confesor real ha generado una amplia bibliografía. Se menciona, entre otros trabajos: DELUMEAU, J.: *La confesión y el perdón*. Madrid, Alianza Editorial, 1992; PIZARRO LLORENTE, H.: “El control de la conciencia regia. El confesor real fray Bernardo de Fresneda”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J. (dir.): *La Corte de Felipe II*. Madrid, Alianza Editorial, 1994, pp. 149-188; PROSPERI, A.: *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Torino, Giulio Einaudi Editore, 1997; CARLOS MORALES, C. J. de: “La participación en el gobierno a través de la conciencia regia. Fray Diego de Chaves, O.P., confesor de Felipe II”. En RURALE, F. (ed.): *I religiosi a Corte. Teología, política e diplomazia in Antico Regime*. Roma, Bulzoni Editore, 1998, pp. 131-157; POUTRIN, I.: “Los confesores de los reyes de España: carrera y función (siglos XVI y XVII)”. En CORTÉS PEÑA, A. L., BETRÁN MOYA, J. L. y SERRANO MARTÍN, E. (eds.): *Religión y poder en la Edad Moderna, op. cit.*, pp. 67-81; MARTÍNEZ PEÑAS, L.: *El confesor del rey en el Antiguo Régimen*. Madrid, Editorial Complutense, 2007; LÓPEZ ARANDIA, M. A.: “El confesionario regio en la Monarquía Hispánica del siglo XVII”. *Obradoiro de Historia Moderna*, 19, (2010), pp. 249-278; NIEVA OCAMPO, G.: “El confesor del Emperador: la actividad política de fray García de Loaysa y Mendoza al servicio de Carlos V (1522-1530)”. *Hispania: Revista Española de Historia*, vol. LXXV, nº 251, (2015), pp. 641-668; ARQUERO CABALLERO, G. F.: *El confesor real en la Castilla de los Trastámara: 1366-1504*. Universidad Complutense de Madrid, Tesis Doctoral Inédita, 2016; PIRLET, P. F.: *Le confesseur du Prince dans les Pays-Bas espagnols (1598-1659). Une fonction, des individus*. Leuven, Leuven University Press, 2018.

²⁰³ CONTRERAS CONTRERAS, J.: “Descargar la conciencia real: ¿confesor o ministerio?”. En CONTRERAS CONTRERAS, J., ALVAR EZQUERRA, A. y RUIZ RODRÍGUEZ, J. I. (eds.): *Política y cultura en la época moderna. Cambios dinásticos, milenarismos, mesianismos y utopías, op. cit.*, p. 492.

²⁰⁴ “El confesor ha menester mucho de Dios [...]. Es la llave del acierto porque el alma no ha de tener más seguridad de la que el confesor le diere. De los que encontrare, elija el mejor confesor que ayudare al alma para que consiga mayor perfección, pureza y amor de Dios y, siendo él

facciones cortesanas por situar a un clérigo próximo a sus intereses en el confesionario regio, con el fin de encauzar los asuntos políticos en consonancia con sus ideales. Circunstancia que condujo a Flavio Rurale a definir el cargo de confesor real como una *figura di frontiera*, situada entre la intimidad de la cámara regia y los asuntos públicos²⁰⁵.

2.1.1.- Participación en la dinámica faccional de la Corte

A comienzos de la década de 1640, se instalaba en Madrid, al amparo del grupo de poder cercano al papado, el dominico Joao Poinsoot considerado un “ejemplo raro de desasimiento de todo lo temporal y humano”²⁰⁶. Nacido en Lisboa en julio de 1589, fue hijo de don Pedro Poinsoot, un vienés afincando en la capital portuguesa que desempeñó el cargo de secretario del archiduque Alberto de Austria, y de doña María Garcés. A los veinte años, ingresó en la Orden de Predicadores. Sus estudios de teología los realizó en las Universidades de Coímbra y Lovaina²⁰⁷. Desarrolló casi toda su carrera intelectual en Castilla, sobre todo en Alcalá donde obtuvo una cátedra de vísperas en 1630 y una de prima en 1641 y donde, además, impartió clases de teología²⁰⁸. En este centro

espiritual, docto y experimentado, lo tendrá todo”. JESÚS DE ÁGREDA DE, M.: *Escala para subir a la perfección*. Barcelona, Herederos de Juan Gili, 1915, p. 63.

²⁰⁵ RURALE, F.: “Introduzione”. En RURALE, F. (ed.): *I religiosi a Corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico Regime, op. cit.*, p. 43.

²⁰⁶ BNE, ms. 4015, f. 66r. Carta de un padre jesuita a un caballero de Toledo. Madrid, 12 de mayo de 1644. Alonso Getino le calificó de rígido y sabio. GONZÁLEZ ALONSO-GETINO, L.: “Dominicos españoles confesores de los reyes”. *La Ciencia Tomista*, 14, (1916), p. 66.

²⁰⁷ FILIPPINI, O.: *La coscienza del re. Juan de Santo Tomás, confessore di Filippo IV di Spagna (1643-1644)*. Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2006, p. 2. Más trabajos sobre este confesor: “La fedeltà nei cambi di regime: i consiglieri, il confessore ed il possibile nuovo favorito di Filippo IV di Spagna alla caduta in disgrazia del Conte Duca di Olivares (1643)”. *Mélanges d'École Française di Rome, Italie et Méditerranée*, II8-II, (2006), pp. 265-280 y “Aspetti della direzione della coscienza regale. Juan de Santo Tomás, O.P. e Filippo IV (1643-1644)”. En GARCÍA HERNÁN, E. y MAFFI, D. (eds.): *Guerra y sociedad en la Monarquía Hispánica: política, estrategia y cultura en la Europa Moderna (1500-1700)*. Madrid, Fundación Mapfre, 2006, vol. 2, pp. 743-764.

²⁰⁸ Se trató de un prestigioso teólogo. BELTRÁN DE HEREDIA, V.: “La enseñanza de Santo Tomás en la universidad de Alcalá”. *Ciencia Tomista*, 43, (1931), p. 286 y “Dictámenes y escritos inéditos del Maestro Juan de Santo Tomas”. *La Ciencia Tomista*, 69, (1945), pp. 288-344. Sus obras en SIMÓN DÍAZ, J.: *Dominicos de los siglos XVI y XVII: escritos localizados*. Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca/Fundación Universitaria Española, 1977, pp. 282-285.

universitario era estudiada una teología nominalista alejada de los postulados escolásticos y tomistas de Salamanca²⁰⁹. Esta circunstancia le hizo encontrarse más cercano a la espiritualidad romana caracterizada por un acercamiento a Dios por medio de los sentimientos y el corazón.

En su estudio sobre fray Juan de Santo Tomás -nombre que este religioso adoptó cuando ingresó en la Orden de Santo Domingo-, Orietta Filippini sostiene que, durante sus años como catedrático de teología de Alcalá, sufrió un proceso de aculturación política. Su llegada e instalación en la Corte se debió a dos factores. Por un lado, al deseo de los nobles contrarios a Olivares de situar a un clérigo afín a sus ideas en el confesionario de Felipe IV, al cual haría recapacitar sobre lo nefasto que había sido la política de reputación y prestigio del valido. De otro, a la presión de los dominicos de Alcalá sobre sus hermanos de hábito de Salamanca cuyas diferencias se basaban generalmente en cuestiones teológicas y doctrinales. Estos dos factores confluyeron en las personas de fray Juan Martínez²¹⁰ y fray Pedro de Tapia, frailes dominicos de filiación complutense, que apadrinaron a Santo Tomás y le introdujeron en la Corte. Santo Tomás formó parte del círculo político tejido alrededor de la reina Isabel de Borbón entre 1642 y 1644 y cuyos miembros eran enemigos de la política de Olivares. Se menciona al conde de Castrillo, don Fernando de Borja, don Juan Chumacero, fray Juan de Palma y fray Pedro de Tapia²¹¹. Por mediación de la

²⁰⁹ ANDRÉS MARTÍN, M.: *Historia de la Mística de la Edad de Oro en España y América*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, p. 61.

²¹⁰ Dirigió las conciencias de Isabel de Borbón y del príncipe Baltasar Carlos de Austria. Tras la muerte de Santo Tomás, se hizo cargo de la de Felipe IV. Es autor de varias obras teológicas: *Theologiae moralis quaestiones praecipuae* (Alcalá, 1645); *Controversiae metaphysicales sacrae theologiae ministratae* (Alcalá, 1649) y *Quaestiones super tres libros Aristotelis de anima* (Alcalá, 1652). SIMÓN DÍAZ, J.: *Dominicos de los siglos XVI y XVII: escritos localizados, op. cit.*, pp. 329-331.

²¹¹ Fue catedrático de vísperas de la Universidad de Alcalá y obispo de Segovia, alcanzando años más tarde los obispados de Sigüenza y Córdoba y el arzobispado de Sevilla. GONZÁLEZ DÁVILA, G.: *Teatro Eclesiástico de las iglesias metropolitanas y catedrales de los reinos de las dos Castillas, vidas de sus arzobispos y obispos y cosas memorables de sus sedes*. Madrid, Imprenta de Francisco Martínez, 1645, t. I, pp. 209-210 y 594; SIMÓN DÍAZ, J.: *Dominicos de los siglos XVI y XVII: escritos localizados, op. cit.*, pp. 485-486. En 1642 fue requerido por Isabel de Borbón para formar parte de la junta cuyos miembros le asesorarían en la regencia de la Monarquía: "Deseosa de consultar con él muchas cosas que estaban bien al Rey, Nuestro Señor [...]. Al punto que la Reina le vio, entrando a besarla la mano, le dijo: <<Seáis bienvenido, padre, que he deseado veros y comunicaros muchas cosas de mi conciencia>>. Hízole entrar junto a sí en un taburete bajo y allí le dio noticia y consultó cosas gravísimas para la salud del Reino". Cit. en NEGREDO DEL CERRO, F.: "Confesores y propagandistas. Eclesiásticos, conflictos y poder

reina, Santo Tomás fue nombrado confesor de Felipe IV para acompañarle en la jornada de Aragón de 1643²¹². Fray Antonio de Sotomayor²¹³, “poco affettionato alle cose della Corte di Roma”²¹⁴ y que retuvo el cargo de director espiritual del monarca hasta su fallecimiento en septiembre de 1648, se había eximido de hacerlo alegando los problemas derivados de su avanzada edad. Sotomayor y Santo Tomás se trataron de dos personalidades diferentes. Si el primero fue escéptico con las profecías y visiones de carácter político, el segundo encarnó la postura contraria. A finales de octubre de ese año, fray Antonio informaba a Felipe IV que, en distintos puntos de Madrid, varios profetas estaban predicando a la población. Le sugiere que imite a San Agustín de Hipona cuando éste pedía a Dios que no le hiciera revelaciones de ningún tipo²¹⁵. A principios de noviembre, el monarca le respondió que no daba crédito a dichas revelaciones puesto que debían ser examinadas por personas doctas y los teólogos de la Iglesia²¹⁶. Las

en el reinado de Felipe IV”. En LOZANO NAVARRO, J. J. y CASTELLANO CASTELLANO, J. L. (eds.): *Violencia y conflictividad en el universo barroco*. Granada, Comares Historia, 2011, p. 80. Al igual que Santo Tomás, gravitó alrededor de destacados miembros de la nobleza, enemigos de la política de Olivares, como don Antonio Juan Luís de La Cerda, duque de Medinaceli. Antonio de Lorea señala que este noble tuvo muchas conversaciones con Tapia porque vio en él a un varón muy docto “que atendía a sus respuestas como si fueran de la boca del Angélico Doctor Santo Tomás”. LOREA, A.: *El Siervo de Dios. Ilustrísimo y Reverendísimo Señor don fray Pedro de Tapia*. Madrid, Imprenta Real, 1676, p. 39.

²¹² La nunciatura de Madrid informó a Roma de este nombramiento. ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 85, f. 219v. Carta de nuncio apostólico Gian Giacomo Panzirolo al cardenal Francesco Barberini, secretario de estado pontificio. Madrid, 29 de abril de 1643. En vísperas de su fallecimiento, la reina informó de su estado de salud al trinitario Tomás de la Virgen. Carta de Isabel de Borbón a fray Tomás de la Virgen. Madrid, 1644. MARTÍNEZ VAL, J. M. y PEÑALOSA E-INFANTES, M.: *Un epistolario inédito del reinado de Felipe IV. Correspondencia del Venerable fray Tomás de la Virgen*. Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1960, p. 61.

²¹³ Para este confesor, NEGREDO DEL CERRO, F.: “Gobernar en la sombra. Fray Antonio de Sotomayor, confesor de Felipe IV. Apuntes políticos”. *Magina: Revista Universitaria*, 13, (2009), pp. 85-102 y LÓPEZ ARANDIA, M. A.: “Un paterfamilias en la Corte de Felipe IV: fray Antonio de Sotomayor”. *Historia y Genealogía*, 4, (2014), pp. 59-74.

²¹⁴ ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 66, f. 78v. Carta del nuncio apostólico Giovanni Battista Pamphili al cardenal Francesco Barberini, secretario de estado pontificio. Madrid, 16 de diciembre de 1626.

²¹⁵ Carta de fray Antonio de Sotomayor a Felipe IV. Madrid, 30 de octubre de 1643. ESPINOSA RODRÍGUEZ, J.: *Fray Antonio de Sotomayor y su correspondencia con Felipe IV*. Vigo, Lit. e Imp. M. Roel, 1944, pp. 105-106.

²¹⁶ Carta de respuesta de Felipe IV a fray Antonio de Sotomayor. Zaragoza, 9 de noviembre de 1643. *Ibíd.*, p. 117.

diferencias entre el anciano confesor y fray Juan se agrandaron cuando éste último fue propuesto para regentar una cátedra de teología en Alcalá.

Santo Tomás formó parte asimismo de una junta de teólogos o de *conciencia* -celebrada en febrero de 1643- que analizó si los tributos que Olivares había impuesto al clero de la Monarquía católica eran lícitos²¹⁷. A la misma, asistieron Castrillo, Chumacero, don Francisco Antonio de Alarcón, don Antonio de Contreras, don Pedro de Vega, fray Juan de Palma, fray Juan del Pozo y los jesuitas Agustín de Castro y Marcelo de Aponte. Sus miembros analizaron la naturaleza y licitud de esos tributos, el modo con que se establecieron y la frecuencia con que fueron recaudados. Felipe IV quería conocer de primera mano si se había actuado correctamente en un tema tan delicado como era la contribución económica del estamento eclesiástico. Por entonces, tenía ya conciencia de que el azote divino sobre sus reinos se debía a la cuestión tributaria²¹⁸.

Fray Juan constituye un claro exponente de la crítica al valimiento. Entendió que este sistema estaba situado en los límites de la moderación y que, con el paso del tiempo, devenía en un régimen tiránico. Su resultado final era la ruina de las monarquías. En un breve tratado, *Para saber hacer una confesión general*, instó a Felipe IV a tener una mayor presencia en las labores gubernativas dado que la soberanía regia era inajenable. Los reyes no podían delegar en otras personas la autoridad y poderes que les confería Dios²¹⁹.

Al respecto, el hispanista francés Desdévise du Dezert publicaba en 1910 un papel que atribuyó a Santo Tomás y que localizó en el Archivo Secreto

²¹⁷ Una visión general de las juntas de teólogos o de conciencia en BALTAR RODRÍGUEZ, J. F.: *Las Juntas de Gobierno en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVII)*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998, pp. 608-614.

²¹⁸ Carta de don Francisco Negrete al padre Sebastián González. Madrid, 17 de febrero de 1643. GAYANGOS ARCE, P. de: "Cartas de algunos padres de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la Monarquía entre los años de 1634 y 1648". En *Memorial Histórico Español: Colección de Documentos, Opúsculos y Antigüedades que publica la Real Academia de la Historia*. Madrid, Imprenta Nacional, 1863, t. XVII, pp. 26-27. Esta junta se redujo tiempo después a cuatro integrantes: dos juristas -don Francisco Antonio de Alarcón y don Antonio de Contreras- y dos teólogos -los jesuitas Juan del Pozo y, en ausencia de éste, fray Juan de Santo Tomás, y Agustín de Castro-.

²¹⁹ GENTILLI, L.: "Cómo el predicador ha de reprender en el púlpito los pecados públicos de los Reyes". *Impossibilia*, 3, (2012), p. 62.

Vaticano. Lleva por título *El Modo de discurrir acerca de los pecados de los reyes*. Sostiene que el pecado mayor de un rey es delegar su autoridad en un privado. Con esta crítica, aludía indirectamente a Felipe IV que debía apartar a Olivares²²⁰ y regir, por sí solo y con la ayuda de Dios, sus reinos “en la forma ordinaria como en estos reinos se usa”²²¹.

Dividido en cuatro partes, enumera los errores que podían cometer los monarcas. En la primera, centra su atención en la jurisdicción del Papado. Efectúa una crítica hacia los ministros regios que, sin ninguna clase de pudor, violaban la inmunidad fiscal y jurídica de la Iglesia. Olivares había sometido al estamento eclesiástico de la Monarquía católica a toda clase de impuestos y tributos para desarrollar su política de reputación en Europa.

La segunda se trata de otra crítica, en este caso a las guerras que los príncipes católicos mantenían con sus hermanos de religión. Los conflictos de carácter ofensivo tan sólo estaban justificados cuando se pretendía defender el catolicismo. Cuando no respondían a esta finalidad, entonces no tenían sentido. Es el caso de las guerras de Mantua y el Monferrato “donde dicen que se han originado otras muchas y las calamidades y daños que se han seguido son infinitos”²²².

En la tercera hace referencia a los ministros, juntas y consejos, es decir, al sistema polisindial de la Monarquía católica. Apunta que los monarcas debían elegir a personas honestas y comprometidas con el bienestar de sus reinos e impedir que se creasen plazas supernumerarias porque disparaba el gasto público.

Por último, la cuarta está dedicada a los vasallos y súbditos. Éstos habían sido víctimas de las ansias recaudatorias del valido y habían sufragado los

²²⁰ “Él lo ha hecho todo”. Carta de don Gaspar de Guzmán, conde duque de Olivares, a don Antonio Carnero. Loeches, 24 de mayo de 1643. SANTIAGO RODRÍGUEZ, M.: “Cartas del Conde-Duque de Olivares escritas después de su caída”. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 76, (1973), p. 373.

²²¹ Se ha utilizado la edición de CUETO RUIZ, R.: *Quimeras y sueños. Los profetas y la Monarquía Católica de Felipe IV*, op. cit., p. 136.

²²² Cit. en *Ibíd.*, p. 137.

gastos derivados de la Guerra de los Treinta Años y otros de carácter superfluo, como fiestas, cacerías y la construcción del Palacio del Buen Retiro.

2.2.- Voces proféticas en el verano y otoño de 1643

En los años centrales del siglo XVII hicieron su aparición varios profetas que ofrecieron sus consejos, tanto espirituales como políticos, a Felipe IV y le prometieron resolver los problemas que estaba atravesando la Monarquía católica. Para el caso de los profetas de Aragón, se dispone de suficiente documentación que permite reconstruir la actuación de estos frailes y su relación con los miembros de la facción cercana al Papado y con sor María de Ágreda²²³. Reciben la denominación de “los del Tajo” porque después de su detención, en 1644, fueron juzgados por las autoridades del distrito inquisitorial de Toledo.

2.2.1.- Complicidad entre sor María de Ágreda y el grupo de “los del Tajo”

Francisco Monterón²²⁴, considerado un “religioso muy ejemplar de la Religión Seráfica que florecía en ese tiempo con fama de singular virtud y espíritu de profecía”²²⁵, se había instalado, por vez segunda, en Madrid en enero de 1643. En esta ocasión, vino acompañando a don Juan Chumacero que le había elegido como confesor. Se habían conocido en Roma a raíz del nombramiento de Chumacero como embajador extraordinario. Es posible que se vieran en el Palacio del Quirinal -residencia por entonces de los pontífices- ya que el franciscano solía acudir hasta allí para comunicar sus profecías sobre el futuro de la Monarquía católica al papa Urbano VIII. Se trató de un sujeto acreditado,

²²³ “Pésame mucho de la detención de los del Tajo”. Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 19 de julio de 1646. BARANDA LETURIO, C., *op. cit.*, p. 107.

²²⁴ AHN, Inquisición, leg. 4443, exp. 5, s.f. Expediente de fray Francisco Monterón.

²²⁵ Cit. en FERNÁNDEZ GRACIA, R.: *Arte, Devoción y Política. La promoción de las artes en torno a sor María de Ágreda*, *op. cit.*, p. 136.

iluminado por Dios, de espíritu profético y “tenuto in particular veneratione e concetto apresso di tutti”²²⁶. En su autobiografía menciona a un predicador dominico que, en un sermón predicado en Zaragoza, afirmó que Dios enviaría el remedio para los males de la Monarquía católica a través de unas personas que se desplazarían a la ciudad del Ebro²²⁷. A finales de agosto de 1643, coincidiendo con la estancia de Felipe IV en Zaragoza y a instancias de Chumacero, entregó al monarca un memorial con sus revelaciones. Unos meses antes, el 3 de mayo, se había entrevistado con él para hacerle partícipe de sus profecías:

“Le abrió Dios el entendimiento [a Monterón] y le dijo: <<Mira de decir a este Rey, entre las demás cosas, que eche de su lado a éste aquí presente [don Luís de Haro] porque le quiere mucho y hará muchas cosas injustas por su antojo [...]>>. Lo inmenso que Dios estaba ofendido de sus ministros contra la Santa Sede Apostólica y su pontífice con otras personas eclesiásticas. Y que, si no lo remediaba, todo se había de acabar poco a poco”²²⁸

Tuvo una estrecha relación con el conde de Lemos. El relato del padre Écija da a conocer su fuerte conexión con el mismo. Sabemos que se desplazó a Madrid en dos ocasiones. El primer viaje lo efectuó a mediados de la década de 1630, mientras que el segundo en 1643. Durante su estancia en la Corte, entró en contacto con los nobles contrarios a Olivares. El relato del padre Écija ha de inscribirse, por tanto, durante su primera estancia en Madrid.

También fue allegado al duque de Híjar. Este noble sostuvo que sor María le presentó a fray Fernando de Santamaría y éste, a su vez, a Monterón. Durante el decenio de 1630, ambos franciscanos se entrevistaron con Felipe IV para comunicarle sus profecías sobre el futuro de la Monarquía católica. El duque,

²²⁶ ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 149, f. 537r. Carta del nuncio apostólico Savo Mellini al cardenal Alderano Cibò. Madrid, 1675.

²²⁷ “Ya Dios había enviado a España el remedio por medio de muchos que habían venido”. Cit. en CUETO RUIZ, R.: *Quimeras y sueños. Los profetas y la Monarquía Católica de Felipe IV*, op. cit., p. 90.

²²⁸ BNE, ms. 7007, f. 33r.

guiado por la alta consideración y estima que tenía de ellos, dio por verdaderas todas sus revelaciones. Monterón le predijo las muertes del cardenal Richelieu, Luís XIII e Isabel de Borbón, así como la caída en desgracia de Olivares y la pérdida de la ciudad de Orán. Por su parte, Santa María le auguró el restablecimiento de la infanta María Teresa de una enfermedad²²⁹.

La carta que Híjar envió a Felipe IV en 1644 desde su destierro de Villarrubia de los Ojos da a conocer la relación que existió entre sor María y Monterón. Sor Agustina María de Jesús, compañera de hábito de la agredana, expuso en su proceso de beatificación que el franciscano regaló al convento de Ágreda, a comienzos de la década de 1640, una pintura con la cabeza de Cristo Salvador “y la sierva de Dios [sor María de Ágreda] la tuvo siempre con singular reverencia y afecto”²³⁰.

Sor María fue cercana a casi todos los profetas. Es el caso de Monterón quien recibió el peor castigo puesto que no fue liberado de prisión²³¹. Hasta su fallecimiento, en la década de 1670, estuvo preso en los diferentes conventos que la Orden de San Francisco tenía dentro del distrito inquisitorial de Toledo. Fue consciente de que si plasmaba por escrito sus revelaciones sería encarcelado, como así sucedió. Accedió a esta petición por obediencia a fray Juan de Santo Tomás y a Chumacero. Algo similar sucedió con el viaje a Zaragoza. Unos días antes de ponerse en camino, informó a Isabel de Borbón y a su penitente que su desplazamiento hasta la capital aragonesa significaría su arresto. Las peticiones efectuadas por sus partidarios y por la propia sor María a Felipe IV para conseguir su excarcelación, no tuvieron éxito. La monja se quejó

²²⁹ AHPZ, Fondo Híjar, sala I, caj. 81, exp. 9, s.f. Carta de don Rodrigo de Silva y Mendoza, duque consorte de Híjar, a Felipe IV. Madrid, 12 de marzo de 1644.

²³⁰ Cit. en FERNÁNDEZ GRACIA, R.: *Arte, Devoción y Política. La promoción de las artes en torno a sor María de Ágreda*, op. cit., p. 171.

²³¹ El 18 de agosto de 1671 envió un memorial a la reina madre Mariana de Austria en el que defiende la veracidad de las profecías de 1643. BEESS, cód. 445, ff. 219r-220v. Pedro González Galindo corrió parecida suerte: “El padre Pedro González Galindo se está todavía preso, pero con prisión ligera y holgada [...] y le ven y visitan todos los que quieren, domésticos y extranjeros”. Carta del padre Sebastián González al padre Juan de Orduña. Madrid, 19 de junio de 1647. GAYANGOS ARCE, P. de: “Cartas de algunos padres de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la Monarquía entre los años de 1634 y 1648”, op. cit., t. XIX, p. 7. En cambio, Chiriboga fue liberado de prisión. Carta del padre Sebastián González al padre Rafael Pereira. Madrid, 7 de agosto de 1646. *Ibid.*, t. XVIII, 373.

reiteradamente a su confidente en la Corte, don Francisco de Borja, de la reticencia del monarca. En septiembre de 1656, recordaba a éste que llevaba más de doce años encarcelado y que, si en la forma se había excedido, siempre tuvo buenas intenciones²³². Debía ordenar su liberación y permitirle viajar a Italia para pasar sus últimos años de vida. Felipe IV le respondió que pedía su liberación al inquisidor Arce y Reinoso, pero que éste era remiso a aprobarla²³³.

En la década de 1650, cuando las profecías de Monterón se habían radicalizado y continuaban poseyendo un trasfondo político, los superiores franciscanos de la provincia de Burgos instaron a sor María a que abandonara su correspondencia epistolar con aquél. El propio fray Francisco Andrés entrevió los problemas que podrían surgir si no ponía fin a esta relación. La ocasión se presentó con el envío de unos papeles por parte de Monterón a la monja y a su confesor para que los examinaran y emitieran una calificación. Estos papeles contenían las revelaciones que había efectuado ante Felipe IV tres años antes. El confesor y su penitente le respondieron que no disponían de tiempo para examinarlos de forma minuciosa debido sus muchas ocupaciones²³⁴. La reacción del franciscano no se hizo esperar, transmitiendo sus quejas a don Fernando de Borja y al hijo de éste, don Francisco. Parece ser que sor María obedeció la orden de los superiores de su provincia, tal y como informó a don Francisco de Borja:

“Obedeceré y dejaré la correspondencia del del Tajo [...]. Él me mata y dice que tengo crueldad y que le dejo morir sin consolarle [...]. Y tiene Vuestra Señoría razón, que si lo supiesen los prelados lo sentirían”²³⁵

²³² Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 22 de septiembre de 1656. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 109, p. 63.

²³³ Carta de Felipe IV a sor María de Ágreda. Madrid, 10 de octubre de 1656. *Ibíd.* p. 64.

²³⁴ Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 7 de agosto de 1646. BARANDA LETURIO, C., *op. cit.*, p. 109.

²³⁵ Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 14 de enero de 1651. *Ibíd.*, p. 175.

Le comenta también que tiene poco interés en continuar su relación con Monterón porque es conoedora de su fuerte y comprometido carácter. Se trata, en realidad, de una estrategia defensiva para desvincularse -al menos, aparentemente- del mismo. En enero de 1654, esta relación era aún patente. El franciscano informaba a sor María que sus cartas le servían de consuelo y le mitigaban sus dolores²³⁶. Unos meses más tarde, enviaba una misiva a sor Ángela de San Bernardo, religiosa del convento de Ágreda, alabando las virtudes de sor María²³⁷.

El jesuita Pedro González Galindo²³⁸ es el otro profeta congregado en Zaragoza. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1604 y fue profesor de teología en los Colegios de Alcalá de Henares, Toledo y Madrid²³⁹. En 1642, don Francisco de Chiriboga le encomendaba la tarea de hacer públicas sus revelaciones sobre el futuro de la Monarquía católica²⁴⁰. Considerado un “hombre docto [González Galindo] y de loables costumbres”²⁴¹, solicitó a Felipe IV una audiencia para darle a conocer los mensajes de su penitente. En junio de ese mismo año, le entregó un memorial²⁴² sobre la campaña militar de Cataluña pronosticándole que sería un fracaso si Olivares le acompañaba. Chiriboga

²³⁶ AMMCA, cód. 1.6.4., caj. 76, carp. 9, s.f. Carta de fray Francisco Monterón a sor María de Ágreda. Toledo, 27 de enero de 1654.

²³⁷ URIBE, A.: “Fondo agredano de la Biblioteca de Aránzazu”, *op. cit.*, pp. 297-298.

²³⁸ AHN, Inquisición, leg. 103, exp. 4 y 16, s.f. Expediente de Pedro González Galindo.

²³⁹ SIMÓN DÍAZ, J.: *Jesuitas de los siglos XVI y XVII: escritos localizados*. Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca/Fundación Universitaria Española, 1975, pp. 74-76.

²⁴⁰ “El padre Galindo había escrito un papel desmesurado y temerario contra el Conde Duque, puéstole en manos de Su Majestad y comunicándole a varias personas. Habíase encargado de patrocinar y dar autoridad y crédito a las revelaciones de don Francisco de Chiriboga y había pretendido que el padre fray Juan de Santo Tomás las aprobase haciendo papel en defensa de ellas, como de hecho le hizo y firmó”. AHN, Inquisición, leg. 4436, exp. 16, f. 2v. Carta del jesuita Jerónimo de Guevara al Consejo Supremo de la Inquisición. Madrid, 10 de agosto de 1644.

²⁴¹ Se refiere a Pedro González Galindo. Aviso de 3 de mayo de 1644. PELLICER y TOVAR, J.: “Avisos”. En VALLADARES DE SOTOMAYOR, A., *op. cit.*, t. XXXIII, p. 171.

²⁴² BNE, ms. 1696. Memorial que el jesuita Pedro González Galindo entregó a Felipe IV sobre las revelaciones de don Francisco de Chiriboga. Madrid, junio de 1642: “Que sacuda Vuestra Majestad de sí al Conde y confesor” (f. 27r); “Que no ha de quedar al lado de Vuestra Majestad alguna hechura del Conde” (f. 27r); “Avisó de la pérdida de Portugal tres años antes que sucediese y por qué personas se habían de ocasionar” (f. 27v); “Que si Vuestra Majestad llevaba consigo a la jornada al Conde, se desharía toda la armada, ejército y las demás prevenciones de guerras” (f. 27v); “De que no se tocase la moneda porque cualquiera mudanza había de ser perjudicial” (f. 28v), etc.

predijo también la pérdida de Portugal. Una voz santa se lo había comunicado tres años antes de que estallara la sublevación de ese reino. Tuvo un sueño en el cual se le apareció Felipe IV con una vestidura larga y llevando un collar del que pendían varios cordones. De ellos, tiraban varios ministros que a punto estuvieron de empujarle al suelo. Un Ángel impidió su caída y le advirtió que los cordones representaban los reinos y provincias de que se componía su Monarquía. Dos de ellos -Cataluña y Portugal- estaban deshilados y continuarían en ese estado si los dos individuos que tiraban, Olivares y Sotomayor, permanecían a su lado. Chiriboga había dado a conocer sus profecías a don Carlos de Borja, duque consorte de Villahermosa²⁴³ -del que era deudo- y a sor Margarita de la Cruz. González Galindo se convertía, así pues, en defensor y propagador de las revelaciones de su penitente haciendo todo lo posible para que fueran escuchadas por Felipe IV.

Sin embargo, González Galindo no tenía el respaldo de la curia generalicia de su orden. Las críticas efectuadas hacia el padre Francisco Aguado²⁴⁴, provincial de Toledo²⁴⁵, por haber confesado a Olivares y el haber sido amonestado por indisciplina estaban en su contra. Los prepósitos generales habían decidido desterrarle al colegio que la Compañía de Jesús poseía en Almagro²⁴⁶. Su estancia en la localidad manchega duró poco tiempo. En 1643, gracias a sus contactos en la Corte, se dirigió a Zaragoza. El duque de Híjar había requerido sus servicios como director espiritual. Un año antes, había formado parte del séquito de don Fernando de Borja, al que asistió espiritualmente. Hubieron de vencerse, no obstante, las reticencias de los prepósitos que cedieron a cambio de que aceptara cuatro condiciones de

²⁴³ Hermano de don Fernando de Borja.

²⁴⁴ Le envió un memorial para recordarle que no era lícito seguir confesando a Olivares. BNE, ms. 4147.

²⁴⁵ Sobre los superiores jesuitas de la provincia de Toledo, ALCÁZAR, B.: *Crono-Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Toledo y elogios de sus varones ilustres, fundadores, bienhechores, fautores e hijos espirituales*. Madrid, Juan García Infanzón, 1710.

²⁴⁶ “El dicho padre [...] es de ingenio inquieto y belicoso [...], de celo indiscreto y poco prudente [...]. Llevado, pues, de su condición se ha querido introducir en reformar el mundo y trabajado el verano pasado en disponer tres papeles [...]. Los que conocen nuestro modo fácilmente se inclinan a que el padre Galindo no pretendió que el papel quedase en silencio [...] pues le comunicó a diferentes personas”. BNE, ms. 4015, ff. 27r-27v. Carta de un padre jesuita a otro padre jesuita. Madrid, 27 de diciembre de 1643.

obligado cumplimiento. Así, en los viajes de ida a Zaragoza y de regreso a Almagro le estaba prohibido entrar en Madrid, tenía que ir acompañado por un hermano de hábito encargado de su vigilancia y de que cumpliera con las obligaciones impuestas, regresaría a Almagro cuando Felipe IV abandonara Zaragoza y, por último, no podía acercarse al mismo²⁴⁷. Tras residir en algunos colegios de la provincia de Aragón, regresó a Almagro donde fue objeto de un duro proceso inquisitorial.

La diferencia de Monterón y González Galindo con el resto de profetas, como los jesuitas Diego Pinto y Francisco Franco y el franciscano Fernando de Santa María -que no participaron de manera directa en la reunión profética de Zaragoza de 1643-, radica en que éstos últimos estaban bien valorados dentro de sus congregaciones religiosas y eran algo más prudentes en la exposición de sus profecías.

Diego Pinto, jesuita de origen sardo, llegó a la península ibérica en los años en que don Fernando de Borja fue virrey de Aragón. Sus cualidades morales condujeron a este noble a elegirle como director espiritual. Con anterioridad, había gobernado varios colegios y casas de las provincias de Aragón y Cerdeña. Fue procurador de esta última provincia en Roma y lector de teología. En junio de 1649, se escuchó su nombre para dirigir el Colegio Imperial de Madrid porque “siempre ha sido tenido por muy religioso”²⁴⁸. Se carteó asiduamente con sor María, como demuestra la correspondencia epistolar que ésta tuvo con los Borja. A finales de agosto de 1649, comentaba a don Francisco de Borja que tenía intención de escribir al padre Pinto, pero que, al mismo tiempo, no deseaba molestarle. Unos meses antes, en febrero, le informaba que sólo aceptaría la prelación si don Fernando, el padre Pinto y él mismo se lo pedían expresamente²⁴⁹. Existen indicios de que este jesuita favoreció, desde su llegada a la península ibérica, al convento de Ágreda. Sor María entendió que hacía un

²⁴⁷ BNE, ms. 4015, ff. 29r-29v. Carta de un padre jesuita a otro padre jesuita. Madrid, 27 de diciembre de 1643.

²⁴⁸ ARSI, *Assistentia Hispaniae, Epistolae Generalis*, b. 71 I, f. 128r. Carta del prepósito general Vincenzo Carafa al padre Francisco Jerónimo de Herrera. Roma, 27 de junio de 1648.

²⁴⁹ Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 5 de febrero de 1649. BARANDA LETURIO, C., *op. cit.*, p. 151.

buen servicio como confesor a don Fernando. En su autobiografía, Monterón señala que una señora muy devota del padre Pinto comentaba que éste auguraba que la Monarquía Católica desaparecería si continuaba con su política de reputación y prestigio.

Francisco Franco²⁵⁰ formó parte también de la red clientelar de don Fernando de Borja. Fue rector y catedrático del Colegio de Zaragoza, provincial de Toledo entre 1646 y 1650, visitador de la provincia de Andalucía, calificador del Santo Oficio y examinador sinodial²⁵¹. Sus contemporáneos le definen como una persona piadosa, virtuosa y llena de doctrina. En 1622, el prepósito general Muzio Vitelleschi le había comentado que hacía mucho fruto entre la juventud²⁵². Prueba del afecto que le profesaba don Fernando, fue el encargo que le hizo. Con motivo del capítulo que la Compañía de Jesús celebraría en Roma entre finales de 1649 y principios del año siguiente, se desplazaría a la Ciudad Eterna para besar el pie a Inocencio X, como señal de agradecimiento por la honra y merced que este pontífice le había hecho cuando fue nuncio apostólico de Madrid:

“El padre Franco, de la Compañía de Jesús y provincial de Toledo, vuelve a esa Corte, a la Congregación General. Y volverá, en mi nombre, a besar a Vuestra Beatitud el pie humildemente y juntamente representará a Vuestra Santidad el reconocimiento con que vivo de la honra y merced que Vuestra Beatitud nos hace a mí y a don Francisco, mi hijo, y la confianza y seguridad de la grandeza y benignidad de Vuestra Santidad. Que la ha de continuar en otras ocasiones, como a hechura de Vuestra Beatitud [...]. Suplico a Vuestra Santidad que dé entero crédito al dicho padre en lo que, de mi parte, propusiere y rogare a Vuestra Beatitud”²⁵³

²⁵⁰ MORENO MARTÍNEZ, D.: “Profecía y mesianismo en la España de Felipe IV: el caso del padre Francisco Franco (Zaragoza, 1648-1651)”, *op. cit.* Más datos sobre este jesuita en AHN, Inquisición, lib. 994, ff. 128r-166r.

²⁵¹ SIMÓN DÍAZ, J.: *Jesuitas de los siglos XVI y XVII: escritos localizados*, *op. cit.*, pp. 42-43.

²⁵² ARSI, *Assistentia Hispaniae, Aragonia*, b. 7 II, f. 304r. Carta del prepósito general Muzio Vitelleschi al padre Francisco Franco. Roma, 8 de agosto de 1622.

Por su parte, Fernando de Santa María era considerado dentro de su orden un sujeto celoso de la observancia²⁵⁴. Acompañó a la infanta María de Austria a Viena cuando se desposó con su primo, el emperador Fernando III. Hacia mediados de la década de 1630, se instalaba de nuevo en Madrid donde entró en contacto con el ambiente profético de la ciudad.

2.2.2.- La utilización de las profecías con fines partidistas

Fray Juan de Santo Tomás tuvo un papel destacado en la reunión profética del verano y otoño de 1643, debido a la privilegiada posición que le confirió el cargo de confesor de Felipe IV. En esos meses, mientras el monarca permaneció en Zaragoza dirigiendo y supervisando el ejército que debía recuperar Cataluña, Santo Tomás congregó en la ciudad del Ebro a algunos frailes visionarios que afirmaban tener comunicación directa con Dios y ser los transmisores de sus mensajes a reyes y príncipes²⁵⁵. Al respecto, informaba de sus planes a Monterón:

“Le persuadí [a Felipe IV] blandamente y, poco a poco, cómo no deben despreciarse las voces de Dios y lo que, por sus siervos, nos dice. Y que no le engañasen con que la Iglesia y el Concilio [de Trento] dicen que no se admitan revelaciones, si no aprobándose por el obispo. Que advirtiese que el Concilio no habla de revelaciones, sino de nuevos milagros y reliquias, porque esto pertenece al público culto”²⁵⁶

²⁵³ ASV, Segreteria di Stato Particolari, lib. 17, f. 317r. Carta de don Fernando de Borja al papa Inocencio X. Madrid, 22 de septiembre de 1649.

²⁵⁴ CUETO RUIZ, R.: *Quimeras y sueños. Los profetas y la Monarquía Católica de Felipe IV*, op. cit., p. 92.

²⁵⁵ PÉREZ CAMARMA, A.: “Fray Juan de Santo Tomás, la madre Ágreda y los visionarios de Aragón: utilización de las profecías a mediados del siglo XVII”. *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, 9, (2018), pp. 43-80.

²⁵⁶ RBP, ms. II/2464, f. 203r. Carta de fray Juan de Santo Tomás a fray Francisco Monterón. Zaragoza, 24 de octubre de 1643.

La relación de Santo Tomás con estos frailes se debía a que era cercano a los patronos de las clientelas a las cuales aquéllos pertenecían. Es preciso recordar que estos nobles utilizaron a sus deudos -como también hizo el dominico- para transmitir a Felipe IV los mensajes divinos. Así pues, Santo Tomás, don Fernando de Borja, don Juan Chumacero, el duque de Híjar y el conde de Lemos conformaron un frente común con el objetivo de instar al monarca para que diera por concluido el proyecto político de Olivares y, de paso, alejara de palacio a sus hechuras. El propio Santo Tomás fue utilizado por los citados nobles dado su ascendiente sobre Felipe IV.

Otro instrumento que empleó Santo Tomás para hacer llegar los mensajes divinos a Felipe IV fue la monja de Ágreda. En julio de 1643, ésta empezó su correspondencia epistolar con el monarca y, por entonces, era ya de sobra conocida en la Corte. En su proceso de beatificación, sor Petronila María de San José afirma que tenía fama de santidad -tanto dentro como fuera de la península ibérica-, era una persona favorecida por Dios y poseía don de sabiduría y ciencia infusa. Pese a no tener formación académica, aprendía las cosas de manera autodidacta. Disponía de esta información gracias a los religiosos más eminentes de la Orden de San Francisco y a fray Juan de Santo Tomás, al que califica de “varón eminentísimo en virtud y letras y conocido por ellas”²⁵⁷. Continúa su deposición afirmando que este dominico estuvo dispuesto a defender -ayudándose, para ello, de los teólogos más doctos y preeminentes de la Iglesia- que sor María poseía ciencia infusa. Su relación con ella databa de su etapa de Alcalá. Desafortunadamente, no se han conservado sus cartas, que debieron existir a tenor de los testimonios que aparecen en algunos epistolarios de la monja. Desde esta perspectiva, se comprende la relación que unió a la misma con los miembros del grupo de poder cercano al Papado. Fue el instrumento que emplearon para transmitir a Felipe IV sus quejas y reivindicaciones debido a su papel como intermediaria entre Dios y los reyes.

Las fuentes de la época no dicen nada de la participación directa de sor María en la reunión profética del verano y otoño de 1643. No obstante, existen

²⁵⁷ Deposition de sor Petronila María de San José en el proceso de beatificación de sor María de Ágreda. ASV, Congregationes Riti Processus, lib. 3212, f. 159r.

claros indicios de que ella²⁵⁸ y su confesor tuvieron un conocimiento pleno de lo acontecido y una estrecha relación con estos frailes. A su regreso a Madrid, se acercaron al convento de Ágreda para hablar con aquéllos²⁵⁹. En más de una ocasión, fray Francisco Andrés fue requerido por el Santo Oficio para declarar en sus procesos inquisitoriales. En julio de 1646, recibió una notificación para que depusiera en sus causas y demostrara que sus revelaciones habían sido ciertas.

Por otro lado, sor María no se trató de un mero instrumento, sino más bien un miembro activo de un grupo de poder con el que compartió varios elementos en común. Fue consciente de que estaba defendiendo los intereses políticos e ideológicos de la facción cercana al Papado. El contenido de las cartas que se intercambiaron con algunos de ellos le aleja de una visión idealizada consistente en que estuvo al margen de las cuestiones políticas de la época y centrada únicamente en la vida espiritual.

Los profetas eran los enviados de Dios para defender su justicia en la tierra. Fueron conocidos como los *médicos del alma* puesto que se encargaban de la salud espiritual de reyes y súbditos. De acuerdo con el lenguaje de la época, curaban las heridas y sanaban la sociedad. En su tarea de representar a los monarcas sus obligaciones y exhortarlos a cumplirlas, utilizaron una amplia variedad de instrumentos, como amenazas, presagios y el abandono de Dios. La comunicación entre los profetas y la Divinidad se establecía a través del sueño²⁶⁰. Dios presentaba al profeta una serie de mensajes que le eran conocidos. Fray

²⁵⁸ “Esa carta mande Vuestra Señoría remitan al padre Monterón”; “Si me las envía, irán en este pliego para que Vuestra Señoría responda a don Francisco de Chiriboga. Dele la enhorabuena de mi parte. Que no le podré escribir por la ocupación del propio, que es larga y hay mucho que hacer”; “Vuestra Señoría me avise qué novedad tienen los negocios del padre Galindo porque le había de escribir. Y me detengo hasta saber si recibirá la carta [...]. Y mándeme dar esas cartas a quiénes van”. Cartas de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 7 de agosto de 1646 y 30 de agosto de 1647. BARANDA LETURIO, C., *op. cit.*, pp. 109, 110 y 129.

²⁵⁹ “Algunos fuimos a despedirnos de la santa madre abadesa de Ágreda”. BNE, ms. 13186, f. 66r.

²⁶⁰ AVILÉS FERNÁNDEZ, M.: *Sueños ficticios y lucha ideológica en el Siglo de Oro*, *op. cit.*, p. 45.

Juan de Santo Tomás sostuvo que el ser humano tenía libertad para comunicarse con los seres divinos.

En las profecías de Monterón, González Galindo y el resto de visionarios se establece una comparación entre el pecado y la enfermedad. Los males de la Monarquía católica eran originados por Dios que castigaba los pecados y vicios de Felipe IV. Debía convertirse en un monarca virtuoso, devoto y piadoso dado el origen divino de sus reinos. La curación, reflejada en éxitos políticos y militares, era posible siempre y cuando se reformaran las costumbres. Don Diego de Saavedra Fajardo sostuvo que los reyes gobernaban sus reinos por iniciativa de Dios y que de él dependían sus aciertos. Si tenían puestos los ojos en el mismo, no podrían errar. Consiste en la imagen que utilizaron los arbitristas de los primeros años del siglo XVII. Éstos, aceptando la estructura paulina de la sociedad, situaron a Felipe III en la cabeza de todo el cuerpo político y se presentaron como unos médicos capaces de diagnosticar sus males y aplicar los remedios necesarios para que recobrar su vigor y fortaleza. Al respecto, González Galindo afirmó que

“por no ser Dios obedecido, nos perderemos y se ha de perder la Monarquía y Vuestra Majestad y su Casa. Y que mientras no pusiere su real albedrío y juicio propio a los pies de Dios y diere al Altísimo este triunfo, no ha de tener buen suceso en cosa alguna, ni tiene que esperarle en nada”²⁶¹

La idea de pecado en los reyes fue una cuestión de la época. Fray Pedro de Santiago, en el *Sermón de la traslación del Maestro Apóstol y Capitán de las Españas Santiago*, se preguntó “¿qué tiene destruidas las Españas? [...]. ¿De qué está España tan perdida? [...]. Pecados son los que destruyen a España. Sólo son vicios quien le hace guerra”²⁶². De la misma opinión fue el jesuita

²⁶¹ BNE, ms. 1696, f. 26v. Memorial que el jesuita Pedro González Galindo entregó a Felipe IV sobre las revelaciones de don Francisco de Chiriboga. Madrid, junio de 1642.

²⁶² CEBALLOS SAAVEDRA, C.: *Ideas del púlpito y teatro de varios predicadores de España en diferentes sermones panegíricos, de ocasión, fúnebres y morales*. Barcelona, Sebastián y Jaime Matevad, 1638, p. 291.

Francisco Pimentel que, en el *Sermón predicado el día de San Pedro Ad Vincula en el Real Convento de la Encarnación*, sostuvo que

“los pertrechos mayores, los mejores aprestos y más prevenidas municiones serían, sin duda, el cuidado de las cabezas y ministros reales en atajar pecados, estorbar culpas pues, con eso, volverá el brío antiguo y la fortaleza a nuestros reinos”²⁶³

Sor María coincidió con Monterón y González Galindo en que la Monarquía católica estaba siendo castigada por Dios porque Felipe IV había antepuesto sus intereses particulares, consistentes en defender la reputación de aquélla, a los de Dios²⁶⁴. Los consejos que dio al monarca se revistieron de consideraciones religiosas. Pretendió su conversión personal con objeto de recuperar el favor divino para sus empresas políticas y militares. En lo relativo a los tributos, siguieron el planteamiento de Saavedra Fajardo basado en que si Felipe IV los imponía de manera suave, los súbditos colaborarían gustosamente. Pero cuando eran recaudados violenta y forzosamente se producían revueltas²⁶⁵.

Los mensajes de estos profetas comenzaron a llegar a Felipe IV. En contra de lo esperado, se quejó de que Monterón y González Galindo le sugerían que apartara de su lado a determinadas personas. Entendió que se debía tener cuidado con estos mensajes ya que criticaban a unos sujetos en los que nunca había reconocido ambición y ansias de engrandecimiento. En cambio, aprobaban a otros en los cuales sí había visto malas costumbres²⁶⁶. Era

²⁶³ *Ibíd.*, p. 73.

²⁶⁴ A mediados de enero de 1641 comentaba a Chumacero que “los trabajos que combaten a España son muchos y caminan con pasos muy acelerados. Y el reparo, con muy lentos. El Todopoderoso nos mire con ojos de padre piadoso. Que remedio de su divina diestra es menester para tantas tribulaciones como nos cercan”. AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 52 y 53, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don Juan Chumacero. Ágreda, 19 de enero de 1641.

²⁶⁵ SAAVEDRA FAJARDO, D.: *Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas*. Múnaco, 1640 / Milán, 1642, p. 507 y ss.

²⁶⁶ Carta de Felipe IV a sor María de Ágreda. Madrid, 4 de octubre de 1643. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 108, pp. 4-5.

consciente de que algunas personas de su entorno deseaban ocupar el lugar dejado por Olivares. Sor María le respondió que tenían unos motivos fundados y que la población abominaba el gobierno pasado, pareciéndola que los sufrimientos ocasionados por la política del valido seguían presentes “y como tan apriesa no se ven buenos sucesos y aciertos, paréceles que gobierna quien gobernó antes”²⁶⁷.

Al calor de la Guerra de los Treinta Años y las derrotas militares de la Monarquía católica en los campos de batalla europeos, el Papado había creado un entramado ideológico para persuadir a Felipe IV -en colaboración con sus nuncios de Madrid²⁶⁸- de que él y sus súbditos habían perdido el favor divino. En las cartas intercambiadas entre la nunciatura de Madrid y la secretaría de estado pontificia aparecen reiteradamente expresiones como la *ira de Dios* y el *castigo de Dios*. El monarca era castigado por Dios por haber antepuesto sus intereses materiales sobre los espirituales y haber violado la inmunidad fiscal y jurisdiccional de la Iglesia mediante el establecimiento de toda clase de tributos²⁶⁹ e impuestos al estamento eclesiástico de sus reinos, además del uso de los controvertidos recursos de fuerza. De esta manera, informaba el cardenal Francesco Barberini a Roma:

“L’offesa che si fa a Dio e il grave castigo che caderà sopra la Serenissima Casa d’Austria, non già per difetto della propria pietà, ma per il mal consiglio dei suoi ministri i quali non hanno altra mira che di conservar quelle leggi [...] e i pretensioni della Corte di Castiglia la quale non mira ad

²⁶⁷ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 13 de octubre de 1643. *Ibíd.*, p. 6.

²⁶⁸ “Pésame que las desdichas políticas nos hayan de dar a entender la ira de Dios [...]. Y así, deseo que el celo de Vuestra Señoría Ilustrísima mueva la piedad de Su Majestad a remediar luego un escándalo tan grande y a aplacar a Dios tan gravemente ofendido, tan injustamente airado”. Billeto del nuncio apostólico Cesare Monti para don Miguel Santos de San Pedro, presidente del Consejo de Castilla. Cit. en NEGREDO DEL CERRO, F.: “Antes de la tormenta. La nunciatura madrileña y el gobierno de la Monarquía en vísperas de la crisis de 1632”, *op. cit.*, p. 129.

²⁶⁹ EGIDO LÓPEZ, T.: *Sátiras políticas de la España Moderna*. Madrid, Alianza Editorial, 1973, p. 123.

altro che ad addossare sopra lo stato ecclesiastico di quei regni tutt'il peso intollerabile dei tributi"²⁷⁰

El Papado no estaba solo en su labor crítica hacia el proyecto político de Olivares. Como ha sido apuntado, en la Corte existía un grupo de poder contrario que actuaba en consonancia con los deseos de Urbano VIII -y posteriormente de Inocencio X- de alejar al valido del entorno de Felipe IV ya que su influencia resultaba perjudicial, no sólo para el monarca, sino también para los intereses de los pontífices. Por medio de sus nuncios de Madrid, se habían ganado la confianza de los miembros de la citada facción y del confesor Santo Tomás²⁷¹. Este dominico había dado muestras de ser cercano al Papado y había analizado los errores de la política de Olivares e identificado las causas que habían provocado la ira de Dios²⁷².

Al igual que sus patronos, los visionarios se situaron en la órbita del Papado. Es el caso de Monterón que tuvo varias audiencias privadas con Urbano VIII y su nepote, Francesco Barberini. En su autobiografía señala que fue querido por los cardenales Francesco María Brancaccio y Cesare Facchinetti, "di cui è amicissimo"²⁷³, y otros prelados de la curia romana eligiéndole el primero como teólogo y padre espiritual. El Papado se encontró al tanto de su proceso inquisitorial. En noviembre de 1646, el nuncio Giulio Rospigliosi informaba a Roma que estaba a punto de concluir²⁷⁴.

²⁷⁰ ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 83, ff. 161v-162r. Carta del cardenal Francesco Barberini, secretario de estado pontificio, al nuncio apostólico Cesare Facchinetti. Roma, 31 de diciembre de 1639.

²⁷¹ "Mi consolo del zelo che Vostra Signoria riferisce del padre fra Giovanni da S. Tomaso, confessore o sostituto de confessore vecchio di Sua Maestà, e che Vostra Signoria tenga con lui buona corrispondenza". ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 85, f. 245v. Carta del cardenal Francesco Barberini, secretario de estado pontificio, al nuncio apostólico Gian Giacomo Panziolo. Roma, 6 de junio de 1643.

²⁷² CUETO RUIZ, R.: "Crisis, conciencia y confesores en la Guerra de los Treinta Años", *op. cit.*, p. 265.

²⁷³ ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 149, f. 537v. Carta del nuncio apostólico Savo Mellini al cardenal Alderano Cibò. Madrid, 1675.

²⁷⁴ ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 96, f. 870r. Carta del nuncio apostólico Giulio Rospigliosi al cardenal Camilo Pamphili, secretario de estado pontificio. Madrid, 24 de noviembre de 1646.

Se menciona también a fray Pedro de Tapia. Según fray Antonio de Lorea, pasaba información a la Corte de Roma²⁷⁵. Inocencio X le tenía en gran consideración desde su etapa como nuncio de Madrid. Tras su acceso al soleo pontificio, Tapia le comentó que había recibido su elección con gran alborozo porque era conocedor de sus partes, santa intención, larga experiencia y amplio saber²⁷⁶. Circunstancias que habían permitido al Papado intervenir en la caída en desgracia de Olivares²⁷⁷.

Pero, ¿en qué consistió el proyecto político de Olivares? Junto a su tío, don Baltasar de Zúñiga, fue uno de los promotores de la línea belicista que se abrió tras la muerte de Felipe III. Entendieron que la reputación²⁷⁸ de la Monarquía católica había sido removida desde sus cimientos y que su influencia en Europa estaba en serio peligro²⁷⁹. En efecto, la Paz de Vervins de 1598 con Francia, la de Londres de 1604 con Inglaterra y la Tregua de los Doce Años de 1609 con Holanda constituyeron un lastre. Enrique IV y Jacobo I habían llevado a cabo

²⁷⁵ “A quien daba avisos [al pontífice] como a universal pastor de las necesidades de sus feligreses”. LOREA, A.: *El Siervo de Dios. Ilustrísimo y Reverendísimo Señor don fray Pedro de Tapia*, op. cit., p. 160.

²⁷⁶ ASV, Segreteria di Stato Vescovi e Prelati, lib. 25, f. 135r. Carta de fray Pedro de Tapia al papa Inocencio X. Córdoba, 9 de noviembre de 1644.

²⁷⁷ “Per tutto il palazzo si dice che il Papa [Urbano VIII] ha finalmente, nella caduta del Conte, veduta la sua vendetta”. ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 85, f. 142r. Carta del nuncio apostólico Gian Giacomo Panzirolo al cardenal Francesco Barberini, secretario de estado pontificio. Madrid, 28 de enero de 1643.

²⁷⁸ El propio Olivares empleó reiteradamente la palabra *reputación* -cuyo significado es de “estimación”, “fama”, “crédito” y “honor”- en sus cartas y escritos. Sirve de ejemplo una consulta del Consejo de Estado promulgada tras el Sitio de Breda de 1625. En la misma, se insta a Felipe IV a que consiga crédito, opinión y la ansiada reputación: “Siempre he deseado con ansia grande ver a Vuestra Majestad en el mundo con opinión y reputación iguales a su grandeza y partes [...], antes que ser conquistador de nuevas provincias y señoríos”. AGS, Estado, leg. 2039, s.f. Consulta del Consejo de Estado. Madrid, 29 de junio de 1625. Cit. en ELLIOTT, J. H.: *El Conde-Duque de Olivares y la herencia de Felipe II*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 1977, p. 66.

²⁷⁹ ELLIOTT, J. H.: “A Question of Reputation? Spanish Foreign Policy in the Seventeenth Century”. *The Journal of Modern History*, vol. 55, nº 3, (1983), pp. 475-483; *Lengua e imperio en la España de Felipe IV*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994; ARANDA PÉREZ, F. J.: “Los lenguajes de la declinación. Pensamiento y discurso político en la España del Barroco”. En ARANDA PÉREZ, F. J. (coord.): *La declinación de la Monarquía Hispánica en el siglo XVII*. Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, 2004, vol. 1, pp. 811-844. Años más tarde, don Francisco de Moncada, tercer marqués de Aitona, comunicaba desde Bruselas que había descubierto una conjura internacional para destruir a la Casa de Austria. Carta de don Francisco de Moncada, marqués de Aitona, a don Gaspar de Guzmán, conde duque de Olivares. Viena, 18 de noviembre de 1624. GUTIÉRREZ, J.: “Don Francisco de Moncada, el hombre y el embajador. Selección de textos inéditos”. *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, 56, (1980), p. 22.

una guerra soterrada contra el monarca español y los holandeses habían aumentado sus prerrogativas comerciales en las Indias occidentales en detrimento de los comerciantes de la península ibérica. John Elliott apunta que, por influencia de don Baltasar, se dejó expirar esta tregua porque no beneficiaba a ninguna de las dos partes²⁸⁰. Antonio Feros apunta que, hacia 1621, casi todo el mundo creía que su influencia únicamente podría recuperarse mediante una línea de acción más activa en el continente²⁸¹. Mientras que Manuel Rivero sostiene que en la mente de Olivares no tenía cabida una mala paz dado que conduciría a la pérdida de todo el imperio español. No podía darse tampoco muestras de debilidad y flaqueza y, por supuesto, inhibirse de las provocaciones de sus enemigos²⁸². Sus primeras medidas se encaminaron al castigo de los ministros del reinado anterior, a la creación de una junta de reformatión y a la reanudación de la guerra con Holanda²⁸³. Esta política fue apoyada por varios personajes que apostaron por una línea rigurosa y ofensiva. Es el caso de don Juan Manuel de Mendoza, tercer marqués de Montesclaros, don Diego de Ibarra y don Pedro de Toledo que, además de pertenecer al Consejo de Estado, formaron parte del ámbito más privado del valido²⁸⁴. Fueron partidarios de reanudar la guerra con los holandeses y de iniciar una política agresiva en Italia, aun de ganarse la enemistad de los franceses como efectivamente sucedió.

Como era de esperar, Urbano VIII se negó en rotundo a colaborar económicamente en las campañas militares de la Monarquía católica, pese a que Olivares las justificó en defensa del catolicismo. En diciembre de 1631, el cardenal Gaspar de Borja, embajador en la Corte papal, recibió el encargo de solicitar al pontífice nuevas gracias. Se trataban de la media annata de todas las

²⁸⁰ ELLIOTT, J. H.: *El Conde-Duque de Olivares. El político en una época de decadencia*. Barcelona, Editorial Crítica, 1990, p. 100.

²⁸¹ FEROS, A.: *El Duque de Lerma. Realeza y privanza en la España de Felipe III*. Madrid, Marcial Pons, 2002, p. 452.

²⁸² RIVERO RODRÍGUEZ, M.: *La Monarquía de los Austrias. Historia del Imperio español*. Madrid, Alianza Editorial, 2017, p. 239.

²⁸³ ELLIOTT, J. H.: *España en Europa. Estudios de historia comparada*. Valencia, Universidad de Valencia, 2002, p. 148.

²⁸⁴ SALAZAR y CASTRO, L.: *Advertencias históricas sobre las obras de algunos doctos escritores modernos*. Madrid, Mateo de Llanos y Guzmán, 1688, pp. 227-228.

provincias eclesiásticas de la Monarquía, la cruzada del reino de Nápoles y una contribución trienal. Pero se mantuvo firme en su negativa, accediendo únicamente a conceder una décima de seiscientos mil ducados²⁸⁵. El nuncio Facchinetti -que, en un principio, ejerció sólo como nuncio extraordinario²⁸⁶- comunicaba a Roma el malestar que existía en la Iglesia española por la injerencia de Olivares ya que suponía un ataque directo a su jurisdicción e inmunidad fiscal. A esto, se añade la expulsión del colector de Portugal, monseñor Alessandro Castracani²⁸⁷, en 1639 y la aparición de nuevos escritos que ridiculizaban la figura del pontífice. El sucesor de Facchinetti en la nunciatura de Madrid, Gian Giacomo Panzirolo, informaba al cardenal Francesco Barberini que era notorio que el valido había inculcado a Felipe IV que Urbano VIII no deseaba la felicidad, quietud y prosperidad de sus reinos²⁸⁸.

²⁸⁵ ALDEA VAQUERO, Q.: “España, el Papado y el Imperio durante la Guerra de los Treinta Años. II. Instrucciones a los nuncios apostólicos en España (1624-1632)”, *op. cit.*, p. 252. No obstante, en algunos momentos Olivares fue consciente de que no podían imponerse muchos tributos a la Iglesia porque se convertiría en una medida impopular. En diciembre de 1624 envió un memorial a Felipe IV en el cual le recomienda que tenga de su parte al estamento eclesiástico de sus reinos ya que muchas contribuciones dependían de él y “para que no resistan las negociaciones que se hicieren con los Sumos Pontífices”. Cit. en NEGREDO DEL CERRO, F.: “Deslealtades eclesiásticas en tiempos de Olivares. Algunas consideraciones sobre ejemplos precisos”. *Libros de la Corte.es*, Monográfico 1, (2014), p. 188.

²⁸⁶ Pudo ejercer finalmente la jurisdicción ordinaria de la nunciatura de Madrid, como lo demuestra la orden que Felipe IV dio a los alcaldes de los reinos de Aragón y Valencia para que le permitieran atravesar sus puertos de manera libre y sin obligación de tributar: AGS, Cámara de Castilla, leg. 1213, exp. 45, f. 36r. Aranjuez, 8 de mayo de 1642. Felipe IV, para evitar más conflictos con Roma, ordenó que le fueran restituidos los bienes que le pertenecían, “siendo el cardenal tan devoto de esta Corona y persona que merece mantenerle y cuidar, de que pueda estar quejoso de que no se ha hecho con él lo que con los demás nuncios que han estado en España”. AGS, Estado, leg. 4105, s.f. Consulta del Consejo de Estado. Madrid, 15 de diciembre de 1643.

²⁸⁷ GIORDANO, S.: “Difendere la giurisdittione et immunità ecclesiastica fino all’estremo. La Collettoria di Portogallo”. En KOLLER, A. (coord.): *Die Außenbeziehungen der Römischen Kurie unter Paul V Borghese (1605-1621)*. Tübingen, Max Niemeyer, 2008, pp. 191-222.

²⁸⁸ “Essendo cosa molto pubblica in questa Corte che il tutto il tempo che il Signore Conte Duca ha governato la Monarchia, ha procurato sempre d’imprimere in Sua Maestà che la Santità di Nostro Signore sia stata avversa alla felicità di questi regni”. ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 85, f. 142r. Carta del nuncio apostólico Gian Giacomo Panzirolo al cardenal Francesco Barberini, secretario de estado pontificio. Madrid, 28 de enero de 1643. El cardenal Barberini fue objeto también de las críticas de Olivares. Estos recelos, muerto ya Olivares, continuaron en la década de 1650: “Por el turbulento ingenio de Barberino que los guía [a los cardenales del Sacro Colegio] lleno de mil venganzas”. ADA, Fondo El Carpio, caj. 220.14, s.f. Carta de Monseñor Bernardino Biscia a don Luís de Haro. Roma, 23 de octubre de 1656.

2.2.3.- Los temores de sor María de Ágreda y los profetas de Aragón: continuidad de la política y hechuras de Olivares

Para estos profetas, sor María y los miembros del grupo de poder cercano al Papado los acontecimientos apenas habían cambiado²⁸⁹. Las hechuras de Olivares²⁹⁰, cómplices de su forma de gobernar, permanecían en palacio ejerciendo responsabilidades y continuaban abiertos los frentes militares en Europa y en la península ibérica²⁹¹. Robert Stradling y John Elliott han puesto de manifiesto que el alejamiento del valido no significó la caída en desgracia de sus deudos y parientes más cercanos²⁹² -al menos, a corto plazo- ya que lograron conservar parte de su posición socio-política en la Corte, a diferencia de lo ocurrido a los Sandoval²⁹³. Éstos fueron obligados a abandonar sus cargos en los consejos y servicio palatino cuando murió Felipe III e, incluso, con

²⁸⁹ MARAÑÓN, G.: *El Conde-Duque de Olivares (La pasión de mandar)*. Madrid, Espasa-Calpe, 1965, pp. 331-381; STRADLING, R. A.: *Felipe IV y el gobierno de España, 1621-1665*. Madrid, Cátedra, 1989, pp. 351-391; ELLIOTT, J. H.: *El Conde-Duque de Olivares. El político en una época de decadencia, op. cit.*, pp. 582-639; BENIGNO, F.: *La sombra del rey. Validos y lucha política en la España del siglo XVII*. Madrid, Alianza Editorial, 1992, pp. 197-221; PUYOL BUIL, C.: *Inquisición y política en el reinado de Felipe IV. Los procesos de Jerónimo de Villanueva y las monjas de San Plácido, 1628-1660, op. cit.*, pp. 303-332; GAIL JOHNSON, V.: *Factional Politics at the Court of Philip IV after the fall of Olivares*. University of Leeds, Tesis Doctoral Inédita, 1997; MALCOLM, A.: *Don Luis de Haro and the Political Elite of the Spanish Monarchy in the Mid-Seventeenth Century*. University of Oxford, Tesis Doctoral Inédita, 1999, pp. 54-95; GAMBRA GUTIÉRREZ, A.: "Don Luís Méndez de Haro. El valido encubierto". En SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. y ESCUDERO LÓPEZ, J. A. (coords.): *Los validos*. Madrid, Dykinson, 2004, pp. 277-309; MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, S.: "La Cámara del Rey durante el reinado de Felipe IV: facciones, grupos de poder y avatares del valimiento (1621-1661)". En VALLADARES RAMÍREZ, R. (ed.): *El mundo de un valido. Don Luís de Haro y su entorno, 1643-1661, op. cit.*, pp. 49-96; "<<Antes que S. M. se canse de ser Rey>>". Los Grandes de España frente al valimiento de don Luís de Haro (1642-1648)". En AGLIETTI, M., FRANGANILLO ÁLVAREZ, A. y LÓPEZ ANGUITA, J. A. (eds.): *Élites e reti di potere. Strategie d'integrazione nell'Europa di età moderna*. Pisa, Pisa University Press, 2016, pp. 183-198. En todas estas obras hay información sobre el arco cronológico comprendido entre 1640 y 1650.

²⁹⁰ Estas hechuras en GIL MARTÍNEZ, F.: "Las hechuras del Conde Duque de Olivares. La alta administración de la Monarquía desde el análisis de las redes". *Cuadernos de Historia Moderna*, 40, (2015), p. 77.

²⁹¹ SOONS, A.: "Cartas sevillanas de don Luís Méndez de Haro, noviembre-diciembre 1645". *Bulletin Hispanique*, t. 92, nº 2, (1990), pp. 827-835.

²⁹² STRADLING, R. A.: *Felipe IV y el gobierno de España, 1621-1665, op. cit.*, pp. 356-357 y ELLIOTT, J. H.: *El Conde-Duque de Olivares. El político en una época de decadencia, op. cit.*, p. 632.

²⁹³ "No ha quedado en la Casa Real hechura ni criado de los Sandoval. Que ha sido una cosa terrible". BNE, ms. 290, f. 19r.

anterioridad. Desde Roma, se entendía que el alejamiento de Olivares no había traído consigo un cambio de orientación para la Monarquía católica y que su política era continuada por sus deudos²⁹⁴.

Los lazos sanguíneos habían constituido un acicate para unir a los miembros de la facción Guzmán. Doña Francisca de Guzmán, casada con don Diego Méndez de Haro, marqués del Carpio, era hermana de Olivares, naciendo de este matrimonio don Luís de Haro. Otra hermana del valido, doña Leonor, se desposó con don Manuel de Zúñiga y Acevedo, conde de Monterrey. Olivares hizo lo propio con la hermana de éste último, doña Inés. De modo que fue cuñado de Monterrey por doble partida, además de ser los cuatro sobrinos de don Baltasar de Zúñiga²⁹⁵. El duque de Medina de las Torres, don Ramiro Núñez de Guzmán, perteneciente a una rama menor de los Guzmán, casó en primeras nupcias con la única hija de Olivares, doña María. Don García de Haro, conde consorte de Castrillo, era hermano del padre de Haro. Mientras que don Diego Mexía de Guzmán, marqués de Leganés, era primo hermano del valido.

Una prueba de que el alejamiento de Olivares de la Corte no perjudicó a sus deudos y parientes más próximos, es Medina de las Torres²⁹⁶. En 1644 regresó a la península ibérica tras haber sido cesado como virrey de Nápoles. En agosto de 1643 recordaba a Felipe IV la promesa que éste le había hecho de que contaría con él para llevar el peso de la Monarquía católica²⁹⁷. Pero el monarca le disuadió de su intención de instalarse en Madrid y le obligó a retirarse a sus posesiones valencianas. Al poco tiempo, se presentaron varias acusaciones

²⁹⁴ “Si vede che Sua Maestà et suoi ministri continuano tuttavia nelle massime antiche intorno alla poca inclinazione alla Santa Sede”. ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 87, f. 17r. Carta del nuncio apostólico Gian Giacomo Panzirolo al cardenal Francesco Barberini, secretario de estado pontificio. Madrid, 9 de septiembre de 1643.

²⁹⁵ LÓPEZ-CORDÓN CORTEZO, M. V.: “Entre damas anda el juego: las camareras mayores de palacio en la Edad Moderna”. *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejo II, (2003), p. 147.

²⁹⁶ Sobre Medina de las Torres, STRADLING, R. A.: “A Spanish Statesman of Appeasement: Medina de las Torres and Spanish Policy, 1639-1670”. *The Historical Journal*, 19, (1976), pp. 1-31 y VICECONTE, F.: *Il Duca de Medina de las Torres (1600-1668) tra Napoli e Madrid: mecenatismo artistico e decadenza de la Monarchia*. Università degli Studi di Napoli “Federico II”, Tesis Doctoral Inédita, 2012.

²⁹⁷ Carta de don Ramiro Núñez de Guzmán, duque de Medina de las Torres, a Felipe IV. Nápoles, 7 de agosto de 1643. STRADLING, R. A.: *Felipe IV y el gobierno de España, 1621-1665*, op. cit., p. 363.

contra él. Detrás de esta maniobra, estuvieron don Luís de Haro, los marqueses del Carpio y Leganés y los condes de Castrillo y Monterrey. Pidieron a Felipe IV que le destituyera de todos sus cargos en la Corte y fuera creada una comisión judicial que investigara su etapa al frente del virreinato partenopeo. Don Juan Alfonso Enríquez de Cabrera, almirante de Castilla y uno de sus enemigos declarados, se había desplazado hasta allí para recoger pruebas incriminatorias. Pero la estancia en sus posesiones de Valencia se trató de un “destierro” temporal ya que regresó a palacio y retuvo hasta su muerte el cargo de sumiller de corps de la Casa de Felipe IV.

Castrillo²⁹⁸ tuvo diferencias con su sobrino, don Luís de Haro. Una fuente que proporciona información sobre esta enemistad es la correspondencia epistolar que el conde mantuvo con sor María. A principios de septiembre de 1647, informaba a la religiosa de su desengaño con Felipe IV, la crueldad de la vida y el pago por haber servido con honestidad y verdad²⁹⁹. Sor María entendió su decepción comentándole que “todo es vanidad de vanidades y aflicción de espíritu”³⁰⁰. No obstante, esta ligera enemistad no supuso su ostracismo político puesto que continuó -como sucedió a Medina de las Torres, Leganés y Monterrey- desempeñando sus antiguos cargos, como el de consejero de estado, y ocupando otros nuevos. Es el caso del virreinato de Nápoles y las presidencias de los Consejos de Indias y Castilla.

Por su parte, Monterrey³⁰¹ y Leganés³⁰² buscaron recuperar el favor de Felipe IV. El primero fue desterrado a sus posesiones de Salamanca durante un

²⁹⁸ Para Castrillo, MAZÍN GÓMEZ, O.: “Ascenso político y <<travestismo>> en la Corte del rey de España: un episodio de la trayectoria de don García de Haro, segundo conde de Castrillo”. *Pedralbes: Revista d’Història Moderna*, 32, (2012), pp. 79-126 y “Hombres de prudencia y <<grandes partes>>. El conde de Castrillo y don Luís Méndez de Haro”, *op. cit.*, pp. 153-192.

²⁹⁹ Carta de don García de Haro, conde consorte de Castrillo, a sor María de Ágreda. Madrid, 10 de septiembre de 1647. FERNÁNDEZ GRACIA, R.: *Arte, Devoción y Política. La promoción de las artes en torno a sor María de Ágreda*, *op. cit.*, p. 140.

³⁰⁰ ACO, leg. XIV, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don García de Haro, conde consorte de Castrillo. Ágreda, 28 de diciembre de 1646.

³⁰¹ Acerca de Monterrey, RIVAS ALBALADEJO, A.: *Entre Madrid, Roma y Nápoles. El VI Conde de Monterrey y el gobierno de la Monarquía Hispánica (1621-1653)*. Universitat de Barcelona, Tesis Doctoral Inédita, 2015.

³⁰² Sobre Leganés, PÉREZ PRECIADO, J. J.: *El Marqués de Leganés y las Artes*. Universidad Complutense de Madrid, Tesis Doctoral Inédita, 2010; ARROYO MARTÍN, F.: “El Marqués de

año, al término del cual regresó a Madrid³⁰³. Mientras que el segundo, que había sido expulsado del ejército de Aragón, desertó también del de Extremadura en marzo de 1646. Posteriormente se presentó en Madrid instigado por Monterrey y acusó a Felipe IV de que no le había protegido. Pidió su reincorporación al ejército de Aragón, del que había sido nombrado capitán general en noviembre de 1641. Pese a las iras de Chumacero, consiguió recuperar bajo su mando la dirección del mismo.

Una excepción la constituye la esposa de Olivares, doña Inés de Zúñiga. Al respecto, los bien informados padres jesuitas recogen varios testimonios. El día de la Visitación de 1643 se celebró una procesión por los corredores del alcázar de Madrid. Diecisiete Grandes de España acompañaron a los reyes y la condesa de Olivares llevó la falda de la reina. En el transcurso de la procesión, escuchó varias murmuraciones que le disgustaron profundamente³⁰⁴. El día de san Blas, acompañando a los reyes a la ermita del santo, unos muchachos le silbaron³⁰⁵. En otra ocasión, regresando de las Descalzas Reales, la reina y la infanta María Teresa se sentaron en la popa de la carroza, mientras que la duquesa de Mantua, doña Margarita de Saboya, en la proa. La de Olivares lo hizo al lado de ésta última que protestó alegando que era nieta de rey e hija de una infanta de España³⁰⁶.

Leganés. Apuntes biográficos". *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV. Historia Moderna*, 15, (2002), pp. 145-185; *Poder y nobleza en la primera mitad del siglo XVII: el I Marqués de Leganés*. Universidad Carlos III de Madrid, Tesis Doctoral Inédita, 2012; *El Marqués de Leganés: el favorito del válido*. Madrid, Sílex, 2017.

³⁰³ Juan Eusebio Nieremberg escribió una carta a fray Juan Martínez en la que muestra su extrañeza por el destierro de Monterrey a sus posesiones de Salamanca. Le describe como un ministro de gran utilidad para el servicio de la Monarquía católica, "tanto que el mundo tiene por cierto que no hay otro que lo sea más por su experiencia y talento, principalmente para los negocios de fuera de España". BCSCV, ms. 247, f. 13r. Carta de Juan Eusebio Nieremberg a fray Juan Martínez. Madrid, 2 de junio de 1646. En 1621 fue nombrado embajador de Roma para dar la obediencia de Felipe IV al papa Gregorio XV. ALMANSA y MENDOZA, A.: *Cartas de Andrés de Almansa y Mendoza. Novedades de esta Corte y avisos recibidos en otras partes, 1621-1626*. Madrid, Miguel Ginesta, 1886, p. 55.

³⁰⁴ Carta del padre Sebastián González al padre Rafael Pereira. Madrid, 1 de febrero de 1643. GAYANGOS ARCE, P. de: "Cartas de algunos padres de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la Monarquía entre los años de 1634 y 1648", *op. cit.*, t. XVII, p. 4.

³⁰⁵ Carta del padre Sebastián González a don Gabriel de Arriaga. Madrid, 10 de febrero de 1643. *Ibid.*, pp. 10-11.

Doña Inés había perdido el favor y confianza de los reyes. Felipe IV le recordó que suponía un estorbo en palacio. A principios de noviembre de 1643, partió hacia Toro para reunirse con su esposo. Don José González apunta que cuando pasó a recogerle, alrededor de las siete de la mañana, se quedó llorando en su cuarto del alcázar durante una hora larga³⁰⁷. Logró resistir unos días más utilizando el pretexto de su quebrantada salud. Sus criados informaron a aquél que no dormía ni comía. Aunque sin éxito, intentó que el hijo bastardo de su esposo, don Enrique Felípez de Guzmán, se despidiera y besara la mano a Felipe IV antes de abandonar Madrid. Don José se negó porque tenía orden expresa del monarca para que abandonara lo antes posible y sin hacer ruido el alcázar. La salida de doña Inés de palacio fue un triunfo para los enemigos de Olivares. Supuso la pérdida de la honra de su Casa y la última oportunidad para seguir medrando en la Corte. Como sus contemporáneos, el nuncio Panzirolo se percató de que la “caduta della moglie è la vera caduta del Conte discorrendo che mentre ella stava in Palazzo, non era possibile di eseguire tan pensiero”³⁰⁸.

2.2.3.1.- Consolidación de la privanza de don Luís de Haro

Tras el caos que supuso la caída de Olivares, Felipe IV terminó por descartarse por don Luís de Haro como sustituto de su tío en la privanza regia³⁰⁹. Los nuncios de Madrid, en las misivas que enviaron a la secretaria de estado pontificia, explican con detalle las cualidades, atributos y personalidad del nuevo valido. Al respecto, en marzo de 1646, Giulio Rospigliosi informaba al cardenal

³⁰⁶ Carta del padre Sebastián González al padre Rafael Pereira. Madrid, 2 de abril de 1643. *Ibíd.*, p. 67.

³⁰⁷ BNE, ms. 1124, ff. 2r-2v. Carta de don José González a Felipe IV. Madrid, 3 de noviembre de 1643.

³⁰⁸ ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 87, f. 50r. Carta del nuncio apostólico Gian Giacomo Panzirolo al cardenal Francesco Barberini, secretario de estado pontificio. Madrid, 11 de noviembre de 1643.

³⁰⁹ Sobre la naturaleza del valimiento de Haro, VALLADARES RAMÍREZ, R.: “Haro sin Mazarino. España y el fin del <<orden de los Pirineos>> en 1661”. *Pedralbes: Revista d’Història Moderna*, 29, (2009), pp. 339-392; “El último valido. Don Luís de Haro”. *Clío: Revista de Historia*, 154, (2014), pp. 48-57; “Origen y límites del valimiento de Haro”. En VALLADARES RAMÍREZ, R. (ed.): *El mundo de un valido. Don Luís de Haro y su entorno, 1643-1661, op. cit.*, pp. 97-151.

Camilo Pamphili que se tenía estima de su persona y que, poco a poco, iba haciéndose con la confianza del monarca³¹⁰.

Sin embargo, su elección provocó el recelo de los Grandes de España. El embajador florentino Octavio Pucci comunicaba a Fernando II de Médici que habían diseñado una estrategia común para evitar que un individuo no perteneciente a su facción se convirtiera en valido³¹¹. Entre sus opositores -que fueron los mismos que los de su tío- estuvieron los duques de Híjar, Infantado, Medinaceli, Medina Sidonia, Montalto y Osuna, los marqueses de Aitona y Villena, el conde de Lemos y don Fernando de Borja³¹². El primero aprovechó para reparar los desaires que los Guzmán habían hecho a su padre y a él mismo. La caída en desgracia de Olivares representó una oportunidad para colmar sus aspiraciones personales y políticas. Dada su condición de primer noble de Aragón, Felipe IV debía recompensarle con un puesto relevante en palacio. No

³¹⁰ ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 96, f. 281r. Carta del nuncio apostólico Giulio Rospigliosi al cardenal Camilo Pamphili, secretario de estado pontificio. Madrid, 14 de abril de 1646.

³¹¹ Los ánimos volvieron a caldearse cuando el jesuita Agustín de Castro sugirió a Haro que ocupara el puesto dejado por Olivares. En un sermón predicado en Zaragoza, le indicó que existían varios sujetos que aspiraban a ocuparlo. BNE, ms. 18202, f. 94r. Carta del padre Agustín de Castro a don Luís de Haro. Zaragoza, 2 de agosto de 1643.

³¹² Sobre la enemistad de estos nobles (ordenado como aparecen en el texto): EZQUERRA ABADÍA, R.: *La conspiración del Duque de Híjar (1648)*, op. cit., p. 315; CARRASCO MARTÍNEZ, A.: “<<Vos hablaréis en este mismo lenguaje>>. El aprendizaje del lenguaje diplomático por el VII Duque del Infantado, embajador en Roma (1649-1651)”. En HERNANDO SÁNCHEZ, C. J. (coord.): *Roma y España: un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*. Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007, vol. I, pp. 518-519; PÉREZ CUENCA, I.: “Francisco de Quevedo y el VII Duque de Medinaceli en su correspondencia: cajón de sastre noticiero”. En REY HAZAS, A., de la CAMPA GUTIÉRREZ, M. y JIMÉNEZ PABLO, E. (coords.): *La Corte del Barroco. Textos literarios, avisos, manuales de corte, etiqueta y oratoria*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2016, pp. 182 y 264; “Y su amigo [de Francisco de Quevedo], el Duque de Medinaceli, sale desterrado de Madrid”. Carta del padre Andrés Mendo al padre Rafael Pereira. Madrid, 11 de febrero de 1640. GAYANGOS ARCE, P. de: “Cartas de algunos padres de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la Monarquía entre los años de 1634 y 1648”, op. cit., t. XV, p. 411; SALAS ALMELA, L.: *Medina Sidonia. El poder de la aristocracia, 1580-1670*. Madrid, Marcial Pons, 2008, p. 381; PILO, R.: “El negro, el rojo y... el gris. Nota biográfico-política sobre el Duque de Montalto-Cardenal Moncada (1614-1672)”. *Libros de la Corte.es*, Monográfico 1, (2014), p. 218; MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, S.: “<<Antes que S. M. se canse de ser Rey>>. Los Grandes de España frente al valimiento de don Luís de Haro (1642-1648)”, op. cit., p. 194; MALCOLM, A.: “La práctica informal del poder. La política de la Corte y el acceso a la familia real durante la segunda parte del reinado de Felipe IV”. *Reales Sitios: Revista de Patrimonio Nacional*, 147, (2001), p. 41; MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, S.: “<<Antes que S. M. se canse de ser Rey>>. Los Grandes de España frente al valimiento de don Luís de Haro (1642-1648)”, op. cit., p. 187; MORENO MARTÍNEZ, D.: “Obediencias negociadas y desobediencias silenciadas en la Compañía de Jesús en España, ss. XVI-XVII”. *Hispania: Revista Española de Historia*, vol. LXXIV, nº 248, (2014), p. 680; BARANDA LETURIO, C.: *Cartas de Sor María de Jesús de Ágreda a Fernando de Borja y Francisco de Borja (1628-1664)*. Estudio y edición, op. cit., p. 29.

simpatizó tampoco con Haro, que intentó nombrarlo virrey de Aragón. El pretexto empleado fue que en ese reino residía su suegra que acababa de perder a su hija, la duquesa de Híjar.

En la primavera del año siguiente, los Grandes de España se reunieron de nuevo -en este caso, en una casa de campo situada a las afueras de Madrid-, lo que la historiografía conoce como la *Junta de la Zarzuela*. Redactaron un largo memorial que el duque del Infantado entregó personalmente a Felipe IV en Zaragoza³¹³. Haro sugirió al monarca que castigara levemente a los congregados para evitar futuras rebeliones. Tan sólo, debía actuar con rigor y dureza contra Híjar, considerado la cabeza rectora de la citada reunión y el “plenipotenciario di tutti dei grandi ofessi”³¹⁴. Fue desterrado a su villa manchega de Villarrubia de los Ojos donde permaneció hasta agosto de 1645. Recibió la noticia de su segundo destierro el 12 de marzo de 1644 a través de don Francisco Antonio de Alarcón³¹⁵. Tres días más tarde, abandonó Madrid “hasta tanto que se le enviase otra orden porque, en aquel retiro, se enseñase a callar y aprendiese la cordura y la buena prudencia”³¹⁶. Su alejamiento de la Corte no le impidió comunicarse con los nobles antiolivaristas, a los cuales recibió en Villarrubia de los Ojos y con los que se carteó asiduamente³¹⁷.

Haro fue el blanco de las críticas de sor María, fray Juan de Santo Tomás y los profetas Monterón y González Galindo del año anterior. El paso del tiempo no hizo más que confirmar su percepción de que, tras la caída en desgracia de Olivares, Haro se convirtió en el nuevo valido. Vieron en él al heredero y

³¹³ NOVOA, M. de: “Historia de Felipe IV”, *op. cit.*, t. LXXXVI, pp. 163-164.

³¹⁴ Carta del embajador florentino Octavio Pucci a Fernando II de Médici, Gran Duque de Toscana. Madrid, 8 de noviembre de 1643. Cit. en MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, S.: “<<Antes que S. M. se canse de ser Rey>>. Los Grandes de España frente al valimiento de don Luís de Haro (1642-1648)”, *op. cit.*, p. 192.

³¹⁵ Sobre este destierro, DADSON, T. J.: “The Road to Villarrubia: the Journey into Exile of the Duke of Híjar, March 1644”. En DADSON, T. J., OAKLEY, R. J. y ODBER DE BAUBETA, P. A. (eds.): *New Frontiers in Hispanic and Luso-Brazilian Scholarship*. Lewiston/Queenston/Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1994, pp. 123-154.

³¹⁶ Cit. en DADSON, T. J.: *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*. Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2007, p. 720.

³¹⁷ BRAH, Sempere y Guarinos, lib. 9-5213, f. 285v. Carta de don Rodrigo de Silva y Mendoza, duque consorte de Híjar, a don Juan Chumacero. Villarrubia de los Ojos, 25 de marzo de 1644.

continuador de la política de su tío. En la década de 1650, sor María siguió quejándose de los trabajos que combatían al Papado, que “son amarguras que, con lágrimas de sangre, han de llevarse”³¹⁸. En su epistolario con Chumacero, empleó una terminología médica semejante a la utilizada con los Borja para referirse a la posición política de Haro. En la misma, se autodenomina el *médico*, mientras que a Felipe IV le conoce como la *hermana enferma* y a Haro como la *amiga*. Los consejos que daba al monarca no surtían efecto en su conducta personal³¹⁹. En marzo de 1656, señalaba a Chumacero que

“páreceme bien lo que dice Vuestra Excelencia de que se haga junta de médicos y cirujanos para que miren lo que la conviene [a la hermana enferma] para su salud [...]. Dificultad que hallo es que los médicos y cirujanos los buscarán a su modo y no habían de ser sino de los que entienden su enfermedad. Que, si son como los que hasta aquí la han curado, temo su muerte. Y ellos mismos buscarán médicos de su parecer. Con todo eso, haré la diligencia. Aseguro a Vuestra Excelencia que esta causa me tiene el corazón en una prensa [...]. Dígame Vuestra Excelencia qué médicos le parece y qué cirujanos más cabales en su ciencia, o por qué modo, porque se acierte”³²⁰

2.2.4.- Felipe IV, un rey resignado en la voluntad de Dios

Lo cierto es que Felipe IV había sufrido un cambio en su conducta más personal. Se trataba de un monarca arrepentido, temeroso de Dios e inclinado al

³¹⁸ AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 52 y 53, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don Juan Chumacero. Ágreda, 30 de diciembre de 1654.

³¹⁹ Tildó a Felipe IV de diamante: “Así, mayor pena es la hermana enferma y enfermedad tan incurable. Que todos los remedios parece se le aplican a un diamante [...]. Parece maleficia según está de impedida”. AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 52 y 53, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don Juan Chumacero. Ágreda, 11 de febrero de 1656. Utilizó parecidos términos en sus cartas con los Borja: “Veo que esta Corona está en gran peligro y que los herejes se conjuran contra ella. Y todos están ciegos [...]. Y escribir claro, es hablar con un diamante y roble”. Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 14 de enero de 1656. BARANDA LETURIO, C., *op. cit.*, p. 221.

³²⁰ AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 52 y 53, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don Juan Chumacero. Ágreda, 3 de marzo de 1656.

Papado. Insistía reiteradamente en que estaba dispuesto a apartarse de la forma de gobierno anterior y que tenía intención de rodearse de ministros afectos a Roma, enmendar sus pecados, perder su vida en defender a la Iglesia y “servirle [a Dios] y ejecutar su gusto en todo”³²¹. Hacia 1643, se hallaba ya comprometido con la causa de la Iglesia habiendo asimilado su espiritualidad e ideología religiosa. Asumió ser el responsable de la política hostil que, hasta ese momento, se había llevado contra la Santa Sede³²². A raíz de una derrota militar a manos de los holandeses a finales de la década de 1620, afirmó que Dios estaba enojado con él y con sus reinos por los errores que habían cometido³²³. En mayo de 1643, comunicaba al expresidente del Consejo de Castilla que deseaba hacer una enmienda de sus pecados:

“Estamos haciendo todo lo humanamente posible para defendernos. Pero, al mismo tiempo, tenemos que convencer a Dios de que somos dignos de su favor. En particular, es menester que hagamos una gran enmienda de todo lo que ofenda su vista”³²⁴

Ya en los papeles del Consejo de Castilla de la década de 1630 se constata que era consciente de que estaba siendo castigado por Dios por los pecados que él y sus súbditos habían cometido en el pasado. En una consulta de marzo de 1638 afirma que la continuación de la guerra con Francia era una señal de que Dios estaba enojado y ofendido con sus reinos. De modo que ordenó a los predicadores reales que recordaran a los feligreses que Dios les perdonaría si

³²¹ BNE, ms. 13163, f. 158v. Carta de Felipe IV a fray Francisco Monterón. Zaragoza, 23 de septiembre de 1643.

³²² En 1632 Hortensio Paravicino predicó su *Sermón del cuarto domingo de Adviento* en la capilla real ante Felipe IV. Definió el pecado como el principal mal al que los hombres deben temer porque es el “empellón” de la ruina de los reinos, “por eso nos castiga Dios [y] nos azota”. PARAVICINO, H. F.: *Oraciones evangélicas o discursos panegíricos y morales del maestro fray Hortensio Félix Paravicino*. Madrid, Joaquín, Ibarra, 1766, t. I, p. 31.

³²³ BARANDA LETURIO, C.: *María de Jesús de Ágreda. Correspondencia con Felipe IV. Religión y razón de estado*. Madrid, Castalia, 1991, p. 13.

³²⁴ Carta de Felipe IV a don Juan Chumacero. Madrid, 18 de mayo de 1643. STRADLING, R. A.: *Felipe IV y el gobierno de España, 1621-1665, op. cit.*, p. 384.

enmendaban sus faltas y pecados. El nuncio Panzirolo ponía en conocimiento del cardenal Francesco Barberini que se mostraba fiel y unido al Papado:

“Il far conoscere, non solo alla Spagna, ma a tutto il mondo, che il Rè vuol vivere unitissimo col Papa, approfittarsi de'suoi santi e paterni consigli e riverir più che mai la Santa Sede”³²⁵

Sor María, fray Juan de Santo Tomás y los profetas Francisco Monterón y Pedro González Galindo, si bien estuvieron al tanto de los sucesos de la Monarquía y de la Corte gracias a la información que les suministraron los individuos que les protegieron, erraron en la percepción de que Felipe IV debía experimentar un cambio en su conducta personal y política. Esta circunstancia se debió a que no siempre tuvieron un conocimiento exhaustivo de todo lo que aconteció en el gobierno de la Monarquía católica y en la Corte. Independientemente de la naturaleza del valimiento de Haro, el rumbo y orientación de la Monarquía habían cambiado, habiéndose subordinado a las premisas ideológicas del Papado. Situación que dejó a la monja y a los visionarios³²⁶ con la convicción última de que habían fracasado en sus propósitos³²⁷. Se comprende por qué éstos últimos fueron encarcelados por el Santo Oficio y la negativa de Felipe IV a liberar de prisión a Monterón y al duque

³²⁵ ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 86. Carta del nuncio apostólico Gian Giacomo Panzirolo al cardenal Francesco Barberini, secretario de estado pontificio. Madrid, 11 de marzo de 1643. Cit. en JIMÉNEZ PABLO, E.: *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540-1640)*, op. cit., p. 607.

³²⁶ Fray Juan de Santo Tomás no vio el desenlace final de Monterón y González Galindo porque falleció en 1644.

³²⁷ No parece que cambiaran de opinión, a tenor de las cartas que, a lo largo de la década de 1650, Monterón se intercambió con sor María. En las mismas, informa a la monja que el fin del mundo estaba cerca. A finales de ese decenio el conde de Lemos instaba a sor María a abandonar su correspondencia epistolar con el franciscano. Alegó que éste erraba en sus pronósticos, que podría enemistarla con Felipe IV y que la Inquisición abriría un proceso contra ella. Lo que viene a confirmar que los miembros del grupo de poder cercano al Papado ya se habían concienciado del cambio ideológico experimentado tanto por el rey como por el conjunto de la Monarquía católica: “El Conde de Lemos me respondió a lo que escribí a Vuestra Señoría del padre Monterón, diciéndome que le había escrito él. Que no sería de provecho escribir, por él, al Rey. Y que enviaba grandes amenazas de que se había de perder todo. Dígame Vuestra Señoría en qué forma y con las razones que Monterón dice esto, que deseo saberlo”. Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 4 de marzo de 1648. BARANDA LETURIO, C., op. cit., p. 136.

de Híjar. El monarca se sintió engañado dado que pretendieron conseguir unos fines particulares materializados en el alejamiento de Haro de la esfera política. No se sabe si sor María se adscribió a la corriente de pensamiento que defendió la supresión del valimiento o de si reivindicó este puesto para don Fernando de Borja, Híjar u otro miembro del grupo de poder cercano a Roma. Más bien, pretendió que el rey planeta gobernara sus reinos de acuerdo con la ideología religiosa de Roma.

2.3.- Profecías en torno a la enfermedad y muerte del príncipe Baltasar Carlos de Austria

A principios de marzo de 1646, Felipe IV informaba a sor María que efectuaría un viaje a Aragón y Navarra en compañía del príncipe Baltasar Carlos de Austria para que fuera jurado heredero por las Cortes de esos reinos. De la correspondencia epistolar de la monja con el príncipe, se han conservado únicamente tres cartas escritas por él. En una de ellas, le comunica su alegría por su futuro matrimonio con su prima, la archiduquesa Mariana de Austria, que “era lo que yo más había deseado desde que tuve uso de razón”³²⁸.

2.3.1.- Formación e integración de la Casa del Príncipe

En junio de 1643 Felipe IV ordenaba crear la Casa del príncipe Baltasar Carlos cuyos miembros procedieron, en un primer momento, de la de su primera esposa, Isabel de Borbón³²⁹. Con este proceder, establecía un cierto equilibrio

³²⁸ AMMCA, cód. 1.6.4., caj. 76, carp. 4, s.f. Carta del príncipe Baltasar Carlos de Austria a sor María de Ágreda. Zaragoza, 20 de julio de 1646.

³²⁹ AGP, Sección Histórica, caj. 113, exp. 8, s.f. Las personas que acompañaron al príncipe en la jornada real de Navarra y Aragón de la primavera y verano de 1643 en AGP, Sección Histórica, caj. 113, exp. 9 y 10, s.f. En una misiva de los padres jesuitas se afirma que, en junio de 1643, pretendían el cuarto del príncipe los duques de Osuna e Infantado y “hanse quedado sin ella desairados porque a tan grandes señores apenas les es lícito tomarlo, cuanto más pretenderlo y mucho menos no conseguirlo”. Cit. en ALONSO DE LA HIGUERA, A.: “La Casa del príncipe Baltasar Carlos y su disolución”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J. y HORTAL MUÑOZ, J. E. (dirs.): *La Corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía Católica*, op. cit., t. I, vol. 3, p. 1721.

entre las diferentes facciones de la Corte³³⁰. Este objetivo se observa en las personas que ocuparon las tres secciones más importantes: la Mayordomía, la Cámara y la Caballeriza. Así, los cargos de sumiller de corps y caballero mayor fueron a parar a don Fernando de Borja y don Luís de Haro respectivamente. Como gentilhombres de cámara fueron elegidos los condes de Coruña del Conde y Alba de Liste, los marqueses de Orani, Flores Dávila, del Viso, don Victoriano Gonzaga, yerno de la condesa de Paredes, y don Diego Sarmiento, hijo de la condesa de Salvatierra. Fray Juan Martínez pasó a encargarse de la dirección espiritual del príncipe.

Desde Roma se siguió con interés la conformación de la Casa del príncipe y se intentó introducir en ese espacio a los miembros del grupo de poder afín al Papado. El nuncio Monti, en varias cartas a la secretaría de estado pontificia, informó que el príncipe tenía una gran devoción hacia la Santa Sede. El primer acto que realizaba todas las mañanas era el de la señal de la cruz, bendecía la mesa del desayuno pasando, a continuación, a orar en la capilla real. Por lo que fue considerado un “figlio ubidente della Chiesa et haveva di servire molto alla Sede Apostolica”³³¹. Su muerte significó la disolución de su Casa y el ostracismo político de algunos de sus miembros, como don Fernando de Borja que perdió su cargo de sumiller de corps. Sor María expuso su pesar a la condesa de Grajal:

“Con razón me da Vuestra Señoría el pésame del Príncipe porque confieso de verdad que en mi vida tuve mayor pena porque miro y peso el castigo y azote, que ha sido grande, para esta Monarquía [...]. También he sentido mucho el trabajo del Señor don Fernando y que salga de palacio. Yo deseo vivamente le ocupen en él”³³²

³³⁰ ALONSO DE LA HIGUERA, G.: “El ceremonial de la muerte en la Monarquía Hispánica. El príncipe don Baltasar Carlos de Austria (1629-1646)”. En SERRANO MARTÍN, E. (coord.): *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2013, p. 588.

³³¹ ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 71. Carta del nuncio apostólico Cesare Monti al cardenal Francesco Barberini, secretario de estado pontificio. Cit. en ALONSO DE LA HIGUERA, A.: “La Casa del príncipe Baltasar Carlos y su disolución”, *op. cit.*, p. 1715.

³³² AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 82, s.f. Carta de sor María de Ágreda a doña Juana de Borja y Henin, condesa de Grajal. Ágreda, 20 de octubre de 1646.

2.3.2.- Enfermedad y muerte

A comienzos de octubre de 1646, Felipe IV comunicaba a sor María que el príncipe se hallaba gravemente enfermo y que el triste desenlace no tardaría en llegar. El 12 de ese mismo mes, la monja daba el pésame y el de la comunidad conventual al monarca. En su carta, le comenta que Dios -al que define como padre de misericordia y consolación- buscaba siempre el momento más adecuado para sacar a sus criaturas de la tierra y procedía con equidad, justicia, peso y medida, “dándonos el menor trabajo porque consigamos el mayor descanso”³³³.

El 5 de noviembre Felipe IV y sor María se vieron por tercera y última vez. En el transcurso de la entrevista, el monarca le expuso el fatal desenlace y le encargó que redactara una relación acerca de la enfermedad y muerte de su hijo³³⁴. Este documento se trata de un intento por influir claramente en el ánimo y conciencia del monarca, aprovechando sus desgracias familiares y la coyuntura política de la Monarquía católica. Sor María pretendió alejar de su lado a las hechuras y deudos de Olivares, entre los que cabe mencionar a Haro cuya cercanía al monarca empezaba a ser visible tanto dentro como fuera de la Corte³³⁵. De nuevo, utilizó el mensaje divino y lo instrumentalizó a favor de los intereses del grupo de poder próximo al Papado.

Sor María entendió el óbito del príncipe como un sacrificio que Felipe IV debía hacer para templar la ira de Dios. Le inculcó la idea de que era un castigo divino y que su hijo no había muerto, sino abandonado la tierra para velar por la conservación y reparo de la Monarquía católica. Puso como ejemplo el sacrificio que hubo de realizar el rey Moab con su heredero ante la invasión y guerras de los reyes de Judá, Israel y Edón. Coincidió con los tratadistas de mediados del siglo XVII en que Dios estaba castigando a la Monarquía católica por los errores

³³³ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 12 de octubre de 1645. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 108, p. 83.

³³⁴ Se ha trabajado la edición de SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 109, pp. 259-265. Son dignas de destacar también las revelaciones del alma de la reina Isabel de Borbón. *Ibid.*, pp. 256-258.

³³⁵ ALONSO DE LA HIGUERA, G.: “El ceremonial de la muerte en la Monarquía Hispánica. El príncipe don Baltasar Carlos de Austria (1629-1646)”, *op. cit.*, p. 594.

cometidos en el pasado. Se menciona al mercedario fray Gabriel Adarzo de Santander que, en sus sermones en la capilla real, recordó a Felipe IV que

“más han obrado contra ti [Felipe IV] tus culpas, que el brazo de los enemigos”³³⁶

Antes de la muerte del príncipe, sor María tuvo conocimiento de los males que azotarían a la Monarquía católica. Presagió un nuevo castigo divino que, en esta ocasión, recaería sobre algún miembro de la familia real. Unos días más tarde, el alma del príncipe le informó que sentía compasión por su padre porque vivía rodeado de las falacias, mentiras y traiciones por parte de las personas que le servían y que además le impedían relacionarse con aquéllas que podrían ayudarle a desenojar a Dios:

“Que ni le dejan ejecutar ni obrar conforme a la divina luz que recibe, ni recibir lo que el Altísimo quiere darle [...]. Y aunque otros le desengañarían, no pueden porque los ha alejado y apartado, por diversos medios, para que no le ayuden con la fidelidad que lo hicieran si fueran buscados, oídos y admitidos [...]. Adviértele, pues, alma, con instancia y cuidado, que vuelva sobre sí y se levante y se desahogue, desembarazándose de estas cadenas y buscando con eficacia el camino de la luz verdadera, aunque sea a costa de grandes trabajos y sacudiendo de sí a todos”³³⁷

En los primeros días de enero de 1647, sor María envió las revelaciones del alma del príncipe a Felipe IV. El monarca le respondió que se arrepentía de haber permitido a Olivares permanecer tanto tiempo a su lado. Después de prescindir de él, no había tendido la mano a ninguna persona para cumplir así con la obligación de gobernar sus reinos en solitario y sólo con la ayuda de Dios. En

³³⁶ ADARZO DE SANTANDER, G.: *Baltasar príncipe, copia de Baltasar profeta: oración fúnebre a las gloriosas memorias del Serenísimo Señor don Baltasar Carlos, príncipe jurado de las Españas*. Madrid, Domingo García y Alorras, 1646, f. 15r.

³³⁷ SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 109, p. 264.

cuanto a Haro, le conocía desde hacía muchos años y nunca había visto en él ambición, avaricia y malas costumbres³³⁸.

De nuevo, sor María se equivocó en sus pronósticos. Felipe IV aceptó la decisión divina, pese a haber perdido a su único hijo varón. Comunicó al marqués de Leganés que la muerte del príncipe le había causado un profundo dolor, pero que confiaba en la voluntad de Dios en que estaría gozando de la gracia divina y, desde el cielo, podría defender a sus reinos, “que también ellos son mis hijos. Y si hemos perdido uno, es menester conservar los demás”³³⁹. Ese mismo año había fallecido también su hermana, la emperatriz María, a la que estaba muy unido desde la niñez. Comentó a sor María que si no entendiera los mensajes divinos como un medio que aseguraba su salvación eterna, difícilmente podría soportar las muertes de sus familiares más allegados³⁴⁰.

2.4.- La conspiración del duque de Híjar: ¿una intriga cortesana?

Esta conspiración se trató más bien de una intriga cortesana que de un verdadero intento secesionista³⁴¹. Sus responsables fueron don Carlos Padilla, don Pedro de Silva, marqués de la Vega de la Sagra, el duque de Híjar y el capitán portugués Domingo Cabral. Don Carlos era un hombre ambicioso, altivo y soberbio. Se convirtió en capitán de infantería del ejército de Italia pasando posteriormente a Flandes bajo las órdenes del tercer duque de Feria, don Gómez Suárez de Figueroa. Fingió que un caballero francés había escrito una carta a

³³⁸ Carta de Felipe IV a sor María de Ágreda. Madrid, 30 de enero de 1647. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 108, pp. 91-92.

³³⁹ ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 96, f. 769r. Carta de Felipe IV a don Diego Mexía de Guzmán, marqués de Leganés. Zaragoza, 9 de octubre de 1646. La misma resignación mostró a sor Ana Dorotea de la Concepción: “Hoy recibo vuestra carta, de 8 de éste, hallándome con pena y congoja que podéis juzgar habiendo perdido ayer a mi hijo. Éstas son las cosas que no tienen otro remedio ni consuelo, sino acudir a Dios y resignarse enteramente en sus manos, como yo lo he procurado hacer [...]. Con que espero en la misericordia de Dios le habrá llevado consigo”. AGP, Patronatos Regios, Descalzas Reales, caj. 6, exp. 31, f. 21. Carta de Felipe IV a sor Ana Dorotea de la Concepción. Zaragoza, 10 de octubre de 1646.

³⁴⁰ Carta de Felipe IV a sor María de Ágreda. Zaragoza, 17 de junio de 1646. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 108, pp. 64-65.

³⁴¹ Para este suceso, EZQUERRA ABADÍA, R.: *La conspiración del Duque de Híjar (1648)*, *op. cit.*, pp. 191-319.

su hermano, don Juan Padilla, que residía en Milán. Con la ayuda de Francia -a la que se entregaría el reino de Navarra, los territorios del Rosellón y el Ampurdán- y Portugal, el duque de Híjar sería proclamado rey de Aragón³⁴².

La cuestión es dilucidar qué papel tuvo sor María en esta conspiración. A mediados de mayo de 1648 recibió una carta de Híjar³⁴³. En ella, el duque le comenta que unas personas encapuchadas le habían avisado una noche, cuando regresaba a su casa, que en noviembre de 1640 los nobles de Portugal se sublevarían contra Felipe IV y que, si no se unía a ellos, perdería los estados territoriales que poseía en ese reino. Don Rodrigo se encontró en una disyuntiva. Por un lado, no era una persona creíble. Por otro, si optaba por el silencio correría el riesgo de ser acusado de cómplice. Después de dos meses de reflexión, sor María decidió responder a su misiva. Compartió su idea de que la Iglesia y la Monarquía católica estaban en serio peligro. Se quejó de que ninguna persona se atrevía a defenderla y que, a pesar de ver el inminente castigo de Dios, no se inmutaban. Lo que más le extrañaba era que Felipe IV no admitiera a su lado a aquellas personas que podrían servirle con fidelidad y respeto. Recomendó al duque que no hablara por el momento a Felipe IV, pero que, en caso de hacerlo, fuera él “que, por terceros y de unas manos a otras [...], es más fácil adulterarse la verdad”³⁴⁴.

La monja temía que el monarca se enterara por otras personas que se encontraba al tanto de lo que estaba sucediendo en Portugal. Fray Pedro Manero le prometió mediar en caso de que Felipe IV creyera que le había ocultado dicho asunto. Pero éste -que supo de la existencia de la carta por el propio Híjar, como

³⁴² SANZ CAMAÑES, P. y SOLANO CAMON, E.: “Nuevas perspectivas en torno a la conspiración del Duque de Híjar”. En MESTRE SANCHÍS, A., FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P. y GIMÉNEZ LÓPEZ, E. (coords.): *Monarquía, imperio y pueblos en la España Moderna, op. cit.*, vol. 1, p. 529 y MORTE ACÍN, A.: “Profetas en la Corte de Felipe IV: Aragón, testigo privilegiado (1643-1648)”. En SANZ CAMAÑES, P. (coord.): *La Monarquía Hispánica en tiempos del Quijote*. Madrid, Sílex, 2005, p. 347.

³⁴³ Carta de don Rodrigo de Silva y Mendoza, duque consorte de Híjar, a sor María de Ágreda. Madrid, 14 de mayo de 1648. SILVELA, F.: *Cartas de la Venerable Madre Sor María de Ágreda y del Señor Rey don Felipe IV, op. cit.*, t. 1, pp. 427-429.

³⁴⁴ Carta de sor María de Ágreda a don Rodrigo de Silva y Mendoza, duque consorte de Híjar. Ágreda, 20 de julio de 1648. *Ibíd.*, p. 431.

intuyó sor María- aseguró a la misma que no dudaba de su honradez y que conocía el desasosiego que le había causado el duque³⁴⁵.

Híjar fue acusado de lesa majestad *in primo capite*, de haber tenido contacto con los profetas Francisco Monterón y Pedro González Galindo y de haber creído sus revelaciones sobre el castigo divino de la Monarquía católica³⁴⁶. Don Agustín del Hierro, fiscal del Consejo de Castilla, sostuvo que era amigo de don Carlos Padilla y del marqués de la Vega de la Sagra³⁴⁷, a los cuales visitaba con frecuencia en Madrid en compañía de sus hijos,

“causando mucha nota que persona tan grande fuese con tanta comunicación a lo desacomodado de una posada en que estaba el dicho don Carlos”³⁴⁸

Don Agustín pidió para el duque castigos corporales y una cuantiosa sanción económica. A diferencia del resto de conspiradores, se libró de morir en la horca. No obstante, fue recluido de manera perpetua en León³⁴⁹. Desde esta ciudad, y hasta su muerte acaecida en 1664, defendió su inocencia. Don Ruy Gómez de Silva hizo un tanto parecido -aunque sin éxito- de la memoria de su padre ante don Luí de Haro³⁵⁰.

³⁴⁵ Carta de Felipe IV a sor María de Ágreda. Madrid, 29 de diciembre de 1648. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 108, p. 174.

³⁴⁶ “Estas cosas trataba por cartas con personas religiosas teniendo su respuesta por revelaciones”. ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 99, f. 458v. Dictamen de don Agustín del Hierro, fiscal del Consejo de Castilla, para Felipe IV sobre los delitos del duque de Híjar. Madrid, 13 de octubre de 1648.

³⁴⁷ AHPZ, Fondo Híjar, sala I, caj. 81, exp. 14, f. 8v. Acusación de don Agustín del Hierro contra el duque de Híjar.

³⁴⁸ ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 99, f. 458r. Dictamen de don Agustín del Hierro, fiscal del Consejo de Castilla, para Felipe IV sobre los delitos del duque de Híjar. Madrid, 13 de octubre de 1648.

³⁴⁹ Antes de ser enviado a León, estuvo preso en el castillo de San Torcaz. LEÓN PINELO, A. de: *Anales de Madrid (desde el año 447 al de 1658)*. Madrid, Instituto de Estudios Madrileños, 1971, p. 337.

³⁵⁰ AHPZ, Fondo Híjar, sala I, caj. 81, exp. 13, s.f. Carta de don Ruy Gómez de Silva a fray Juan Martínez. Madrid, 24 de octubre de 1654.

3.- EL MODELO DE MONARCA CATÓLICO ROMANO. SOR MARÍA DE ÁGRED A Y EL GRUPO DE PODER CERCANO AL P APADO

A principios del siglo XVII se produjo una transformación tanto en la estructura política de la Monarquía católica como en su ideología religiosa. La nueva justificación renunció a la universalidad y rechazó la tradición ideológica castellana de la Edad Media, potenciada por Felipe II durante la segunda mitad del siglo XVI. Defendió la unión entre los Habsburgo de Madrid y los de Viena para luchar juntos contra los enemigos de la Iglesia Católica. La Casa de Austria tenía un origen común -el conde Rodolfo I, fundador de la dinastía- y unos mismos objetivos -la defensa de la Iglesia simbolizada religiosamente en la adoración a la Eucaristía-. Este planteamiento difería de los fundamentos ideológicos de Nicolás Maquiavelo para quien la religión consistió en un instrumento que permitió a los gobernantes conservar el poder.

Por otra parte, se conformó un nuevo paradigma de monarca católico sobre el cual se proyectó la práctica de las virtudes cristianas. Los príncipes católicos tenían la obligación de obedecer las orientaciones políticas y preceptos ideológicos del Papado, así como adecuar su comportamiento personal y su conducta política a la ética católica que, en el siglo XVII, fue definida por Roma. El triunfo de las premisas ideológicas del Papado se produjo cuando fueron asumidas por los monarcas hispanos. Se catequizó a la sociedad -incluida la familia real- en la ideología religiosa que el Papado elaboró a partir de la espiritualidad de Trento³⁵¹.

³⁵¹ Para este proceso, MARTÍNEZ MILLÁN, J.: "La crisis del <<partido castellano>> y la transformación de la Monarquía Hispana en el cambio de reinado de Felipe II a Felipe III". *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejo II, (2003), pp. 11-38; "La trasformazione della Monarchia Hispana alla fine del XVI secolo. Dal modello cattolico castigliano al paradigma universale cattolico-romano". En BROGGIO, P., CANTÙ, F., FABRÈ, P. A. y ROMANO, A. (eds.): *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*. Brescia, Editrice Morcelliana, 2007, pp. 19-53; "La transformación del paradigma <<católico hispano>> en el <<católico romano>>: la Monarquía Católica de Felipe III". En CASTELLANO CASTELLANO, J. L. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. (coords.), *op. cit.*, vol. 2, pp. 521-556; "La transformación del paradigma "católico hispano" en el "católico romano" durante la época del Quijote". En RUIZ GÓMEZ, F. y MOLERO GARCÍA, J. M. (coords.): *La Orden de San Juan en tiempos del Quijote*. Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, 2010, pp. 85-125; "La evaporación del concepto de "Monarquía Católica": la instauración de los Borbones". En

3.1.- Sor María de Ágreda y la facción cortesana próxima a Roma

Antes de pasar al análisis del modelo de monarca católico romano que sor María propuso a Felipe IV, es necesario conocer quiénes compusieron el grupo de poder cercano al Papado, toda vez que fueron sus miembros los verdaderamente interesados en que la Monarquía católica adoptara los preceptos ideológicos de Roma. Pese a la complicidad que tuvieron con la monja, ésta no siempre se comportó como una persona obediente y sumisa. Como señalara Consolación Baranda, en algunos momentos se negó a cumplir el papel de mero instrumento. Fue poseedora de una gran personalidad que la permitió conocer a las personas casi en su profundidad y superar los problemas a los que hubo de enfrentarse. Esta circunstancia hizo que se equivocara en contadas ocasiones y que, cuando lo hizo, aprendiera de los errores cometidos. En 1635 y 1650 recibió la visita del Santo Oficio, a raíz de unas letanías que había escrito sobre la Virgen y por la Mística Ciudad de Dios. Su causa fue archivada ya que no se encontró ninguna prueba que la incriminara. Su doctrina permanecía dentro de la ortodoxia religiosa y nunca había buscado fines terrenales para ella y su convento.

3.1.1.- Recuperación de su posición política en la Corte

La década de 1640 representó una oportunidad para algunos nobles que se instalaron de nuevo en la Corte. Unieron sus fuerzas para recuperar su posición política en este espacio y colaborar en la caída de Olivares. Eran opuestos a su

MARTÍNEZ MILLÁN, J., CAMARERO BULLÓN, C. y LUZZI TRAFICANTE, M. (coords.): *La Corte de los Borbones: crisis del modelo cortesano*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2013, vol. 3, pp. 2143-2196; “Evolución política y religiosa de la Monarquía Hispana durante el siglo XVII”. *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación*, vol. 31, nº 59-60, (2015), pp. 215-250; “La evaporación del concepto de Monarquía Católica: la instauración de los Borbones”. En IEVA, F. (ed.): *I trattati di Utrecht. Una pace di dimensione europea*. Roma, Viella Editrice, 2016, pp. 41-56; “La reconfiguración de la Monarquía Católica (siglos XVII al XVIII)”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J., LABRADOR ARROYO, F. y VALIDO-VIEGAS DE PAULA-SOARES, F. M. (dirs.): *¿Decadencia o Reconfiguración? Las Monarquías de España y Portugal en el cambio de siglo (1640-1724)*, op. cit., pp. 7-62; “La gestación de la Monarquía Católica en la Europa del siglo XVII”. En TORRES SANS, X. (ed.): *Moment maquiavel·lià o moment macabeu? Providencialisme i secularització a l'Europa moderna (segles XVI-XIX)*. Girona, Documenta Universitaria, 2018, pp. 54-70.

figura y proyecto político³⁵², actitud que les había costado su alejamiento de Madrid. Unos días antes de su caída en desgracia, tuvo lugar lo que Gregorio Marañón denomina como la *Huelga de los Grandes*. Ya en 1627, algunos nobles aprovecharon una enfermedad de Felipe IV para forzar su salida de palacio³⁵³. Es el caso del almirante de Castilla³⁵⁴, considerado “della fazione di Lerma e inimico mortale del Conteduca”³⁵⁵, el marqués de Castel Rodrigo³⁵⁶, el duque de Maqueda³⁵⁷ y don Antonio de Moscoso, hijo del conde de Altamira y miembro de la Casa de los infantes Fernando y Carlos de Austria³⁵⁸. El restablecimiento del monarca de su enfermedad en septiembre de ese año desactivó el primer gran desafío aristocrático contra Olivares, que fracasó por la inexistencia de una oposición unida. En 1630 el almirante fue expulsado de la Cámara regia. Su enemistad hacia los Guzmán se reflejó posteriormente en don Luís de Haro. Alistair Malcolm sostiene que no existieron relaciones de parentesco y clientelismo entre ellos que denoten un vínculo político³⁵⁹. Castel Rodrigo corrió parecida suerte. El desempeño de las embajadas de Roma, Viena y los Países

³⁵² “La voz pública del reino, no sólo de los populares, sino de los ministros y señores, cuenta por enemigos declarados del Conde [conde duque de Olivares] a don Luís de Haro, al conde de Castrillo, al duque de Híjar, al conde de Monterrey y a fray Juan de Santo Tomás y a otros que asisten a Vuestra Majestad”. Cit. en MARAÑÓN, G.: *El Conde-Duque de Olivares (La pasión de mandar)*, op. cit., p. 475.

³⁵³ Para esta conspiración, MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, S.: “Los más infames y bajos traidores...: el desafío aristocrático al proyecto olivarista de regencia durante la enfermedad de Felipe IV (1627)”. *Cuadernos de Investigación Histórica*, 34, (2014), pp. 47-80.

³⁵⁴ SHAW, D. L.: “Olivares y el Almirante de Castilla (1638)”. *Hispania: Revista Española de Historia*, 106, (1967), pp. 342-353.

³⁵⁵ Cit. en MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, S.: “<<Antes que S. M. se canse de ser Rey>>. Los Grandes de España frente al valimiento de don Luís de Haro (1642-1648)”, op. cit., p. 187.

³⁵⁶ MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, S.: “Aristocracia y anti-olivarismo: el proceso al Marqués de Castelo Rodrigo, embajador en Roma, por sodomía y traición (1634-1635)”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J., RIVERO RODRÍGUEZ, M. y VERSTEEGEN, G. (coords.): *La Corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*, op. cit., vol. 2, pp. 1147-1196.

³⁵⁷ Se trata de don Jorge de Cárdenas, cuarto duque de Maqueda.

³⁵⁸ Las Casas de las reinas y de los infantes fueron lugares de oposición a los validos. El control de estos espacios por parte de aquéllos era una de sus primeras medidas. Se menciona el control que ejerció Olivares sobre la Casa de Isabel de Borbón. PIZARRO LLORENTE, H.: “Isabel de Borbón. De princesa de Francia a reina de España (1615-1623)”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J. y MARÇAL LOURENÇO, M. P. (coords.): *Las relaciones discretas entre las Monarquías Hispana y Portuguesa: las Casas de las reinas (siglos XV-XIX)*, op. cit., vol. 1, p. 375.

³⁵⁹ MALCOLM, A.: “La práctica informal del poder. La política de la Corte y el acceso a la familia real durante la segunda parte del reinado de Felipe IV”, op. cit., p. 42.

Bajos le mantuvieron alejado de Madrid hasta 1648, año en que regresó. Por su parte, Maqueda fue acusado de calumniar y desacreditar al monarca con palabras grotescas.

En su gran mayoría, los nobles enemigos de Olivares formaron parte de la red clientelar de los Sandoval, a la que se habían unido mediante enlaces matrimoniales³⁶⁰. Valga recordar las Casas nobiliarias de los duques de Híjar, Infantado, Medinaceli, Medina de Rioseco, Medina Sidonia, Montalto y Osuna, las de los marqueses de Aitona y Villena, la de los condes de Altamira y Lemos y la de los príncipes de Esquilache. Don Fernando de Borja y el duque de Lerma eran primos hermanos -el padre de don Fernando, don Juan de Borja, fue hermano de la madre de Lerma, doña Isabel, ambos hijos de san Francisco de Borja-. Don Pedro Fernández de Castro, séptimo conde de Lemos, era yerno de Lerma, al haberse casado con una de sus hijas, doña Catalina Gómez de Sandoval. La hermana del valido, doña Catalina de Zúñiga, lo hizo con don Fernando Ruiz de Castro, sexto conde de Lemos. De este matrimonio nació don Pedro que fue, por consiguiente, yerno y sobrino de Lerma. Otra hermana de éste, doña Leonor, se desposó con don Lope de Moscoso, conde de Altamira, naciendo de esta unión don Baltasar de Moscoso y Sandoval, arzobispo de Toledo. En cuanto a las hijas de Lerma, doña Juana casó con don Juan Manuel Pérez de Guzmán, duque de Medina Sidonia, y doña Isabel con don Juan Téllez-Girón, duque de Osuna. La hermana de éste último, doña Antonia, contrajo matrimonio con don Francisco Fernández de Castro, noveno conde de Lemos. El segundogénito de Lerma, don Diego, lo hizo con doña Luisa de Mendoza, condesa de Saldaña e hija de doña Ana de Mendoza, duquesa del Infantado. Ambos fueron padres de don Rodrigo Gómez de Sandoval y Mendoza, duque del Infantado. En las Cortes de 1638 defendió la memoria política de su abuelo, lo que le costó el destierro de Madrid. Lerma se había casado con doña Catalina de La Cerda, hija de don Juan de La Cerda, duque de Medinaceli. Una nieta del valido, doña Luisa, hija de don Cristóbal Gómez de Sandoval, duque de Uceda, se unió a don Juan Alfonso Enríquez de Cabrera, almirante de Castilla y duque de Medina de Rioseco. Don Guillén Ramón de Moncada, marqués de Aitona,

³⁶⁰ YAÑEZ, J.: *Memorias para la historia de don Felipe III, rey de España*. Madrid, Oficina Real, 1723, pp. 23-91.

casó con doña Ana de Silva y Portugal, hija del marqués de Orani y miembro del extenso clan Mendoza. Mientras que doña Catalina de Moncada, hermana de Aitona, lo hizo con don Luís Guillén de Moncada y Aragón, duque de Montalto.

Los Grandes de España, si bien sufrieron un ligero eclipse en la década de 1640, desempeñaron responsabilidades dentro del sistema polisinodial de la Monarquía católica y en las Casas reales. La diferencia con la primera parte del reinado de Felipe IV radica en que existió un cierto equilibrio entre los grupos de poder, tanto en los órganos administrativos como en el servicio palatino³⁶¹. Es el caso del Consejo de Estado, encargado de la política exterior de la Monarquía. Otro rasgo es la edad de sus miembros ya que casi todos ellos rebasaban los cincuenta años³⁶². Vemos nombres como los de don García de Haro, conde consorte de Castrillo, don Manuel de Zúñiga y Acevedo, conde de Monterrey, don Ramiro Núñez de Guzmán, duque de Medina de las Torres, don Fernando Álvarez de Toledo, duque de Alba, don Antonio Sancho Dávila y Toledo, marqués de Velada, don Gaspar de Bracamonte y Guzmán, conde consorte de Peñaranda, don Francisco González de Andía y Zárate, marqués de Valparaíso, don Luís Francisco de Benavides Carrillo de Toledo, marqués de Caracena, don Filippo Spínola, marqués de los Balbases, don Fernando de Borja, príncipe consorte de Esquilache, don Juan Luís de La Cerda, duque de Medinaceli, don Guillén Ramón de Moncada, marqués de Aitona, don Francisco de Orozco y Rivera, marqués de Morata, don Diego de Aragón, duque de Terranova, fray Juan Cebrián, arzobispo de Zaragoza, don Baltasar de Moscoso y Sandoval, arzobispo de Toledo, y el inquisidor general, don Diego de Arce y Reinoso³⁶³. Dicho equilibrio es apreciable también en otros consejos. Así, el de Castilla

³⁶¹ MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, S.: "La Cámara del Rey durante el reinado de Felipe IV: facciones, grupos de poder y avatares del valimiento (1621-1661)", *op. cit.*, p. 65.

³⁶² "El día 30 por la mañana pasaron a ver a don Fernando de Borja, uno de los miembros del Consejo de Estado, un hombre de 78 años postrado en la cama por causa de la gota, en un cuarto acristalado que se hallaba dentro de otra estancia". Aviso de 30 de diciembre de 1660. EBBEN M.: *Un holandés en la España de Felipe IV. Diario del viaje de Lodewijck Huygens, 1660-1661*. Madrid, Fundación Carlos de Amberes/Doce Calles, 2010, p. 191.

³⁶³ GARMA y DURÁN, F. J.: *Teatro Universal de España. Descripción eclesiástica y secular de todos sus reinos y provincias*. Barcelona, Mauro Martí, 1751, t. IV, pp. 77-108; BARRIOS PINTADO, F.: *El Consejo de Estado de la Monarquía Española, 1521-1812*. Madrid, Consejo de Estado, 1984, pp. 350-383; ESCUDERO LÓPEZ, J. A.: *Los hombres de la Monarquía Universal*. Madrid, Real Academia de la Historia, 2011, pp. 232-240.

estuvo presidido por don Juan Chumacero³⁶⁴, el de Aragón por don Cristóbal Crespí de Valldaura³⁶⁵, el de Inquisición por don Diego de Arce y Reinoso y don Pascual de Aragón³⁶⁶, el de Órdenes por el conde de Peñaranda³⁶⁷ y el de Indias por los condes de Castrillo y Peñaranda³⁶⁸. En la Casa de Felipe IV, don Juan Alfonso Enríquez de Cabrera, almirante de Castilla, y don Manuel de Moura, marqués de Castel Rodrigo, ocuparon el puesto de mayordomo mayor respectivamente.

3.1.2.- Cercanía a Roma y a su espiritualidad

Este grupo de poder no constituyó un bloque impermeable. Sus miembros se encontraron divididos entre sí por temas de herencia y titularidad de mayorazgos, conflictos de precedencia, rango de preeminencia en los oficios y ceremonias de la Corte e, incluso, por galanteos amorosos. Se menciona el enfrentamiento entre los duques del Infantado³⁶⁹ e Híjar por doña Inés María de Arellano, duquesa de Maqueda y dama de la Casa de Isabel de Borbón. En sus

³⁶⁴ GARMA y DURÁN, F. J., *op. cit.*, p. 263; LÓPEZ GÓMEZ, M. A.: “Los gobernadores y presidentes del Consejo Supremo de Castilla”. *Hidalguía*, 36, (1988), pp. 673-704: 687-688; ESCUDERO LÓPEZ, J. A.: *Los hombres de la Monarquía Universal*, *op. cit.*, p. 124; GRANDA LORENZO, S.: *La presidencia del Consejo Real de Castilla*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2013, pp. 244-249.

³⁶⁵ ARRIETA ALBERDI, J.: *El Consejo Supremo de la Corona de Aragón (1494-1707)*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1994, p. 612 y ESCUDERO LÓPEZ, J. A.: *Los hombres de la Monarquía Universal*, *op. cit.*, p. 155.

³⁶⁶ GARMA y DURÁN, F. J., *op. cit.*, p. 307; MARTÍNEZ MILLÁN, J.: “Los miembros del Consejo de Inquisición durante el siglo XVII”. *Hispania Sacra*, vol. 37, nº 76, (1985), pp. 34-35 y 40; ESCUDERO LÓPEZ, J. A.: *Los hombres de la Monarquía Universal*, *op. cit.*, p. 161.

³⁶⁷ GARMA y DURÁN, F. J., *op. cit.*, p. 395; GÓMEZ RIVERO, R.: “Consejeros de Órdenes. Procedimiento de designación (1598-1700)”, *op. cit.*, pp. 728-729; ESCUDERO LÓPEZ, J. A.: *Los hombres de la Monarquía Universal*, *op. cit.*, p. 184.

³⁶⁸ GARMA y DURÁN, F. J., *op. cit.*, p. 352; SCHÄFER, E.: *El Consejo Real y Supremo de las Indias. Historia y organización del Consejo y de la Casa de Contratación de las Indias*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 2003, vol. I, p. 335; ESCUDERO LÓPEZ, J. A.: *Los hombres de la Monarquía Universal*, *op. cit.*, p. 190.

³⁶⁹ Se trata de don Juan Hurtado de Mendoza, duque consorte del Infantado por su matrimonio con doña Ana de Mendoza.

noticias, Gascón de Torquemada apunta que estuvieron a punto de batirse en duelo a la salida de una ceremonia religiosa celebrada en las Descalzas Reales.

Pese a sus diferencias, tuvieron como elementos de identidad -lo que les dio cohesión y, en cierta medida, conciencia de grupo- la defensa de los postulados ideológicos del Papado y una vinculación con las ramas descalzas y recoletas de las órdenes religiosas y congregaciones italianas de presbíteros. Fueron cercanos, no sólo a los pontífices, sino también a las familias papales de los Aldobrandini, Borghese, Ludovisi, Barberini, Pamphili y Chigi. Algo parecido sucedió con los miembros de la Corte y curia pontificias, algunas familias romanas y los nuncios de Madrid. Algunos de ellos tuvieron entre sus antepasados a personas que habían sido embajadores en la Corte papal. Ejemplo de ello es don Juan Gaspar Fernández Pacheco, quinto marqués de Villena (1603-1606)³⁷⁰ y don Gascón de Moncada, segundo marqués de Aitona (1606-1609)³⁷¹.

En el primer capítulo de esta investigación se dedica un epígrafe a las personas -de las que existe más documentación- que se situaron en el entorno personal de sor María de Ágreda. Casi todas ellas formaron parte del grupo de poder cercano al Papado y fueron quienes pusieron en contacto a Felipe IV con la monja. Es posible que ésta se relacionara con más personas, pero la falta de documentación dificulta esta labor. Las siguientes páginas se centran únicamente en los sujetos que pueden ser incluidos en el citado grupo de poder.

Ha venido afirmándose que la familia Borja se halló próxima al entorno pontifical durante los siglos XVI y XVII. Don Fernando de Borja no constituye una excepción³⁷². A tenor de la documentación conservada en varias secciones del Archivo Secreto Vaticano, se comprueba que fue cercano a Inocencio X. Ambos

³⁷⁰ GIORDANO, S.: *Istruzioni di Filippo III ai suoi ambasciatori a Roma, 1598-1621*. Roma, Ministero per i beni e le attività culturali, 2006, pp. LXI-LXIV.

³⁷¹ *Ibid.*, pp. LXIV-LXV.

³⁷² PIZARRO LLORENTE, H.: "Política y Santidad: los biógrafos de San Francisco de Borja durante el Barroco". En REY HAZAS, A., de la CAMPA GUTIÉRREZ, M. y JIMÉNEZ PABLO, E. (coords.): *La Corte del Barroco. Textos literarios, avisos, manuales de corte, etiqueta y oratoria, op. cit.*, pp. 710-711 y "De Duque de Gandía a Santo: la transformación de San Francisco de Borja a través de sus biografías". *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 43, (2017), pp. 76-77.

habían entablado relación cuando éste último estuvo al frente de la nunciatura de Madrid. En la década de 1650 algunos miembros de este linaje nobiliario pidieron al pontífice que elevara a la púrpura cardenalicia a uno de los suyos. En una carta que don Fernando de Borja envió al cardenal Camilo Astalli-Pamphili le informa que toda la Casa Borja deseaba que uno de sus miembros alcanzara dicha dignidad eclesiástica³⁷³. Le recuerda, además, la existencia de lazos sanguíneos entre los Borja y los Pamphili y que él es considerado protector de esta Casa nobiliaria.

Las peticiones de don Fernando se encaminaron también hacia su hijo ya que deseaba que ascendiera dentro del estamento eclesiástico. Prueba de ello, es su elección en 1649 como capellán mayor del convento de las Descalzas Reales de Madrid. Este cargo le permitió tener una información privilegiada sobre la Corte. Años más tarde fundó el Colegio de niñas huérfanas de la Inmaculada Concepción o de San Antonio de Madrid en cuya construcción colaboró don Baltasar de Moscoso y Sandoval. Don Fernando pretendió asimismo que el arzobispado de Valencia, vacante tras la muerte de fray Isidoro de Aliaga en enero de 1648, recayera en su hijo. Pidió al cardenal Camilo Pamphili que intercediera ante Inocencio X, “por la merced y honra que siempre ha hecho Su Santidad a esta Casa, de quien es deudo”³⁷⁴.

En el ámbito espiritual es donde mejor se aprecia la proximidad de don Fernando de Borja a Roma³⁷⁵. Procedía de una familia con estrechas

³⁷³ ASV, Segreteria di Stato Particolari, lib. 18, f. 323r. Carta de don Fernando de Borja al cardenal Camilo Astalli-Pamphili, secretario de estado pontificio. Madrid, 17 de septiembre de 1652. De esta pretensión, se hizo eco el duque del Infantado. AHNO, Fondo Osuna, caj. 1981, doc. 121, s.f. Carta de don Rodrigo Gómez de Sandoval y Mendoza, duque del Infantado, a Felipe IV. Roma, 22 de octubre de 1650.

³⁷⁴ ASV, Segreteria di Stato Principi, lib. 65, f. 82r. Carta de don Fernando de Borja al cardenal Camilo Pamphili, secretario de estado pontificio. Zaragoza, 25 de mayo de 1648.

³⁷⁵ Realizó un viaje a Florencia para asistir a las exequias de Fernando I de Médici, gran duque de Toscana. Noticia de 6 de junio de 1609. CABRERA DE CÓRDOBA, L.: *Relaciones de las cosas sucedidas principalmente en la Corte desde el año 1599 hasta el de 1614*. Madrid, J. Martín Alegría, 1857, p. 371. En algún momento de su estancia en la capital de la Toscana pudo acercarse a Roma donde conocería, en primera persona, el ambiente espiritual de la ciudad. Su hermano don Francisco, príncipe consorte de Esquilache, se formó también en un ambiente de espiritualidad mística. En tierras americanas conectó con la espiritualidad del mercedario fray Pedro de Urraca, confesor de Isabel de Borbón, y fundó varios colegios vinculados a los jesuitas. PIZARRO LLORENTE, H.: “Fray Pedro de Urraca, confesor de la reina Isabel de Borbón (1624-

vinculaciones con las corrientes espirituales de Italia y con las surgidas en los reinos hispanos. Los diplomáticos de los principados y repúblicas italianas - incluidos los nuncios de Madrid- le consideraron un caballero adornado de virtudes y amables calidades. Desde su juventud, su padre estuvo unido a la Compañía de Jesús y a las Descalzas Reales de Madrid. De él, afirmó el nuncio Caetani -refiriéndose también al conde de Miranda- que “sono tutti miei grandi amici e [...] spero che saranno molto amici della Chiesa”³⁷⁶. Don Fernando frecuentó el Oratorio levantado en Madrid por el caballero modenés Giacomo di Gratii donde se practicaba la espiritualidad de Trento. Sus antepasados, los duques de Gandía, habían levantado un convento de monjas coletinas en esa localidad alicantina. Se trata de la rama descalza de las franciscanas clarisas cuya fundadora fue la francesa Coleta de Corbie. No resulta extraño que don Fernando viera con buenos ojos la instalación en Ágreda de monjas concepcionistas descalzas.

Al igual que los Borja, don Francisco Fernández de Castro, noveno conde de Lemos, fue cercano a Roma. A finales del siglo XVI Clemente VIII entendió que, para implantar la ideología religiosa del Papado en la Monarquía católica, necesitaba la colaboración del duque de Lerma. De modo que estrechó relaciones con los nobles que gravitaron alrededor del valido, como los condes de Lemos. Don Fernando Ruiz de Castro constituye un ejemplo. Su matrimonio con una hermana de Lerma, doña Catalina de Zúñiga, que “si professa molto obbligata al Papa Clemente et al Cardinale Aldobrandino et mostra gran volontà di servirle”³⁷⁷, le reportó beneficios, como el virreinato de Nápoles. Este cargo le permitió relacionarse con el papa Aldobrandini y su familia. Maria Antonietta Visceglia sostiene que la embajada romana de don Fernando, no sólo colmó sus expectativas religiosas, sino que poseyó también un trasfondo político y sirvió

1628)”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J., RIVERO RODRÍGUEZ, M. y VERSTEEGEN, G. (coords.): *La Corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*, op. cit., vol. 1, p. 328.

³⁷⁶ ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 49, f. 308v. Carta del nuncio apostólico Camilo Caetani al cardenal Pietro Aldobrandini, secretario de estado pontificio. Madrid, 25 de septiembre de 1598.

³⁷⁷ ASV, Fondo Borghese, serie II, lib. 272, f. 77v. Carta del nuncio apostólico Giovanni Garzia Mellino al cardenal Scipione Borghese, secretario de estado pontificio. Valladolid, 25 de enero de 1606.

para reforzar las relaciones entre los Aldobrandini y los Lemos³⁷⁸. Unos años después, el cardenal Pietro Aldobrandini, sobrino del pontífice, informaba a doña Catalina Gómez de Sandoval, esposa del conde don Pedro Fernández de Castro³⁷⁹, que la condesa viuda

“mi promisi di tener protettione di me et della Casa mia perpetuamente”³⁸⁰

Los condes de Lemos fueron afines a las corrientes espirituales de la época, como las escuelas pías. Estas instituciones pusieron énfasis en la enseñanza y educación de la juventud, así como en la asistencia a pobres y enfermos. Se enmarcan dentro de la renovación religiosa que acometió el Papado para cambiar la fachada espiritual de la Iglesia. Al respecto, Pierre Pourrat hizo una clasificación de las distintas corrientes espirituales italianas del siglo XVII. A su juicio, se dividen en dos categorías. Por un lado, los oratorianos de san Felipe Neri y demás movimientos afines cuyos miembros se centraron fundamentalmente en la reforma moral del clero. Por otro, los camilianos y las escuelas pías. En agosto de 1655 el noveno conde pedía al cardenal Giulio

³⁷⁸ VISCEGLIA, M. A.: *Roma papale e Spagna. Diplomatici, nobili e religiosi tra due Corti*. Roma, Bulzoni Editore, 2010, p. 40. La autora sostiene que esta familia, de origen florentino, no fue partidaria de la Monarquía católica. VISCEGLIA, M. A.: “Roma e la Monarchia Cattolica nell’età della egemonia spagnola in Italia: un bilancio storiografico”. En HERNANDO SÁNCHEZ, C. J. (coord.): *Roma y España: un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna, op. cit.*, vol. 1, p. 71.

³⁷⁹ Hombre cercano a Roma. RIVERO RODRÍGUEZ, M.: “Espiritualidad, controversias jurisdiccionales y confección de una política católica hispana: la presidencia de Italia del Condestable de Castilla (1601-1611)”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J., RIVERO RODRÍGUEZ, M. y VERSTEEGEN, G. (coords.): *La Corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*, op. cit., vol. 1, p. 661. El jesuita Jerónimo Florencia predicó una oración en sus honras fúnebres en la cual le presenta como un buen amo con sus criados: “Y fuera de los salarios, les procuraba sus convenientes acrecentamientos y les hacía el bien que podía. Y tenía tanto cuidado con los enfermos de su casa que, en Nápoles, tenía un capellán para que cuidase de ellos. Y si bien en lo temporal tenía cuidado de ellos, mayor lo tenía en lo espiritual, cuidando mucho viviesen cristianamente y caminasen derechos a la virtud”. HERRERO SALGADO, F.: *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. III. La predicación en la Compañía de Jesús*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 2001, t. III, p. 538.

³⁸⁰ ADP, Fondo Aldobrandini, b. 7, f. 391r. Carta del cardenal Pietro Aldobrandini, secretario de estado pontificio, a doña Catalina Gómez de Sandoval, condesa de Lemos. Roma, 2 de octubre de 1604.

Rospigliosi que consiguiera de Alejandro VII la aprobación de una escuela pía en Cagliari, de

“cuyos religiosos recibe esta ciudad y reino sumo provecho en la enseñanza y buena educación de la juventud”³⁸¹

Don Rodrigo de Silva y Mendoza, duque consorte de Híjar, heredó la cercanía de su familia al Papado, con el que compartieron la práctica y vivencia de una espiritualidad radical. No en vano, sus abuelos paternos -don Ruy Gómez de Silva y doña Ana de Mendoza y de La Cerda³⁸²- habían levantado en Pastrana, a finales de la década de 1560, dos conventos carmelitas descalzos. Durante su destierro en Villarrubia de los Ojos, don Rodrigo fundó un convento de frailes capuchinos y entabló relación con fray Alejandro de Valencia, superior general de la provincia capuchina de Castilla. La documentación vaticana permite afirmar que Híjar se halló próximo a algunos miembros de la Corte papal. En octubre de 1642 el nuncio Panzirolo ponía en conocimiento del cardenal Francesco Barberini que “il Signor duca d'Icar è garbatissimo et amicissimo di tutti noi e altri italiani, come Vostra Eminenza bensà”³⁸³.

La Casa del Infantado fue cercana a los familiares de Inocencio X. En septiembre de 1644, con motivo de su exaltación al soleo pontificio, don Rodrigo Gómez de Sandoval y Mendoza le comentaba que una de las obligaciones de su Casa era la veneración a la Sede Apostólica³⁸⁴. Asimismo, le recordó los

³⁸¹ ASV, Segreteria di Stato Principi, lib. 77, f. 146r. Carta de don Francisco Fernández de Castro, conde de Lemos, al cardenal Giulio Rospigliosi, secretario de estado pontificio. Cagliari, 17 de agosto de 1655.

³⁸² GONZÁLEZ FASANI, A. M.: “Ana de Mendoza, Teresa de Ávila y Gaspar de Quiroga. Amistad y política en tiempos de Felipe II”. En NIEVA OCAMPO, G., GONZÁLEZ CUERVA, R. y NAVARRO, A. M. (coords.): *El príncipe, la corte y sus reinos. Agentes y prácticas de gobierno en el mundo hispano (ss. XIV-XVIII)*. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 2016, p. 190.

³⁸³ ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 85, f. 72r. Carta del nuncio apostólico Gian Giacomo Panzirolo al cardenal Francesco Barberini, secretario de estado pontificio. Madrid, 22 de octubre de 1642.

³⁸⁴ LÓPEZ DE HARO, A.: *Nobiliario genealógico de los reyes y títulos de España*. Madrid, Luís Sánchez, 1622, p. 254. Sobre este personaje, CARRASCO MARTÍNEZ, A.: “*Vos hablaréis en este mismo lenguaje*. El aprendizaje del lenguaje diplomático por el VII Duque del Infantado, embajador en Roma (1649-1651)”, *op. cit.*, vol. 1, pp. 515-542 y GARCÍA CUETO, D.: “Arte y

favores que hizo a sus miembros mientras estuvo gobernada por su abuela y que ambos tenían sangre Borja³⁸⁵. A raíz de la controversia sobre la Inmaculada Concepción, Felipe IV envió a Infantado a Roma para instar al pontífice a que definiera dogmática este misterio mariano donde recibido por aquél “con dimostrazione di grand’affetto”³⁸⁶. En diciembre de 1651 el duque abandonaba la Ciudad Eterna para hacerse cargo del virreinato de Sicilia. Como establecía el protocolo, se despidió del pontífice que le recibió en audiencia privada. En la misma, éste le pidió que llevara a sus familiares al Quirinal para despedirse de ellos:

“Le dimostrazioni di stima [...] che porta il Signor Duca, di principal ministro di Sua Maestà, mà ancora a i rispetti della particular propensione che verso la persona e Casa di Sua Eccellenza ha Sua Beatitudine sempre dimostrato”³⁸⁷

Don Antonio Juan Luís de la Cerda, duque de Medinaceli, se trató de un noble piadoso, lector de las Sagradas Escrituras y con conocimientos de teología y literatura clásica³⁸⁸. Gravitó también en el entorno del Papado.

Don Felipe Baltasar Fernández Pacheco, sexto marqués de Villena, escribió en más de una ocasión a sor María para que ésta le enseñara cómo debía afrontar los castigos divinos³⁸⁹. En septiembre de 1650 la monja daba la

diplomacia en la embajada romana de don Rodrigo Díaz de Vivar y Mendoza, VII Duque del Infantado”. En CAMACHO MARTÍNEZ, R., ASENJO RUBIO, E. y CALDERÓN ROCA, B. (coords.): *Creación artística y mecenazgo en el desarrollo cultural del Mediterráneo en la Edad Moderna*. Málaga, Universidad de Málaga, 2011, pp. 209-236.

³⁸⁵ ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 92, f. 172r. Carta de don Rodrigo Gómez de Sandoval y Mendoza, duque del Infantado, al papa Inocencio X. Madrid, 28 de octubre de 1644.

³⁸⁶ BAV, Ottoboniani-Latini, ms. 3353, III, ff. 376v-377r.

³⁸⁷ ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 347, f. 190v. Carta del cardenal Camilo Astalli-Pamphili, secretario de estado pontificio, al nuncio apostólico Giulio Rospigliosi. Roma, 24 de diciembre de 1651.

³⁸⁸ ÁLVAREZ y BAENA, J. A.: *Hijos de Madrid ilustres en santidad, dignidades, armas, ciencias y artes, op. cit.*, t. I, p. 161.

enhorabuena a don Diego López Pacheco³⁹⁰, séptimo marqués, por el nacimiento de su hijo. A través de don Diego, envió sus cartas a su esposa, doña Juana de Zúñiga y Sotomayor. El matrimonio destacó por una profunda piedad y devoción. Fray Juan de la Torre³⁹¹ y fray Francisco Coronel, que “se precia de muy siervo de Vuestra Excelencia como yo lo soy”³⁹², hicieron de intermediarios en esta relación:

“Suplico a Vuestra Excelencia me ayude, con su acostumbrada piedad, poniendo en manos del Señor Marqués ese memorial y pidiéndole favorezca la causa que contiene todo lo que la justicia y caridad diere lugar en tiempos tan oportunos, como los de Pascuas, cuando la misericordia de los jueces anda más liberal”³⁹³

Don Gaspar de Bracamonte, conde consorte de Peñaranda³⁹⁴, alabó las virtudes de sor María³⁹⁵. A su regreso de Nápoles, visitó a la monja en su

³⁸⁹ AMMCA, cód. 1.6.4., caj. 76, carp. 1, s.f. Carta de don Felipe Baltasar Fernández Pacheco, marqués de Villena, a sor María de Ágreda. Madrid, 25 de octubre de 1632.

³⁹⁰ Su hermana sor Juana de la Santísima Trinidad (en el siglo, doña Juana Fernández Pacheco) ingresó en las Descalzas Reales de Madrid donde ocupó el cargo de tornera. Se trató de una religiosa “de mucho espíritu y grande corazón”. LUENGO, J.: *Vida del Reverendísimo y Venerable Padre fray Andrés de Guadalupe*. Madrid, Juan García Infanzón, 1680, p. 200. Algunos datos biográficos sobre esta religiosa en SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, M. L.: *Patronato regio y órdenes religiosas femeninas en el Madrid de los Austrias: Descalzas Reales, Encarnación y Santa Isabel*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1997, p. 369 y VILACOBIA RAMOS, K. M. y MUÑOZ SERRULLA, T.: “Las religiosas de las Descalzas Reales de Madrid en los siglos XVI-XX: fuentes archivísticas”. *Hispania Sacra*, vol. LXII, nº 125, (2010), p. 131.

³⁹¹ Carta de sor María de Ágreda a don Diego López Pacheco, marqués de Villena. Ágreda, 9 de septiembre de 1650. CAMPOS RUIZ, J.: “Otras cartas inéditas de la Venerable Sor María de Jesús de Ágreda”, *op. cit.*, p. 344.

³⁹² AHNO, Fondo Frías, caj. 26, doc. 117, s.f. Carta de sor María de Ágreda a doña Juana de Zúñiga y Sotomayor, marquesa de Villena. Ágreda.

³⁹³ AHNO, Fondo Frías, caj. 26, doc. 116, s.f. Carta de sor María de Ágreda a doña Juana de Zúñiga y Sotomayor, marquesa de Villena. Ágreda, 20 de diciembre de 1650.

³⁹⁴ MAURO, I.: “Il divotissimo signor Conte di Pegnaranda, vicerè con larghissime sovvenzioni. Los fines políticos del mecenazgo religioso del Conde de Peñaranda, virrey de Nápoles (1659-1664)”. *Tiempos Modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, 15, (2007), pp. 1-14.

³⁹⁵ CAMPOS RUIZ, J.: “La Venerable Madre Ágreda y su obra en Navarra”. *Analecta Calasanciana*, 14, (1965), p. 313. Desde Nápoles, su esposa envió una imagen de santa Teresa

convento. Después de debatir con ella sobre el estado en que se hallaba la Monarquía católica, sostuvo que le había respondido de manera adecuada y prudente. El carmelita descalzo José de Santa María dedicó al conde una oración fúnebre tras su óbito³⁹⁶. Algunos testimonios le sitúan en los postulados ideológicos del Papado:

“No creó Dios los reinos para bien de los reyes, sino los reyes para bien de los reinos”³⁹⁷

Pero también sor María de Ágreda se relacionó con renombrados eclesiásticos. Aparte de los superiores generales de los franciscanos, los superiores provinciales de Burgos, los obispos de Tarazona y los capellanes y abadesas de las Descalzas Reales de Madrid, se menciona a personajes que desempeñaron cargos eclesiásticos de prestigio, como el de arzobispo de Toledo, el de inquisidor general y el de capellán mayor de la capilla real.

Un eclesiástico es don Diego de Arce y Reinoso. Nacido en Zalamea de la Serena en abril de 1585, fue hijo de don Fernando de Arce y Reinoso, letrado de profesión, familiar del Santo Oficio y señor de la Casa y Solar de Arce, y de doña Catalina Ávila. La tradición jurídica de su familia le condujo a estudiar leyes y cánones. Años más tarde ganó la cátedra de instituta de la Universidad de Salamanca, de la que tomó posesión en 1616. De ella, pasó a la de código de ese mismo centro en junio del año siguiente. Su biógrafo, Juan Manuel Giraldo, afirma que, en esos años, actuó de oráculo por la sabiduría y ponderación que poseyeron las respuestas que daba cuando era consultado sobre una determinada cuestión. Sin embargo, su carrera política comenzó relativamente tarde -a los cuarenta años- y coincidió con su nombramiento como oidor de la

de Jesús al convento de Ágreda. Deposition de sor Isabel María de la Cruz en el proceso de beatificación de sor María de Ágreda. ASV, Congregationes Riti Processus, lib. 3206, f. 216r.

³⁹⁶ Fue enterrado en el convento de carmelitas descalzos de Peñaranda. HERRERO SALGADO, F.: *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. IV. Predicadores agustinos y carmelitas, op. cit.*, t. IV, p. 589.

³⁹⁷ Cit. en STRADLING, R. A.: *Europa y el declive de la estructura imperial española, 1580-1720*. Madrid, Cátedra, 1983, p. 157.

Chancillería de Granada en 1625. Al poco tiempo de acceder al Consejo de Castilla, empezaron los roces con Olivares que duraron hasta la caída en desgracia de éste último. Se menciona el enfrentamiento a causa del establecimiento del impuesto sobre la harina. Para don Diego, las necesidades de la Monarquía católica no estaban en la falta de medios, sino en una mala administración. Se negó a secundar este impuesto, comentando al valido que, “con estos calzones, salí del Colegio y, con ellos, me volveré a él o a un convento sin necesitar de Vuestra Excelencia para salvarme”³⁹⁸. Su oposición a la figura y política de Olivares, le obligó a abandonar la Corte, para lo cual fue nombrado obispo de Tuy y, posteriormente, de Plasencia³⁹⁹. A comienzos de la década de 1640 regresó a la Corte. A instancia de la reina Isabel de Borbón, fue nombrado inquisidor general en noviembre de 1643 para sustituir al anciano fray Antonio de Sotomayor. La reina, como prueba del afecto que le profesaba, le nombró albacea testamentario junto a Chumacero, Castrillo, don Álvaro de Bazán, marqués de Santa Cruz y su mayordomo mayor, fray Juan de Palma y el secretario Pedro de Arce⁴⁰⁰.

Sus coetáneos tuvieron de él una gran opinión y destacaron su integridad, inteligencia, prudencia y buen juicio, siendo además un hombre recto en sus costumbres y de celo altruista. Cuando los nobles salían de una audiencia con Felipe IV, le solían pedir una segunda opinión. La mayoría de los preladados de su época le definieron como un maestro y se consideraron discípulos suyos, “mendigando las luces de su enseñanza y ejemplo”⁴⁰¹. Los embajadores de los monarcas europeos, incluidos los nuncios de Madrid, admiraron su autoridad, elevadas prendas e imagen. Los pontífices y cardenales le honraron con altísimos elogios. Cuando recibían quejas de orden jurisdiccional sobre alguna cuestión relacionada con el clero hispano, se dejaban llevar por su parecer.

³⁹⁸ Cit. en PUYOL BUIL, C.: *Inquisición y política en el reinado de Felipe IV. Los procesos de Jerónimo de Villanueva y las monjas de San Plácido, 1628-1660*, op. cit., p. 338.

³⁹⁹ GONZÁLEZ DÁVILA, G.: *Teatro Eclesiástico de las iglesias metropolitanas y catedrales de los reinos de las dos Castillas, vidas de sus arzobispos y obispos y cosas memorables de sus sedes*, op. cit., t. II, pp. 514-516 y t. III, pp. 454-455.

⁴⁰⁰ AGS, Patronato Real, leg. 30, doc. 17, s.f.

⁴⁰¹ GIRALDO, J. M.: *Vida y heroicos hechos del Excelentísimo y Venerable Señor don Diego de Arce y Reinoso*. Madrid, Juan García Infanzón, 1695, p. 357.

Como premio por los servicios prestados y como muestra de confianza, Felipe IV le nombró consejero de estado en 1664, “premio siempre adecuado a los encarnecidos y más calificados servicios en paz y en guerra”⁴⁰². El propio Arce y Reinoso comunicó su nombramiento a Alejandro VII⁴⁰³. Entre sus admiradores se encontraron algunos miembros del grupo de poder cercano al Papado, como don Pascual de Aragón y don Baltasar de Moscoso y Sandoval. El primero le consideró un hombre virtuoso y con el segundo le unió una semejanza en el estilo de vida que, “con loable competencia, se emulaban las virtudes y procuraban adelantar las atenciones”⁴⁰⁴.

La vinculación de Arce y Reinoso con Roma vino dada también por la espiritualidad radical que practicó. Fue un gran devoto del Santísimo Sacramento de la Eucaristía “en cuyas fiestas no podía desasirse el corazón de su soberana presencia”⁴⁰⁵. Como los apologistas del Papado, comprendió que, de Dios y de los tribunales divinos, dependía la prosperidad de la Monarquía católica, del Sacro Imperio y de toda la Casa de Austria. Esta circunstancia condujo a Felipe IV a pedirle más de una vez que predicara en la capilla real.

En lo que atañe al Santo Oficio, le ilustró con sus virtudes y santo celo. Devolvió a la dignidad de inquisidor general la prerrogativa de elaborar las ternas de los candidatos a ocupar los cargos vacantes de la Suprema, como los situados en el Consejo de Inquisición, los inquisidores de los distritos o los fiscales⁴⁰⁶. Este tribunal desempeñó un papel destacado en la defensa de la ortodoxia religiosa de la Monarquía católica y control de la sociedad⁴⁰⁷. No sólo

⁴⁰² *Ibíd.*, p. 346.

⁴⁰³ ASV, Segreteria di Stato Vescovi e Prelati, lib. 50, f. 55r. Carta del Inquisidor General don Diego de Arce y Reinoso al papa Alejandro VII. Madrid, 1 de marzo de 1664.

⁴⁰⁴ GIRALDO, J. M.: *Vida y heroicos hechos del Excelentísimo y Venerable Señor don Diego de Arce y Reinoso*, *op. cit.*, p. 144.

⁴⁰⁵ *Ibíd.*, p. 111.

⁴⁰⁶ BARRIOS PINTADO, F.: “Las competencias privativas del Inquisidor General en la normativa regia de los siglos XVI y XVII. Una aproximación al tema”. *Revista de la Inquisición*, 1, (1991), pp. 133-134.

⁴⁰⁷ En la segunda mitad del siglo XVI el Santo Oficio acometió una serie de reformas que perfeccionaron su organización y se creó una abundante y eficaz burocracia -comisarios y familiares- en toda la península ibérica. Estas reformas se hallan relacionadas con el objetivo de

persiguió a las minorías étnicas de la península ibérica -judíos y musulmanes- y, más tarde, a los protestantes, sino también a aquellos individuos que disentían de la ideología religiosa de cada momento⁴⁰⁸. En el siglo XVII el Papado se hizo con su control con objeto de preservar su ideología religiosa. Se explica por qué vio con buenos ojos el nombramiento de don Diego como inquisidor general.

Otro eclesiástico es don Diego de Castejón y Fonseca. Miembro de la familia Castejón, oriunda de Ágreda, mantuvo una estrecha relación con sor María⁴⁰⁹. En varias ocasiones el Consejo de Aragón le llamó la atención por tener descuidadas sus labores pastorales como obispo de Tarazona. El motivo de estas quejas residía en que pasaba largas temporadas en Ágreda donde aprovechaba para asistir espiritualmente a la monja y entregar limosnas al convento. En sus años al frente del obispado turiasonense estableció con la misma una correspondencia epistolar de la que se han conservado unas pocas cartas escritas por ella. En marzo de 1645 le comentaba que, si le hubiera tratado al comienzo de su vocación religiosa, sus experiencias místicas hubieran sido “más prudentes y más ocultas mis cosas. Pero más vale tarde que nunca. Ahora me tendrá Vuestra Ilustrísima a sus pies como a una cera”⁴¹⁰.

3.1.3.- Los directores espirituales: frailes descalzos y jesuitas

La vinculación de estos hombres con la espiritualidad e ideología religiosa del Papado se debió también a que se confesaron con jesuitas y frailes

Felipe II de controlar el territorio peninsular. A través del Santo Oficio, el monarca implantó las premisas ideológicas en sus reinos.

⁴⁰⁸ MARTÍNEZ MILLÁN, J.: *La Inquisición española*. Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 52. Los estatutos de limpieza de sangre de los diferentes organismos e “instituciones” de la Monarquía católica no han de ser entendidos exclusivamente como un medio para conservar la pureza de sangre. Fueron también un instrumento de los grupos de poder de la Corte para impedir el acceso de sus oponentes a los consejos, universidades y órdenes religiosas. MARTÍNEZ MILLÁN, J.: “El problema judeo-converso en la Compañía de Jesús”. *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 42, (2016), pp. 39-40.

⁴⁰⁹ MORTE ACÍN, A.: “Sor María de Ágreda y la vida cotidiana en Ágreda en el siglo XVII: una aproximación histórica”. *Cuadernos de Historia Moderna*, 39, (2014), p. 127.

⁴¹⁰ AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 54 y 55, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don Diego de Castejón y Fonseca. Ágreda, 24 de marzo de 1645. Otra copia de esta correspondencia epistolar en AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 91.

franciscanos, carmelitas descalzos, agustinos recoletos y con algún dominico de filiación complutense. Fray Pedro de Tapia tuvo como penitente al duque de Medinaceli⁴¹¹. Don Fernando de Borja y el duque de Híjar fueron dirigidos por los jesuitas Diego Pinto⁴¹² y Francisco de Borja⁴¹³. Los jesuitas Francisco de Guevara, Antonio Herrera, Andrés Mendo, Pedro de Bivero y Fernando de Mendoza guiaron las conciencias de don Íñigo Vélez de Guevara, conde consorte de Oñate⁴¹⁴, del almirante de Castilla⁴¹⁵, del duque de Osuna⁴¹⁶, del marqués de Castel Rodrigo⁴¹⁷ y del noveno conde de Lemos⁴¹⁸. Los miembros de este último linaje estuvieron próximos a la Compañía de Jesús⁴¹⁹, cuyos miembros se relacionaron con la familia real. Así, Jerónimo Florencia fue confesor de varios de sus miembros, como la emperatriz María de Austria, hermana de Felipe II, su hija sor Margarita de la Cruz y los infantes Fernando y

⁴¹¹ LÓPEZ ARANDIA, M. A.: "El guardián de la conciencia. El confesor del rey en la España del siglo XVII". En SORIA MESA, E. y DÍAZ RODRÍGUEZ, A. J. (eds.): *Iglesia, poder y fortuna. Clero y movilidad social en la España Moderna*. Granada, Comares, 2012, p. 80.

⁴¹² BARANDA LETURIO, C.: *Cartas de Sor María de Jesús de Ágreda a Fernando de Borja y Francisco de Borja (1628-1664)*. Estudio y edición, op. cit., p. 162.

⁴¹³ *Historia de la caída del Conde-Duque de Olivares (manuscrito del siglo XVII)*. Prólogo de Antonio Domínguez Ortiz. Málaga, Editorial Algazara, 1992, p. 212.

⁴¹⁴ ARSI, Assistentia Hispaniae, Toletana, b. 9, f. 100v. Carta del prepósito general Muzio Vitelleschi a don Íñigo Vélez de Guevara, conde de Oñate. Madrid, 20 de junio de 1630.

⁴¹⁵ NEGREDO DEL CERRO, F.: *Los predicadores de Felipe IV. Corte, intrigas y religión en la España del Siglo de Oro*. San Sebastián de los Reyes, Actas, 2006, pp. 448-449.

⁴¹⁶ *Ibíd.*, p. 451. Su padre, don Pedro Téllez-Girón, tercer duque de Osuna, se confesó con el agustino recoleto Martín de Ateca y Romanos. HERRERO SALGADO, F.: *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. IV. Predicadores agustinos y carmelitas*, op. cit., t. IV, p. 531.

⁴¹⁷ LOZANO NAVARRO, J. J.: *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, op. cit., p. 220. Con anterioridad, el padre Bivero confesó a la infanta Isabel Clara Eugenia y a los infantes Fernando y Carlos de Austria. HERRERO SALGADO, F.: *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. III. La predicación en la Compañía de Jesús*, op. cit., t. III, p. 589.

⁴¹⁸ PARDO MANUEL DE VILLENA, A.: *El Conde de Lemos. Noticia de su vida y de sus relaciones con Cervantes, Lope de Vega, los Argensola y demás literatos de su época*, op. cit., pp. 31-32.

⁴¹⁹ Es el caso de doña Catalina de Zúñiga, esposa del sexto conde de Lemos. MARTÍNEZ MILLÁN, J.: "La doble lealtad en la Corte de Felipe III: el enfrentamiento entre los padres R. Haller S. I. y F. Mendoza S. I.". *Libros de la Corte.es*, Monográfico 1, (2014), p. 153. Jerónimo Florencia dirigió la conciencia del sexto y séptimo conde. NEGREDO DEL CERRO, F.: "Servir al rey y servirse del rey. Los predicadores regios en el primer tercio del siglo XVII". En ESTEBAN ESTRÍNGANA, A. (ed.): *Servir al rey en la Monarquía de los Austrias. Medios, fines y logros del servicio al soberano en los siglos XVI y XVII*. Madrid, Sílex, 2012, p. 371. Don Pedro se confesó también con el franciscano Diego de Arce. HERRERO SALGADO, F.: *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. II. Predicadores dominicos y franciscanos*, op. cit., t. II, p. 663.

Carlos, hermanos de Felipe IV⁴²⁰. Ambrosio de Peñalosa confesó a la infanta María de Austria, hermana del monarca⁴²¹. Doña Ana de Mendoza, sexta duquesa del Infantado, tuvo como director espiritual a Hernando Pecha⁴²². Algunos miembros de esta Casa nobiliaria ingresaron en la Compañía de Jesús, como Pedro González de Mendoza⁴²³. Pero también se confesaron con franciscanos. Es el caso de doña Catalina Gómez de Sandoval y Mendoza, octava duquesa del Infantado, que lo hizo con fray Cristóbal Delgadillo⁴²⁴. El marqués de Aitona fue asistido espiritualmente por el jesuita Diego Ramírez Fariñas⁴²⁵ y el franciscano descalzo Juan de Muniesa⁴²⁶. Don Baltasar de Moscoso y Sandoval y su familia fueron cercanos asimismo a la Compañía de Jesús⁴²⁷. Juan Eusebio Nieremberg fue confesor de Margarita de Austria, duquesa de Mantua⁴²⁸. Don Cristóbal Crespí de Valldaura mantuvo una estrecha

⁴²⁰ LOZANO NAVARRO, J. J.: *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, op. cit., p. 149 y HERRERO SALGADO, F.: *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. III. La predicación en la Compañía de Jesús*, op. cit., t. III, p. 604.

⁴²¹ NEGREDO DEL CERRO, F.: *Los predicadores de Felipe IV. Corte, intrigas y religión en la España del Siglo de Oro*, op. cit., p. 454.

⁴²² GARCÍA LÓPEZ, A.: *Ana de Mendoza, sexta Duquesa del Infantado*. Guadalajara, AACHE Ediciones, 2011, p. 67.

⁴²³ NEGREDO DEL CERRO, F.: *Los predicadores de Felipe IV. Corte, intrigas y religión en la España del Siglo de Oro*, op. cit., p. 98; HERRERO SALGADO, F.: *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. III. La predicación en la Compañía de Jesús*, op. cit., t. III, p. 173. Por lo general, la familia Mendoza apoyó los movimientos de reforma religiosa que defendieron una espiritualidad vivencial, interiorista, personal y poco formalista. ALEGRE CARVAJAL, E.: "Introducción". En ALEGRE CARVAJAL, E. (dir.): *Damas de la Casa de Mendoza. Historias, leyendas y olvidos*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2014, p. 35.

⁴²⁴ VILACOBIA RAMOS, K. M.: *El monasterio de las Descalzas Reales y sus confesores en la Edad Moderna*. Madrid, Visión Libros, 2013, p. 518.

⁴²⁵ MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, S.: *Escribir la Corte de Felipe IV. El diario del Marqués de Osera, 1657-1659*. Aranjuez, Fundación Cultural de la Nobleza Española/Centro de Estudios Europa Hispánica/Doce Calles, 2012, p. 269.

⁴²⁶ GARCÍA FUERTES, G.: "Elites cortesanas y elites periféricas: la Santa Escuela de Cristo de Valencia en el siglo XVII". *Estudis: Revista de Historia Moderna*, 40, (2014), p. 158.

⁴²⁷ "Con singular estimación he recibido la [carta] de Vuestra Eminencia, de 26 de agosto, y es igual el reconocimiento a la merced que experimento dignándose Vuestra Eminencia y el Excelentísimo Señor Conde de Altamira, su hermano, de servir a la Compañía en negocio tan de su aprecio". ARSI, *Assistentia Hispaniae, Epistolae Generalis*, b. 71 I, f. 49v. Carta del prepósito general Vincenzo Carafa a don Baltasar de Moscoso y Sandoval. Roma, 17 de octubre de 1643.

⁴²⁸ BETRÁN MOYA, J. L.: "¿La ilustre Compañía? Memoria y hagiografía a través de las vidas jesuitas de los padres Juan Eusebio Nieremberg y Alonso de Andrade (1643-1667)". *Hispania: Revista Española de Historia*, vol. LXXIV, nº 248, (2014), p. 729. Es posible que Nieremberg confesara a la infanta mientras ésta vivió en la península ibérica, dado que su principal director

relación con el citado jesuita y sufragó los gastos de su sepelio por haber asistido a su madre, doña Juana de Brizuela, en su lecho de muerte.

Hubo también jesuitas que confesaron a destacados miembros de la facción Guzmán. El propio Olivares tuvo como directores espirituales a los padres Hernando de Salazar, Francisco Aguado y Juan Martínez de Ripalda⁴²⁹. Pedro Pimentel asistió al duque de Medina de las Torres⁴³⁰, Gonzalo de Albornoz al conde de Monterrey⁴³¹ y Francisco Antonio Camassa al marqués de Leganés⁴³².

3.1.4.- Los nuncios apostólicos de Madrid

La escasez de documentación es el principal escollo para dilucidar la relación que existió entre los nuncios de Madrid y los miembros del grupo de poder cercano al Papado, y entre éstos últimos y las religiosas de las Descalzas Reales y la Encarnación de Madrid. Las correspondencias epistolares de sor

espiritual fue Giulio Bergera -posteriormente obispo de Turín-. Agradezco esta información a Alice Blythe Raviola.

⁴²⁹ CAMPOS RUIZ, J.: “La Venerable Madre Ágreda y su obra en Navarra”, *op. cit.*, p. 321; LOZANO NAVARRO, J. J.: *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, *op. cit.*, pp. 205 y 259; NEGREDO DEL CERRO, F.: *Los predicadores de Felipe IV. Corte, intrigas y religión en la España del Siglo de Oro*, *op. cit.*, pp. 93-94 y 117.

⁴³⁰ LOZANO NAVARRO, J. J.: *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, *op. cit.*, p. 212.

⁴³¹ ARSI, Assistentia Hispaniae, Toletana, b. 9, f. 4v. Carta del prepósito general Muzio Vitelleschi a don Manuel de Zúñiga y Acevedo, conde de Monterrey. Roma, 16 de septiembre de 1628. El conde se confesó asimismo con Pedro Pimentel. Su vinculación con la espiritualidad de Roma se manifestó en su apoyo y protección al convento de agustinas recoletas de Salamanca. La condesa -que fue dirigida por Nieremberg- consiguió de Muzio Vitelleschi que un jesuita confesara a las religiosas del citado convento. ARSI, Assistentia Hispaniae, Epistolae Generalis, b. 71 I, ff. 47v-48r. Carta del prepósito general Muzio Vitelleschi a doña Leonor de Guzmán, condesa de Monterrey. Roma, 27 de agosto de 1643. Durante sus embajadas en la Corte papal, Monterrey promovió la devoción al Santo Nombre de María. Su esposa dejó en su testamento una limosna de 300 reales para la celebración anual de esta fiesta. RIVAS ALBALADEJO, A.: “Leonor María de Guzmán (1590-1654), VI Condesa de Monterrey. De embaxatriz en Roma a virreina de Nápoles”. En CARRIÓ-INVERNIZZI, D. (dir.): *Embajadores culturales. Transferencias y lealtades de la diplomacia española de la Edad Moderna*. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2016, pp. 298-299. Nieremberg dedicó una de sus obras a un miembro de la Casa Guzmán, doña Inés de Guzmán, marquesa de Alcañices y hermana de Olivares. NIEREMBERG, J. E.: *Ideas de virtud en algunos claros varones de la Compañía de Jesús*. Madrid, María de Quiñones, 1643.

⁴³² JIMÉNEZ PABLO, E.: *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540-1640)*, *op. cit.*, p. 339.

María de Ágreda con los nuncios -de nuevo, incompletas-, aunque de manera indirecta, hablan de la vinculación entre aquéllos y los legados pontificios. Panzirolo parece constituir una excepción. Llegó a Madrid en enero de 1642 y participó, al año siguiente, en la caída en desgracia de Olivares. Una década más tarde, a raíz de unas poesías escritas por el hermano de don Fernando de Borja, Francisco, virrey de Perú, Giulio Rospigliosi envió una copia de las poesías a Panzirolo debido a la estima que éste tenía hacia el autor. Si bien las poesías no fueron compuestas por don Fernando, éste y su hijo don Francisco fueron cercanos a Roma por medio de sus nuncios apostólicos⁴³³.

Giulio Rospigliosi, un “hombre de grandes letras”⁴³⁴, nació en Pistoia en 1600. Con quince años, se instaló en Roma. En 1618 se trasladó a Pisa para completar su formación académica regresando posteriormente a la Ciudad Eterna para integrarse en la Secretaría de Ritos. A partir de entonces, comenzó una meteórica carrera eclesiástica que culminó con su elección como pontífice en 1667, con el nombre de Clemente IX⁴³⁵. Así, en 1641 fue nombrado consultor canonista del tribunal de la Penitenciaría Apostólica⁴³⁶. Al año siguiente ocupaba la Vicaría del Capítulo de la basílica romana de Santa María La Maggiore. En 1644 partió hacia Madrid para hacerse cargo de la nunciatura apostólica donde permaneció hasta 1653, año en que retornó a Roma. Su intensa labor al frente de la nunciatura de Madrid, que fue reconocida por los Barberini y el partido

⁴³³ “Il Signore Principe di Squillace ha pubblicato alle stampe un suo poema il quale [...] ha riportato qui universale applauso. La qualità dell’opera e la stima che Vostra Eccellenza fa dell’autore, mi ha persuato di inviarle un’esemplar”. ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 102, f. 482r. Carta del nuncio apostólico Giulio Rospigliosi al cardenal Gian Giacomo Panzirolo, secretario de estado pontificio. Madrid, 26 de agosto de 1651.

⁴³⁴ PELLICER y TOVAR, J.: “Avisos”. En VALLADARES DE SOTOMAYOR, A., *op. cit.*, t. XXXIII, p. 203.

⁴³⁵ OSBAT, L. y MELONCELLI, R.: “Clemente IX”. En *Enciclopedia dei Papi*. Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000. Versión digital: http://www.treccani.it/enciclopedia/clemente-ix_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/. Fue miembro de la facción cardenalicia conocida como el *Escuadrón Volante*. Sobre estos cardenales, SIGNOROTTO, G. V.: “Lo *Squadron Volante*. I cardinali “liberi” e la politica europea nella seconda metà del XVII secolo”. En SIGNOROTTO, G. V. y VISCEGLIA, M. A. (eds.): *La Corte di Roma tra Cinque e Seicento. “Teatro” della politica europea, op. cit.*, pp. 93-137 y “The *Squadron Volante*: ‘independent’ cardinals and european politics in the second half of the seventeenth century”. En SIGNOROTTO, G. V. y VISCEGLIA, M. A. (eds.): *Court and politics in papal Rome, 1492-1700, op. cit.*, pp. 177-211.

⁴³⁶ Para un conocimiento de la documentación generada por este tribunal romano entre septiembre de 1641 y agosto de 1725, APA, Acta Cardinalium, t. II, ff. 1r-104r.

cardenalicio francés en la Corte papal, se vio recompensada con su nombramiento como secretario de estado pontificio, cargo que desempeñó como un “gran valido” hasta 1667. De sus cualidades se percató don Antonio Pedro Dávila y Ossorio, marqués de Astorga, embajador de la Monarquía católica de Roma:

“Tiene 68 años y es natural de Pistoia, ciudad de la Toscana. Su Casa es noble, sus virtudes ejemplares, sus experiencias muchas por los puestos que ha ocupado, su condición pacífica, su trato amable y, sobre todo, es de inculpable vida y muy afecto a la Real Corona de Vuestra Majestad, como todo es notorio en España”⁴³⁷

Se tiene constancia que visitó y se carteó sor María. Con motivo del fallecimiento de un sobrino suyo, en marzo de 1647, la monja le daba el pésame por medio de don Alonso Pérez de Guzmán “porque le debo mucho y era razón darle el pésame”⁴³⁸. En 1652, a raíz de su reelección como abadesa -cargo que venía desempeñando ininterrumpidamente desde 1627-, consiguió de Rospigliosi que intercediera ante los superiores franciscanos de Burgos y fray Pedro Manero para que no fuera reelegida, como pretendían las monjas del convento⁴³⁹. Le expuso que, si aceptaba la prelación, no podría asistir espiritualmente a sus religiosas y que no tenía fuerzas físicas pues “las he apurado en su servicio más de treinta años en oficios de maestra y en veinte y cinco años de abadesa”⁴⁴⁰. Por su manera de ser, era más inclinada a ser súbdita

⁴³⁷ AGS, Estado, leg. 3040, s.f. Carta de don Antonio Pedro Dávila y Ossorio, marqués de Astorga, a la reina madre Mariana de Austria. Roma, 21 de junio de 1667. El duque de Chaune comentaba a Luís XIV, al respecto, que “non ha conosciuto alcuno [Giulio Rospigliosi] di maggior abilità o di miglior fede, la clemenza, la charità, la mansuetudine e la modestia”. ASV, Fondo Carpegna, lib. 38, f. 414v.

⁴³⁸ HSA, ms. B2948, f. 31r. Carta de sor María de Ágreda a don Alonso Pérez de Guzmán, patriarca de las Indias occidentales. Ágreda, 8 de marzo de 1647.

⁴³⁹ Esta cuestión no era nueva. AMMCA, cód. 1.2.1., caj. 46, carp. 7, s.f. Autorización del nuncio Gian Giacomo Panzirolo para que sor María de Ágreda no fuera reelegida abadesa del convento concepcionista de Ágreda. Madrid, 1643.

⁴⁴⁰ Carta de sor María de Ágreda al nuncio apostólico Giulio Rospigliosi. Ágreda, 2 de febrero de 1652. Cit. en ÉCIJA, P.: *Sagrado inexpugnable muro de la Mística Ciudad de Dios*, op. cit., p. 155. Los originales de las cartas de sor María a este nuncio en BL, Additional, ms. 26850.

que prelada, a obedecer que a mandar y al retiro que al bullicio. Necesitaba un tiempo para dedicarse a la oración y a la penitencia. La misiva que le envió confirma que esta relación procedía de tiempo atrás⁴⁴¹.

Rospigliosi pareció comprender sus razones, aunque era conveniente informar antes a fray Pedro Manero. En su carta de respuesta le promete que hablaría con Manero y que, si las religiosas del convento le solicitaban un Breve para su reelección, no lo promulgaría⁴⁴². Un mes más tarde, informaba a sor María que Manero entendía sus razones. De modo que, por esta vez, se libraba de ocupar la prelación, “al ser el Padre General de esta misma razón y muy dispuesto a que Vuestra Reverencia reciba en consuelo de exonerarse del cuidado que trae consigo el gobierno”⁴⁴³.

Fray Pedro Calvo sostuvo que Rospigliosi -ya como secretario de estado pontificio- envió al convento de Ágreda en 1658 y 1663, a través del superior de Burgos, un Breve de Alejandro VII para la hora de la muerte⁴⁴⁴. Tras la muerte de sor María, se puso en contacto con la nueva abadesa para dar el pésame a la comunidad. Consideró a sor María una persona que ejerció durante toda su vida la caridad y el resto de virtudes cristianas con los demás. Tras su óbito, se convertiría en intercesora entre Dios y Felipe IV para conseguir la prosperidad de la Monarquía católica. Confiaba en que también intercedería por él, como ya hizo en vida, y “una particular memoria que conservaré siempre de ella como también de esa comunidad”⁴⁴⁵.

Existen varios testimonios que sitúan a Rospigliosi en el entorno del grupo de poder cercano al Papado. Así, por ejemplo, estuvo próximo a don Luís Crespí

⁴⁴¹ “Que Vuestra Ilustrísima me perdone la dilación que he tenido de responder a la carta de Vuestra Ilustrísima”. Cit. en ÉCIJA, P.: *Sagrado inexpugnable muro de la Mística Ciudad de Dios*, op. cit., p. 154.

⁴⁴² AMMCA, cód. 1.6.4., caj. 76, carp. 7, s.f. Carta del nuncio apostólico Giulio Rospigliosi a sor María de Ágreda. Madrid, 12 de febrero de 1652.

⁴⁴³ AMMCA, cód. 1.6.4., caj. 76, carp. 8, s.f. Carta del nuncio apostólico Giulio Rospigliosi a sor María de Ágreda. Madrid, 23 de marzo de 1652.

⁴⁴⁴ AMMCA, cód. 1.2.1., caj. 46, carp. 10, s.f. Roma, 17 de septiembre de 1655.

⁴⁴⁵ AMMCA, cód. 1.6.3., caj. 36, carp. 8, s.f. Carta del nuncio apostólico Giulio Rospigliosi a sor Isabel María de los Ángeles. Roma, 28 de julio de 1665.

de Borja y a don Baltasar de Moscoso y Sandoval. Un tanto parecido sucede con los Borja. Rospigliosi regaló una *Virgen con el Niño*⁴⁴⁶ al convento de Ágreda por medio de don Fernando que actuó, como su hijo, de intermediario entre el nuncio y la monja, incluso cuando ya había abandonado Madrid:-

“Y le suplico dé esa carta al Señor Nuncio, que le debo respuesta”⁴⁴⁷

La relación de sor María con el entorno pontifical de Madrid continuó con los sucesores de Rospigliosi en la nunciatura. Es el caso de Camilo Massimi:

“Las cartas de Vuestra Reverencia hallarán siempre en mi voluntad la acogida y estimación que su virtud y relevantes prendas tienen tan merecidas”⁴⁴⁸

Sor María pidió a Massimi que no le obligara a aceptar la prelación. El nuncio le respondió que lo había hablado con el vicario general y ambos habían considerado que debía aceptarla para el mayor servicio de Dios. Al respecto, en agosto de 1656 pedía a la monja sus oraciones para que Dios acabara con el brote de peste desatado en Roma⁴⁴⁹.

Con Carlo Bonelli mantuvo otra fluida relación. En una ocasión, le pidió que hablara con Alejandro VII para que permitiera pasar al mercedario Pedro de Arriola de la rama calzada a la descalza de su orden, al tratarse de un hombre

⁴⁴⁶ Se trata de una copia de Guido Reni. GARCÍA CUETO, D.: “Los nuncios en la Corte de Felipe IV como agentes del arte y la cultura”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J. y RIVERO RODRÍGUEZ, M. (coords.): *Centros de poder italianos en la Monarquía Hispánica (siglos XV-XVIII)*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2010, vol. 3, pp. 1870-1871.

⁴⁴⁷ Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 9 de noviembre de 1649. BARANDA LETURIO, C., *op. cit.*, p. 166.

⁴⁴⁸ AMMCA, cód. 1.6.4., caj. 76, carp. 10, s.f. Carta del nuncio apostólico Camilo Massimi a sor María de Ágreda. Madrid, 17 de marzo de 1658.

⁴⁴⁹ ASV, Segreteria di Stato Nunciature Diverse, lib. 123, ff. 113v-114r. Carta del nuncio apostólico Camilo Massimi a sor María de Ágreda. Madrid, 9 de agosto de 1656.

de muchas letras, virtudes y prudencia⁴⁵⁰. Sor María y Arriola se conocían desde hacía tiempo. La primera le había pedido consejo sobre si debía o no continuar con la redacción de la Mística Ciudad de Dios y le había enviado libros de temática espiritual y relacionados con la Eucaristía⁴⁵¹.

3.1.5.- Las Descalzas Reales y la Encarnación de Madrid: dos bastiones de la espiritualidad de Roma en la Corte

Las Descalzas Reales⁴⁵² y la Encarnación de Madrid⁴⁵³ fueron dos centros de poder paralelos al alcázar durante los reinados de Felipe III y Felipe IV, cuyas monjas defendieron los intereses político-religiosos del Papado. Desde los mismos, se practicó una espiritualidad radical y se manejaron los asuntos políticos. El binomio política y fe, como lo denomina María Leticia Sánchez Hernández, continuó en el reinado del cuarto Habsburgo. La vocación religiosa y la doble lealtad impregnaron la vida de las monjas de estos dos conventos de patronato regio. Es el caso de la priora de la Encarnación, la madre Mariana de San José y de sor Margarita de la Cruz y sor Ana Dorotea de la Concepción, monjas de las Descalzas Reales. Sor Margarita de la Cruz solicitó a Urbano VIII un capelo cardenalicio para el capellán mayor don Diego de Guzmán. En enero de 1629, por medio de don Pedro de Saravia y Mendoza, pidió al conde de Monterrey que consiguiera del pontífice la citada dignidad por las “muchas partes y méritos que concurren en su persona”⁴⁵⁴. Por su parte, sor Ana Dorotea de la

⁴⁵⁰ AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 88, s.f. Carta de sor María de Ágreda al nuncio apostólico Carlo Bonelli. Ágreda, 18 de octubre de 1663.

⁴⁵¹ AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 62, s.f. Carta de sor María de Ágreda al nuncio apostólico Carlo Bonelli. Ágreda, 11 de junio 1660.

⁴⁵² GONZÁLEZ DÁVILA, G.: *Teatro de las grandezas de la villa de Madrid, Corte de los Reyes Católicos de España*. Madrid, Tomás Iunti, 1623, p. 286 y CARRILLO, J.: *Relación histórica de la Real Fundación del Monasterio de las Descalzas de Santa Clara de la villa de Madrid con los frutos de santidad que ha dado y da al cielo cada día*, op. cit.

⁴⁵³ GONZÁLEZ DÁVILA, G.: *Teatro de las grandezas de la villa de Madrid, Corte de los Reyes Católicos de España*, op. cit., pp. 291-299 y *Monarquía de España. Historia de la vida y hechos del ínclito monarca, amado y santo D. Felipe Tercero*, op. cit., pp. 154-158.

⁴⁵⁴ AMAE, Santa Sede, leg. 59, f. 63r. Carta de sor Margarita de la Cruz a don Manuel de Zúñiga y Acevedo, conde de Monterrey. Madrid, 29 de enero de 1629.

Concepción, en julio de 1658, daba las gracias a Alejandro VII por los continuos favores que ella y el convento recibían de su persona y le informa que había recibido la visita del nuncio Camilo Massimi. Termina su misiva pidiéndole que le tenga en su gracia y dé su bendición a la comunidad conventual⁴⁵⁵.

La lealtad de estas religiosas al Papado condujo a varios pontífices a conceder privilegios a ambos conventos en los cuales se mezclaron los regalos con la austeridad, la profanidad con la desnudez y la carne con el espíritu y fue de “admirar que siendo esta cercanía tan peligrosa, estaban tan lejos [las monjas] de relajarse”⁴⁵⁶. Sor Margarita de la Cruz⁴⁵⁷ recibió más de un Breve para que defendiera los intereses de Roma y a los ministros pontificios de Madrid. Se menciona el Breve de 9 de mayo de 1591, que fue promulgado por Gregorio XIV para que el nuncio Muzio Passamonte pudiera propagar en la Corte la espiritualidad radical de Roma. Su homónimo, Gregorio XV, promulgó dos Breves el 27 de octubre de 1621 y el 29 de junio de 1622 respectivamente. En los mismos, se pide a la religiosa que interceda ante Felipe IV a fin de que los nuncios Francesco Cennini y Alessandro del Sangro resuelvan los negocios que tenían pendientes en Madrid y una pensión para el nuncio Inocenzo Massimi. Por su parte, Urbano VIII promulgó tres, el 23 de enero de 1624, el 30 de enero y el 30 de mayo de 1626. En el primero, se insta a sor Margarita a defender la fe católica ya que se trata de un destacado miembro de la Casa de Austria, así como a recomendar al nuncio Giulio Sacchetti. En el segundo, se le ordena que ayude al cardenal Francesco Barberini durante su estancia en Madrid. A cambio,

⁴⁵⁵ ASV, Segreteria di Stato Particolari, lib. 37, f. 314r. Carta de sor Ana Dorotea de la Concepción al papa Alejandro VII. Madrid, 18 de julio de 1658.

⁴⁵⁶ LUENGO, J.: *Vida del Reverendísimo y Venerable Padre fray Andrés de Guadalupe*, op. cit., p. 211.

⁴⁵⁷ Sobre esta religiosa, PALMA, J.: *Vida de la Serenísima Infanta Sor Margarita de la Cruz*. Madrid, Imprenta Real, 1636; SANZ DE BREMOND y MAYANS, A. M. y VILACOBIA RAMOS, K. M.: “Siguiendo el espíritu de Santa Clara: sor Margarita de la Cruz, la monja-infanta”. En PELÁEZ DEL ROSAL, M. (coord.): *El franciscanismo en Andalucía: clarisas, concepcionistas y terciarias regulares*. Córdoba, Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2006, pp. 787-894; SICARD, F.: “Política en religión y religión en política: el caso de sor Margarita de la Cruz, archiduquesa de Austria”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J. y GONZÁLEZ CUERVA, R.: (coords.): *La Dinastía de los Austria. Las relaciones entre la Monarquía Católica y el Imperio*, op. cit., vol. 1, pp. 631-646; SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, M. L.: “El proceso de beatificación de sor Margarita de la Cruz y Austria”. En ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS, I., JIMÉNEZ PABLO, E. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. (eds.): *Subir a los altares. Modelos de santidad en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVIII)*. Granada, Universidad de Granada, 2018, pp. 133-154: 135-140.

recibiría como regalo un relicario. En el tercero y último, se solicita su ayuda para el nuncio Giovanni Battista Pamphili⁴⁵⁸.

Estos cenobios representaron también dos enclaves de referencia para el Sacro Imperio. Sus conocimientos sobre la política exterior de la Monarquía católica convirtió a sus moradoras en agentes privilegiados de información y en las personas más idóneas para defender los intereses de los Habsburgo de Viena en Madrid. Así, desde las Descalzas Reales se apoyó el matrimonio del príncipe Baltasar Carlos con la archiduquesa Mariana puesto que beneficiaba a ambas ramas de la Casa de Austria⁴⁵⁹.

San Francisco de Borja, junto a su penitente, la princesa Juana de Austria, desempeñó un papel destacado en la fundación de las Descalzas Reales. Los duques de Gandía eran patronos del convento de clarisas descalzas o coletinas de esa localidad donde profesaron muchas mujeres de este linaje. Se trató del primer cenobio levantado en la península ibérica de acuerdo con la reforma de santa Coleta de Corbie⁴⁶⁰. La fundación de los duques atrajo el interés de algunos Grandes de España que levantaron conventos descalzos en sus señoríos. A pesar de ser una fundación de patronato regio y un centro de poder paralelo al alcázar de Madrid, sus moradoras practicaron y vivieron una espiritualidad radical basada en una pobreza extrema, la práctica de la oración mental, el rezo del oficio divino, la realización de penitencias, el respeto por una rigurosa clausura, el trabajo manual, la comunión diaria y la confesión semanal. Las reglas de santa Coleta de Corbie y de Mariana de San José no se tratan de una mera corriente observante, sino de una nueva rama dentro de las clarisas descalzas y agustinas recoletas respectivamente⁴⁶¹.

⁴⁵⁸ SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, M. L.: “Servidoras de Dios, leales al Papa. Las monjas de los monasterios reales”. *Libros de la Corte.es*, Monográfico 1, (2014), p. 303.

⁴⁵⁹ “Y espero en Nuestro Señor que ha de permitir que, de este matrimonio, procedan los efectos que todos deseamos”. AGP, Patronato Regio, Descalzas Reales, caj. 6, exp. 31, f. 17r. Carta de Felipe IV a sor Ana Dorotea de la Concepción. Zaragoza, 13 de julio de 1646.

⁴⁶⁰ IVARS, A.: “Origen y propagación de las clarisas coletinas o descalzas en España”. *Archivo Ibero-Americano*, 21, (1924), pp. 390-410; 23, (1925), pp. 84-108; y 24, (1925), pp. 99-104.

⁴⁶¹ SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, M. L.: “La espiritualidad descalza y los monasterios reales femeninos”. *Libros de la Corte.es*, Monográfico 3, (2015), pp. 219 y 221.

Existió una estrecha relación entre Felipe IV e Isabel de Borbón con las religiosas de las Descalzas Reales. Después de la jornada real de Aragón de 1643, prometió a sor Ana Dorotea⁴⁶² que, una vez reinstalado en Madrid, asistiría a misa al convento. Esta monja se trató de un miembro destacado de la familia imperial. Fue hija ilegítima del emperador Rodolfo II. Llegó a Madrid en 1623 para ingresar en las Descalzas Reales ofreciéndose su tía, sor Margarita de la Cruz, como tutora suya⁴⁶³. Isabel de Borbón visitó asiduamente y socorrió con limosnas el cenobio madrileño. Ya en 1621 había ordenado que continuara entregándose a sus monjas las doce libras de azúcar establecidas por su antecesora en el trono, Margarita de Austria. No sólo el matrimonio real estableció sólidos lazos con sor Ana Dorotea, sino también sus hijos. El príncipe Baltasar Carlos y la infanta María Teresa visitaban el convento desde la niñez en compañía de su madre⁴⁶⁴.

La cercanía entre la difunta Margarita de Austria y Mariana de San José⁴⁶⁵ databa de 1606. Con anterioridad, la agustina había fundado los conventos

⁴⁶² Acerca de esta religiosa, CRUZ MEDINA, V. de la: "An illegitimate Habsburg: Sor Ana Dorotea de la Concepción, Marquise of Austria". En CRUZ, A. J. y STAMPINO, M. G. (eds.): *Early Modern Habsburg Women. Transnational contexts, cultural conflicts, dynastic continuities*. Farnham, Ashgate Publishing Company, 2013, pp. 97-117.

⁴⁶³ VILACOBÁ RAMOS, K. M.: "Entre Dios y la Corona: relaciones epistolares de sor Ana Dorotea de Austria y Felipe IV". En BOADAS LLAVAT, A. y GRAÑA CID, M. M. (eds.): *El franciscanismo en la península ibérica. Balance y perspectivas*. Barcelona, Editorial Griselda Bonet Girabert, 2005, p. 647.

⁴⁶⁴ La infanta María Teresa se carteo con su prima sor Mariana de la Cruz. Una aproximación a este epistolario en VILACOBÁ RAMOS, K. M.: "Cartas familiares de una reina: relaciones epistolares de María Teresa de Francia y las Descalzas Reales". En GONZÁLEZ DE LA PEÑA, M. V. (coord.): *Mujer y cultura escrita: del mito al siglo XXI*. Gijón, Trea, 2005, pp. 199-212. Sobre la relación de las Descalzas Reales con la familia real durante el reinado de Carlos II, VILACOBÁ RAMOS, K. M. y MUÑOZ SERRULLA, M. T.: "Del Alcázar a las Descalzas Reales: correspondencia entre reinas y religiosas en el ocaso de la dinastía de los Austrias". En LÓPEZ-CORDÓN, M. V. y FRANCO RUBIO, G. A. (coords.): *La reina Isabel y las reinas de España: realidad, modelos e imagen historiográfica, op. cit.*, vol. 1, pp. 597-610. Para las religiosas de este periodo, GIL RUIZ, S. M.: "Perfil sociológico de las religiosas que habitaron en el convento de las Descalzas Reales durante el reinado de Carlos". *Madrid: Revista de Arte, Geografía e Historia*, 3, (2000), pp. 31-56.

⁴⁶⁵ Para esta religiosa, MUÑOZ, L.: *Vida de la Venerable Madre María de San José*. Madrid, Imprenta Real, 1645; PANEDAS GALINDO, P.: "Dinamismo de la vida espiritual según la doctrina de la Madre Mariana de San José". *Recollectio*, 1, (1978), pp. 56-113; "La Madre Mariana de San José, maestra y modelo de oración". *Recollectio*, 6, (1983), pp. 31-65; BARBEITO CARNEIRO, M. I.: "Aproximación bio-bibliográfica a la Madre Mariana de San José, una fundadora de excepción". *Recollectio*, 9, (1986), pp. 5-52; "Etopeya de la Madre Mariana de San José, una mujer carismática". *Recollectio*, 10, (1987), pp. 45-95; SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, M. L.: "Vida cotidiana y coordinadas socio-religiosas en el epistolario de Mariana de San José (1603-1638)".

reformados de Éibar en 1603 y de Medina del Campo en 1604. A éstos siguieron los de Valladolid en 1606 y Palencia en 1610. Adoptó la regla del provincial de Castilla, el agustino Agustín Antolínez, “que murió con opinión de santo y gran limosnero”⁴⁶⁶ y escribió unas constituciones que fueron aprobadas por el nuncio Domenico Ginnasio. Ricardo Haller facilitó su instalación en la Corte y fue asistida espiritualmente por el jesuita Luís de la Puente.

Las monjas de la Encarnación afirmaron que Mariana de San José pasaba largas horas con la reina. En una ocasión se propuso a la agustina que fundara un convento, a lo que respondió que iría de “buena gana donde quiera que la llevaran, aunque fuese presa y desterrada, cuanto más a una fundación”⁴⁶⁷. Magdalena Sánchez sostiene que, después de la muerte de la reina, Felipe III continuó visitando este convento para recabar consejos políticos y espirituales. Felipe IV, acompañado de su esposa e hijos, acudió a visitar a la agustina. Isabel de Borbón fue también cercana a la misma, visitando el cenobio con asiduidad en compañía de sus damas.

Con la fundación de la Encarnación de Madrid, Margarita de Austria pretendió acercar la espiritualidad recoleta a las damas y criadas de su Casa y dejó asentada esta espiritualidad en la Corte durante los reinados de Felipe III y Felipe IV. Se convirtió en paradigma del movimiento recoleto agustino femenino⁴⁶⁸. La recolección de Mariana de San José terminó por imponerse y extenderse a todos los territorios de la Monarquía católica. Tiempo después,

En ZARRI, G. y BARANDA LETURIO, N. (coords.): *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII*. Firenze, Firenze University Press, 2011, pp. 87-109; “Mariana de San José. Una priora holística”. En ATIENZA LÓPEZ, A. (ed.): *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII*. Madrid, Sílex, 2018, pp. 83-102.

⁴⁶⁶ Noticia de 20 de diciembre de 1622. GONZÁLEZ PALENCIA, A.: *Noticias de Madrid, 1621-1627*. Madrid, Sección de Cultura e Información del Ayuntamiento de Madrid, 1942, p. 44.

⁴⁶⁷ MUÑOZ, L.: *Vida de la Venerable Madre María de San José*, *op. cit.*, p. 226.

⁴⁶⁸ SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, M. L.: “Vida cotidiana y coordinadas socio-religiosas en el epistolario de Mariana de San José (1603-1638)”, *op. cit.*, p. 88. Sobre este convento, SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, M. L.: *El monasterio de la Encarnación de Madrid. Un modelo de vida religiosa en el siglo XVII*. El Escorial, Ediciones Escorialenses, 1986 y CHECA CRÉMADES, F.: “<<Aquí está Dios>>. El Real Monasterio de la Encarnación de Madrid, teatro de la Contrarreforma habsbúrgica”. En MÍNGUEZ CORNELLES, V. y RODRÍGUEZ MOYA, I. (dirs.): *La piedad de la Casa de Austria. Arte, dinastía y devoción*. Gijón, Ediciones Trea, 2018, pp. 87-122.

Felipe IV solicitó a Roma una Bula para que todos los conventos de agustinas recoletas y los que en un futuro se levantaran se rigieran por las constituciones de la Encarnación de Madrid. Los deseos del monarca se cumplieron porque, en 1625, Urbano VIII promulgaba la Bula *Militantis Ecclesiae Regiminis* que situó a este cenobio como cabeza y modelo de la recolección agustina femenina. Contó siempre con el respaldo de la Casa Real, al tratarse de una fundación de patronato regio y por haber estado gobernada en sus primeros años por una mujer carismática como Mariana de San José. En sus constituciones se estableció que la visitación, corrección, obediencia, jurisdicción y superioridad - incluidos los predicadores, capellanes y demás ministros del cenobio- quedaban sujetas a un visitador elegido por el monarca, pero dependiente de los pontífices. De modo que la Encarnación de Madrid permaneció al margen de la autoridad de los superiores generales y provinciales de los agustinos.

Los ministros pontificios y los nuncios visitaron con frecuencia las Descalzas Reales y la Encarnación. El caso más conocido es el del cardenal Francesco Barberini ya que, de él, se conserva más documentación. En cinco ocasiones celebró misa en el relicario de la Encarnación y asistió a las procesiones del Corpus Christi que tuvieron lugar en el claustro de este convento. Durante su estancia en Madrid, se alojó en la Casa del Tesoro desde donde visitó el cenobio sin tener que salir a la calle y entabló contacto con Mariana de San José⁴⁶⁹. En su diario se recogen las visitas que efectuó a la Encarnación:

“El Señor Cardenal se puso en roquete, vistió el tabí rojo con vuelo y, a través del pasadizo y con la familia y el Conde de los Arcos, pasó a escuchar misa a donde las monjas de la Encarnación. Una vez celebrada

⁴⁶⁹ BAZZONI, A.: “Il Cardinale Francesco Barberini, legato in Francia ed in Spagna nel 1625-1626”. *Archivio Storico Italiano*, 12, (1893), pp. 335-360; SIMÓN DÍAZ, J.: “Encuentros del Cardenal F. Barberini con Lope de Vega y con el Príncipe de Esquilache en Madrid, 1626”. En VV.AA: *Homenaje al Cardenal Tarancón de la Academia de Arte e Historia de San Dámaso*. Madrid, Archidiócesis de Madrid-Alcalá, 1980, pp. 289-316; “La estancia del Cardenal Legado Francesco Barberini en Madrid el año 1626”. *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 17, (1980), pp. 159-213; “Los monasterios de las Descalzas Reales y de la Encarnación en el año 1626”. *Villa de Madrid*, 66, (1980), pp. 31-37; COLOMER, J. L.: “Arte per la riconciliazione: Francesco Barberini en la Corte di Filippo IV”. En MOCHI ONORI, L., SCHÜTZE, S. y SOLINAS, F. (eds.): *I Barberini en la cultura europea del Seicento*. Roma, De Luca, 2007, pp. 95-110; ANSELMINI, A.: *El diario del viaje a España del Cardenal Francesco Barberini escrito por Cassiano del Pozzo*. Aranjuez, Doce Calles/Fundación Carolina, 2004.

la misa, hizo publicar para todos los asistentes indulgencia plenaria. Luego entró en el monasterio permitiendo que entrasen con él algunos de [...] los habituales”⁴⁷⁰

Tras regresar a la Ciudad Eterna, estableció una correspondencia epistolar con Mariana de San José y sus sucesoras en el abadengo de la Encarnación. En una de sus primeras cartas, la agustina se ofrece como sierva suya para el resto de su vida⁴⁷¹. Le pide además que le ayude en los negocios que el cenobio tenía pendientes en Roma, como la rehabilitación de la causa de sor Luisa de la Ascensión, la monja de Carrión. Mostró preocupación por la salud de Urbano VIII y de algunos miembros de la Corte papal. A principios de junio de 1627, el nepote escribía a Giovanni Battista Pamphili para que recordara a la priora el afecto que el pontífice tenía hacia su convento⁴⁷².

Francesco Barberini se relacionó también con los miembros del grupo de poder cercano al Papado. Los testimonios de la época recogen que visitó con asiduidad a don Fernando de Borja y a su esposa⁴⁷³, a las condesas de Lemos, Altamira y Paredes, a las duquesas de Villahermosa, Gandía e Infantado, a don Baltasar de Moscoso y Sandoval y al cardenal Antonio Zapata⁴⁷⁴. Todos ellos eran asiduos de las Descalzas Reales y la Encarnación. Por otro lado, estos hombres fueron el nexo de unión entre los citados conventos y la familia real. Se menciona a don Fernando de Borja que, entre la primavera de 1643 y el

⁴⁷⁰ Noticia de 1 de junio de 1626. ANSELMÍ, A.: *El diario del viaje a España del Cardenal Francesco Barberini escrito por Cassiano del Pozzo*, op. cit., pp. 124-125.

⁴⁷¹ Carta de la Madre Mariana de San José al cardenal Francesco Barberini, secretario de estado pontificio. Madrid, 21 de marzo de 1630. ALONSO MACAZAGA, C.: “Cartas de la Madre Mariana de San José y otras prioras del convento de la Encarnación a los Barberini”, op. cit., p. 569.

⁴⁷² “Vostra Signoria mi tenga [...] ricordato alle suore della Santissima Incarnatione afinchè preghino per me [...]. Ch’io le servirò in tutte le occasioni e, particolarmente, alla Signora Priora”. ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 344, f. 28r. Carta del cardenal Francesco Barberini, secretario de estado pontificio, al nuncio apostólico Giovanni Battista Pamphili. Roma, 1 de junio de 1627. Cit. en JIMÉNEZ PABLO, E.: *La lucha por la identidad en la Compañía de Jesús: entre el servicio a Roma y el influjo de la Monarquía Hispana (1573-1643)*, op. cit., p. 454.

⁴⁷³ SIMÓN DÍAZ, J.: “La estancia del Cardenal Legado Francesco Barberini en Madrid el año 1626”, op. cit., p. 180.

⁴⁷⁴ Noticia de 5 de junio de 1626. ANSELMÍ, A.: *El diario del viaje a España del Cardenal Francesco Barberini escrito por Cassiano del Pozzo*, op. cit., p. 132.

fallecimiento del príncipe Baltasar Carlos en octubre de 1646, entregó las cartas de éste a sor Ana Dorotea y viceversa⁴⁷⁵.

La mayor parte de las monjas de ambos conventos procedía de linajes nobiliarios vinculados con la Casa Real y con el Papado⁴⁷⁶. Para las Descalzas Reales, cabe mencionar a doña María de Borja, hija del duque de Villahermosa, a doña María Fernández de Castro, hija del octavo conde de Lemos, y a doña Ana de Moscoso y Sandoval, hija del conde de Altamira. Además de mujeres de la familia real, tales como sor Margarita de la Cruz, sor Ana Dorotea de la Concepción, sor Mariana de la Cruz, hija ilegítima del cardenal-infante Fernando de Austria, y sor Margarita de Austria, hija ilegítima de don Juan José de Austria⁴⁷⁷. Para la Encarnación, María Leticia Sánchez Hernández sostiene que sus monjas procedían de familias nobiliarias de reciente creación⁴⁷⁸.

La relación de sor María de Ágreda con las Descalzas Reales vino dada, aparte de por don Francisco de Borja⁴⁷⁹, por fray Juan de Palma y fray Andrés de Guadalupe. Éste último prohibió a la monja que comentara sus cosas interiores con religiosos de fuera de su entorno. Con la Encarnación, su comunicación se estableció por medio de Domingo Colavida, confesor de este convento⁴⁸⁰.

⁴⁷⁵ AGP, Patronato Regio, Descalzas Reales, caj. 6, exp. 31, f. 36r. Carta del príncipe Baltasar Carlos de Austria a sor Ana Dorotea de la Concepción. Zaragoza, 17 de julio de 1646.

⁴⁷⁶ SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, M. L.: *Patronato regio y órdenes religiosas femeninas en el Madrid de los Austrias: Descalzas Reales, Encarnación y Santa Isabel*, op. cit., p. 77.

⁴⁷⁷ MARTÍNEZ LÓPEZ, R.: "Sor Mariana de la Cruz y Sor Ana Dorotea de Austria: el poder de las religiosas Habsburgo de las Descalzas Reales de Madrid". En LÓPEZ CALDERÓN, C., FERNÁNDEZ VALLE, M. A. y RODRÍGUEZ MOYA, I. (coords.): *Barroco Iberoamericano: identidades culturales de un imperio*. Santiago de Compostela, Andavira Editora, 2013, vol. II, p. 174.

⁴⁷⁸ SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, M. L.: *Patronato regio y órdenes religiosas femeninas en el Madrid de los Austrias: Descalzas Reales, Encarnación y Santa Isabel*, op. cit., p. 83. Para las monjas de la Encarnación, SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, M. L.: "Monjas que habitaron el monasterio de la Encarnación durante los siglos XVII y XVIII". *Recollectio*, 11, (1988), pp. 457-492.

⁴⁷⁹ Don Fernando de Borja hizo de intermediario entre sor María y las abadesas y monjas de las Descalzas Reales: "Remito la carta de la Madre Abadesa de las Descalzas. Vuestra Señoría la vea [...] y se la dé. Y vea si me manda otra cosa de su gusto". Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 18 de agosto de 1651. BARANDA LETURIO, C., op. cit., p. 179.

⁴⁸⁰ "Esta carta adelanto a la estafeta porque es el portador el Señor Doctor Colavida y me ha parecido obligación decir a Su Majestad la pena con que quedo de la enfermedad de la Princesa".

3.2.- Felipe IV y sor María de Ágreda: una relación de tintes espirituales

La relación entre sor María de Ágreda y Felipe IV poseyó un significado político concreto y se expresó a través de instrumentos espirituales, coincidiendo un programa político y una dirección espiritual. En la correspondencia epistolar que mantuvieron por espacio de veinte y dos años, ambos se expusieron sus sentimientos más íntimos y sus vivencias espirituales. No obstante, se aprecia también un intento por influir en el ánimo del monarca por medio de la religión. La monja lo atribuyó a la decisión de Dios de acuerdo con la realidad que poseía y la que le describía el grupo de poder con el que se relacionó. Pese a su condición de monja de clausura, desempeñó un papel semejante al de cualquier patrón de la Corte. A través de sus epistolarios con diferentes personas -sobre todo, con los Borja- puede reconstruirse los problemas políticos y religiosos de la Monarquía católica y las luchas faccionales de la Corte de las décadas centrales del siglo XVII.

3.2.1.- Contextualización y naturaleza

En los siglos de la Edad Moderna fue habitual la comunicación entre reyes y monjas. Ambos interlocutores utilizaron un lenguaje y una serie de expresiones comunes, como la “voluntad del Todopoderoso”, la “resignación y confianza en Dios” y la “perfección de las costumbres”. María del Pilar Manero Sorolla sostiene que el caso de sor María de Ágreda hay que encuadrarlo en un momento en que monarcas y nobles solicitaron consejos a frailes y monjas. La autora contextualizó el contenido de sus cartas en un periodo de exacerbado sobrenaturalismo en el que sor María emitió avisos para la conservación de la Monarquía católica y la supervivencia de la familia real y recordó a Felipe IV que

HSA, ms. B2948, f. 18r. Carta de sor María de Ágreda a don Alonso Pérez de Guzmán, patriarca de las Indias occidentales. Ágreda, 4 de septiembre de 1648. Se refiere a la infanta María Teresa de Austria.

la sagrada misión de los Habsburgo de Madrid era la defensa y propagación del catolicismo⁴⁸¹.

Desde muy temprano, esta relación ha suscitado el interés de los historiadores. Al respecto, las posturas que se han esgrimido no siempre han sido afortunadas. Gregorio Marañón consideró a sor María un valido en la sombra y le atribuyó un papel destacado en la caída en desgracia del conde duque de Olivares. El documento en el que se apoya es el *Nicandro o antídoto contra las calumnias que la ignorancia y envidia ha esparcido por deslucir y manchar las acciones del Conde Duque de Olivares después de su retiro*, donde se señala que algunos hombres trataban ciertos asuntos de la Monarquía con mujeres encerradas en conventos y monasterios⁴⁸². No hay duda de que, bajo este comentario, subyace una referencia indirecta a sor María.

En esta línea, autores decimonónicos, como Joaquín Sánchez Toca, sostuvieron que fue una persona que, dada su condición de sierva de Dios, benefició a la Monarquía católica y que los mensajes que transmitió a Felipe IV fueron, en realidad, los de Dios⁴⁸³. Fue poseedora de una superioridad moral sobre el monarca, que nunca halló un consejero tan clarividente, desinteresado, con firmeza y sinceridad, serenidad de juicio y que huyera de toda adulación. De modo que siguió “sus dictámenes, no sólo con aprobación, sino con devoto rendimiento por el crédito que tenía de la rara virtud y prudencia de la Gran Madre”⁴⁸⁴.

⁴⁸¹ MANERO SOROLLA, M. P.: “Sor María de Jesús de Ágreda y el providencialismo político de la Casa de Austria”, *op. cit.*, p. 120; CABIBBO, S.: “Una profetessa alla Corte di Spagna. Il caso di Maria d’Agreda fra Sei e Settecento”. *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1, (2003), pp. 83-105; “Vizi e virtù di una <<sociedad ensimismada>>. María d’Ágreda e la Spagna di Filippo IV”. *Península. Revista de Estudios Ibéricos*, 3, (2006), pp. 165-172; “Monache carismatiche. Tre studi di caso (ss. XVII-XVIII)”. En BURRIEZA SÁNCHEZ, J. (ed.): *El alma de las mujeres. Ámbitos de espiritualidad femenina en la modernidad (siglos XVI-XVIII)*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 2015, pp. 305-324: 310-314.

⁴⁸² MARAÑÓN, G.: *El Conde-Duque de Olivares (La pasión de mandar)*, *op. cit.*, p. 472.

⁴⁸³ SÁNCHEZ DE TOCA, J.: *Felipe IV y Sor María de Ágreda. Estudio crítico*. Madrid, Tipografía de los Huérfanos, 1887, pp. 201-325.

⁴⁸⁴ Deposición de sor Ángela María de San Bernardo (doña Ángela María Enríquez Dávalos) en el proceso de beatificación de sor María de Ágreda. ASV, Congregationes Riti Processus, lib. 3206, f. 196v.

Luís García Royo rebatió el planteamiento de Gregorio Marañón. Para este autor, no existe ninguna prueba que sustente el supuesto valimiento de sor María⁴⁸⁵. En cambio, sí puede ser considerada la voz de un grupo de poder que espiritual e ideológicamente estuvo próximo al Papado y comprometido con los cambios que la Monarquía católica venía experimentando desde comienzos del siglo XVII. Para Consolación Baranda, la correspondencia epistolar entre sor María y Felipe IV poseyó un carácter instrumental, sobre todo en sus primeros años⁴⁸⁶. Algo que había compartido décadas antes Carlos Seco Serrano. Este autor concibió a la monja como el principal nexo de unión para los nobles contrarios a Olivares. Como ya se dijera en el segundo capítulo de la presente tesis doctoral, estos nobles vieron a Haro como el heredero natural de la política del valido.

Ha sido Joaquín Pérez Villanueva quien ha defendido la postura más equilibrada de todas las que se han apuntado -a excepción de la de Baranda Leturio-. Considera que deben desterrarse falsos tópicos y hacerse hincapié en el contenido moral y doctrinal de esta comunicación⁴⁸⁷. La espiritualidad de sor María se caracterizó por una observancia radical de la doctrina católica, el cumplimiento de los preceptos de la Iglesia y una confianza absoluta en la voluntad de Dios. Proporcionó a Felipe IV un modelo de comportamiento evangélico -en el que ejercitaría las virtudes cristianas- y le encaminó a confiar en la ayuda divina y a efectuar una reforma de su conducta⁴⁸⁸. Las orientaciones religiosas y su apoyo ante los reveses político-militares de sus reinos y desgracias familiares fueron los instrumentos que utilizó para influir en su conciencia más personal. Se sintió llamada por Dios para impedir la hecatombe

⁴⁸⁵ GARCÍA ROYO, L.: *La aristocracia española y sor María de Jesús de Ágreda*, op. cit., pp. 204-216.

⁴⁸⁶ BARANDA LETURIO, C.: *María de Jesús de Ágreda. Correspondencia con Felipe IV. Religión y razón de estado*, op. cit., p. 32.

⁴⁸⁷ PÉREZ VILLANUEVA, J.: "Sor María de Ágreda y Felipe IV: un epistolario en su tiempo". En GARCÍA-VILLOSLADA, R. (dir.): *Historia de la Iglesia en España*, op. cit., vol. 4, p. 368 y "Felipe IV y la Inquisición y espiritualidad de su tiempo: su figura desde tres epistolarios". En ALCALÁ GALVE, A. (coord.): *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona, Ariel, 1984, pp. 434-460: 451-453.

⁴⁸⁸ PÉREZ VILLANUEVA, J.: "Sor María de Ágreda y Felipe IV: un epistolario en su tiempo", op. cit., p. 372.

de la Monarquía católica mediante la conversión del monarca en una persona virtuosa:

“Vuestra Majestad lleva la palma y corona de la fe y la ha de ganar y conservar patrocinando, amparando [...] a los profesores de tan excelente virtud que los constituye en hijos adoptivos de Dios. Lo más rico, estimable y amable de su Casa ha entregado a Vuestra Majestad pues le ha puesto en sus manos vasallos que profesan lo más puro y acendrado de la fe cristiana”⁴⁸⁹

Carlos Seco Serrano afirmó que el ideario de sor María se sustentó sobre el concepto de cristiandad. Los príncipes cristiano-católicos debían estar unidos para pelear contra los enemigos de la Iglesia. Se sintió llamada por Dios para trabajar por la Monarquía católica, dado que ésta encarnaba la causa de Dios. Sus consejos se redujeron a la liquidación definitiva de los errores del pasado. Para este autor, Felipe IV sufrió una transformación moral en la segunda parte de su reinado que coincidió con sus años de madurez⁴⁹⁰. Le consideró el prototipo de monarca católico debido a su profunda fe y a su permanente disposición a sacrificarlo todo, incluso su propia persona, en defensa de la unidad cristiana de Europa. Sin embargo, cometió el error de responsabilizar en exclusiva y atribuir este cambio a la monja.

Robert A. Stradling -que sigue los planteamientos de Pérez Villanueva y Seco Serrano- ha puesto de manifiesto que, en la década de 1640, el vocablo *enmienda* empezó a sustituir a la palabra *reputación*, viéndose Felipe IV obligado a examinar dicho principio. El periodo que va de 1635 a 1640, a juicio de Seco

⁴⁸⁹ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 25 de noviembre de 1650. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 108, p. 229.

⁴⁹⁰ SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 108, p. LX. En el octavo punto de su testamento, Felipe IV encargó a sus sucesores en el trono de España que gobernaran sus reinos de acuerdo con las consideraciones religiosas “posponiendo las comodidades propias al servicio y exaltación de su Fe. Y yo, en las cosas grandes que se han ofrecido, tuve por mejor y más conveniente faltar a las razones de estado, que dispensar y disimular un punto en materia que mira a la Religión”. *Testamento de Felipe IV. Introducción de Antonio Domínguez Ortiz*. Madrid, Editora Nacional, 1982, p. 13.

Serrano, constituyó una bisagra entre las dos etapas en que ha sido dividido el reinado filipino⁴⁹¹. En esos años se produjo un sentimiento de culpabilidad en el monarca y una lucha interior. La Monarquía católica no sucumbiría si era gobernada por un príncipe virtuoso⁴⁹². En la correspondencia epistolar de sor María y Felipe IV aparece la imagen de un rey piadoso y arrepentido con los pecados cometidos en el pasado, así como con la política exterior de la primera etapa de su reinado, y “ando con deseos de acertar”⁴⁹³.

Sor María responsabilizó a Olivares del colapso que sufrió la Monarquía católica en el decenio de 1640. Mostró a Felipe IV el camino que debía seguir a partir de ese momento. Sus reinos y él estaban siendo castigados por Dios por haberse antepuesto los intereses de los mismos, consistentes en defender su reputación y grandeza en el continente europeo, a los de la Iglesia que eran, en realidad, los de Dios. Coincidió con algunos tratadistas de la época, como Juan Eusebio Nieremberg, en que los pecados de los pueblos provocaban males y calamidades. Asimismo, los errores de los soberanos atraían también el castigo divino. En su *Causa y remedio de los males públicos* -obra publicada en 1642 en el contexto de las revueltas de Cataluña y Portugal- el jesuita se queja del poco respeto que se había tenido hacia la religión católica, así como de la utilización de ésta para defender unos fines estrictamente políticos. Felipe IV tenía la obligación de desenojar a Dios para evitar que siguiera enviando más castigos a sus reinos. El rumbo negativo de la Monarquía católica se enderezaría con su regeneración moral, la realización de penitencias y sacrificios y, en general, con el fomento de las virtudes cristianas⁴⁹⁴.

Urbano VIII, en una audiencia que mantuvo con don Juan Chumacero en enero de 1642, le comentó que Felipe IV y Olivares habían defendido únicamente

⁴⁹¹ SECO SERRANO, C.: “El rey católico”. En ALCALÁ-ZAMORA y QUEIPO DEL LLANO, J. (coord.): *Felipe IV. El hombre y el reinado*. Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2005, p. 16.

⁴⁹² STRADLING, R. A.: *Felipe IV y el gobierno de España, 1621-1665*, *op. cit.*, p. 429.

⁴⁹³ Carta de Felipe IV a sor María de Ágreda. Madrid, 4 de octubre de 1643. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 108, p. 4.

⁴⁹⁴ NIEREMBERG, J. E.: *Causa y remedio de los males públicos*. Madrid, María de Quiñones, 1642, p. 66.

los intereses de la Monarquía católica y habían utilizado el pretexto de salvaguardar la religión católica. La defensa de ésta, si bien constituía una obligación de los reyes de España, se había efectuado de acuerdo con unos fines particulares que no respondían a los propuestos por el Papado. Adoptar éstos últimos, significaba aceptar el papel de árbitro del papa Barberini en el tablero de la política europea. A juicio de Manuel Rivero Rodríguez, existían profundas diferencias entre Madrid y Roma en lo referente a la concepción del catolicismo que afectaban de lleno al proyecto de *Monarchia Universalis* de Olivares⁴⁹⁵. Hacia el año 1640, dicho proyecto carecía del apoyo de la instancia que debía legitimarlo: el Papado.

El interés de Felipe IV por sor María databa de 1630 aproximadamente⁴⁹⁶. Ese año llegó a Madrid fray Alonso de Benavides, provincial de los franciscanos de Nueva España. Durante su entrevista con el monarca, le expuso que sor María catequizó y evangelizó a la población de esos territorios sin haber abandonado el convento de Ágreda. Acto seguido, puso rumbo hacia la localidad soriana para corroborar de la propia monja que su presencia fue real⁴⁹⁷. Felipe IV concibió a sor María como un instrumento por medio del cual se podía interceder ante Dios⁴⁹⁸ para evitar la ruina total de sus reinos y como una consejera espiritual que le ayudaría a enmendar sus faltas “pues como [persona]

⁴⁹⁵ RIVERO RODRÍGUEZ, M.: *El conde duque de Olivares. La búsqueda de la prianza perfecta*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2017, p. 230.

⁴⁹⁶ En un primer momento, la jornada real de Aragón de 1642 se proyectó por Ágreda. Carta del padre Sebastián González al padre Rafael Pereira. Madrid, 25 de marzo de 1642. GAYANGOS ARCE, P. de: “Cartas de algunos padres de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la Monarquía entre los años de 1634 y 1648”, *op. cit.*, t. XVI, pp. 299-300. En 1649 fray Pedro Manero imitó a Felipe IV. En su viaje a Zaragoza para asistir al capítulo de los franciscanos observantes de la provincia de Aragón, se acercó hasta Ágreda para visitar a sor María, “monaca del suo ordine la quale è in concetto universale di gran virtù”. ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 100, f. 207r. Carta del nuncio apostólico Giulio Rospigliosi al cardenal Gian Giacomo Panziolo. Madrid, 30 de abril de 1649.

⁴⁹⁷ BORGES MORÁN, P.: “La controvertida presencia de la M. Ágreda en Texas (1627-1630)”. En VV.AA.: *La Madre Ágreda, una mujer del siglo XXI*, *op. cit.*, pp. 25-59 y CABIBBO, S.: “Una “dama niña y hermosa” nella Nuova Spagna. Maria d’Agreda fra gl’indios”. En ZARRI, G. (dir.): *Ordini religiosi, santità e culti: prospettive di ricerca tra Europa e America latina*. Lecce, Congedo Editore, 2003, pp. 111-127.

⁴⁹⁸ “Y fío de Dios recibir muchos beneficios siendo vos la medianera con vuestras oraciones”. AMMCA, cód. 1.6.4., caj. 76, carp. 11, s.f. Carta de la reina Mariana de Austria a sor María de Ágreda. Madrid, 15 de septiembre de 1660.

santa profetizaba lo venidero y decía de lo pasado”⁴⁹⁹. En sus primeras cartas le señala las coordenadas de su comunicación, no “siendo vuestras ocupaciones las cosas de la historia y la política”. Tenía intención de corregir sus errores y deseaba regirse, no por las voces humanas sino por las divinas, atribuyendo a sor María facultades similares a las de un director espiritual. Según el biógrafo de la monja, el franciscano José Ximénez de Samaniego, el monarca se melancolizaba cuando aquélla tardaba en responder a sus cartas “como quien le faltaba el alivio de sus cuidados”⁵⁰⁰. Aunque se tiene presente el tono hagiográfico de esta biografía, no puede negarse tampoco que sor María poseyó buen sentido, tacto y mesura “con una amplitud de miras que no parecen corresponder -afirmaba José Deleito y Piñuela hace años- al horizonte estrecho de una celda monástica”⁵⁰¹. Con todo, se apunta que su relación con sor María no fue determinante para el cambio ideológico que tanto él como la Monarquía católica experimentaron. Esta transformación ha de achacarse también a los factores de la edad, sus problemas personales y las derrotas militares de sus ejércitos en los campos de batalla europeos.

3.2.2.- La defensa del Papado

Las directrices de sor María de Ágreda se fundamentaron en obedecer y defender los postulados ideológicos del Papado y en respetar la figura de los pontífices como vicarios de Cristo en la tierra y cabezas supremas de la Iglesia Católica. Estas pretensiones se aprecian en las cartas que se intercambiaron con Felipe IV cuyos contenidos coinciden con los de los trataditas de mediados del siglo XVII. Así, a finales de junio de 1645 comentaba al monarca que la Iglesia - a la que califica de *navecilla*- navegaba siempre fluctuando y era combatida por sus enemigos. Le recordó que, en sus reinos, era donde mejor se observaba la

⁴⁹⁹ Cit. en VILLASANTE, L.: “Sor María de Jesús de Ágreda a través de su correspondencia epistolar con el rey”. *Archivo Ibero-Americano*, 25, (1965), p. 149.

⁵⁰⁰ XIMÉNEZ DE SAMANIEGO, J.: *Relación de la vida de la Venerable Madre Sor María de Jesús*, op. cit., p. 279.

⁵⁰¹ DELEITO y PIÑUELA, J.: *El rey se divierte*. Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 30.

defensa y respeto a la Iglesia⁵⁰². Si Dios se demoraba en acabar con las “aguas turbulentas” que azotaban a la Iglesia y a la Monarquía católica era porque, a través de la aflicción y el trabajo de sus fieles, pretendía que creciera más en ellos la fe de los apóstoles

“y, en ella, se hiciesen más robustos. Y pensando que dormía el Redentor del mundo, le diesen mayores clamores que son deleitables a sus oídos los de los atribulados y gustoso el remediarlo”⁵⁰³

Sor María se quejó reiteradamente de que los azotes y castigos divinos no surtían efecto en los “ministros” regios. A raíz de un sacrilegio cometido por los protestantes contra el Santísimo Sacramento de la Eucaristía, se sintió molesta porque ningún fiel católico saliera a reparar este agravio. Entendió que el haber sido tolerado por los mismos y no haber tomado tampoco medidas de castigo significaba su poca fidelidad hacia Dios. No sólo sintió los ataques de los enemigos del catolicismo, sino también que los fieles católicos no defendieran a la Iglesia. Felipe IV debía vestirse de celo, fortaleza y prudencia, armarse de la fe católica y tener confianza en Dios para defender a la Iglesia. Tenía que imitar asimismo a su bisabuelo Carlos V que, en la guerra que mantuvo contra el duque de Sajonia, encontró una cruz de madera y un Cristo arcabuceado por el pecho cuya autoría era de los herejes. Dios instó al emperador a reparar este agravio “porque poderoso sois para vengar nuestras injurias”⁵⁰⁴.

Las ideas de sor María acerca de la obediencia y defensa de la Iglesia eran el resultado de un profundo acatamiento a la suprema autoridad de la Santa Sede y doctrina de la Iglesia, así como por una particular obediencia al pontífice, como declaró el jesuita Jerónimo Garay y Morales en su proceso de beatificación⁵⁰⁵. La monja definió la obediencia como el mayor regalo ya que

⁵⁰² “¿A quién le compete el guardar y conservar a los profesores de esta ley y fe santa?”. Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 26 de junio de 1645. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 108, p. 23.

⁵⁰³ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 8 de marzo de 1647. *Ibíd.*, p. 97.

⁵⁰⁴ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 7 de agosto de 1648. *Ibíd.*, p. 160.

significaba negar la propia voluntad y dejarla en manos de los ministros de Dios. Las personas tenían que ejecutar tan sólo lo que éstos dispusieran:

“Siendo católica y profesora de la fe, una criatura no ha de excusar de desear el gusto de su Dios, el cumplimiento de su voluntad, la salvación de sus hermanos pues es miembro de este cuerpo místico cuya cabeza es Cristo”⁵⁰⁶

Los pontífices desempeñaban las funciones de Dios en la tierra. Las personas que les obedecían lo hacían, en realidad, a Cristo. Un tanto parecido sucedía con los concilios que la Iglesia celebraba en los que se manifestaba Dios y el Espíritu Santo. Felipe IV debía convertirse en amigo de Dios, obedecerle en todos sus designios y cumplir con su voluntad a fin de que sus acciones se unieran a las de los pontífices. Sor María le recordó que sus vasallos eran católicos y profesores de la fe santa “y, por este título, hijos de Dios, parte y herencia suya y los llamados para escogidos si, de su parte, concurren y obran lo que les pertenece”⁵⁰⁷.

En el respeto y acatamiento a las directrices del Papado coincidió con Juan Eusebio Nieremberg. En su *Corona virtuosa y virtud coronada* se recoge una historia antigua que extrajo de las Sagradas Escrituras, según la cual los oficios de rey y sacerdote se encontraban unidos. Las poblaciones paganas entendieron que la potestad real no podía enajenarse de la divina y debía alentar además a los pueblos hacia el culto sagrado y la atención de las almas. El cristianismo dividió ambas potestades quedando una dependiente de la otra -en este caso, la regia de la eclesiástica-. Nieremberg deduce que Felipe IV tenía la obligación de obedecer a los pontífices en sus dictámenes y defenderlos mediante las armas:

⁵⁰⁵ Deposition de Jerónimo Garay y Morales en el proceso de beatificación de sor María de Ágreda. ASV, Congregationes Riti Processus, lib. 3212, ff. 613v-614r.

⁵⁰⁶ JESÚS DE ÁGREDA, M.: *Sabatinas. Diario espiritual (1651-1655)*. Burgos, 2005, p. 402.

⁵⁰⁷ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda 9 de agosto de 1658. SECO SERRANO, C., vol. 109, p. 111.

“Necesitando el rey de la enseñanza del pontífice y necesitando el pontífice de la potencia del rey para que el uno dirigiese y el otro esforzase para la ejecución, no desiguando a entreambos el celo, aunque los distinguiese la jurisdicción”⁵⁰⁸

3.2.3.- El tratadista más consultado: Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658)

Juan Eusebio Nieremberg⁵⁰⁹, “en quien corrieron la santidad de la vida con la erudición de las letras”⁵¹⁰, nació en Madrid en septiembre de 1595. Sus padres fueron Gottfried Nieremberg y Regina Otin que llegaron a la península ibérica para integrarse en el servicio de la emperatriz viuda María de Austria. Tras una intensa experiencia espiritual, a los dieciséis años decidía renunciar a la carrera militar propuesta por sus padres e ingresaba en la Compañía de Jesús. Tuvo como maestro y padre espiritual a Francisco Aguado, confesor de Olivares y uno de los hombres fuertes de la casa profesa de Madrid. Para Hugues de Didier, Aguado le instruyó como novicio y le inculcó una rigurosa aversión al mundo, un ardiente amor a la Cruz y una ternura por san Ignacio de Loyola. No le atrajo las misiones, de modo que se volcó en las letras. Estudió teología en la Universidad

⁵⁰⁸ NIEREMBERG, J. E.: *Corona virtuosa y virtud coronada en que se proponen los frutos de la virtud de un príncipe juntamente con los heroicos ejemplos de virtudes de los Emperadores de la Casa de Austria y Reyes de España*. Madrid, Francisco Maroto, 1643, p. 76.

⁵⁰⁹ NÁXERA, M.: *Sermón que predicó el Padre Manuel de Nájera, predicador de Su Majestad, en las piadosas exequias que consagró a la memoria del P. Juan Eusebio Nieremberg el Ilustrísimo Señor don Cristóbal Crespí de Valldaura, vicescanciller del Supremo y Real Consejo de Aragón*. Madrid, Andrés García de la Iglesia, 1658; ANDRADE, A.: *Varones ilustres en santidad, letras y celo de las almas de la Compañía de Jesús*. Madrid, José Fernández de Buendía, 1666, t. V, pp. 1-57; IPARRAGUIRRE, I.: “Un escritor ascético olvidado: el padre Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658)”. *Estudios Eclesiásticos*, vol. 32, nº 127, (1958), pp. 427-448; DIDIER, H.: *Vida y pensamiento de Juan E. Nieremberg*. Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca/Fundación Universitaria Española, 1976; CHAPARRO MARTÍNEZ, S.: *Providentia: Juan de Nieremberg (1595-1658) y el discurso político providencialista del Barroco español*. Universidad Autónoma de Madrid, Tesis Doctoral Inédita, 2008; “Juan Eusebio de Nieremberg (1595-1658): un intelectual de la Monarquía Católica Hispana”. *Razón y Fe*, vol. 264, nº 1358, (2011), pp. 427-436; BARÓ I QUERALT, X.: “Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658) en la Italia barroca: difusión y circulación de su obra de la diferencia entre lo temporal y eterno: *Crisol de desengaños* (1640)”. *RCatT*, 43/1, (2018), pp. 125-141.

⁵¹⁰ ANDRADE, A.: *Idea del perfecto prelado en la vida del Eminentísimo Cardenal don Baltasar de Moscoso y Sandoval*. Madrid, José Fernández de Buendía, 1668, p. 80.

de Alcalá y años después se convirtió en uno de los profesores más insignes del Colegio Imperial, a cuyo cargo estuvo la cátedra de Sagrada Escritura. Escribió un número significativo de obras teológicas, místicas, filosóficas y políticas. Su biógrafo, Alonso de Andrade, recoge un total de treinta y cinco en castellano y unas veinte y seis en latín.

Es uno de los tratadistas que mejor precisó y puso en relación la ética católica con las obligaciones de los monarcas. Fue partidario de reforzar la alianza entre Madrid y Viena para que la Casa de Austria pudiera revivir el antiguo ideal carolingio bajo la atenta mirada de Roma. Felipe IV, que no entendió por qué el emperador Fernando III había firmado la paz por separado con los franceses antes de la ratificación de los Tratados de Westfalia de 1648 y había dejado sola a la Monarquía Católica en su lucha contra los mismos, entregó una instrucción al conde de Peñaranda el 8 de junio de 1657. En ella le expone las razones por las cuales debía trasladarse hasta Viena. En primer lugar, para dar el pésame y el de su familia al nuevo emperador, Leopoldo I, por el fallecimiento de su padre: Fernando III. En segundo, como Leopoldo no fue reconocido en vida de su progenitor rey de romanos, debía permanecer en Viena hasta la elección de un nuevo sucesor y hacer todo lo posible para que el Sacro Imperio continuara en manos de la Casa de Austria. Tenía que continuar en manos de esta dinastía porque, de lo contrario, sería perjudicial para la Cristiandad católica

“y, por este medio, asegurará también la conservación de nuestra Sagrada Religión”⁵¹¹

Las pretensiones de Felipe IV terminaron por cumplirse. En julio de 1658 Peñaranda enviaba una carta a Alejandro VII para informarle que Leopoldo I había sido elegido emperador con todos los votos a favor de los electores. El pontífice había luchado también para que la corona imperial recayera en un miembro de la Casa de Austria. En el nuevo emperador concurrían la piedad y

⁵¹¹ AGS, Estado, leg. 2478, s.f. Instrucción de Felipe IV para don Gaspar de Bracamonte, conde consorte de Peñaranda. Madrid, 8 de junio de 1657.

la religión “con tantas muestras que excede a los años de Su Majestad”⁵¹². Lo cierto es que el pontífice necesitaba la ayuda de toda la Casa de Austria para hacer frente a los turcos. A finales de marzo de 1661 don Baltasar de Moscoso y Sandoval le comunicaba que había recibido su Breve de 2 de febrero en el que le pedía que convenciera a Felipe IV para que empleara socorros y se coligase con el nuevo emperador para proteger a la Cristiandad católica y frenar a los turcos en Hungría. Después de haber hablado con el monarca y con algunos consejeros de estado, ordenó que en la archidiócesis de Toledo se hicieran oraciones públicas y particulares y se suplicara a Dios “se sirva de mirar por esta causa tan suya y de su Iglesia”⁵¹³.

Nieremberg no fue novedoso en sus planteamientos ya que siguió la doctrina de los moralistas de las ramas descalzas de las órdenes religiosas. Éstos habían establecido una relación directa entre los bienes terrenales y los celestiales. Felipe IV, como el rey David, estaba padeciendo los agravios de sus enemigos. La virtud sería recompensada con el triunfo, incluido el material. El universo político de este jesuita giró en torno a la idea del príncipe cristiano, que desarrolló en cuatro de sus obras: *Obras y días* (1627), *Centuria de dictámenes reales políticos* (1640), *Causa y remedio de los males públicos* (1642) y *Corona virtuosa y virtud coronada* (1643). Utilizó numerosos pasajes de las Sagradas Escrituras y extrajo ejemplos de las obras de sus contemporáneos. Con todo, supo defender con ahínco la ideología religiosa del Papado en sus tratados.

En su *Causa y remedio de los males públicos* apunta que el poco respeto que se había tenido a la Iglesia era el motivo fundamental por el cual Dios estaba castigando a Felipe IV. Con una fuerte dosis de crítica arbitrista por la sobrecarga fiscal y adulteración de la moneda, hizo énfasis en la obligatoria y necesaria regeneración moral que los vasallos y los gobernantes -entre los que se incluía el propio Felipe IV- debían hacer para enderezar el desastroso curso de la guerra, las revueltas de los reinos y el devenir de la Monarquía católica. Concibió al Papado como intercesor ante las desgracias que la providencia divina les

⁵¹² ASV, Segreteria di Stato Principi, lib. 82A, f. 202r. Carta de don Gaspar de Bracamonte, conde consorte de Peñaranda, al papa Alejandro VII. Frankfurt, 18 de julio de 1658.

⁵¹³ ASV, Segreteria di Stato Cardinali, lib. 26, f. 29r. Carta del cardenal Baltasar de Moscoso y Sandoval al papa Alejandro VII. Toledo, 30 de marzo de 1661.

había enviado y utilizó el recurso del castigo de Dios para persuadir al monarca de la mala administración y forma de gobernar. Éste debía mostrarse temeroso de Dios, realizar un cambio de actitud y obligar a sus ministros a hacer dicho cambio con muestras de piedad y devoción.

Definió las virtudes cristianas como el fundamento del orden político de la Monarquía católica. Su *Corona virtuosa y virtud coronada* es un manual formativo para educar al príncipe Baltasar Carlos en el respeto al Papado y para que se convirtiera en modelo de príncipe virtuoso. En él efectúa un repaso de los titulares del Sacro Imperio y de los reyes castellanos fundadores del “imperio hispánico”, cuyas virtudes debía ejercitar el príncipe. Se encuentra dividido en dos partes. En la primera, *Corona virtuosa*, señala las virtudes que poseerían los monarcas para conseguir el favor divino. En la segunda, *virtud coronada*, narra la vida de treinta y ocho príncipes de la Casa de Austria que fueron paradigmas de personas virtuosas.

Coincidió con sor María de Ágreda en lo referente al pecado. A juicio de la monja y de los tratadistas de la época, los pecados de los pueblos producían ruinas a los reinos, mientras que las virtudes de los reyes reparaban los agravios cometidos por aquéllos. Felipe IV tenía la obligación de acabar con los pecados para evitar el castigo de Dios sobre sus reinos y “Vuestra Alteza [el príncipe Baltasar Carlos] como tan piadoso y amador de sus vasallos fomento siempre su bien con el ejercicio de virtuosas obras”. Pero también los pecados de los reyes conducían a Dios a castigar a sus vasallos. De nuevo, la solución radicaba en que los monarcas fueran hombres virtuosos.

La oración es el otro punto de coincidencia entre Nieremberg y la monja de Ágreda. Tras la colocación permanente de la Sagrada Forma en la capilla real, Felipe IV fue presentado por los apologistas de la Domus Aurea como un monarca que dedicaba una parte de su jornada diaria a orar ante Cristo sacramentado. En este sentido, Antonio de Castro, coincidiendo con la batalla de Lérida de la primavera de 1644, adujo que la Monarquía católica recuperaría la fortaleza de antaño gracias a las oraciones del rey planeta:

“Acuérdome que ha algunos años que me dijo un gran señor de puesto y muchas asistencias cerca de Su Majestad: <<Padre, muchos ratos de oración tiene Su Majestad. Acostumbra a decir que entra a hacer estación del Santísimo Sacramento y, en ella, se le pasan muchos cuartos de hora>>”⁵¹⁴

3.2.4.- Los personajes del Antiguo Testamento

En su correspondencia epistolar con Felipe IV sor María utilizó el ejemplo de tres personajes del Antiguo Testamento para inculcar al monarca el respeto hacia la Iglesia Católica. El primero de ellos es Abraham. Éste, por haber extendido la fe de los hebreos por Israel, fue recompensado por Yahveh con una larga prosperidad. Moisés, por haber liberado al pueblo judío de la tiranía de los egipcios, recibió el apoyo divino para defenderse de las personas que se habían apartado del culto a Yaveh. Por su parte, éste último defendió a David de los ataques de sus enemigos por haber guardado sus leyes. Un buen rey, si deseaba conseguir la grandeza para su monarquía, debía propagar la fe que profesaba, cuidar de sus vasallos y guardar los mandamientos divinos. En el siglo XVII este ideal se tradujo en la subordinación de la Monarquía católica a los preceptos ideológicos del Papado.

David fue el personaje del Antiguo Testamento más utilizado en su correspondencia epistolar con Felipe IV. Ha sido considerado por la tradición judeo-cristiana un hombre justo, valiente y guerrero. Se trató además de una persona magnánima y de grande aliento, rasgos que puso en práctica en casi todas sus acciones. En guerras y victorias no perdió nunca la compostura y cuando fue reprendido por Yahveh con derrotas militares supo llevar el castigo divino con dignidad y serenidad. Su deseo por alcanzar la perfección y por cumplir con los mandamientos de la ley hebrea, condujo a Yahveh a premiarlo con victorias militares y una larga prosperidad para su reino. Sor María instó reiteradamente a Felipe IV a convertirse en un nuevo rey David para conseguir

⁵¹⁴ Cit. en NEGREDO DEL CERRO, F.: *Los predicadores de Felipe IV. Corte, intrigas y religión en la España del Siglo de Oro*, op. cit., pp. 380-381.

la felicidad y tranquilidad de sus reinos. Todos los fieles cristianos necesitaban poseer los atributos de este monarca bíblico y en especial, los reyes, “que han de dar ejemplo”⁵¹⁵.

David es también conocido por haberse enfrentado a Goliat, un gigante de seis codos y de una altura considerable que combatió al lado de los filisteos. Éstos habían desafiado al ejército de Israel durante cuarenta días. Una voz profética predijo a Goliat que, si los judíos vencían y él moría, se produciría la esclavitud de los filisteos a manos de Israel. Según el relato bíblico, la condición de pastor de David hizo que mostrara interés por defender a su pueblo de los ataques de los filisteos. Se vistió entonces con la armadura de rey y se dirigió al campo de batalla, recogiendo antes por el camino cinco grandes piedras que empleó para matar a Goliat. Después de burlarse de David, éste, aprovechando un descuido de aquél, le lanzó su espada y le golpeó con una de las piedras en la frente. Una vez caído en el suelo, le cortó la cabeza con la espada que le había lanzado. Con la muerte del célebre gigante, David se ganó la confianza de Yahveh y del pueblo de Israel.

3.2.5.- La frecuencia de los sacramentos

Según el Concilio Vaticano II, los sacramentos fueron instituidos por la Iglesia Católica para “alimentar” la vida de los fieles cristianos. Su cometido era además santificar a los hombres y dar culto a Dios. No sólo presuponen la fe en sí misma, sino que también la robustecen y es expresada a través de palabras y actos. En las siguientes líneas, tan sólo se verán seis de ellos.

Para sor María de Ágreda, el bautismo convertía a los cristianos en hijos adoptivos de Dios. Consideró que el sacramento de la confirmación reforzaba y “confirmaba” a los fieles en la fe cristiana, mientras que el de la unción de los enfermos les hacía permanecer poco tiempo en el purgatorio. Entendió el orden sacerdotal como algo útil para la vida espiritual,

⁵¹⁵ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 25 de octubre de 1647. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 108, p. 126.

“no muera yo, Dueño mío, sin sacerdotes a mi cabecera que me asistan”⁵¹⁶

La confesión y penitencia estaban destinadas a impedir que el demonio confundiera de manera astuta a las almas⁵¹⁷. Por su parte, la confesión auricular -impuesta de modo obligatorio a partir del IV Concilio de Letrán- se convirtió en una forma de control sobre las conciencias de los fieles -entre ellas, las de los monarcas-.

Por último, el sacramento de la comunión permitía a los fieles cristianos recibir el cuerpo y la sangre de Cristo, así como utilizar tres potencias: la memoria para tener presente a Dios, el entendimiento para conocerle y la voluntad para amarle sobre todas las cosas.

3.2.6.- Felipe IV: paradigma de monarca virtuoso

De acuerdo con el catolicismo romano del siglo XVII, las virtudes resultaban esenciales para todo gobernante. Legitimaban su conducta personal y política y le proporcionaba la protección divina. Esta idea fue desarrollada por un conjunto de escritores que utilizaron los argumentos elaborados por los Padres de la Iglesia y los teólogos de diferentes épocas a partir de las Sagradas Escrituras y demás textos cristianos. Los reyes tenían que visibilizar su comportamiento virtuoso para que la sociedad se identificara con ellos e imitara su ejemplo. El nuevo modelo de monarca católico romano que debía practicar las virtudes cristianas aparece ya en Pedro de Ribadeneyra⁵¹⁸. La Compañía de Jesús y las

⁵¹⁶ JESÚS DE ÁGREDA, M.: *Ejercicios espirituales*. Madrid, Editorial Cisneros, 1975, p. 45.

⁵¹⁷ “En acabando la primera hora de oración de la mañana, confiésate con grande afecto y como para morir, y recibe el Santísimo Sacramento como por viático”. JESÚS DE ÁGREDA, M.: *Leyes de la esposa: conceptos y suspiros del corazón para alcanzar el último y verdadero fin del beneplácito y agrado del Esposo y Señor*. Madrid, Editorial Litúrgica Española, 1920, p. 514.

⁵¹⁸ ÁLVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO, A.: “Virtud coronada: Carlos II y la piedad de la Casa de Austria”. En FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P., PINTO CRESPO, V. y MARTÍNEZ MILLÁN, J. (coords.): *Política, religión e inquisición en la España moderna: homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1996, p. 34; QUAGLIONI, D.: “Il modello del principe cristiano. Gli <<specula principum>> fra Medio Evo e prima Età Moderna”. En

ramas descalzas y recoletas de las órdenes religiosas difundieron el arquetipo de rey virtuoso y lo insertaron dentro de la ética católica. En este sentido, la representación de Felipe IV como monarca virtuoso asumió los mismos rasgos que el propuesto por dichos escritores en sus respectivos tratados.

Como ya se ha dicho, sor María de Ágreda definió las virtudes cristianas como el fundamento del orden político de la Monarquía católica. Se trataban del instrumento más óptimo con el que negociar en el tribunal de Dios, la disposición habitual para hacer el bien y que daba a las personas lo mejor de sí mismas, así como la columna de la convivencia humana⁵¹⁹. Al igual que Nieremberg, vinculó la vida virtuosa con los éxitos políticos y militares de los Habsburgo.

Sor María hizo hincapié en lo referente a la imitación de Cristo. Entendió que era la principal virtud puesto que, si se imitaba su modo de vida, podía llevarse a la práctica las demás. Recordó a Felipe IV que Dios envió a Cristo a la tierra, no para gozar los placeres de la vida, sino para padecer sufrimientos. Eligió el camino de la cruz porque era el mejor y más seguro. Advirtió a sus discípulos, en más de una ocasión, que deseaba hacer el bien con ellos y darles buenos consejos, como su padre celestial había hecho con él. Felipe IV, si quería imitar a Cristo, debía tener pureza de conciencia. Si era recto de corazón, Dios le infundiría valor en sus acciones militares y decisiones políticas. La Monarquía sería dichosa si su soberano era virtuoso, observante de la religión católica, templado en sus pasiones, magnánimo y prudente de carácter. No sería rey de sí mismo si se rendía a sus pasiones, pero si las combatía su corazón se pondría en manos de Dios que le libraría de padecimientos. De modo que necesitaba su ayuda y “toques”, y más los reyes ya que su grandeza dependía de él⁵²⁰. Debía

COMPARATO, V. I. (ed.): *Modelli nella storia del pensiero político*. Firenze, Leo S. Olschki, 1987, vol. 1, pp. 103-122; MONOD, P. K.: *El poder de los reyes. Monarquía y religión en Europa, 1589-1715*. Madrid, Alianza Editorial, 2001, pp. 107-133 y 162-176; GIOSI, M.: “La tradizione degli *specula principum* e la *Institutio principis christiani* di Erasmo da Rotterdam”. *Educazione. Giornale di pedagogia critica*, V, 2, (2016), pp. 43-66.

⁵¹⁹ “Y crea Vuestra Majestad que es dichosa la Monarquía que alcanza príncipe heroico en virtudes, observante en la religión cristiana, puro en su doctrina, amador de la verdad católica, celoso en obras pías, templado en sus pasiones, fuerte y magnánimo, prudente con valor”. Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 18 de febrero de 1650. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 108, p. 207.

⁵²⁰ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 15 de noviembre de 1647. *Ibid.*, p. 128.

comprometerse asimismo a quitar de sus reinos los daños que existían, a administrar justicia y a “oír a los más sabios y cursados en la ley”⁵²¹. Al mismo tiempo, depositaría su confianza en Dios⁵²². Aunque llegara el agua a la garganta y su Monarquía estuviera a punto de descomponerse, había de confiar en aquél. De lo contrario, se enojaría siendo el único que podía perdonar debido a su condición de padre misericordioso.

La paciencia es otra de las virtudes que sor María propuso a Felipe IV. Se trata de la virtud que inclina a los creyentes cristianos a soportar, sin tristeza y abatimiento, los padecimientos físicos y morales de la vida. Al ser muchos los trabajos a los cuales tienen que enfrentarse, se necesita su ayuda para mantenerse firmes en la senda del bien. Para sor María, Felipe IV había de ser paciente en todas sus acciones aceptando simultáneamente los castigos divinos⁵²³. También estaba la virtud de la humildad. Con ella se desterraban los vicios, se rendía la soberbia y cada persona reconocía su pequeñez y miseria. El monarca debía imitar a Cristo que renunció a su grandeza y prefirió ser una persona sencilla y humilde:

“Cuando vayas a visitar a las enfermas, sírvelas, anímalas y, con efecto, presenta al Señor tu afecto y deseo y sea de servir, consolar, curar a todos los enfermos del mundo y a los más inficionados mejor”⁵²⁴

Esta virtud tenía que ser practicada tanto por los eclesiásticos como por los laicos. A través de ella, se gozaba además de la gracia de Cristo el cual se hizo humilde para que sus fieles se enriquecieran espiritualmente:

⁵²¹ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 18 de febrero de 1650. *Ibíd.*, p. 207.

⁵²² AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 112, s.f. Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 18 de mayo de 1663. Una copia de esta misiva en AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 67.

⁵²³ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 14 de septiembre de 1647. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 108, p. 121.

⁵²⁴ JESÚS DE ÁGREDA, M.: *Leyes de la esposa: conceptos y suspiros del corazón para alcanzar el último y verdadero fin del beneplácito y agrado del Esposo y Señor*, *op. cit.*, p. 528.

“Lo mucho debes renunciarlo por superfluo y no lo has menester y es delito tenerlo vanamente. Lo poco también se debe estimar poco porque será mayor error embarazar el corazón con lo que nada vale y estorba mucho. Si todo lo que a tu juicio humano pide tu necesidad lo consigues, no eres de verdad pobre porque la pobreza en rigor y propiedad es tener menos de lo que es menester y sólo se llama rico al que nada le falta porque el tener más antes desasosiega y es aflicción de espíritu, y deseirlo y guardarlo, sin usar de ello, viene a ser una pobreza sin quietud ni sosiego”⁵²⁵

Por la virtud del trabajo, los padecimientos tenían como fin alcanzar la santidad y perfección cristiana. Pone como ejemplo lo que decía el profeta Job, de que la existencia humana es breve y se marchita como las flores. A Felipe IV no debía contristarle y apenarle los trabajos de la vida. Había de aceptarlos con resignación hasta conseguir el descanso eterno⁵²⁶.

De todas las virtudes cristianas, sor María incidió especialmente en las teologales, aquéllas que tienen como origen, motivo y objeto último a Dios y sin las cuales no es posible aspirar a la santidad y perfección. Son infundidas por Dios a los fieles cristianos en el bautizo. La Fe es la virtud por la que se cree en Dios y en todo lo que revela. Constituye el principio y fundamento de la vida cristiana. Para sor María, como para los católicos -y a diferencia del mundo protestante-, no bastaba la fe sin obras⁵²⁷:

“Nunca es más necesaria la fe que cuando crece la necesidad y cuando nos parece que Dios nos arroja, que no nos oye y que nos aflige. Entonces, es cuando hemos de obrar con lo fino de la fe y de la esperanza”⁵²⁸

⁵²⁵ MCD, I, nº 456.

⁵²⁶ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 13 de diciembre de 1647. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 108, p. 132.

⁵²⁷ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 22 de febrero de 1658. *Ibíd.*, vol. 109, p. 99.

Con la virtud de la esperanza se confía en alcanzar lo imposible. Se compone de “espera”, algo que no se tiene pero que se desea, y de “confianza” en poder conseguirlo:

“A la virtud de la fe, sigue la esperanza [...] con que todos, sin diferencia y sin aguardar tiempo, vengamos en el conocimiento infalible de la comunidad y de sus misterios y promesas”⁵²⁹

La caridad, por su parte, une al creyente con la misericordia de Dios si éste se apiada de los menesterosos y “es propio de esta virtud obrar sin méritos”⁵³⁰. Para Roberto Belarmino, esta virtud era imprescindible para regir las monarquías ya que en ella convergían las principales armas legitimadoras de la realeza. Por un lado, la de “rey virtuoso” y, por otro, la de “rey padre”. Todos los Habsburgo encarnaron la condición de monarcas virtuosos y padres piadosos con respecto a sus vasallos y defendieron a las personas más desvalidas, como enfermos, huérfanos y viudas:

“En tiempo tan turbulento y afligido es necesaria la fe y la caridad. La caridad ya se supone pues sin el amor de Dios, ni la fe tendrá buen arrimo, ni la esperanza tendrá fundamento”⁵³¹

San Agustín de Hipona definió las virtudes cardinales como aquellos elementos que rigen la vida de los fieles cristianos. Son como los quicios sobre los que gira la existencia humana, los hábitos morales que organizan el

⁵²⁸ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 11 de marzo de 1650. *Ibíd.*, vol. 108, p. 210.

⁵²⁹ MCD, I, nº 505.

⁵³⁰ AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 85, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don Juan José de Austria. Ágreda, 25 de octubre de 1661. Copias de esta correspondencia epistolar en AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 56 y AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 111.

⁵³¹ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 12 de abril de 1647. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 108, p. 101.

comportamiento de las personas, regulan sus actos, ordenan sus pasiones y guían su conducta. A diferencia de las teologales, no tienen como objeto inmediato a Dios, sino las obligaciones de los creyentes hacia las personas de su entorno y con ellos mismos:

“Hay dos géneros de virtudes: infusas y adquiridas. Las virtudes infusas se reducen a dos órdenes y clases. En la primera entran solamente las teologales. En el segundo orden, están todas las otras virtudes que tienen por objeto próximo algún medio o bien honesto que encamina el alma al último fin, que es el mismo Dios. Y éstas se llaman virtudes morales porque pertenecen a las costumbres y, aunque son muchas en número, se reducen a cuatro cabezas que, por esto, se llaman cardinales”⁵³²

La prudencia es la virtud que conduce a los creyentes a actuar de manera justa, correcta y con moderación. Para ello, se utiliza un lenguaje adecuado y se respetan los sentimientos y libertades de las demás personas:

“La prudencia da ley, imperio y potestad contra los enemigos. David decía al Señor: <<Sobre mis enemigos me hiciste prudente>> [...]. Abrió las puertas de su corazón para que entrase la prudencia, tuvo la regnativa reinando perfectamente y la militar con que supo encaminar las guerras hasta alcanzar victoria y aprovecharse de los trabajos para levantarse luego de sus culpas, llegando al Señor con corazón contrito y humillado. De manera que su misericordia no le despreció”⁵³³

Por la virtud de la justicia se da a cada persona lo que corresponde. Los teólogos y juristas del siglo XVI, como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto o Domingo Báñez, afirmaron que la autoridad real no era un poder tiránico, sino un

⁵³² MCD, I, nº 485.

⁵³³ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 14 de agosto de 1654. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 108, p. 357.

servicio que se hacía a la población para implantar la justicia divina. Para sor María, se trata de la virtud que más servía a Dios y al prójimo y era necesaria para la convivencia humana:

“La virtud de la justicia es tan grande y difusa, que se compone de muchas partes y especies y consiste en dar a todos y cada uno lo que le pertenece. Y como la principal atención de esta virtud ha de ser darle a Dios lo que se le debe por la esencia de su divinidad y potencia con que crió a las criaturas, es sacrificio grato y acepto a sus ojos pues comprende la religión que tiene por objeto el culto y reverencia que se da a Dios interior con devoción cuya materia y causa es la meditación y contemplación, su efecto la alegría y júbilo espiritual y una pronta voluntad para reverenciar a Dios y obedecerle en todas las cosas [...]. También hay culto exterior con las ofrendas, oblaciones, genuflexiones y postraciones. Y para la equidad de la justicia distributiva, dar los oficios y dignidades a los que las merecen, premio a los que han trabajado, buenas correspondencias a los que fielmente han servido [y] castigo riguroso a los malos”⁵³⁴

La monja siguió a Diego de Saavedra Fajardo en lo relativo a que Felipe IV tenía la obligación de castigar y “hacer justicia” con las personas que cometían delitos contra Dios e infringían las leyes de la Monarquía católica, “aunque sea grande la dignidad y autoridad de quien le comete”⁵³⁵. Al tiempo que perdonaría las faltas de menor envergadura para ser considerado un monarca justo. Le recordó que la razón de ser de su labor como gobernante era ejercer una justicia equitativa.

La fortaleza permite a los fieles cristianos soportar lo penoso de la vida y ser constante en la búsqueda del bien, resistiendo las tentaciones, superando los obstáculos terrenales y venciendo los temores. Los hombres del Barroco compararon la vida humana con una milicia permanente entre el bien y el mal,

⁵³⁴ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 6 de marzo de 1648. *Ibíd.*, p. 141.

⁵³⁵ SAAVEDRA y FAJARDO, D.: *Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas*, *op. cit.*, p. 149.

de ahí el peso de la fortaleza. A juicio de la monja, esta virtud haría posible que Felipe IV superase los problemas de su monarquía:

“Vístase Vuestra Majestad y ármese de fortaleza. Que esta virtud es estimable y, de ella, dicen los santos que el varón fuerte es de ánimo magnánimo, invicto y constante. Que ni en las molestias desmaya, ni en el temor perece, ni en sus deseos y combates se deja vencer [...]. Emprende empresas arduas, alcanza gloriosos premios y consigue triunfos”⁵³⁶

Por último, la templanza es la virtud que modera la atracción por los placeres sensibles de la vida. No obstante, necesita la ayuda de otras virtudes, como la sobriedad y la continencia. Su tarea principal consiste en rebajar los instintos de los individuos ordenándolos de manera que, sin destruirlos, colaboren en la búsqueda del bien. Fueron muchas las exhortaciones que sor María dirigió a Felipe IV cuando éste se dejaba llevar por sus tentaciones y regresaba a sus “años de mocedad”:

“Con esta virtud, alcanzarás [sor María] la luz divina, la paz y tranquilidad de tu alma, la serenidad de tus potencias, el gobierno de tus inclinaciones y llegarás a ser toda iluminada con los resplandores de la divina gracia y dones. Y de la vida sensible y animal, serás levantada a la conversación y vida angélica”⁵³⁷

3.2.7.- Obligaciones y deberes

Pero también todo monarca y príncipe virtuoso poseía obligaciones. Una primera era impedir que se injuriase públicamente a Dios y se cometieran pecados. A juicio de sor María, cuanto más se ofendía a aquél, más armas se

⁵³⁶ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 1 de abril de 1650. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 108, p. 212.

⁵³⁷ MCD, I, nº 597.

daba a los enemigos de la Monarquía católica y de la Iglesia. De nuevo, toma como referente al rey David. En una ocasión, desde la terraza de su palacio, contempló a una mujer hermosa cuando ésta se disponía a tomar un baño. Se trataba de Betsabé, la esposa de Urías, un soldado hitita que, en esos momentos, se encontraba combatiendo fuera de Jerusalén. Surgió en aquél un instinto por entablar contacto carnal con la mujer que, como era de esperar, quedó encinta del monarca hebreo. Cuando regresó el esposo, Betsabé le hizo creer que la criatura que esperaba era fruto de las relaciones íntimas que habían tenido antes de su marcha a la guerra. David, con objeto de estar más cerca de Betsabé, obligó a Urías a partir de nuevo a la guerra y a colocarse en el puesto más peligroso del campo de batalla para que fuera abatido por las tropas enemigas y muriera, como así sucedió. Su óbito dio un balón de oxígeno al monarca hebreo que dispuso casarse con su viuda para así “regularizar” esta relación. Pero Yahveh decidió castigarle, quitando la tranquilidad a su reino y enviándole revueltas. Él moriría por haber dejado embarazada a Betsabé y haber ordenado matar, de modo indirecto, a Urías. David decidía entonces efectuar una enmienda general de su vida para desenojar a Yahveh, al que hizo ver el firme propósito de no volver a pecar. Como prueba de su liberalidad, Yahveh le perdonó y favoreció en lo divino y humano⁵³⁸. Para sor María, los pecados de un reino eran los responsables de arruinar, descomponer y destruir todo lo que existía a su alrededor y pervertían a la población con vicios ocultos. La solución estaba en enmendarlos y en observar la ley divina de manera regular y recta. A cambio, Dios fortalecería, conservaría y daría prosperidad y felicidad -tanto la humana como la divina y eterna- a los fieles cristianos⁵³⁹.

Un segundo remedio para que Dios perdonara los pecados de los reyes y los de sus vasallos era la penitencia. Para sor María, con la misma se podía acabar con las calamidades públicas y daba a los monarcas importantes victorias militares sobre sus enemigos⁵⁴⁰. La monja recurrió a la historia de Judit a fin de

⁵³⁸ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 20 de julio de 1647. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 108, p. 114.

⁵³⁹ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 24 de diciembre de 1650. *Ibíd.*, pp. 230-231.

⁵⁴⁰ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 19 de julio de 1658. *Ibíd.*, vol. 109, p. 108.

inculcar este sacramento a Felipe IV. Los hebreos, como hicieron penitencia y no se apartaron del culto de Yahveh, resistieron frente a sus enemigos. Ayudado de un poderoso ejército, Holofernes sitió la ciudad de Betulia y declaró la guerra a aquéllos. Uno de sus capitanes, Achior, le alertó que, si los hebreos tenían ofendido a Yahveh, los vencerían con facilidad. De lo contrario, resultaría complicado. A pesar de que su ejército se encontró compuesto por 120.000 hombres de a pie y 12.000 de a caballo, según la tradición, fue derrotado. Yahvé permitió la victoria de los habitantes de Betulia porque habían hecho penitencia y oraciones, de manera que Judit pudo cortar la cabeza al malvado Holofernes “con que, confusos, levantaron el cerco y sitio dejando libre la plaza porque, en teniendo propicio a Dios, Su Majestad vencerá y nos alcanzará triunfos y victorias”⁵⁴¹.

Al respecto, Juan Eusebio Nieremberg sostuvo que el humillarse ante Dios, el mostrarse afligido y el hacer demostraciones de penitencia no significaba falta de valor, desconsuelo de los pueblos y descrédito ante sus enemigos. La penitencia era practicada por grandes gobernantes, potentísimos varones y príncipes invictos. David, aunque fue uno de los reyes más valerosos de Israel y su vida y reinado una continua victoria, no dudó nunca en mostrarse penitente “hasta andar con los pies descalzos”⁵⁴².

Una tercera solución radicaba en evitar ofensas y malas costumbres, no sólo en los vasallos, sino también en los propios reyes que, de lo contrario, no podrían castigar si vivían ellos licenciosamente, “cosa más ineficaz y poco útil”⁵⁴³. A Felipe IV le servía de consuelo que la mayoría de los reyes de Israel y personajes del Antiguo Testamento pecaron en algún momento de su vida, como David, Ezequías y Josías. Pero la penitencia borró inmediatamente sus pecados y Yahveh terminó por olvidarse de los escándalos que habían protagonizado. Dios perdonaría a los fieles cristianos y los premiaría con victorias militares, levantaría a las personas desvalidas y enriquecería a los pobres. Para la

⁵⁴¹ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 8 de marzo de 1647. *Ibíd.*, vol. 108, p. 97.

⁵⁴² NIEREMBERG, J. E.: *Causa y remedio de los males públicos*, *op. cit.*, p. 84.

⁵⁴³ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 24 de agosto de 1652. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 108, p. 288.

tradición cristiana, san Pedro, san Pablo y san Mateo constituían un referente. El primero, de haber sido un pecador en el pasado, pasó a ser considerado el príncipe y cabeza de la Iglesia por la gracia de Cristo, que le perdonó sus pecados. El segundo, de haber sido un perseguidor de los primeros cristianos, se convirtió en apóstol y colaboró con san Pedro en la organización de la Iglesia. Y el tercero, de haber sido un publicano, fue uno de los cuatro evangelistas⁵⁴⁴.

Una segunda obligación consistía en defender la religión católica y a la Iglesia⁵⁴⁵. Desde sus orígenes, la Monarquía católica había sido elegida por Dios para proteger y propagar el catolicismo⁵⁴⁶. La acción de éste sobre la Monarquía católica obligó a sus reyes a actuar en una doble dirección: defender la fe católica en un plano exterior y conservar la vida cristiana en uno interior. La rectitud y relajación de las costumbres conducía a la grandeza y decadencia de las monarquías respectivamente. Sor María tuvo en grado muy alto la solidaridad entre los miembros del cuerpo místico que representaba la Iglesia y su amor hacia Cristo se extendió al conjunto de ésta:

“Vuestra Majestad pues es cabeza y sucesor de estos reinos en lo temporal y protector para defenderla en lo espiritual. Señor mío, anímese y dilate Vuestra Majestad el ánimo para procurar los triunfos y victorias de Dios”⁵⁴⁷

Como ocurrió con los diferentes aspectos de la ideología religiosa del Papado, sor María coincidió con determinados tratadistas de mediados del siglo XVII. En sus *Conclusiones políticas de los ministros*, el jesuita Agustín de Castro

⁵⁴⁴ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 15 de mayo de 1654. *Ibíd.*, p. 346.

⁵⁴⁵ Felipe IV, tras la elección de Alejandro VII como pontífice, se ofreció a poner su persona, su sangre y todos sus dominios para que aquél condujera a la Cristiandad católica “a la defensa y mayor gloria de nuestra Sagrada Religión y exaltación de esa Santa Sede”. AMAE, Santa Sede, leg. 62, ff. 141r-142r. Carta de Felipe IV al papa Alejandro VII. Madrid, 7 de junio de 1655.

⁵⁴⁶ ÁLVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO, A.: “La piedad de Carlos II”. En RIBOT GARCÍA, L. A. (coord.): *Carlos II. El rey y su entorno cortesano*. Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2009, p. 147.

⁵⁴⁷ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 26 de junio de 1645. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 108, p. 23.

señala que la principal obligación de los monarcas y príncipes católicos era defender el catolicismo. Esta tarea podía efectuarse de tres modos: oponiéndose a los enemigos de la Iglesia, propagar la religión católica entre los infieles y herejes y autorizar el culto y veneración a la Sagrada Eucaristía en los templos de sus reinos. Resultaba necesario construir suntuosos templos y grandiosos conventos llenos de oro y plata en los altares, así como entregarlos rentas para el sustento de sus ministros. Castro confiaba en que los fieles cristianos asistieran con más regularidad a las festividades religiosas para escuchar la palabra de Dios⁵⁴⁸.

Otro jesuita, Baltasar Gracián, adujo que la fortaleza de la Casa de Austria residía en Dios, que la había aumentado desde los tiempos del conde Rodolfo. Los Habsburgo erradicaron los cismas dentro de la Iglesia y devolvieron a los pontífices la ciudad de Roma, lo que condujo a Dios a considerarla una muralla de la Cristiandad y, posteriormente, de la Catolicidad. Cuando nació el protestantismo, impidieron que Bohemia, Hungría, Alemania, Flandes y Francia sucumbieran a la influencia de aquél, aunque con distinto éxito. A esta dinastía pertenecieron grandes emperadores y reyes. Dios puso sus ojos en la misma a fin de dilatar su santa fe y el Evangelio por el orbe terráqueo.

En *La fama austriaca o historia panegírica de la vida y hechos del Emperador Ferdinando Segundo*, don José Pellicer y Tovar apunta que el poder y fortaleza de los reyes no residía en la posesión de riquezas y en la extensión territorial de sus imperios y reinos, sino en la providencia divina. La Casa de Austria era grande por haber defendido la causa de Dios y de la Iglesia⁵⁴⁹.

En 1655 Rodrigo Méndez de Silva publicaba su *Admirable vida y heroicas virtudes de aquel glorioso blasón de España*, obra en la que aboga por que los monarcas y príncipes católicos de Europa depositaran su confianza en Dios. Sostiene además que en los reinos donde se oraba y se tenía confianza en su

⁵⁴⁸ CASTRO, A.: *Conclusiones políticas de los ministros*. Madrid, Estudios Reales del Colegio Imperial de la Compañía de Jesús, 1636, pp. 11r-11v.

⁵⁴⁹ PELLICER y TOVAR, J.: *La fama austriaca o historia panegírica de la vida y hechos del Emperador Ferdinando segundo*. Barcelona, Sebastián y Jaime Matevad, 1641, p. 104v.

poder absoluto se formaban grandes ejércitos de hombres que vencían a los enemigos de las monarquías y de la Iglesia⁵⁵⁰.

Lo cierto es que esta tratadística no era nueva en esos años, dado que procedía del reinado de Felipe III. Don Fernando Alvia de Castro, en su *Verdadera razón de estado*, apunta que los príncipes católicos pelearían exclusivamente para defender la fe de Cristo. Desempeñaban esta tarea con verdadero celo y pensando siempre en el fortalecimiento de la Santa Sede. Los pontífices tenían autoridad y estaban legitimados para castigar a aquellos soberanos y príncipes desobedientes, “siendo necesario privar de sus reinos a los príncipes desobedientes a la Santa Iglesia Romana”⁵⁵¹. En su tratado anticipó la idea de que Dios era el único que daba victorias a los monarcas en las batallas, y no los ejércitos. Antes de su muerte, Josué ordenó a los suyos que buscaran el amor de Yaveh y cumplieran con su santa ley. Holofernes, a pesar de contar con un nutrido ejército, fue advertido por uno de sus generales de que los habitantes de Betulia contaban con la protección de Yahveh porque no se habían apartado de sus leyes y continuaban rindiéndole culto.

En esta línea, el benedictino Juan de Salazar señaló en la *Política española* que los monarcas debían proceder en sus acciones más como sacerdotes que como jueces y más como eclesiásticos que como seglares⁵⁵². La preservación de la Monarquía católica de herejías y la conservación íntegra de la fe católica se trataba de otro requisito para alcanzar el favor y protección de Dios. Era el caso de la expulsión de los moriscos. Pese a los cuantiosos ingresos económicos que proporcionaba la mera existencia de esta minoría religiosa, Felipe III se decantó por expulsarlos de la península ibérica para así restablecer la unidad religiosa. En su obra, Salazar presenta al monarca como un gran defensor del catolicismo y de la autoridad del Papado.

⁵⁵⁰ MÉNDEZ SILVA, R.: *Admirable vida y heroicas virtudes de aquel glorioso blasón de España*. Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1655, p. 45r.

⁵⁵¹ ALVIA DE CASTRO, F.: *Verdadera razón de estado. Discurso político*. Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1616, p. 45v.

⁵⁵² SALAZAR, J.: *Política española*. Edición, estudio preliminar y notas de Miguel Herrero García. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997, p. 13.

La solución estribaba en que Felipe IV se vistiera del celo de Dios y adoptara su fortaleza para mirar por su causa. Los patriarcas, profetas y reyes de la Antigüedad, sólo con defender al pueblo de Dios, se animaban a grandes y arduas empresas y padecían crueles guerras donde exponían sus vidas y haciendas. Sor María volvía a poner como ejemplo al rey David y el enfrentamiento entre Judit y Holofernes. Para sor María, estos tres personajes bíblicos, aun no existiendo Cristo, tuvieron esperanza en su venida a la tierra para remediar a los fieles cristianos de los sufrimientos, así como trabajaron y padecieron porque se produjera dicha venida. Los profetas, antes de que la palabra y el verbo divino se hicieran carne, mostraron entusiasmo por lo que tendría lugar. Felipe IV contaba con la ventaja de que poseía la revelación divina y podía defender a Cristo Sacramentado.

Para sor María, Felipe IV era el defensor de la fe católica y el protector de todos los católicos. Estaba padeciendo rigores por defender la causa de Dios. Los vasallos debían arrimar el hombro y no ocultarle la verdad porque el trabajo de rey es el mayor de todos cuanto existían⁵⁵³. Había pocas personas en el mundo que tomasen como algo propio su honor y gloria y los antepusiesen a los intereses terrenales, “que el renovar este vínculo y nuevo deudo es beneficio de toda la Cristiandad”⁵⁵⁴. En esta cuestión volvió a coincidir con don Diego de Saavedra Fajardo y con algunos tratadistas de esos años. Por ser constante y celoso de la religión católica, el rey visigodo Recaredo recibió merecidamente durante el tercer Concilio de Toledo los títulos de “rey católico” y “rey cristianísimo”, éste último mucho antes que los reyes de Francia. Dichos títulos fueron heredados por los reyes visigodos Sisebuto y Ervigio, así como por Alfonso I de Asturias para diferenciarse de los musulmanes. Saavedra y Fajardo desarrolló una idea latente entre los tratadistas. Consistía en que los reyes tenían la obligación de mantener la religión en sus reinos, aumentar y difundir su culto, como vicarios de Cristo en lo temporal, y encaminar su gobierno a la mayor gloria de Dios y bien de sus súbditos. Pero les estaba prohibido intervenir en lo concerniente a la fe y a los dogmas porque estas cuestiones competían en

⁵⁵³ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 2 de julio de 1646. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 108, p. 67.

⁵⁵⁴ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 14 de julio de 1646. *Ibíd.*, p. 69.

exclusiva a los pontífices. Felipe IV sólo podía ejecutar, custodiar y defender lo que aquéllos ordenaran y dispusieran:

“Si bien toca a los reyes el mantener en sus reinos la religión y aumentar su verdadero culto, como a vicarios de Dios en lo temporal [...], deben advertir que no pueden arbitrar en el culto y accidentes de la religión porque este cuidado pertenece derechamente a la cabeza espiritual por la potestad que, a ella sola, concedió Cristo y que solamente les toca la ejecución, custodia y defensa de lo que ordenaren y dispusieren”⁵⁵⁵

Una tercera obligación radicaba en obedecer ciegamente a la Iglesia. Al respecto, en el Evangelio de san Lucas se dice que “quien a vosotros oye, a mí me oye. Y a quien a vosotros obedece, a mí me obedece”⁵⁵⁶. Según el Concilio Vaticano II, a través de la obediencia los religiosos y los laicos ofrecían a Dios, como sacrificio de sí mismos, la entrega plena de su voluntad y se unían estrechamente a la voluntad salvífica de aquél. A imitación de Cristo, que cumplió con los deseos de su padre celestial, los religiosos por moción del Espíritu Santo se sometían a éste último, que hacía las veces de Dios. De esta manera, se ponían al servicio de la Iglesia y se esforzaban por llegar a la plenitud con Cristo. La obediencia religiosa, lejos de menoscabar la dignidad de las personas, las conducía por la más amplia libertad hasta la madurez.

Para sor María, la virtud de la obediencia constituía el norte y seguridad de la existencia humana:

“Y quiero que te rijas por los ministros de mi Evangelio que son tus maestros [...]. Porque quien a los preladados obedece, a mí obedece [Dios] porque están en mi lugar y en mi Iglesia”⁵⁵⁷

⁵⁵⁵ SAAVEDRA y FAJARDO, D.: *Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas*, op. cit., pp. 167-168.

⁵⁵⁶ Lucas, 10, 16.

De nuevo, extrajo pasajes y ejemplos de las Sagradas Escrituras que empleó en su correspondencia epistolar con Felipe IV, al que inculcó el comportamiento del pueblo hebreo que, cuando pecaba, perdía, y, cuando servía y obedecía a Dios, obtenía grandes éxitos políticos y victorias militares sobre sus enemigos:

“El Señor quiere que le sirvamos, observemos sus mandamientos y no le ofendamos [...] para que los rigores de juez se conviertan en caricias de padre, las adversidades en prosperidades y las guerras en paz”⁵⁵⁸

La principal virtud del conde Rodolfo fue obedecer a la Iglesia y sujetarse a sus preceptos espirituales e ideológicos. Juan Eusebio Nieremberg fomentó esta idea afirmando que la piedad y respeto del conde hacia la Iglesia le impidió entrar en conflicto con los pontífices en suelo italiano. Este jesuita apostó, como hiciera el conde, porque Felipe IV llegara a un acuerdo con las elites de los reinos sublevados de su monarquía y desechara el empleo de las armas para someterlos. Recordó al monarca que el conde Rodolfo nunca pretendió guerras, sino la paz y que puso en razón a los príncipes europeos díscolos.

Una cuarta obligación era el amor, al que sor María define como algo poderoso e intrépido. Convertía lo amargo en dulce, lo dificultoso en fácil, lo imposible en posible y lo áspero en suave. No le hacía falta trabajar porque no encontraba nunca dificultades. La monja solía pedir a Felipe IV que solicitara este don a Dios para que endulzara sus acciones y pudiera ejecutar los trabajos, los cuales estaba obligado a realizar, y transmitiera su amor hacia sus vasallos para que éstos le amasen con sinceridad y respeto⁵⁵⁹. La Monarquía católica era el pueblo escogido por Dios donde se encontraba la fuerza de la fe y que vivía únicamente para ésta. Por motivos relacionados con la predestinación, sor María

⁵⁵⁷ JESUS DE ÁGREDA, M.: *Leyes de la esposa entre las hijas de Sión dilectísima, ápices de su casto amor*. Barcelona, Herederos de Juan Gili, 1916, p. 39.

⁵⁵⁸ Carta de sor María de Ágrede a Felipe IV. Ágrede, 9 de noviembre de 1663. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 109, p. 191.

⁵⁵⁹ Carta de sor María de Ágrede a Felipe IV. Ágrede, 2 de octubre de 1654. *Ibíd.*, vol. 108, p. 363.

se vio obligada a intervenir en ciertos momentos en aquélla, a modo de ángel tutelar de Felipe IV. Un ejemplo es la enfermedad y muerte del príncipe Baltasar Carlos:

“Dos obligaciones reconozco en mí, grandes y precisas. La primera, la de Dios. Que me hallo cargadísima de beneficios y misericordias de su liberal mano sin merecerlas y el no morir a la vista de las ofensas que se hacen a su Divina Majestad, es miseria e ingratitud muy villana mía. La segunda obligación es lo que debo a la piedad de Vuestra Majestad. Que tampoco he merecido lo que se humana Vuestra Majestad a favorecerme [...]. Al desempeño de estas dos causas, enderezo toda mi atención y fuerzas [...]. La causa de Vuestra Majestad pongo con la de Dios y la juzgo por muy suya pues lo es esta Corona y los fieles de ella adoran un Dios, profesan una fe santa. A éstos, ampara Vuestra Majestad y el Altísimo los ama. Vuestra Majestad es su rey temporal y el Todopoderoso los crio, redimió y sustentó”⁵⁶⁰

3.3.- El influjo espiritual de la Escuela de Cristo de Madrid

En una monografía sobre la Escuela de Cristo⁵⁶¹, Fermín Labarga señala que el boato de las manifestaciones religiosas del Barroco contrastó con el

⁵⁶⁰ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 19 de mayo de 1650. *Ibíd.*, pp. 213-214.

⁵⁶¹ La bibliografía sobre la Escuela de Cristo va siendo cada vez más numerosa: ALONSO CORTÉS, N.: “Nicolás Antonio en Roma”. *Boletín de la Real Academia Española*, 33, (1953), pp. 389-425; SÁNCHEZ CASTAÑER, F.: “Aportaciones a la biografía de Nicolás Antonio”. *Revista de Filología Española*, 48, (1965), pp. 1-37; FERNÁNDEZ SERRANO, F.: “Las Escuelas de Cristo”. *La Vida Sobrenatural: Revista de Teología Mística*, 458, (1975), pp. 106-116; MORENO VALERO, M.: “La Escuela de Cristo. Su vida, organización y espiritualidad barroca”. En ÁLVAREZ SANTALÓ, L. C., BUXÓ REY, M. J., y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords): *La religiosidad popular*. Barcelona, Anthropos, 1989, vol. 3, pp. 507-528; GARCÍA FUERTES, G.: “Sociabilidad religiosa y círculos de poder. Las Escuelas de Cristo de Madrid y Barcelona en la segunda mitad del siglo XVII”. *Pedralbes: Revista d’Història Moderna*, 13, (1993), pp. 319-328; “Elites cortesanas y elites periféricas: la Santa Escuela de Cristo de Valencia en el siglo XVII”, *op. cit.*, pp. 153-190; MARTÍNEZ MARTÍNEZ, M. y QUINTANA LLAMAS, G.: “La Escuela de Cristo y Oratorio de San Felipe Neri en Astorga”. *Astórica: Revista de estudios, documentación, creación y divulgación de temas astorganos*, 17, (1998), pp. 91-142; MARTÍNEZ GOMIS, M.: “Las Escuelas de Cristo de Elche y Orihuela: un aspecto de la enseñanza espiritual y ascética en la España de los siglos XVII y XVIII”. *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 20, (2002), pp. 5-84; LABARGA GARCÍA, F.: “Monseñor García Lahiguera y la

carácter reservado de esta institución cuyos miembros practicaron sus ejercicios espirituales en la más absoluta discreción, tal y como establecían sus constituciones. Compuesta por un total de setenta y dos hermanos -24 sacerdotes y 48 seglares-, sólo podían formar parte de ellas los varones.

Pero, ¿qué es la Escuela de Cristo? El 2 de julio de 1662 el marqués de Aitona envió una carta a sus hermanos de la Escuela de Valencia. En la misma, les explica por qué existía esta institución y cuáles eran sus objetivos:

“La Escuela es una junta y congregación de pecadores que se unen en caridad y verdad para no tratar sino de llorar sus culpas y las de todo el mundo, deseando enmendarlas y remediarlas con lágrimas, suspiros y penitencias. Ésta es la Escuela. No se va a ella a otra cosa. Y no es pequeña obligación juntarse a llorarlas porque está el mundo tan estragado, perdido, asqueroso, abominable y feo. Que por mucho que lloremos, no habremos empezado dignamente a llorar [...]. A esto, se va a la Escuela”⁵⁶²

3.3.1.- Un antecedente directo: el Oratorio de San Felipe Neri de Roma

De todos los movimientos espirituales italianos, la historiografía ha concedido un papel esencial a los oratorianos de san Felipe Neri⁵⁶³. Este santo

revitalización de la Santa Escuela de Cristo”. VV.AA: *El caminar histórico de la santidad cristiana: de los inicios de la época contemporánea hasta el Concilio Vaticano II*. Pamplona, Universidad de Navarra, 2004, pp. 455-466; “Don Juan de Palafox y la Santa Escuela de Cristo”. En FERNÁNDEZ GRACIA, R. (coord.): *Varia palafoxiana. Doce estudios en torno a don Juan de Palafox y Mendoza*. Pamplona, Gobierno de Navarra, 2010, pp. 193-229; *La Santa Escuela de Cristo*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2013; MONZÓ CLIMENT, J. A.: *La Escuela de Cristo de Valencia: Historia y documentación*. Universitat de Valencia, Tesis Doctoral Inédita, 2016; DÍAZ GÓMEZ, J. A.: “La proyección histórico-patrimonial de la espiritualidad filipense más allá de los oratorios: la implantación de la Santa Escuela de Cristo en las jurisdicciones diocesanas de Granada y Guadix”. *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 43, (2017), pp. 187-216.

⁵⁶² Cit. en MARTÍNEZ GOMIS, M.: “Las Escuelas de Cristo de Elche y Orihuela: un aspecto de la enseñanza espiritual y ascética en la España de los siglos XVII y XVIII”, *op. cit.*, p. 16.

⁵⁶³ FENLON, D.: “Filippo Neri, santo”. En PROSPERI, A. (ed.): *Dizionario storico dell’Inquisizione*, *op. cit.*, vol. II, pp. 600-601.

de origen florentino -cuya labor fue reconocida ya en su tiempo- contribuyó a restituir la confianza de la Cristiandad católica en los pontífices. A su llegada a Roma en 1533, se percató de que la ciudad estaba necesitada de una amplia reforma religiosa y, en general, la Iglesia. Se instaló en el *barrio de los banqueros*, situado entre los puentes Sixto y de Sant'Angelo⁵⁶⁴. La comunidad florentina desempeñaba los oficios de banqueros y prestamistas gracias al apoyo que habían recibido de los papas León X y Clemente VII, miembros de la Casa Medici, y crearon asimismo varios lugares dedicados al culto de la Eucaristía y la asistencia religiosa de los enfermos⁵⁶⁵. Neri extendió su espiritualidad y método de evangelización al resto de congregaciones religiosas que, de un modo u otro, se vieron influidas por su carisma. Como se entendió en la época, cambió la fachada espiritual de la Ciudad Eterna en el periodo comprendido entre el Sacco de 1527 y la absolución de Enrique IV de finales del siglo XVI. Para ello, se valió de ciertos presbíteros que contaban con una buena preparación, no sólo intelectual, sino también espiritual, moral y ética⁵⁶⁶. En pocos años consiguió extender su carisma espiritual en Roma afirmándose, con bastante acierto, que, “quando Filippo arrivò a Roma da Firenze nel 1533, la riforma della Curia sembrava impossibile. Quando egli muore nel 1595, essa è un fatto compiuto”⁵⁶⁷.

La fundación del Oratorio de San Felipe Neri de Roma tuvo lugar en 1575⁵⁶⁸. No obstante, junto a un grupo de discípulos, el santo florentino venía reuniéndose

⁵⁶⁴ PONELLE, L. y BORDET, L.: *San Filippo Neri e la società romana del suo tempo (1515-1595)*. Florencia, Librería Editrice Fiorentina, 1986, p. 37.

⁵⁶⁵ FOSI, I.: “Pietà, devozione e politica: due confraternite fiorentine nella Roma del Rinascimento”. *Archivio Storico Italiano*, 149, (1991), pp. 119-162.

⁵⁶⁶ CARAVALE, M.: “Istituzioni e società a Roma al tempo di San Filippo Neri”. En BONADONNA RUSSO, M. T. y DEL RE, N. (eds.): *San Filippo Neri nella realtà romana del XVI secolo*. Roma, Società alla Biblioteca Vallicelliana, 2000, p. 16.

⁵⁶⁷ BREDMON, H.: *Divertissements devant l'Arche*. París, Grasset, 1930, p. 88. Cit. en JIMÉNEZ PABLO, E.: *La lucha por la identidad en la Compañía de Jesús: entre el servicio a Roma y el influjo de la Monarquía Hispana (1573-1643)*, op. cit., p. 83.

⁵⁶⁸ Los trabajos sobre el Oratorio de Roma son numerosos. Cabe destacar, MAIO, R. de, GULIA, L. y MAZZACANE, A. (eds.): *Baronio storico e la Contrariforma*. Sora, Centro di Studi Sorani “Vincenzo Patriarca”, 1982; PONELLE, L. y BORDET, L.: *San Filippo Neri e la società romana del suo tempo (1515-1595)*, op. cit.; CISTELLINI, A.: *San Filippo Neri. L'Oratorio e la Congregazione oratoriana. Storia e spiritualità*. Brescia, Editrice Morcelliana, 1989, 3 vols; IMPAGLIAZZO, M.: “I padri dell'Oratorio nella Roma della Contrariforma (1595-1605)”. *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 25, (1989), pp. 285-307; FRAJESE, V.: “Tendenze dell'ambiente oratoriano durante il pontificato di Clemente VIII. Prime considerazioni e linee di ricerca”. *Roma*

desde aproximadamente 1564 en la iglesia de San Giovanni dei Fiorentini y, con anterioridad, en San Girolamo della Carità. En el citado año de 1575 Gregorio XIII, mediante la Bula *Copiosus in misericordia*, les entregó el gobierno de la iglesia de Santa María in Vallicella para que establecieran una comunidad más sólida y practicasen sus ejercicios espirituales. Sus constituciones fueron confirmadas años más tarde, el 24 de febrero de 1612, por Paulo V a través del Breve *Christi fidelium*. Según Antonio Cistellini, el humus que permitió el desarrollo del oratorio filipense de Roma y que condicionó su peculiar fisonomía fueron las profundas huellas del Sacco de 1527. La mejor definición de la congregación del Oratorio la proporciona fray Tomás de la Resurrección, fraile trinitario descalzo:

“Una congregación de clérigos seculares con estilo semejante al de los religiosos, unos ejercicios espirituales parecidos, vivir en comunidad dignidades, canónigos y otros sacerdotes de diferentes clases, sustentarse cada uno con su renta misma, no hacer esta vida incompatible con la asistencia a otras iglesias [...], vivir en comunidades de religión con tanta puntualidad y rigor como si los hubieran hecho, tener la facultad los congregantes para volverse a su casa siempre que quisiesen [...] o entrar a serlo los que tanto lo deseaban”⁵⁶⁹

Desde su misma fundación, el Oratorio de Roma recibió el apoyo de los pontífices. Su ejemplo fue imitado surgiendo, al poco tiempo, nuevas fundaciones sin subordinación al de Roma y sin otra afinidad que la común

Moderna e Contemporanea, 3, (1995), pp. 57-80; BONADONNA RUSSO, M. T. y DEL RE, N. (eds.): *San Filippo Neri nella realtà romana del XVI secolo, op. cit.*; MONTORO CASTILLO, M.: “Los oratorianos de San Felipe Neri y los inicios de la arqueología cristiana”. *CuPAUAM*, 34, (2008), pp. 147-154; GUAZZELLI, G. A., MICHETTI, R., SCORZA BARCELLONA, F. (eds.): *Cesare Baronio: tra santità e scrittura storica*. Roma, Viella Editrice, 2012. Para el oratorio de la ciudad italiana del L’Aquila, BOERO, S.: *L’Oratorio aquilano nel secondo Seicento: echi quietisti, condanne, relazioni*. Università degli Studi di Udine, Tesis Doctoral Inédita, 2013 y *San Filippo Neri e gli oratoriani dell’Aquila*. Roma, Aracne Editrice, 2017.

⁵⁶⁹ Cit. en CALLADO ESTELA, E.: “Origen, progreso y primeras tribulaciones del Oratorio de San Felipe Neri en España. El caso valenciano”. *Libros de la Corte.es*, Monográfico 3, (2015), pp. 53-54.

adhesión al espíritu de su fundador⁵⁷⁰. Es preciso recordar que la espiritualidad filipense -como, en general, la surgida en Trento- poseyó un carácter apostólico que constituye, a su vez, la esencia del Papado. Los padres oratorianos conformaron un grupo de sacerdotes y presbíteros unidos en torno a Neri con el que practicaron la caridad hacia los pobres, el cuidado de los enfermos, la predicación e instrucción de la juventud y la asistencia a los presos de las cárceles. Además de explicar la doctrina cristiana, escuchar en confesión, dar la comunión, hacer penitencia, practicar la oración mental, ejercitar a los fieles en la lección espiritual y resolver los casos de conciencia. Sus predicaciones se consideraron exhortaciones “et fervori più affettivi che intellettivi”. El rasgo más distintivo de esta espiritualidad fue su arraigado cristocentrismo⁵⁷¹. Pretendieron que los miembros de la Corte romana y las diferentes autoridades de la Ciudad de Roma acudieran a Santa Maria in Vallicella para practicar sus ejercicios espirituales.

Su organización fue totalmente nueva para la época. Procedía de las Compañías del Divino Amor apoyadas por teatinos y barnabitas y por el propio Neri. Como las futuras Escuelas de Cristo, el oratorio no adoptó la estructura centralizada de las órdenes religiosas tradicionales, sino que poseyó una organización descentralizada en la que cada comunidad fue independiente entre sí. Otra novedad radica en que sus miembros no hicieron votos monásticos, ni tampoco profesaron una regla. Tan sólo se comprometían a seguir el modo de vida establecido en sus constituciones y a acatar las decisiones del prepósito de cada oratorio. De modo que a esta institución pertenecieron una amplia variedad de personas, como frailes de congregaciones religiosas, sacerdotes, obispos, arzobispos, cardenales y laicos⁵⁷².

⁵⁷⁰ CARMONA MEDEIRO, E.: “El antiguo Oratorio de San Felipe Neri en Córdoba: aproximación histórica y análisis artístico”. *Anuario de Historia de la Iglesia andaluza*, 3, (2010), pp. 177-178.

⁵⁷¹ MARCOCCHI, M.: *Spiritualità e vita religiosa tra Cinquecento e Novecento*. Brescia, Editrice Morcelliana, 2005, pp. 125-132. Las Escuelas de Cristo contaron también con este rasgo. LABARGA GARCÍA, F.: “Don Juan de Palafox y la Santa Escuela de Cristo”. En FERNÁNDEZ GRACIA, R. (coord.): *Varia palafoxiana. Doce estudios en torno a don Juan de Palafox y Mendoza*, op. cit., p. 196. Este rasgo fue distintivo asimismo de las ramas descalzas de las órdenes religiosas, como los franciscanos descalzos. VILACOBIA RAMOS, K. M.: “Espiritualidad, predicación y corte: fray Sebastián de Arévalo y fray Francisco Díaz”. *Madrid: Revista de Arte, Geografía e Historia*, 3, (2000), p. 23.

La relación entre Neri y los pontífices fue cercana y recíproca desde el principio. Paulo IV lamentaba no poder asistir a los ejercicios espirituales de Santa Maria in Vallicella debido a sus responsabilidades como pontífice. Pío IV, durante su agonía, pidió a Neri que le asistiera con sus oraciones. Pío V sostuvo que los ejercicios del Oratorio producían beneficios entre la población y se alegró “de que, en su pontificado, hubiese hombres en Roma los cuales, con tantos ejercicios, difundiesen la piedad en los fieles y mantuviesen siempre despierta la devoción en las almas”⁵⁷³. Con ocasión del jubileo de 1575, Gregorio XIII dio a conocer el beneficio de los citados ejercicios. Como ha sido apuntado, entregó a los padres oratorianos el gobierno de la iglesia de Santa Maria in Vallicella, confirmó la nueva congregación y entregó dádivas. Es el caso de unos 8000 escudos de oro, que los padres filipenses destinaron a la construcción de la fábrica de la iglesia. Según los biógrafos de Neri, este pontífice le recibía en sus audiencias con gran honra, “tratándolo con mayor familiaridad que a sus familiares más íntimos”⁵⁷⁴. Su sucesor, Sixto V, le concedió varios privilegios. A pesar de su breve pontificado, Gregorio XIV logró intimar con Neri. En las audiencias que mantenía con él no le permitía que le besara el pie porque, “aunque yo sea mayor que vos en la dignidad, con todo, vos sois mayor que yo en la santidad”⁵⁷⁵.

Clemente VIII⁵⁷⁶ fue el pontífice que más relación tuvo con el Oratorio de Roma y, en particular, con Neri. Siguió sus consejos en materias y negocios de

⁵⁷² MONTORO CASTILLO, M.: “Los oratorianos de San Felipe Neri y los inicios de la arqueología cristiana”, *op. cit.*, p. 149.

⁵⁷³ *Idea de los ejercicios del Oratorio fundado por San Felipe Neri*. Murcia, Oficina de la Viuda de Teruel, 1795, p. 166.

⁵⁷⁴ CONCIENCIA, M.: *Vida admirable del glorioso taumaturgo de Roma, perfectísimo modelo del estado eclesiástico y sagrado fundador de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri*. Madrid, Oficina de Antonio Sanz, 1760, p. 255.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 256.

⁵⁷⁶ “A todos es notoria la veneración de Clemente VIII al Instituto. Él, como familiar y penitente del fundador, iba de continuo a la Vallicella. Y subido a la Cátedra de San Pedro, conservó siempre un particular afecto a la congregación. Fue tanto su gozo al ver nacido en la Iglesia este piadoso instituto, que prorrumpió en estas palabras: <<Ésta sola manera de vivir y los ejercicios de estos sacerdotes faltaban para el adorno de la Iglesia de Dios>>. Solía encomendar las necesidades de la Iglesia a las oraciones de los padres y tal vez, de motu proprio, les enviaba su bendición asegurándoles su protección a favor del Oratorio. Tenía asimismo, afirma el Cardenal Bentivollo, por hombres de rara probidad a aquéllos que frecuentaban mucho la Iglesia y casa

calidad, como la reconciliación con Enrique IV. Cuando fue exaltado al pontificado, pretendió que le siguiera escuchando en confesión. Ante su negativa, escogió a Cesar Baronio⁵⁷⁷ y a Francesco María Tarugi⁵⁷⁸, a los que posteriormente elevó a la púrpura cardenalicia. Pese a sus nuevas obligaciones, continuó acudiendo a Santa Maria in Vallicella para practicar sus ejercicios espirituales. El modo con que afrontó la reforma de la Iglesia -e, incluso, su propia vida espiritual- se entiende únicamente desde el prisma del ambiente oratoriano en el que fue educado. Neri contribuyó a los planes del Papado consistentes en renovar la “fachada” espiritual de la Iglesia y de la ciudad de Roma. Vio con buenos ojos la propagación de la espiritualidad filipense, tanto en la ciudad como fuera de ella. Esta renovación había comenzado con la visita pastoral que realizó a la ciudad, en la que se planteó reformar la disciplina religiosa para conseguir un mayor rigor en la *forma vitae*, tal y como estaban haciendo los padres filipenses. Por lo que apoyó todos los movimientos de presbíteros reformados similares al de Neri, así como la descalcez y recolección en los territorios de la Monarquía católica.

El afecto de los pontífices por la espiritualidad oratoriana no desapareció en el siglo XVII. Gregorio XV fundó en Bolonia un oratorio. Inocencio X, desde su infancia y en compañía de su padre, Camilo Pamphili, frecuentó el Oratorio de Roma elevando años después a la púrpura cardenalicia al filipense Orado Justiniani que, “con esta honra, intentaba satisfacer a la obligación que él y su familia tenían a la congregación, a cuya dirección se reconocía deudor”⁵⁷⁹. Por

de los padres”. *Idea de los ejercicios del Oratorio fundado por San Felipe Neri*, op. cit., pp. 150-151.

⁵⁷⁷ FATTORI, M. T.: “Baronio, Cesare”. En PROSPERI, A. (ed.): *Dizionario storico dell’Inquisizione*, op. cit., vol. I, pp. 138-139.

⁵⁷⁸ “Que siendo ya pontífice [Clemente VIII], en aquella su numerosa promoción había exaltado a la púrpura a Tarugi y a Baronio, ambos padres del Oratorio, compañeros antiguos de San Felipe y amigos particulares del mismo Papa, de los cuales Baronio era su confesor y Tarugi su confidente”. CONCIENCIA, M.: *Vida admirable del glorioso taumaturgo de Roma, perfectísimo modelo del estado eclesiástico y sagrado fundador de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri*, op. cit., p. 258.

⁵⁷⁹ *Idea de los ejercicios del Oratorio fundado por San Felipe Neri*, op. cit., p. 152.

su parte, Alejandro VII mostró regocijo porque en Brescia existiera un oratorio debido al “grande fruto que hace en las almas”⁵⁸⁰.

El contacto entre Neri y la Corte romana no se circunscribió sólo a los pontífices. El santo florentino fue cercano también a los reformadores religiosos de su tiempo y a importantes eclesiásticos. Se menciona a san Carlos Borromeo, arzobispo de Milán, que le visitó en su celda de Santa Maria in Vallicella y le pidió consejo acerca de cómo tenía que gobernar la diócesis lombarda, tratar con los miembros de la Corte y curia romana y comportarse en los cónclaves. Según los biógrafos de Neri, Borromeo solía pasar días enteros conviviendo con los padres filipenses de Roma y quedaba “tan lleno de edificación que, al despedirse por la mañana, vuelto a los padres de casa, <<dichosos vosotros, dijo, que tenéis un hombre que os ha dado tan laudables y santos estatutos>>”⁵⁸¹. En 1564, recién nombrado arzobispo de Milán, efectuó la reforma de la diócesis lombarda tomando como modelo el sistema pastoral aplicado por Neri en Roma.

El propio san Ignacio de Loyola se entrevistó más de una vez con Neri, del cual recibió un influjo considerable para la espiritualidad del instituto religioso que acababa de fundar. Algo parecido sucedió con el quinto prepósito, Claudio Acquaviva, que le consultó los problemas que atañían a su instituto, “debiendo, así, la Compañía [de Jesús] a los dictámenes de Felipe mucha parte de sus aciertos conque aquel General la gobernó”⁵⁸². La espiritualidad de la Compañía de Jesús coincidía con los intereses espirituales y políticos de los padres filipenses, al igual que el origen de ambos movimientos. Desde que conociera a Loyola en Roma, en la década de 1537 a 1547, Neri mantuvo una estrecha relación con los jesuitas, practicó sus ejercicios espirituales y frecuentó la iglesia de Santa María della Strada, primera sede de la Compañía. Leía a sus discípulos las cartas de los misioneros jesuitas y los exhortaba a seguir su modo de vida y ejemplo en la ciudad de Roma.

⁵⁸⁰ *Ibíd.*

⁵⁸¹ *Ibíd.*, p. 167.

⁵⁸² CONCIENCIA, M.: *Vida admirable del glorioso taumaturgo de Roma, perfectísimo modelo del estado eclesiástico y sagrado fundador de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri*, *op. cit.*, p. 153.

3.3.2.- Los viajes a Roma de don Luís Crespí de Borja y don Baltasar de Moscoso y Sandoval

Desde sus orígenes, se ha dado por sentado que la Escuela de Cristo de Madrid recibió -y, por extensión, las que se levantaron en la segunda mitad del siglo XVII- un influjo considerable de la espiritualidad del Oratorio de Roma. Al respecto, Fermín Labarga sostiene que las Escuelas de Cristo son la expresión más popular y difundida de la espiritualidad filipense en la península ibérica⁵⁸³ que se caracterizó por ser cristológica y mariana, rasgos a los cuales debemos añadir la impronta que el santo florentino dio al oratorio romano⁵⁸⁴. Como hicieron los miembros de éste, los de la Escuela de Cristo de Madrid se reunían todos los jueves por la tarde para exponer las faltas que habían cometido durante la semana, efectuar un examen de conciencia y hacer penitencias, además de leer los Evangelios y algunos pasajes de las Sagradas Escrituras en un ambiente que invitaba al recogimiento y la meditación. Hubieron de adaptarse, sin embargo, a la idiosincrasia religiosa española. José Ángel Valente señala que en estas instituciones se mezcló la espiritualidad italiana del siglo XVII con elementos propios de la española y con el ascetismo de don Juan de Palafox⁵⁸⁵, el verdadero ideólogo de la Escuela de Madrid⁵⁸⁶.

Aceptada la impronta filipense de las Escuelas de Cristo, no existe tampoco unanimidad sobre la llegada de la espiritualidad del santo florentino a la península ibérica. Emilio Callado Estela atribuye su implantación al obispo don Luís Crespí de Borja, un “sujeto de doctrina y virtud singulares”⁵⁸⁷ y afín a la

⁵⁸³ LABARGA GARCÍA, F.: *La Santa Escuela de Cristo*, op. cit., p. 409.

⁵⁸⁴ MORENO VALERO, M.: “La Escuela de Cristo. Su vida, organización y espiritualidad barroca”. En ÁLVAREZ SANTALÓ, L. C., BUXÒ REY, M. J., y RODRÍGUEZ BECERRA, S.(coords): *La Religiosidad popular*, op. cit., pp. 521-522.

⁵⁸⁵ *Juan de Palafox. Diario del viaje a Alemania. Prólogo, transcripción y notas de Cristina de Arteaga*. Pamplona, Asociación de Amigos del Monasterio de Fitero, 2000, pp. 5-13; MENDOZA GARCÍA, I.: “Palafox y Mendoza, Juan de”. En PROSPERI, A. (ed.): *Dizionario storico dell’Inquisizione*, op. cit., vol. III, p. 1158.

⁵⁸⁶ MARTÍNEZ MILLÁN, J.: “La reconfiguración de la Monarquía Católica (siglos XVII al XVIII)”, op. cit., p. 32.

⁵⁸⁷ BRAH, Salazar y Castro, lib. A-55, f. 12r. Carta de Felipe IV al papa Alejandro VII. Madrid, 5 de abril de 1659.

sensibilidad del reformismo religioso italiano⁵⁸⁸. Nacido en mayo de 1607, fue el séptimo hijo de don Francisco Crespí de Valldaura, señor de Sumacarcel y lugarteniente general de la Orden de Montesa, y de doña Juana Brizuela. Cursó asignaturas de gramática, retórica, lógica y filosofía en el Estudi General de Valencia. En mayo de 1629 obtuvo el Bachiller en Artes y Teología, doctorándose en esta última disciplina al año siguiente. Al poco tiempo, obtuvo una pavorría en la catedral -con cátedra aneja de teología escolástica- que regentó durante veinte años con gran crédito entre los profesores del claustro⁵⁸⁹. Entre 1652 y 1658 y 1658 y 1663 fue obispo de Orihuela y Plasencia respectivamente.

En abril de 1633 abandonaba Valencia para dirigirse a Roma, adonde llegó un mes y medio más tarde. El motivo de su viaje fue hacerse cargo de las negociaciones de los pavordes ante la Congregación del Concilio. En 1585, a raíz de la creación de las llamadas cátedras pavordías por Sixto V, se inició un enfrentamiento entre los canónigos de la Seo de Valencia y los pavordes. El Cabildo capitular no estaba dispuesto a que se produjera una merma en sus privilegios, especialmente en lo referente al reparto de distribuciones y preeminencias. En la década de 1630 este conflicto seguía aún latente. De modo que los pavordes decidieron enviar a Roma a don Luís para que defendiera sus intereses ante Urbano VIII. Las negociaciones resultaron un rotundo éxito. Entre diciembre de 1633 y junio de 1635 fueron promulgadas cuatro sentencias favorables para los pavordes. Como era de esperar, los canónigos no aceptaron las sentencias pontificias. Su negativa obligó a don Luís a desplazarse de nuevo a la Ciudad Eterna⁵⁹⁰. En quince meses obtuvo un decreto favorable de la

⁵⁸⁸ RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, E.: "El asunto de la Inmaculada en el reinado de Felipe IV. Devoción dinástica, negocio de estado y cuestión de reputación". En MARTÍNEZ MILLÁN, J. y RIVERO RODRÍGUEZ, M. (dirs.): *La Corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía Católica. Espiritualidad, literatura y teatro*, op. cit., t. III, vol. 3, p. 1808.

⁵⁸⁹ Algunos de sus sermones en HERRERO SALGADO, F.: *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. V. La predicación en la Orden de la Santísima Trinidad. Predicadores mercedarios. Predicadores procesados por la Inquisición*, op. cit., t. V, p. 520.

Se trató de un consumado predicador y fue conocido como el "santo obispo de Madrid". Don Alonso Pérez de Guzmán requirió sus servicios para algunas festividades de la capilla real, como las vinculadas a la Inmaculada Concepción. En más de una ocasión, Felipe IV le escuchó predicar, "no queriendo [...] estar privado de oír a este gran predicador". MARCIANO, J.: *Memorias históricas de la Congregación del Oratorio en las cuales se da noticia de la fundación de cada una de las congregaciones erigidas hasta aquí y de los varones más ilustres que han florecido en ellas*. Madrid, Establecimiento tipográfico-literario de D. Nicolás de Castro Palomino, 1854, t. V, p. 94. Predicó asimismo en las Descalzas Reales, como fue el caso de la profesión de la marquesa de Villaisidro, consuegra de su hermano Cristóbal: "Predicó mi hermano, el Señor

Sagrada Congregación de Ritos, que fue ratificado por el pontífice mediante el Breve *Nuper* de 28 de agosto de 1641. Los pavordes fueron la parte más beneficiada puesto que se les reconoció amplísimas prerrogativas que los equipararon a los canónigos.

Según el biógrafo de don Luís, el trinitario descalzo fray Tomás de la Resurrección, la providencia divina hizo que éste conociera el ambiente espiritual de Santa Maria in Vallicella y pudiera “observar de cerca y aprender el modo de vivir de los padres del Oratorio romano”. Los dos viajes que realizó a Roma para defender ante la Congregación del Concilio los privilegios de los pavordes le permitió conocer de primera mano los ejercicios espirituales del Oratorio e intimar con sus miembros más destacados, como Pietro Giacomo Bacci, discípulo y biógrafo de Neri. Su ansia por profundizar en el conocimiento de la obra y espiritualidad del santo florentino le condujo a plantearse ingresar en esta institución. Bacci, aunque le prometió que mediaría ante los demás miembros del Oratorio para que aceptaran su ingreso, le sugirió que era preferible que regresara a Valencia e introdujera en la ciudad las costumbres, prácticas religiosas y ceremonias de los padres oratorianos de Roma porque “será grande el fruto que sacaréis en Valencia”⁵⁹¹.

El otro eclesiástico al cual se atribuye la introducción de la espiritualidad de san Felipe Neri en suelo hispano es don Baltasar de Moscoso y Sandoval. En

Obispo de Orihuela, electo de Plasencia, admirablemente [...]. Y por ser tanta la gente que suele seguirle”. Noticia de 12 de octubre de 1658. CRESPI DE VALLDAURA y BOSCH LABRÚS, G.: *Diario del Señor D. Cristóbal Crespí, president del Consell d' Aragó*. Madrid, Boletín Oficial del Estado/Generalitat de Catalunya, 2014, p. 234. Su fama de predicador llegó hasta Roma donde fue considerado un apóstol. La noche del día de la Purificación de la Virgen de 1661 predicó un sermón en el Oratorio filipense, al que acudieron a escucharle los cardenales Girolamo Grimaldi y Francesco Barberini y “fue la plática tan docta y espiritual y levantando algo más del ordinario la voz, que dejó pasmados y aturridos a todos, los cuales decían: <<Éste no es hombre, sino apóstol y gran siervo de Dios. Él es hombre doctísimo y de mucha virtud>>”. BRAH, Salazar y Castro, lib. A-56, f. 91r. Carta del secretario Mañes a don Cristóbal Crespí de Valldaura. Roma, 7 de febrero de 1661. A petición del cardenal Moscoso y Sandoval, predicó varios sermones en la Corte que culminaron con una exitosa misión popular que tuvo lugar entre el 28 de septiembre y el 13 de octubre de 1658. CALLADO ESTELA, E.: “Don Luís Crespí de Borja, *capitán triunfador en los ejércitos reales de la emperatriz del cielo y tierra concebida sin la original culpa...*”. En CALLADO ESTELA, E. (coord.): *Valencianos en la Historia de la Iglesia*. Valencia, Universidad Cardenal Herrera-CEU, 2009, t. III, p. 61.

⁵⁹⁰ El segundo viaje a Roma tuvo lugar en 1640. CALLADO ESTELA, E.: *El embajador de María. Don Luís Crespí de Borja*. Madrid, Sílex, 2018, p. 69.

⁵⁹¹ MARCIANO, J., *op. cit.*, p. 11.

septiembre de 1629, junto a los cardenales Albornoz y Spinola, partió hacia Roma para recibir el capelo cardenalicio de manos de Urbano VIII⁵⁹² “et fecero assai bella cavalcata”. Durante su estancia en Roma, comprendida entre 1630 y 1633⁵⁹³, conoció el ambiente espiritual de la ciudad y, en particular, la comunidad vallicelliana. A su regreso a la península ibérica, se planteó fundar en la Corte una institución a imagen y semejanza de la de Roma porque “hermandad tan santa y provechosa no estrechase sus lindes a solos los términos de Italia, adonde tiene lucidísimas casas, sino que las extendiese a nuestra España para que gozase los frutos de sus lúcidos trabajos”⁵⁹⁴. Se había edificado espiritualmente viendo los ejercicios de Santa Maria in Vallicella:

“La alteza de estos ejercicios ha atraído a ella hombres de grande espíritu y letras y así la abrazó, con grandísimo fervor, el incomparable averiguador de antigüedades eclesiásticas, cardenal Cesar Baronio, tan digno discípulo de San Felipe Neri, a cuyo prudentísimo precepto debemos los doce tomos de los Anales Eclesiásticos”⁵⁹⁵

Tenía constancia que, en la ciudad de Valencia, existía un oratorio semejante al de Roma y que muchas congregaciones realizaban sus ejercicios espirituales “con grande fruto de las almas”. Previamente a la fundación de la Escuela de Cristo de Madrid, estableció en la parroquia de San Sebastián - adonde se reunía la cofradía del Santo Cristo de la Fe algunos días de la semana- un grupo de personas que acudían a rezar por la tarde ante el

⁵⁹² GONZÁLVIZ, R.: “Moscoso y Sandoval, Baltasar de”. En ALDEA VAQUERO, Q., MARÍN MARTÍNEZ, T. y VIVES GATELL, J. (coords.): *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, op. cit., vol. III, p. 1746.

⁵⁹³ GARCÍA CUETO, D.: “La acción cultural y el mecenazgo de los cardenales-embajadores de Felipe IV en Roma: Borja y Albornoz”. En ANSELMÍ, A. (ed.): *I rapporti tra Roma e Madrid nei secoli XVI e XVII: arte, diplomazia e politica*. Roma, Gangemi, 2015, p. 344. Ejerció también de mecenas en la Ciudad Eterna. Encargó el *Triunfo dell’Immacolata* de la capilla de la Concepción de la Iglesia de Santiago de los Españoles. VISCEGLIA, M. A.: *Guerra, Diplomacia y Etiqueta en la Corte de los Papas (siglos XVI y XVII)*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2010, p. 113.

⁵⁹⁴ ANDRADE, A.: *Idea del perfecto prelado en la vida del Eminentísimo Cardenal don Baltasar de Moscoso y Sandoval*, op. cit., p. 306.

⁵⁹⁵ JESÚS MARÍA, A.: *D. Baltasar de Moscoso y Sandoval*. Madrid, Bernardo de Villa-Diego, 1680, Libro VI, capítulo III, s.f.

Santísimo Sacramento de la Eucaristía descubierto. Siempre que le resultaba posible, acudía a los ejercicios espirituales de aquellas congregaciones religiosas que practicaban la espiritualidad renovada de Trento.

3.3.2.1.- El oratorio filipense de Valencia

En Valencia existía una arraigada devoción por san Felipe Neri cuyo origen databa de marzo de 1622, fecha de su elevación a los altares junto a santa Teresa de Jesús, san Ignacio de Loyola, san Francisco Javier y san Isidro Labrador. En la ciudad residía un florentino, de nombre Pablo Antonio Giuliani, que celebró la canonización del santo florentino con mucha pompa con objeto de inculcar esta devoción a sus habitantes. Entre los seguidores del santo florentino de Valencia -que compusieron el grupo que Callado Estela conoce como los *crispianos*-, se menciona a don Felipe Pesantes y a don Miguel de Cervelló⁵⁹⁶. El primero venía reuniendo en su casa a un grupo de varones con los que practicaba la oración mental, la piedad con pobres y enfermos y la línea espiritual trazada por Neri para las comunidades oratorianas. El segundo, un “caballero insigne por su nobleza y virtud”⁵⁹⁷, decidió poner fin a su matrimonio para abrazar el estado eclesiástico. Otros miembros de este grupo inicial fueron don Francisco Sorell, canónigo de la Seo, arcediano de Xátiva y hermano del conde de Albalat, y don Juan García Artés, obispo de Orihuela.

A su regreso a Valencia, Crespí de Borja entró en contacto con don Felipe Pesantes que deseaba establecer en la ciudad del Turia una congregación parecida al Oratorio de Roma. En 1645 ambos levantaron la primera congregación filipense de la península ibérica con una estructura organizativa y espiritualidad muy semejantes al Oratorio de Roma y a la Escuela de Cristo de Madrid⁵⁹⁸. Sin embargo, fueron muchos los impedimentos que se pusieron a

⁵⁹⁶ FELIPO ORTS, A.: “La espiritualidad de don Miguel y don Gerardo de Cervelló. Entre el Oratorio de San Felipe Neri y la Escuela de Cristo de Valencia”. *Saitabi: Revista de la Facultat de Geografia i Història*, 58, (2008), p. 200.

⁵⁹⁷ MARCIANO, J., *op. cit.*, p. 9.

⁵⁹⁸ RESURRECCIÓN, T.: *Vida del Venerable y Apostólico Prelado, el Ilustrísimo y Excelentísimo Señor D. Luís Crespí de Borja*. Valencia, Juan Lorenzo Cabrera, 1676, pp. 111-112.

Crespí de Borja y al grupo de los crispianos para que no levantaran un establecimiento de estas características. El rechazo inicial provino de la población de la ciudad que consideró que la espiritualidad filipense era cercana al franciscanismo reformado y descalzo y podía derivar en manifestaciones heterodoxas. Sin embargo, la principal oposición estuvo encarnada en fray Isidoro de Aliaga, arzobispo de Valencia y hermano del otrora confesor de Felipe III, fray Luís de Aliaga. El establecimiento de una nueva fundación, diferente del modelo religioso tradicional, no tenía cabida en una ciudad bien servida espiritualmente por catorce iglesias parroquiales, una decena de conventos, varios colegios, las casas de cuatro órdenes militares, etc⁵⁹⁹. Pero sus reticencias no hicieron desistir a don Luís, que utilizó el argumento de los beneficios que producían los ejercicios espirituales del Oratorio entre la población para convencerle. Alegó que los padres oratorianos, con su buen ejemplo, virtudes y letras, ayudaban “sin excepción alguna de países ni de lugares”.

Tras largas y complicadas conversaciones, fray Isidoro permitía a mediados de 1645 el establecimiento de la primera congregación filipense de la península ibérica cuyas reuniones tuvieron lugar, en un primer momento, en la iglesia de San Juan del Hospital. Como afirma Callado Estela, el visto bueno de Aliaga no se debió exclusivamente a la persuasión de Crespí de Borja, sino también al influjo de su hermano don Cristóbal Crespí de Valldaura, vicescanciller del Consejo de Aragón. Entre las obligaciones impuestas a los miembros de la naciente comunidad estaban la de residir en sus viviendas y que las lecciones espirituales, oraciones y demás pláticas se hicieran como en el Oratorio de Roma, aunque con diferencias con respecto a éste. Si en el de Roma se hacían todas las tardes cuatro pláticas espirituales, en Valencia, “por no ser ciudad tan populosa”, sólo los miércoles y domingos.

Fray Pedro de Urbina desempeñó un papel destacado en la consolidación del oratorio valenciano, dado que aprobó la existencia de una comunidad oratoriana en la ciudad. Entre las dádivas y limosnas que entregó, se mencionan 20.000 ducados de plata⁶⁰⁰. Se comprometió a construir y a financiar la

⁵⁹⁹ CALLADO ESTELA, E.: “El Oratorio de San Felipe Neri y la controversia sobre las comedias en la Valencia del siglo XVII”. *Hispania Sacra*, LXIII, (2011), p. 137.

construcción de una iglesia y una residencia en los solares que los padres oratorianos habían adquirido. La sintonía que existió entre Urbina y Crespí de Borja explica por qué el primero aprobó la nueva comunidad religiosa⁶⁰¹, a cuyos miembros encargó la tarea pastoral de la diócesis⁶⁰². Los argumentos que Urbina esgrimió se fundamentaron en las obligaciones que tenían los padres filipenses de predicar el Evangelio, instruir a los fieles cristianos en los misterios de la fe católica y exhortarlos a observar los mandamientos divinos y las leyes de la Iglesia. Resaltó los grandes beneficios que los ejercicios espirituales del Oratorio producían entre la población. De modo que fue considerado un

“propagador y bienhechor en su principio y firme columna por haberle dado tanta firmeza y perpetua estabilidad pues no sólo le asignó sumas considerables con que se sustentase, sino que le hizo alcanzar el honor y la gloria del regio patronato del monarca católico”⁶⁰³

El nuncio Camilo Massimi informaba al secretario de estado pontificio, el ex nuncio Giulio Rospigliosi, acerca de la fundación del Oratorio de Valencia:

“Essendosi disposta nella città di Valenza la fondatione d’una casa di sacerdoti della Congregatione dell’Oratorio di San Filippo Neri [...]. Si faranno diligenze così a Sua Santità si compaccia di approvarla e

⁶⁰⁰ ABAD, C. M.: “Urbina de Montoya, Pedro de”. En ALDEA VAQUERO, Q., MARÍN MARTÍNEZ, T. y VIVES GATELL, J. (coords.): *Diccionario de Historia Eclesiástica de España, op. cit.*, Suplemento I, p. 696.

⁶⁰¹ MARTÍNEZ DE MARIGORTA y LÓPEZ DE TORRE, D.: “Fray Pedro de Urbina y Montoya”. En VV.AA: *IV centenario del nacimiento de fray Pedro de Urbina y Montoya, arzobispo de Valencia y Sevilla, 1585-1985*. Álava, Diputación Foral de Álava, 1989, p. 113. Urbina convenció a Nieremberg y a Moscoso y Sandoval para que, como miembros de la Real Junta de la Inmaculada Concepción, se posicionaran a favor de Crespí de Borja a fin de que Felipe IV le eligiera para desempeñar la embajada inmaculista de 1659. CALLADO ESTELA, E.: “Don Luís Crespí de Borja, capitán triunfador en los ejércitos reales de la emperatriz del cielo y tierra concebida sin la original culpa...”, *op. cit.*, p. 58.

⁶⁰² CALLADO ESTELA, E.: “Fray Pedro de Urbina, un franciscano para la embajada concepcionista filipina de 1652”. *Pedralbes: Revista d’Història Moderna*, 30, (2010), p. 243.

⁶⁰³ MARCIANO, J., *op. cit.*, p. 22; ACA, Consejo de Aragón, Secretaría de Valencia, leg. 686, doc. 49/1, s.f. Carta de Felipe IV a fray Pedro de Urbina. Madrid, 22 de diciembre de 1657.

confermarla e perchè sono così noti non meno gli effetti dell'efficace protezione di Vostra Señoría Ilustrísima"⁶⁰⁴

3.3.3.- La Escuela de Cristo de Madrid

La primera vez que en la península ibérica se escuchó hablar de la Escuela de Cristo y se practicaron sus ejercicios espirituales fue en 1626, en el Colegio de San José de los Padres Clérigos Regulares Menores o Caracciolini de Alcalá de Henares "donde plantó sus ejercicios espiritualísimos y dio noticia de este tesoro escondido un perfectísimo religioso llamado el Venerable Padre Benito Capelo, flamenco de nación, natural de Amberes"⁶⁰⁵. Es preciso recordar que la espiritualidad de Neri se manifestó de diferentes maneras. Los elementos que prevalecieron fueron los ejercicios espirituales y el modo de practicarse y transmitirse a la población, y no el nombre de la institución en particular. Así pues, los Oratorios de San Felipe Neri y las Escuelas de Cristo se encontraron impregnadas del mismo espíritu. El santo florentino, con la fundación del Oratorio de Roma, puso las semillas e influyó en varios movimientos religiosos a los que les unió la práctica de la espiritualidad surgida en Trento y la utilización de unos métodos renovados para inculcar y enseñarla entre la población⁶⁰⁶. Dentro de la espiritualidad y las formas de piedad establecidas por Neri, el Oratorio fue una pieza clave para los ejercicios y reuniones de los fieles que acudían a estos centros de espiritualidad⁶⁰⁷.

⁶⁰⁴ ASV, Segreteria di Stato Nunciature Diverse, lib. 122, ff. 693v-694r. Carta del nuncio apostólico Camilo Massimi al cardenal Giulio Rospigliosi, secretario de estado pontificio. Madrid, 8 de enero de 1656. Agradezco a Maria Antonietta Visceglia que me recomendara consultar este fondo del Archivo Secreto Vaticano.

⁶⁰⁵ GONZÁLEZ DE ROSENDE, A.: *Vida del Ilustrísimo y Excelentísimo Señor don Juan de Palafox y Mendoza*. Madrid, Oficina de Lucas de Bedmar, 1671, p. 194.

⁶⁰⁶ "La comunicación, consejos, doctrina y ejemplo de San Felipe Neri sirvió de estímulo a los sacerdotes ilustres de su tiempo para reformar cada uno de ellos una gran parte del mundo". Cit. en ALBA ALARCOS, A.: *Los españoles y lo español en la vida de San Felipe Neri*. Torrejón de Ardoz, Gráficas Dehon, 1992, p. 10.

⁶⁰⁷ ALBA ALARCOS, A.: "El Oratorio de San Felipe Neri de Alcalá de Henares (1694-1729)". *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 14, (1977), p. 149.

La primera Escuela de Cristo en levantarse en la península ibérica fue la de Madrid⁶⁰⁸. Comenzó su andadura de manera oficial el 26 de febrero de 1653 gracias a la iniciativa del italiano Giovanni Ferruzzo, administrador y capellán del Hospital de los Italianos de Madrid, del que se esperaba que, “col il suo spirito e buon essemplio, si rende instrumento idoneo a propagare la devotione del Nostro Santo [San Felipe Neri]”⁶⁰⁹. Algunos de sus miembros venían reuniéndose semanalmente desde 1646 junto a Ferruzzo en una de las capillas del citado hospital, anticipando lo que luego será la Escuela de Cristo de Madrid. En marzo de 1656 llegaba la aprobación del cardenal Baltasar de Moscoso y Sandoval. Ha sido considerada la casa madre para las que se levantaron a lo largo de la geografía peninsular durante la segunda mitad del siglo XVII puesto que mantuvieron con ella una cierta dependencia.

3.3.3.1.- Antecedentes inmediatos

La espiritualidad de san Felipe Neri arraigó en la península ibérica antes de la fundación del Oratorio de Valencia y la Escuela de Cristo de Madrid⁶¹⁰. Pese a que no existía una congregación oratoriana como tal, algunos sujetos venían reuniéndose en pequeños grupos de personas para leer las Sagradas Escrituras, practicar la oración y hacer penitencia y demás ejercicios disciplinarios según lo establecido por Neri para el Oratorio de Roma. Es el caso de las reuniones que tuvieron lugar, entre 1646 y 1653 aproximadamente, en una de las capillas del Hospital de los Italianos de Madrid.

Entre los primeros seguidores del santo florentino en la península ibérica, entre 1595 -año de su fallecimiento- y 1622 -año de su elevación a los altares-,

⁶⁰⁸ El 10 de abril de 1665 tocó el turno al reconocimiento pontificio. Alejandro VII, mediante el Breve *Ad Pastoralis dignitatis fastiginium*, aprobó y confirmó sus constituciones. *Bullarum Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum, op. cit.*, t. XVII, pp. 338-365.

⁶⁰⁹ ACOR, lib. B.IV.29, f. 102r. Carta del prepósito del Oratorio de Roma a Giovanni Ferruzzo. Roma, 6 de diciembre de 1653.

⁶¹⁰ La reina Isabel de Borbón contribuyó asimismo a difundir el culto de san Felipe Neri en la península ibérica. JIMÉNEZ PABLO, E.: “La canonización de Ignacio de Loyola (1622): lucha de intereses entre Roma, Madrid y París”. *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 42, (2016), p. 101.

se encontraron el jesuita Francisco de Toledo, los duques de Sessa, Luís de Torre, Francisco Peña y Jacobo de Grattis -el conocido como *Caballero de Gracia*⁶¹¹-. De todos ellos, éste último es el más conocido y el que más contribuyó al conocimiento y expansión de la obra y espiritualidad del Apóstol de Roma en España. Tras vivir algunos años en Roma, regresó a Madrid donde se ordenó presbítero y estableció su residencia entre los Caños de Alcalá y la Red de San Luís. Trajo de la Ciudad Eterna a varios padres filipenses de la iglesia de Santa Maria in Vallicella, adonde acudía a practicar sus ejercicios espirituales, así como de la congregación de los clérigos regulares menores a los cuales cedió en 1629 una de sus viviendas para que levantaran la primera casa en Madrid. En la misma se practicaron diariamente ejercicios piadosos que se acompañaron de lecciones espirituales y los lunes, miércoles y viernes de pláticas disciplinares. Fueron muchas las afinidades espirituales entre los clérigos regulares menores y los filipenses de Neri. De hecho, uno de sus fundadores, Francisco Caracciolo, murió en la casa que la Congregación del Oratorio tenía en Agnone. En sus *Memorias Históricas*, Juan Marciano afirma que el Caballero de Gracia introdujo en Madrid algunos de los ejercicios espirituales que había aprendido en el Oratorio de Roma y, a su imitación, se levantaron posteriormente muchas congregaciones similares en la Corte. Al respecto, Felipe III promulgaba una real cédula para permitirle predicar en el barrio de San Luís

“para que, con su doctrina, ejemplo y administración de los sacramentos, sean remediadas muchas de las almas de los feligreses que viven en aquellos barrios, que son muchos [...] y están muy lejos de ellos las iglesias y monasterios donde puedan oír misa y los oficios divinos”⁶¹²

⁶¹¹ Este caballero modenés apoyó la introducción de algunas corrientes espirituales italianas en la península ibérica, como los oratorianos de san Felipe Neri y los chierici regolari minori. MORETTI, M.: “Influssi spagnoli nell’arte e nella spiritualità caracciolina del Seicento: Madrid, Roma e il ducato di Urbino”. En ANSELM, A. (ed.): *I rapporti tra Roma e Madrid nei secoli XVI e XVII: arte, diplomazia e política, op. cit.*, p. 509.

⁶¹² ASV, Fondo Confalonieri, lib. 46, f. 310r. Cédula de Felipe III. El Escorial, 5 de septiembre de 1598. Cit. en JIMÉNEZ PABLO, E.: *La lucha por la identidad en la Compañía de Jesús: entre el servicio a Roma y el influjo de la Monarquía Hispana (1573-1643), op. cit.*, p. 301.

En Aragón existía también una arraigada devoción por el santo florentino que se incrementó después de su elevación a los altares. En 1653 don Diego Antonio Francés de Urritigoyti⁶¹³ publicaba una biografía de Neri a base de las noticias que había en la archidiócesis de Zaragoza. En ella sostiene que la devoción hacia Neri se introdujo en los territorios aragoneses gracias a la veneración que se tenía a un cuadro del santo que poseía el Colegio de las Vírgenes de Zaragoza. La tradición sostiene que doña Mariana Morrano, vecina de Zaragoza, fue curada de una grave enfermedad por haber rezado durante varias horas ante el citado cuadro. Don Diego Antonio era considerado un hombre piadoso, devoto, recto, docto y de costumbres ejemplares. Fue uno de los fundadores de la Escuela de Cristo de Barcelona en la que, en ciertos momentos, desempeñó el cargo de obediencia “con singular edificación de los hermanos”⁶¹⁴. Desde el primer momento tuvo en mente publicar una biografía sobre el Apóstol de Roma que recogiera su vida virtuosa “para que, siendo conocido, gozásemos todos de tan intercesión de tan gran padre”⁶¹⁵. Fray Pedro Villanova, fraile de la Orden de San Francisco y lector de teología en el convento de Nuestra Señora de Jesús de Zaragoza, fue requerido por el arzobispo zaragozano, fray Juan Cebrián, para que examinara esta biografía. Después de leerla, afirmó que “San Felipe es un santo nuevo del que hay poca noticia”⁶¹⁶.

Don Diego Antonio consideró a Alejandro VII cabeza y principio del Oratorio de Roma. En su misiva de finales de noviembre de 1653, mostró al pontífice su deseo de que la espiritualidad filipense se extendiera por los reinos de la Corona de Aragón y “le suplicamos [a san Felipe Neri] amplíe su protección dilatando el

⁶¹³ Fue cercano a don Juan de Palafox y a don Baltasar de Moscoso y Sandoval. Al primero dedicó en 1651 la obra *Forum conscientiae, sive pastorale internum* y, al segundo, en 1665, la titulada *Pastorale regularium, sive commentaria ad Breve Inocentii X 14 Maii, 1648*. POLO RUBIO, J. J.: “Diego Antonio Francés de Urritigoyti, canonista, obispo de Teruel (1673)”. *REDC*, 72, (1995), p. 718.

⁶¹⁴ MINUART, A. A.: *El solitario en poblado. Vida del Venerable e Ilustre Doctor Antonio Pablo Centena*. Barcelona, Juan Piferrer, 1744, p. 157.

⁶¹⁵ ACOR, lib. B.III.18, f. 755r. Carta de don Diego Antonio Francés de Urritigoyti al papa Alejandro VII. Zaragoza, 27 de noviembre de 1653. Don Luís Crespí de Borja tradujo también al castellano la biografía de Neri. CRESPI DE BORJA, L.: *Vida de San Felipe Neri, florentín, presbítero secular, fundador de la Congregación del Oratorio*. Barcelona, Jaime Batlle, 1730.

⁶¹⁶ Cit. en ALBA ALARCOS, A.: *Los españoles y lo español en la vida de San Felipe Neri, op. cit.*, p. 112.

instituto en esta ciudad [Barbastro], como ha comenzado a hacerlo en Valencia, Murcia y Villena”⁶¹⁷. La defensa que hizo de la obra de Neri repercutió en su carrera eclesiástica. Coincidiendo con sus años al frente del obispado de Barbastro, fue nombrado visitador y comisario apostólico con facultades de legado por el pontífice, a instancia de Felipe IV⁶¹⁸. A diferencia del Caballero de Gracia y de Giovanni Ferruzzo, de los cuales no existe documentación, se relacionó con sor María de Ágreda. Gracias al proceso de beatificación de la monja, se sabe que formó parte del cortejo procesional que trasladó a la comunidad del primitivo al nuevo convento en julio de 1627:

“Al nono artículo dijo que [...] sabe que cuando se hizo la traslación a este convento del primero [...] concurren a dicha función personas de grande autoridad, como fueron el Ilustrísimo Señor don Baltasar Navarro de Arroyta, obispo de Tarazona, y dijo misa de pontifical acompañándole muchos prebendados de la catedral de Tarazona y, en particular de aquella santa iglesia, don Diego Antonio Francés de Urritigoyti, obispo que ha sido de Barbastro y de Teruel y, al presente, lo es de Tarazona. Y dicho Señor Obispo dijo la segunda misa en esta solemnidad y asistieron a ella los padres más graves de toda la Religión de San Francisco”⁶¹⁹

Con todo, la Escuela de Cristo de Madrid empezó a funcionar de manera oficial y regular a partir de febrero de 1653, a instancias del citado Giovanni Ferruzzo. Natural de Mesina, nació en torno a 1602. Entre diciembre de 1625 y marzo de 1626 accedió al diaconato y presbiteriado. Entre 1627 y 1628 estuvo al frente de la iglesia del Casale o barrio de Santa Lucía de Mesina. Desempeñó estas responsabilidades con gran celo, lo que le permitió dedicarse a la catequesis, predicación y la administración de los sacramentos. En 1642 se

⁶¹⁷ ACOR, lib. B.III.18, f. 755r. Carta de don Diego Antonio Francés de Urritigoyti al papa Alejandro VII. Zaragoza, 27 de noviembre de 1653.

⁶¹⁸ GARCÍA GARCÍA, A.: “Francés de Urrutigoiti y Lerma”. En ALDEA VAQUERO, Q., MARÍN MARTÍNEZ, T. y VIVES GATELL, J. (coords.): *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, op. cit., vol. II, p. 955.

⁶¹⁹ Deposition de sor Petronila María de San José en el proceso de beatificación de sor María de Ágreda. ASV, Congregationes Riti Processus, lib. 3212, f. 134v.

encontraba ya instalado en Madrid adonde se había desplazado en comisión oficial para defender los derechos de la ciudad de Mesina frente a los de Palermo y presentar un memorial a Felipe IV para pedirle que no aumentara los impuestos a sus conciudadanos. Antes de instalarse al amparo de la Corte, visitó la ciudad de Valencia donde pudo conocer su ambiente espiritual. Nada más llegar a Madrid, se propuso reunir en comunidad a un grupo de hombres en la capilla del Hospital de los Italianos que le habían asignado para desarrollar las labores pastorales inherentes a su condición de clérigo. En su mente estuvo conformar una comunidad a imagen y semejanza de la del Oratorio de Roma. Pudo llevar a efecto sus deseos ya que, en febrero de 1653, levantaba la Escuela de Cristo de Madrid, que significó la oficialización de los ejercicios espirituales del Oratorio. En esta labor recibió la ayuda desinteresada de don Juan de Palafox, al cual se debe la promulgación de sus constituciones. Se comprende por qué ha sido considerado uno de sus cofundadores. Sin embargo, Ferruzzo no pudo ver el funcionamiento de la Escuela de Madrid porque, en enero del año siguiente, era nombrado obispo de Trivento. Hubo de abandonar la península ibérica y establecerse en Roma donde recibió la consagración episcopal de manos del cardenal Giulio Sacchetti, aunque ésta no se produjo hasta junio de 1655.

3.3.3.2.- Los miembros más preeminentes y su cercanía a sor María de Ágreda

Reiterando lo que Consolación Baranda señalara hace algo más de dos décadas, sor María de Ágreda se relacionó con una amplia variedad de personajes. Los miembros de la Escuela de Cristo de Madrid de su etapa fundacional constituyen un ejemplo. Tan sólo, se hará referencia a don Guillén Ramón de Moncada, marqués de Aitona, y a los cardenales Baltasar de Moscoso y Sandoval y Pascual de Aragón⁶²⁰.

⁶²⁰ GARCÍA FUERTES, G.: "Sociabilidad religiosa y círculos de poder. Las Escuelas de Cristo de Madrid y Barcelona en la segunda mitad del siglo XVII", *op. cit.*, p. 323.

Don Ramón Guillén de Moncada fue hijo de don Francisco de Moncada, marqués de Aitona, y de doña Margarita de Castro. En 1645 era enviado a Galicia para que se hiciera cargo de la gobernación de ese reino y, dos años más tarde, fue nombrado virrey de Cataluña. En la década de 1650 Felipe IV le eligió consejero de estado y, pasado el tiempo, miembro de la Junta de Regencia. Este organismo se encargó de asesorar a su viuda Mariana de Austria en las tareas gubernativas hasta la mayoría de edad de Carlos II⁶²¹.

Una faceta de Aitona poco conocida es su religiosidad. Se trató de un miembro activo de la Escuela de Cristo de Madrid. El ambiente espiritual que se respiraba en esta institución le condujo a fundar en 1662 junto a su confesor -y miembro también de la Escuela de Madrid-, el franciscano descalzo Juan de Muniesa, la Escuela de Cristo de Valencia⁶²². En las cartas edificantes que se escribían los miembros de estas instituciones cuando algún hermano fallecía es presentado como una persona piadosa, santa, devota y entregada a la conversión de los hombres en personas virtuosas⁶²³. En 1653 publicaba *El Discurso Militar*⁶²⁴, obra en la que defiende la existencia de un soldado de vida austera y piadosa que debía confesarse regularmente y comulgar -al menos, una vez a la semana-, así como inhibirse del trato con mujeres y del juego de cartas. A su muerte, en marzo de 1670, los miembros de la Escuela de Cristo de Madrid, en una misiva enviada a sus hermanos de Barcelona, señalaron que fue un

“vivo ejemplo de virtud [...] sin que le estorbasen tantas y tan relevantes ocupaciones del mayor peso de la Monarquía, además de otras muchas obras de caridad en que se ejercitaba siendo, en todas, el primero. Que parecía imposible pudiese tener tanto tiempo para ellas [...]. Finalmente,

⁶²¹ MOLAS RIBALTA, P.: *L'alta noblesa catalana a l'Edat Moderna*. Vic, Eumo Editorial/Universitat de Vic, 2004, pp. 61-69.

⁶²² GARCÍA FUERTES, G.: “Elites cortesanas y elites periféricas: la Santa Escuela de Cristo de Valencia en el siglo XVII”, *op. cit.*, p. 156; SÁNCHEZ CASTAÑER, F.: *Miguel de Molinos en Valencia y Roma (nuevos datos biográficos)*. Valencia, Artes Gráficas Soler, 1965, pp. 19-28; MONZÓ CLIMENT, J. A.: *La Escuela de Cristo de Valencia: Historia y documentación, op. cit.*

⁶²³ BNCR, Fondo Sessoriano, ms. 451, f. 136r.

⁶²⁴ Su título completo es *Discurso militar. Proponense algunos inconvenientes de la milicia de estos tiempos y su reparo*. Valencia, Bernardo Noguès, 1653.

debemos a sus ejercicios [espirituales] mucha enseñanza y buen ejemplo”⁶²⁵

Heredó de sus antepasados los preceptos ideológicos y la espiritualidad de Roma. Su abuelo don Gascón de Moncada, segundo marqués de Aitona y embajador de la Monarquía católica en la Corte papal entre 1606 y 1609, se puso de parte del Papado en el enfrentamiento que mantuvo en esos años con la República de Venecia. El origen de este conflicto estuvo en la obligación que el Senado impuso a los eclesiásticos de la República de someterse a sus leyes financieras. Desde Roma se consideró esta medida una transgresión de sus derechos y prerrogativas, lo que condujo a Paulo V a excomulgar a las autoridades senatoriales. Don Gaspar no comprendía por qué dichas autoridades no se humillaban ante el pontífice y permitían, en cambio, la publicación de papeles ofensivos contra su autoridad. Sostuvo que sólo en la unión con Roma estaba la salvación de Europa y la razón de ser de la Monarquía católica. Confiaba en que Dios encaminaría este enfrentamiento hacia su santo servicio, el bien universal de la Cristiandad católica y la paz de Italia⁶²⁶.

Don Guillén fue cercano a sor María de Ágreda. A finales de abril de 1658 le ponía al tanto de un dolor de ijada que había padecido Felipe IV⁶²⁷. Al año siguiente la propia sor María se excusaba ante don Guillén por no haber respondido a una carta suya. El motivo era que había estado un mes sangrada y con un fuerte dolor de ijada. De la lectura de dicha carta se deduce que esta relación venía de tiempo atrás, se encontraba afianzada y se había extendido a su esposa, doña Ana de Silva y Mendoza⁶²⁸. El dolor de ijada le había impedido

⁶²⁵ MINUART, A. A.: *El solitario en poblado. Vida del Venerable e Ilustre Doctor Antonio Pablo Centena*, op. cit., pp. 156-157.

⁶²⁶ AGS, Estado, leg. 1859, s.f. Carta de don Gascón de Moncada, marqués de Aitona, a Felipe III. El Pardo, 30 de noviembre de 1606. Publicada en MARTÍNEZ MILLÁN, J.: “La crisis del <<partido castellano>> y la transformación de la Monarquía Hispana en el cambio de reinado de Felipe II a Felipe III”, op. cit., p. 37.

⁶²⁷ Véase la carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 24 de mayo de 1658. SECO SERRANO, C., op. cit., vol. 109, p. 103.

⁶²⁸ “También son gustosas nuevas para mí las que Vuestra Excelencia me da de que mi Señora, la Marquesa, esté tan buena [...]. En aliviándome un poco, la escribiré. Envíola afectuosas

proseguir la redacción de la *Mística Ciudad de Dios*. Sentía impotencia por no tenerla acabada para cuando recibiera la visita de fray Juan de Muniesa, encargado de recogerla en el convento y entregársela al marqués. En esta obra su autora defiende el nacimiento sin pecado de la Virgen constituyendo, por tanto, una defensa del dogma de la Inmaculada Concepción. Se trató precisamente de una devoción arraigada de la Escuela de Cristo. Los varones que aspiraban a formar parte de esta institución tenían la obligación de jurar que defenderían con su propia vida la concepción sin mácula de la Madre de Cristo. No resulta extraño que a finales de 1658 Felipe IV enviara a Roma a don Luís Crespí de Borja, miembro también de la Escuela de Cristo de Madrid, con objeto de conseguir de Alejandro VII la definición dogmática de la Inmaculada Concepción.

Don Baltasar de Moscoso y Sandoval fue hijo de don Lope de Moscoso, conde de Altamira, y de doña Leonor Gómez de Sandoval. En diciembre de 1615 era elevado a la púrpura cardenalicia por Paulo V y se le encomendó el gobierno de la basílica romana de la Santa Cruz de Jerusalén. No cabe duda que, en este nombramiento, así como en su meteórica carrera eclesiástica, tuvo mucho que ver su parentesco con los Sandoval. Así, en abril de 1619 tomaba posesión del obispado de Jaén desempeñando este cargo hasta mayo de 1646, cuando pasó a la sede primada de Toledo. Felipe IV pensó también en él para ocupar una plaza dentro de la Junta de Regencia, pero su óbito en septiembre de 1665 le impidió ejercer su nueva responsabilidad⁶²⁹.

Sus biógrafos le presentan como un varón lleno de virtudes que ejerció, no sólo en su vida cotidiana, sino también en sus responsabilidades políticas, como la de consejero de estado⁶³⁰. Su condición de prelado, que requería una

memorias". AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 75, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don Guillén Ramón de Moncada, marqués de Aitona. Ágreda, 20 de marzo de 1659.

⁶²⁹ RAGON, P.: "El arzobispo primado de España. Moscoso y Sandoval y la herencia de Olivares: el caso del gobierno de Nueva España". En MARTÍNEZ MILLÁN, J., RIVERO RODRÍGUEZ, M. y VERSTEEGEN, G. (coords.): *La Corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*, op. cit., vol. 2, pp. 912-916 y MARTÍNEZ GUTIÉRREZ, F.: "<<Besa la mano de Vuestra Excelencia quien más le respeta>>: cuatro cartas del Cardenal Baltasar de Moscoso al VII Duque del Infantado, embajador en Roma y virrey de Sicilia". *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 42, (2014), pp. 354-356.

dedicación exclusiva a las labores pastorales, no le impidió asistir con regularidad a las sesiones de ese organismo donde hablaba con el aplauso y admiración de sus miembros. Esta imagen se repite en las cartas que los nuncios apostólicos de Madrid enviaban a la secretaría de estado pontificia. Encarnó el prototipo de obispo tridentino y se adhirió a los preceptos del Concilio de Trento aplicándolos con rigor en las diócesis de Jaén y Toledo⁶³¹. En Jaén autorizó el rezo a las reliquias de Santa Potenciana⁶³². Su nombramiento como arzobispo de Toledo fue recibido con entusiasmo por Felipe IV, como informó el cardenal Giulio Rospigliosi al cardenal Camilo Pamphili:

“Ha inviato la Maestà del Re il suo confessore a significarmi di esser desiderosa sempre più che il Signore Cardinale di Sandoval passe alla sua Chiesa di Toledo [...], di quel zelo e pietà è dotata Sua Eminenza”⁶³³

Independientemente del tono hagiográfico de sus biografías, don Baltasar fue cercano al Papado. Con motivo de la elección como pontífice de Inocencio X, recordaba a éste que la Casa de Altamira había respetado siempre a la Santa Sede⁶³⁴. Como su homólogo, don Pascual de Aragón, apenas ha sido estudiado lo concerniente a su espiritualidad. Don Baltasar se confesó con miembros de la Compañía de Jesús, siendo Francisco Luís de Sandoval uno de sus primeros directores espirituales. Admiró la espiritualidad de san Ignacio de Loyola y promovió sus ejercicios espirituales, a los que solía asistía en el Colegio Imperial

⁶³⁰ Fue muy crítico con el impuesto de millones, lo que le condujo a enfrentarse al Consejo de Castilla. Aviso de 22 de agosto de 1654. BARRIONUEVO, J. de: *Avisos de D. Jerónimo de Barrionuevo (1654-1658)*, op. cit., t. I, pp. 21-22.

⁶³¹ OLDS, K.: “How to be a counter-reformation bishop: cardinal Baltasar de Moscoso y Sandoval in the diocese of Jaén, 1618-1646”. *Magina: Revista Universitaria*, 13, (2009), p. 213.

⁶³² MORAL MARTÍNEZ, D. del y MORAL DE LA VEGA, J. del: “Don Baltasar Moscoso y Sandoval, el cardenal de Santa Potenciana, personaje clave en el desarrollo cultural de Jaén durante la primera parte del siglo XVII”. *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 184, (2003), p. 132.

⁶³³ ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 97, f. 79r. Carta del nuncio apostólico Giulio Rospigliosi al cardenal Camilo Pamphili, secretario de estado pontificio. Madrid, 23 de marzo de 1646.

⁶³⁴ ASV, Segreteria di Stato Cardinali, lib. 15, f. 6r. Carta del cardenal Baltasar de Moscoso y Sandoval al papa Inocencio X. Cartagena, 8 de diciembre de 1644.

siempre que sus responsabilidades se lo permitían. Entendió que los jesuitas hacían mucho fruto entre la juventud, “con tan gran crédito de virtud y con tan lúcidos aprovechamientos de letras”⁶³⁵. Su admiración por la Compañía de Jesús fue tal, que el sexto prepósito general, Mucio Vitelleschi, afirmó de él que, “con tan grandes veras, la favorece y ampara”⁶³⁶.

Como ya se apuntara, entre 1630 y 1633 residió en Roma donde fue recibido con agasajo por Urbano VIII y los jesuitas de la Ciudad Eterna, que admiraron su prudencia y tacto en los negocios más arduos y que no le hicieron perder nunca la paciencia por tener “tanto valor y tan gran celo en el servicio de su rey [y] tan reverente veneración a la Sede Apostólica”⁶³⁷. Entre los jesuitas a los que fue cercano cabe mencionar a Juan Eusebio Nieremberg. Según sus biógrafos, leyó todos sus libros, le comunicaba las cosas de su conciencia y le pidió consejos cuando se encontraba en Madrid y por escrito cuando no le veía⁶³⁸.

En lo relativo a la Escuela de Cristo de Madrid, se sabe que formó parte de la misma y que favoreció económicamente al encontrarse enclavada en el distrito jurisdiccional del arzobispado de Toledo⁶³⁹.

No se ha conservado ninguna carta de la correspondencia epistolar que debió tener con sor María, aunque sí pequeños testimonios que permiten afirmar que mantuvieron una estrecha relación. Sor María Josefa de San Juan Evangelista declaró en el proceso de beatificación de sor María que no hubo

⁶³⁵ Cit. en MARTÍNEZ GUTIÉRREZ, F.: “Bajo el poder de la púrpura. La Compañía de Jesús y el cardenal Moscoso, obispo de Jaén (1619-1646)”. En GARCÍA FERNÁNDEZ, M. (ed.): *Familia, cultura material y formas de poder en la España Moderna*. Madrid, Fundación Española de Historia Moderna, 2016, p. 1050.

⁶³⁶ ARSI, *Assistentia Hispaniae, Baetica*, b. 5 l f. 249r. Carta del prepósito general Muzio Vitelleschi al padre Francisco Luís de Sandoval. Roma, 13 de julio de 1627.

⁶³⁷ PASSANO DE HARO, A.: *Ejemplar eterno de prelados. Impreso en el corazón y ejecutado en la vida y acciones del Eminentísimo Señor, el Señor don Baltasar de Moscoso y Sandoval*. Toledo, Francisco Calvo, 1670, p. 58.

⁶³⁸ Nieremberg le dedicó una de las biografías que escribió sobre los miembros de la Compañía de Jesús. NIEREMBERG, J. E.: *Vidas ejemplares y venerables memorias de algunos claros varones de la Compañía de Jesús*. Madrid, Alonso de Paredes, 1647, t. IV.

⁶³⁹ Se comprometió a entregar diez ducados mensuales a la Escuela de Cristo de Madrid. BFUE, Fondo de la Escuela de Cristo de Madrid, lib. 1, f. 30.

príncipe eclesiástico que no procurara hablarle o escribirle, teniendo comunicación con “los Señores Arzobispos don Baltasar de Moscoso, don Pascual de Aragón, el de Zaragoza [fray Juan Cebrián], don Francisco de Gamboa y el de Burgos, don Francisco Manso de Zúñiga”⁶⁴⁰.

Por su parte, don Pascual de Aragón fue hijo de don Enrique Folch de Cardona, duque de Cardona, y de doña Catalina Fernández de Córdoba. En 1648 era nombrado canónigo de la catedral de Toledo, alcanzando posteriormente el arcedianato de Talavera de la Reina y la capellanía mayor de los Reyes Nuevos de Toledo. En 1652 fue elegido promotor fiscal de la Inquisición logrando, al año siguiente, una plaza en el Consejo de Aragón. En 1660 fue elevado al cardenalato por Alejandro VII. Cuatro años después se hizo cargo del virreinato de Nápoles en sustitución del conde de Peñaranda. A su regreso a la península ibérica, fue nombrado consejero de estado y, tras la muerte de Felipe IV, pasó a integrar la junta de regencia y el cargo de inquisidor general, responsabilidad que abandonó para ocupar el arzobispado de Toledo. En 1677, como remate final a una larga carrera al servicio de la Monarquía católica, fue nombrado presidente del Consejo de Aragón⁶⁴¹.

En la documentación de la época es presentado también como un prelado piadoso, devoto y lleno de virtudes. Su relación con la espiritualidad de Trento vino dada por la fundación en Toledo de un convento de monjas capuchinas y por su inclusión en la Escuela de Cristo de Madrid⁶⁴². En general, la familia Cardona fue cercana al Papado. Con ocasión de su acceso a la púrpura cardenalicia, Felipe IV afirmó de él que era un

⁶⁴⁰ Deposición de sor María Josefa de San Juan Evangelista en el proceso de beatificación de sor María de Ágreda. ASV, Congregationes Riti Processus, lib. 3212, f. 200r.

⁶⁴¹ Continúa siendo de consulta obligada la biografía de ESTENAGA y ECHEVARRÍA, N. de: *El Cardenal Aragón (1626-1677)*. París, Desfossés, 1929-1930, 2 vols. Véase también CARRIO-INVERNIZZI, D.: *El gobierno de las imágenes. Ceremonial y mecenazgo en la Italia española de la segunda mitad del siglo XVII*. Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2008.

⁶⁴² Entregó diez ducados mensuales con objeto de pagar el alquiler de la Escuela de Cristo de Madrid. Con esta práctica quiso imitar a don Baltasar de Moscoso y Sandoval. SÁNCHEZ CASTAÑER, F.: “Aportaciones a la biografía de Nicolás Antonio”, *op. cit.*, p. 36.

“personaggio non meno grande per nobilità di nascimento, che per molta virtù e bontà”⁶⁴³

Resulta difícil precisar -como sucede con Aitona y don Baltasar de Moscoso- cuándo conoció a sor María. Es posible que su relación con la misma empezara antes de la década de 1650. A finales de ésta, la monja pedía a su confidente en la Corte, don Francisco de Borja, que intercediera ante el cardenal para que admitiera en su séquito al licenciado Pedro José Móxica y le ayudara en los negocios que debía resolver en Roma y que, por falta de documentación, se desconocen⁶⁴⁴. Por entonces, don Pascual se dirigía a la Ciudad Eterna para recibir el capelo cardenalicio. De lo que sí se tiene constancia es que su comunicación con sor María se afianzó tras su ingreso en la Escuela de Cristo de Madrid. A diferencia de su homólogo, el cardenal Moscoso y Sandoval, se han conservado más testimonios de su relación con la monja, que indican además que fue otro benefactor del convento. En junio de 1665 informaba a sor María que ella y la comunidad conventual recibirían una talla de la Inmaculada Concepción elaborada en los talleres napolitanos, aunque ya para entonces la monja había fallecido⁶⁴⁵. Esta escultura llegó a Ágreda a través de don Miguel Marta, justicia mayor de Aragón, que la recibió en Zaragoza y la envió al convento, siendo bendecida antes por el obispo de Tarazona, fray Miguel de Escartín.

Sor María fue cercana igualmente al hermano de don Pascual, Pedro Antonio de Aragón, virrey de Cataluña entre 1642 y 1644 y de Nápoles entre 1666 y 1671, así como presidente del Consejo de Aragón entre 1677 y 1690. En junio de 1665 escribía a sor María con objeto de comunicarle el triunfo de la Iglesia de Tarazona sobre la ciudad Calatayud, que acabó con la pretensión de ésta última de erigirse en sede episcopal⁶⁴⁶. Sin embargo, don Pedro desconocía

⁶⁴³ ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 118, f. 236r. Carta del nuncio apostólico Carlo Bonelli al cardenal Giulio Rospigliosi, secretario de estado pontificio. Madrid, 22 de junio de 1658.

⁶⁴⁴ Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 18 de abril de 1659. BARANDA LETURIO, C., *op. cit.*, p. 229.

⁶⁴⁵ AMMCA, cód. 1.6.4., caj. 76, carp. 16, s.f. Carta del cardenal Pascual de Aragón a sor María de Ágreda. Nápoles, 4 de junio de 1665.

que la monja había fallecido. A finales de agosto de ese año daba el pésame a la nueva abadesa, sor Isabel María de los Ángeles. En su misiva, se muestra apenado por el óbito de sor María y considera su muerte un desconsuelo universal para el mundo, “por lo que de sus virtudes solicitaban en la estimación de todo el universo”⁶⁴⁷.

Es posible que sor María se relacionara también con don Juan de Palafox, don Luís Crespí de Borja y con el hermano de éste último, don Cristóbal. Pero la falta de documentación impide hacer esta aseveración. En cambio, Crespí de Borja mantuvo una fluida relación con Aitona, Moscoso y Sandoval y con los miembros del grupo de poder cercano al Papado. Para su caso, debemos acudir a los avisos y noticias de la época. Al respecto, en abril de 1663 don Cristóbal afirmaba que había pedido “al Marqués de Aitona que, por pariente y tan amigo de mi hermano, el Señor Obispo de Plasencia”⁶⁴⁸. A su vez, Aitona formó parte del círculo político de don Fernando y don Francisco de Borja⁶⁴⁹.

Don Baltasar de Moscoso y Sandoval compartió con Crespí de Borja una parecida espiritualidad, personas allegadas y la condición de eclesiásticos. Fue íntimo de los hermanos Crespí y encargó a don Luís que predicara en la diócesis de Toledo e impulsara la espiritualidad oratoriana en la Corte, tal y como había hecho en Valencia⁶⁵⁰. En una ocasión, su hermano don Cristóbal hubo de guardar cama, recibiendo la visita del cardenal Moscoso y Sandoval, “a quien debo grandísima amistad y favores”⁶⁵¹. Al igual que Crespí de Borja, don Baltasar

⁶⁴⁶ AMMCA, cód. 1.6.4., caj. 76, carp. 17, s.f. Carta de don Pedro Antonio de Aragón a sor María de Ágreda. Roma, 17 de junio de 1665.

⁶⁴⁷ AMMCA, cód. 1.6.3., caj. 36, carp. 18, s.f. Carta de don Pedro Antonio de Aragón a sor Isabel María de los Ángeles. Roma, 31 de agosto de 1665.

⁶⁴⁸ Noticia de 23 de abril de 1663. Crespí de Vallaura y Bosch Labrús, G.: *Diario del Señor D. Cristóbal Crespí, president del Consell d' Aragó*, op. cit., p. 293.

⁶⁴⁹ “Muy cuerdamente se avino Vuestra Señoría con el de Aitona, como yo deseaba”. Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 12 de octubre de 1658. Baranda Leturio, C., op. cit., p. 227.

⁶⁵⁰ Callado Estela, E.: “La malograda santidad del obispo don Luís Crespí de Borja”. En Pi Corrales, M. P. y Cepeda Gómez, J. (coords.): *Aspectos de la Historiografía Moderna. Milicia, Iglesia y Seguridad. Homenaje al profesor Enrique Martínez Ruiz*. San Sebastián de los Reyes, Actas, 2018, pp. 139-140.

se relacionó con los miembros del grupo de poder cercano al Papado. Es el caso don Fernando de Borja y don Francisco Fernández de Castro, conde de Lemos. A raíz del fallecimiento de éste último, pidió a don José Pardo de Figueroa, consejero de Indias y albacea del conde, que se ofrecieran misas por el eterno descanso de su alma y se le hiciera un sepelio “como convenía a tan grande señor”⁶⁵².

3.3.3.3.- Sor María de Ágreda y la Escuela de Cristo de Madrid: búsqueda de la santidad y perfección en Felipe IV

El objetivo que persiguieron los miembros de la Escuela de Cristo de Madrid -y, en general, el resto de escuelas- fue adoptar un estilo de vida según los preceptos del Evangelio. Como se recoge en el primer capítulo de sus constituciones, el fin era el aprovechamiento espiritual y el cumplimiento de la voluntad de Dios, de sus preceptos y consejos debiendo realizar asimismo una enmienda general de la vida, penitencias, contrición de los pecados, mortificación de los sentidos y pureza de conciencia “con aprecio grande de lo eterno y desestimación de lo temporal”⁶⁵³. Las personas que ingresaron en esta institución deseaban convertirse en discípulos de Cristo⁶⁵⁴, considerado el verdadero y único maestro al que se debía imitar en la búsqueda del bien⁶⁵⁵ y, “de su divina doctrina y sagradas acciones, nos manda que aprendamos”⁶⁵⁶. Los miembros de estas instituciones anhelaban una reforma moral de sus vidas y un

⁶⁵¹ Noticia de 13 de junio de 1667. CRESPI DE VALLDAURA y BOSCH LABRÚS, G.: *Diario del Señor D. Cristóval Crespí, president del Consell d' Aragó*, op. cit., p. 358. Esta fecha es errónea ya que, para entonces, don Baltasar había fallecido.

⁶⁵² JESÚS MARÍA, A.: *D. Baltasar de Moscoso y Sandoval*, op. cit., libro VII, capítulo XI, s.f.

⁶⁵³ *Constituciones de la Congregación y Escuela de Cristo, Señor Nuestro, fundada debajo [de] la protección de la Virgen María Santísima, Señora Nuestra, y el Glorioso San Felipe Neri en el Hospital de los Italianos de Madrid*, Madrid, 1668, p. 6.

⁶⁵⁴ RICO CALLADO, F. L.: “La *Imitatio Christi* y los itinerarios de los religiosos: hagiografía y prácticas espirituales en la vocación religiosa en la España Moderna”. *Hispania Sacra*, LXV, Extra I, (2013), pp. 127-152.

⁶⁵⁵ “Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón”. Mateo, 11, 29.

⁶⁵⁶ *Constituciones de la Congregación y Escuela de Cristo, Señor Nuestro*, op. cit., p. 6.

cambio de costumbres, no sólo a nivel particular, sino también entre la sociedad⁶⁵⁷. Constituyeron un motor de cambio para las personas, no por las obras caritativas y filantrópicas -como la visita a cárceles y hospitales-, sino por la labor individual de sus miembros que esparcieron la buena simiente de la virtud a través del ejemplo. El propio Aitona exhortaba a sus hermanos de la Escuela de Cristo de Madrid a que se vaciaran de aquellos elementos que no hicieran referencia a Dios pues “no cabe [Dios] sino en corazón vacío y si le dividen, queriendo servir a Dios sin faltar al mundo, perecerán y lo perderán todo”⁶⁵⁸. A los miembros de la Escuela de Cristo de Valencia les solía decir:

“Señor, desde ahora, propongo comenzar [una] nueva vida, hacia vos viva y al mundo muerta. No han de dominar más sobre mí los afectos desordenados. No me he de dejar llevar otra vez de mis apetitos, ni vanidades mundanas [...]. Dad liberal, Señor mío, eficacia para que los logre, valor para perseguirlos y perseverancia hasta que llegue al fin, que es el amarnos y servirnos aquí para gozarnos y alabaros en la eternidad”⁶⁵⁹

Para Moscoso y Sandoval, la asistencia a los ejercicios espirituales de la Escuela de Cristo de Madrid conducía a la unión con Dios. Según sus biógrafos, cuando acudía a los ejercicios de esta institución, “se sentaba en un rincón en el mismo banco con los demás hermanos sin alguna distinción”. De la misma opinión era Palafox, obispo de La Puebla de los Ángeles⁶⁶⁰ y más tarde de Osma. Nada más regresar a la península ibérica, empezó a frecuentar las congregaciones religiosas de Madrid en las que se respiraba esta espiritualidad y se practicaban unos ejercicios espirituales semejantes a los realizados en los

⁶⁵⁷ “¿De qué sirve le sirve al hombre ganar el mundo entero si él mismo se pierde o se arruina?”. Lucas, 9, 24-25.

⁶⁵⁸ Cit. en LABARGA GARCÍA, F.: *La Santa Escuela de Cristo*, op. cit., p. 387.

⁶⁵⁹ Cit. en *Ibíd.*

⁶⁶⁰ Para su labor al frente del obispado de la Puebla de los Ángeles y virreinato de Nuevo México, ÁLVAREZ DE TOLEDO y PERALTA-RAMOS, C.: *Juan de Palafox. Obispo y virrey*. Madrid, Marcial Pons, 2011. Sobre su relación con los jesuitas, GARCÍA CÁRCEL, R.: “Los jesuitas y el Obispo Palafox”. En CORTÉS PEÑA, A. L., BETRÁN MOYA, J. L. y SERRANO MARTÍN, E. (eds.): *Religión y poder en la Edad Moderna*, op. cit., pp. 257-269.

Oratorios de Roma y Valencia, “ayudando con su autoridad y ejemplo [...] [y] encendía con sus pláticas en el amor a Dios y caridad del prójimo”⁶⁶¹. Sobre la Escuela de Cristo de Madrid afirmó:

“Vi y reconocí que los congregantes eran varones espirituales y ejemplares, de diversas profesiones, prudentes y cuerdos. Que todos salían de allí con suma devoción”⁶⁶²

Otra de las pretensiones de los miembros de la Escuela de Cristo de Madrid fue enseñar su modo de vida evangélico a Felipe IV. En este objetivo coincidieron con sor María de Ágreda. Sin duda, la monja era la persona más idónea para inculcar al monarca este modo de vida dada la fluida relación epistolar que mantenía con él y máxime que tenía contacto asimismo con Aitona y los cardenales Moscoso y Sandoval y de Aragón:

“Vióse claramente correr la divina mano en esta empresa pues, sin embargo de cargar los negocios más gravosos de la Monarquía sobre el cuidado del Señor Marqués, supo su alta conducta, sin faltar a lo regio, providenciar lo sacro y, desde la Corte, fervorizar varones proporcionados que, instruidos en sus documentos, llevaron esta santa congregación a su deseado fin porque los que trabajan por Dios nada hallan difícil, nada emprenden en valde”⁶⁶³

Como los padres filipenses, los miembros de la Escuela de Cristo de Madrid y sor María de Ágreda entendieron que la perfección cristiana y la santidad podían ser alcanzadas por cualquier persona independientemente de su condición social. No había necesidad de ingresar en ninguna orden religiosa.

⁶⁶¹ Cit. en LABARGA GARCÍA, F.: “Don Juan de Palafox y la Santa Escuela de Cristo”, *op. cit.*, p. 202.

⁶⁶² Cit. en *Ibíd.*, p. 203.

⁶⁶³ MINUART, A. A.: *El solitario en poblado. Vida del Venerable e Ilustre Doctor Antonio Pablo Centena*, *op. cit.*, p. 154.

Para convertirse en un buen discípulo de Cristo, tan sólo era necesario imitarle y ejercer las virtudes cristianas en la vida cotidiana. En sus intervenciones semanales de los jueves en la Escuela de Madrid, Aitona animó a sus miembros a alcanzar la santidad y la perfección cristiana por medio del ejemplo humano. Defendió que cualquier persona, sin tener en cuenta su posición socio-política y en medio de sus ocupaciones ordinarias, podía conseguirlas. En 1661 y 1662 recordaba a los miembros de las Escuelas de Barcelona y Valencia respectivamente que

“los ordinarios accidentes del [mundo] nos distraen y no nos dejan tiempo para la quietud y el retiro. No será ésta buena disculpa pues a ninguno, en cualquier estado, dejó de dar Dios lo necesario para ser, no sólo bueno, sino perfecto. Y en todos [los] estados hallaremos santos y virtuosos. La culpa de no serlo sólo será siempre de nuestra parte y por nuestra tibieza y flojedad en procurarlo⁶⁶⁴

Palafox fue otro defensor de la santidad entre los laicos. Siguió a san Felipe Neri, que sostuvo que aquéllos estaban llamados a la perfección y a la santidad sin necesidad de ingresar en las terceras órdenes religiosas:

“No es bien limitar el espíritu del Señor ni sus efectos a los obispos, religiosos o sacerdotes y que sólo a éstos pertenezcan los ejercicios de la mortificación, penitencia y ejemplo, excluyendo a los seglares, pues vemos que hacen muchas veces éstos tan heroicos actos en la perfección cristiana”⁶⁶⁵

Con motivo de la fundación de la Escuela de Cristo de Olmedo -ya en el siglo XVIII-, Juan Pérez de Olmedo adujo que, en estas instituciones, era enseñado el camino del cielo por medio de una rigurosa instrucción religiosa, la

⁶⁶⁴ Cit. en LABARGA GARCÍA, F.: *La Santa Escuela de Cristo*, op. cit., pp. 535-536.

⁶⁶⁵ Cit. en *Ibíd.*, p. 210.

meditación y los ejercicios penitenciales⁶⁶⁶. Con estas prácticas se alcanzaban además las virtudes cristianas, la santidad y la perfección cristiana. Sor María coincidió con Aitona y los cardenales Moscoso y Sandoval y de Aragón en la necesidad de formar hombres santos y perfectos que poseyeran un comportamiento ejemplar asentado éste en la vida de oración, la frecuencia de los sacramentos y la práctica cotidiana de las virtudes cristianas⁶⁶⁷.

Como ya se ha dicho, la espiritualidad de las Escuelas de Cristo contó también con un carácter mariano y sus miembros efectuaron una clara defensa del dogma de la Inmaculada Concepción⁶⁶⁸. El discípulo de Cristo tomaba a la Virgen como madre y la acogía en su vida. Se estableció que los hombres que ingresaran en estas instituciones tenían la obligación de hacer profesión de fe inmaculista y el juramento *conditio sine qua non*. Así, en la Junta de Ancianos de la Escuela de Cristo de Madrid, celebrada el 2 de febrero de 1662, se declaró “ser este Misterio tan de la obligación y afecto de la Escuela, que le tiene votado [el juramento] y le votan los hermanos que entran el día de su recepción”⁶⁶⁹.

3.3.4.- Similitudes con el Oratorio filipense de Roma: los ejercicios espirituales

Aparte de la vida evangélica, los miembros de la Escuela de Cristo de Madrid fueron instados a desarrollar una serie de hábitos de carácter ascético para que sintieran más a Dios en su jornada diaria. Debían saber conjugar la

⁶⁶⁶ BRAH, Salazar y Castro, lib. M-192, ff. 141r-142r. Carta pastoral de don Luís Crespí de Borja a los sacerdotes de la diócesis de Orihuela exhortándoles a la piedad durante la Cuaresma. Orihuela, 1 de febrero de 1655.

⁶⁶⁷ PÉREZ CAMARMA, A.: “Sor María de Ágreda y la Escuela de Cristo de Madrid: la conversión de Felipe IV en un monarca virtuoso”. En VALLADARES RAMÍREZ, R. (ed.): *La Iglesia en Palacio. Los eclesiásticos en las cortes hispánicas (siglos XVI-XVII)*. Roma, Viella Editrice, 2019, pp. 171-186.

⁶⁶⁸ El célebre *Voto de Sangre*. El cardenal Moscoso y Sandoval envió una carta al cabildo de la catedral de Tarazona para que instituyera en su diócesis la fiesta de la Inmaculada Concepción. AMMCA, cód. 1.2.3.0., caj. 50, carp. 3, s.f. Carta del cardenal Baltasar de Moscoso y Sandoval al cabildo de la catedral de Tarazona. Madrid, 28 de marzo de 1653.

⁶⁶⁹ Cit. en LABARGA GARCÍA, F.: *La Santa Escuela de Cristo*, op. cit., p. 736.

dimensión activa y contemplativa, así como trazar un camino de honda raigambre ascética por el que caminarían hacia el encuentro íntimo con la Divinidad valiéndose, para ello, de la oración, la adoración eucarística y la caridad. Cuando se despertaban por las mañanas, ofrecerían sus acciones, pensamientos, palabras y obras a Dios. Después de media hora de oración mental, regresarían a sus casas y lugares de trabajo para ocuparse de las labores cotidianas, políticas y de gobierno. Acabado el almuerzo, tendrían un rato de lectura espiritual haciendo, a continuación, una visita al Santísimo Sacramento de la Eucaristía. En el examen de conciencia de todas las noches reconocerían los pecados cometidos durante el día y propondrían su enmienda. Los jueves, en caso de encontrarse en Madrid, tenían la obligación de asistir a los ejercicios espirituales de la Escuela de Cristo. En una carta que el marqués de Aitona envió a la Escuela de Cristo de Valencia en 1662 remarca la capacidad que tenían los ejercicios espirituales de estas instituciones para conseguir el ansiado cambio de vida⁶⁷⁰. El propio don Juan de Palafox reconoció el gran provecho que, de los ejercicios espirituales de la Escuela de Cristo de Madrid, obtenían algunos miembros de la Corte “que, a su imitación, eran los mayores señores y los sujetos más señalados de la Corte en nobleza, religión y doctrina”⁶⁷¹.

Existieron similitudes entre los ejercicios espirituales del Oratorio de Roma y los de la Escuela de Cristo de Madrid y se asemejan a los que sor María de Ágreda propuso a Felipe IV. Ciertamente, la espiritualidad de la monja y los miembros de la Escuela de Madrid poseyó un carácter cristocéntrico. Los ejercicios espirituales del Oratorio de Roma se dividían en cuatro tiempos. Por las tardes de los días de entresemana se abrían las puertas del Oratorio para que los laicos acompañaran a los miembros de la comunidad. Después de media hora de oración mental, se rezaban las letanías de los santos y otras oraciones. Los lunes, miércoles y viernes, acabada la media hora de oración mental, un padre filipense entonaba la pasión de Cristo en un tono lúgubre y,

⁶⁷⁰ “Porque todos estos santos ejercicios miran derechamente a dar luz al entendimiento, domar y mortificar la voluntad y conocer la vanidad y miseria de esta vida y hacer apremio sumo de las cosas de la eterna”. Cit. en *Ibíd.*, p. 213.

⁶⁷¹ GONZÁLEZ DE ROSENDE, A.: *Vida del Ilustrísimo y Excelentísimo Señor don Juan de Palafox y Mendoza*, *op. cit.*, p. 195.

posteriormente, eran realizados los ejercicios disciplinares. La jornada espiritual finalizaba con la recitación del *Miserere* y el *De Profundis*.

En las tardes de invierno de los días de fiesta, desde la festividad de Todos los Santos hasta la de Pascua de Resurrección, después de la media hora de oración mental, eran cantadas las letanías de la Virgen. A continuación, un niño recitaba de pie un pequeño sermón. La jornada concluía con un sermón de media hora a cargo de un sacerdote de Santa Maria in Vallicella, la segunda parte del sermón que el niño había recitado con anterioridad y el rezo de tres Padres Nuestros y el Ave María por las necesidades de la Iglesia.

Por su parte, en las tardes de primavera y verano de los días de fiesta, la comunidad oratoriana acompañaba al prepósito a algún lugar emblemático de Roma. En dicho lugar, eran realizados los ejercicios espirituales y se cantaban villancicos sagrados y canciones devotas. Sin embargo, los ejercicios espirituales más solemnes tenían lugar los domingos por la mañana. A los mismos, asistían los laicos y uno de ellos leía un libro de doctrina en voz alta por un breve espacio de tiempo. Tras la correspondiente lección espiritual, el prepósito proponía para meditar durante la semana que entraba un pasaje de las Sagradas Escrituras relacionado con la Pasión de Cristo. A continuación, se rezaban las letanías de los santos, se realizaba una plática de media hora sobre el Evangelio del día y se entonaba el Padre Nuestro y el Ave María. Antes de que la jornada concluyera definitivamente, eran elegidos siete padres del Oratorio para que, a lo largo de la semana, visitaran una de las *siete iglesias* de la ciudad y sus hospitales.

Los miembros de la Escuela de Cristo de Madrid entraban en las ceremonias semanales de todos los jueves en silencio, con modestia y compostura y se arrodillaban delante del Santísimo Sacramento de la Eucaristía -enclavado en el altar de la capilla- con objeto de recoger su corazón, apartarse de las cosas temporales y pedir a Dios que les aceptara y les diera “luz y gracia para emplear aquellas horas y toda la vida en el cumplimiento de su santa voluntad”⁶⁷². Tras escuchar la voz del padre obediencia, se dirigían a la sala

⁶⁷² *Constituciones de la Congregación y Escuela de Cristo, Señor Nuestro, op. cit., p. 18.*

donde tenían lugar los ejercicios espirituales. Debían despojarse antes de todos los atributos terrenales -capa, espada, y sombrero-, “como quien depone la autoridad, adornos, cuidados y afanes temporales y reconoce su pequeñez y su nada y desea adorar, con reverendísima humildad, la Majestad de Dios”⁶⁷³. Seguidamente, escuchaban las oraciones de rodillas. El padre obediencia comentaba algunas cuestiones doctrinales y teológicas. A continuación, realizaban media hora de oración mental, así como diferentes manifestaciones de dolor bajo la atenta mirada de aquél.

Una vez efectuadas dichas prácticas religiosas, se producía la exposición de las faltas públicas que los miembros de esta institución habían cometido durante la semana. El padre obediencia elegía entonces a tres congregantes: uno actuaría como “ejercitante” y los otros dos como “ejercitados”, que se sentaban aparte, a diferencia del resto de hombres que permanecían arrodillados. El ejercitante recababa información acerca de si los ejercitados habían cumplido con las obligaciones de la Escuela de Cristo, se dictaban las penas y castigos, se apagaban las velas y el padre obediencia leía un extracto de la Pasión de Cristo. Cuando llegaba al verso *Apprehendite disciplinam*, comenzaba la autoflagelación de los miembros de la Escuela, al tiempo que eran recitados el salmo Miserere mei Deus, el Padre Nuestro y el Avemaría. Acabada la recitación de dichas oraciones, era invocado el *Nunc dimitis* y, llegando a la frase “lumen ad revelationem”, se suspendía la autoflagelación y se encendían de nuevo las velas. Los hermanos regresaban a sus asientos y acordaban las lecturas de la semana siguiente. En último lugar, se ponían de rodillas para repetir, durante tres veces, una jaculatoria. Los nuncios de altar les entregaban las cédulas de meditación y leían un capítulo de las constituciones de la Escuela de Cristo de Madrid, a fin de que recordaran cuáles eran sus obligaciones y en qué consistían⁶⁷⁴.

⁶⁷³ *Ibíd.*, p. 19.

⁶⁷⁴ *Ibíd.*, pp. 17-28.

4.- REDES CLIENTELARES EN TORNO A SOR MARÍA DE ÁGREDA Y EL PATRIARCA DE LAS INDIAS OCCIDENTALES EN LA CAPILLA REAL: UN ESPACIO DIFUSOR DE LA IDEOLOGÍA RELIGIOSA DE ROMA

Durante el reinado de Felipe IV, la capilla real del alcázar de Madrid experimentó una profunda transformación, tanto en sus ordenanzas como en su significado ideológico. Hasta ese momento, este espacio era considerado un oratorio privado. A partir de 1639, con motivo del traslado de la Sagrada Forma y su colocación de modo permanente en su altar mayor, dicha concepción cambió. Los pontífices dejaron sentir su influencia y superioridad en este espacio desde el cual difundieron la ideología religiosa del Papado a través de las ceremonias religiosas que en ella tuvieron lugar⁶⁷⁵. Su enclavamiento en el “corazón de palacio” -como lo denominó Manuel Rivero, maestro de ceremonias, en su *Breve descripción de la Real Capilla de Madrid y de las ceremonias que, en ella, se ejercen* (Madrid, 1640)- se debió a la ampliación del alcázar que, durante la década de 1540, realizó Alonso de Covarrubias. Este arquitecto construyó una estructura al lado de la edificación antigua. El resultado fue la apertura de un patio central quedando situada la capilla real entre ambas edificaciones⁶⁷⁶.

4.1.- El componente ideológico de las devociones de la capilla real

Las ceremonias del Barroco sirvieron para transferir modelos culturales, religiosos e ideológicos a los fieles cristianos⁶⁷⁷. A través de los sermones

⁶⁷⁵ MARTÍNEZ MILLÁN, J.: “La evaporación del concepto de “Monarquía Católica”: la instauración de los Borbones”, *op. cit.*, vol. 3, p. 2144.

⁶⁷⁶ GERARD, V.: “Los sitios de devoción en el alcázar de Madrid: capilla y oratorios”. *Archivo Español de Arte*, t. 56, nº 223, (1983), p. 276.

⁶⁷⁷ ÁLVAREZ SANTALÓ, L. C.: “El espectáculo religioso barroco”. *Manuscripts: Revista d'Història Moderna*, 13, (1995), pp. 158-159.

predicados en la capilla real, los predicadores dieron a conocer la doctrina católica y se ajustaron a la ideología religiosa de cada momento⁶⁷⁸. De acuerdo con el carácter sagrado de la Monarquía católica, tendieron a mitificar a la Casa de Austria presentándola como la principal defensora del catolicismo. Hicieron hincapié en la idea de que todo procedía de Dios y de sus vicarios en la tierra: los romanos pontífices. Se trata de una síntesis del providencialismo y el estoicismo cristiano: el Dios bíblico trascendente y soberano, dueño absoluto de la historia, que lleva en sus manos el destino de los hombres. Para ello, utilizaron los recursos más novedosos, tanto los de fondo (*inventio/dispositio*) como los de forma (*elocutio*). Las pinturas de las paredes y del altar mayor de la capilla real invitaban a la devoción y al recogimiento. Ocupaba un lugar destacado *La caída en el camino del Calvario* -llamada también *El Pasma de Sicilia*- de Rafael Sanzio de Urbino⁶⁷⁹. Procedía de la iglesia del convento del Spasmo de Palermo y fue colocada en noviembre de 1661 para sustituir al políptico de Miguel Coxcie dedicado a la Sagrada Eucaristía.

El calendario litúrgico poseyó un carácter pedagógico y celebró los distintos aspectos del Misterio de Cristo. Según el Concilio Vaticano II, la liturgia se trata de la fuente primaria y necesaria de la que beben los fieles el espíritu cristiano. El calendario sagrado de la capilla real fue el resultado de la superposición de las devociones de los reyes de Castilla y Aragón, las provenientes de la Casa de Borgoña y las que fueron añadiéndose con el transcurrir del tiempo. A mediados del siglo XVII, Manuel Rivero redactaba un tratado que lleva por título *Quaderno del ceremonial de la Real Capilla*, en el que recoge sólo las fiestas de los primeros meses del año: la Epifanía, el Miércoles de Ceniza, la Cuaresma y la Semana Santa. En cambio, el calendario de Mateo Frasso -redactado a finales del reinado de Felipe IV- es más completo que el de Rivero. En la segunda parte de su tratado sobre la capilla real describe las festividades de la Transfiguración,

⁶⁷⁸ CERDÁN, F.: "El púlpito de la Capilla Real en la época de los Austrias. Receptáculo y eco sonoro de la cultura del Barroco". En GARCÍA GARCÍA, B. J. y CARRERAS ARES, J. J. (eds.): *La Capilla Real de los Austrias. Música y ritual de corte en la Europa moderna*. Madrid, Fundación Carlos de Amberes, 2001, p. 306.

⁶⁷⁹ CASTAÑO PEREA, E.: *La Capilla del Alcázar de Madrid, 1434-1734*. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2013, p. 83. Esta pintura fue traída a Madrid por el abad Clemente Staropoli. AGS, Secretarías Provinciales, leg. 1035, s.f. Consulta del Consejo de Estado. Madrid, 25 de febrero de 1662.

la Santísima Trinidad, el Espíritu Santo, los fieles difuntos, la Calendaria, el Domingo de Ramos y el Corpus Christi⁶⁸⁰. Entre las devociones dinásticas cabe destacar las provenientes de la *Pietas Eucharistica* y la *Pietas Mariana*. Para las primeras, se menciona la Eucaristía y la Adoración a la Cruz y, para las segundas, la Concepción, la Natividad, la Presentación y la Asunción de la Virgen.

Aparte del significado religioso, las celebraciones de la capilla real contaron asimismo con un marcado contenido político e ideológico destinado a subordinar a la Monarquía católica a los preceptos ideológicos del Papado. Un ejemplo es la fiesta de la Epifanía con la ofrenda de los tres cálices. Instituida tras el jubileo de 1301, representa la sumisión simbólica de la Monarquía católica al Papado. Con la Adoración de los Reyes Magos al Niño Jesús se visibilizaba la sumisión de todos los pueblos del mundo -incluido el rey de España- al magisterio de la Iglesia⁶⁸¹. Al respecto, Antonio Álvarez-Ossorio definió la capilla real como un espacio simbólico e integrador dentro de palacio y le atribuyó un significado político donde las celebraciones religiosas, el ceremonial y la liturgia -además de la propaganda escrita, oral y pictórica- se ordenaron bajo el cálculo político⁶⁸².

4.1.1.- El Santísimo Sacramento de la Eucaristía

Una devoción que responde a los parámetros ideológicos del Papado es la del Santísimo Sacramento de la Eucaristía. Se trataba de una devoción muy arraigada en la tradición de la Iglesia Católica. En la península ibérica cabe recordar las procesiones del Corpus Christi desde la Edad Media. Se

⁶⁸⁰ FRASSO, M.: *Tratado de la Capilla Real de los Serenísimos Reyes Católicos de España, Nuestros Señores*. Madrid, 1685. BRAH, ms. 9/454 BIS, ff. 163r-171r. Una copia de este tratado en BRAH, ms. 9/708.

⁶⁸¹ BRAVO LOZANO, J.: "La capilla real de Felipe IV: ceremonial de exaltación de un espacio integrador". *Libros de la Corte.es*, 11, (2015), p. 38 y "La capilla real de Felipe IV: ceremonial de exaltación en un espacio integrador". En MARTÍNEZ MILLÁN, J., RIVERO RODRÍGUEZ, M. y VERSTEEGEN, G. (coords.): *La Corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*, op. cit., vol. 1, pp. 227-255: 241-245.

⁶⁸² ÁLVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO, A.: "La sacralización de la dinastía en el púlpito de la capilla real en tiempos de Carlos II". *Criticón*, 84-85, (2002), pp. 329-330.

conmemoraba que el Verbo divino se hizo carne y vino al mundo para salvar a los seres humanos del pecado original. Jesucristo instituyó el sacrificio eucarístico de su cuerpo y de su sangre para perpetuar el sacrificio de la cruz y confió a la Iglesia el memorial de su muerte y resurrección que simboliza la unidad, el vínculo del amor y el banquete pascual donde se recibe a Cristo y donde el alma se llena de gracia. En la décimo tercera sesión del Concilio de Trento, celebrada en octubre de 1551 y dedicada a la Transustanciación, se defendió la presencia real de Cristo en el momento de la consagración.

La negación de este sacramento por los protestantes generó una reacción dentro de la Cristiandad católica, que respondió revalorizando su significado religioso e ideológico. Hasta el Concilio de Trento, la devoción a la Sagrada Forma no había traspasado el ámbito interno de las creencias. A partir de entonces, empezó a dar cabida en su seno al contenido ideológico con objeto de reforzar la imagen y autoridad de la Iglesia -y, en particular, de los pontífices- dentro del orbe católico. El culto y defensa de la misma significaba aceptar el poder supremo de la Iglesia dentro del tablero político europeo. Los movimientos italianos de presbíteros, como los oratorianos y los oblatos, revalorizaron el nuevo significado ideológico. Por su parte, la Compañía de Jesús -cuyo prepósito general, Muzio Vitelleschi, formó parte del círculo espiritual de Neri y conoció a Cesare Baronio y a Roberto Belarmino- fomentó también la devoción a la Sagrada Forma.

El contenido ideológico de la Eucaristía tiene su origen en el acto devoto del conde Rodolfo I, considerado el primer emperador de la Casa de Austria y el responsable de su grandeza. La leyenda afirma que, en una ocasión en que se disponía a cazar, se encontró en el bosque con un clérigo que estaba intentando cruzar un río para dirigirse a casa de un enfermo y darle la comunión. El conde bajó del caballo para venerar la Sagrada Forma y se lo ofreció al clérigo para que pudiera cumplir con su misión. Éste le predijo que Dios le premiaría con la corona imperial y honraría a su linaje con glorias y victorias militares⁶⁸³. Los

⁶⁸³ PAREDES GONZÁLEZ, J.: "Los Austrias y su devoción a la Eucaristía". En CAMPOS y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J. (coord.): *Religiosidad y ceremonias en torno a la Eucaristía*. San Lorenzo de El Escorial, Ediciones Escorialenses, 2003, vol. 2, pp. 654-664 y CHIVA BELTRÁN, J.: "El Corpus y el Imperio hispánico. Autoridades, naturales y usos de la devoción al

augurios del clérigo se cumplieron porque el conde ciñó la corona del Sacro Imperio y la Casa de Austria se vinculó con la defensa de la Iglesia y la Eucaristía. Daba comienzo, así pues, la devoción conocida como la *Pietas Eucharistica*⁶⁸⁴. En septiembre de 1264, Urbano IV institucionalizó la fiesta del *Corpus Domini* para la toda la Iglesia y empezó a gestarse la imagen de un conde piadoso y devoto que estaba siempre dispuesto a defender a la Iglesia.

El emperador Fernando II es el primer miembro de la Casa de Austria en utilizar el contenido ideológico de la Eucaristía. No en vano, se trató de un ferviente católico que había sido educado en el marco de la radicalidad religiosa de la familia archiducal de Gratz. Las crónicas de la época recogen que obligaba a los miembros de la Corte de Viena a asistir a la procesión del Corpus Christi - que él mismo encabezaba- y a mostrar devoción por la Sagrada Forma. Ésta se convirtió en la principal celebración del Sacro Imperio y fue imitada por las Cortes europeas. Es el caso de la de Roma, como ha estudiado Maria Antonietta Visceglia⁶⁸⁵. La defensa de la Eucaristía representaba la unidad confesional católica que Fernando II llevó a cabo dentro del Sacro Imperio. Su confesor, Guillermo Lamormaini, sostuvo que pasaba largas horas rezando ante Cristo sacramentado para pedirle estabilidad política para sus dominios y victorias militares sobre los enemigos de la Iglesia.

La colocación permanente de la Sagrada Forma en la capilla real del alcázar de Madrid en 1639⁶⁸⁶ se produjo en el contexto de la configuración ideológica de la Monarquía católica y sirvió para justificar su nueva praxis política. Fue

cuerpo de Cristo". En MÍNGUEZ CORNELLES, V. y RODRÍGUEZ MOYA, I. (dirs.): *La piedad de la Casa de Austria. Arte, dinastía y devoción*, op. cit., pp. 63-86.

⁶⁸⁴ CORETH, A.: *Pietas Austriaca*. EE.UU, Purdue University Press, 2004, pp. 13-36.

⁶⁸⁵ VISCEGLIA, M. A.: *Guerra, Diplomacia y Etiqueta en la Corte de los Papas (siglos XVI y XVII)*, op. cit., pp. 171-224 y *La Roma dei papi. La Corte e la política internazionale (secoli XV-XVII)*. Roma, Viella Editrice, 2018, pp. 73-116. Para las procesiones del Corpus Christi de Madrid, PORTÚS PÉREZ, J.: *La antigua procesión del Corpus Christi en Madrid*. Madrid, Comunidad de Madrid, 1993 y RÍO BARREDO, M. J. del: *Madrid, urbs regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica*. Madrid, Marcial Pons, 2000, pp. 205-233.

⁶⁸⁶ AGP, Real Capilla, caj. 2, exp. 5, s.f. Bula del papa Inocencio X por la que concede 500 ducados de vellón de manera perpetua para el culto y adoración del Santísimo Sacramento de la Eucaristía en la capilla real.

trasladada en una solemne procesión desde la iglesia de San Ginés⁶⁸⁷, en la cual participaron el monarca, el príncipe Baltasar Carlos, los Grandes de España y los preladados más eminentes. La reina Isabel de Borbón, sus damas y dueñas de honor salieron a recibirla a las puertas del alcázar. Una vez dentro, el cardenal Agustín de Spínola dijo la misa de pontifical quedando los asistentes consolados, “viendo y teniendo a su Señor y creador dentro de las puertas de su casa y todos los de su palacio gozosísimos viendo en sus días cumplido el bien de que habían carecido tantos siglos”⁶⁸⁸. En la biografía que don Diego de Guzmán escribió sobre la reina Margarita de Austria afirma que la exposición de la Sagrada Forma en la capilla real y el rezo de las Cuarenta Horas eran una importación de Roma, y no una costumbre de los monarcas hispanos. Se menciona los viajes que realizaron a Roma don Luís Crespí de Borja y don Baltasar de Moscoso y Sandoval donde frecuentaron la iglesia de Santa Maria in Vallicella. Los padres oratorianos, además de dar culto a la Eucaristía desde el punto de vista religioso, fomentaron su contenido ideológico. Felipe IV heredó de su madre la devoción por la Eucaristía. Al respecto, don Diego sostuvo:

“Parece verdaderamente que esta Ilustrísima Casa de Austria conserva en todos sus descendientes y conservará esta riquísima joya de la devoción y reverencia al Santísimo Sacramento como prenda de tanto valor vinculada al mayorazgo de su Casa y heredada de aquel Invictísimo Emperador Rodolfo, por sobrenombre el Magno, a cuya devoción y reverencia este inefable misterio le prometió el cielo, la prosperidad y buena fortuna de su Casa, la mayor que otra ninguna del mundo ha tenido”⁶⁸⁹

En el marco de la Guerra de los Treinta Años, el Papado reforzó la idea de la predestinación de los monarcas hispanos como defensores de la Eucaristía.

⁶⁸⁷ SIMÓN DÍAZ, J.: *Relaciones de actos públicos celebrados en Madrid (1541-1650)*. Madrid, Instituto de Estudios Madrileños, 1982, p. 464.

⁶⁸⁸ Cit. en JIMÉNEZ PABLO, E.: *La lucha por la identidad en la Compañía de Jesús: entre el servicio a Roma y el influjo de la Monarquía Hispana (1573-1643)*, op. cit., p. 529.

⁶⁸⁹ GUZMÁN, D.: *Vida y muerte de D. Margarita de Austria, reina de España*. Madrid, Luís Sancho, 1617, p. 114v.

La Casa de Austria tenía una misión providencial que cumplir. Los ejércitos de Felipe IV vencerían a sus enemigos y también a los de la Iglesia si el monarca tenía devoción a la Sagrada Forma, salía en procesión con ella y oraba durante horas ante Cristo sacramentado⁶⁹⁰. Se le recordó que la grandeza de los Habsburgo -y la suya en particular- residía en la adoración, defensa y respeto a la Sagrada Forma. Como afirmara el jesuita Alonso de Andrade, “en todos [los] tiempos y ocasiones han alcanzado [los Habsburgo], por medio de esta devoción, tantas y tan esclarecidas victorias”⁶⁹¹.

Felipe IV debía aceptar la tradición religiosa e ideológica del Sacro Imperio que era fomentada por las instancias pontificias, así como situarse en igualdad política con respecto al Sacro Imperio, debido al origen común -la dinastía Habsburgo- y parecida misión -la defensa de la Iglesia Católica- que tenían ambas ramas de la Casa de Austria. No se trataba de una unión para defender en exclusiva los intereses de la Monarquía católica, como pretendió Olivares aliándose con los Habsburgo de Viena, sino para defender los del Papado convertido ya en árbitro de la Cristiandad católica. La unión propugnada por Roma fue la que terminó por imponerse y con ella se erradicó la tradición religiosa e ideológica de los Habsburgo de Madrid -heredada de los monarcas castellanos medievales- y se cortaron las aspiraciones universales que habían justificado el poderío y expansión de la Monarquía católica durante el siglo XVI.

La batalla de Nördlingen, acaecida en septiembre de 1634, hizo realidad las predicciones de los apologistas de la Eucaristía. Los tercios de Felipe IV comandados por el cardenal infante Fernando de Austria, junto a las tropas imperiales de Fernando III, vencieron a las suecas y acabaron con su dominio en el sur del Sacro Imperio. Esta victoria sobre los protestantes ensalzó la fortaleza de la Casa de Austria. Felipe IV ordenó que se hicieran rogativas y

⁶⁹⁰ AGP, Real Capilla, caj. 72, exp. 13, s.f. Carta de don Alonso Pérez de Guzmán, patriarca de las Indias occidentales, a Felipe IV. Madrid, 14 de julio de 1655. Al respecto, el agustino recoleto Pedro de Figueroa afirmó: “Inspiración celestial tuvo el cuarto Filipo para llevar el Sagrario de Dios a su casa y ser visitado de aquél, a quien honra, y para tener en su palacio pan y espada que le defienda”. FIGUEROA, P.: *Aviso de príncipes en aphorismos políticos y morales*. Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1647, p. 310.

⁶⁹¹ ANDRADE, A.: *El buen soldado católico y sus obligaciones*. Madrid, Francisco Maroto, 1642, p. 241.

ceremonias en acción de gracia en todas las iglesias por la victoria militar conseguida. Él mismo acudió a dar las gracias a la Virgen de Atocha y se hizo acompañar de los Grandes de España y el personal de palacio. Le acompañaron también el nuncio Lorenzo Campeggi y los embajadores de Francia y Génova. En una ocasión, cuando regresaba al alcázar, se encontró con un sacerdote que llevaba el viático a casa de un enfermo. Nada más verlo, se arrodilló para venerarlo y ordenó a toda la comitiva que imitaran su ejemplo.

La devoción de la Casa de Austria por la Eucaristía condujo a Felipe IV y al emperador Fernando III a fomentar su culto. En julio de 1637, las tropas holandesas dirigidas por Federico Enrique de Orange-Nassau -que recibieron la ayuda de Francia- sitiaron la ciudad de Breda durante tres meses. Felipe IV visitó con frecuencia la capilla real para orar ante Cristo sacramentado y pedirle que le diera la victoria militar sobre los holandeses. En agosto de ese año se produjo una revuelta de campesinos en Évora contra el dominio español. El motivo fue el aumento de los impuestos justo en un momento de malas cosechas. De nuevo, el monarca no dudó en acudir al Santísimo Sacramento para lograr que las ciudades de Breda y Évora no sucumbieran a las armas de los rebeldes holandeses y portugueses. Por su parte, el cardenal infante consolidó en Flandes esta devoción cuando fue gobernador de esos territorios. En sus misivas, los padres jesuitas afirman que don Fernando se topó en más de una ocasión con el Santísimo Sacramento y repitió el acto de su antepasado. Décadas antes, los archiduques Alberto e Isabel Clara Eugenia habían defendido esta devoción. En 1626, la infanta encargó a Pedro Pablo Rubens que pintara unos cartones en honor de la Eucaristía⁶⁹² y que años después se transformaron en elaborados tapices de grandes dimensiones gracias al trabajo de tejedores holandeses. Llevan por título *La Apoteosis Eucarística* y fueron regalados por la infanta a las monjas de las Descalzas Reales de Madrid.

La adoración a la Sagrada Forma fue imitada por los miembros de la nobleza. El segundo duque de Gandía, don Juan de Borja, cuando escuchaba el

⁶⁹² TORMO y MONZÓ, E.: "La apoteosis eucarística de Rubens: los tapices de la Descalzas Reales de Madrid". *Archivo Español de Arte*, 49, (1942), pp. 1-26 y "La apoteosis eucarística de Rubens: la subserie segunda de los tapices eucarísticos de la Descalzas". *Archivo Español de Arte*, 54, (1942), pp. 291-315.

replique de las campanas de alguna iglesia cercana, dejaba lo que estaba haciendo y se dirigía a ese templo o a donde estuviera algún sacerdote con el viático⁶⁹³. Asimismo, la condesa de Paredes fue muy devota del Dulce Nombre de Jesús e invitaba a las damas de palacio a asistir a sus Vísperas⁶⁹⁴.

El testamento de Felipe IV constituye una prueba de que este monarca asumió la devoción a la Eucaristía como una obligación de la Casa de Austria. En el punto noveno ordena a su sucesor, Carlos II, que se continúe adorando a la Eucaristía y a las Cuarenta Horas en la capilla real para conseguir la protección de Dios. En enero de 1685, el último Habsburgo cumplió con los deseos de su progenitor. Ese año, mientras paseaba por el bosque, se encontró con un sacerdote que llevaba el viático a un enfermo. Como hizo el conde Rodolfo, le cedió su carroza con la que se trasladó a la casa del enfermo. Como señala Antonio Álvarez-Ossorio, el último Habsburgo español es otro referente de príncipe católico por su acatamiento a la Sagrada Forma y un espejo universal del celo religioso hacia sus vasallos. Sin embargo, durante su reinado la devoción a la Eucaristía se vació de contenido ideológico y se ciñó a lo estrictamente religioso.

4.1.1.1.- Sor María de Ágreda y los tratadistas descalzos y jesuitas

Los apologistas de la *Domus Austriaca* ensalzaron la piedad de Felipe IV y no dejaron de recordar que imitó al conde Rodolfo. Su comportamiento en el bosque fue utilizado para unir a las dos ramas de la Casa de Austria bajo la adoración a la Eucaristía. Para consolidar la idea de que ésta era la principal obligación de los Habsburgo, fueron publicados varios tratados en los que sus autores fomentaron dicha devoción. Asimismo, en los sermones que predicaron

⁶⁹³ NIEREMBERG, J. E.: *Epistolario*. Edición y notas de Narciso Alonso Cortés. Madrid, Espasa Calpe, 1934, p. 134.

⁶⁹⁴ JESÚS MARÍA, A.: *Vida y muerte de la Venerable Madre Luisa Magdalena de Jesús*. Madrid, Antonio González de Reyes, 1705, p. 98.

en la capilla real, las Descalzas Reales y la Encarnación de Madrid, los predicadores explicaban a los fieles, no sólo los aspectos teológicos de la Eucaristía, sino también la relación que existía entre Felipe IV, Cristo sacramentado y la Monarquía católica.

Durante el reinado de Felipe III tuvieron lugar las primeras muestras de la devoción de los Habsburgo de Madrid hacia la Eucaristía. Fray Juan de Salazar recoge en su *Política española* que, en una ocasión, este monarca salió a pasear secretamente dentro de una litera cerrada para no ser visto por nadie. En el trayecto se encontró con un sacerdote que llevaba el viático a un enfermo y decidió seguir al sacerdote

“como celador de la religiosa ley de estos reinos, establecida por sus píos progenitores, que manda que cualquiera de ellos, aunque sea príncipe o infante y el mismo rey, que encontrare en la calle al Santísimo esté obligado a hacerle reverencia”⁶⁹⁵

Claudio Clemente sostiene en *El machiavelismo degollado por la cristiana sabiduría de España y de Austria* que la Sagrada Forma estableció el mundo y la redondez de la tierra y dio a los reinos de la Casa de Austria firmeza y consistencia⁶⁹⁶. Felipe IV debía inculcar al príncipe Baltasar Carlos la devoción a la Eucaristía. Éste, desde su más tierna infancia, visitaba la capilla real en compañía de sus padres y su hermana, la infanta María Teresa, para orar postrado y con humildad ante Cristo sacramentado.

En 1640 Francisco Aguado⁶⁹⁷, un hombre muy cercano a Roma, dio a la imprenta *Su sumo sacramento de la fe* con el que pretendió instruir a Felipe IV

⁶⁹⁵ SALAZAR, J.: *Política española. Edición, estudio preliminar y notas de Miguel Herrero García, op. cit.*, p. 70.

⁶⁹⁶ CLEMENTE, C.: *El Machiavelismo degollado por la cristiana sabiduría de España y de Austria*. Alcalá de Henares, Antonio Vázquez, 1637, pp. 118-119.

⁶⁹⁷ Sobre este jesuita, ANDRADE, A.: *Vida del Venerable Padre Francisco Aguado*. Madrid, José Fernández de Buendía, 1658; *Varones ilustres en santidad, letras y celo de las almas de la Compañía de Jesús*. Madrid, José Fernández de Buendía, 1667, t. VI, pp. 33-62; LOZANO NAVARRO, J. J.: *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias, op. cit.*, pp.

en la defensa de la Eucaristía. Entregó su tratado al monarca que lo remitió, a su vez, a don Diego de Castejón y Fonseca, a don Alonso Pérez de Guzmán y a fray Antonio de Sotomayor que aprobaron sus razones y concluyeron que la devoción a la Eucaristía era un acto muy devoto, pío y conveniente para sus reinos. Aguado recordó a Felipe IV que la Casa de Austria debía a la Sagrada Forma tanto la Monarquía católica como el Sacro Imperio y que, por la veneración que sus monarcas y emperadores la habían profesado, se produjo su grandeza. Felipe IV y Fernando III tenían que esmerarse en celebrar la Eucaristía con grandes demostraciones de júbilo y con la construcción de suntuosos templos llenos de riqueza y ornato, a los que dotarían con importantes rentas. Felipe IV, que “en la devoción [a la Eucaristía] y piedad personal ha sobrevenido a sus insignes progenitores”⁶⁹⁸, estaba en serios aprietos e inmerso en numerosas guerras contra los enemigos de la Iglesia. Si el dinero era necesario para emprenderlas y defenderse de las mismas, también lo era la ayuda divina representada en la devoción a la Eucaristía. Cada vez que la Monarquía católica estuviera en peligro, el monarca debía retirarse a orar a la capilla real ante Cristo sacramentado. A juicio de Aguado, había actuado correctamente al haber permitido que se colocara de manera permanente la Sagrada Forma en la capilla real porque podía “ayudarle juntando sus armas con él”.

En *La fama austriaca o historia panegírica de la vida y hechos del Emperador Ferdinando Segundo*, don José Pellicer y Tovar afirma que la Casa de Austria, por haber venerado al Santísimo Sacramento de la Eucaristía, vio levantada su grandeza y que a este sacramento se encontraban unidos sus intereses, los aumentos del Sacro Imperio y las conveniencias de la Monarquía católica⁶⁹⁹.

259-270; NEGREDO DEL CERRO, F.: *Los predicadores de Felipe IV. Corte, intrigas y religión en la España del Siglo de Oro*, op. cit., pp. 90-101.

⁶⁹⁸ AGUADO, F.: *Sumo sacramento de la fe. Tesoro del nombre cristiano*. Madrid, Francisco Martínez, 1640, p. 4.

⁶⁹⁹ PELLICER y TOVAR, J.: *La fama austriaca o historia panegírica de la vida y hechos del Emperador Ferdinando segundo*, op. cit., p. 87v.

El jesuita Francisco Jarque, en su *Sacra consolatoria del tiempo en las guerras y otras calamidades públicas de la Casa de Austria y Católica Monarquía*, aboga por la unión de toda la Casa de Austria. Aunque ésta se hallara hundida, no debía perder la esperanza porque volvería a dominar el mundo y recuperaría la confianza y respaldo de Dios. La Eucaristía había reducido a todo el universo a la fe católica y había convertido a la Casa de Austria en dueña y señora de Europa, de varias regiones de Asia y África y de todo el continente americano. Los monarcas hispanos y los titulares del Sacro Imperio ejercían sus responsabilidades políticas “como David por elección divina”⁷⁰⁰. Pero Dios también quitaba los imperios, al ser el dueño absoluto del universo.

Juan Eusebio Nieremberg fue otro defensor de la devoción eucarística. En su *Corona virtuosa y virtud coronada* efectuó una defensa del *autrohispanismo* según el cual la solución de los problemas de la Monarquía católica estaba en la unión de las ramas hispana y vienesa de la Casa de Austria. El nuevo imperio católico de dimensiones universales se sustentaría si los Habsburgo de Madrid cedían un mayor protagonismo a la Corte de Viena para que la Casa de Austria en su conjunto pudiera establecer un dominio más duradero en el continente europeo. Por su parte, en su *Causa y remedio de los males públicos* recordó a Felipe IV lo que un profeta comentó al rey David. Si éste no hubiera confiado en Yahveh -y los cristianos no tenían esperanzas en la Eucaristía- para vencer a sus enemigos, y en cambio sí en la fortaleza de su ejército, jamás los hubiera vencido⁷⁰¹.

Una década más tarde, la defensa de la Eucaristía seguía constituyendo una obligación para la Casa de Austria. En su *Causa y origen de las felicidades de España y Casa de Austria*, fray Pablo de Granada apunta que el rey David realizaba sacrificios cada vez que partía a la guerra con objeto de aplacar la ira de Yahveh. Pedía al pueblo de Israel que le suplicara para que le diera victorias militares sobre sus enemigos. Felipe IV debía imitar su comportamiento y ejemplo. Lo cierto es que el monarca hispano había ofrecido a Dios

⁷⁰⁰ JARQUE, F.: *Sacra consolatoria del tiempo en las guerras y otras calamidades públicas de la Casa de Austria y Católica Monarquía*. Valencia, Bernardo Nogués, 1642, p. 143.

⁷⁰¹ NIEREMBERG, J. E.: *Causa y remedio de los males públicos*, *op. cit.*, p. 49.

sacramentado numerosas fiestas y había hecho rogativas y sacrificios, “teniendo manifiesto a Cristo sacramentado, como particularmente se ha verificado en la Corte”⁷⁰². Por este motivo, no había sucumbido del todo frente a sus enemigos. El cuerpo y la sangre de Cristo estaban a favor de la Casa de Austria, y más en particular de la Monarquía católica. Mientras que en ésta floreciera la devoción a la Eucaristía, existiría bienestar y una perpetua felicidad.

Sor María de Ágreda coincidió con los tratadistas de mediados del siglo XVII en lo concerniente a la oración eucarística, que definió como la máxima expresión de la relación entre el alma y Dios, el acueducto por donde Dios derrama su consuelo y dulzura a las almas devotas, perdona a los pecadores, alumbraba a los ignorantes y premia a los justos. En la misma se encuentra el descanso para los trabajos, el alivio para las enfermedades, la medicina para las heridas y llagas y las alas para que el espíritu vuele hacia su Creador. La propia sor María encontró lo que buscaba y Dios le concedió lo que solía pedirle⁷⁰³. Distinguió entre oración vocal y oración mental. La primera está al alcance de los fieles y “se manifiesta con las palabras de nuestro lenguaje articulado”⁷⁰⁴. Con ella, se purifica, ilumina y enriquece a los seres humanos y los conduce a la vida contemplativa. La segunda se traduce como “meditación discursiva o simplemente meditación”. Como todos los místicos de los siglos XVI y XVII, sor María se descantó por la oración mental y obtuvo fortaleza para alcanzar la santidad, practicar las virtudes teologales y estar en comunicación directa con Dios.

Por otra parte, su ideario acerca de la oración no era nuevo. Los hijos de san Ignacio de Loyola, los padres filipenses y demás movimientos italianos de presbíteros, así como los frailes y monjas descalzas, venían fomentando esta práctica. El prepósito general Muzio Vitelleschi, siguiendo a san Francisco de Borja, afirmó que todo creyente debía desarrollar tres aspectos: la oración -que

⁷⁰² GRANADA, P.: *Causa y origen de las felicidades de España y Casa de Austria*. Madrid, Gregorio Rodríguez, 1652, pp. 207-208.

⁷⁰³ JESÚS DE ÁGREDA, M.: *Escala para subir a la perfección*, *op. cit.*, p. 33.

⁷⁰⁴ ROYO MARÍN, A.: *Teología de la perfección cristiana*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1958, p. 598.

une a los creyentes con Dios-, las persecuciones y contrariedades -que los libra de la vanidad- y la observancia -que los acerca a sí mismos y con sus padres espirituales-. La oración enseña las virtudes cristianas que fueron definidas por san Francisco de Borja como una “barca segura en que el religioso navega por el tempestuoso mar de este mundo al puerto sagrado de la eternidad”⁷⁰⁵.

El sacramento de la Eucaristía representó para sor María la fuente y cima de la vida cristiana. Entendió que Cristo era el único que podía dar victorias militares a los monarcas. Felipe IV debía orar con relativa frecuencia ante Cristo sacramentado y olvidarse, mientras durasen sus oraciones, de que era rey. Contaba con la ventaja de que, en casi todas sus acciones, se había mostrado ya como un príncipe devoto y disponía de las oraciones y sacrificios de sus reinos para defender el catolicismo y la gloria de Dios. No obstante, tenía la obligación de pedir a las iglesias, órdenes religiosas y prelados de sus reinos que clamaran al cielo con sus oraciones y celebraran misas en honor de la Eucaristía para que ésta protegiera a la Monarquía católica:

“Recibo y confieso que, en la Misa, se ofrece a Dios verdadero y propio sacrificio propiciatorio por los vivos y difuntos y que en el Santísimo Sacramento está verdadera y realmente el cuerpo y sangre de Cristo”⁷⁰⁶

4.1.2.- Las Cuarenta Horas

La devoción a las Cuarenta Horas⁷⁰⁷ consiste en la culminación del proceso de configuración ideológica de la Monarquía católica. Recuerdan el tiempo que

⁷⁰⁵ *Cartas selectas de los Padres Generales a los Padres y Hermanos de la Compañía de Jesús*. Oña, 1917, p. 71.

⁷⁰⁶ JESÚS DE ÁGREDA, M.: *Leyes de la esposa: conceptos y suspiros del corazón para alcanzar el último y verdadero fin del beneplácito y agrado del Esposo y Señor*, op. cit., p. 499.

⁷⁰⁷ CARGNONI, C.: *Le Quarantore ieri e oggi. Viaggio nella storia della predicazione cattolica, della devozione popolare e della spiritualità cappuccina*. Roma, Conferenza Italiana Superiori Cappuccini, 1986; “Quarante-heures”. En *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique Doctrine et Histoire*, op. cit., vol. 12, pp. 2702-2723; RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, P. L.: “Música, devoción y esparcimiento en la capilla del Alcázar Real (siglo XVIII): los villancicos y tonos al Santísimo Sacramento para las Cuarenta Horas”. *Revista Portuguesa de Musicología*, 7-8,

Cristo permaneció sepultado y han sido vinculadas generalmente con el periodo de sufrimiento que los cristianos han de pasar antes de alcanzar la gracia divina. Se trata de otra devoción antigua que afloraba en casos puntuales, como los momentos de peste y hambrunas. En 1526 se estableció como práctica religiosa obligatoria en todas las iglesias de Milán y fue adoptada paulatinamente por el resto de provincias eclesiásticas de Italia, hasta convertirse en una devoción de la Iglesia universal. Su institucionalización se encuentra relacionada con el miedo que sintió la población milanesa cuando las tropas de Carlos V atravesaron el ducado de Milán en dirección a Roma donde, al año siguiente, tuvo lugar un brutal saqueo que había comenzado en distintos puntos de este principado italiano⁷⁰⁸. En su crónica, Gianmarco Burigozzo afirma que en abril de 1526 la población de Milán realizó procesiones con la Sagrada Forma y pidió a Dios que pusiera fin a los saqueos de las tropas imperiales⁷⁰⁹. Al término de las procesiones, la Eucaristía era adorada por la población con gran solemnidad y se colocaba en el altar mayor de las diferentes iglesias de la ciudad. Al año siguiente, el agustino Gian Antonio Bellotto fundaba en la iglesia del Santo Sepulcro de Milán la *Sociedad de la Eterna Sapienza*, de la cual formaron parte las dignidades más ilustres de la ciudad. Bellotto instó a la población milanesa a rezar un total de cuarenta horas de manera ininterrumpida ante el Santísimo Sacramento de la Eucaristía todos los años durante la Semana Santa.

Se ha atribuido a Antonio María Zaccaria, fundador de los barnabitas, el fomento, desarrollo y difusión de esta devoción por la Lombardía. En 1534

(1997-1998), pp. 31-46; IRABURU, J. M.: *Oraciones de la Iglesia en tiempos de aflicción*. Pamplona, Fundación GRATIS DATE, 2001, pp. 20-31; CARMONA MORENO, F.: "Cuarenta Horas. Culto eucarístico con siglos de tradición". En CAMPOS y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J. (coord.): *Religiosidad y ceremonias en torno a la Eucaristía*, op. cit., vol. 2, pp. 634-651; MARTÍN MÁRQUEZ, A.: *La celebración de las Cuarenta Horas en Zamora en los siglos XVII-XVIII*. Zamora, 2007.

⁷⁰⁸ SANTI, A.: "L'orazione delle Quarant'ore e i tempi di calamità e di guerra nel secolo XVI". *La Civiltà Cattolica*, 68/2, (1917), pp. 465-479; "L'orazione delle Quarant'ore e i tempi di calamità e di guerra nel secolo XVI". *La Civiltà Cattolica*, 68/3, (1917), pp. 34-44 y 222-237; "Per la storia delle Quarant'ore nel secolo XVI". *La Civiltà Cattolica*, 69/1, (1918), pp. 304-320 y 425-430; "Le quaren'ore e l'adorazione notturna a Roma". *La Civiltà Cattolica*, 69/2, (1918), pp. 17-34; "La prima celebrazione delle Quarant'ore in Vaticano nel 1592". *La Civiltà Cattolica*, 69/4, (1918), pp. 285-300.

⁷⁰⁹ BURIGOZZO, G.: *Cronica milanese di Gianmarco Burigozzo, merzaro, dal 1500 al 1544*. Ferrario, 1851.

solicitó adorar la Sagrada Forma durante cuarenta horas y, tres años más tarde, las iglesias de Milán empezaron a turnarse para realizar esta práctica. En 1540 Paulo III reconoció oficialmente esta devoción, que fue confirmada por sus sucesores como Paulo V. Este pontífice promulgó una indulgencia plenaria y recordó a las poblaciones de las monarquías católicas de Europa que debían orar con suma veneración a Cristo sacramentado⁷¹⁰. Ya en 1592 Clemente VIII había promulgado una instrucción con la que pretendió establecer la oración ante el Santísimo Sacramento de la Eucaristía en todas las basílicas patriarcales de Roma para que, de día y de noche, y a lo largo de todo el año, se rezara a Cristo sacramentado a fin de que éste propagara la fe católica por el mundo y estableciera la unidad entre los príncipes católicos. Asimismo, en 1577 san Carlos Borromeo había publicado la *Avvertenza per l'Oratorio delle Quarenta Hore* para regular esta devoción. Con todo, a Neri se debe la introducción de esta devoción en la Ciudad Eterna. Entre otras causas, es preciso recordar las afinidades espirituales que existieron entre los oratorianos y los barnabitas⁷¹¹.

Los padres jesuitas se hicieron eco en sus cartas de la devoción que Felipe IV y la familia real tuvieron hacia las Cuarenta Horas. En su tratado sobre la capilla real, Mateo Frasso señala que los primeros jueves, viernes y sábados de cada mes se celebraba la oración de las Cuarenta Horas ante el Santísimo Sacramento de la Eucaristía descubierta acompañada de una misa de pontifical. En el segundo semestre de 1643, durante una vez al mes, en las iglesias de Madrid se descubrió y expuso la Sagrada Forma para el rezo de las Cuarenta Horas. Fueron las iglesias de los conventos de frailes descalzos y recoletos y las casas de la Compañía de Jesús las que acogieron esta práctica religiosa. En febrero de 1643, el padre Francisco Negrete informaba al padre Rafael Pereira que recibieron la visita de Felipe IV, de Isabel de Borbón y del príncipe Baltasar Carlos con motivo de la fiesta de la Cuarenta Horas. Los reyes estuvieron acompañados por la condesa de Paredes y la duquesa de Mantua. La condesa comentó a la reina que, para entrar en la Cuaresma de manera santa, debía imitar la costumbre de su suegro, que acudía todos los martes de Cuaresma por

⁷¹⁰ ASR, Miscellanea di Carte Politiche e Riservate, b. 3, f. 180r.

⁷¹¹ CAGNI, G. M.: "San Filippo Neri e i barnabiti". *Barnabiti Studi: Rivista di Ricerche Storiche dei Chierici Regolari di S. Paolo*, 12, (1995), pp. 165-260.

la tarde al Noviciado para adorar a la Eucaristía. La reina prometió a la condesa que se lo propondría a su esposo. Éste accedió a tenor de la respuesta de la reina a la condesa⁷¹². El padre Sebastián González informaba por entonces al padre Pereira que era de grande edificación ver cómo la gente acudía a palacio para adorar a la Eucaristía y rezar las Cuarenta Horas. La costumbre de Felipe IV de orar en la capilla real ante Cristo sacramentado continuó vigente en la década siguiente⁷¹³.

Para sor María de Ágreda, las Cuarenta Horas disponían a los fieles cristianos a celebrar los misterios de la Semana Santa con gran afecto. Concibió la Cuaresma como un periodo de desprecio hacia las cosas del mundo. En la misma se reconducían las conductas humanas de lo pagano a lo sagrado. Se trataba además de un tiempo necesario dentro de la pastoral católica para enfrenar la voluntad humana y para que los seres humanos se dirigieran a Dios. Preparaba a los fieles para el instante crucial de la Semana Santa: la crucifixión de Cristo. Los católicos no debían temer la llegada de la guadaña porque si aceptaban y cumplían con lo estipulado por la Iglesia, la muerte constituía un breve tránsito para alcanzar la gracia de Dios⁷¹⁴.

4.2.- Un patrón cortesano en la capilla real: don Alonso Pérez de Guzmán

La capilla real fue también un espacio en el que las elites cortesanas desarrollaron las relaciones de patronazgo y clientelismo y donde se integraron

⁷¹² Carta de don Francisco Negrete al padre Rafael Pereira. Madrid, 17 de febrero de 1643. GAYANGOS ARCE, P. de: "Cartas de algunos padres de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la Monarquía entre los años de 1634 y 1648", *op. cit.*, t. XVII, p. 18.

⁷¹³ "Y diola [la audiencia] para las 3 de la tarde porque a las cuatro había de ser la consulta de Castilla y después tenía las Cuarenta Horas en la capilla". Noticia de 11 de junio de 1652. CRESPI DE VALLDAURA y BOSCH LABRÚS, G.: *Diario del Señor D. Cristóval Crespi, president del Consell d' Aragó*, *op. cit.*, p. 4.

⁷¹⁴ "Tiempo oportuno y aceptable es éste de la Cuaresma para trabajar pues la Santa Iglesia nos franquea los tesoros de [la] gracia y ofrece por los fieles frecuentes oraciones y clamores al Altísimo. Es como el agosto de las almas". Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 24 de febrero de 1651. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 108, p. 234.

las provenientes de los reinos que compusieron la Monarquía católica⁷¹⁵. Dichas relaciones resultaron fundamentales para mantener y extender la autoridad de los monarcas sobre sus respectivos territorios. De modo que la evolución política e ideológica de las monarquías europeas se efectuó con la ayuda de las elites, que estuvieron de acuerdo con las transformaciones de cada momento y conformaron amplias redes clientelares en la administración, tanto en el gobierno central como en los provinciales y locales⁷¹⁶. La Capilla Real cumplió una triple función: un lugar de oposición política y ofensiva aristocrática, un espacio de exaltación de la preeminencia de la majestad real y un lugar de sociabilidad desde el cual se difundieron los valores y formas del comportamiento cortesano⁷¹⁷. A esto, se añade una cuarta: la difusión de la ideología religiosa de Roma. Don Alonso Pérez de Guzmán fue la cabeza visible de las redes clientelares de este compartimento de la Casa Real y su figura puede equipararse con un gran patrón cortesano o *bróker*⁷¹⁸. Esta figura contribuyó al desarrollo del sistema clientelar y de patronazgo dentro de los espacios cortesanos. Reforzó las relaciones entre patronos y clientes y vinculó las elites de los territorios más alejados de la Monarquía con las de la Corte.

4.2.1.- Significado de los cargos de capellán mayor y patriarca de las Indias occidentales

Una figura clave dentro de la capilla real fue el capellán mayor. Desde 1584 llevaba aparejada la dignidad de limosnero mayor. Según Alonso Núñez de

⁷¹⁵ NEGREDO DEL CERRO, F.: "La capilla de palacio a principios del siglo XVII. Otras formas de poder en el alcázar madrileño". *Studia Historica. Historia Moderna*, 28, (2006), p. 66.

⁷¹⁶ MARTÍNEZ MILLÁN, J.: "Las investigaciones sobre patronazgo y clientelismo en la administración de la Monarquía Hispana durante la Edad Moderna". *Studia Historica. Historia Moderna*, 15, (1996), p. 104.

⁷¹⁷ ÁLVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO, A.: "Ceremonial de la Majestad y protesta aristocrática. La Capilla Real en la Corte de Carlos II". En GARCÍA GARCÍA, B. J. y CARRERAS ARES, J. J. (eds.): *La Capilla Real de los Austrias. Música y ritual de corte en la Europa moderna, op. cit.*, p. 345.

⁷¹⁸ Unas breves referencias sobre esta figura en MARTÍNEZ MILLÁN, J.: "Introducción: la investigación sobre las elites de poder". En MARTÍNEZ MILLÁN, J. (coord.): *Instituciones y élites de poder en la Monarquía Hispana durante el siglo XVI, op. cit.*, pp. 22-23.

Castro, era el alter ego del monarca ante los pobres, a los que repartía limosnas⁷¹⁹. Al encontrarse próximo a los reyes, tenía varias obligaciones que cumplir. Así, repartía la vianda en la mesa real, levantaba el terliz que abría el sitial cuando el monarca entraba en la dignidad, le servía el libro de los Evangelios, le daba la paz, lavaba los pies a doce mendigos durante los Oficios del Jueves Santo y el Viernes Santo le acompañaba en el recorrido por las catorce estaciones, en la adoración a la cruz y en la oración de la capilla real donde ocupaba un lugar preeminente.

Desde el reinado de Alfonso VII de Castilla, el cargo de capellán mayor venía siendo ejercido por el arzobispo de Santiago⁷²⁰. Pese a que durante el reinado de Carlos V las capillas de las Casas de Castilla y Borgoña se fusionaron, los prelados compostelanos continuaron desempeñando este cargo hasta finales del reinado de Felipe II. Por el Breve de 7 de junio de 1569, Pío V permitió a este último monarca nombrar a un prelado de la Corte -conocido como *teniente de capellán*- para que ostentara el título de capellán mayor en sustitución de los arzobispos de Santiago con las mismas competencias, preeminencias y jurisdicción que aquéllos⁷²¹. Esta medida encierra todo un cambio ideológico. El arzobispo de Santiago simbolizaba la ideología religiosa castellana que dio al Apóstol Santiago una cierta superioridad -o, al menos, lo situó en plano de igualdad- sobre san Pedro. Esta consideración radica en que los distintos reinos peninsulares asistieron a una realidad religiosa particular que dio a sus monarcas una ligera autonomía con respecto a la Cristiandad europea. Santiago fue vinculado a la lucha contra los musulmanes y con el proceso de la Reconquista. De forma que un apóstol vino a evangelizar a las poblaciones prerromanas y posteriormente ayudó a los cristianos medievales a reconquistar

⁷¹⁹ NUÑEZ DE CASTRO, A.: *Libro histórico político. Sólo Madrid es Corte y el cortesano en Madrid*. Madrid, Roque Rico de Miranda, 1675, p. 202.

⁷²⁰ GRANDA LORENZO, S.: "La Capilla Real: la presencia del capellán real en la elite del poder político". *Libros de la Corte.es*, 3, (2011), p. 21.

⁷²¹ "Proveo para que durante la ausencia del dicho Arzobispo de Santiago de mi Corte [...], por el tiempo [...] que fuere mi voluntad, hagáis y ejerzáis el dicho oficio de capellán mayor de mi capilla y de cura de las almas de los criados de mi casa y familia y de las demás personas de estos mis reinos y fuera de ellos de cualquier calidad [...]. Para usar y ejercer el dicho oficio, os doy y concedo tan bastante y cumplido poder". AGP, Real Capilla, caj. 820, exp. 7, s.f. Nombramiento de don Alonso Pérez de Guzmán, patriarca de las Indias occidentales, como capellán mayor. Barcelona, 16 de abril de 1626.

unos territorios que previamente les había pertenecido. A partir de don García de Loaysa y Girón, el capellán mayor se encontró en la órbita del Papado, proceso que se reforzó con la implantación del rito romano. Es el caso también de don Juan de Guzmán, nombrado a instancias de Lerma y hombre cercano a la familia de los Aldobrandini, y de don Alonso Pérez de Guzmán.

En 1610 se unió a las dignidades de capellán y limosnero mayor la de patriarca de las Indias occidentales. La fusión de estas tres dignidades en una sola tuvo lugar durante el mandato de don Diego de Guzmán. La primera noticia que se tiene de la creación del patriarcado de las Indias occidentales aparece en dos cartas que Fernando el Católico envió a León X a finales de julio de 1513. En las mismas, el monarca no pidió un simple título honorífico, sino toda una dignidad jerárquica con sede patriarcal propia en las Indias occidentales y cuya autoridad se extendiera sobre todas las iglesias de América, islas y Tierra Firme. A finales de julio de ese año, escribió de nuevo al pontífice para que nombrara un patriarca de las Indias occidentales con los mismos privilegios y facultades que disfrutaban los patriarcas de oriente. El patriarcado se trataba de una dignidad eclesiástica adjudicada a los prelados de las iglesias más importantes, como el patriarca de Alejandría, Jerusalén, Antioquía y Constantinopla, que disfrutaron de una parecida jurisdicción y reconocieron la superioridad del primado del pontífice como patriarca de occidente y obispo de Roma. El Católico alegó dos cosas. Por un lado, el bien universal de la Iglesia y, por otro, la obligación de los monarcas castellanos de convertir al cristianismo a las poblaciones del continente americano⁷²². Pero la Santa Sede jamás accedió a esta petición. Temió que los patriarcas de las Indias occidentales no reconocieran la autoridad de los pontífices y rompieran los vínculos con Roma.

Durante el reinado de Felipe II pervivió la idea de crear un patriarcado en las Indias occidentales con jurisdicción propia y amplias facultades. En 1560 el

⁷²² "No ha querido dar patriarca o legado con decir que se podría alzar [y no] reconocer [a] la Sede Apostólica". Cit. en FRÍAS, L.: "El patriarcado de las Indias occidentales. Nuevas investigaciones históricas". *Revista de Estudios Eclesiásticos*, 1, (1922), p. 307. Más datos sobre el patriarcado de las Indias occidentales en FERNÁNDEZ DURO, C.: "Noticias acerca del origen y sucesión del patriarcado de las Indias occidentales". *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 7, (1885), pp. 197-215 y LETURIA, P. de: "El origen histórico del Patronato de Indias". *Razón y Fe*, 78, (1927), pp. 20-36.

monarca pidió a Pío V el nombramiento de dos patriarcas: uno para el virreinato de Nueva España y otro para el de Perú. Desde Roma se entendió esta petición como una renuncia a la influencia y control sobre los territorios americanos. El pretexto que utilizaron los ministros del rey prudente fue la demora que se producía en la toma de decisiones y en la resolución de los pleitos, debido a la lejanía física de Roma. La existencia de un patriarca en las Indias occidentales solucionaría con rapidez los problemas. Como se esperaba, la respuesta del pontífice fue negativa.

Pío V propuso entonces la creación de una nunciatura que supliera al patriarcado⁷²³. El nuncio residiría en las Indias occidentales, desde donde podría solucionar los problemas de jurisdicción eclesiástica sin tener que acudir a Roma. Otra solución radicó en ampliar las competencias de la nunciatura de Madrid. Durante el pontificado de Gregorio XIII se reanudó esta cuestión. El nuncio de las Indias occidentales tendría un doble cometido. Se encargaría de cortar los abusos y de administrar los asuntos eclesiásticos, siempre en beneficio de Roma. En 1591 se llegó a una solución intermedia con el nombramiento de don Pedro Moya de Contreras, arzobispo de Sevilla, como patriarca de las Indias occidentales, aunque sin ejercer la jurisdicción. Fue afín al Papado y partidario de la intromisión de éste en los asuntos eclesiásticos de los territorios americanos. Se comprende por qué el Papado terminó por aceptar la creación de un patriarcado en las Indias occidentales. Sus titulares, si bien carecieron de jurisdicción efectiva, facilitaron la intromisión de Roma en las cuestiones eclesiásticas y de organización de esos territorios y, lo que fue aún más importante, transmitieron la ideología religiosa en América.

4.2.2.- Algunos datos biográficos

Nacido en la localidad de Medina Sidonia en enero de 1594, fue el tercer hijo de don Alonso Pérez de Guzmán el Bueno, séptimo duque de Medina

⁷²³ ALBANI, B.: "Un nunzio per il Nuovo Mondo. Il ruolo della Nunziatura di Spagna come istanza di giustizia per i fedeli americani tra Cinque e Seicento". En TUSOR, P. y SANFILIPPO, M. (eds.): *Il Papato e le chiese locali*. Viterbo, Edizioni Sette Città, 2014, pp. 257-286: 260-273.

Sidonia, y de doña Ana de Silva y Mendoza, primogénita de los príncipes de Éboli y primeros duques de Pastrana. Por vía materna pertenecía a la familia Mendoza -en particular, a la Casa de Pastrana-, un linaje nobiliario vinculado a la espiritualidad de Roma. Como hijo segundón, fue destinado a la carrera eclesiástica. En 1620 fue nombrado arcediano de la catedral de Jaén alcanzando, años después, las dignidades de canónigo y tesorero de la catedral de Toledo, la capellanía mayor de los Reyes Nuevos de la ciudad imperial y el arzobispado *in partibus* de Tiro. Poseyó una pensión de 30.000 ducados de plata anuales, que empleó en el decoro y lucimiento de su persona y dignidad.

Con todo, es más conocido por haber estado al frente de la capilla real durante más de cuarenta años, entre 1626 y 1670⁷²⁴. Algunos autores, como Juan Antonio Sánchez Belén, señalan que Olivares tuvo mucho que ver con su nombramiento como capellán mayor, al ser ambos miembros de la Casa Guzmán. Resulta más probable que debiera las dignidades de capellán y limosnero mayor y el patriarcado de las Indias occidentales, así como el disfrute de las rentas aparejadas a estas dignidades, a otras causas, como afirma Esther Jiménez Pablo. Su cercanía a la espiritualidad de Roma y su veteranía explican por qué el Papado mostró interés por este sujeto⁷²⁵. Es preciso recordar que fue el responsable de trasladar la Sagrada Forma a la capilla real y de colocarla de manera permanente en su altar mayor. A diferencia de su antecesor en la capellanía mayor, don Diego de Guzmán, fue partidario de introducir el culto y devoción al Santísimo Sacramento de la Eucaristía y a las Cuarenta Horas en este espacio. En su *Ilustración Genealógica* se afirma que fue una persona muy reverenciadora de la Eucaristía y que obligó al personal de la capilla real a orar ante la misma, “a quien siempre su clara familia Guzman, con sumo amor y reverencia, ha servido y reverenciado”⁷²⁶.

⁷²⁴ AGP, Registro, lib. 6151, f. 29r.

⁷²⁵ JIMÉNEZ PABLO, E.: “La Capilla Real: capellán mayor, limosnero mayor y patriarca de las Indias”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J. y HORTAL MUÑOZ, J. E. (dirs.): *La Corte de Felipe IV (1621-1665): Reconfiguración de la Monarquía Católica, op. cit.*, t. I, vol. 1, pp. 596-599. Para este personaje en relación con la capilla real, véase la mencionada publicación.

⁷²⁶ DÍAZ DEL VALLE y DE LA PUERTA, L.: *Ilustración genealógica del muy Ilustre y Excelentísimo Señor don Alonso Pérez de Guzmán el Bueno, patriarca de las Indias, arzobispo*

En el Archivo General de Palacio se guarda una relación sobre don Alonso. Es presentado como un gran príncipe de la Iglesia, de vida santa y como un ejemplar prelado, de costumbres loables y enemigo de los vicios. Se comportó con modestia, agrado y caridad con los pobres y menesterosos, a los que visitó y socorrió con limosnas. Tenía una mirada reposada y alegre, un habla sosegada, una memoria aventajada, una prudencia admirable, un trato llano y una conversación entretenida. Se trataba, además, de una persona observante realizando con destreza las ceremonias religiosas en la capilla real. Se levantaba temprano y oraba de rodillas en su oratorio privado donde rezaba las horas canónicas y oficiaba misa. Finalizadas las obligaciones religiosas, recibía en audiencia a aquellas personas que solicitaban tener una con él. Solía hacer la comida del mediodía con Felipe IV e Isabel de Borbón -y posteriormente con la reina Mariana de Austria-. Al término de la misma, y por espacio de media hora, se retiraba a orar a su oratorio privado. Dedicaba la tarde a escribir cartas y memoriales, a atender las consultas que le llegaban -como el nombramiento de predicadores, capellanes y demás personal de la capilla real-, a presidir las juntas de gobierno a las cuales estaba obligado a asistir debido a su condición de jefe supremo del citado espacio, a seleccionar los sermones y los sujetos que predicarían en cada ceremonia religiosa y, en general, a todo lo relacionado con la organización y administración de la capilla real. Después de la cena -y antes de marcharse a descansar- permanecía unas horas en su oratorio privado, cerrando la jornada de la misma manera a como la había empezado⁷²⁷.

4.2.3.- Cabeza de una red clientelar en la capilla real

Aunque la dignidad de patriarca de las Indias occidentales poseyó un carácter honorífico y careció de jurisdicción eclesiástica efectiva, proporcionó prestigio y autoridad a sus titulares. El poder de don Alonso residió en los cargos de capellán y limosnero mayor que le dieron jurisdicción *in utroque foro*, es decir,

de Tiro, mayor capellán y limosnero del muy Católico rey de las Españas y Emperador de América, D. Felipe III el Grande, Nuestro Señor. BRAH, ms. 9-136, ff. 123r-123v.

⁷²⁷ AGP, Real Capilla, caj. 4, exp. 6, ff. 30r-34r.

sobre todos los clérigos de la Corte. Considerado el *rector de los cortesanos*, se convirtió en la figura más relevante y de mayor peso dentro de ese espacio. En mayo de 1623, Gregorio XV había accedido a la petición de Felipe IV de aumentar la jurisdicción y facultades de este cargo. A cambio, el pontífice puso como condición que se hallara más sujeto a la Santa Sede. Se trató del juez eclesiástico supremo en la Corte, le estaba permitido nombrar a los titulares de las parroquias, capillas y oratorios de Madrid, al personal de los conventos de patronato regio y de los Reales Sitios, así como era el encargado de planificar el ceremonial en la capilla real a cuyas celebraciones asistía desde un lugar privilegiado⁷²⁸. Asimismo, velaba porque los clérigos de la Corte cumplieran con la vida inherente a su condición, para lo cual estaba obligado a realizar una visita pastoral a sus espacios religiosos para comprobar en qué estado se encontraban y castigar a los clérigos que hubiesen incurrido en malas costumbres. Con respecto a los miembros de la familia real y de la Corte, podía administrarles los sacramentos y absorberles de los delitos que hubieran cometido.

Las amplias prerrogativas que gozaron los capellanes mayores les acarreo también numerosos conflictos jurisdiccionales, no sólo con los arzobispos de Santiago por la titularidad de la capellanía mayor, sino también con otros preladados, como los arzobispos de Toledo. Se menciona el enfrentamiento que tuvieron don Alonso Pérez de Guzmán y el cardenal Baltasar de Moscoso y Sandoval, por quién de los dos oficiaba los desposorios de las damas de palacio. Para el caso de los conventos de patronato regio, cabe recordar el conflicto entre don Alonso y don Juan Francisco Pacheco, capellán mayor de la Encarnación de Madrid y sumiller de cortina. Éste protestó ante Felipe IV por el excesivo control que aquél ejercía sobre los ministros del convento y por su intromisión en las labores administrativas y de jurisdicción⁷²⁹.

⁷²⁸ Punto tercero de las Constituciones de la Capilla Real de 1623. AGP, Real Capilla, caj. 72, exp. 1, s.f.

⁷²⁹ Para este conflicto, JIMÉNEZ PABLO, E.: "La espiritualidad en la Capilla Real de los Austrias como guía de la ortodoxia religiosa de la Monarquía". En HORTAL MUÑOZ, J. E. y LABRADOR ARROYO, F. (dirs.): *La Casa de Borgoña. La Casa del rey de España*. Leuven, Leuven University Press, 2014, pp. 271-278.

En la prerrogativa de nombrar al personal de la capilla real -sobre todo, predicadores y capellanes- es donde se comprueba el patronazgo y clientelismo que ejercieron los capellanes mayores, circunstancia que les permitió conformar una extensa red clientelar en torno a su persona. El púlpito de la capilla real se convirtió en otro ámbito estratégico que controlaron las facciones de la Corte. Éstas rivalizaron entre sí por detentar el gobierno de la Monarquía católica y por disfrutar de la confianza del rey⁷³⁰. El benedictino Francisco de Borja, hijo de los condes de Grajal, visibiliza las prerrogativas que gozó don Alonso. Fue recomendado al patriarca por su madre, su abuelo y el conde de Oropesa, que aceptó gustosamente nombrarlo predicador real. Pero también don Alonso nombró a sujetos a instancia de los consejos, órdenes religiosas, ciudades y de particulares -generalmente, miembros de la nobleza y el clero-. El Consejo de Italia le elevó sendas consultas en 1650, 1659 y 1664 respectivamente para que eligiera al capuchino mesinés fray Urbano de Mesina, al franciscano siciliano fray Michel Angelo Fama y al dominico napolitano fray Tomás de Burgos. El teatino siciliano José Cigala fue propuesto por el cardenal Pascual de Aragón y el nuncio Carlo Bonelli -éste último lo escogió además como confesor-. Su hermano de hábito, el napolitano Andrés Lanfranqui, había buscado el apoyo del nuncio Giulio Rospigliosi y de la princesa Margarita de Saboya. Por su parte, los jesuitas Francisco de Fresneda y Andrés Mendo fueron presentados por el marqués de Caracena y la duquesa de Osuna, doña Isabel Gómez de Sandoval⁷³¹.

Los problemas económicos de la Monarquía no impidieron el nombramiento de nuevos capellanes de honor. Durante el reinado de Felipe IV aumentó su número⁷³². Este incremento se justificó por la necesidad de orar ante el delicado estado de la Monarquía católica. En 1628, coincidiendo con la supresión de

⁷³⁰ ÁLVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO, A.: "Facciones cortesanas y arte del buen gobierno en los sermones predicados en la Capilla Real en tiempos de Carlos II". *Criticón*, 90, (2004), p. 105.

⁷³¹ NEGREDO DEL CERRO, F.: *Los predicadores de Felipe IV. Corte, intrigas y religión en la España del Siglo de Oro*, op. cit., p. 45.

⁷³² Se establecieron 40 capellanes para el reino de Castilla, 14 para las órdenes militares (4 de Santiago, 3 de Calatrava, 3 de Alcántara, 2 de Montesa y 2 de San Juan), 14 para los reinos italianos (6 de Sicilia, 4 de Nápoles y 4 de Milán) y 10 para el reino de Aragón. HORTAL MUÑOZ, J. E.: "La espiritualidad en palacio: los capellanes de Felipe IV". En MARTÍNEZ MILLÁN, J., RIVERO RODRÍGUEZ, M. y VERSTEEGEN, G. (coords.): *La Corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*, op. cit., vol. 1, pp. 257-304.

pagos del año anterior⁷³³, se eligieron once. En 1634, tras la batalla de Nördlingen, diez. En 1640, en el contexto del traslado de la Sagrada Forma a la capilla real, diez⁷³⁴. Mientras que en 1643, 1645 y 1652 once, diez y ocho respectivamente⁷³⁵.

En esta investigación no se pretende efectuar un análisis minucioso de todos y cada uno de los predicadores reales y capellanes de honor, sino más bien de aquellos sujetos que se encontraron en el entorno del grupo de poder próximo al Papado y con cuyos miembros compartieron la espiritualidad y la ideología religiosa de Roma. Fueron cercanos también a sor María de Ágreda y al patriarca don Alonso. Desde este prisma, ha de estudiarse el papel de éste último dentro de la capilla real. Gracias a su condición de capellán y limosnero mayor transmitió a Felipe IV, por medio de las celebraciones y los sermones predicados en dicho espacio, la espiritualidad e ideología religiosa de ese grupo de poder con el que, si no fue su patrón, sí tuvo una estrecha relación. Los predicadores y capellanes introdujeron la ideología religiosa del Papado en el ceremonial de la capilla real e impusieron la conducta que debían seguir los miembros de la Corte. Estuvieron presentes en casi todas las fiestas y ceremonias más distintivas. No siempre la documentación aporta información sobre las redes clientelares que se tejieron a lo largo del Antiguo Régimen. En algunas ocasiones consisten en escuetas cartas donde el remitente se limita a dar al receptor la enhorabuena, el pésame o las gracias. Sirve de ejemplo la misiva que el patriarca don Alonso escribió a Inocencio X a raíz de su acceso al pontificado. Le comenta que en su persona concurrían una serie de cualidades, virtudes, valores y méritos para ocupar el trono de San Pedro. Aunque se reduce

⁷³³ CARLOS MORALES, C. J. de: "Endeudamiento dinástico y crisis financieras en tiempo de los Austrias: las suspensiones de pagos de 1557-1627". *Libros de la Corte.es*, 7, (2013), pp. 59-127 y *Crisis financieras y deuda dinástica, 1557-1627. Cuadernos de Historia Moderna*, 42 (2), (2017), pp. 503-526.

⁷³⁴ AGP, Real Capilla, caj. 84, exp. 1, s.f. Consulta de don Alonso Pérez de Guzmán, patriarca de las Indias occidentales, a Felipe IV. Madrid, 1 de septiembre de 1642. Publicada en SÁNCHEZ BELÉN, J. A.: "La Capilla Real de palacio en tiempos del valimiento de don Luís de Haro (1643-1661)". En VALLADARES RAMÍREZ, R. (ed.): *El mundo de un valido. Don Luís de Haro y su entorno, 1643-1661*, op. cit., p. 204.

⁷³⁵ JIMÉNEZ PABLO, E.: "La Capilla Real: capellán mayor, limosnero mayor y patriarca de las Indias", op. cit., pp. 608-609.

a un hecho cotidiano que sucedía cada vez que era elegido un nuevo pontífice, no debe desdeñarse su contenido porque muestra que don Alonso se relacionaba con el entorno pontifical⁷³⁶.

La función del capellán y limosnero mayor como transmisor de la ideología religiosa del Papado en la capilla real fue imitada por los capellanes de los conventos de patronato regio. Un ejemplo es don Francisco de Borja, que estuvo al frente de la capellanía mayor de las Descalzas Reales desde 1649. Esta práctica se trasplantó a las capillas de los Sitios Reales cuyos titulares se convirtieron en articuladores espirituales y en el nexo de unión entre la capilla del alcázar y la de esos espacios. Contribuyeron a homogeneizar la sociedad desde el punto de vista espiritual y de acuerdo con el confesionalismo de Roma que había sido asumido por Felipe IV⁷³⁷.

4.2.3.1.- Los miembros de la red clientelar de don Alonso

Estos religiosos formaron parte -sobre todo, en calidad de confesores- de las redes clientelares de algunos miembros del grupo de poder cercano al Papado. Fray Juan de Muniesa⁷³⁸ es un ejemplo. Natural de la localidad aragonesa de Lecera y proveniente de una familia de “hidalgos muy antiguos y calificados”⁷³⁹, fue custodio y provincial de Aragón, visitador de las provincias de Santiago y Cataluña, calificador de la Inquisición, comisario general de la familia cismontana de los franciscanos y confesor de las Descalzas Reales. En 1651 presidió el capítulo general de su orden. Diez años más tarde, fue elegido comisario general de la mencionada familia cismontana. En junio de 1661, el superior general Miguel Ángel Buongiorno de Sambuca informaba

⁷³⁶ ASV, Segreteria di Stato Vescovi e Prelati, lib. 25, f. 126r. Carta de don Alonso Pérez de Guzmán, patriarca de las Indias occidentales, al papa Inocencio X. Madrid, 29 de octubre de 1644.

⁷³⁷ HORTAL MUÑOZ, J. E.: “Los capellanes de los Sitios Reales durante el reinado de Felipe IV”. *Libros de la Corte.es*, Monográfico 3, (2015), p. 100.

⁷³⁸ AGP, Personal, caj. 684, exp. 11, s.f.

⁷³⁹ Cit. en VILACOBIA RAMOS, K. M.: *El monasterio de las Descalzas Reales y sus confesores en la Edad Moderna*, op. cit., p. 259.

personalmente de su elección a Felipe IV. En la sesión del Consejo de Estado del día 30, a la que asistieron don Fernando de Borja, el marqués de Velada y los duques de Medina de las Torre y Terranova, los consejeros afirmaron que el monarca había recibido esta noticia con agrado y alegría, dado que le parecía un “sujeto de tan buen crédito en virtud y celo de la Religión cuyo aumento y conservación tanto desea Vuestra Majestad y que lo espera ver muy adelantado por medio suyo”⁷⁴⁰.

En un memorial enviado a Felipe IV, fray Pedro Manero le comenta que la Orden de San Francisco era la que más frailes tenía en la península ibérica. En cambio, no entendía por qué había muy poco predicadores de su orden en la capilla real. Muniesa podía suplir esta carencia por “su talento y espíritu, y aquel don que es necesario para hacer algún aprovechamiento espiritual en los oyentes”⁷⁴¹. De modo que, junto a sor Petronila de la Trinidad, abadesa de las Descalzas Reales, apoyó la candidatura de este franciscano para ocupar una plaza de predicador real. Por su parte, la segunda envió un memorial al patriarca don Alonso el 31 de diciembre de 1658 para informarle que había sido confesor de su convento durante nueve años “con grande aprobación”.

Antes de su nombramiento como predicador real en 1659, era ya un consumado orador en cuyos sermones defendió la ideología religiosa del Papado. En 1651 predicó que, si los seres humanos tenían a Dios de su parte, vencerían siempre a sus enemigos en las batallas:

“Tenga España a Dios de su parte y vencerá siempre. No sea Dios en España tan ofendido y será siempre la victoriosa. Pero sin Dios no espere victorias, sin Dios no hay poder [...] porque sólo es Dios el poderoso”⁷⁴²

⁷⁴⁰ AGS, Estado, leg. 2677, s.f. Consulta del Consejo de Estado. Madrid, 30 de junio de 1661.

⁷⁴¹ AGP, Real Capilla, caj. 7954, exp. 92, s.f.

⁷⁴² Cit. en NEGREDO DEL CERRO, F.: “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), p. 301.

Desempeñó un papel fundamental en la implantación y desarrollo de la espiritualidad filipense en los territorios de la Corona de Aragón. Ello se debió - entre otros motivos- a que tuvo como penitente al marqués de Aitona, con el que fundó la Escuela de Cristo de Valencia y él mismo levantó la de Zaragoza. Como aquél, se trató de un miembro destacado de la Escuela de Madrid. Su paso por estos ambientes espirituales le permitió conocer de primera mano a algunos miembros del grupo de poder cercano al Papado. Aparte de con Aitona, tuvo una estrecha relación con don Fernando de Borja. Sor María hizo de intermediaria en esta relación, siendo la misma cercana también a Muniesa⁷⁴³.

Otro predicador cercano al citado grupo de poder fue el jesuita Diego Ramírez Fariñas⁷⁴⁴. Nacido en Villanueva de los Infantes hacia 1598, fue lector de gramática y prefecto de estudios menores en el Colegio Imperial alcanzando, años después, su rectorado. En 1635 fue nombrado predicador real gracias a los servicios que había prestado su padre y por ser un “hombre grande y de mucha introducción y mano en la Corte”⁷⁴⁵. En su elección influyó considerablemente su penitente, el marqués de Aitona.

Por último, se menciona a fray Antonio Agustín y Soria⁷⁴⁶. Nació en Zaragoza en 1610 en el seno de una ilustre familia emparentada con los principales linajes de Aragón y Navarra. En un primer momento, siguió la carrera militar alcanzando los grados de capitán y maestro de campo. Tras enviudar de su primera esposa, intentó desposarse con una sobrina suya que le rechazó para abrazar el monacato. Esta circunstancia le condujo a ingresar en 1642 en la Orden de San Jerónimo donde ocupó el priorato del convento de Santa Engracia de Zaragoza. En 1665 fue nombrado obispo de Albaracín “donde vivió y murió

⁷⁴³ Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 2 de octubre de 1658. BARANDA LETURIO, C., *op. cit.*, pp. 227-228.

⁷⁴⁴ AGP, Personal, caj. 874, exp. 5, s.f. y AGP, Registro, lib. 6151, ff. 36r-36v.

⁷⁴⁵ Noticia de 11 de enero de 1658. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, S.: *Escribir la Corte de Felipe IV. El diario del Marqués de Osera, 1657-1659*, *op. cit.*, p. 269.

⁷⁴⁶ AGP, Personal, caj. 166, exp. 6, s.f.; AGP, Personal, caj. 7726, exp. 10, s.f.; AGP, Registro, lib. 6151, f. 54r.

con gran crédito de santidad”⁷⁴⁷. Su cercanía a sor María le permitió acceder en 1662 a una plaza de predicador en la capilla real. Las peticiones que la religiosa hizo al patriarca databan de 1657 aproximadamente⁷⁴⁸. En agosto de ese año prometía a fray Antonio que escribiría a don Alonso para que le concediera la ansiada plaza⁷⁴⁹.

Fray Antonio fue allegado también a Juan Eusebio Nieremberg. Tras ingresar en la vida religiosa, Nieremberg le dio consejos para alcanzar la perfección y santidad. Para lograr ésta última, debía rechazar su voluntad y valerse de la oración y lecciones espirituales contenidas en sus libros⁷⁵⁰. Le recordó lo que predicaba san Laurencio Justiniano, de que la vida religiosa es un noviciado del cielo y que los hombres tenían que olvidarse de las cosas terrenales, de los afectos humanos y de sí mismos. San Bernardo de Claraval fue otro santo del que Nieremberg extrajo sabias enseñanzas para fray Antonio. Le comentó lo que aquél exigía a los hombres que ingresaba en la orden benedictina. Para Claraval, sólo podían entrar con el espíritu, y no con el cuerpo:

“Procure ser el más humilde de todos [...], reparando en cosas muy menudas porque de cosas pequeñas pende la perfección [...] y darse mucho al trato de Dios, que es lo que mantiene el espíritu”⁷⁵¹

El capellán de honor del que más información se dispone acerca de su relación con el patriarca y sor María, es don Antonio Zapata⁷⁵². Fue hijo de don

⁷⁴⁷ Cit. en CAMPOS RUIZ, J.: “La Venerable Madre Ágreda y dos obispos de Albarracín”. *Salmanticensis*, 14, (1967), p. 587.

⁷⁴⁸ BME, cód. & II-10, f. 28r. Carta de sor María de Ágreda a fray Antonio Agustín y Soria. Ágreda, 27 de julio de 1657.

⁷⁴⁹ “Y yo le debo tanto a Su Ilustrísima, que me parece hará cuanto pudiere”. BME, cód. & II-10, f. 30v. Carta de sor María de Ágreda a fray Antonio Agustín y Soria. Ágreda, 25 de agosto de 1657.

⁷⁵⁰ BME, cód. & II-10, f. 41r. Carta de Juan Eusebio Nieremberg a fray Antonio Agustín y Soria. Madrid, 14 de noviembre de 1643.

⁷⁵¹ BME, cód. & II-10, f. 40r. Carta de Juan Eusebio Nieremberg a fray Antonio Agustín y Soria. Madrid, 30 de junio de 1642.

Antonio Zapata y de doña Catalina Lorente, vecinos de la localidad soriana de Magaña. Después de graduarse en cánones, fue comisario del Santo Oficio, arcipreste de Medinaceli y visitador general del obispado de Cuenca. En febrero de 1630 obtuvo una plaza de capellán de honor por la Corona de Castilla, que desempeñó hasta fallecimiento en marzo de 1659. Desde 1637 compaginó este cargo con el de rector del Colegio de Niñas Huérfanas de Nuestra Señora de Loreto de Madrid.

Al igual que fray Juan de Muniesa y fray Antonio Agustín, Zapata fue cercano a sor María y al confesor de ésta, fray Francisco Andrés. Éstos le agradecieron los favores que hizo al convento de Ágreda en la década de 1630 y durante parte de la siguiente⁷⁵³. Ayudó además a la comunidad conventual a cobrar unos juros valorados en 1000 ducados, que las monjas emplearon en la compra de trigo⁷⁵⁴. Hizo de intermediario entre sor María y los Borja, al ser miembro de su clientela⁷⁵⁵. A principios de enero de 1651 sor María comentaba a don Francisco de Borja que

“la estafeta de pascua escribí a Vuestra Señoría y al Señor don Fernando y después otra en secreto y las encaminé al Doctor Zapata. Él las recibió y me dijo que las habían dado en casa de Vuestra Señoría”⁷⁵⁶

Fue también el enlace entre sor María y la duquesa de Maqueda. Con motivo de unos libros que doña Inés María de Arellano envió al convento de

⁷⁵² AGP, Personal, caj. 7796, exp. 9, s.f. y AGP, Registro, lib. 6151, f. 32v.

⁷⁵³ En junio de 1644 fray Francisco Andrés le entregó una carta de poder para cobrar unos beneficios en favor del convento de Ágreda. AMMCA, cód. 1.4.2.7., caj. 68, carp. 3, s.f. Carta de poder de fray Francisco Andrés de la Torre para don Antonio Zapata. Ágreda, 23 de junio de 1644.

⁷⁵⁴ Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 7 de septiembre de 1651. BARANDA LETURIO, C., *op. cit.*, p. 181.

⁷⁵⁵ “Me alegro que Vuestra Señoría le haya conocido y trata mucho de espíritu y gobierna almas”. Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 7 de octubre de 1651. *Ibid.*, p. 181.

⁷⁵⁶ Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 6 de enero de 1651. *Ibid.*, p. 175.

Ágreda, sor María pretendió comprar algunos más para terminar de completar su biblioteca. Encargó su compra a don Francisco de Borja que se los entregaría a Zapata y éste, a su vez, los remitiría a Ágreda⁷⁵⁷.

4.2.4.- La capilla real como lugar de oposición a la política de reputación y prestigio de Olivares

Los sermones expresaron el malestar de los vasallos y la descomposición de la Monarquía católica, como sucedió durante las revueltas de la década de 1640. Como afirma Fernando Negrodo, la oratoria sagrada se convirtió en un instrumento de crítica de la gestión de los ministros -no así de las personas reales, que permanecieron al margen de las críticas- y de reflexión sobre las causas que provocaban el declive de los reinos. Fundamentalmente, los sermones incidieron en dos cuestiones: la presión fiscal sobre la población y la corrupción de los gobernantes.

Los ataques a Olivares empezaron a producirse alrededor de 1630. En los sermones predicados en la capilla real se vislumbra una crítica hacia su política. Según fue transcurriendo el tiempo, don Alonso permitió cada vez más predicar en contra del valido. En la Semana Santa de 1635 un individuo, molesto por no haber sido elegido predicador real, predicó un sermón en el que señaló que todo iba al revés, los obispos hacían de soldados y los predicadores de sacristanes⁷⁵⁸. El impuesto del papel sellado se convirtió en el blanco de las críticas de la mayoría de los predicadores reales. En 1632, junto al estanco del tabaco, las Cortes de Castilla aprobaron el del papel sellado y lo presentaron como una regalía de Felipe IV. Este impuesto quedó ratificado por una real pragmática promulgada el 15 de diciembre de 1636. A partir del año siguiente, los

⁷⁵⁷ Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 22 de mayo de 1654. *Ibíd.*, p. 211.

⁷⁵⁸ Carta del padre Sebastián González al hermano Francisco Solano. Madrid, 9 de abril de 1635. GAYANGOS ARCE, P. de: "Cartas de algunos padres de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la Monarquía entre los años de 1634 y 1648", *op. cit.*, t. XIII, p. 166.

documentos no tendrían ningún valor sin el correspondiente sello. Don Antonio Velázquez informaba al padre Rafael Pereira que los jesuitas Hernando de Salazar y Agustín de Castro discutieron porque el segundo había predicado dos sermones en la Cuaresma de 1637 en contra de este impuesto⁷⁵⁹. En junio, coincidiendo con la víspera de la Santísima Trinidad, se celebró esta festividad en la capilla real. En un descuido del patriarca, don Luís Luján se acercó hasta el nuncio Lorenzo Campeggi -que estaba dando la bendición papal- y se hincó de rodillas ante él. A continuación, se dirigió hacia Felipe IV e informó a los presentes que Olivares tenía previsto asesinar al monarca y al duque de Híjar⁷⁶⁰. Por entonces, Castro estaba ya alineado con los opositores al valido integrando el grupo de oposición liderado por la reina Isabel de Borbón, protectora de este jesuita. Se instaló en la Corte por recomendación de Francisco Aguado. Éste propuso a Felipe IV que ocupara la Cátedra de Políticas de los Reales Estudios, tarea que desempeñó entre 1630 y 1646. En 1635 fue nombrado predicador real, puesto desde donde criticó la implicación de Salazar en la creación de nuevos impuestos. Olivares no consiguió alejarlo de la Corte debido a la oposición de la reina y de los nobles situados en su órbita -enemigos todos ellos de su política- y por el apoyo expreso que recibió de Aguado y del prepósito general de la Compañía de Jesús, Muzio Vitelleschi. El repentino fallecimiento de la reina significó su declive, perdiendo parte de su influencia en la Corte. Dos años después, en 1646, abandonaba la Cátedra de Políticas de los Reales Estudios⁷⁶¹.

Con todo, en los años previos a la caída en desgracia de Olivares se desató una campaña hostil contra su persona y política. Los momentos más tensos fueron la Cuaresma y la Semana Santa, cuando los sermones se multiplicaron y la afluencia de personas en las iglesias de Madrid y en la capilla real aumentó. Don Diego de Castejón y Fonseca reunió a los preladados de las órdenes religiosas

⁷⁵⁹ Carta de don Antonio Velázquez al padre Rafael Pereira. Madrid, 22 de abril de 1637. *Ibíd.*, t. XIV, pp. 88-89.

⁷⁶⁰ Carta de don Cristóbal Pérez al padre Rafael Pereira. Madrid, 22 de junio de 1637. *Ibíd.*, p. 137.

⁷⁶¹ NEGREDO DEL CERRO, F.: "La Capilla Real como escenario de la lucha política. Elogios y ataques al valido en tiempos de Felipe IV". En GARCÍA GARCÍA, B. J. y CARRERAS ARES, J. J. (eds.): *La Capilla Real de los Austrias. Música y ritual de corte en la Europa moderna, op. cit.*, pp. 333-336.

y les pidió que templaran a sus predicadores para no encender aún más los ánimos de la población⁷⁶². Se menciona al capuchino Juan de Ocaña, comisario general de las Indias y confesor de la reina Isabel de Borbón. Desde el púlpito de la capilla real lanzó duros ataques contra Olivares⁷⁶³:

“Salió desterrado el P. Ocaña, capuchino, porque predicó contra el papel sellado y tanto tributo, ponderando que todo ello [...] se emplease en defensa del reino”⁷⁶⁴

El alejamiento de Olivares de palacio no acabó con las críticas hacia su persona y política ya que éstas continuaron. La Monarquía católica debía asumir, de una vez por todas, la ideología religiosa del Papado. La capilla real siguió constituyendo el altavoz de las críticas de las facciones de la Corte, aunque, al mismo tiempo, se constata una ligera pérdida de influencia en los predicadores reales durante las décadas de 1650 y 1660. Esto se debió a la inflación de cargos y a que las facciones prefirieron usar otros canales para mover la voluntad del rey, o simplemente porque la Monarquía católica -y Felipe IV en particular- habían asumido ya la ideología religiosa del Papado.

El día de la Septuagésima de 1643, Ocaña predicó otro sermón en la capilla real en contra del defenestrado válido, así como para instar a Felipe IV a que gobernara sus reinos sin privado. Tomando como referencia un pasaje del Evangelio de San Mateo, afirmó que existían dos viñas opuestas. Una se perdía porque cuidaban de ella sólo los criados y sin el amo. En cambio, la otra daba frutos ya que era cuidada por el amo sin la ayuda de sus criados. Para este

⁷⁶² Aviso de 19 de febrero de 1641. PELLICER y TOVAR, J.: “Avisos”. En VALLADARES DE SOTOMAYOR, A., *op. cit.*, t. XXXII, p. 6.

⁷⁶³ Al principio mantuvo buenas relaciones con Olivares: “Il padre Ocagna, provinciale dei cappucini, col quale il Duca mostrò di confidare da principio”. ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 345, f. 311v. Carta del nuncio apostólico Lorenzo Campeggi al cardenal Francesco Barberini, secretario de estado pontificio. Madrid, 11 de julio de 1634.

⁷⁶⁴ Noticia de 18 de abril de 1637. RODRÍGUEZ VILLA, A.: *La Corte y Monarquía de España en los años de 1636 y 37. Colección de cartas inéditas e interesantes, seguidas de un apéndice con curiosos documentos sobre corridas de toros en los siglos XVII y XVIII*. Madrid, Luís Navarro Editor, 1886, p. 127.

capuchino, cuando los reyes gobernaban sus reinos sin valido, éstos se conservaban. El monarca le respondió que lo debía haber predicado con anterioridad porque “un fraile descalzo no tenía qué temer ni qué esperar”⁷⁶⁵.

No cabe duda que, detrás de todas estas críticas, se encontró el patriarca don Alonso. Fue el encargado de escoger los sujetos que prestarían su servicio en la capilla real y los sermones que se predicarían en cada ocasión. Mostró una especial empatía por el carmelita descalzo fray Nicolás Bautista, debido al “espíritu que suele [tener] y los aplausos debidos a varón tan ilustre y apostólico”⁷⁶⁶. Fue lector de teología en varios conventos que la orden tenía en Andalucía, prior del convento de Sevilla y provincial de Andalucía. Gracias a don Alonso, se hizo con una plaza de predicador real con gajes en 1647. Fue propuesto para ocupar los obispados de Mallorca, Zamora y Calahorra que, sin embargo, rechazó. Sor María fue cercana al mismo, del que admiró sus virtudes -sobre todo, la prudencia y la humildad- y al que recibió en el convento de Ágreda. A principios de abril de 1658, en un sermón predicado en la capilla real, arremetió duramente contra los nuevos impuestos exigidos a la población -entre ellos, el tributo de los millones⁷⁶⁷-. Unos días antes, se quejó del excesivo gasto que se realizó por el nacimiento del príncipe Fernando Tomás de Austria, y no “atti di pietà”⁷⁶⁸. Ya en enero de 1657, había predicado ante Felipe IV de manera descarada y cruel sobre el mal gobierno⁷⁶⁹.

⁷⁶⁵ AHN, Estado, lib. 864, s.f.

⁷⁶⁶ Aviso de 20 de enero de 1662. BARRIONUEVO, J. de: *Avisos de D. Jerónimo de Barrionuevo (1654-1658) y Apéndice Anónimo (1660-1664)*, op. cit., t. IV, p. 414. Se trató de un gran defensor de la Inmaculada Concepción. En febrero de 1656 el nuncio Camilo Massimi informaba al cardenal Giulio Rospigliosi que Felipe IV tenía intención de enviar un embajador extraordinario a Roma para acelerar la definición dogmática de la pía opinión y que había propuesto al jesuita Pedro Pimentel, al agustino Juan Francisco de Gamboa y a fray Nicolás Bautista. ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 113, f. 32r. Carta del nuncio apostólico Camilo Massimi al cardenal Giulio Rospigliosi, secretario de estado pontificio. Madrid, 23 de febrero de 1656.

⁷⁶⁷ ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 119, f. 58r. Carta del nuncio apostólico Camilo Massimi al cardenal Giulio Rospigliosi, secretario de estado pontificio. Madrid, 3 de abril de 1658. Una copia de esta misiva en BAV, Chigiani, ms. C.III.77, ff. 10r-10v.

⁷⁶⁸ BAV, Chigiani, ms. D.I.3., f. 17v. Carta del nuncio apostólico Camilo Massimi al cardenal Giulio Rospigliosi, secretario de estado pontificio. Madrid, 27 de marzo de 1658.

⁷⁶⁹ Aviso de 17 de enero de 1657. BARRIONUEVO, J. de: *Avisos de D. Jerónimo de Barrionuevo (1654-1658)*, op. cit., t. III, p. 170.

4.2.5.- Sor María de Ágreda y don Alonso Pérez de Guzmán

Don Alonso Pérez de Guzmán fue otra de las personas que puso en contacto a Felipe IV con sor María de Ágreda. Desde el principio tuvo interés en que ambos se conocieran personalmente y se escribieran, con objeto de acercar al monarca a la espiritualidad e ideología religiosa del Papado⁷⁷⁰. Los cargos de capellán y limosnero mayor le permitieron estar cerca de Felipe IV, al que acompañó en casi todos sus desplazamientos incluidos los Sitios Reales⁷⁷¹. La capilla real -al igual que la cámara y la caballeriza- se trató de un espacio desde el cual se pudo acceder a las personas reales. De ahí, el interés de las facciones de la Corte por controlar el púlpito real. Don Alonso se convirtió en nexo de unión entre la monja y el monarca:

“Que a todo ocurre el aviso de que guarde en secreto las cartas de Su Majestad [...]. Se ha de guardar y de aquí adelante lo ejecutaré mejor porque Vuestra Ilustrísima me lo manda”⁷⁷²

Sor María y el patriarca don Alonso practicaron la espiritualidad radical de Roma. En varias ocasiones, la monja le instó a levantar el corazón hacia Dios para darle culto, reverencia y amor. Tenía que considerarle un ser grande e infinito en la posesión de atributos y la perfección. Para obtener su gracia, debía ejercitar actos de contrición, paciencia y humildad, procurando la pureza de conciencia porque “éstos son los ejercicios más provechosos y que menos dañan a la salud”⁷⁷³. La primera carta de su correspondencia epistolar está fechada en

⁷⁷⁰ “Escríbole porque Vuestra Ilustrísima me lo manda, aunque me encogía para hacerlo el poco consuelo que yo le puedo dar”. HSA, ms. B2948, f. 86r. Carta de sor María de Ágreda a don Alonso Pérez de Guzmán, patriarca de las Indias occidentales. Ágreda, 20 de marzo de 1645.

⁷⁷¹ “El Patriarca que ahora está en San Lorenzo con el Rey”. Carta de sor María de Ágreda a sor Catalina María de San José. Ágreda, 18 de octubre de 1652. CAMPOS RUIZ, J.: “Cartas inéditas de la Venerable Sor María de Jesús de Ágreda”, *op. cit.*, p. 654.

⁷⁷² HSA, ms. B2948, ff. 36r-36v. Carta de sor María de Ágreda a don Alonso Pérez de Guzmán, patriarca de las Indias occidentales. Ágreda, 4 de abril de 1647.

⁷⁷³ HSA, ms. B2948, f. 74r. Carta de sor María de Ágreda a don Alonso Pérez de Guzmán, patriarca de las Indias occidentales. Ágreda, 29 de abril de 1646

marzo de 1645. Esta circunstancia no es óbice para afirmar que ambos venían manteniendo contacto desde la década anterior. Nuevamente, se trata de un epistolario incompleto del que sólo se conservan las cartas escritas por la monja. En el mismo se aprecia un tono familiar y cercano:

“No ha sido falta de estimación [...] el no haber escrito en tanto tiempo, sino temor de lo poco que valgo y encogimiento de pobre religiosa. Pero aunque no lo he hecho, no me ha faltado memoria de Vuestra Ilustrísima delante del Señor y cuidado de su poca salud, que ya había sabido cuán falto anda Vuestra Ilustrísima de ella”⁷⁷⁴

En esta relación tuvieron un papel destacado don Antonio Zapata y fray Francisco Andrés de la Torre. Zapata informó a sor María sobre los movimientos de don Alonso, como las visitas que efectuó al hospital de Loreto donde conversaba con las dos sobrinas que la monja tenía allí. Por su parte, fray Francisco Andrés hizo de intermediario en esta relación debido a su cercanía al patriarca⁷⁷⁵. En más de una ocasión, éste visitó a sor María en su convento⁷⁷⁶. Dichas visitas terminaron por afianzar su relación con la misma, contribuyendo a ello los regalos que envió a la comunidad conventual. En 1664, la monja le daba las gracias por un Cristo⁷⁷⁷. Como consecuencia de una enfermedad de isípula que aquejó a don Alonso en el otoño de 1647, sor María se interesó por su estado de salud. Pidió a don Francisco de Borja que le mantuviera al tanto en todo momento. Entendió que don Alonso era el mejor instrumento para enviar sus cartas a los miembros del grupo de poder cercano al Papado ya que iban y

⁷⁷⁴ HSA, ms. B2948, f. 86r. Carta de sor María de Ágreda a don Alonso Pérez de Guzmán, patriarca de las Indias occidentales. Ágreda, 20 de marzo de 1645.

⁷⁷⁵ HSA, ms. B2948, f. 36r. Carta de sor María de Ágreda a don Alonso Pérez de Guzmán, patriarca de las Indias occidentales. Ágreda, 4 de abril de 1647.

⁷⁷⁶ “Aunque estos días no he tenido carta de Vuestra Señoría, ni después que se fue el Señor Patriarca”. Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 24 de junio de 1646. BARANDA LETURIO, C., *op. cit.*, p. 105.

⁷⁷⁷ AMMCA, cód. 1.6.12., caj. 84, carp. 44, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don Alonso Pérez de Guzmán, patriarca de las Indias occidentales. Ágreda, 11 de enero de 1664.

venían seguras. Se comprueba, así pues, que este eclesiástico formó parte de la citada facción⁷⁷⁸:

“A los Señores don Fernando y don Francisco de Borja no escribo por faltarme las fuerzas. Vuestra Ilustrísima les dé avisos para que encomienden a Dios”⁷⁷⁹

⁷⁷⁸ En sentido inverso, este papel fue desempeñado por los Borja: “Vuestra Señoría me encomiende a Dios y le suplico dé esa carta al Señor Patriarca”. Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja. Ágreda, 9 de noviembre de 1649. BARANDA LETURIO, C., *op. cit.*, p. 166.

⁷⁷⁹ HSA, ms. B2948, f. 15r. Carta de sor María de Ágreda a don Alonso Pérez de Guzmán, patriarca de las Indias occidentales. Ágreda, 7 de agosto de 1648.

5.- EL PACIFISMO COMO IDEOLOGÍA DE PODER. EL SOLDADO CATÓLICO ROMANO

El pacifismo se trató de otro componente más de la ideología religiosa que el Papado implantó en la Monarquía católica en la primera mitad del siglo XVII. La ideología religiosa de esta centuria poseyó una naturaleza pacifista y la manera que utilizó para expandirse contó también con dicho carácter. Al respecto, se distinguen dos ámbitos de aplicación de la doctrina pacifista. Un primer ámbito son las guerras entre los príncipes católicos. Los pontífices les instaron reiteradamente a establecer la paz entre ellos y a crear un frente común para frenar a los enemigos de la Iglesia Católica. El otro ámbito es la conquista de los territorios de Ultramar. Aunque éstos pertenecían a las Coronas española y portuguesa, el Papado nunca había renunciado a evangelizarlos. Esta labor fue llevada a cabo por la Congregación de Propaganda Fide que envió a un “ejército” de frailes descalzos y jesuitas para que transmitieran el Evangelio y la palabra de Dios a las poblaciones nativas por medios pacíficos y, de paso, inculcarlas en la ideología religiosa de Roma. En una instrucción general, escrita al poco tiempo de fundarse esta congregación, se recuerda a los misioneros que eran enviados de Dios. Debían tener un comportamiento ejemplar con las poblaciones conquistadas, así como una sólida preparación intelectual y formación religiosa:

“Si en otros tiempos la vía de las armas pudo funcionar, en estos tiempos es complicadísimo siendo la fuerza de los católicos tan débil y desunida. Es más, unos católicos son enemigos de otros [...]. Por eso, sólo puede quedar la vía de la piedad y el aumento de la institución cristiana por medio de hombres doctos, de predicadores y de virtuosos sacerdotes que traten de conservar el catolicismo y mostrar a los herejes sus errores [...]. Y ésta es la manera propia de la ley cristiana observada por nuestros Santos Padres desde tiempos de los Apóstoles”⁷⁸⁰

⁷⁸⁰ Cit. en JIMÉNEZ PABLO, E.: “El martirio en las misiones durante el siglo XVII: devoción y propaganda política”. *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 43, (2017), p. 151.

En este sentido, el Papado empezó a controlar unos territorios, no desde el punto de vista jurisdiccional, sino desde el plano ideológico -aspecto que continúa en la actualidad-.

5.1.- La predicación en torno a la guerra

Desde el Renacimiento coexistían dos corrientes de pensamiento acerca de la guerra⁷⁸¹. Por un lado, una de carácter belicista que la concibió como un derecho legítimo de los gobernantes. Por otro, una pacifista que entendió los conflictos como desastres y calamidades, aunque sostuvo también que había diferencias entre guerras justas e injustas. Éstas fueron vistas por sor María de Ágreda y los defensores de la corriente pacifista como un mal enviado por Dios para castigar los pecados de los reyes.

5.1.1.- Guerra justa y discurso providencialista

Casi todo el discurso sobre la guerra realizado por teólogos, moralistas y tratadistas utilizó los pasajes de las Sagradas Escrituras, aunque con el filtro interpretativo de los Padres de la Iglesia. Este discurso no siempre poseyó un carácter pacifista. Cabe recordar las cruzadas por medio de las cuales los pontífices medievales llamaron a la guerra a los monarcas europeos para reconquistar los Santos Lugares⁷⁸².

San Agustín sostuvo que la guerra era algo inherente a la condición humana. Le pareció una realidad abominable que debía evitarse en la medida

⁷⁸¹ CASTILLO CÁCERES, F.: "El providencialismo y el arte de la guerra en el Siglo de Oro: la <<Política Española>> de fray Juan de Salazar". *Revista de Historia Militar*, 75, (1993), pp. 135-156; "La idea de la guerra en la obra de Francisco de Quevedo". *Revista de Historia Militar*, 80, (1996), pp. 155-182; CASTILLO VEGAS, J. L.: "La razón de estado y la guerra en el pensamiento político español de la Edad Moderna". En PEÑA ECHEVARRÍA, J. (coord.): *Poder y Modernidad. Concepciones de la política en la España Moderna*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000, pp. 65-104; ESPINO LÓPEZ, A.: "El pensamiento hispano sobre la guerra defensiva y el declinar de la Monarquía Hispánica en el siglo XVII". *Revista de Historia Militar*, 95, (2004), pp. 11-35.

⁷⁸² CANTERA MONTENEGRO, S.: *San Bernardo o el Medievo en su plenitud*. Madrid, Criterio Libros, 2001, p. 127.

de lo posible. Así pues, emergía el concepto de *guerra justa y legítima*⁷⁸³. El belicismo tenía su origen en la ley natural por la cual el mal existía y había de ser combatido para que no pudiera campar a sus anchas. Por su parte, santo Tomás de Aquino abordó este asunto desde un punto de vista moral. Aunque la guerra tuviera un carácter justo, tenía que encaminarse obligatoriamente al bien común. En su epístola a Bonifacio, el santo africano afirmó que “no se desea la paz para ejercer la guerra, sino que se hace la guerra para conseguir la paz”⁷⁸⁴. La guerra se convirtió en una cuestión de fe y en una acción de justicia pues se llevaba a cabo para salvar a las poblaciones de los infieles y herejes. Según Adriano Prospero, la guerra justa ha sido asociada a la guerra santa y se ha enmarcado dentro de la confrontación entre dos grandes civilizaciones: la occidental -que realiza la guerra justa- y la bárbara, propia del mundo islámico⁷⁸⁵.

Después de la muerte de Maquiavelo, comenzó a abandonarse paulatinamente el argumento de la razón de estado para justificar las guerras y la doctrina de los *impíos políticos*⁷⁸⁶. Se recurrió entonces al discurso providencialista para legitimar la política exterior de la Monarquía católica. Esta corriente de pensamiento hundía sus raíces en el reinado de los Reyes Católicos. Concibió a Dios como el centro de la historia y le concedió un papel fundamental en el desarrollo de los acontecimientos históricos. Entendió el cumplimiento de la voluntad divina como una obligación de los monarcas hispanos. Las victorias militares de los primeros años de la Guerra de los Treinta Años eran fruto de la voluntad divina y una recompensa por haber luchado contra los enemigos de la

⁷⁸³ PROSPERI, A.: “La guerra giusta nel pensiero politico italiano della Controriforma”. En PROSPERI, A. (ed.): *America, apocalisse e altri saggi*. Pisa/Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1999, pp. 249-269 y “Guerra giusta e Cristianità divisa tra Cinquecento e Seicento”. En FRANZINELLI, M. y BOTTONI, R. (eds.): *Chiesa e guerra: dalla benedizione delle armi alla pacem in terris*. Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 29-90.

⁷⁸⁴ Cit. en NEGREDO DEL CERRO, F.: “La legitimación de la guerra en el discurso eclesiástico de la Monarquía Católica: apuntes para su interpretación”. En GARCÍA HERNÁN, E. y MAFFI, D. (eds.): *Guerra y sociedad en la Monarquía Hispánica: política, estrategia y cultura en la Europa Moderna (1500-1700)*, op. cit., vol. 2, p. 637.

⁷⁸⁵ PROSPERI, A.: “I cristiani e la guerra: una controversia fra ‘500 e ‘700”. *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 30, (1994), p. 57.

⁷⁸⁶ DÍEZ DEL CORRAL, L.: *La Monarquía Hispánica en el pensamiento político europeo. De Maquiavelo a Humboldt*. Madrid, Edición Revista de Occidente, 1976, pp. 49-60 y FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, J. A.: *Razón de estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986, pp. 9-29.

Iglesia Católica. La Monarquía católica se convirtió en un estado misional y en el pueblo elegido por Dios para defender y expandir el catolicismo. En la mayoría de los sermones y tratados del reinado de Felipe II se glorifica el poder de la Monarquía católica y la consideran un instrumento en manos de la providencia divina. Entre los tratadistas de esos años se menciona a Pedro de Medina, a Diego Pérez de Mesa y a Gregorio López Madera. En sus sermones y panegíricos, el rey prudente es llamado el *brazo armado de Dios* y la *columna de la fe católica*⁷⁸⁷.

El jesuita Pedro de Ribadeneyra fue uno de los primeros pensadores en cuestionar la teoría de la guerra justa y el ideal providencialista. Se ha afirmado que se trata del primer autor español que condenó el maquiavelismo, lo que dio lugar a una nueva línea argumentativa que alcanzó su máximo apogeo en los años centrales del siglo XVII. Pero antes hubo de complacer a Felipe II:

“¿Con qué podemos nosotros, los españoles, servir a Nuestro Señor la merced que nos hace de conservar estos reinos en nuestra santa fe católica, sana, limpios y puros de herejías, con el mismo celo de la misma fe católica y deseo de su gloria y que se conviertan o destruyan los herejes?”⁷⁸⁸

5.1.2.- Sor María de Ágreda y los tratadistas de la primera mitad del siglo XVII: defensa de la corriente pacifista

A mediados del siglo XVII se consolidó en la Monarquía católica una corriente de pensamiento que rechazó la actividad bélica. Para algunos autores, que sostienen que no puede ser tildada de pacifista, no nació de una convicción filosófica o religiosa, sino más bien de una realidad material, como el cansancio

⁷⁸⁷ JIMÉNEZ PABLO, E.: “La predicación en torno a la guerra en la Monarquía Católica de los Austria”. En CIVALE, G. C. (ed.): *Predicazione, eserciti e violenza nell’Europa delle Guerre di Religione (1560-1715)*. Torino, Claudiana, 2014, p. 286.

⁷⁸⁸ Cit. en NEGREDO DEL CERRO, F.: “La legitimación de la guerra en el discurso eclesiástico de la Monarquía Católica: apuntes para su interpretación”, *op. cit.*, p. 651.

producido por las guerras y derrotas militares. Sin embargo, el pacifismo contó también con una convicción religiosa. Había arraigado un sentimiento según el cual las guerras entre los príncipes católicos no tenían sentido “pues peleando entre sí los que son de un mismo nombre, será mala fortuna la del vencido y desesperación la del vencedor porque en nada peligrará más que en perseguir al de su profesión”. En esta dirección, enfocó sus planteamientos el agustino Pedro de Figueroa. Sostuvo que el fin de las guerras debía ser la paz para que los reinos se fortalecieran⁷⁸⁹.

A grandes rasgos, dos circunstancias confluyeron en la creación del pacifismo desde un punto de vista religioso. Por una parte, el Sacco de Roma de 1527. La situación en que quedó la Ciudad Eterna condujo a los nacientes movimientos religiosos -entre ellos, los oratorianos de san Felipe Neri- a condenar la violencia y a apostar por los métodos pacíficos. Por otra, la seguida por los frailes descalzos y jesuitas que abogaron por la expansión pacífica de los misioneros. El dominico fray Juan Volante, a raíz de la conquista de China de finales del reinado de Felipe II, pidió a fray Domingo de Salazar, obispo de Manila y fraile dominico, que convenciera a Felipe II de que China había de convertirse al catolicismo mediante la predicación y la palabra, y no con medios violentos y el empleo de las armas⁷⁹⁰.

Además de cultivar la vertiente religiosa del pacifismo, el Papado no renunció a utilizar el discurso providencialista para conseguir unos fines temporales. Al igual que el propugnado por la Monarquía católica en el siglo XVI, tuvo como causa última a Dios. Pero, a diferencia del mismo, el defendido por el Papado en el Seiscientos benefició a los pontífices. Los monarcas hispanos y los titulares del Sacro Imperio, al defender a la Iglesia, lo hicieron del orden político que estableció el Papado después del Concilio de Trento.

En el verano de 1643 sor María introdujo en su correspondencia epistolar con Felipe IV un nuevo tema: la idea de paz dentro de la Cristiandad católica. Su

⁷⁸⁹ FIGUEROA, P.: *Aviso de príncipes en aforismos políticos y morales*, op. cit., p. 129.

⁷⁹⁰ “Se ha de predicar como Cristo mandó”. Cit. en MARTÍNEZ MILLÁN, J.: “La trasformazione della Monarchia Hispana alla fine del XVI secolo. Dal modello cattolico castigliano al paradigma universale cattolico-romano”, op. cit., p. 39.

ideario se resume en que la Monarquía católica tenía la obligación de defender a la Iglesia de sus enemigos y de llegar a un acuerdo de paz con los príncipes católicos. La monja y los tratadistas de mediados del siglo XVII, si bien coincidieron con los miembros del Consejo de Estado en la necesidad de establecer la paz, la abrazaron por convicciones estrictamente religiosas, a diferencia de aquéllos que la aceptaron por la realidad política, económica y militar de esos años. A comienzos de octubre de ese año informaba a Felipe IV que sus reinos estaban necesitados de paz. Le animó a trabajar para conseguirla y para armarse de las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad. No debía regatear ninguna diligencia porque, aunque se perdiera con la paz, se ganaría en un futuro, al ser una causa tan del servicio de Dios⁷⁹¹. Le recordó el comportamiento del rey David, que unió la virtud de la justicia al sentimiento pacifista. Entendió que si un príncipe no era temido, tampoco sería respetado. El temor no se conseguía con demostraciones de fuerza, sino mediante instrumentos pacíficos⁷⁹².

En mayo de 1645 le comentó que debía estar satisfecho porque estaba impidiendo que, en sus reinos, entrara la herejía. Por entonces, la corriente pacifista estaba afianzada por completo en la Monarquía católica. Felipe IV empezaba a mostrarse proclive a renunciar a algunos territorios con tal de conseguir la paz.

La guerra entre la Monarquía católica y Francia, las dos hijas mayores y predilectas de la Iglesia, no tenía sentido. Estaba generando ruina y desastres y favorecía la pujanza de los enemigos de la Iglesia. Sor María la concibió como algo odioso a los ojos de Dios. Presionó a Felipe IV para que caminara por el sendero de la paz y consiguiera aliviar a sus súbditos. Tanteó su conciencia y le hizo ver la imposibilidad de justificar este conflicto. Ambas monarquías debían

⁷⁹¹ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 11 de abril de 1659. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 109, p. 126.

⁷⁹² Con motivo de las revueltas de Nápoles y Sicilia, sor María recordaba a Felipe IV que, en tiempos de borrascas, era más conveniente valerse de la tolerancia que de la fuerza. Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 21 de agosto de 1647. *Ibíd.*, vol. 108, p. 118.

acabar con sus luchas intestinas y establecer la paz. En agosto de 1645 le comentaba que Dios disponía

“los ánimos de todos los príncipes cristianos que han de ajustar las materias de las paces o suspensión de armas [...]. Suplico a Vuestra Majestad no pierda punto con esto pues lo que fuere Vuestra Majestad de pródigo, dejando intereses por la paz, se los dará Dios por otros caminos”⁷⁹³

A su entender, en las guerras entre príncipes católicos se defendían únicamente fines terrenales y una política de reputación encaminada al prestigio de las monarquías. Pidió a Felipe IV que considerara el estado miserable en que estaba la Cristiandad católica y criticó que los monarcas gastaran sus haciendas y que muriera muchas personas “que, en los lugares de esta comarca, no se sustentan muchos sino con hierbas y pan de cebada”⁷⁹⁴.

Como ya se ha dicho, existieron razones materiales en la búsqueda de la paz. La propia sor María no fue ajena a esta realidad, pese a defender el pacifismo desde una convicción personal, religiosa e ideológica, en consonancia con los tratadistas de su época. Los enemigos de la Monarquía católica eran poderosos y sus fuerzas militares excedían a las de Felipe IV, “siendo las vuestras tan débiles. Claro está que, si no es con milagro, no nos podemos defender. De que se colige que es prudencia cristiana solicitar las paces”⁷⁹⁵. En cambio, en las guerras contra los infieles y herejes -y, en general, contra los enemigos de la Iglesia- se defendía la causa y la fe de Dios “con que, por todos lados, justifica la guerra”⁷⁹⁶. Los príncipes católicos debían unirse, firmar las paces entre sí y armarse contra aquéllos, dejando las causas terrenales a un lado y defendiendo únicamente la de Dios.

⁷⁹³ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 14 de agosto de 1645. *Ibíd.*, p. 33.

⁷⁹⁴ Carta de sor María de Ágreda al papa Alejandro VII. Ágreda, 1659. *Ibíd.*, vol. 109, p. 267.

⁷⁹⁵ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 11 de abril de 1659. *Ibíd.*, p. 127.

⁷⁹⁶ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 17 de febrero de 1656. *Ibíd.*, p. 44.

Otra prueba del ideario pacifista de sor María es la carta que envió, a finales de la década de 1650, a Alejandro VII. Éste debía valerse de su condición de vicario de Cristo y sucesor de san Pedro, “pues tiene las llaves de la Santa Iglesia para atar y desatar”⁷⁹⁷, para compeler a los príncipes católicos a establecer la paz “que es la espada de la Iglesia”⁷⁹⁸. Antes de que estallara la guerra entre Felipe IV y Luís XIII, Dios se había aparecido en sueños en reiteradas ocasiones a la monja para hacerla partícipe de sus deseos de establecer la paz dentro de la Cristiandad católica. En uno de ellos, comprobó que, en las cavernas eternas del infierno, el demonio hacía grandes concilios, elaboraba decretos contra la Iglesia, intentaba destruir todo y pretendía extinguir la fe católica. Uno de sus objetivos era provocar guerras entre los príncipes católicos para que una vez agotados, apurados en los medios económicos y fuerzas humanas y el ánimo estuviera por los suelos, incitar a los enemigos de la Iglesia a atacarla y “ofuscar la divina semilla de la doctrina evangélica”⁷⁹⁹. En otro de sus encuentros, Dios informó a sor María que permitiría las acciones del demonio sobre la Monarquía católica por los errores que Felipe IV había cometido en el pasado. Empleó la metáfora de una barca que navegaba por un océano lleno de peligros y la comparó con el valle de lágrimas que los fieles cristianos atraviesan a lo largo de su existencia vital. Le molestaba que su causa estuviese olvidada, su santa ley disipada y la soberbia muy entronizada, “que muchos herejes, incitados por los demonios [...], daban fuerte batería a la nave que estaba sola y desamparada”⁸⁰⁰.

Felipe IV⁸⁰¹ terminó por aceptar que el pacifismo se trataba del instrumento más óptimo para traer la quietud y tranquilidad a la Cristiandad católica y más, en concreto, a sus reinos. A raíz de un Breve que promulgó Inocencio X en diciembre de 1653, en el cual le insta a firmar la paz con Luís XIV, el monarca le

⁷⁹⁷ Carta de sor María de Ágreda al papa Alejandro VII. Ágreda, 1659. *Ibíd.*, p. 267.

⁷⁹⁸ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 11 de abril de 1659. *Ibíd.*, p. 127.

⁷⁹⁹ Carta de sor María de Ágreda al papa Alejandro VII. Ágreda, 1659. *Ibíd.* p. 266.

⁸⁰⁰ Carta de sor María de Ágreda al papa Alejandro VII. Ágreda, 1659. *Ibíd.* p. 267.

⁸⁰¹ En octubre de 1656, ordenaba a sor María que pidiera a Dios la reapertura de las negociaciones de paz con Francia porque “nuestros enemigos no la quieren y, así, sólo Dios es quien nos la ha de dar”. Carta de Felipe IV a sor María de Ágreda. Madrid, 10 de octubre de 1656. *Ibíd.*, p. 64.

respondió que sus deseos de paz y de ver la Cristiandad católica en reposo eran conocidos por todo el mundo desde hacía muchos años. Le informó que estaba dispuesto a firmar la paz con Francia “mientras cooperara [Inocencio X] con la independencia y afecto de padre común”⁸⁰².

A mediados de abril de 1659 Felipe IV comunicaba a sor María que reconocía los beneficios de la paz y que había dado orden a su embajador de París de ajustarse con Luís XIV. Si éste no se avenía, el mundo conocería que no deseaba la quietud y tranquilidad de la Cristiandad católica. Tras leer el traslado de la carta que la monja había enviado a Alejandro VII, entendió que éste, como cabeza de la Iglesia y padre común de la Cristiandad católica, debía implicarse más en el establecimiento de la paz⁸⁰³. Tenía esperanza en que sus esfuerzos llegarían a buen término:

“È tanta la confidenza che il Rè tiene in Nostro Signore, che non solo in questo [la paz con Francia], ma in ogni altro affare si rimetterà al suo santo valore”⁸⁰⁴

Sor María coincidió con algunos tratadistas de mediados del siglo XVII en el deseo de implantar el pacifismo como ideología de poder en la Monarquía católica y en que fuera asumida por Felipe IV. Entendieron las guerras y discordias entre los príncipes católicos como ofensas a Dios y a las leyes naturales y escritas “porque después que descendió de los cielos el príncipe de la paz no quiere que haya guerras, y menos entre príncipes cristianos”⁸⁰⁵. La conservación de la paz formaba parte del oficio de los reyes. Recordaron al

⁸⁰² ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 106, f. 98r. Carta de Felipe IV al papa Inocencio X. Madrid, 23 de febrero de 1654.

⁸⁰³ Carta de Felipe IV a sor María de Ágreda. Aranjuez, 21 de abril de 1659. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 109, pp. 127-128.

⁸⁰⁴ BAV, Chigiani, ms. C.III.77, f. 2r. Carta del nuncio apostólico Camilo Massimi al cardenal Giulio Rospigliosi, secretario de estado pontificio. Madrid, 12 de enero de 1656.

⁸⁰⁵ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 24 de julio de 1659. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 109, p. 132.

monarca que ninguna guerra era lícita entre los príncipes católicos, sino únicamente las de carácter defensivo siempre y cuando contaran con un motivo fundado. Asimismo, identificaron a la Monarquía católica con el pueblo elegido por Dios para defender su causa en unión con la rama vienesa de los Habsburgo y bajo la atenta mirada de Roma. De modo que los príncipes católicos y Felipe IV debían huir

“de las guerras por todas las vías y maneras posibles porque [...] son fuentes de todos los males y de todos los vicios y pecados”⁸⁰⁶

Fueron pacifistas dentro de los confines territoriales de la Monarquía católica, lamentaron las consecuencias negativas de las guerras, apoyaron los conflictos de carácter justo e instaron a la cruzada contra infieles y herejes. En su *Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas*, Saavedra Fajardo afirma que la guerra es un fenómeno opuesto a la razón y a la naturaleza del hombre, a quien Dios no dio vida para la guerra, sino para la paz. Los medios humanos debían acompañarse de los divinos, de oraciones y sacrificios para alcanzar la paz “que es el tribunal donde se sentencian las acciones de los príncipes”⁸⁰⁷. Muchas guerras se habrían evitado si los reyes no se hubieran dejado llevar por fines terrenales.

En su *Divina y humana milicia*, fray Juan Ginto sostiene que los príncipes católicos, antes de declarar la guerra a sus enemigos, debían analizar sus causas “para poderla dar con toda satisfacción y rectitud de su conciencia”⁸⁰⁸.

Este planteamiento ya fue defendido unas décadas antes por fray José Caramuel. En la *Declaración mística de las armas de España invictamente belicosas* aduce que los príncipes católicos estaban legitimados para declarar la guerra a otros príncipes cuando tenían razones fundadas y podían utilizar las

⁸⁰⁶ RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, E.: “Instruir al príncipe: la teología política de Luís de Maluenda”. *Libros de la Corte.es*, Monográfico 3, (2015), p. 206.

⁸⁰⁷ SAAVEDRA FAJARDO, D.: *Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas*, *op. cit.*, p. 636.

⁸⁰⁸ GINTO, J.: *Divina y humana milicia*. Zaragoza, Miguel de Luna, 1653, p. 51.

armas frente a otras monarquías cuando éstas las usaban por codicia. Argumentó que la Monarquía católica no tenía ambiciones y avaricia en conquistar nuevos territorios, sino que lo hacía únicamente para extender el catolicismo:

“Que es Cristo nuestro bien, en quien estriba el todo de sus navegaciones. Y así, irán siempre victoriosas sin volver paso atrás, irán ganando siempre nuevos reinos con que extender el Evangelio y religión romana”⁸⁰⁹

Esta idea fue seguida por el jesuita Andrés Mendo. En el *Príncipe perfecto y ministros ajustados* afirma que a los príncipes católicos les estaba prohibido iniciar guerras sin una causa urgente y bien fundamentada. Antes de acometer cualquier iniciativa bélica, debían examinar si era lícita y tenía equidad. Las guerras no respetan las leyes y tampoco permiten escuchar las voces del derecho. Son asimismo dañinas, generan vicios y pecados, debilitan a las monarquías y no producen beneficios. El deseo pacifista de Mendo respondió a una dimensión moral y a su animadversión hacia todo lo bélico. Entendió que no vencían en los campos de batalla las personas más valerosas, sino las mejor armadas y defendidas. La paz era la mayor felicidad que Dios ofrecía a sus súbditos. Se trata de la suma de las demás y la mayor dicha que conocen los seres humanos, el lazo de las voluntades, el vínculo de los pueblos, el comercio de las provincias y reprime las iras, enfrena las discordias, destierra las enemistades, aumenta las riquezas y “mientras gozan de paz los ciudadanos, se observan las leyes, se respetan los tribunales [y] crece el culto divino”⁸¹⁰.

El jesuita Alonso de Andrade, en *El buen soldado católico y sus obligaciones*, aboga por que se terminen las guerras entre los príncipes católicos. Pone como ejemplo el consejo que Luís IX de Francia, “san Luís”, dio a su hijo y

⁸⁰⁹ CARAMUEL, J.: *Declaración mística de las armas de España invictamente belicosas*. Bruselas, Lucas de Meerbeque, 1636, pp. 113-114.

⁸¹⁰ MENDO, A.: *Príncipe perfecto y ministros ajustados*. Salamanca, Horacio Boissat y George Remeus, 1662, p. 49.

sucesor, Felipe III, en el lecho de muerte consistente en que mantuviera en paz a Francia:

“Porque los daños y los pecados que traen las guerras son tantos, que no hay pluma que los pueda sumar. Y puestos en balanza con los intereses que, de ellos, se pueden seguir, pesan más que todos los honores, señoríos y riquezas que se puedan alcanzar”⁸¹¹

En *Aviso de príncipes en aphorismos políticos y morales*, fray Pedro de Figueroa plantea que, para acabar con las sublevaciones que padecía la Monarquía católica, tenían que emplearse los medios pacíficos. Abogó por la paz y desechó los medios violentos para extender el catolicismo⁸¹².

Baltasar Gracián sostuvo que la misión de la Casa de Austria era acabar con las discordias entre los príncipes católicos. Desde tiempos inmemoriales, esta dinastía -en su doble rama, española y vienesa- había sido elegida por Dios para implantar su justicia y la paz entre los monarcas católicos⁸¹³.

De parecida opinión fue el cronista real don José Pellicer y Tovar. En *La fama austriaca o historia panegírica de la vida y hechos del Emperador Ferdinando segundo* afirma que, aunque la Casa de Austria tuviera muchos príncipes, sólo había una sangre. El enemigo de un Habsburgo lo era de toda la dinastía y el que oprimía a uno de ellos lo hacía del resto “y no sólo al que es de la sangre, pero el pensionario, o que vive debajo de su protección, está como adoptando al amparo como si fuera afín o pariente”⁸¹⁴.

⁸¹¹ ANDRADE, A.: *El buen soldado católico y sus obligaciones*, op. cit., p. 451.

⁸¹² FIGUEROA, P.: *Aviso de príncipes en aphorismos políticos y morales*, op. cit., pp. 127-130.

⁸¹³ GRACIÁN, B.: *El político D. Fernando el Católico*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2000, pp. 219-222.

⁸¹⁴ PELLICER y TOVAR, J.: *La fama austriaca o historia panegírica de la vida y hechos del Emperador Ferdinando segundo*, op. cit. Cit. en JIMÉNEZ PABLO, E.: *La lucha por la identidad en la Compañía de Jesús: entre el servicio a Roma y el influjo de la Monarquía Hispana (1573-1643)*, op. cit., p. 551.

En el *privado cristiano deducido de las vidas de José y Daniel*, fray José Laínez apunta que, si las guerras tenían un carácter justo, Dios daría la victoria a los príncipes católicos sobre sus enemigos⁸¹⁵. En *El Josué esclarecido caudillo, vencedor de reyes y gentes* incide de nuevo en que, sólo de Dios, dependían las victorias militares y que, sin su ayuda, no tenían remedio las calamidades⁸¹⁶. Sus planteamientos se inscriben dentro de la praxis política de su tiempo. Abogó por la palabra frente al elemento bélico para conquistar nuevos territorios “y así no es arma segura para conquistar rebeldes sino el amor”⁸¹⁷. Para acabar con las sublevaciones de la Monarquía católica resultaba imprescindible emplear los medios pacíficos y no los bélicos:

“Razones, palabras, dulzuras, agrados ha de gastar el príncipe aun con rebeldes. Que no se hace imaginable que, a la fin, venza el rebelde al leal [...]. Y así, no es arma segura para conquistar rebeldes sino el amor”⁸¹⁸

Entre los tratadistas seculares se menciona a don Guillén Ramón de Moncada. Este noble recordó reiteradamente a los miembros de la Escuela de Cristo de Valencia que tenían la obligación de fomentar la paz. Para ello, no debían tener parte, inclinación, afición y amistad con nada relacionado con bandos y parcialidades.

5.1.3.- El Papado y la búsqueda de la paz

Lo cierto es que el Papado, tras el Concilio de Trento, comenzó a apostar por el pacifismo. Aparte del contenido religioso, poseyó también unos marcados objetivos políticos, lo que ha conducido a ser considerado una ideología de

⁸¹⁵ LAÍNEZ, J.: *El privado cristiano deducido de las vidas de José y Daniel*. Madrid, Imprenta del Reino, 1641, p. 227.

⁸¹⁶ LAÍNEZ, J.: *El Josué esclarecido caudillo, vencedor de reyes y gentes*. Madrid, Gregorio Rodríguez, 1653, p. 57.

⁸¹⁷ *Ibíd.*, p. 320.

⁸¹⁸ *Ibíd.*

poder. Vio en esta doctrina un instrumento con el que hacer prevalecer su papel de árbitro en el continente europeo. Dos monarquías católicas en litigio se traducían en la pérdida de dicho papel. Entendió que, en los conflictos entre soberanos y príncipes católicos, lo único que se dirimía era la hegemonía de aquéllos y no la del Papado, que había conseguido acabar con la universalidad de la Monarquía católica. Las dos hijas predilectas de la Iglesia, el rey católico de España y el rey cristianísimo de Francia, debían finalizar la guerra que mantenían desde 1635. El Papado temía que Francia se hiciera con la hegemonía en Europa. Presionó reiteradamente a Felipe IV para que pusiera fin a la guerra con esta monarquía, al tiempo que lo hizo con Luís XIII y su hijo por medio de sus nuncios de París. Francia se convertía en un problema y amenaza para Roma puesto que encarnaba los elementos que había conseguido erradicar para el caso de la Monarquía católica: la hegemonía y la universalidad. De modo que el instrumento para prevenir esta situación era fomentar la doctrina pacifista.

Con la llegada de Inocencio X al soleo pontificio -aunque su predecesor, Urbano VIII, también fomentó el pacifismo⁸¹⁹- se tuvo confianza en que traería la paz a la Cristiandad católica con “il suo santissimo e zelantissimo governo”⁸²⁰. En la acostumbrada carta que recibían los pontífices cuando eran elevados al trono de San Pedro, el cardenal Moscoso y Sandoval le informa que haría una plegaria a Dios tomando como intercesor a su bisabuelo, san Francisco de Borja, para que éste le asistiera en lo relativo a la paz universal de la Cristiandad católica, “a que nos dicen ha dado ya principio Vuestra Santidad mostrando, en todo, su gran prudencia y santo celo”⁸²¹. En esta línea, don Juan Chumacero comentaba al pontífice electo que, de su forma de actuar, dependía la conservación y perdición de la Monarquía católica y la del propio Papado⁸²².

⁸¹⁹ En 1640 propuso una plática de paz y suspensión de armas y despachó tres legados a España, Francia y el Sacro Imperio. Aviso de 20 de marzo de 1640. PELLICER y TOVAR, J.: “Avisos”. En VALLADARES DE SOTOMAYOR, A., *op. cit.*, t. XXXI, p. 155.

⁸²⁰ ASV, Segreteria di Stato Cardinali, lib. 16, f. 425r. Carta del cardenal Ascanio Filomarino al papa Inocencio X. Nápoles, 19 de diciembre de 1651.

⁸²¹ ASV, Segreteria di Stato Cardinali, lib. 15, f. 6r. Carta del cardenal Baltasar de Moscoso y Sandoval al papa Inocencio X. Cartagena, 8 de diciembre de 1644.

⁸²² ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 92, f. 186r. Carta de don Juan Chumacero al papa Inocencio X. Madrid, 2 de noviembre de 1644.

En una misiva fechada a 10 de octubre de 1645, el cardenal Gian Giacomo Teodoro Tribulzio comunicaba a Felipe IV que Inocencio X estaba dispuesto a cooperar en todo lo que trajera la quietud y reposo a la Cristiandad católica⁸²³. En otra posterior, escrita por don Íñigo Vélez de Guevara “el mozo”, conde de Oñate⁸²⁴, éste comenta al monarca que el pontífice no deseaba incluir en la paz general a Juan IV de Braganza. En la sesión del Consejo de Estado de 3 de mayo de 1647 se acordó que el conde defendería este asunto “con la atención que se experimenta en todo lo que toca a este negocio”⁸²⁵. Por su parte, sor María tenía plena confianza en que Inocencio X establecería la paz general en la Cristiandad católica⁸²⁶.

Alejandro VII continuó la política pacifista de su antecesor. Desde su exaltación al soleo pontificio, pretendió establecerla en las Monarquías católica y francesa. Su elección fue acogida con entusiasmo en la Cristiandad católica:

“Habbia gran causa il mondo di sperare il fino, il suo solevamiento di tante calamità et l’Italia et la Christianità tutta il frutto d’una perfetta et durevole quietù et tranquillità”⁸²⁷

En septiembre de 1655 don Diego de Aragón, duque de Terranova, informaba a Felipe IV que Alejandro VII, con sumo secreto y recato, había escrito a sus nuncios de Madrid y París para recabar información sobre si Felipe IV y Luís XIV estaban dispuestos a firmar la paz⁸²⁸. Unos días más tarde le comentó

⁸²³ AGS, Estado, leg. 3011, s.f. Carta del cardenal Gian Giacomo Teodoro Tribulzio a Felipe IV. Roma, 10 de octubre de 1645.

⁸²⁴ No confundir con su padre, don Íñigo Vélez de Guevara, conde consorte de Oñate por su matrimonio con doña Catalina de Guevara.

⁸²⁵ AGS, Estado, leg. 3017, s.f. Consulta del Consejo de Estado. Madrid, 29 de abril de 1647.

⁸²⁶ “Y que la nueva elección de Su Santidad sea medio eficaz para la paz universal de la Santa Iglesia”. Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 18 de noviembre de 1644. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 108, p. 14.

⁸²⁷ ADP, Fondo Aldobrandini, b. 24, f. 50r. Carta de Fernando II de Médici al cardenal Baccio Aldobrandini. Florencia, 14 de abril de 1655.

⁸²⁸ AGS, Estado, leg. 3109, s.f. Carta de don Diego de Aragón, duque de Terranova, a Felipe IV. Roma, 11 de septiembre de 1655.

que el pontífice tenía intención de restablecer la quietud y el sosiego en la Cristiandad católica. A juicio del duque, Felipe IV debía escuchar al nuncio de Madrid “con la clemencia que, de su benignidad, debe esperar Su Santidad”⁸²⁹. Al respecto, el arzobispo de Cesarea comunicó al cardenal Flavio Chigi, sobrino del pontífice, que éste había concedido la dispensa papal para el matrimonio de Luís XIV con la infanta María Teresa y que había recibido la noticia de este enlace con alegría y “con le lagrime a gli occhi, per tenerla di cuore”⁸³⁰.

Con todo, los anhelos de paz jamás desaparecieron de la mente del pontífice. En 1664 el cardenal Giulio Rospigliosi informaba a Felipe IV que aquél vigilaba el tratado de los Pirineos⁸³¹. En esta tarea los pontífices contaron con la ayuda de destacados prelados que inculcaron al monarca la doctrina pacifista. Se menciona a Moscoso y Sandoval, que le animó a firmar la paz con Francia:

“Conviene que Vuestra Majestad, con un desprecio cristiano de reputaciones políticas, se alargue todo lo posible en la cesión de sus derechos para que las paces con los príncipes católicos tengan efecto pues todo cuanto, por este camino, se perdiese, es nada en comparación de la ruina que padecen sus reinos por causa de la guerra en ellos”⁸³²

5.2.- Ámbitos de aplicación de la ideología pacifista: Francia y Portugal

En una consulta del Consejo de Estado, fechada a finales de mayo de 1643, Felipe IV sostiene que el óbito de Luís XIII suponía un avance considerable para

⁸²⁹ AGS, Estado, leg. 3109, s.f. Carta de don Diego de Aragón, duque de Terranova, a Felipe IV. Roma, 18 de septiembre de 1655.

⁸³⁰ ASV, Segreteria di Stato Francia, lib. 117, f. 99r. Carta del arzobispo de Cesarea al cardenal Flavio Chigi. Ayx, 2 de marzo de 1660.

⁸³¹ ASV, Archivio della Nunziatura di Madrid, lib. 2, f. 34r. Carta del cardenal Giulio Rospigliosi, secretario de estado pontificio, a Felipe IV. Roma, 1664.

⁸³² Cit. en USUNÁRIZ GARAYOA, J. M.: *España y sus tratados internacionales: 1516-1700*. Pamplona, EUNSA Ediciones Universidad de Navarra Sociedad Anónima, 2006, p. 338.

establecer la paz con Francia y “yo puedo ofrecerme para protegerla y defender al nuevo rey [Luís XIV] de todo atentado a su autoridad que se produzca en el reino”⁸³³. A partir de 1646 se impuso la paz con los holandeses, aunque ello significó renunciar a algunos territorios y a la idea de reputación. Según indica María Victoria López-Cordón, en la documentación española concerniente a la Paz de Westfalia, en la correspondencia diplomática y en las consultas del Consejo de Estado de esos años existe un anhelo de paz. Al respecto, el conde de Peñaranda escribió que era “inexcusable hacer la paz y si fuera otro el plenipotenciario, yo juzgo que se le debiera dar por instrucción que hiciese la paz”⁸³⁴. Este deseo se repite en la mayor parte de los despachos diplomáticos y era compartido por casi todos los miembros del Consejo de Estado. Pese a que el ideal pacifista terminó por imponerse, pervivieron conceptos como los de descrédito, honra, fama, compromiso, etc.

5.2.1.- La paz con Francia

5.2.1.1.- Negociaciones previas

En 1644 Felipe IV hizo una propuesta secreta de paz a la regente Ana de Austria y al cardenal Julio Mazarino, al margen de las negociaciones generales con el Sacro Imperio⁸³⁵. Cinco años después Mazarino reabrió las negociaciones con Madrid y demostró a los líderes de la Fronda que se estaba haciendo todo lo posible para firmar la paz con la Monarquía católica. Felipe IV estaba dispuesto a llegar a un acuerdo si los franceses hacían un esfuerzo de su parte. Desde Bruselas, Peñaranda envió al diplomático Jean Claude Friquet, natural del Franco Condado, a negociar con Mazarino. Puso sobre la mesa de negociaciones lo referente a Cataluña y Portugal. Francia tenía que dejar de colaborar en las sublevaciones de esos reinos. Se debatió también que a Carlos

⁸³³ Cit. en STRADLING, R. A.: *Felipe IV y el gobierno de España, 1621-1665, op. cit.*, p. 403.

⁸³⁴ Cit. en LÓPEZ-CORDÓN CORTEZO, M. V.: “La paz oculta: propaganda, información y política en torno a Westfalia”. *Pedralbes: Revista d’Història Moderna*, 19, (1999), p. 92.

⁸³⁵ ASV, Fondo Confalonieri, lib. 1, ff. 176r-190v y 240r-245v; BEESS, cód. 158, ff. 17r-26r; STRADLING, R. A.: “Olivares and the origins of the Franco-Spanish War, 1626-1635”. *The English Historical Review*, 101, (1986), pp. 68-94.

IV, duque de Lorena, se le restituyera los territorios que le habían sido confiscados.

En enero de 1651 el secretario Jerónimo de la Torre comunicaba al nuncio de Francia, Nicolò Guidi di Bagno, y al embajador de Venecia de París que Luís XIV debía ser amigo de los amigos de Felipe IV y enemigo de sus enemigos. Si quería llegar a un acuerdo con Madrid, no podía ayudar ni directa ni indirectamente a los rebeldes portugueses y dejaría de enviar tropas a Cataluña. Felipe IV se comprometería a perdonar a los catalanes y a conservar todos sus fueros y privilegios. Estaba dispuesto a firmar la paz si Francia cumplía con las cláusulas puestas por Friquet sobre la mesa de negociaciones⁸³⁶. En mayo de ese año el citado Jerónimo de la Torre comunicaba a los mismos que Felipe IV tenía constancia, gracias a las misivas que Inocencio X y la República de Venecia habían enviado a don Luís de Haro, que algunos miembros de la Corte de París y los principales consejeros que asistían a la reina madre, Ana de Austria, deseaban la suspensión de armas. Don Jerónimo insistió a la regente que, si se cumplía con lo acordado para Portugal, Cataluña y Lorena, Felipe IV cedería en algunos puntos. De lo contrario, “será obligado a creer que no se desea la paz y que el congreso no será conveniente”⁸³⁷.

El recelo de que Francia jamás se avendría a firmar la paz con Madrid si no obtenía ventajosas recompensas, estuvo ya presente en la década de 1640⁸³⁸. En septiembre de 1646 Felipe IV comentaba a Peñaranda que los consejeros de la regente no tenían intención de suspender las armas⁸³⁹ y pretendían que Inocencio X se mantuviera neutral en este conflicto, elevara a la púrpura

⁸³⁶ BRAH, Salazar y Castro, lib. A-53, ff. 133r-134v. Carta del secretario Jerónimo de la Torre al nuncio apostólico Nicolò Guidi di Bagno. Madrid, 18 de enero de 1651.

⁸³⁷ BRAH, Salazar y Castro, lib. A-53, f. 131r. Carta del secretario Jerónimo de la Torre al nuncio apostólico Nicolò Guidi di Bagno. Madrid, 4 de mayo de 1651.

⁸³⁸ En 1649 Alejandro VII -entonces nuncio de Colonia- informaba al cardenal Panzirolo que Francia persistía en retener Cataluña y las plazas de Portolongone y Prombino, en ayudar a Portugal y en no restituir al duque de Lorena sus estados. ASV, Segreteria di Stato Nunziatura delle Paci, lib. 25, f. 489r. Carta del nuncio apostólico Fabio Chigi al cardenal Gian Giacomo Panzirolo. Münster, 10 de diciembre de 1649.

⁸³⁹ AHN, Estado, lib. 717, s.f. Carta de Felipe IV a don Gaspar de Bracamonte, conde consorte de Peñaranda. Zaragoza, 16 de septiembre de 1646.

cardenalicia a un hermano de Mazarino, recibiera al enviado del Tirano de Portugal y convirtiera al nepote Camilo Pamphili en cardenal protector de Francia. A finales de junio de 1651 don Gaspar de Teves y Tello de Guzmán, marqués de la Fuente del Torno, informaba a don Teodoro Ameyden que don Gabriel de Toledo no había conseguido un acercamiento entre Madrid y París⁸⁴⁰.

5.2.1.2.- La postura pacifista del Consejo de Estado

A mediados de enero de 1656 el nuncio Bagno informaba a Roma que el conde de Brienne, primer secretario de estado de Francia, había comentado que, para acelerar el tratado de paz entre Madrid y París, Felipe IV y Luís XIV debían acercarse hasta los Pirineos. En junio de ese año, el monarca francés encargaba a Hugues de Lionne las negociaciones relativas a la paz. Llegó a Madrid al mes siguiente y permaneció hasta finales de septiembre. Desde el principio, los franceses impusieron severas condiciones, como la posesión del condado de Artois, el Rosellón, la Cerdeña y las plazas de Rosas y Cadaqués.

A principios de octubre, el nuncio Camilo Massimi entregaba un Breve a Felipe IV en el que Alejandro VII le exhortaba a firmar la paz con Francia. El monarca era consciente de que la paz era absolutamente necesaria para evitar los gravísimos daños que estaban infringiéndose al catolicismo. En su carta de respuesta al pontífice, le comenta que conocía los daños que las guerras ocasionaban a la Cristiandad católica “y que cada día serán mayores y de más perjudiciales consecuencias”⁸⁴¹. En la sesión del Consejo de Estado celebrada en ese mes, los consejeros preguntaron a Felipe IV si el pontífice había enviado algún Breve a Luís XIV para instarle a establecer la paz con la Monarquía católica y le informaron de dos cuestiones. Por una parte, el pontífice no había actuado correctamente, como requería la calidad de este negocio y era propio de la suprema dignidad y autoridad de sucesor de san Pedro. Por otra, las diligencias

⁸⁴⁰ ASV, Fondo Ottoboni, lib. 18, f. 302r. Carta de don Gaspar de Teves, marqués de la Fuente del Torno, a don Teodoro Ameyden. Venecia, 24 de junio de 1651.

⁸⁴¹ Esta cita, aunque es anterior en el tiempo, sirve de ejemplo. AMAE, Santa Sede, leg. 61, f. 66r. Carta de Felipe IV al papa Inocencio X. Madrid, 1650.

pontificias no debían ser uniformes para ambas Coronas. Los consejeros acordaron que Felipe IV respondiera al nuncio Massimi de palabra y al pontífice por escrito y les mostrara que conocía los gravísimos daños que se cometerían contra el catolicismo si este conflicto persistía. A su entender, nadie podría responsabilizar a Felipe IV de la continuación de la guerra con Francia porque, desde hacía varios años, tenía interés por firmar la paz con el reino vecino y había contribuido, en la medida de sus posibilidades, a su establecimiento en toda la Cristiandad católica.

Felipe IV y la mayor parte de los consejeros de estado eran partidarios de que Alejandro VII se implicara un poco más en las negociaciones de paz relativas a Francia. En la sesión del Consejo de Estado de 31 de enero de ese mismo año había sido debatido otro Breve que el nuncio Massimi había entregado al monarca. Medina de las Torres recordó que el estado en que se encontraba la Monarquía católica no permitía rechazar ningún medio que condujera a la paz. La falta de medios económicos ha sido la explicación tradicional. De acuerdo con ésta, Felipe IV firmó la paz con Francia porque carecía de caudal para proseguir el conflicto. El monarca debía responder al nuncio Massimi que estaba dispuesto a establecer la paz en todos sus dominios y, en especial, con Francia. Entre los miembros del Consejo de Estado existía un deseo por alcanzar la paz, más allá de las penurias económicas y en consonancia con los tratadistas de esos años. Si no se establecía la paz, los súbditos de Felipe IV pensarían que éste les había desamparado y en Europa que no deseaba la quietud y tranquilidad de la Cristiandad católica. Para Medina de las Torres, tenía que buscarse de cualquier manera la suspensión de armas con Francia para conservar los reinos hispanos y el catolicismo “que tan puramente se conserva en ellos”⁸⁴².

Velada siguió los planteamientos de Medina de las Torres consistentes en que Felipe IV debía celebrar un congreso para firmar la paz con Francia. Tendría lugar en los Pirineos y no en la frontera con Flandes, como pretendían los franceses. Si éstos rechazaban dicho lugar, se celebraría en alguna ciudad de

⁸⁴² AGS, Estado, leg. 3109, s.f. Consulta del Consejo de Estado. Madrid, 31 de enero de 1656.

los Estados Pontificios, como Ferrara o Bolonia, porque “dieron [los franceses] intención al Papa de que vendrían en uno de aquellos lugares”⁸⁴³.

Peñaranda sostuvo que Alejandro VII desconfiaba de los franceses porque habían rechazado la suspensión de armas y la celebración de un congreso en Roma. No obstante, el pontífice venía actuando con suma tibieza y había suspendido todas las iniciativas de Felipe IV para celebrar un congreso, “pues ni una carta suya ha recibido Vuestra Majestad agradeciendo la resignación y prontitud con que, de parte de Vuestra Majestad, se respondió a su proposición”⁸⁴⁴. Tenía que hacer uso de su autoridad como vicario de Cristo en la tierra para obligar al cardenal Mazarino a firmar la paz con Madrid.

Oñate compartió el parecer de Peñaranda. Los franceses no deseaban la paz debido a los éxitos militares que estaban cosechando en esos años. Felipe IV comunicaría al nuncio Massimi que el congreso no podría celebrarse en Flandes dado el peligro que correrían los despachos españoles cuando atravesasen la ciudad de París. Los lugares que se acordaran no podían hacer sospechar tampoco a Luís XIV.

De los Balbases se conformó también con Peñaranda. La Monarquía católica necesitaba firmar la paz con Francia lo antes posible y deseaba “ver en Su Beatitud más ardencia en materia en que va el bien de toda la Cristiandad y quizá de la Religión”⁸⁴⁵.

Felipe IV hizo suya la visión mayoritaria del Consejo de Estado basada en que los franceses no deseaban la paz y que el congreso no podía celebrarse en Flandes, y sí en los Pirineos, en Italia o en algún dominio pontificio.

El 21 de febrero de 1657 el sucesor de Massimi en la nunciatura de Madrid, Carlos Bonelli, mantuvo una larga audiencia con Felipe IV. En la misma, le entregó un memorial de Alejandro VII. En la sesión del Consejo de Estado de 27 de ese mes se debatió dicho memorial en el cual el pontífice sostiene que, nada

⁸⁴³ Ibíd.

⁸⁴⁴ Ibíd.

⁸⁴⁵ Ibíd.

más acceder al pontificado, sólo había mirado al establecimiento de una paz general entre los príncipes católicos. Le lastimaban los daños que estaba padeciendo la religión católica por parte de sus enemigos, “lo cual se ve bien en los atentados de Cromwell, los progresos de Suecia y las prevenciones formidables del Turco”⁸⁴⁶. Desde el Consejo de Estado se tenía por difícil la paz con Francia por las “muchas experiencias que es notorio, por los tratados que se han movido en diferentes tiempos y por diversos principios”⁸⁴⁷. Tan sólo, confiaba en la ayuda de Dios para conseguirla.

Sin embargo, los consejeros de estado entendieron que la paz con Francia era necesaria debido a la crítica situación de la Monarquía católica y sus dominios, “no sólo los apartados, pero lo dolorido de lo más cercano al corazón de la Monarquía”⁸⁴⁸. La solución al conflicto hispano-francés, según los integrantes de este organismo, radicaba en dos medios. Por un lado, en señalar un lugar de común satisfacción para ambas Coronas para celebrar un congreso, del cual saldría un tratado de paz. Por otro, la suspensión de armas era una solución factible, siempre y cuando los franceses se avinieran a ella. A juicio de los consejeros, Felipe IV debía hacer al nuncio Bonelli una larga relación de las intenciones que siempre había tenido para firmar la paz con Francia:

“Que no sólo respondió [Felipe IV] que iría de buena gana hasta donde señalaba, pero, de palabra, dijo al nuncio que, por la Cristiandad [...], si fuese necesario, iría hasta Jerusalén [...] [y] cuán dispuesto se halla su real ánimo para oír cualquiera proposición que se le hiciera en orden a la efectucción de la paz”⁸⁴⁹

En la primera mitad de 1658 se produjo un fallido intento diplomático por acercar a ambas monarquías. En la ciudad de Frankfurt se celebró la dieta

⁸⁴⁶ AGS, Estado, leg. 3109, s.f. Consulta del Consejo de Estado. Madrid, 27 de febrero de 1657.

⁸⁴⁷ *Ibíd.*

⁸⁴⁸ *Ibíd.*

⁸⁴⁹ *Ibíd.*

imperial que eligió al sucesor del emperador Fernando III: Leopoldo I. Los electores de Colonia y Maguncia se ofrecieron como medianeros a los embajadores de la Monarquía católica y Francia. Pero el congreso se disolvió tras la elección y coronación de Leopoldo I, abandonando el conde de Peñaranda, embajador de Felipe IV en la dieta, la ciudad sin haberse reunido con su homólogo francés. Con todo, en el verano de ese año Felipe IV y don Luís de Haro se prepararon para reabrir el diálogo con Francia. La persona elegida para desempeñar esta tarea fue el secretario del Consejo de Flandes, Jacques Brecht. Previamente, en 1639 y 1640 respectivamente, le habían ordenado que acompañara al obispo de Balduque y a don Martín de Axpe a París para negociar una tregua secreta con el cardenal Richelieu. La misión de Brecht consistiría en entrevistarse con Luís XIV para insinuarle que Felipe IV estaba dispuesto a realizar una suspensión de armas. Ya en marzo de 1657, Bonelli había informado al nuncio Bagno que hallaba buena disposición en Felipe IV para celebrar un congreso que ratificara la paz con Francia⁸⁵⁰.

En los primeros días de septiembre de 1658, don Antonio Pimentel de Prado llegaba a Madrid con un despacho urgente de don Alonso Pérez de Vivero, conde de Fuensaldaña -por entonces, gobernador de Milán-. Su instalación en la Corte condujo a Felipe IV a buscar una salida diplomática a la guerra con Francia. Don Antonio había servido durante muchos años en los tercios españoles de Francia e Italia. No carecía de experiencia política y diplomática, al haber sido embajador en la Corte de la reina Cristina de Suecia. Sus dotes lingüísticas -hablaba francés, inglés y español-, su buena relación con el cardenal Mazarino -al que había conocido en Flandes- y su experiencia diplomática impulsaron a Felipe IV y a Haro a elegirle para desempeñar la misión de establecer la paz con Francia. En octubre abandonó Madrid y se dirigió a Lyon donde estaba la Corte francesa. Allí se entrevistó de modo secreto con Mazarino y la regente. A finales de noviembre enviaba su primer despacho a Haro donde, de manera extensa, le informa de su conversación con el cardenal y la regente.

⁸⁵⁰ ASV, Segreteria di Stato Francia, lib. 111A, f. 110r. Carta de Nicolò Guidi di Bagno al cardenal Giulio Rospigliosi, secretario de estado pontificio. París, 6 de abril de 1657.

En enero de 1659 la Junta de Estado se reunía para estudiar la correspondencia epistolar de Pimentel con Haro. Aunque las condiciones impuestas por Mazarino para sellar la paz con Madrid fueron muy exigentes -y, por tanto, muy difíciles de cumplir-, había esperanza de que mejorarían con el casamiento de la infanta María Teresa con Luís XIV. El 13 de ese mes, desde la ciudad de Elvas, Haro remitió a Pimentel unas instrucciones que había preparado con el objetivo de que la persona enviada por Felipe IV a París ajustara con Luís XIV y sus ministros los términos de la paz. Al mes siguiente Haro envió una misiva a Pimentel para animarle a continuar el tratado de paz. En la sesión de la Junta de 14 de marzo, convocada nuevamente por Haro⁸⁵¹ y a la que asistieron los duques de Medina de las Torres y Alba y los marqueses de Velada y los Balbases, se acordó que existía necesidad de firmar la paz. Se recordó el mal estado de las arcas públicas y la delicada situación de la Monarquía en Flandes, Italia, el Sacro Imperio y en los propios reinos peninsulares. En abril Haro dio por concluido el tratado de paz con Francia cuya ratificación se retrasó unos meses más debido a la enfermedad y poca salud de Mazarino, que hubo de guardar cama durante varias semanas⁸⁵². En noviembre se firmaba la ansiada paz y que la historiografía conoce como la *Paz de los Pirineos*⁸⁵³.

⁸⁵¹ Haro ocupó la presidencia de la Junta de Estado. Concibió este organismo como un medio alternativo en la toma de decisiones al Consejo de Estado. HERMOSA ESPESO, C.: "En torno a las Secretarías de Estado de Felipe IV (1661-1665). Un bosquejo de los secretarios". *Cuadernos de Investigación Histórica*, 26, (2009), p. 187. La autora tiene el mérito de haber descubierto que formó parte también del Consejo de Estado, aunque nunca asistiera a sus reuniones. HERMOSA ESPESO, C.: "Ministros y ministerio de Felipe IV (1661-1665). Una aproximación a su estudio". *Cuadernos de Investigación Histórica*, 27, (2007), p. 58.

⁸⁵² Felipe IV sacrificó aspectos personales para firmar la paz con los franceses, como la separación física de su hija María Teresa: "Siempre fue mi intención sacrificar tal prenda por conseguir un servicio tan grande de Nuestro Señor. Y así, aunque me duele apartarme de ella, no tengo de qué quejarme pues me ha concedido lo que he deseado tanto". Carta de Felipe IV a doña Luisa Enríquez Manrique de Lara, condesa consorte de Paredes de Nava. Madrid, 29 de noviembre de 1659. PÉREZ VILLANUEVA, J.: *Felipe IV y Luisa Enríquez Manrique de Lara, Condesa de Paredes de Nava: un epistolario inédito*. Salamanca, Caja de Ahorros y Monte de Piedad, 1986, p. 334. Esta correspondencia epistolar fue publicada más tarde en VILELA GALLEGU, P.: *Felipe IV y la Condesa de Paredes. Una colección epistolar del Rey en el Archivo General de Andalucía*. Sevilla, Junta de Andalucía, 2005.

⁸⁵³ DE ABREU y BERTODANO, J. A.: *Colección de los tratados de paz*. Madrid, Antonio Marín, 1751, pp. 247-404; MARQUÉS DEL SALTILLO: "Don Antonio Pimentel de Prado y la Paz de los Pirineos". *Hispania: Revista Española de Historia*, 26, (1947), pp. 24-124; DOMÍNGUEZ ORTIZ, A.: "España ante la Paz de los Pirineos". *Hispania: Revista Española de Historia*, 77, (1959), pp. 545-573; VALLADARES RAMÍREZ, R.: "El Tratado de Paz de los Pirineos: una revisión historiográfica (1888-1988)". *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, 2, (1989), pp. 125-137; WILLIAMS, L.: *Don Luís Méndez de Haro y Guzmán. Letters from the Pyrenees*. Don

5.2.1.3.- Sor María de Ágreda y la paz con Francia

En julio de 1645 sor María comunicaba a Felipe IV que se había postrado ante el Santísimo Sacramento de la Eucaristía para pedirle que librara a sus reinos de los males que estaban padeciendo. Le pregunta si existía alguna posibilidad de firmar la paz con Francia “porque en estas guerras he descubierto desagrado del Señor”⁸⁵⁴. Ese año, un predicador, en un sermón en la capilla real, instó al monarca a establecer la paz con Francia para desenojar a Dios y clamó para que se acabaran las guerras entre los príncipes católicos por lo aborrecible que eran y porque impedían a aquéllos defenderse de los infieles y herejes.

En los primeros años de la década de 1650, ante la delicada situación de la Monarquía católica, aumentó el deseo de Felipe IV por firmar la paz con Francia. Como ya ha sido indicado, desde 1656 -e, incluso, antes- tenía interés en llegar a un acuerdo con Luís XIV. Con la instalación en Madrid de Hugues de Lionne, cuyas negociaciones terminaron en un rotundo fracaso, se comprueba de nuevo su deseo. El 1 de agosto de 1656 ordenaba a sor María que solicitara a Dios la paz para sus reinos “pues éste es el negocio de los negocios”⁸⁵⁵. Estaba decidido

Luís Méndez de Haro's. Correspondence to Philip IV of Spain. July to November 1659. Exeter, University of Exeter Press, 2000; *Jornadas a los Pirineos, 1659-1660. El camino hacia la paz entre España y Francia.* Valladolid, Diputación Provincial de Valladolid, 2008; “España y Francia cara a cara en la frontera: alardes de poder y la Paz de los Pirineos”. En JANÉ CHECA, O. (coord.): *Del Tractat dels Pirineus a l'Europa del segle XXI: un model en construcció?*. Barcelona, Generalitat de Catalunya, 2010, pp. 161-176; “El correo ordinario y extraordinario y el Tratado de los Pirineos”. *Libros de la Corte.es*, 13, (2016), pp. 67-85; COLOMER, J. L.: “Paz política, rivalidad suntuaria. Francia y España en la isla de los Faisanes”. En COLOMER, J. L. (dir.): *Arte y diplomacia de la Monarquía Hispánica en el siglo XVII.* Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2003, pp. 60-88; CARABIAS TORRES, A. M.: “De Münster a los Pirineos: propuestas de paz del representante español, el Conde de Peñaranda”. En ARANDA PÉREZ, F. J. (coord.): *La declinación de la Monarquía Hispánica en el siglo XVII, op. cit.*, vol. 1, pp. 297-311; USUNÁRIZ GARAYOA, J. M.: *España y sus tratados internacionales: 1516-1700, op. cit.*, pp. 332-401; YETANO LAGUNA, I.: *Relaciones entre España y Francia desde la Paz de los Pirineos (1659) hasta la Guerra de Devolución (1667). La embajada del Marqués de la Fuente.* Madrid, Fundación Universitaria Española, 2009, pp. 21-38; ISRAEL, J. I.: “España y Europa. Desde el Tratado de Münster a la Paz de los Pirineos, 1648-1659”. *Pedralbes: Revista d'Història Moderna*, 29, (2009), pp. 271-337.

⁸⁵⁴ El nacimiento del primer vástago de Luís XIV y de la ya reina María Teresa en noviembre de 1661, el Delfín Luís -que le sobrevino la muerte antes que a su padre-, sirvió para reforzar la alianza hispano-francesa que acababa de establecerse. AHUV, Fondo Crespí de Valldaura, leg. 9263, s.f. Carta de don Juan José de Austria a don Cristóbal Crespí de Valldaura. Zafra, 19 de noviembre de 1661.

⁸⁵⁵ Carta de Felipe IV a sor María de Ágreda. Madrid, 1 de agosto de 1656. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 109, p. 59.

a ceder con tal de conseguir un gran beneficio para la Cristiandad católica. Desde 1643 sor María venía comentándole que debía tener confianza en que Dios le daría la paz con Francia. Le recuerda que, en situaciones aún peores en las cuales la Monarquía católica había estado sin caudal económico y medios materiales, la providencia divina permitió la existencia de discordias domésticas en Francia que favorecieron a sus reinos y “que, si no las hubieran tenido y convirtieran todas sus fuerzas contra nosotros, nos dañara más de lo que ahora podemos ponderar”⁸⁵⁶. El monarca había de trabajar y esforzarse por conseguir la paz con el reino vecino. Las guerras entre los príncipes católicos no eran lícitas, sino tan sólo las de carácter defensivo “y éstas han de ser a más no poder y sin haber principiado primero”⁸⁵⁷.

Con motivo del intercambio epistolar entre sor María y el duque de Gramont -que vino a Madrid para pedir a Felipe IV la mano de la infanta María Teresa-, el monarca animó a la monja a que se carteara con este noble y le insinuara lo concerniente a la paz “y lo que sabéis que yo la deseo”⁸⁵⁸. A mediados de marzo de 1659 sor María exponía a Felipe IV su alegría por el avance de las negociaciones con Francia. Le comenta que solicitaba reiteradamente a Dios que impidiera a los franceses obrar de acuerdo con su instinto natural belicoso y que relajara las condiciones del tratado para evitar que él y sus ministros se sintieran menospreciados e irritados. A finales de agosto el monarca comunicaba a la monja que había recibido cartas de Haro desde la frontera de los Pirineos - donde se estaba reuniendo con Mazarino para ratificar el acuerdo de paz- en las cuales le informaba que las negociaciones iban por buen camino.

5.2.2.- El conflicto con Portugal

A diferencia de la guerra con Francia, la de Portugal se trató de un conflicto más bien doméstico. El proceso de independencia, iniciado el 1 de diciembre de

⁸⁵⁶ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 7 de julio de 1650. *Ibíd.*, vol. 108, p. 217.

⁸⁵⁷ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 11 de abril de 1659. *Ibíd.*, vol. 109, p. 127.

⁸⁵⁸ Carta de Felipe IV a sor María de Ágreda. Madrid, 18 de abril de 1657. *Ibíd.*, p. 76.

1640, empezó como un acto espontáneo. El objetivo era instalar en el trono portugués a la Casa de Braganza. El futuro Joao IV fue presentado como el mejor candidato frente a los Habsburgo, una dinastía considerada extranjera que había usurpado, desde el reinado de Felipe II, las libertades del reino. Los portugueses sublevados, apoyados por buena parte de la nobleza y el clero, había contactado, en el otoño de ese año, con aquél. En 1637, en ciudades como Évora, se produjeron motines de carácter antifiscal. Entre las elites comenzó a cundir el deseo de recuperar una política exterior propia, salir del dominio de los Habsburgo de Madrid y situar al reino en la órbita de las potencias atlánticas.

Desde su misma incorporación a Castilla, en Portugal no se tenía nada claro si esta unión reportaría beneficios en el futuro. Si bien los Pactos de Tomar garantizaron un marco de continuidad política e institucional, durante el reinado de Felipe III este consenso empezó a resquebrajarse por tres cuestiones: la integridad del imperio colonial portugués, la participación de los portugueses en la empresa global de la Monarquía católica y los cristianos nuevos. Hacia 1640 pervivía aún la idea de un Portugal separado de Castilla debido a la ausencia de los Habsburgo de la ciudad de Lisboa y la desconexión de las elites portuguesas con la Corte de Madrid y la Casa Real. Como afirma Félix Labrador, la Casa Real fracasó como espacio de integración. Los portugueses no terminaron de integrarse en el complejo cortesano de Madrid. A diferencia de las Casas de Castilla, Aragón y Borgoña, que lograron establecer una comunicación entre los Habsburgo y las elites de esos reinos, la portuguesa apenas lo consiguió y sus elites tampoco estaban acostumbradas a vivir con un monarca ausente⁸⁵⁹.

5.2.2.1.- Cambio de parecer en las elites de la Monarquía católica: de la guerra al pacifismo

A finales de 1660 el frente bélico portugués era reactivado. La campaña militar de 1662 fue el primer avance significativo sobre ese reino. A principios de

⁸⁵⁹ LABRADOR ARROYO, F.: *La Casa Real en Portugal (1580-1621)*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2009, p. 516.

junio caía la plaza de Juromenha. Aprovechando la crisis política desatada por el pronunciamiento del conde de Castel Melhor para apartar a la reina regente y proclamar la mayoría de edad de Alfonso VI, Felipe IV intentó tomar la ciudad de Lisboa. El 8 de junio de 1663 tuvo lugar la *batalla de Estremoz* o *Ameixial* que se saldó con la victoria de las tropas anglo-portuguesas sobre las castellanas. Se produjeron bajas, muertes, heridos y prisioneros dentro del ejército castellano y los portugueses lograron recuperar la ciudad de Évora. La posterior derrota de Villaviciosa provocó el surgimiento de voces que pidieron el fin de la guerra. Desde la muerte de Felipe IV el conflicto hispano-portugués se mantuvo bajo mínimos, a la espera de negociarse la paz.

Al respecto, en la Corte de Madrid afloraron dos facciones. Por un lado, la *española*, encabezada por el conde de Castrillo e integrada por los duques de Alba y Medinaceli y los marqueses de Velada y Caracena, que apostaron por la alianza con Francia y la República de Holanda. Por otro, la *austriaca*, dirigida por la regente Mariana de Austria y compuesta por su confesor, el jesuita Everardo Nithard, y el duque de Medina de las Torres y que abogaron por unir los lazos con el Sacro Imperio, promover la amistad con Inglaterra y establecer la paz con Portugal. Dentro del Consejo de Estado -del que formaban parte la mayoría de ellos- surgieron también dos posturas acerca de la conveniencia o no de continuar la guerra con Portugal. Finalmente se optó por llegar a un entendimiento con este reino. A partir de 1664, empezaron a difundirse los rumores de un acuerdo de paz:

“Cosa que, estando ya conferida y votada por tantos varones de tal graduación y celo, como los que concurren en este Consejo, se debe dar por definido y bien hecho lo ya ajustado y llegado a firmar”⁸⁶⁰

A pesar de las diferencias internas que tenían entre sí los consejeros del citado organismo, casi todos ellos terminaron por aceptar la paz con la que se pondría fin al conflicto con Portugal. Un exponente es Medina de las Torres. En

⁸⁶⁰ AGS, Estado, leg. 2685, s.f. Consulta del Consejo de Estado. Madrid, 23 de enero de 1666.

los últimos años de vida de Felipe IV defendió una política exterior más realista⁸⁶¹. Fallecido el monarca, informó a su viuda que había experimentado un cambio en lo concerniente a Portugal. En un primer momento, fue de parecer que no se debía dialogar, bajo ningún concepto, con el Tirano de Portugal, que no fuera medido con “la grandeza del uno y con la inferioridad del otro”⁸⁶². Sin embargo, las circunstancias habían cambiado y resultaba necesario establecer la paz con ese reino, que estaba recibiendo además la ayuda de Inglaterra y Francia. Castrillo es otro ejemplo. Hacía 1662 comenzó a abogar por que concluyera la guerra con Portugal “y que, en orden a este fin, no se debiera perdonar ninguna diligencia decente y posible”. Al igual que Medina de las Torres, fue partidario de que no se derramara más sangre. A partir de 1665 triunfaron las tesis pacifistas. Más que un sentimiento conciliador y de raigambre religiosa, lo que condujo a la mayoría de los consejeros de estado a aceptar la paz fue la situación en que se hallaba la Monarquía católica. El 13 de febrero de 1668 se firmó la *Paz de Lisboa* que supuso la independencia de Portugal a todos los efectos.

Con todo, la postura pacifista del Consejo de Estado con respecto a Portugal procedía de la década de 1640. A raíz del viaje que don Miguel de Portugal, obispo de Lamego, realizó a Roma en calidad de embajador de Joao IV⁸⁶³ y la reticencia de Urbano VIII a expulsarlo, el Consejo de Estado se reunió el 10 de febrero de 1643 donde hubo disparidad de opiniones por parte de los consejeros. Si don Luís Jerónimo Fernández de Cabrera, conde de Chinchón, y el duque de Villahermosa señalaron que el pontífice tenía que haber actuado con más contundencia y no haber recibido a Lamego en audiencia, fray Antonio de Sotomayor apostó por un actitud prudente y realista dado que no estaban

“en tiempo de buscar enemigos porque, sin buscarlos, los tenemos sobrados”⁸⁶⁴

⁸⁶¹ RODRÍGUEZ REBOLLO, M. P.: “El Consejo de Estado y la Guerra de Portugal (1660-1668)”. *Investigaciones Históricas*, 26, (2006), p. 122.

⁸⁶² BEESS, cód. 445, f. 306r. Carta de don Ramiro Núñez de Guzmán, duque de Medina de las Torres, a la reina madre Mariana de Austria. Madrid, 11 de agosto de 1666.

⁸⁶³ ASC, Fondo Orsini, serie I, b. 402, s.f.

5.2.2.2.- El castigo de Dios

Aunque es cierto que desde los organismos oficiales de la Monarquía católica se apostó por el pacifismo, también lo es que su defensa se encontró condicionada por unos hechos empíricos. Al igual que con Francia, para el caso portugués surgió una postura que defendió el pacifismo desde convicciones religiosas. A esta corriente pertenecieron sor María y los tratadistas de mediados del siglo XVII en cuyas obras instaron a Felipe IV a firmar la paz según el mensaje y la ideología religiosa del Papado. Los mensajes pacifistas se afianzaron con las primeras derrotas militares, de modo que se optó por la paz como única salida posible o como solución menos dolorosa.

Rafael Valladares distingue tres etapas propagandísticas en la Guerra de Recuperación de Portugal⁸⁶⁵. Una primera etapa -que denomina *reriminatoria* u *olivarista*- es la comprendida entre 1638, coincidiendo con la revuelta de Évora, y 1643, con la caída de Olivares. En la misma reinó el deseo de impedir que Portugal se independizara. Una segunda -que conoce como *moderada*- abarca los años que van de 1644 a 1657. En la Corte de Madrid empezó a asumirse la responsabilidad de los hechos que condujeron a la rebelión del 1 de diciembre de 1640 y se alternaron las negociaciones con la guerra. La última etapa -que llama *conciliadora*- tuvo lugar entre 1658 y 1668. Sin abandonarse del todo el derecho a emplear la fuerza, se intentó hacer comprensible al Portugal separado, por medios no violentos, quién era su legítimo rey y señor natural. Esta publicística se halló encaminada a ablandar los ánimos de los portugueses. La reaparición del Consejo de Portugal en 1658 se explica, en parte, por aparentar condescendencia y ofrecer graciosamente la mano a las particularidades regnícolas de Portugal.

En su correspondencia epistolar con Felipe IV, sor María se decantó por la última postura. A mediados de septiembre de 1658 el monarca le informaba que los rebeldes portugueses habían sitiado la ciudad de Badajoz y que tenía plena

⁸⁶⁴ AGS, Estado, leg. 3006, s.f. Consulta del Consejo de Estado. Madrid, 10 de febrero de 1643.

⁸⁶⁵ VALLADARES RAMÍREZ, R.: *Felipe IV y la Restauración de Portugal*. Málaga, Editorial Algazara, 1994, p. 260.

confianza en Dios. Asimismo, le comenta que, de su forma de actuar, dependía el alivio y quietud de sus reinos⁸⁶⁶. Sor María debía pedir a Dios el reparo de su monarquía, por “el cuidado que me causa verla expuesta a tan gran riesgo, si Dios no se duele de nosotros”⁸⁶⁷.

Como fray Francisco Monterón, sor María fomentó la idea del castigo de Dios. Éste estaba reprendiendo a Felipe IV y a sus súbditos con derrotas militares en el frente portugués. A principios de enero de 1659 el monarca comunicaba a la monja la derrota que había sufrido su ejército en la ciudad de Yelves. Alegó que Dios no quiso que se lograra la victoria, a pesar del esfuerzo y trabajos empleados “contra rebeldes y tiranos”⁸⁶⁸. Tras la derrota de Ameixial, le comentó que Dios les había vuelto a mortificar, pero estaba conforme porque era un castigo divino por sus pecados. De nuevo, le pidió que rogara a Dios para que no enviara más su ira y castigos sobre sus reinos y le ayudara en el socorro de la ciudad de Évora y, en general, para la recuperación de Portugal⁸⁶⁹. Sor María le consoló y le recomendó que tuviera el ánimo levantado ya que la justicia divina se pondría de su parte. Le recordó que, en la milicia y en la guerra, no faltan nunca trabajos, descalabros y adversidades. Pone como ejemplo al rey David. En una ocasión, estando en una situación parecida a la suya, comentó al capitán de su ejército Joab “que los sucesos de la guerra habían de ser varios”⁸⁷⁰. Por su parte, a don Juan José de Austria le instó a tener paciencia, confianza en Dios y a comprender que sus juicios son inescrutables. Le recordó que procede en sus obras con equidad, peso y medida, encamina sus acciones al bien de sus fieles y “si nos aflige y corrige, es porque nos ama”⁸⁷¹.

⁸⁶⁶ Carta de Felipe IV a sor María de Ágreda. Madrid, 10 de septiembre de 1658. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 109, p. 113.

⁸⁶⁷ Carta de Felipe IV a sor María de Ágreda. Madrid, 13 de octubre de 1658. *Ibíd.*, p. 115.

⁸⁶⁸ Carta de Felipe IV a sor María de Ágreda. Madrid, 2 de enero de 1659. *Ibíd.*, p. 121.

⁸⁶⁹ Carta de Felipe IV a sor María de Ágreda. Madrid, 26 de junio de 1663. *Ibíd.*, p. 187.

⁸⁷⁰ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 13 de julio de 1663. *Ibíd.*, p. 188.

⁸⁷¹ AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 85, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don Juan José de Austria. Ágreda, 13 de julio de 1663.

Desde las cárceles del distrito inquisitorial de Toledo, Monterón continuó vaticinando derrotas militares para el ejército castellano en el frente portugués. Con motivo de los preparativos de la campaña de 1662, envió a Badajoz a fray Francisco de San Nicolás, franciscano descalzo, para que comunicara a don Juan José de Austria que sufriría una derrota. Al año siguiente, vaticinó otra profecía donde criticó severamente las campañas militares y auguró otra derrota. Desde 1659 aproximadamente, venía criticando los intentos de Felipe IV por recuperar Portugal:

“El reino de Portugal quiere Dios que se quede así. No hay que pelear contra él porque tiene a Dios de su parte. Harto será que nos defendamos de sus armas, que el conquistarle no es para estos tiempos”⁸⁷²

La idea del castigo divino no desapareció con el tiempo. En julio de 1664 Felipe IV comunicaba a sor María que los portugueses habían situado la ciudad de Valencia de Alcántara y que su débil fortificación permitió su rendición:

“Debiéndose atribuir estos sucesos a lo ofendido que tenemos a Nuestro Señor, aunque procuro y pongo todo cuidado en que, por los más eficaces medios, se corrijan y eviten culpas”⁸⁷³

La postura pacifista de los miembros del Consejo de Estado fue apoyada en Roma. Tras la derrota de Ameixial, Alejandro VII, por medio del nuncio Bonelli, entregó un memorial a Felipe IV para informarle que su deseo era que firmara lo antes posible la paz con Portugal. Comienza su memorial recordándole la obligación que tenía de defender, por ley divina y razón política y temporal, a la Santa Sede. A continuación, le ofrece su ayuda y la de los príncipes italianos

⁸⁷² Cit. en TRÁPAGA MONCHET, K.: *La reconfiguración política de la Monarquía Católica: la actividad de don Juan José de Austria (1642-1679)*. Universidad Autónoma de Madrid, Tesis Doctoral Inédita, 2015, p. 629.

⁸⁷³ Carta de Felipe IV a sor María de Ágreda. Madrid, 8 de julio de 1664. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 109, p. 198.

para impedir que Francia siga ayudando a los rebeldes portugueses. La ocasión se presentó tras la citada derrota, cuando le expuso la necesidad de poner fin a este conflicto. Como hicieron sor María y Monterón, le recalcó la idea del castigo divino:

“Y si el suceso infeliz de esta presente campaña ha hecho conocer cuánta parte tiene la fortuna de las armas, deberá también persuadir que, aunque no sean comparables estos reinos en la potencia, de cualquier modo el pueblo portugués, belicoso, mayormente ejercitado en las armas, animado de muchos encuentros infelices y confirmado en el odio al noble castellano, no hay duda que pueden servir de válido instrumento a las burlas de la fortuna y hacer probar a la España mayores y más lagrimosos desastres”⁸⁷⁴

5.3.- El soldado católico romano del siglo XVII

Las guerras de la Edad Moderna han generado una amplia bibliografía que ha analizado los avances producidos en las técnicas y tácticas geoestratégicas, el armamento, el diseño de las batallas, etc. Asimismo, han aparecido estudios sobre las creencias religiosas y las motivaciones espirituales de los soldados que, a través de medios violentos, trataron de imponer sus creencias a los soldados de los ejércitos contrarios. No obstante, a la hora de efectuar investigaciones sobre los conflictos de la Edad Moderna conviene tener en cuenta la evolución ideológica que experimentó la Monarquía española en el paso del siglo XVI al XVII y no encuadrar los trabajos dentro de un contexto temporal abstracto, uniforme e unidireccional. Los actores políticos que construyeron la Monarquía e idearon su doctrina político-ideológica cambiaron con el paso del tiempo. Por consiguiente, se deduce que la mentalidad y las motivaciones de los soldados experimentaron también un cambio.

⁸⁷⁴ Parecer del nuncio apostólico Carlo Bonelli a Felipe IV. BRAH, Folch de Cardona, lib. 9-838, ff. 150r-169r.

En el siglo XVII el Papado conformó la imagen de un soldado virtuoso que debía ejercitar las virtudes cristianas en el ámbito de la guerra y la milicia, así como defender el catolicismo surgido en Trento por medios pacíficos. Rompió con el modelo de la Reconquista cuya razón de ser fue la defensa de un catolicismo castellano mediante la fuerza militar, dado el componente bélico del que estuvo impregnado. Resulta necesario distinguir dos ámbitos de actuación del soldado propuesto por el Papado en el Seiscientos. Éste se opuso a la existencia de guerras entre los príncipes católicos, de modo que careció de funciones. En cambio, sí fue aplicable a las guerras contra los enemigos de la Iglesia Católica y al proceso evangelizador de América y Extremo Oriente. En el primer caso, la guerra se encontró justificada. En el segundo, el misionero fue concebido como un soldado de Cristo que transmitiría el Evangelio a las poblaciones nativas de esos territorios a través de la palabra.

5.3.1.- El modelo guerrero de la Reconquista

La península ibérica contó con unas particularidades especiales que la dieron una personalidad propia. Su posición geográfica entre el sur de la Cristiandad europea y el norte de África y el situarse en el extremo occidental de Europa contribuyeron a resaltar su personalidad. A grandes rasgos, dos fueron los elementos que la separaron y diferenciaron del resto de Europa. Tras la invasión musulmana del año 711, los cristianos que se refugiaron en las montañas del norte se vieron en la necesidad de recuperar para el cristianismo los territorios peninsulares. Con el paso del tiempo, la defensa del mismo se convirtió en una obligación de los monarcas hispanos. El descubrimiento de los restos del Apóstol Santiago confirió personalidad asimismo a la península ibérica. Significó la existencia de otra ciudad santa en la Cristiandad, equiparable a Roma. El resultado fue la conformación de un cristianismo propio de carácter militar que debía ser defendido por medio de la espada⁸⁷⁵. El sentimiento

⁸⁷⁵ GUTIÉRREZ NIETO, J. I.: "La discriminación de los conversos y la tibetización de Castilla por Felipe II". *Revista de la Universidad Complutense*, 22, (1973), pp. 99-129; "La estructura castizo-estamental de la sociedad castellana del siglo XVI". *Hispania: Revista Española de Historia*, 33, (1973), pp. 519-563; MARTÍNEZ MILLÁN, J.: "Nobleza hispana, nobleza cristiana: los estatutos

guerrero era el producto de una época en la cual tuvieron lugar muchas batallas. Se trató de un cristianismo forjado en la idea de cruzada contra el infiel musulmán. Los orígenes de la Monarquía católica, aunque lógicamente cristianos, se remontaban a la época del reino visigodo y fueron definidos en la Edad Media en base a la reconquista y el culto al Apóstol Santiago, que guio las armas de los cristianos hacia las victorias militares sobre los musulmanes.

En los tratados del siglo XVI se efectúa una defensa del soldado guerrero y caballeresco que tenía la obligación de proteger y extender, a través de las armas y la guerra, el catolicismo⁸⁷⁶. La Monarquía católica alcanzó la universalidad por haber defendido el cristianismo de los ataques de los musulmanes y, en la Edad Moderna, de los protestantes. Este modelo de soldado no se identificó, por tanto, con el de la Contrarreforma Católica, de servicio a Roma. El proceso de confesionalización implantado por Felipe II en la península ibérica a partir de 1560 conectó, en cierta medida, con los ideales de los cristianos medievales. Con motivo de la conquista, colonización y evangelización del continente americano y Extremo Oriente, la Monarquía católica se impuso la obligación de expandir el catolicismo por esos territorios. De nuevo, entró en escena la figura del soldado guerrero. En un memorial titulado *Del origen de los villanos a que llaman cristianos viejos*, atribuido al jesuita Juan de Mariana, se apunta que la expresión de “cristianos viejos” surgió después de que los musulmanes invadieran la península ibérica y que eran “gente que, de antiguo tiempo, comenzaron a profesar la fe y religión cristiana que otros que más tarde vinieron a ella”⁸⁷⁷.

Un ejemplo de tratadista es Sancho de Londoño. En 1568 publicaba el *Discurso sobre la forma de reducir la disciplina militar a mejor y antiguo soldado* donde describe la organización, las tácticas y las estrategias de los soldados de los tercios españoles. Consiste en una glorificación de los ideales de la península

de limpieza de sangre”. En RIVERO RODRÍGUEZ, M. (coord.): *Nobleza hispana, Nobleza cristiana. La Orden de San Juan*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2009, vol. 1, pp. 677-757.

⁸⁷⁶ PUDDU, R.: *Il soldato gentiluomo*. Bologna, Il Mulino, 1982 y PROSPERI, A.: “Il miles christianus nella cultura italiana tra ‘400 e ‘500”. *Critica Storica*, 26, (1989), pp. 685-704.

⁸⁷⁷ Cit. en MARTÍNEZ MILLÁN, J.: “De la *Monarchia Universalis* a la “Monarquía Católica”. Dos maneras de entender la expansión de la religión católica”. En CIVALE, G. C. (ed.): *Predicazione, eserciti e violenza nell'Europa delle Guerre di Religione (1560-1715)*, op. cit., p. 35.

ibérica y su autor ensalza la tarea del duque de Alba de acabar con la rebelión calvinista de los Países Bajos.

5.3.2.- El soldado virtuoso y pacifista de Roma

El cambio producido en la justificación ideológica de la Monarquía católica se acompañó de un nuevo tipo de soldado católico. A finales del siglo XVI los tratados sobre el soldado católico empezaron a vaciarse del elemento bélico y a impregnarse del contenido pacifista⁸⁷⁸. En los mismos desapareció progresivamente el discurso sobre la guerra y las cuestiones militares y geoestratégicas. Se convirtieron en proclamaciones de los fundamentos ideológicos de la Monarquía católica del Seiscientos. Se presentó a los soldados como unos individuos que, si bien tenían la obligación de extender el catolicismo, lo harían en beneficio de Roma, a diferencia de la centuria anterior donde la entidad beneficiada fue la Monarquía hispana. Al respecto, Giampiero Brunelli distingue entre el *soldado cristiano* del siglo XVI, sujeto a una monarquía temporal, del *soldato della Chiesa* del siglo XVII, dependiente del Papado⁸⁷⁹. Más que defender los intereses de los monarcas hispanos, lo hizo de la causa de Dios encarnada en el Papado.

5.3.2.1.- Tratadística previa

El soldado católico de la segunda mitad del siglo XVI no asimiló el contenido del propuesto por el Papado, dado que aspiró a la *Monarchia Universalis* y defendió un cristianismo de acuerdo con los ideales militares y nobiliarios castellanos de la Edad Media. En 1590 el jesuita Francisco Antonio dio a la

⁸⁷⁸ BRUNELLI, G. P.: *Soldati del papa. Politica militare e nobiltà nello Stato della Chiesa (1560-1644)*. Roma, Carocci Editore, 2003; CIVALE, G. C.: "Il dibattito sul nuovo modello di *soldato cristiano* tra teoria ed applicazione pratica durante il pontificato di Pio V (1568-1573)". *Bolletino della Società di Studi Valdesi*, 125, (2008), pp. 147-182; *Guerrieri di Cristo. Inquisitori, gesuiti e soldati alla battaglia di Lepanto*. Milano, Edizioni Unicopli, 2009.

⁸⁷⁹ BRUNELLI, G. P.: *Soldati del papa. Politica militare e nobiltà nello Stato della Chiesa (1560-1644)*, *op. cit.*, pp. 101-132.

impresa sus *Avisos para soldados y gente de guerra* donde efectúa una crítica por la escasa repercusión que tenían los nuevos principios del catolicismo romano sobre los soldados de la Monarquía católica:

“Es lástima ver lo poco que se preocupa la virtud en los soldados y gente de guerra, siendo ésta el medio más eficaz para alcanzar de Nuestro Señor su favor y ayuda y siendo ellos [los soldados] la gente por ventura más necesitada de cuantas hay en la Cristiandad. Hasta ahora no ha venido a mí noticia de ningún libro en que se den reglas y documentos espirituales a los soldados para que vivan y se rijan cristianamente”⁸⁸⁰

Durante su pontificado, Pío V acometió una amplia reforma de la vida política y religiosa de la Iglesia. Al respecto, se menciona la creación de un nuevo modelo de soldado católico. En esta tarea se valió de la ayuda de los jesuitas ya que su espíritu coincidía con el de la milicia⁸⁸¹. En 1569 san Francisco de Borja encargaba a Antonio Possevino la redacción del *Il Soldato Cristiano*, que fue traducido al castellano por don Gaspar de Quiroga, arzobispo de Toledo e inquisidor general. En este tratado se vislumbran ciertos elementos que lo alejan de los manuales de las décadas anteriores. Possevino entendió que la milicia podía ser ejercida como una pía y devota profesión. A diferencia de Londoño, que concibió un ejército glorioso lleno de virtudes materiales y dirigido de forma paternalista, defendió un ideal de cruzada dentro de la moral de Trento. Se percató de que en las campañas militares de esos años habían ya desaparecido los ideales de las órdenes militares y el paradigma del soldado aristocrático y caballeresco de la Edad Media. Sin embargo, se aprecian todavía reminiscencias de los antiguos ideales castellanos de la Edad Media. Su autor no rechazó del todo los valores militares de la guerra. Sostuvo que el “pueblo español” conservaba íntegramente sus virtudes y un cristianismo guerrero forjado en los siglos de la Reconquista, que no había desechado los valores militares y

⁸⁸⁰ Cit. en MARTÍNEZ MILLÁN, J.: “De la *Monarchia Universalis* a la “Monarquía Católica”. Dos maneras de entender la expansión de la religión católica”, *op. cit.*, p. 39.

⁸⁸¹ BURRIEZA SÁNCHEZ, J.: “La Compañía de Jesús y la defensa de la Monarquía Hispánica”. *Hispania Sacra*, vol. LX, nº 121, (2008), p. 183.

aristocráticos transmitidos a los soldados de generación en generación junto a los ideales de cruzada contra los infieles. Possevino distinguió entre milicia cristiana y muchedumbre de infieles y herejes. Con éstos últimos, no debía tenerse contacto porque “non si può maneggiar la pace senza imbrattarsi”⁸⁸².

El modelo del soldado católico romano fue introducido en los ejércitos de la Monarquía católica durante la guerra de Flandes de mediados del siglo XVI. La convivencia diaria con las tropas calvinistas obligó a los soldados del rey prudente a diferenciarse y a tener muy claros los dogmas de su confesión. A finales de esa centuria recibieron el apoyo del “partido” papista ya que algunos de sus generales fueron destacados miembros de la citada facción, como Juan de Austria y Alejandro Farnesio. En Flandes se publicó el primer tratado en el que se realiza una defensa de dicho modelo de soldado católico: *El soldato católico* (Bruselas, 1611)⁸⁸³. Su autor es el excarmelita descalzo Jerónimo Gracián de la Madre de Dios. De manera sencilla y estableciendo un diálogo entre tres soldados de diferente confesión religiosa -Anastasio, católico culto, Liranzo, católico iletrado, y Guillermo, calvinista- expone las principales cuestiones teológicas y doctrinales del catolicismo.

5.3.2.2.- El Discurso militar del marqués de Aitona

En 1653 don Guillén Ramón de Moncada, un hombre “temeroso de Dios”⁸⁸⁴, daba a una imprenta de Valencia un tratado que lleva por título *El Discurso militar* y que dedica a Felipe IV. En él, expone cómo debe ser el soldado católico de

⁸⁸² Cit. en CIVALE, G. C.: “Il dibattito sul nuovo modello di *soldato christiano* tra teoria ed applicazione pratica durante il pontificato di Pio V (1568-1573)”, *op. cit.*, p. 153.

⁸⁸³ En este tratado se recogen ideas como: la palabra de Dios es el alma de la fe católica; el pontífice es la cabeza de la Iglesia y posee autoridad y poder; la fe católica romana se funda sobre la razón; no es conveniente disputar, desde el punto de vista teológico, con herejes; los mártires derramaron su sangre por defender el catolicismo; la unión, paz y concordia de la Iglesia y religión católica eran dadas por Dios; la Iglesia conducía a las almas hacia Cristo y tenía la aprobación de Dios, la Virgen María, los ángeles, los santos y los doctores y Padres de la Iglesia; etc. GARCÍA HERNÁN, E.: “El *soldado católico* de Jerónimo Gracián de la Madre de Dios”. *Teresianum*, 62, (2011), pp. 192-193.

⁸⁸⁴ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 24 de febrero de 1647. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 108, p. 96.

Roma y propone una reforma espiritual del ejército. Ésta se enmarca dentro del ideal providencialista que el Papado implantó en la Monarquía católica en la primera mitad del siglo XVII. Si los soldados eran personas virtuosas y tenían confianza en Dios, vencerían a los enemigos de la Iglesia y se restauraría el catolicismo en los territorios ocupados por los protestantes. Aitona señala que el motivo que le impulsó a escribir su tratado fue porque había heredado de su progenitor las leyes y disciplinas del ejército y “la escuela y magisterio del mejor gobierno de las armas”⁸⁸⁵. Otra pretensión que persiguió fue que los soldados, en el marco de sus actividades militares diarias, alcanzaran la santidad y perfección por medio del ejercicio de las virtudes cristianas. En este punto coincidió con sor María de Ágreda y algunos tratadistas de mediados del Seiscientos. Para casi todos ellos, el soldado católico tenía que vivir de manera virtuosa y de acuerdo con los preceptos del Evangelio. Coincidió también con el jesuita Adam Contzen, confesor del archiduque Maximiliano de Baviera y autor del *Politicorum* (Mainz, 1620 y 1629), en que el fin último de los conflictos bélicos era siempre la defensa de Dios “que, en la guerra, las más cosas suceden fuera de la opinión y no se han de considerar sólo las fuerzas en ella, sino la voluntad divina”⁸⁸⁶.

Al mismo tiempo, este tratado consiste en una denuncia por la falta de religiosidad que existía dentro de los ejércitos de la Monarquía católica. Su autor no comprendía por qué los soldados, además de no enmendar sus vicios y pecados, hacían gala de ellos, tenían poca disposición a apartarse de las malas costumbres y eran incapaces de seguir una vida virtuosa y santa. Sostuvo que los protestantes daban ejemplo. Es el caso del rey Gustavo Adolfo de Suecia cuyas virtudes, de acuerdo con la moral protestante, fueron determinantes para que Dios le diera muchas victorias. Aitona se quejó asimismo de que los soldados no se confesaban con regularidad, incluso antes de comenzar una batalla. Estaban obligados a cambiar su comportamiento y modo de actuar,

⁸⁸⁵ Cit. en GARCÍA HERNÁN, E.: “Capellanes militares y reforma católica”. En GARCÍA HERNÁN, E. y MAFFI, D. (eds.): *Guerra y sociedad en la Monarquía Hispánica: política, estrategia y cultura en la Europa Moderna (1500-1700)*, op. cit., vol. 2, p. 724.

⁸⁸⁶ Cit. en MARTÍNEZ MILLÁN, J.: “De la *Monarchia Universalis* a la “Monarquía Católica”. Dos maneras de entender la expansión de la religión católica”, op. cit., p. 51.

enmendar sus errores “y conviene poner gran cuidado en la enmienda pues debe ser el primer cuidado [...] como base y fundamento del reino”⁸⁸⁷. Dios castigaba a sus fieles y tomaba como instrumento a los enemigos de la fe católica, “cuando nosotros debiéramos ser el verdadero instrumento de castigar a ellos”⁸⁸⁸.

A juicio de Aitona, el soldado católico romano poseía una serie de obligaciones. La primera consiste en que había de tener buena conciencia porque, de la misma, dependían las conveniencias y buenos sucesos del ejército:

“El tener aplacado a Dios, Nuestro Señor, y la buena conciencia de los soldados es la primera obligación de que dependen todas las conveniencias y buenos sucesos del ejército [...]. Es a lo que se debe atender en primer lugar y a lo que quizás se atiende menos”⁸⁸⁹

En este sentido, propuso a Felipe IV diez puntos con objeto de que los soldados fueran personas virtuosas y vivieran cristiana y santamente. En el primero le recomienda que elija como cabos mayores y generales a sujetos buenos y ejemplares. En el segundo le sugiere que el vicario general sea una persona devota y de letras. En el tercero insta a los generales de los ejércitos a pagar un sueldo mensual de doce escudos a los capellanes militares. En el cuarto les propone que aumenten el sueldo a dichos ministros eclesiásticos. Los sacerdotes que hubieran servido durante seis años en este cargo serían recompensados con una ración en una iglesia de patronato real y con un canonicato a fin de conseguir “más sacerdotes y ministros que sirvieran [porque] hay falta grandísima en los ejércitos de España”⁸⁹⁰. En el quinto se queja de que el vicario general no elegía buenos capellanes militares puesto que no les sometía a pruebas que determinaran sus capacidades intelectuales -si eran o no

⁸⁸⁷ Cit. en GARCÍA HERNÁN, E.: “Capellanes militares y reforma católica”, *op. cit.*, p. 725.

⁸⁸⁸ MONCADA, G. R.: *Discurso militar. Proponense algunos inconvenientes de la milicia de estos tiempos y su reparo*, *op. cit.*, pp. 176-177.

⁸⁸⁹ Cit. en GARCÍA HERNÁN, E.: “Capellanes militares y reforma católica”, *op. cit.*, p. 724.

⁸⁹⁰ MONCADA, G. R.: *Discurso militar. Proponense algunos inconvenientes de la milicia de estos tiempos y su reparo*, *op. cit.*, p. 181.

buenos teólogos y predicadores- y dieran a conocer su comportamiento. En el sexto y séptimo sugiere que las capillas de los soldados, caballerías y tercios estén adecentadas y se castigue a los soldados que juraran y porfiasen el nombre de Dios. En el octavo aboga por que los capellanes militares prediquen a los soldados sermones de doctrina “para que todos lo pudiesen oír, exhortando a la virtud”⁸⁹¹. La predicación de sermones resultaba fundamental en los meses de invierno ya que, al no haber campañas militares, los soldados estaban ociosos. A través de los mismos, se reprendían las malas costumbres y se impedía que cayeran en vicios “por ser el tiempo más peligroso”⁸⁹². Para Aitona, los sermones serían de “doctrina y reprehensión de vicios [para] que todos lo entiendan y [...] para aborrecer el vicio y seguir la virtud”⁸⁹³. El décimo y último punto establecía la obligación de que, dentro de los ejércitos, hubiera algún jesuita cuyas labores se asemejarían a las de un misionero. Con esta medida, se imitaba al ejército de Flandes donde siempre había algún miembro de la Compañía de Jesús encargado de la formación religiosa de los soldados.

5.3.2.3.- Coincidencias entre sor María de Ágreda y los tratadistas de mediados del Seiscientos

Sor María coincidió con algunos tratadistas de mediados del siglo XVII en el propósito de modelar al soldado católico propuesto por el Papado, a través del cual podía defenderse la ideología religiosa de Roma en guerras y misiones. Casi todos ellos abogaron por que los soldados llevaran una vida evangélica, ejercieran las virtudes cristianas y aspirasen a la perfección y santidad. Los generales, oficiales y demás altos cargos de los ejércitos tuvieron un papel destacado en instruirlos en los valores del catolicismo romano. Antonio Possevino los definió como espejos de conducta y ejemplos a imitar por los soldados. Se pedía que fueran personas con juicio, devotas y piadosas, rectas

⁸⁹¹ *Ibíd.*, p. 184.

⁸⁹² *Ibíd.*, pp. 183-184.

⁸⁹³ Cit. en GARCÍA HERNÁN, E.: “Capellanes militares y reforma católica”, *op. cit.*, p. 727.

en las costumbres, expertas y sabias en las cosas de la fe católica, honestas y justas en la entrega de dinero a los soldados, afables y educados con los mismos y no presentarse ante ellos como personas arrogantes y superiores y no herirlos tampoco con palabras injuriosas. Entre sus funciones, estuvieron también las de dar ánimo y aliento a los soldados para acabar con su cobardía “porque los soldados son como los miembros del cuerpo que se mueven, en todo, por su cabeza [los generales]”⁸⁹⁴.

Entre las obligaciones, tanto de los soldados como de los generales - aspecto en el cual sor María volvió a coincidir con estos tratadistas-, cabe mencionar la prohibición de robar, embriagarse, jugar a las cartas, blasfemar, cometer pecados, acercarse a mujeres y amancebarse con ellas y respetar, no sólo la inviolabilidad de los eclesiásticos, sino también las cosas sagradas, los lugares sacros y los objetos de culto. Alonso de Andrade señaló que era un pecado grave atentar contra los espacios sagrados:

“Así, es mayor pecado, y que toca más inmediatamente a Dios, el que se comete en su templo, que es su palacio, o contra los eclesiásticos, que son los ministros que inmediatamente le sirven”⁸⁹⁵

Los soldados huirían de vanaglorias, halagos y singularidades porque engendran “enfado, murmuración y discordia”⁸⁹⁶. Se alejarían de la lujuria, serían obedientes con sus superiores, tendrían un comportamiento pacífico con la población civil y los soldados de los ejércitos enemigos y huirían de desafíos y duelos. Aparte de empuñar las armas, practicarían la oración, realizarían ayunos, asistirían a los oficios religiosos, frecuentarían los sacramentos y predicarían el Evangelio. Los ejercicios espirituales acrecentarían en ellos la virtud, la fortaleza y el valor. Según Antonio Possevino, el soldado católico “devrà dire [oración] ogni

⁸⁹⁴ ANDRADE, A.: *El buen soldado católico y sus obligaciones*, op. cit., p. 426.

⁸⁹⁵ *Ibíd.*, p. 411.

⁸⁹⁶ *Ibíd.*, p. 446.

mattina e será”⁸⁹⁷. La Cuaresma era el momento más adecuado para hacer oración. Tenían además la obligación de confesarse y tomar la comunión al menos una vez a la semana. Entre las lecturas que estaban requeridos a realizar, se menciona las Sagradas Escritura y libros de literatura devocional y piadosa. El objetivo era conformar un soldado devoto y piadoso que lucharía para defender el nombre y honra de Cristo. Antonio Possevino recurrió a ciertos personajes del Antiguo Testamento, como Moisés y Josué, y a los macabeos para inculcarles las buenas costumbres y la idea de que la lucha contra los enemigos de la Iglesia y del catolicismo era sinónimo de martirio.

Entre los tratadistas con los que sor María coincidió se menciona a don Juan Bautista Gil de Velasco. En su tratado, *Católico y marcial modelo de prudentes y valerosos soldados*, afirma que Dios se trata de un padre amantísimo y liberal con sus fieles. No les pide empresas difíciles y grandes trabajos para que le tengan grato y de su parte⁸⁹⁸. Recuerda que los generales de los ejércitos del Imperio Romano no admitieron entre sus filas a personas facinerosas, infames y con problemas religiosos⁸⁹⁹.

En su *Divina y humana milicia*, fray Juan Ginto sostiene que los generales y demás altos cargos de los ejércitos tenían la obligación de desterrar a las mujeres deshonestas “y no permitir que estén en el ejército ni en las compañías”⁹⁰⁰, para evitar que se relacionaran con los soldados. Abogó también por el sacramento de la confesión e instó a los soldados a confesarse regularmente con los capellanes de sus respectivos tercios.

La ira es otro defecto del que huirían los soldados y generales. Para Saavedra Fajardo, no se vencía en las batallas con ira. El príncipe que se dejara

⁸⁹⁷ Cit. en CIVALE, G. C.: “Il dibattito sul nuovo modello di *soldato cristiano* tra teoria ed applicazione pratica durante il pontificato di Pio V (1568-1573)”, *op. cit.*, p. 154.

⁸⁹⁸ GIL DE VELASCO, J. B.: *Católico y marcial modelo de prudentes y valerosos soldados*. Madrid, Julián de Paredes, 1650, p. 61r.

⁸⁹⁹ *Ibíd.*, p. 44r.

⁹⁰⁰ GINTO, J.: *Divina y humana milicia*, *op. cit.*, p. 151.

llevar por la misma, ponía en las manos de quienes le irritaban las llaves de su corazón y les daba potestad sobre su persona⁹⁰¹.

En su correspondencia epistolar con Felipe IV, sor María le pidió que sus ejércitos estuviesen compuestos por soldados virtuosos y que poseyeran un comportamiento ejemplar en su vida cotidiana. Consideró que era de suma importancia que los generales erradicaran los vicios y pecados en sus soldados porque

“teniéndolos se impide para recibir las influencias de la luz que Dios envía para el acierto [y] porque el pecado ciega los entendimientos y los llena de tinieblas”⁹⁰²

A finales de mayo de 1646 comentaba al monarca que tenía esperanza en que defendería la honra de Dios y pelearía por la Iglesia y la fe católica para librar a la Cristiandad católica de sus enemigos. Deseaba que los soldados de la Monarquía católica se vistieran del celo y la fe de Cristo para impedir que Dios descargara su ira y castigos sobre los reyes que no adoraban e invocaban su nombre⁹⁰³. En septiembre de ese mismo año le pidió que instara a los generales y soldados a salir en campaña para defender a la Iglesia de sus enemigos y que solicitara a Dios su asistencia en las tribulaciones y la intercesión de la Virgen para conseguir la providencia divina. Era necesaria la “buena dirección de los cabos y que lleven delante la causa y honra de Dios, procurando evitar del ejército los pecados públicos”⁹⁰⁴.

Con la reanudación de la guerra de Portugal, sor María fomentó el paradigma del soldado católico romano, piadoso y devoto. Felipe IV tenía que

⁹⁰¹ SAAVEDRA FAJARDO, D.: *Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas*, op. cit., pp. 50-51.

⁹⁰² Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 21 de junio de 1664. SECO SERRANO, C., op. cit., vol. 109, p. 197.

⁹⁰³ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 26 de mayo de 1646. *Ibíd.*, vol. 108, p. 61.

⁹⁰⁴ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 24 de septiembre de 1646. *Ibíd.*, p. 79.

impedir que los soldados llevaran mujeres y les obligaría a que se confesaran y comulgasen antes de iniciar las batallas y a cumplir con los demás preceptos⁹⁰⁵. A su entender, debía clamar a Dios, enmendar su vida y la de sus vasallos y quitar los pecados de los soldados y, por supuesto, las mujeres. Éstas afeminaban los ánimos de los soldados y les conducían a pecar, con lo cual se desobligaba más a Dios. Rechazó los consejos que el profeta Balaan dio a los soldados de Israel, a los que convenció para que llevaran mujeres “hasta hacerles idolatrar”⁹⁰⁶.

En parecidos términos, se dirigió a don Juan José de Austria. A los soldados les estaba prohibido jurar y llevar mujeres, tenían que confesarse semanalmente y recibir la comunión antes de pelear. Tanto Felipe IV como su hijo debían armarse de fe, esperanza y caridad, amar mucho a Dios y observar fielmente sus mandamientos, “que es lo que justifica y hace amigos de Dios. Y siéndolo, defenderá el Todopoderoso Señor a Vuestra Alteza y a todo su ejército si hicieren lo mismo”⁹⁰⁷.

A.- Semejanzas con Alonso de Andrade

Al jesuita Alonso de Andrade se debe el tratado más completo sobre el soldado católico romano. Lleva por título *El buen soldado católico y sus obligaciones* y, en él, sostiene que el buen soldado católico romano tenía que vivir según la fe católica. Este manual sirvió de modelo para los que se publicaron en esos años. Más que dar lecciones militares a los soldados, éstos fueron instruidos en la ética y preceptos del catolicismo romano. Lo primero que los soldados debían hacer era mostrar su fe católica mediante las obras porque, de lo contrario, no serían tenidos por católicos. En su vida y costumbres se diferenciarían de las personas no católicas “porque si concuerda con los infieles en la vida, aunque en la profesión se diferencie de ellos, no merecerá nombre de

⁹⁰⁵ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 8 de abril de 1657. *Ibíd.*, vol. 109, p. 75.

⁹⁰⁶ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 13 de julio de 1663. *Ibíd.*, p. 188.

⁹⁰⁷ AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 85, s.f. Carta de sor María de Ágreda a don Juan José de Austria. Ágreda, 13 de julio de 1663.

católico”⁹⁰⁸. Al igual que sor María, Andrade abogó por que vivieran de manera virtuosa y su comportamiento en las guerras coincidiera con la ética católica. Con la práctica de las virtudes cristianas, no cometerían errores y podrían alcanzar la perfección y santidad. Como afirmara san Buenaventura:

“[Las virtudes cristianas] se adquieren con el uso. Y las deben procurar los soldados y, en especial, los capitanes y cabos, a quien principalmente pertenecen”⁹⁰⁹

Como san Pablo, sor María y Andrade entendieron que la fe es el principio y fundamento de la vida cristiana, con la que podía conseguirse el conocimiento y la amistad de Dios. Se trata de la columna que sustenta a los fieles cristianos, el arma que éstos utilizan contra sus enemigos y el escudo que les protege de los golpes.

Para san Agustín, de todas las acciones realizadas por un cristiano, nada era más meritoria y que diera más gloria a Dios que el confesar públicamente la santa fe católica. El buen soldado perdería, antes que aquella, la hacienda, la honra, la vida y cuanto poseía:

“El buen soldado de Cristo ha de poner el cuerpo de todo lo temporal, honra, hacienda y vida [...] por guardar la fe católica, escogiendo antes perderlo todo que perderla [la fe]”⁹¹⁰

Los soldados serían firmes en la fe católica para no contagiarse de las doctrinas heréticas y la defenderían con las armas, al igual que hacían los teólogos con la pluma. Los predicadores y capellanes se encargarían de instruir a los soldados en las verdades de la fe católica. Mientras que los generales

⁹⁰⁸ ANDRADE, A.: *El buen soldado católico y sus obligaciones*, op. cit., p. 13.

⁹⁰⁹ *Ibíd.*, pp. 425-426.

⁹¹⁰ *Ibíd.*, p. 224.

impedirían que los infieles y herejes enseñaran sus doctrinas dentro de sus ejércitos:

“Más hágalos callar con valor y, si fuere necesario, destiérrelos de sus tercios, que Dios favorecerá su intención y premiará su celo”⁹¹¹

Sin embargo, la fe, por sí sola y sin la realización de obras, no justificaba y ayudaba. Los soldados, si no cumplían con algún precepto de la Iglesia, no serían tenidos por católicos. Felipe IV debía esforzarse, como jefe supremo de los ejércitos, en que los soldados guardasen la ley de Dios y vivieran como buenos cristianos, “así para el bien de los soldados, como para el de sus reinos”⁹¹². Aprenderían la vida virtuosa porque era necesaria para el feliz suceso de las armas. En algunas ocasiones se perdieron batallas por carecer los soldados de las virtudes cristianas. En cambio, cuando vivían de manera virtuosa, se conseguían victorias militares.

Otra virtud en la que incidió Andrade en su tratado es la confianza. Los soldados habían de tener confianza en Dios para vencer a los enemigos de Felipe IV:

“El soldado que desee alcanzar victoria de sus enemigos debe desconfiar de sí y poner toda su confianza en Dios cuyas fuerzas, como son tan poderosas, no hay huestes de enemigos que no venzan”⁹¹³

Otras virtudes son la constancia y la paciencia. La primera es considerada la hija primogénita de la fortaleza y da valor y grandeza de ánimo a los generales y soldados. Éstos serían personas de palabra “la cual estime más que todos los tesoros del mundo porque no le darán éstos el honor que perdiere, si no tiene fe

⁹¹¹ *Ibíd.*, pp. 225-226.

⁹¹² *Ibíd.*, p. 10.

⁹¹³ *Ibíd.*, p. 357.

y lealtad en lo que promete, ni habrá quien se fie de él”⁹¹⁴. La segunda se asocia a la prudencia. Los soldados soportarían discretamente las injurias y desprecios del mundo.

El soldado católico romano que defendieron sor María y Alonso de Andrade poseía muchas semejanzas. Pretendieron que fueran buenos cristianos, para lo cual era necesario que ejercieran las virtudes cristianas y se alejaran de los vicios y pecados. Tendrían buenas costumbres y una actitud pacífica, abogando por la paz y no avivando el fuego de la discordia. No serían habladores, perdonarían las injurias, no herirían con malas palabras y obras, guardarían los mandamientos de Dios y no quebrantarían su ley, huirían de chismes y rumores y no porfiarían a los eclesiásticos en cuestiones de carácter teológico y doctrinal. Cuando conquistaran nuevos territorios, les estaba prohibido profanar iglesias, conventos y, en general, las cosas sagradas. Al tiempo que respetarían a los vencidos con los cuales no practicarían la crueldad y violencia y perdonarían la vida a las personas indefensas, como mujeres, niños y ancianos. Asimismo, ayudarían a sus prójimos, visitarían los hospitales y darían limosnas a pobres y menesterosos. En cuanto al culto y frecuencia de los sacramentos, dieron importancia a la Eucaristía y la confesión.

Coincidieron con los teólogos y Padres de la Iglesia en que eran muchos los beneficios que se obtenían por asistir a los oficios religiosos. Se perdonaban las penas y se conseguían auxilios, la gracia de Dios para obrar bien, fuerzas para vencer a los demonios, luz para alcanzar el cielo, fortaleza en la fe, amor hacia Dios, caridad hacia los homólogos, esperanza en los bienes eternos, buenos y santos pensamientos y el destierro para la ignorancia. En relación con lo anterior, los soldados desterrarían de su alma los pecados para ganar la voluntad de Dios que les daría la victoria sobre sus enemigos. Pone como ejemplo lo que sucedió a Nabucodonosor II de Babilonia. Este monarca hizo preso a varios judíos, pero no logró vencer a tres de ellos que, según el Libro de Daniel, conservaron su fe. De modo que los pecados de los reyes podían traer la ruina y desaparición a sus reinos.

⁹¹⁴ *Ibíd.*, p. 434.

Para sor María y Andrade, la deshonestidad cegaba el entendimiento, privaba el buen uso de la razón, destruía las fuerzas, acobardaba los ánimos y entorpecía los corazones. Tomaron como referencia a Holofernes, que fue vencido por una mujer casta y virtuosa como Judit:

“La castidad vence la lascivia, la honestidad a la lujuria, la virtud al vicio y una mujer casta a un ejército deshonesto”⁹¹⁵

Consideraron el juego como la oficina de las malas costumbres y el sepulcro de las buenas personas. Con él, se pierde la modestia, la templanza, la honestidad, la prudencia, la caridad, la devoción, el fervor, la fe “y se endurece el corazón y pierde el cariño a todo lo bueno y le cobra a todo lo malo”⁹¹⁶. Así pues:

“El buen soldado valeroso y de honra ha de ser como la abeja, que nunca se dé a juegos de naipes ni de dados [...], sino que atienda a su ejercicio de las armas en el tiempo de la paz y, como prudente y solícita abeja, tenga siempre en qué trabajar y en qué ocuparse loable y provechosamente”⁹¹⁷

Los soldados huirían, por tanto, de la ociosidad para evitar que las malas costumbres se apoderasen de las buenas⁹¹⁸. Además de las ocupaciones militares, los soldados se entregarían a la lectura de libros espirituales porque “engendran buenos pensamientos y buenos deseos nacidos de los ejemplos que leen y se hacen eruditos y discretos”⁹¹⁹. Se trataba de una buena, honesta y

⁹¹⁵ *Ibíd.*, p. 91.

⁹¹⁶ *Ibíd.*, p. 161.

⁹¹⁷ *Ibíd.*, p. 163.

⁹¹⁸ “Más estrago hace en los soldados un mes de ociosidad, durmiendo, comiendo, jugando y regalándose con vicios, que provecho muchos años de campañas”. *Ibíd.*, p. 185.

⁹¹⁹ *Ibíd.*, p. 188.

provechosa ocupación. En cambio, quedaba prohibida la lectura de obras de caballerías y de milicia “porque todos son ficciones y embustes y es grave daño llevar un soldado su memoria de mentiras”⁹²⁰, así como de libros profanos, románticos y comedias.

En lo tocante a la finalidad de las guerras, siguieron el parecer de san Bernardo de Claraval. Éste afirmó que, para agradar a Dios, no era suficiente que poseyeran un carácter justo, “si no es buena la intención de los que, en la guerra, pelean”⁹²¹. Los soldados debían purificar sus intenciones luchando únicamente por servir a Dios, administrar su justicia, sacar de la opresión a los buenos, castigar a los rebeldes, establecer el culto divino, defender la fe católica, propagar el mensaje evangélico de la Iglesia, destruir las herejías y, con estas intenciones, “se deben mover las guerras para ser del servicio de Dios y con esta misma deben pelear los soldados en ellas para merecer el cielo con las armas”⁹²².

Entre las devociones de la conocida como *Pietas Austriaca*, cabe mencionar el culto a la Virgen -sobre todo, en su versión inmaculada- y al Santísimo Sacramento de la Eucaristía. La Virgen era considerada la guía y maestra de las acciones militares de los soldados. En las Sagradas Escrituras se la define como “la Torre de David y su plaza de armas la cual la toman todos los que han de entrar en la guerra”⁹²³.

La Virgen da valor a las armas, acero a las espadas y ánimo a los que pelean por la causa de Dios. Sin su ayuda, los soldados van desarmados y expuestos a todos los golpes de los enemigos de la Iglesia. San Bernardo y san Buenaventura dieron a la Virgen el título de “maestra y abogada de las armas” debido a que va delante de los escuadrones, anima a los soldados a defender a la Iglesia y enseña, ampara y tiene singular cariño con aquéllos. Carlomagno

⁹²⁰ *Ibíd.*, p. 192.

⁹²¹ *Ibíd.*, p. 56.

⁹²² *Ibíd.*, p. 57.

⁹²³ *Ibíd.*, p. 229.

ordenó que los soldados llevaran consigo una imagen de la Virgen y que rezaran cada día el rosario en su honor

“y el mismo emperador fue el primero que lo cumplió, con cuyo ejemplo se movieron los soldados a hacer lo mismo porque no hay mandamiento de apremio para los súbditos como el ejemplo del superior”⁹²⁴

La adoración a la Sagrada Eucaristía fue el otro elemento de la Pietas Austriaca. La Sagrada Forma se convirtió en el epicentro de la fe católica. Dios daba victorias militares a los soldados que tomaban como obligación la defensa de este misterio. Tenían la obligación de visitar a Cristo sacramentado, al menos, dos veces al día -una, por la mañana, y, otra, por la tarde- y rezar delante de él seis Avemarías, seis Padrenuestros y un gloria al Padre. Mientras que, por la noche, encomendarse a Cristo “y, con estas obras, pagará las deudas que debe a Dios”⁹²⁵.

5.3.2.4.- Otro modelo de soldado: el mártir y el misionero

Con toda probabilidad, sor María pudo teorizar sobre el modelo de soldado mártir y misionero, aunque, por el momento, no existe ningún documento que avale esta hipótesis. Pese a esto, resulta necesario dedicar unas pocas líneas a este modelo de soldado, toda vez que permite ver el otro ámbito en el cual se implantó la doctrina pacifista: América y Extremo Oriente.

El martirio ha tenido una importancia capital en la historia del cristianismo. Para los cristianos fue una cuestión de fe que les unía a Dios. Éste, a través de la aparición milagrosa de la Virgen y los santos, les ayudaba a soportar el dolor con valentía y resignación, les daba ánimo, fuerza y prometía un premio final consistente en que les abriría las puertas del paraíso celestial. Desde los

⁹²⁴ *Ibíd.*, pp. 231-232.

⁹²⁵ *Ibíd.*, p. 470.

primeros tiempos del cristianismo, cuando se produjeron numerosas persecuciones de cristianos, la idea de martirio y de morir por Cristo, no sólo no les hizo renegar de su fe, sino que les fortaleció en la misma. Cristo fue el primer mártir de la Iglesia Católica y, por tanto, el ejemplo a imitar. A esta idea contribuyeron los relatos y sermones de la Iglesia y las imágenes que producían dolor entre los fieles y removían su conciencia.

La idea de martirio estaba arraigada en la península ibérica. El primer momento de desarrollo correspondió a los siglos de la conquista romana. Fue heredado, en cierta medida, por los visigodos. El príncipe Hermenegildo puede ser considerado un mártir. Fue mandado ejecutar por su progenitor, el rey Leovigildo, por haber renegado del arrianismo y abrazado el catolicismo. El cénit de este ideal se produjo en la Edad Media, al amparo de la Reconquista. Se pretendió mantener vivo el recuerdo de la Iglesia primitiva y recordar el sentimiento de comunidad que luchaba unida y moría por la fe cristiana.

En el siglo XVII se recuperó este ideal y fue aplicado a la lucha contra los protestantes y turcos. Se trató de uno de los objetivos del Papado tras el Concilio de Trento donde se decretó el culto y devoción a las reliquias de santos y mártires. El desarrollo del martirio durante esta centuria se encuentra estrechamente conectado con la expansión ultramarina de la Monarquía católica y los intereses de la Congregación de Propaganda Fide, fundada en 1622⁹²⁶. El

⁹²⁶ Sobre esta congregación pontificia, METZLER, J. (dir.): *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide. Memoria Rerum*. Rome/Freiburg/Vienna, Herder, 1971-1976, 5 vols.; PIZZORUSSO, G.: "Agli antipodi di Babele: Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo)". En FIORANI, L. y PROSPERI, A. (eds.): *Storia d'Italia. Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*. Torino, Giulio Einaudi Editore, 2000, vol. 16, pp. 477-518; "La Congregazione De Propaganda Fide e gli ordini religiosi: conflittualità nel mondo delle missioni del XVII secolo". En GIANNINI, M. C. (ed.): *Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare nell'Europa d'antico regime*. Roma, Bulzoni Editore, 2006, pp. 197-240; "La Congregazione pontificia de Propaganda Fide nel XVII secolo: missioni, geopolitica, colonialismo". En VISCEGLIA, M. A. (ed.): *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*. Roma, Viella Editrice, 2013, pp. 149-172; "Nuovo Mondo cattolico e Papato: chiesa coloniale, chiesa missionaria, chiesa locale (secoli XVI-inizio XIX)". En TUSOR, P. y SANFILIPPO, M. (eds.): *Il Papato e le chiese locali, op. cit.*, pp. 205-255: 228-240; "La Congregazione romana "de Propaganda Fide" e la duplice fedeltà dei missionari tra monarchie coloniali e universalismo pontificio (XVII secolo)". *Libros de la Corte.es*, Monográfico 1, (2014), pp. 228-241; *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La Congregazione pontificia de Propaganda Fide*. Viterbo, Edizioni Sette Città, 2018; SASTRE SANTOS, E.: "La fundación de Propaganda Fide (1622) en el contexto de la Guerra de los Treinta Años". *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 83/3-4, (2002), pp. 231-261; JIMÉNEZ PABLO, E.: "The church in Spain, the Holy See and the First Propaganda Fide missionaries in the Indies". En TUSOR, P. y SANFILIPPO, M. (eds.), *op. cit.*, pp. 287-300.

resultado fue la conformación de un modelo de soldado misionero y mártir que fallecía víctima de los ataques de las poblaciones paganas por defender e implantar el catolicismo. Si bien la Monarquía católica y el Papado coincidieron en la idea de que los misioneros católicos morían defendiendo la fe católica en los territorios americanos y Extremo Oriente, la finalidad con la que la defendieron fue diferente. Desde Madrid, la muerte de los misioneros fue entendida como la defensa de unos ideales católicos propios. Éstos procedían de los primeros tiempos del cristianismo en la península ibérica y se forjaron al calor de la Reconquista de la Edad Media. La Monarquía católica había sido la elegida por Dios para defender y propagar la fe católica por el orbe terráqueo.

En cambio, el Papado vinculó las misiones católicas de ultramar con la idea de martirio⁹²⁷. Utilizó el recurso del catolicismo para convencer a los poderes políticos europeos -entre ellos, al rey de España- que debían apoyar económicamente el apostolado en los territorios ultramarinos para implantar aquél, dado el elevado número de misioneros mártires que morían. Los

⁹²⁷ NYKL, A. R.: "Los primeros mártires del Japón and triunfo de la fe en los reinos del Japón". *Modern Philology*, 22, (1925), pp. 305-323; PUEBLA PEDROSA, C.: *Testigos de la fe en Oriente. Mártires dominicos de Japón, China y Vietnam*. Hong Kong, Secretariado Provincial de Misiones, 1987; MÂLE, E.: *El arte religioso de la Contrarreforma. Estudios sobre la iconografía del final del siglo XVI y de los siglos XVII y XVIII*. Madrid, Encuentro Ediciones, 2001, pp. 113-150; RODRÍGUEZ y GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, A.: "El mártir, héroe cristiano. Los nuevos mártires y la representación del martirio en Roma y en España en los siglos XVI y XVII". *Quintana: Revista de Estudios do Departamento de Historia da Arte*, vol. 1, nº 1, (2002), pp. 83-99; WILFRED, F.: "El martirio en las tradiciones religiosas". *Concilium: Revista Internacional de Teología*, 299, (2003), pp. 85-96; OSSWALD, C.: "A iconografía do martirio na Companhia de Jesus entre os Sécs. XVI e XVIII". *Revista Portuguesa de Filosofia*, 65, (2009), pp. 1301-1313; KARIZI, P.: *La prueba de las virtudes heroicas y del martirio en las causas de canonización*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2010; TAKIZAWA, O.: "El testimonio de los mártires cristianos en Japón (1559-1650)". En BARLÉS BÁGUENA, E. y ALMAZÁN TOMÁS, D. V. (coords.): *Japón y el mundo actual*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2010, pp. 59-80; CARLOS VARONA, M. C. de: "Historias e iconos: fray Juan Sánchez Cotán y la cultura martirial de la Europa Moderna". *Tiempos Modernos: Revista electrónica de Historia Moderna*, 20, (2010-2011), pp. 1-50; VICENT-CASSY, C.: *Les Saintes Vierges et Martyres dans l'Espagne du XVIIe siècle. Culte et image*. Madrid, Casa de Velázquez, 2011; ALABRÚS IGLESIAS, R. M.: "Misiones en Japón. Las órdenes religiosas ante los martirios en los siglos XVI y XVII". En ALABRÚS IGLESIAS, R. M. (ed.): *La vida cotidiana y la sociabilidad de los dominicos. Entre el convento y las misiones (siglos XVI, XVII y XVIII)*. Sant Cugat, Editorial Arpegio, 2013, pp. 237-261; MIRANDA URBANO, C.: "Mori Lucrum". O ideal de Missão e Martírio e as missões jesuítas do Extremo Oriente nos séc. XVI e XVII". *Biblos: Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra*, 2, (2014), pp. 131-154; BETRÁN MOYA, J. L.: "<<Aun a costa de la propia vida>>. Martirio y misión en el mundo ibérico de la Edad Moderna". En BETRÁN MOYA, J. L., HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, B. y MORENO MARTÍNEZ, D. (eds.): *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*. Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2016, pp. 283-295; JIMÉNEZ PABLO, E.: "El martirio en las misiones durante el siglo XVII: devoción y propaganda política", *op. cit.*, pp. 139-165.

cardenales de la citada congregación recordaron a sus misioneros que Cristo fue el primer mártir de la Cristiandad. En este sentido, se puso en marcha una imprenta propia, la *Stamperia*, con objeto de sacar a la luz los relatos de los misioneros mártires -conocidos como *martirologios* o *menologios*- que sirvieran de modelo para aquéllos que se embarcaban en la evangelización de esos territorios. Los frailes enviados por Roma a las misiones ultramarinas tenían que interiorizar la idea de martirio y entenderla como una grata recompensa por su actividad misional. De nuevo, el martirio fue concebido como una victoria militar de la fe católica. Con lo cual, los pontífices elevaron a los altares a un buen número de mártires. El martirio conducía a la santidad. El fin era dar a conocer el origen y momento del martirio para que sirvieran de ejemplo a los cristianos ante las adversidades de la vida y, por supuesto, a los soldados misioneros que se embarcaban en la lucha contra los enemigos tradicionales de la Iglesia -musulmanes y protestantes- y los nuevos -poblaciones paganas de América y Extremo Oriente-, aunque éstos últimos no poseían una carga tan peyorativa como los anteriores. Como ya se dijera, la Monarquía católica y el Papado coincidieron en que los misioneros morían defendiendo la fe católica. Las diferencias estribaron en la conformación del soldado misionero y mártir. El propuesto por el Papado tuvo un carácter universal -a diferencia del de la Monarquía católica, de carácter propio y con unos ideales autóctonos-, abarcó a toda la Cristiandad católica y se nutrió de la espiritualidad e ideología religiosa de Roma.

Un ejemplo de todo lo señalado es fray Diego Collado, vicario provincial de los dominicos de Oriente⁹²⁸. En 1625 llegó a Madrid para entrevistarse con Felipe IV y con algunos miembros de los Consejos de Indias y Portugal. Entregó al monarca sus escritos y un memorial en el cual describe las persecuciones y martirios que sufrían los misioneros de Japón. Intentó justificar el envío de frailes misioneros a los territorios orientales en las embarcaciones portuguesas. De paso, pidió al monarca una mayor implicación económica en la evangelización de las islas niponas. Criticó también que la Compañía de Jesús continuara monopolizando las misiones de Japón. Gregorio XIII intentó convertir a los

⁹²⁸ JIMÉNEZ PABLO, E.: "El papel de fray Diego Collado al servicio de Propaganda Fide en las Indias orientales". *Libros de la Corte.es*, Monográfico 4, (2016), pp. 153-161.

jesuitas en un poder apostólico universal para que monopolizaran en su beneficio todas las misiones y expediciones de Oriente. El aprecio del pontífice por aquéllos radicaba en que sus miembros contaban con una sólida organización y disciplina y tenían un gran conocimiento de la cultura y lenguas orientales. Esta circunstancia empezó a cambiar a partir de 1600. Clemente VIII permitía, de nuevo, al resto de órdenes religiosas predicar y evangelizar el milenarismo nipón⁹²⁹.

5.3.2.5.- La dignidad de capellán militar

Los capellanes militares desempeñaron un papel esencial en el mundo de la milicia y su presencia en los ejércitos de los Habsburgo fue casi constante. Se trató de una dignidad eclesiástica cuyo cometido consistió en velar por la vida religiosa dentro del estamento militar. En las Ordenanzas de 1598 se justificó la existencia de sacerdotes en los ejércitos⁹³⁰, al tiempo que resultaba necesaria la

⁹²⁹ PROSPERI, A.: "America e Apocalisse. Note sulla "Conquista spirituale" del Nuovo Mondo". *Critica Storica*, 13, (1976), pp. 1-61; "L'Europa cristiana e il mondo. Alle origini dell'idea di missione". *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2, (1992), pp. 189-220; BROGGIO, P.: *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*. Roma, Carocci Editore, 2004; "Evangelizzazione e missione tra Europa e Nuovi Mondi: la realtà e l'immagine dell'apostolato dagli ordini mendicanti alla Compagnia di Gesù". En CANTÙ, F. (ed.): *Identità del Nuovo Mondo*. Roma, Viella Editrice, 2007, pp. 159-203; "Attività missionaria e strategie insediative nelle province spagnole della Compagnia di Gesù (1581-1700)". En BROGGIO, P., CANTÙ, F., FABRÈ, P. A. y ROMANO, A. (eds.): *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento, op. cit.*, pp. 87-118; "Le Congregazioni romane e la confessione dei neofiti del Nuovo Mondo tra *facultates* e *dubia*: riflessioni e spunti di indagine". En MILLAR, R. y RUSCONI, R. (eds.): *Devozioni, pratiche e immaginario religioso. Espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850*. Roma, Viella Editrice, 2011, pp. 159-201; "Teologia romana e universalismo papale: la conquista spirituale del mondo (secoli XVI-XVII)". En VISCEGLIA, M. A. (ed.): *Papato e politica internazionale nella prima età moderna, op. cit.*, pp. 441-477; "Laurearsi nel Nuovo Mondo: il Papato, la Monarchia Spagnola e un conflitto tra gesuiti e domenicani nell'America meridionale (1580-1704)". En BROGGIO, P., GUARNIERI, L., CARDUCCI, C. y MERLUZZI, M. (eds.): *Europa e America allo specchio*. Roma, Viella Editrice, 2017, pp. 91-128; CANTÙ, F.: *La conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*. Roma, Viella Editrice, 2007; PIZZORUSSO, G.: "La Compagnia di Gesù, gli ordini regolari e il processo di affermazione della giurisdizione pontificia sulle missioni tra fine XVI e inizio XVII secolo". En BROGGIO, P., CANTÙ, F., FABRÈ, P. A. y ROMANO, A. (eds.), *op. cit.*, pp. 55-85; ROMANO, A.: "Un espacio tripolar de las misiones: Europa, Asia y América". En CORSI, E. (coord.): *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*. México, El Colegio de México, 2008, pp. 253-277; ARIMURA, R.: "Las misiones católicas en Japón (1549-1639): análisis de las fuentes y tendencias historiográficas". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 98, (2011), pp. 55-106.

⁹³⁰ "Ordeno y mando que en cada compañía haya, como está establecido, un sacerdote [...] [y] éste y los demás sean de las partes que se requieren y haya algunos teólogos predicadores". Cit. en GARCÍA HERNÁN, E.: "Capellanes militares y reforma católica", *op. cit.*, p. 718.

existencia de un capellán mayor -a modo de jefe supremo- dado que podía disfrutar de potestad episcopal. El artículo 74 de las citadas ordenanzas recoge lo concerniente a los capellanes militares. De acuerdo con el espíritu de Trento, estos sujetos fueron un cuerpo auxiliar de sacerdotes, bien formados a nivel religioso e intelectual, que consiguieron transmitir el aire renovador del Concilio en sus unidades militares. Debían ser personas virtuosas, devotas, piadosas, doctas y, a ser posible, con formación universitaria. Los conocimientos teológicos y doctrinales les permitirían instruir espiritualmente a los soldados:

“Los capellanes son necesarísimos para oír de penitencia y administrar los sacramentos a los soldados”⁹³¹

En un primer momento, la misión de estos ministros se redujo a socorrer a enfermos y heridos, así como a consolarlos con la oración. Con el paso del tiempo, se encargaron de administrar los sacramentos a los soldados, escucharlos semanalmente en confesión y a establecer penitencias. Asimismo, cumplieron labores de vigilancia para que llevaran una vida observante en los principios del catolicismo. Su objetivo era inculcarlos una vida disciplinada a fin de que se convirtieran en modelo del soldado católico romano. Don Sancho de Londoño sostuvo que eran necesarios los capellanes dentro de los ejércitos para administrar los sacramentos a los soldados. Felipe II encargó a frailes de diferentes órdenes religiosas, como agustinos, dominicos, franciscanos y jesuitas, la elección de sujetos virtuosos, doctos y que fueran buenos predicadores para instruir a los soldados en las verdades de la fe católica. Para el rey prudente, los capellanes militares eran

“el remedio más deseable, suave y conveniente [...] para que se excusen muchas ofensas que se suelen hacer en navegación tan larga y sujeta a tantos peligros”⁹³²

⁹³¹ Cit. en *Ibíd.*, p. 715.

⁹³² Cit. en *Ibíd.*, p. 714.

El desarrollo de esta dignidad eclesiástica se relaciona con el bajo nivel espiritual y moral en que habían caído los soldados. Es una de las causas que indujeron al marqués de Aitona a escribir su tratado. Unos años antes, Felipe III había afirmado que

“la disciplina militar de mis ejércitos ha decaído en todas partes. De manera que se halla sin grado de estimación que, por lo pasado, tuvieron”⁹³³

En este sentido, fueron publicados tratados para formar intelectual y espiritualmente a los capellanes militares. En los mismos, sus autores defienden como idea central que era posible ser buen cristiano en el ejercicio de la milicia. Entre otros aspectos, se les explica el comportamiento que habían de tener con los soldados, el tipo de vestimenta que llevarían -negro largo en plaza y corto en campaña- y prohibiciones, como usar armas, jugar a las cartas, tener contacto con mujeres y leer libros de caballería.

De nuevo, los territorios flamencos fueron determinantes para la reforma de algún aspecto relacionado con la milicia. En 1581 el franciscano Claudio Medalla era designado capellán mayor de su ejército. Posteriormente, y por delegación pontificia, los arzobispos de Cambray y Malinas eligieron vicarios generales. Por su parte, Felipe IV pretendió que los capellanes militares de sus ejércitos disfrutaran de plena jurisdicción. Usando las prerrogativas del patronato real, deseó nombrar a los sujetos que ostentarían esta dignidad eclesiástica. En marzo de 1644 pidió a Urbano VIII que le permitiera elegir capellanes militares mayores y un vicario general castrense. En septiembre de ese mismo año, el pontífice accedía a esta petición con la condición de que hubiera guerras. En la práctica, Felipe IV venía ejerciendo esta prerrogativa desde 1632 aproximadamente.

Por lo que se refiere a la ideología religiosa, los capellanes militares inculcaron a los soldados la que existió en cada momento -que, en el siglo XVII, fue la de Roma-. Tenían la obligación, no sólo de asistirlos espiritualmente, sino

⁹³³ Cit. en *Ibíd.*, p. 719.

también de convertirlos en personas virtuosas y pacifistas. Para lo cual desarrollaron una amplia labor pastoral y misionera que tuvo una estrecha relación con la predicación y la confesión. Instruyeron a los soldados en los preceptos de Trento y en la reforma de Pío V, como estaban haciendo algunos prelados en sus respectivas diócesis. Es el caso de don Pedro Guerrero en Granada, don Juan de Ribera en Valencia, don Baltasar de Moscoso y Sandoval en Toledo y don Juan de Palafox en la Puebla de los Ángeles y, posteriormente, en Osma.

Sor María de Ágreda teorizó también sobre la figura del capellán militar, coincidiendo de nuevo con los tratadistas de su época. Soldados y capellanes - a los cuales se añade los generales- contaron con parecidos rasgos, con la salvedad de que éstos últimos poseyeron un rango militar superior con respecto a los soldados. Mientras que los capellanes pertenecieron al estamento eclesiástico y se rigieron por el fuero eclesiástico. Para sor María, los tratadistas de esos años y el marqués de Aitona, los capellanes militares tenían que desempeñar un papel esencial en la formación moral y espiritual de los soldados. Se explica que se hallaran bien formados intelectual, doctrinal y moralmente para instruir a los soldados en el espíritu de la reforma tridentina. La monja y Aitona se quejaron de que los capellanes celebraban pocas misas y “en los ejércitos hay muy poco de culto divino”⁹³⁴. De manera que comentaba a Felipe IV que

“mucho importará [...] que los que son cabezas y gobernadores del ejército quitasen [los] pecados”⁹³⁵

⁹³⁴ Cit. en *Ibíd.*, p. 725.

⁹³⁵ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 21 de junio de 1664. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 109, p. 197.

6.- LA INMACULADA CONCEPCIÓN: ENTRE LA DEVOCIÓN DINÁSTICA, LA RAZÓN DE ESTADO Y LA REPUTACIÓN

Aunque el culto a la Virgen María surgió en los primeros tiempos del cristianismo, la creencia en su concepción inmaculada no terminó de arraigar hasta aproximadamente el siglo XI. Santo Tomás de Aquino y Juan Duns Scoto tomaron parte activa en esta controversia doctrinal y teológica -en contra y a favor respectivamente-. Se inició, entonces, una agria polémica entre *maculistas*, defensores de la opinión afirmativa según la cual la Virgen fue concebida con el pecado original, e *inmaculistas*, seguidores de la postura contraria -conocida como negativa o pía- que entendió que la Madre de Cristo fue preservada del pecado original en el primer instante de la concepción o animación. Para éstos últimos, la Virgen cooperó con Cristo en la redención del pecado y distribución de la gracia. Dominicos y franciscanos pasaron a abanderar las tesis maculistas e inmaculistas. En general, casi todas las órdenes religiosas formaron un bloque compacto y fueron partidarias de la pía opinión, entablándose entre ellas un combate sobre quién había sido la primera en defender la concepción inmaculada de la Virgen⁹³⁶. Aunque la *Pietas Mariana*⁹³⁷ formó parte de la *Pietas Austriaca*, el culto a la Virgen -sobre todo, en su versión inmaculada- remitía a unos valores autóctonos propios de la península ibérica y que los Habsburgo de Madrid reforzaron como señas de identidad.

6.1.- La concepción sin mácula de la Virgen: un asunto histórico de largo recorrido

La devoción hacia la concepción inmaculada de la Virgen surgió en Oriente desde donde llegó a Italia por medio de los monjes que huyeron de las persecuciones iconoclastas de los emperadores bizantinos. Aunque no existía

⁹³⁶ ABAD, C, M.: "Preparando una embajada concepcionista en el año 1656. Estudio sobre cartas inéditas al Rey don Felipe IV y al Papa Alejandro VII". *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, vol. 11, nº 20, (1953), p. 33.

⁹³⁷ CORETH, A.: *Pietas Austriaca*, op. cit., pp. 45-80.

aún una doctrina clara, esta devoción fue aceptada por algunas comunidades cristianas. Se sustenta sobre el relato del Protoevangelio de Santiago del siglo II. Ana, cuyo nombre significa *gracia*, era una mujer entrada en años y estéril. Su marido, Joaquín, que significa *preparación*, había perdido la esperanza en concebir hijos. Dios, que había escuchado previamente las plegarias de Ana, envió un ángel para anunciarle que sería madre de una niña. Ambos esposos se abrazaron y se dieron un beso quedando concebida, de este modo, la Virgen ex *osculo*. En el tercer Concilio de Éfeso, celebrado en el año 431, la Virgen fue declarada *Theotokos, mater dei*. Entre la celebración de este concilio y la separación de las Iglesias Latina y Oriental en 1054 fue preparándose el terreno para el posterior desarrollo de esta doctrina.

Con todo, la argumentación teológica y doctrinal de la Inmaculada Concepción tiene su origen en la Inglaterra del siglo XI. San Anselmo de Canterbury fue uno de los primeros en inaugurar la controversia inmaculista. En sus escritos defendió la pureza y santidad de la Virgen, así como su nacimiento sin la mácula original. Por su parte, los normandos difundieron esta devoción dentro del continente europeo llegando a regiones como el norte de Francia, Flandes, Bretaña y Normandía. El desarrollo de la doctrina inmaculista continuó en las centurias siguientes. El siglo XIII es considerado el momento de auge de la teología escolástica. Sus representantes negaron que el alma de la Virgen estuviera adornada de la gracia santificante desde el primer instante de su unión al cuerpo. Entendieron que aquélla, al unirse con la carne concebida en pecado, quedó asimismo contagiada por la mácula.

Entre los teólogos y Padres de la Iglesia Latina que siguieron las tesis maculistas, cabe destacar a santo Tomás de Aquino. Para este dominico, si se aceptaba que la Virgen fue preservada del pecado original en el primer instante de su concepción, significaría negar la misión y existencia misma de Cristo: la redención del mundo⁹³⁸. Según el Aquinate, todos los seres humanos -incluida la

⁹³⁸ En una misiva -cuyo destinatario, lugar y fecha se desconoce- fray Francisco de San José Suessa sostiene que, si se celebraba la fiesta de la Inmaculada Concepción en el sentido de que la Virgen fue concebida sin el pecado original y, al mismo tiempo, se dejaba libertad para pensar y manifestar la opinión contraria, se tiraría por tierra todos los avances conseguidos hasta ese momento. AGOFM, b. 2/39, f. 89r; SAGRADO CORAZÓN, E. del: "Los salmanticenses y la Inmaculada: su tesis sobre la redención y el débito de la Virgen". *Salmanticensis*, 2, (1955), pp. 265-298.

Madre de Cristo- estaban necesitados de la redención. El Inmaculismo marial vino a poner en duda la cuestión del pecado original y la redención universal. De modo que la Virgen fue santificada y preservada de la mácula después de haber sido concebida.

Pero, ¿qué es la mácula? Se trata de la mancha o pecado con que nacen todos los seres humanos y cuyo origen se encuentra en el acto de inobediencia de Adán y Eva. Desde los primeros tiempos del cristianismo, arraigó la creencia de que la mácula no tenía una realidad material. Inicialmente fue situada en el sexo y, posteriormente, se identificó con el ánimo. Al respecto, Tomás de Vio sostuvo que se encuentra en todos los seres humanos y les conduce a equivocarse en la toma de decisiones y a no cumplir con sus obligaciones.

Por el contrario, la Universidad de Oxford y la Orden franciscana defendieron las tesis inmaculistas. El teólogo más conocido es Juan Duns Scoto que rechazó la postura escolástica medieval según la cual el pecado se transmitía de modo hereditario de unos seres humanos a otros. Dotó de una sólida base doctrinal y teológica al Inmaculismo marial, que afectó a la noción de pecado. Aunque aceptó el carácter hereditario de la mácula de Adán y Eva y la misión redentora de Cristo, entendió que la Virgen constituía una excepción dado que fue redimida por su hijo de manera diferente. A su juicio, fue concebida en la mente de Dios. Siguiendo a los defensores de la pía opinión, sostuvo que, de ningún modo, Cristo nació de un cuerpo afectado por el pecado. Desarrolló las nociones de *preservación* y *corredención* con las que respondió a las objeciones sobre el carácter universal de la redención del Aquinate. La postura escotista quedó sintetizada en la expresión latina *potuit, deuit, ergo fecit*, traducida como “Él, Cristo, podía hacer a su madre inmaculada y concebida sin el pecado original. Convenía lo hiciera por su misma honra y luego lo hizo”. Para Scoto y los defensores de la pía opinión, la Virgen fue preservada del pecado original ya que estaba predestinada a convertirse en la madre del Verbo encarnado: Cristo⁹³⁹. Resultaba inconcebible que la madre del redentor del mundo hubiera nacido “manchada” con el pecado original.

⁹³⁹ VÁZQUEZ JANEIRO, I.: “Las controversias doctrinales postridentinas hasta finales del siglo XVII”. En GARCÍA-VILLOSLADA, R. (dir.): *Historia de la Iglesia en España, op. cit.*, vol. 4, p. 456.

En la décimo séptima sesión del Concilio de Basilea, celebrada el 17 de septiembre de 1439, se pretendió definir la Inmaculada Concepción como dogma universal de la Iglesia. En representación de Juan II de Castilla, acudieron el dominico fray Juan de Torquemada y el franciscano fray Juan de Segovia. Al no hallarse presente el papa Eugenio IV, estas negociaciones quedaron en papel mojado. Décadas después, Sixto IV promulgó dos constituciones que suponen un claro avance para las tesis inmaculistas. Con la primera, *Cum praeexcelsa* -promulgada el 28 de febrero de 1476- se aprobó el oficio y misa de la Inmaculada Concepción. Por la segunda, *Grave nimis* -promulgada el 4 de septiembre de 1483- fue asumida toda la doctrina elaborada hasta la fecha sobre este misterio mariano⁹⁴⁰.

El interés por el Inmaculismo marial no desapareció con el transcurrir del tiempo. En la quinta sesión del Concilio de Trento⁹⁴¹, que tuvo lugar en 1546, fue abordado lo referente al pecado original. Don Pedro Pacheco, obispo de Jaén, intentó que fuera debatida la preservación de la Virgen. Tan sólo se permitió seguir las constituciones de Sixto IV. Pío IV incluyó la pía opinión en el Breviario romano de 1569. Mientras que Pío V, mediante la Bula *Super speculum Domini* de 7 de agosto de 1570, renovó las disposiciones de Sixto IV y del Concilio de Trento en materia inmaculista y amenazó con sanciones a los teólogos y predicadores que arremetieran contra la Inmaculada Concepción.

Sin ánimo de ser exhaustivos -y puesto que un análisis detallado de todos los hitos de la Inmaculada desbordaría la extensión del presente epígrafe-, se apunta que, tras el Concilio de Basilea, este asunto adquirió prestigio. A grandes rasgos, cinco pontífices son los responsables del avance de la pía opinión: Sixto IV, Paulo V, Gregorio XV, Alejandro VII y Clemente IX. El primero aprobó oficialmente la devoción a la Inmaculada Concepción. El segundo promulgó el decreto *Sanctissimus Dominus noster* el 12 de agosto de 1617, por el cual se

⁹⁴⁰ MARTÍNEZ MEDINA, F. J.: "La Inmaculada Concepción en los libros plúmbeos de Granada: su influjo en el catolicismo contrarreformista". *Magallánica: Revista de Historia Moderna*, 5, (2016), p. 10.

⁹⁴¹ OLAZARÁN, J.: "El dogma de la Inmaculada Concepción en el Concilio de Trento". *Estudios Eclesiásticos*, vol. 20, nº 76-77, (1946), pp. 105-154 y SAGÜES, J.: "Trento y la Inmaculada. Naturaleza del dogma mariano". *Estudios Eclesiásticos*, vol. 28, nº 110-111, (1954), pp. 323-368.

prohibió predicar en público en contra de la Inmaculada Concepción⁹⁴². El tercero promulgó el decreto *Sanctissimus* -dado a la imprenta el 24 de mayo de 1622- que prohibió predicar en privado en contra de aquélla y de que se utilizase la expresión de “santificación de la Madre de Cristo”. El cuarto promulgó el Breve *Sollicitudo omnium ecclesiarum* el 8 de diciembre de 1661, que determinó el objeto y motivo de esta devoción. El último extendió el culto inmaculista a toda la Iglesia con el rezo de su octava⁹⁴³.

6.2.- La Inmaculada Concepción durante la primera mitad del siglo XVII

En la consolidación del culto y devoción a la Inmaculada Concepción en la península ibérica desempeñaron un papel fundamental los monarcas hispanos⁹⁴⁴. Desde tiempos tempranos se presentaron como fervientes devotos de este misterio mariano y supieron sacar partido ya que conectaba con los sentimientos de sus súbditos. Las primeras referencias aparecen recogidas en las Cantigas de Alfonso X el Sabio -y, en particular, en la primera, titulada *Das cinco festas de Santa María*-. Fue en el reinado de los Reyes Católicos cuando tuvo lugar el renacer del Inmaculismo marial, contribuyendo a ello la fundación de la Orden de la Inmaculada Concepción por la portuguesa Beatriz de Silva. En

⁹⁴² Felipe III tuvo esperanza en que Paulo V terminaría por definir la Inmaculada Concepción como dogma de fe, algo que jamás ocurrió: “Ha de acabar de definirlo dando entera satisfacción a la devoción del pueblo cristiano”. BEESS, cód. 441, f. 2v. Carta de Felipe III a don Mateo Vázquez de Leca y a don Bernardo del Toro. Lerma, 24 de octubre de 1617.

⁹⁴³ Para la evolución histórica de la Inmaculada Concepción, LLORENS HERRERO, M. y CATALÁ GORGUES, M. A.: *La Inmaculada Concepción en la historia, la literatura y el arte del pueblo valenciano*. Valencia, Generalitat Valenciana, 2007, pp. 21-60. La Inmaculada Concepción durante el reinado de Carlos II en VÁZQUEZ JANEIRO, I.: *Las negociaciones inmaculistas en la curia romana durante el reinado de Carlos II de España (1665-1700)*. Madrid, 1957; ZARAGOZA I PACUAL, E.: “Correspondencia epistolar entre el Cardenal Aguirre y el Rey Carlos II sobre la definición dogmática de la Inmaculada Concepción y la causa de Sor María de Ágreda”. *Salmanticensis*, 54, (2007), pp. 89-121; ÁLVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO, A.: “La piedad de Carlos II”, *op. cit.*, pp. 155-162; “¡Quiéren los españoles definir!”: la Inmaculada Concepción y la Monarquía de España durante el siglo XVII”. En GONZÁLEZ TORNEL, P. (ed.): *Intacta María: política y religiosidad en la España barroca = Unblemished Mary: politics and religiosity in Baroque*. Valencia, Generalitat Valencia, 2017, pp. 55-73.

⁹⁴⁴ FRÍAS, L.: “Devoción de los Reyes de España a la Inmaculada Concepción”. *Razón y Fe*, 52, (1918), pp. 413-429 y 53, (1919), pp. 5-22.

1484 sus monjas consiguieron de Inocencio VIII la aprobación pontificia, aunque quedaron sujetas a la regla del Císter. Diez años más tarde, a instancias de la propia Isabel la Católica, Alejandro VI colocó la nueva congregación bajo la regla de santa Clara. Hubo de esperarse al pontificado de Julio II para tener una regla propia. Es preciso recordar asimismo que la devoción a la pía opinión había arraigado en los reinos de la Corona de Aragón⁹⁴⁵, habiendo nacido vinculada a la Casa Real⁹⁴⁶. En el siglo XIII los monarcas aragoneses, como Juan I, la apoyaron y en cuya difusión participó Ramón Llull, célebre teólogo mallorquín. Se considera el año 1616 como la fecha en que se adhirió y vinculó la Monarquía católica con la Inmaculada Concepción. En los años siguientes, las universidades⁹⁴⁷, cabildos, concejos, cofradías y un sinnúmero de instituciones juraron defender el nacimiento sin mácula de la Madre de Cristo⁹⁴⁸.

En los primeros años del siglo XVII los aspectos teológicos y doctrinales cedieron el testigo al componente socio-político y cultural⁹⁴⁹, aunque aquéllos no llegaron a desaparecer del todo. La pía opinión evolucionó hacia un asunto de estado y hacia una cuestión de reputación -aparte de continuar siendo una devoción dinástica- ya que los monarcas hispanos se posicionaron al lado de la misma. Como afirmara Antonio Luís Cortés Peña, se identificó ser el buen español con la defensa de la Inmaculada Concepción⁹⁵⁰. Ésta fue la piedra

⁹⁴⁵ GUIX, J. M.: "La Inmaculada y la Corona de Aragón en la Baja Edad Media (siglos XIII-XV)". *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, vol. 12, nº 22, (1954), pp. 194-326 y BERGONZINI, M.: *Il culto mariano e immaculista della Monarchia di Spagna: L'ambasciata romana di D. Luíís Crespi de Borja (1659-1661)*. Porto, CITCEM, 2015, pp. 20-25.

⁹⁴⁶ CALLADO ESTELA, E.: "Justas, votos y fundaciones. Valencia y la Inmaculada en la primera época moderna". *eHumanista/IVITRA*, 3, (2013), p. 87.

⁹⁴⁷ El Estudi General de Valencia fue uno de los primeros centros universitarios de la península ibérica en establecer el voto de defensa de la Inmaculada Concepción (1530). CALLADO ESTELA, E.: *Iglesia, poder y sociedad en el siglo XVII. El arzobispo de Valencia, fray Isidoro Aliaga*. Valencia, Generalitat Valencia, 2001, p. 171.

⁹⁴⁸ URIARTE, E. de: *Biblioteca de Jesuitas Españoles que escribieron sobre la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora antes de la definición dogmática de este misterio*. Madrid, Imprenta de G. López y del Horno, 1904.

⁹⁴⁹ RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, E.: "Sine Labe. El immaculismo en la España de los siglos XV a XVII: la proyección social de un imaginario religioso". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXIII, nº 2, (2008), p. 198.

⁹⁵⁰ CORTÉS PEÑA, A. L.: "Andalucía y la Inmaculada Concepción en el siglo XVII". En ALCALÁ-ZAMORA y QUEIPO DEL LLANO, J. y BELENGUER CEBRIÀ, E. (coords.): *Calderón de la Barca*

angular de todo un edificio ideológico que exigía la puesta en práctica del modelo de comportamiento caballeresco que el Papado trató de extirpar en el Seiscientos⁹⁵¹. En esta línea, Adriano Prosperi sostuvo que el reconocimiento oficial de la pía opinión significaba la construcción de una “religión nacional” con una dirección propia⁹⁵².

Es preciso recordar que, en la península ibérica, existió siempre un cierto grado de autonomía con respecto a Roma en las cuestiones doctrinales. Los monarcas hispanos entendieron que, para conseguir la definición dogmática de una creencia religiosa, tan sólo era necesario el común sentir de los fieles y la antigüedad de la creencia en particular. Desde Madrid se reivindicó el derecho a poder intervenir en las cuestiones doctrinales debido al importante papel que había desempeñado la Monarquía católica en la defensa y propagación del catolicismo. Pero los monarcas hispanos no lograron hacerse con una prerrogativa que únicamente pertenecía a los pontífices⁹⁵³. Con todo, el proceso de centralización del Papado en materia de cultos, devociones, liturgia y santidad no fue óbice para que pervivieran las tradiciones y peculiaridades de cada reino.

6.2.1.- El reinado de Felipe III

En los primeros años del siglo XVII las controversias teológicas y doctrinales sobre la Inmaculada Concepción no se habían solucionado. La diferencia con respecto a las centurias anteriores estriba en que trascendieron al ámbito político

y la *España del Barroco*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001, vol. 1, p. 428.

⁹⁵¹ BROGGIO, P.: “Problematiche interazioni. “Diplomazia teológica” spagnola e curia romana nella genesi della Bolla “Sollicitudo” di Alessandro VII (1661)”. *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 42, (2016), p. 194.

⁹⁵² Aunque la Monarquía católica tuvo un papel destacado en la defensa de la Inmaculada Concepción, no fue un hecho exclusivo de la misma dado que otros reinos, como Irlanda y Polonia en 1647 y 1656 respectivamente, la eligieron como protectora. GONZÁLEZ TORNEL, P.: “Arte y Dogma. La fabricación visual de la causa de la Inmaculada Concepción en la España del siglo XVII”. *Magallánica: Revista de Historia Moderna*, 5, (2016), p. 72.

⁹⁵³ BROGGIO, P.: “Teologia, Ordini Religiosi e rapporti politici: la questione dell’Immacolata Concezione di Maria tra Roma e Madrid (1614-1663)”. *Hispania Sacra*, LXV, Extra I, (2013), p. 274.

y se convirtieron en un asunto de estado y en una cuestión de reputación. En la ciudad de Córdoba tuvieron lugar los primeros altercados⁹⁵⁴, aunque éstos venían gestándose desde tiempo atrás. Los protagonistas fueron el fraile dominico Cristóbal de Torres, confesor del obispo Diego Mardones, y don Álvaro Pizaño de Palacios, canónigo de la catedral. El origen del enfrentamiento estaba en el sermón que fray Cristóbal predicó en Córdoba el 8 de diciembre de 1614. En él, atacó la creencia de que la Virgen fue preservada del pecado original en el primer instante de su concepción. Por su parte, Mardones publicaba un edicto prohibiendo todo acto en honor de la Inmaculada Concepción. Las predicaciones de Torres fueron contestadas rápidamente por don Álvaro Pizaño, que se convirtió en “portavoz” de los defensores de la pía opinión y, posteriormente, se dirigió a Sevilla para defender la naturaleza inmaculada de la Virgen.

La polémica inmaculista se extendió a Sevilla⁹⁵⁵. Como se ha apuntado, don Álvaro Pizaño decidía trasladarse hasta allí para continuar con la defensa del nacimiento sin mancha de la Virgen. Gracias al respaldo del arzobispo don Pedro de Castro y Quiñones, predicó un sermón apologético en defensa de la opinión pía en la catedral, que es considerado el inicio de la controversia inmaculista en la ciudad. Por su parte, los prebendados don Mateo Vázquez de Leca, arcediano de Carmona y canónigo de Sevilla, y don Bernardo del Toro pidieron al poeta Miguel Cid que compusiera unas coplas en honor de la Virgen.

6.2.1.1.- Juntas y embajadas extraordinarias para defender la pía opinión ante los pontífices

Desde 1602, a raíz del descubrimiento de los plomos y libros plúmbeos en el Sacromonte de Granada, don Pedro de Castro venía apoyando las iniciativas de franciscanos y jesuitas para conseguir la definición dogmática de la

⁹⁵⁴ “Il più certo è che in Cordoba cominciò il primo principio”. ACDF, Sant’Uffizio, Stanza Storica, lib. M6A, f. 27v. Carta del nuncio apostólico Antonio Caetani al cardenal Giovanni Garzia Millini. Madrid, 27 de septiembre de 1615.

⁹⁵⁵ ROS, C.: *La Inmaculada y Sevilla*. Sevilla, Editorial Castillejo, 1988.

Inmaculada Concepción. A finales de julio de 1615 remitió un memorial a Felipe III para exponerle los altercados de Sevilla y, de paso, defenderse de las acusaciones que, sobre él, habían vertido los partidarios de la postura maculista. En junio del año siguiente enviaba a la Corte a los prebendados don Mateo Vázquez de Leca y don Bernardo del Toro⁹⁵⁶ para que instaran al monarca a mandar un embajador extraordinario a Roma que solicitaría a Paulo V la definición dogmática de la Inmaculada Concepción. Fueron recibidos en audiencia por Felipe III en Valladolid. En la misma, le entregaron el original del citado memorial que don Pedro de Castro había redactado de su puño y letra. En primer lugar, pedía al monarca la creación de una junta de teólogos que estudiara la pía opinión y emitiera informes sobre lo que tenía que solicitarse a Paulo V. En segundo, le expone la urgencia de enviar una embajada extraordinaria a Roma. Y, en tercero, los prebendados, universidades, cabildos y concejos debían escribir al pontífice para conseguir la ansiada definición dogmática. En este sentido, empezaron a sucederse los juramentos y votos de las ciudades, como los de Sevilla en 1617 y los de Granada en 1618. También, los de la Universidad de Granada. En 1617 se unió el reino de Aragón y, en 1619, las Cortes de Castilla.

Las reuniones de la primera junta tuvieron lugar entre junio de 1616 y septiembre del año siguiente. Estuvo presidida por don Fernando de Acevedo, arzobispo de Burgos y presidente del Consejo de Castilla. Por deseo del nuncio Antonio Caetani, formaron parte de la misma don Andrés Pacheco, obispo de Cuenca, don Juan Beltrán de Guevara, arzobispo de Santiago, y don Francisco Sobrino, obispo de Valladolid. Se estudió si era conveniente enviar una embajada extraordinaria a Roma para solicitar a Paulo V la definición dogmática de la Inmaculada Concepción. Caetani se opuso alegando que tenía órdenes expresas del pontífice. Se alió con fray Luís de Aliaga, confesor de Felipe III, con el que compartió una educación escolástica⁹⁵⁷. Aliaga, un fiel aliado de las tesis

⁹⁵⁶ FRÍAS, L.: "Felipe III y la Inmaculada Concepción. Instancias a la Santa Sede por la definición del Misterio". *Razón y Fe*, 10, (1904), p. 23 y pp. 145-156.

⁹⁵⁷ CALLADO ESTELA, E.: "El confesor regio fray Luís Aliaga y la controversia inmaculista". *Hispania Sacra*, vol. LXVIII, nº 137, (2016), p. 319; CANAL, M.: "El Padre Luís de Aliaga y las controversias teológicas de su tiempo". *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1, (1932), pp. 107-157.

oficiales de los dominicos y abanderado del maculismo, hizo todo lo posible por obstaculizar, desde la Corte, cualquier avance de la pía opinión. Paulo V, por medio de sus nuncios de Madrid, Caetani y Francesco Cennini, vio en Aliaga el sujeto más adecuado para impedir el progreso de la Inmaculada Concepción. Sin embargo, la Junta hizo caso omiso de la prohibición papal y envió a Roma al ex general de los benedictinos, fray Plácido de Tosantos⁹⁵⁸. En el memorial que éste entregó a Paulo V, Felipe III le solicita la definición dogmática de la Inmaculada Concepción. Si ésta no era posible, el pontífice, aunque no condenara ni reprobara la postura maculista, debía prohibir que se predicara. No obstante, la pía opinión tenía que ser enseñada con mucha modestia

“y sin nombrar ni tratar, de modo alguno, de la otra pues, de esto, en la Iglesia de Dios ni a la Religión de Santo Domingo no resulta inconveniente alguno”⁹⁵⁹

La segunda junta se celebró entre diciembre de 1617 y enero del año siguiente. A sus sesiones asistieron don Bernardo de Sandoval, arzobispo de Toledo, el cardenal don Antonio Zapata, el arzobispo de Santiago, el obispo de Cuenca, el obispo de Valladolid, el jesuita Jerónimo Florencia, el carmelita Francisco de Jesús, el doctor Montesinos -sustituido por don Enrique Villegas, catedrático de Alcalá-, el agustino Agustín Antolínez, el benedictino fray Antonio Pérez, el franciscano Juanetín Niño, confesor de la infanta Margarita, y fray Luís de Aliaga. Propusieron a Felipe III como embajador extraordinario a fray Pedro González de Mendoza⁹⁶⁰, hijo de los príncipes de Éboli. Éste declinó la oferta porque no quería enemistarse con Aliaga, bajo cuya protección confiaba en medrar, y por los gastos que le supondría la embajada.

⁹⁵⁸ FRÍAS, L.: “Felipe III y la Inmaculada Concepción. Instancias a la Santa Sede por la definición del Misterio”. *Razón y Fe*, 10, (1904), pp. 293-308; 11, (1905), pp. 180-198; POU y MARTÍ, J.: “Embajadas de Felipe III a Roma pidiendo la definición de la I. Concepción de María”. *Archivo Ibero-Americano*, 34, (1931), pp. 373-417.

⁹⁵⁹ ASV, Fondo Borghese, serie I, lib. 967, ff. 55r-55v.

⁹⁶⁰ PÉREZ, L.: “Posición del arzobispo D. Fr. Pedro González de Mendoza en la controversia sobre la Inmaculada Concepción”. *Archivo Ibero-Americano*, 38, (1935), pp. 45-75.

Por último, la tercera junta se reunió en abril de 1618. Fue presidida por Aliaga y estuvo compuesta por el cardenal Zapata, el jesuita Florencia, fray Antonio Pérez, fray Francisco Jesús, fray Juan Márquez y fray Plácido de Tosantos. De nuevo, Felipe III desobedeció las órdenes de Paulo V ya que enviaba una nueva embajada extraordinaria a la Corte papal ese mismo año. El elegido fue fray Francisco de Sosa, obispo de Osma⁹⁶¹. Pero su repentino fallecimiento obligó al monarca a elegir a otro sujeto: el también franciscano Antonio de Trejo, obispo de Cartagena, un religioso “de tan gran aprobación y en quien concurren las buenas partes que se podían desear”⁹⁶². Se le prohibió abandonar la Ciudad Eterna, si antes no conseguía la ansiada definición dogmática⁹⁶³.

Los partidarios de la postura maculista no permanecieron pasivos. El nuncio Cennini pidió ayuda a Aliaga, que aprovechó su doble condición de confesor real e inquisidor general para doblegar el ánimo de los miembros de la junta. Consiguió que todos votaran de manera unánime que fray Antonio de Trejo regresara a Madrid y abandonara su cargo de embajador extraordinario. Les hizo ver, como también a Felipe III, el enfado que tenía Paulo V. De modo que asestó un duro golpe a los defensores de la pía opinión, que vieron evaporarse sus deseos de que la definición dogmática de la Inmaculada Concepción prosperara. Con todo, se trató de una victoria pírrica. Tras la muerte del monarca, su sucesor, Felipe IV, reanudó la causa inmaculista. El 10 de noviembre de 1621 -ya muerto

⁹⁶¹ POU y MARTÍ, J.: “Embajadas de Felipe III a Roma pidiendo la definición de la I. Concepción de María”. *Archivo Ibero-Americano*, 34, (1931), pp. 508-534.

⁹⁶² BAV, Barberiniani-Latini, ms. 8262, f. 58r. Carta de Felipe III al cardenal Scipione Borghese, secretario de estado pontificio. Madrid, 12 de diciembre de 1613. El monarca informaba al cardenal Alessandro Orsino que enviaba a fray Antonio de Trejo a Roma para conseguir de Paulo V la definición dogmática de la Inmaculada Concepción y para que impidiese que los contrarios a la pía opinión continuaran predicando en su contra, “por ser el negocio tan grave y de tanta importancia para la quietud de la Cristiandad y sosiego de las Religiones y de todos los fieles y devotos de la Madre de Dios que, con la contrariedad de las opiniones, se escandalizan”. ASC, Fondo Orsini, serie I, b. 60, f. 72r. Carta de Felipe III al cardenal Alessandro Orsino. Madrid, 9 de septiembre de 1618. Más datos sobre Trejo en CASTRO, M.: “Trejo y Paniagua, Antonio de”. En ALDEA VAQUERO, Q., MARÍN MARTÍNEZ, T. y VIVES GATELL, J. (coords.): *Diccionario de Historia Eclesiástica de España, op. cit.*, vol. IV, pp. 2592-2593.

⁹⁶³ FRÍAS, L.: “Felipe III y la Inmaculada Concepción. Instancias a la Santa Sede por la definición del Misterio”. *Razón y Fe*, 12, (1905), pp. 322-336; 13, (1906), pp. 62-75; POU y MARTÍ, J.: “Embajadas de Felipe III a Roma pidiendo la definición de la I. Concepción de María”. *Archivo Ibero-Americano*, 35, (1932), pp. 72-88, 424-434 y 481-525 y 36, (1933), pp. 5-25.

Paulo V- escribía la primera carta a Gregorio XV, que le fue entregada por el conde de Monterrey⁹⁶⁴.

6.2.1.2.- Defensa de la Orden de Predicadores en algunos momentos

Frente a lo que se ha venido sosteniendo, la Orden de Predicadores no constituyó un bloque monolítico en lo concerniente a la Inmaculada Concepción. En ciertos momentos surgieron voces que clamaron porque sus miembros se conformaran con la pía opinión. Sirve de ejemplo lo acordado en una junta celebrada en el convento de Nuestra Señora de Atocha de Madrid el 24 de junio de 1618. En la misma, presidida por Aliaga, se instó a los asistentes a pedir a Paulo V celebrar y predicar la Inmaculada Concepción de acuerdo a como lo hacía el resto de la Iglesia. Esta petición provocó una división entre los miembros de la junta. Por una parte, un grupo de dominicos fueron partidarios de no tomar ninguna decisión al respecto. Es el caso de Juan de Pereda, Pedro de Olivares, Francisco Sotomayor, Jacinto de la Plaza, Diego Lorenzana, Baltasar Navarrete y Bernardo de Ayala. Por otro, aunque más reducido, los partidarios de complacer a Felipe III para no perjudicar a la orden. Se menciona a Juan y Tomás González y Lorenzo Gutiérrez, catedráticos de Alcalá, Alonso Barrantes, prior del convento de San Pedro Mártir de Toledo, Juan de la Puente, cronista real, y Pedro Benero, rector del Colegio de Santo Tomás de Alcalá. Éstos alegaron que

“estamos dispuestos, con pronta obediencia y humildad, a recibir de esa Santa Sede todo lo que, de ella, nos viniese, así en esta materia [de la Inmaculada Concepción] como en otras”⁹⁶⁵

⁹⁶⁴ Para las embajadas immaculistas del reinado de Felipe III, BROGGIO, P.: *La teología e la política. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*. Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2009, pp. 171-182.

⁹⁶⁵ Cit. en CALLADO ESTELA, E.: “El confesor regio fray Luís Aliaga y la controversia immaculista”, *op. cit.*, p. 323.

Asimismo, a finales de ese mes, el prior del convento de Santo Tomás de Madrid escribía a Paulo V para informarle que, por orden de Felipe III, se había congregado en la Corte a varios frailes de esta orden para tratar de los medios que más convenían al servicio de Dios y de la Virgen. Cuando se encontraban reunidos, recibieron, por mano del duque de Lerma, una carta del monarca. En ella, ordena a los congregados que trataran este asunto con gran celo de la honra de Cristo y de su Madre. Les impuso además tres obligaciones. La primera consistía en que la provincia dominica de España debía pedir al pontífice celebrar la fiesta de la Inmaculada Concepción como lo hacía el resto de la Iglesia, así como sustituir la palabra *santificación* por la de *concepción*. La segunda era que los dominicos debían predicar que la Virgen fue preservada del pecado original en el primer instante de su concepción. Por último, la tercera estribaba en que, tanto en presencia como en ausencia de Felipe III, tenían que predicar sermones en honor de la Inmaculada Concepción.

Si una parte de los congregados fue de parecer que se obedeciera lo ordenado por Felipe III, la otra alegó que se debía esperar a la respuesta del General de los dominicos, fray Serafín Secchi, y que predicar que la Virgen nació sin el pecado original resultaba complicado:

“Y que en el predicar, que sentimos lo mismo que hasta ahora, que es lo que los santos enseñaron y, al presente, permanecemos en la misma sentencia con la misma firmeza, sería un género de ficción indigno de predicadores el predicar lo contrario lo cual resultaría en grande menoscabo de la verdad que la Orden de Santo Domingo ha profesado y en agravio notable de la sinceridad que se profesa en el púlpito”⁹⁶⁶

Parece que una parte de los congregados aceptó la Inmaculada Concepción, a tenor de la carta que el prior del convento de San Pedro Mártir de Toledo escribió al padre regente del convento de Sopra Minerva de Roma. En la misma, le informa que había asistido a la junta celebrada en el convento de

⁹⁶⁶ ASV, Fondo Borghese, serie I, lib. 967, f. 88v. Carta del prior del convento de Santo Tomás de Madrid al papa Paulo V. Madrid, 24 de junio de 1618.

Nuestra Señora de Atocha de Madrid, junto a Aliaga y a fray Antonio de Sotomayor. Todos sus miembros habían convenido defender la doctrina de la Inmaculada Concepción, aunque en lo sustancial⁹⁶⁷.

6.2.1.3.- Las reticencias del Papado

Lo cierto es que, en Roma, se desconfiaba de la devoción hacia la Inmaculada Concepción. Se trataba de una creencia que no respondía, ni a la definición de los teólogos de la Iglesia, ni a la doctrina establecida en los concilios. No existía tampoco ninguna referencia en las Sagradas Escrituras. Los pontífices intentaron que no se difundiera más y, de no ser posible, impondrían un silencio para que fuera desapareciendo de manera progresiva. A lo largo del siglo XVII, adujeron tres razones para no definir dogmáticamente la pía opinión. Debían seguir el ejemplo de sus predecesores y respetar la postura del Concilio de Trento, que no creyó oportuno solicitar su definición dogmática. Como venía haciéndose, tenían que respetar la costumbre observada por la Santa Sede consistente en no zanjar dogmáticamente más cuestiones que las estrictamente necesarias con objeto de salvaguardar la fe. Por último, había temor a que los herejes aprovecharan la ocasión para agitarse contra el Papado, al que obligarían a convocar un concilio ecuménico⁹⁶⁸.

Pese a la ingente bibliografía que existe, aún no se ha esclarecido del todo la negativa de los sucesivos pontífices a definir como dogma la pía opinión⁹⁶⁹.

⁹⁶⁷ ASV, Fondo Borghese, serie I, lib. 967, f. 90r. Carta del prior del convento de San Pedro Mártir de Toledo al padre regente del convento de Sopra Minerva de Roma. Toledo, 21 de septiembre de 1618.

⁹⁶⁸ GUTIÉRREZ, C.: "España por el dogma de la Inmaculada. La embajada a Roma de 1659 y la Bula <<Sollicitudo>> de Alejandro VII". *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, vol. 13, nº 24, (1955), p. 17. En Madrid se tenía la idea de que la definición dogmática de la Inmaculada Concepción avanzaba muy despacio. Don Bernardo del Toro no tenía esperanza de que llegara a materializarse. En varias misivas enviadas al cardenal Gabriel Trejo le informa que los miembros de la curia romana no mostraban interés por la misma. BEESS, cód. 436, ff. 40r, 74r y 128r. Cartas de don Bernardo del Toro al cardenal Gabriel Trejo. Roma, 10 de marzo, 7 de mayo y 4 de septiembre de 1627.

⁹⁶⁹ LLORCA, B.: "La autoridad eclesiástica y el dogma de la Inmaculada Concepción". *Estudios Eclesiásticos*, vol. 28, nº 110-111, (1954), pp. 299-322 y IPARRAGUIRRE, I.: "Pareceres encontrados sobre la definibilidad de la Inmaculada en el siglo XVII". *Estudios Eclesiásticos*, vol. 28, nº 110-111, (1954), pp. 603-624.

Cuando se habla de dicha negativa, se pone el acento generalmente en la Orden de Predicadores. Sus miembros no admitieron que la Virgen fue preservada del pecado de Adán y Eva en el primer instante de su concepción. Entendieron que la misión redentora de Cristo y la universalidad del pecado original dejarían de tener sentido. Aunque aceptaron que se trataba de un ser inmaculado, esta condición la consiguió después de haber sido santificada por Cristo. No resulta casual que las Inquisiciones de Roma y España fueran controladas por miembros de esta orden religiosa. Por otro lado, la espiritualidad de Trento en todas sus variantes poseyó un carácter cristológico. Cristo pasó a ser el centro del universo espiritual. En cierta medida, conectaba con la doctrina de los dominicos que consideraron a Cristo el punto central. Afirmar que la Virgen nació sin mácula significaba despojar a Cristo de la citada misión y entraba en colisión con el cristocentrismo de la espiritualidad tridentina. La postura de los dominicos continuaba prevaleciendo en el siglo XVII, al ser la “hija de España [y] la mayor fortaleza que la fe tiene en estos reinos”⁹⁷⁰:

“Siendo así que esta doctrina [maculista] contraria es común de los santos, es conforme a la piedad de la fe, es más segura. Mal se puede pensar que, contra ella, pueda Su Santidad poner perpetuo silencio, si no es por la definición [dogmática]”⁹⁷¹

6.2.2.- La defensa del inmaculismo marial en tiempos de Felipe IV: un asunto de estado

Entre 1627 y 1643 la causa de la Inmaculada Concepción estuvo prácticamente suspensa. Esta situación empezó a cambiar a partir de 1640, cuando se trajo a la primera línea de la política. Tras algunos pasos iniciales, la defensa de la pía opinión volvió a constituir un asunto de estado. El 23 de junio de 1643 Felipe IV remitía a don Juan Chumacero el memorial que el mercedario

⁹⁷⁰ Cit. en CALLADO ESTELA, E.: “El confesor regio fray Luís Aliaga y la controversia inmaculista”, *op. cit.*, p. 322.

⁹⁷¹ Cit. en *ibíd.*, p. 321.

fray Hernando de Santa María le había enviado, en el cual le pide que inste a Urbano VIII a que defina dogmáticamente la Inmaculada Concepción. Fueron sobre todo los factores políticos los que habían paralizado este negocio. Años más tarde, en una reunión de la Real Junta de la Inmaculada Concepción, se remarcó que habían sido los causantes de la paralización de la causa inmaculista y que aún seguían presentes, a tenor de la negativa de Inocencio X a derogar el decreto de la Congregación de Inquisición de 1644:

“Habiendo discurrido la Junta sobre esto, le parece que puede ser verdad que Su Santidad tenga ambos motivos de razón de estado y de doctrina. Y puede ser también que el verdadero sea la razón de estado y que a ésta se la dé color y pretexto con aquellos reparos que tocan en lo doctrinal”⁹⁷²

Más de una década después, don Luís Crespí de Borja comentaba a Felipe IV que, en la Corte pontificia, algunos negocios eclesiásticos estaban entremezclados con los temporales:

“Como Vuestra Majestad tiene muy bien entendido, los negocios de Roma, por muy eclesiásticos que sean, están tan anexos a ciertas circunstancias temporales”⁹⁷³

Ese año de 1643 Chumacero decidía convocar una junta de teólogos para estudiar si era conveniente enviar un embajador extraordinario a Roma para conseguir de Urbano VIII la definición dogmática de la Inmaculada Concepción. Estuvo compuesta por fray Ángel Manrique, exministro general de los benedictinos, los jesuitas Agustín de Castro y Luís Guadín, los agustinos fray

⁹⁷² AGS, Estado, leg. 3110, f. 33. Consulta de la Real Junta de la Inmaculada Concepción. Madrid, 17 de septiembre de 1652.

⁹⁷³ BRAH, Salazar y Castro, lib. A-57, f. 44v. Carta de don Luís Crespí de Borja a Felipe IV. Nápoles, 29 de julio de 1659.

Juan de San Agustín y fray Diego de Rivadeneira y los franciscanos fray Pedro de Urbina -que asumió la presidencia- y fray Francisco Andrés de la Torre⁹⁷⁴. En la misma, se estudiaron los cinco puntos de que constaba el memorial de fray Hernando de Santa María. Chumacero sometió, además, a un interrogatorio de cinco preguntas a cada uno de sus miembros. El objetivo era saber si la defensa del Inmaculismo marial era el medio más conveniente para conseguir la protección de la Virgen para las empresas de la Monarquía católica. Tras dos largas sesiones, sus miembros entregaron un dictamen a Chumacero y a Urbina para que lo entregaran, a su vez, a Felipe IV. La persona que fuera a Roma no debía solicitar a Urbano VIII la definición dogmática de la Inmaculada Concepción porque esta petición la retrasaría. En cambio, juzgaban por conveniente que solicitara, como paso previo a aquélla, la extensión del culto a la Madre de Cristo. Es el caso de la fiesta del Patrocinio de la Virgen⁹⁷⁵.

6.2.2.1.- El decreto de la Congregación de Inquisición de 1644

El fallecimiento de Urbano VIII en julio de 1644 dio esperanzas a Felipe IV de que su sucesor en el soleo pontificio, Inocencio X, retomaría la causa de la Inmaculada Concepción⁹⁷⁶. A finales de mayo de 1646 el almirante de Castilla informaba a Felipe IV que había entregado su carta al pontífice⁹⁷⁷. En la misma, fechada a 23 de febrero de 1645, el monarca comenta a Inocencio X que, desde

⁹⁷⁴ CALLADO ESTELA, E.: *Tiempos de incienso y pólvora. El arzobispo fray Pedro de Urbina*. Valencia, Generalitat Valenciana, 2011, pp. 116-117.

⁹⁷⁵ En septiembre de 1655 Felipe IV comunicaba al conde de Lemos que había ordenado celebrar fiestas en honor del Patrocinio de la Virgen. ASV, Segreteria di Stato Principi, lib. 77, f. 157r. Carta de Felipe IV a don Francisco Fernández de Castro, conde de Lemos. Madrid, 1 de septiembre de 1655.

⁹⁷⁶ Urbano VIII no incluyó la Inmaculada Concepción en el catálogo de fiestas de precepto de la Iglesia. Felipe IV solicitó a Inocencio X, por medio del conde de Siruela, la revocación de la medida del papa Barberini. AHNO, Fondo Osuna, caj. 1978, doc. 26, f. 1r. Carta de Felipe IV a don Juan Velasco de la Cueva, conde de Siruela. Fraga, 31 de julio de 1644. Finalmente, Inocencio X declaraba el 8 de diciembre fiesta de precepto en todos los reinos hispanos. BRAH, Salazar y Castro, lib. A-1, ff. 182r-182v. Roma, 10 de noviembre de 1644.

⁹⁷⁷ AGS, Estado, leg. 3111, f. 2. Carta de don Juan Alfonso Enríquez de Cabrera, almirante de Castilla, a Felipe IV. Roma, 26 de mayo de 1646.

su más tierna edad, tenía una especial devoción⁹⁷⁸ hacia este misterio mariano⁹⁷⁹. Esta devoción la había heredado de sus progenitores⁹⁸⁰, como su padre Felipe III⁹⁸¹ y su tía abuela sor Margarita de la Cruz⁹⁸².

En la Corte de Madrid todavía no se tenía constancia de un decreto⁹⁸³, que no sólo retrasaba la definición dogmática de la Inmaculada Concepción, sino que también ponía en peligro su supervivencia a corto plazo⁹⁸⁴. En 1643 el inquisidor de Bolonia, miembro de la Orden de Predicadores, había prohibido la difusión de unas conclusiones impresas por los franciscanos de la ciudad porque, en ellas, se utilizaba la expresión *Inmaculada Concepción* para referirse al nacimiento de la Virgen. En enero del año siguiente los cardenales de la Congregación de Inquisición, en una de sus periódicas reuniones celebradas en el convento de Sopra Minerva de Roma, recibieron una carta del inquisidor de Bolonia donde les informa de la medida adoptada. Algunos dominicos aprovecharon el refrendo que los cardenales de esta congregación hicieron de la citada carta para

⁹⁷⁸ “Felipe IV, a quien ni las guerras continuas retardan de estas pías instancias, ni las calamidades estibian su cordialísima devoción, antes la aumentan”. Cit. en RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, E.: “El asunto de la Inmaculada en el reinado de Felipe IV. Devoción dinástica, negocio de estado y cuestión de reputación”, *op. cit.*, p. 1807.

⁹⁷⁹ AGS, Estado, leg. 3110, f. 6. El original de esta carta se encuentra en ACDF, Sant’Uffizio, Stanza Storica, lib. M6B, ff. 169r-169v/172r-172v. Está publicada en SILVELA, F.: *Cartas de la Venerable Madre Sor María de Ágreda y del Señor Rey don Felipe IV*, *op. cit.*, t. 1, pp. 417-419.

⁹⁸⁰ “Los Serenísimos Señores Reyes de éste de Vuestra Majestad fueron tan devotos de este Santo Misterio, en que les imitaron sus vasallos [y] lo establecieron por fuero”. BRAH, Salazar y Castro, lib. A-55, f. 126r. Carta de fray Juan Cebrián, arzobispo de Zaragoza, a Felipe IV. Zaragoza, 26 de junio de 1656.

⁹⁸¹ Carta de Felipe III a sor Margarita de la Cruz. Madrid, 1620. ÁLVAREZ, A.: “Curioso epistolario en torno a la Infanta Sor Margarita de la Cruz”. *Hispania Sacra*, 24, (1971), p. 25.

⁹⁸² El 9 y 29 de marzo de 1621 envió dos cartas a Gregorio XV en las que le ruega que eleve a dogma la pía opinión. BAV, Barberiniani-Latini, ms. 8272, ff. 70r-70v y 71r-71v. Desde la infancia, tuvo una especial devoción por la Inmaculada Concepción: “La Signora Infanta come donna e fervente della devotione [de la Inmaculada Concepción]”. ASV, Fondo Borghese, serie I, lib. 967, f. 164r. Carta del nuncio apostólico Antonio Caetani al cardenal Scipione Borghese, secretario de estado pontificio. Madrid, 1 de diciembre de 1617.

⁹⁸³ PÉREZ CAMARMA, A.: “Inocencio X y el decreto antiinmaculista de 1644: su resistencia por la Monarquía de Felipe IV”. En *De Gruyter* (en prensa).

⁹⁸⁴ A finales de agosto de 1644 el franciscano Diego Madueño comentaba a Felipe IV que los enemigos de la Inmaculada Concepción habían aprobado un decreto en la Congregación de Inquisición que prohibía que se diera el título de *Inmaculada* a la Virgen y era “perjudicialísimo y que se pierde, con él, todo lo que Vuestra Majestad ha ganado en treinta años”. AGS, Estado, leg. 3015, s.f. Carta de fray Diego Madueño a Felipe IV. Roma, 23 de agosto de 1644.

convertirlo en una decisión general y extensible, no sólo a la ciudad de Roma y estados pontificios, sino también a la Cristiandad católica⁹⁸⁵. Años más tarde, el duque de Terranova relató este episodio en los siguientes términos:

“Procuré informarme del estado que la materia tenía y del origen de la novedad que, algunos años a esta parte, se había introducido de no dejar imprimir ningún libro ni otro papel en que se diese título de Inmaculada a la concepción de Nuestra Señora. Y supe, con toda seguridad, que no había decreto ni orden de ningún pontífice ni congregación que prohibiese esto en general, sino que los padres dominicos, valiéndose de la respuesta que la Congregación de Inquisición dio a una carta que el Inquisidor de Bolonia, que es religioso del mismo orden, escribió el año de cuarenta y tres dando cuenta cómo había prohibido se imprimiesen unas conclusiones en que se daba el título de Inmaculada a la concepción por excusar algunos encuentros que, sobre esta materia, en dicha ciudad habían empezado a nacer, se le aprobó esta acción. Dieron a entender que éste era decreto general, siendo cierto que no fue, sino es respuesta para un caso solo”⁹⁸⁶

Los cardenales de la Congregación de Inquisición alegaron que la Iglesia no celebraba la concepción inmaculada de la Virgen en el primer instante de la animación, sino su concepción santificada. Asimismo, la concepción no constituía el objeto principal de esta fiesta, sino la persona de la Virgen. La prohibición de utilizar la expresión *Inmaculada Concepción* se extendió a libros, estampas, obras pictóricas y, a lo que más preocupaba, al oficio de la misa.

La medida adoptada por dichos cardenales originó una oposición en la Monarquía católica. Los miembros de la Real Junta de la Inmaculada

⁹⁸⁵ En el momento de la promulgación de este decreto, el superior general de los dominicos era Nicolás Ridolfi. Para este fraile, GIANNINI, M. C.: “Three General Masters for the Dominican Order: The Ridolfi *Affaire* between International Politics and Faction Struggle at the Papal Court (1642-1644)”. En GIANNINI, M. C. (ed.): *Papacy, Religious Orders and International Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Roma, Viella Editrice, 2013, pp. 95-144 e *I domenicani*. Bologna, Il Mulino, 2016, pp. 147-151.

⁹⁸⁶ AGS, Estado, leg. 3111, f. 65. Carta de don Diego de Aragón, duque de Terranova, a Felipe IV. Roma, 15 de mayo de 1655.

Concepción y de la Congregación de las Iglesias de Castilla, embajadores, ciudades, nobleza, clero y el propio Felipe IV⁹⁸⁷ escribieron a Inocencio X para que derogase el citado decreto⁹⁸⁸. De forma simultánea, fueron publicadas varias obras que constituyen un verdadero corpus defensivo de la pía opinión y que fueron empleadas para la embajada extraordinaria inmaculista de 1659⁹⁸⁹. Entre los apologistas, cabe destacar a don Antonio Calderón. Se trató de un prestigioso teólogo que fue además arzobispo de Granada y preceptor de la infanta María Teresa. Entre 1646 y 1650 escribió seis tratados en favor de la Inmaculada Concepción. Al respecto, se menciona *Pro Titulo Inmaculatae Conceptionis Beatissimae Virginis*, publicado en 1650.

6.2.2.2.- La respuesta de Madrid

Felipe IV desempeñó un papel destacado en la defensa de la Inmaculada Concepción, que aumentó tras la promulgación del decreto de 1644. En diciembre de 1646 escribía al conde de Oñate para que consiguiera de Inocencio X su derogación⁹⁹⁰. Un año más tarde el propio Oñate se lo pedía al sobrino del pontífice, Camilo María Pamphili⁹⁹¹. Se iniciaba una nueva década para la Monarquía católica que asistió a un continuo ir y venir de solicitudes a la Corte papal para acabar con un decreto que representaba un obstáculo para la tan ansiada definición dogmática de la Inmaculada Concepción.

⁹⁸⁷ Desde el principio, Felipe IV se mostró dispuesto a solicitar a Inocencio X la revocación de este decreto “y haré vivas instancias con Su Santidad hasta conseguirlo pues, cuando habíamos de caminar adelante en esta materia, no es justo dar paso atrás”. Carta de Felipe IV a sor María de Ágreda. Madrid, 28 de noviembre de 1646. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 108, p. 88.

⁹⁸⁸ PEINADO GUZMÁN, J. A.: “La Monarquía Española y el dogma de la Inmaculada Concepción: fervor, diplomacia y gestiones a favor de su proclamación en la Edad Moderna”. *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 40, (2014), p. 268.

⁹⁸⁹ AHNO, Fondo Osuna, caj. 1981, doc. 92, s.f. Carta de Felipe IV a don Rodrigo Gómez de Sandoval, duque del Infantado, sobre la conveniencia de estampar en los libros la expresión de Inmaculada Concepción. Madrid, 14 de julio de 1650.

⁹⁹⁰ AGS, Estado, leg. 3111, s.f. Carta de Felipe IV a don Íñigo Vélez de Guevara, conde de Oñate. Madrid, 18 de diciembre de 1646.

⁹⁹¹ ACDF, Sant'Uffizio, Stanza Storica, lib. M6B, ff. 177r-177v. Carta de don Íñigo Vélez de Guevara, conde de Oñate, al cardenal Camilo María Pamphili, secretario de estado pontificio. Roma, 9 de abril de 1647.

Tras las fallidas embajadas de don Antonio Enríquez de Porres, obispo de Málaga, y Giovanni Battista de Campagna, obispo de Tortosa, en 1649 era nombrado embajador extraordinario el duque del Infantado. Como a sus antecesores, le fueron entregadas unas instrucciones generales⁹⁹². En ellas, se recogen las obligaciones que debía cumplir y el comportamiento que había de tener en la Corte papal “donde concurre tanta variedad de gente y donde no se vive con el ajustamiento que fuera razón”⁹⁹³. Era la persona más idónea para defender este santo negocio. Había heredado de su abuela materna, doña Ana de Mendoza, sexta duquesa del Infantado, la devoción familiar a este misterio mariano⁹⁹⁴. Durante su estancia en la Corte de Madrid, Inocencio X entabló una estrecha relación con la Casa del Infantado y que, a mediados del siglo XVII, aun perduraba.

Inocencio X se encontraba al corriente de las intenciones del duque, dado que Felipe IV se las había comunicado en su carta de 17 de agosto de 1649⁹⁹⁵. En la misma, se queja también de que la causa de la Inmaculada Concepción estuviera paralizada. Estas instrucciones fueron acompañadas por otras más específicas, centradas ya en el asunto de la Inmaculada Concepción⁹⁹⁶. A la obligación de representar los intereses de la Monarquía católica en la Corte

⁹⁹² ADP, Fondo Archiviolo, b. 103, ff. 205r-211v. Istruzioni del Conte di Ognate al suo successore nella Corte di Roma.

⁹⁹³ AGS, Estado, leg. 3110, f. 17. Carta de Felipe IV a don Rodrigo Gómez de Sandoval, duque del Infantado. Madrid, 17 de agosto de 1649.

⁹⁹⁴ “Il Patriarca [don Diego de Guzmán] è uno delli collegati con la Duchessa dell’ Infantado in questo negotio”. ASV, Fondo Borghese, serie I, lib. 967, f. 137r. Carta del nuncio apostólico Francesco Cennini al cardenal Scipione Borghese, secretario de estado pontificio. Madrid, 27 de marzo de 1619. De la devoción de la duquesa del Infantado hacia la Inmaculada Concepción se hizo eco también, años más tarde, el cardenal Moscoso y Sandoval en una carta que escribió al duque del Infantado: “Tiene Vuestra Excelencia muy buena ocasión de ejercitar su devoción y piedad heredando también en esto a mi Señora, la Duquesa del Infantado, que esté en el cielo, abuela de Vuestra Excelencia”. AHNO, Fondo Osuna, carp. 269, doc. 64, s.f. Carta del cardenal Baltasar de Moscoso y Sandoval a don Rodrigo Gómez de Sandoval, duque del Infantado. Toledo, 19 de junio de 1650. Los duques del Infantado y Medina Sidonia patrocinaron fiestas en honor de la Inmaculada Concepción. RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, E.: “*Sine Labe*. El inmaculismo en la España de los siglos XV a XVII: la proyección social de un imaginario religioso”, *op. cit.*, p. 203.

⁹⁹⁵ AGS, Estado, leg. 3110, f. 15. Carta de Felipe IV al papa Inocencio X. Madrid, 17 de agosto de 1649. El original de esta carta se encuentra en ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 92, ff. 62r-63v/65r-65v.

⁹⁹⁶ AGS, Estado, leg. 3110, f. 16. Instrucción particular dada por Felipe IV al duque del Infantado. Madrid, 18 de agosto de 1649.

pontificia, se añadía la de defender este misterio mariano ante un Papado que, hasta mediados del siglo XIX, se mostró recalcitrante a definirlo como dogma. Después de la primera audiencia que los pontífices acostumbraban a dar a los embajadores de los monarcas, Infantado tendría que solicitar a Inocencio X una segunda para exponerle el interés de Felipe IV en la derogación del decreto de 1644. Por su parte, las Cortes de Castilla y León enviaron a Roma al jesuita Gonzalo de Castilla⁹⁹⁷, predicador de la capilla real, para que asistiera a Infantado en este asunto⁹⁹⁸. A diferencia del duque, era enviado por los reinos de Castilla y León, representando, en consecuencia, los intereses de éstos últimos.

En 1651 Infantado abandonaba la ciudad de Roma y ponía rumbo a Sicilia para hacerse cargo de su virreinato. En su lugar fue elegido el cardenal Tribulzio. Entre las obligaciones de nuevo embajador estaba la defensa de la pía opinión. Si bien Gonzalo de Castilla fue un ferviente defensor de este dogma mariano, carecía de ciertos atributos. A los tradicionales requisitos, como los de ser una persona docta, versada en letras, virtuosa, pía y prudente, se añadía la obligación de tener autoridad. Contaba con los primeros, pero carecía del segundo elemento, “requisito tanto más necesario en Roma cuanto si fuese prelado y no le llevase, iría expuesto a la desestimación y poco decoro con que en aquella Corte son tratados, no sólo los obispos, pero también los arzobispos”⁹⁹⁹.

Por entonces, Felipe IV tenía ya pleno conocimiento de las artimañas de los dominicos de Sopra Minerva y cardenales de la Congregación de Inquisición. Tribulzio adujo que el decreto de 1644 fue promulgado sin la autorización de Urbano VIII. Alegó asimismo que, a la reunión de esa congregación, tan sólo habían asistido tres miembros de nueve que la formaban.

La negativa de Inocencio X a derogar el decreto de 1644 condujo a que en la sesión del Consejo de Estado de 7 de marzo de 1652, a la que asistieron el marqués de Valparaíso, el conde de Peñaranda y don Melchor de Borja, se

⁹⁹⁷ AGP, Personal, caj. 7722, exp. 4, s.f. y AGP, Registro, lib. 6151, f. 38v.

⁹⁹⁸ AGS, Estado, leg. 3111, f. 17. Instrucciones dadas al jesuita Gonzalo de Castilla.

⁹⁹⁹ AGS, Estado, leg. 3110, f. 20. Consulta del Consejo de Estado. Madrid, 23 de marzo de 1652.

acordara que Gonzalo de Castilla debía abandonar lo más urgente posible la Corte pontificia¹⁰⁰⁰. En la primavera de ese año fue reactivada la Real Junta de la Inmaculada Concepción¹⁰⁰¹ encargada de velar para que la pía opinión llegara a buen término¹⁰⁰². Don Baltasar de Moscoso y Sandoval fue elegido presidente, al cual se le permitió celebrar las reuniones de este organismo en su casa¹⁰⁰³. En este prelado concurrían una serie de cualidades para ostentar la presidencia de la junta, como su madurez vital, condición cardenalicia y el ser una persona docta y piadosa. A su entender, el elegido para desempeñar la embajada extraordinaria de la Inmaculada Concepción debía asistir primeramente a las reuniones de la real junta para ser asesorado por sus miembros sobre la estrategia y los planes a seguir en Roma.

La persona elegida tenía que poseer una cierta autoridad, siendo los eclesiásticos los sujetos más adecuados. Los titulares de obispados y arzobispados disfrutaban de jurisdicción en sus respectivas diócesis y que, junto a importantes rentas económicas por medio de las cuales sufragar los gastos derivados del viaje y estancia en Roma, les convertía en los candidatos más óptimos. Se tuvo en cuenta asimismo la formación académica. La mayoría de ellos habían pasado por las aulas de los colegios mayores y menores de Alcalá, Salamanca y Valladolid. La posesión de conocimientos en teología y filosofía les permitiría rebatir los argumentos esgrimidos por los detractores de la pía opinión. Sobre la mesa fueron puestos dos clases de sujetos. Por un lado, la figura del prelado. Por otro, determinados individuos que estaban acreditados en letras y virtudes pudiendo desempeñar con destreza estas negociaciones en la Ciudad Eterna.

¹⁰⁰⁰ AGS, Estado, leg. 3110, f. 19. Consulta del Consejo de Estado. Madrid, 7 de marzo de 1652.

¹⁰⁰¹ Estuvo compuesta por don Antonio Calderón, fray Pedro Manero, el mercedario y abad de Santa Anastasia, el agustino Gamboa y el jesuita Nieremberg. Entre sus funciones, cabe mencionar la de aconsejar a Felipe IV, aprobar sus decisiones, las del Consejo de Estado y Cortes de Castilla, elegir a los embajadores extraordinarios que se desplazarían a Roma, examinar la correspondencia epistolar de los mismos con los pontífices y Felipe IV, etc.

¹⁰⁰² AHN, Consejos, lib. 2738, ff. 103v-104r. Decreto de reactivación de la Real Junta de la Inmaculada Concepción. Madrid, 21 de abril de 1652.

¹⁰⁰³ MESEGUER FERNÁNDEZ, J.: "La Real Junta de la Inmaculada Concepción (1616-1817/20)". *Archivo Ibero-Americano*, 15, (1955), p. 662.

En la sesión del Consejo de Estado de 23 de marzo de ese año, a la que asistieron los marqueses de Leganés y Valparaíso, los condes de Castrillo y Peñaranda, el duque de Medina de las Torres, don Melchor de Borja y don Baltasar de Moscoso y Sandoval, surgieron diferencias entre los miembros de este organismo y los de la Real Junta de la Inmaculada Concepción¹⁰⁰⁴. Las críticas más sonoras provinieron del duque de Medina de las Torres y el conde de Castrillo. Aunque estaban de acuerdo en que la persona que se desplazaría a Roma debía poseer autoridad, requisito de suma importancia para ganarse el respeto de los miembros de la curia, congregaciones y tribunales romanos, discrepaban en lo referente a su condición jurídica y social. Para estos dos nobles, la persona elegida no debía pertenecer al estamento eclesiástico. Inocencio X, empleando la condición clerical, les obligaría a regresar a sus diócesis y ejercer las labores pastorales propias de su cargo:

“Considera que cualquier obispo o arzobispo hará mucha falta en su Iglesia y fuera del perjuicio que esto trae consigo para los feligreses, aunque se puedan hallar motivos con que, por algún tiempo, se excuse el escrúpulo. No será fácil hallarlos para una larga y continuada residencia en Roma [...]. Que a los mismos cardenales italianos y dependientes suyos los manda ir a residir a sus Iglesias”¹⁰⁰⁵

La cuestión que más dificultades presentaba era la concerniente al rango que habría de llevar el embajador, es decir, si sería enviado como agente ordinario o como agente extraordinario. Para Medina de las Torres y Castrillo, la existencia de dos embajadores en la Corte papal presentaba tres problemas. En primer lugar, se produciría una interferencia en las funciones de ambos, pese a que cada uno tuviera sus competencias completamente delimitadas. En segundo, esta dualidad sería aprovechada por los enemigos de la Monarquía católica en Roma para dividirlos emergiendo, de este modo, dos facciones o grupos a los que unos y otros seguirían en función de sus intereses personales

¹⁰⁰⁴ AGS, Estado, leg. 3110, f. 20. Consulta del Consejo de Estado. Madrid, 23 de marzo de 1652.

¹⁰⁰⁵ *Ibíd.*

y materiales. Y, en tercer lugar, el embajador ordinario tendría el respeto de los cardenales de la curia. En el hipotético caso de existir dos embajadores, el extraordinario se sometería al ordinario. La solución que se adoptó fue equitativa para ambas partes. Felipe IV, si bien aceptó la propuesta del Consejo de Estado, se inclinó también por la de la Real Junta de la Inmaculada Concepción.

Algo parecido sucedió con el intento de atraer a destacados dominicos a la causa inmaculista. Don Baltasar de Moscoso y Sandoval, en la reunión del Consejo de Estado de 16 de abril, alertó a Felipe IV sobre los beneficios que reportaría a este santo negocio atraer a renombrados miembros de la Orden de Predicadores, como fray Pedro de Tapia, fray Francisco de Araujo y fray Domingo Pimentel, un fraile “muy gran religioso y gran caballero”¹⁰⁰⁶. Estos tres dominicos habían defendido con anterioridad el nacimiento sin pecado de la Virgen:

“Importaría harto poder representar al Papa [...] que en la misma Orden de Santo Domingo se hallan personas de tantas letras, doctrinas y autoridad que siguen la opinión piadosa y que otras muchas se declararían en el mismo sentir, si no las detuviese la autoridad de los superiores”¹⁰⁰⁷

Fray Francisco Crespí de Valldaura, hermano de don Luís Crespí de Borja¹⁰⁰⁸, es otro ejemplo de fraile dominico próximo a las tesis inmaculistas. A mediados de julio de 1656 escribió a Felipe IV para informarle que los dominicos de la provincia de Aragón -entre los que se hallaba él- celebraban la fiesta de la Inmaculada Concepción y

¹⁰⁰⁶ AGOP, Registra Magistrorum Ordinis, serie IV, b. 79B, f. 31v. Carta de fray Antonio de Sotomayor a fray Nicolás Ridolfi. Madrid, 12 de enero de 1634.

¹⁰⁰⁷ AGS, Estado, leg. 3110, f. 21. Consulta del Consejo de Estado. Madrid, 16 de abril de 1652.

¹⁰⁰⁸ CALLADO ESTELA, E.: “Dominico, prior y obispo. Apuntes para una biografía de fray Francisco Crespí de Valldaura (1602-1662)”. *Anales Valentinus*, 66, (2007), pp. 305-319 y GARCÍA MIRALLES, M.: “La Orden de Predicadores en su aportación española al triunfo de la Inmaculada”. *Estudios Marianos*, 16, (1955), pp. 137-146.

“aun prescindiendo de los mandatos de los pontífices, fue siempre mi parecer [...] condescender con una devoción tan universal de los fieles y tan favorecida de los reyes, particularmente de Aragón, y de Vuestra Majestad, que es ejemplo de todos”¹⁰⁰⁹

Tras arduas negociaciones, Tribulzio informaba a Felipe IV que los cardenales de la Congregación de Inquisición habían derogado el decreto de 1644. No obstante, se encontró nuevamente con la firme oposición de Inocencio X¹⁰¹⁰. Preguntado por el cardenal sobre el porqué de su negativa, respondió que “el declararlo y mandar que se continuase el título de Inmaculada Concepción era un concederlo y adelantar tanto la causa de la definición, que quedaba poco para acabarla¹⁰¹¹. Tribulzio le respondió que no se le estaba pidiendo nada nuevo, sino únicamente que existiera libertad entre los fieles para creer que la Virgen fue preservada del pecado original en el primer instante de su concepción. De esta manera, se lo expuso a Felipe IV:

“No debe huir Su Santidad de este género de concesión pues es tan conforme a lo que han hecho tantos predecesores suyos [...]. Inmaculada la llamó León Décimo en la Bula Pia Christi Fidelium y otros pontífices en bulas y confirmaciones de reglas y estatutos. Inmaculada la llamaron los pontífices desde Sixto Cuarto hasta Pío Quinto, y no como quiera, sino en el culto sagrado y público [...] y celebrando la misa según la institución de Sixto Cuarto incorporada en el Misal y Breviario Romano donde tantas veces se llama concepción inmaculada y preservada. Y verdaderamente no se acaba de entender la razón por qué Su Santidad se haya de recelar

¹⁰⁰⁹ BRAH, Salazar y Castro, lib. A-55, f. 106v. Carta de fray Francisco Crespí de Valldaura a Felipe IV. Vich, 10 de julio de 1656.

¹⁰¹⁰ AHN, Consejos, lib. 2738, ff. 110v-111r. Carta del cardenal Gian Giacomo Teodoro Tribulzio a Felipe IV. Roma, 24 de junio de 1652.

¹⁰¹¹ AMAE, Santa Sede, leg. 150, f. 79r. Consulta del Consejo de Estado. Madrid, 16 de septiembre de 1652.

de llamar Inmaculada a la concepción pues la llama santa en el oficio de que hoy usa la Iglesia Romana”¹⁰¹²

El inmovilismo del pontífice obligó a los miembros de la Real Junta de la Inmaculada Concepción, que se reunieron el 17 de septiembre, a pedir a Tribulzio que siguiera presionándolo¹⁰¹³. Asimismo, urgía nombrar al sustituto de éste al frente de la embajada de Roma. La persona elegida resultó ser fray Pedro de Urbina¹⁰¹⁴, fraile franciscano y arzobispo de Valencia que había estudiado teología en la Universidad de Alcalá, un bastión de las tesis inmaculistas desde los tiempos del cardenal Cisneros¹⁰¹⁵. En la sesión del Consejo de Estado de 26 de octubre, a la que asistieron los marqueses de Leganés y Valparaíso, el conde de Peñaranda y don Melchor de Borja, se acordó que este prelado fuera enviado a Roma lo antes posible¹⁰¹⁶. En él concurrían varias cualidades. En primer lugar, era una persona piadosa, docta y de rectas costumbres. En segundo, había desempeñado con holgura y destreza varias responsabilidades dentro de su orden. Por último, coincidiendo con los años de la guerra de Cataluña, fue virrey de Valencia con el aplauso de Felipe IV porque consiguió librarlo de los aires independentistas del principado vecino. En opinión de los miembros de la Real Junta de la Inmaculada Concepción, “debe el Arzobispo sacrificarse al servicio de Dios, de su Madre Santísima, de toda la Iglesia Católica y de Vuestra Majestad”¹⁰¹⁷. De nuevo, surgieron discrepancias entre los miembros del Consejo de Estado y los de la Real Junta de la Inmaculada Concepción. La solución del monarca volvió a ser equitativa con el fin de evitar que dichas diferencias

¹⁰¹² AGS, Estado, leg. 3110, f. 32. Carta de la Real Junta de la Inmaculada Concepción a Felipe IV. Madrid, 16 de septiembre de 1652.

¹⁰¹³ AGS, Estado, leg. 3110, f. 33. Consulta de la Real Junta de la Inmaculada Concepción. Madrid, 17 de septiembre de 1652.

¹⁰¹⁴ CALLADO ESTELA, E.: “Fray Pedro de Urbina, un franciscano para la embajada concepcionista filipina de 1652”, *op. cit.*, pp. 207-244.

¹⁰¹⁵ CALLADO ESTELA, E.: *Tiempos de incienso y pólvora. El arzobispo fray Pedro de Urbina*, *op. cit.*, p. 115.

¹⁰¹⁶ AGS, Estado, leg. 3110, f. 40. Consulta del Consejo de Estado. Madrid, 26 de octubre de 1655.

¹⁰¹⁷ AGS, Estado, leg. 3111, f. 47. Carta de la Real Junta de la Inmaculada Concepción a Felipe IV. Madrid, 5 de diciembre de 1652.

repercutieran negativamente en la pía opinión. Nombró a Urbina embajador extraordinario, pero quedaría sometido en todo momento al ordinario que, a la espera de la llegada de don Diego de Aragón, duque de Terranova, a Roma lo era el cardenal Tribulzio¹⁰¹⁸.

Sin embargo, Urbina se negó a desplazarse a la Ciudad Eterna. Su larga existencia vital y su trayectoria profesional le decían que no debía realizar este viaje puesto que se convertiría en un auténtico fracaso. Contaba con casi setenta años y conocía de primera mano el funcionamiento de la Corte papal. Su negativa coincidió con los años finales del pontificado de Inocencio X que, influido por la camarilla de su cuñada, doña Olimpia Maidalchini¹⁰¹⁹, y el cardenal Francesco Barberini, se mostró reticente a todo lo que tuviera vinculación con la Monarquía católica. Expuso a Felipe IV que, dada su avanzada edad, los achaques derivados de la misma y la obligación de realizar una visita pastoral a su diócesis, no le resultaba posible trasladarse a Roma. La Real Junta de la Inmaculada Concepción, en su sesión de 5 de diciembre, rechazó de plano los argumentos esgrimidos por el prelado. Sus miembros entendieron que su edad no le impedía trasladarse a Roma porque la mayor parte del trayecto lo haría por mar. La obligación de realizar una visita pastoral a su diócesis tampoco fue admitida ya que podía efectuarla el obispo sufragáneo de esa diócesis. Al poco tiempo, le sobrevino una enfermedad que le impidió trasladarse a Roma.

Después de casi tres años de inactividad¹⁰²⁰, en mayo de 1655 el duque de Terranova -que un año antes había sido nombrado embajador de Roma¹⁰²¹-

¹⁰¹⁸ AHN, Estado, leg. 1837, s.f. Carta de Felipe IV al papa Inocencio X. Aranjuez, 1 de mayo de 1653. Sobre este cardenal, NARDI, L. de: "Gian Giacomo Teodoro Trivulzio tra Milano, Roma e Madrid". *Storia in Martesana*, 3, (2010), pp. 1-23; SIGNOROTTO, G. V.: "L' apprendistato politico di Teodoro Trivulzio, principe e cardinale". *Libros de la Corte.es*, Monográfico 1, (2014), pp. 337-359; LOZANO NAVARRO, J. J.: "Dos embajadores del rey católico en la Roma del siglo XVII: los cardenales Tribulzio y Nithard. Una perspectiva comparada". *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 42, (2016), pp. 137-166.

¹⁰¹⁹ D'AMELIA, M.: "Nepotismo al femminile. Il caso di Olimpia Maildalchini Pamphilj". En VISCEGLIA, M. A. (ed.): *La nobiltà romana in Età Moderna. Profili istituzionali e pratiche sociali*. Roma, Carocci Editori, 2001, pp. 353-399.

¹⁰²⁰ Inocencio X se negó a derogar en vida el decreto de 1644. ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 104, f. 690r. Carta del nuncio apostólico Giulio Rospigliosi al cardenal Fabio Chigi. Madrid, diciembre de 1652.

comunicaba a Felipe IV que el nuevo pontífice, Alejandro VII, había revocado el decreto de 1644¹⁰²². Comenzó su pontificado permitiendo utilizar el apelativo de *Inmaculada* para la concepción de la Virgen¹⁰²³. Se había producido un primer triunfo para la Monarquía católica. Faltaba tan sólo que el Papado definiera dogmáticamente la pía opinión. Antes de darse este paso, Alejandro VII tenía que declarar el objeto de esta fiesta: la preservación de la Virgen del pecado original en el primer instante de su concepción o animación. En mayo de ese mismo año el Consejo de Estado nombraba a fray Francisco Guerra, obispo de Cádiz, embajador extraordinario de Roma, que se desplazaría a la ciudad del Tíber para conseguir del pontífice la anhelada pretensión. En sendas cartas remitidas por Felipe IV y el cardenal Moscoso y Sandoval¹⁰²⁴, le encaminaron a la consecución de este objetivo. Pero su temprano fallecimiento le impidió cumplir con la tarea asignada, que fue llevada a cabo cuatro años más tarde por don Luís Crespí de Borja¹⁰²⁵. Al igual que los miembros del Oratorio de San Felipe Neri de Valencia, fue un fiel devoto de la Inmaculada Concepción. El éxito de la embajada immaculista de 1659 no radicó en la obtención de beneficios económicos, sino que poseyó un carácter doctrinal y teológico. Si bien Alejandro VII, por medio del Breve *Sollicitudo omnium ecclesiarum* de 8 de diciembre de

¹⁰²¹ La faceta de este noble como mecenas en GARCÍA CUETO, D.: "Don Diego de Aragón, IV duque de Terranova, y el envío de esculturas para Felipe IV durante su embajada en Roma (1654-1657)". *Archivo Español de Arte*, vol. 78, nº 311, (2005), pp. 317-322.

¹⁰²² AGS, Estado, leg. 3111, f. 65. Carta de don Diego de Aragón, duque de Terranova, a Felipe IV. Roma, 15 de mayo de 1655.

¹⁰²³ Aviso de 7 de julio de 1655. BARRIONUEVO, J. de: *Avisos de D. Jerónimo de Barrionuevo (1654-1658)*, op. cit., t. II, pp. 22-23. A mediados de abril de 1662 don Luís Ignacio Fernández de Córdoba y Aguilar, marqués de Villalba, comunicaba al secretario don Diego de Sada que Felipe IV había ordenado que se escribiera a los obispos y arzobispos de la Corona de Aragón para que éstos pidieran a los predicadores de sus respectivas diócesis que emplearan antes de comenzar sus sermones la expresión "Alabado sea el Santísimo Sacramento de la Eucaristía y la Virgen concebida sin pecado original en el primer instante de su ser". Lo mismo se había de ordenar a los preladados de las congregaciones religiosas y también al general de los dominicos de la provincia de Aragón. AHN, Consejos, leg. 50.617, s.f. Carta de don Luís Ignacio Fernández de Córdoba y Aguilar, marqués de Villalba, al secretario don Diego de Sada. Madrid, 15 de abril de 1662.

¹⁰²⁴ BRAH, Salazar y Castro, lib. A-55, ff. 154r-154v. Carta de Felipe IV a fray Francisco Guerra. Madrid, 14 de septiembre de 1655 y BRAH, Salazar y Castro, lib. A-55, f. 138r. Carta del cardenal Baltasar de Moscoso y Sandoval a fray Francisco Guerra. Madrid, 14 de septiembre de 1655.

¹⁰²⁵ Sobre esta embajada, CALLADO ESTELA, E.: *Sin pecado concebida. Valencia y la Inmaculada en el siglo XVII*. Valencia, Institucio Alfons el Magnànim, 2012, pp. 151-192 y *El embajador de María. Don Luís Crespí de Borja*, op. cit., pp. 139-206.

1661, estableció el motivo de esta fiesta, se negó a definir dogmáticamente la propia opinión¹⁰²⁶. El Inmaculismo marial quedaba asentado como devoción oficial de la Monarquía católica, a la par que como cuestión de estado y reputación.

6.2.2.3.- Las nociones de fidelidad, pacto y reputación

Aparte de las consideraciones religiosas -en ningún caso, desacertadas-, la negativa papal debe ponerse asimismo en relación con el ideal caballeresco, el concepto de fidelidad y la noción de pacto. Como afirma Estrella Ruiz-Gálvez, entraron en escena los conceptos de *fidelidad*, *firmeza* y *lealtad* que constituyeron la esencia de la ética caballeresca y remitieron a valores aristocráticos propios de una sociedad identificada con los ideales de la hidalguía y la nobleza¹⁰²⁷. Estos ideales, trasladados al caso particular de la Inmaculada Concepción, se manifestaron en un deseo por defender la pureza, honor, reputación y nombre de la Virgen.

A pesar de que la devoción a la Inmaculada Concepción arraigó en casi toda la Europa occidental durante la Edad Media, lo hizo especialmente en la península ibérica coincidiendo con el proceso de la Reconquista¹⁰²⁸. Los cristianos de los diferentes reinos peninsulares decidieron recuperar unos territorios que, con anterioridad a la conquista musulmana del año 711, les había pertenecido y, de paso, ganar nuevos espacios para el cristianismo. En las coordenadas mentales de los cristianos medievales, la Virgen ocupó un lugar central. Era la madre del Redentor del mundo, al cual estaban defendiendo de

¹⁰²⁶ SÁNCHEZ RICARTE, J.: *Las circunstancias todas que han concurrido en la consecución del nuevo Breve de nuestro muy santo padre Alexandro Séptimo en favor de la Purísima Concepción de Nuestra Señora*. Madrid, José Fernández de Buendía, 1662; ALFARO, J.: "La Inmaculada Concepción en la Bula Sollicitudo a la luz de documentos inéditos". *Revista Española de Teología*, 20, (1960), pp. 3-74.

¹⁰²⁷ RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, E.: "La Inmaculada, emblema de la firmeza femenina". *Arenal: Revista de Historia de las Mujeres*, vol. 13, nº 2, (2006), p. 293.

¹⁰²⁸ Junto al Apóstol Santiago, es la otra gran devoción española. Para el primero, véanse los trabajos de REY CASTELAO, O.: *Los mitos del Apóstol Santiago*. Santiago de Compostela, Ediciones Nigratrea, 2006 y "La disputa del patronazgo de la Monarquía: ¿Santiago o Santa Teresa?". En MARTÍNEZ MILLÁN y VISCEGLIA, M. A. (dirs.): *La Monarquía de Felipe III: la Casa del Rey*, op. cit., vol. 1, pp. 227-246.

las afrentas cometidas por los infieles. Esta defensa se hizo extensible a aquélla y quedó materializada en la devoción hacia su concepción inmaculada¹⁰²⁹. Fue equiparada a Cristo, al entenderse que las funciones de ambos, no sólo no se solapaban, sino que también se complementaban. La pureza de la Virgen se convirtió en otro valor simbólico supremo que definió el cristianismo peninsular, unificó la monarquía y separó a los verdaderos “españoles” de las poblaciones judeo-conversa y morisca¹⁰³⁰. Para los cristianos viejos, estas poblaciones tenían la sangre infectada por el pecado original. No es casual que esta visión coincidiera con el surgimiento de la devoción a la Sangre de Cristo, que debía ser defendida junto a la de su madre.

A mediados del siglo XVII el Inmaculismo marial había logrado conservar en la península ibérica su antiguo carácter caballeresco. La defensa de la pía opinión era considerada una cuestión de honor y reputación. Los monarcas hispanos tenían la obligación, como caballeros de Cristo, de defender el honor, nombre y reputación de su madre. Estos ideales enlazaban con el esquema ideológico y mental de los cristianos viejos, basado en el concepto de *fidelidad* que constituye la base del código caballeresco. Este concepto presupone la existencia de la *fides*. Ésta, además de ser una virtud moral, era un concepto jurídico que conducía, a su vez, a la noción de pacto. Eran tres los pactos que regían las relaciones entre Dios y los fieles cristianos. El primer pacto fue el establecido entre Dios y Adán. El segundo entre Dios y el pueblo judío, al cual predijo la llegada de un mesías. El último, entre Cristo y los fieles cristianos, a los que prometió la redención. A estos tres pactos se añade un cuarto: el establecido con la Virgen, por el cual se comprometieron a defender su concepción inmaculada. Asimismo, se tuvo presente el concepto de *infidelidad*. Se entendía que alguien era infiel cuando incumplía los acuerdos de un pacto. El infiel se convertía, entonces, en un ser antisocial y felón. Precisamente, la *felonía* suponía la exclusión social dado que se perdía la confianza en esa

¹⁰²⁹ La Virgen, en su versión inmaculada, ayudó a los monarcas hispanos a ganar batallas. Al respecto, Gregorio XV concedió una indulgencia plenaria perpetua a la Iglesia de la Madonna della Vittoria de Nápoles por una victoria militar sobre los protestantes. AGOCS, Procesos Generales, b. 1, f. 194r. Carta del cardenal Giulio Sacchetti al nuncio de Nápoles. Roma, 13 de noviembre de 1642. Esta carta es posterior en el tiempo.

¹⁰³⁰ PROSPERI, A.: “L’Immacolata a Siviglia e la fondazione sacra della Monarchia Spagnola”. *Studi Storici: Rivista trimestrale dell’Istituto Gramsci*, vol. 47, nº 2, (2006), p. 492.

persona. Trasladada esta cuestión al asunto de la Virgen, los monarcas hispanos y sus súbditos tenían la obligación de defender el nacimiento sin mancha de la misma. Se comprende, así pues, la negativa de los pontífices a definir dogmáticamente la Inmaculada Concepción. En los planos religioso, espiritual, teológico y doctrinal, el Papado aceptó que la Virgen fue preservada del pecado original en el primer instante de su concepción. La cuestión cambiaba para los ámbitos cultural e ideológico. El Inmaculismo marial encerraba toda una tradición ideológica y cultural forjada en los siglos medievales. Desde Roma se receló de la misma porque no podía encuadrarla dentro de sus coordenadas culturales e ideológicas. Reconocer el inmaculismo marial significaba asentar toda una tradición cultural propia que, lejos de vincular a los Habsburgo de Madrid con sus parientes de Viena, lo hacía con su propia tradición¹⁰³¹.

En cambio, la devoción al Santísimo Sacramento de la Eucaristía no respondió a la tradición cultural e ideológica de la península ibérica. Si bien estaba arraigada en la misma -basta recordar las celebraciones del Corpus Christi desde la Edad Media-, fue una importación de los Habsburgo de Viena que, a su vez, tomaron su contenido ideológico del Papado. Entendida como la presencia real de Cristo en la misa, unía a los fieles con él. Esta idea, trasladada al plano ideológico, se tradujo en que los monarcas hispanos y sus súbditos debían un respeto absoluto al romano pontífice, en tanto en cuanto vicario de Cristo en la tierra. Se reconocía, por consiguiente, la primacía del poder eclesiástico de la Iglesia de Roma sobre el secular de reyes y príncipes. El Inmaculismo marial carecía de reconocimiento pontificio y ambas devociones no se encontraban al mismo nivel y tampoco actuaban al unísono.

6.3.- Sor María de Ágreda y la Inmaculada Concepción

Sor María se trató de una ferviente defensora de la Inmaculada Concepción. Sin embargo, no resulta apropiado afirmar que el auge de la causa pía se debió

¹⁰³¹ GONZÁLEZ TORNEL, P.: "Lope, Calderón y la Inmaculada Concepción de María. La fabricación de una heroína en la España del siglo XVII". En MÍNGUEZ CORNELLES, V. y RODRÍGUEZ MOYA, I. (dirs.): *La piedad de la Casa de Austria. Arte, dinastía y devoción*, op. cit., pp. 151-170.

en exclusiva a su influjo, como han afirmado algunos autores¹⁰³². Lo que sí parece cierto es que su beatificación y canonización no han prosperado por este asunto. Los detractores de la Inmaculada Concepción entendieron que la elevación a los altares de la monja significaría adelantar la definición dogmática de la pía opinión.

6.3.1.- La obra cumbre de la teología mariana: la Mística Ciudad de Dios

Como sus hermanas de religión, sor María abogó por que la Inmaculada Concepción alcanzara la condición de dogma de fe. Prueba de lo dicho, es su obra más conocida: la *Mística Ciudad de Dios*¹⁰³³. En la misma, realiza una defensa de la pía opinión y que escribió, según declaró a los miembros del Santo Oficio de Logroño, por encargo de la propia Virgen. En el siglo XIX Pío nono afirmó que “era un libro excelente muy propio para propagar el culto de la Virgen María”¹⁰³⁴. En 1670 era dado a la imprenta recibiendo el visto bueno del General de la Orden de San Francisco, fray Alonso de Salizanes, que encomendó su edición al también franciscano fray José Ximénez de Samaniego, primer biógrafo de la monja. A éste último, se debe el *Prólogo Galeato* que aparece en las páginas iniciales de la obra. Compuesta por tres grandes partes, sor María narra los principales hitos de la vida de la Virgen. La primera corresponde a los quince primeros años de su existencia, desde su concepción en el vientre de santa Ana

¹⁰³² PAMPLONA, C. de: “Impulso de la Madre Ágreda en la definición del dogma de la Inmaculada por medio de Felipe IV”. *Estudios Franciscanos*, 60, (1959), p. 42.

¹⁰³³ MARTÍNEZ CUESTA, A.: “La Inmaculada Concepción en la “Mística Ciudad de Dios”, de la Madre Ágreda”. *Verdad y Vida: Revista de las Ciencias del Espíritu*, 22, (1964), pp. 645-665. En 1672 fue denunciada al Santo Oficio de Roma. Se arguyó que contenía proposiciones quietistas. Su prohibición debe ponerse en relación asimismo con la doctrina jansenista. Clemente XI, pese a promulgar la Bula *Unigenitus* el 8 de septiembre de 1713 -en la que condena 101 proposiciones jansenistas de Pasquier Quesnel-, la sacó del Índice de Libros Prohibidos. Sobre las lecturas e índices de libros prohibidos durante la Edad Moderna, FRAGNITO, G.: *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima Età Moderna*. Bologna, Il Mulino, 2005 e INFELISE, M.: *I padroni dei libri. Il controllo sulla stampa nella prima Età Moderna*. Roma-Madrid, Editori Laterza, 2014. Para el caso español, MARTÍNEZ DE BUJANDA, J.: *El Índice de libros prohibidos y expurgados de la Inquisición española (1551-1819)*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2016.

¹⁰³⁴ Cit. en PAMPLONA, C. de: “Impulso de la Madre Ágreda en la definición del dogma de la Inmaculada por medio de Felipe IV”, *op. cit.*, p. 45.

hasta el nacimiento de Cristo. La segunda abarca el Misterio de la Encarnación y toda la vida de su hijo, incluidas su muerte y resurrección. Por último, la tercera se centra en los últimos años de vida de la Virgen, su dormición y la ascensión a los cielos. Cada parte está compuesta por ocho libros y éstos, a su vez, por capítulos que contienen un pasaje referente a la vida de la Virgen y un resumen de la doctrina teológica que ésta ofrece a sor María.

Esta obra recibió un influjo considerable de la doctrina de Juan Duns Scoto. Sor María compartió sus ideas sobre la Inmaculada Concepción, consistentes en que la Virgen disfrutó de la gracia divina en el primer instante de su concepción. En el capítulo décimo quinto del primer libro, titulado *De la Concepción Inmaculada de María, Madre de Dios, por la virtud del poder divino*, sostiene que la concepción de la Virgen tuvo lugar en la mente de Dios con anterioridad a la creación de los ángeles. De forma que no se vio afectada por el pecado de Adán y Eva¹⁰³⁵.

6.3.2.- Devoción de Felipe IV y la familia real a la pía opinión

El deseo de sor María fue que los pontífices definieran como dogma de fe la Inmaculada Concepción. Entendió que la Virgen encarnaba el buen consejo, la prudencia y la justicia. En ella descansaban además las virtudes, el camino de la gracia, la verdad y los tesoros del cielo:

“Vuestra Majestad continúe y persevere en su devoción para que, en ella, halle Vuestra Majestad todos estos bienes y otros muchos. Que la Madre de misericordia sabe franquear liberalmente a los que militan debajo de su protección”¹⁰³⁶

¹⁰³⁵ “Y antes de todo esto, ya estaba concebido el Verbo, no sólo por la generación eterna del Padre, pero también estaba decretada y en la mente divina concebida la generación temporal de [la] Madre Virgen”. Cit. en PEINADO GUZMÁN, J. A.: “Controversia teológica, devoción popular, expresión plástica: la Inmaculada Concepción en Granada”. Universidad de Granada, Tesis Doctoral Inédita, 2011, p. 429.

¹⁰³⁶ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 13 de diciembre de 1647. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 108, p. 131.

La llegada de Inocencio X al soleo pontificio fue el momento más propicio para solicitar la definición dogmática de la Inmaculada Concepción. A los pocos meses, Felipe IV informaba a sor María que se daban las circunstancias para hacer esta petición y, “de mi parte, se harán todos los esfuerzos que fuere posible por conseguir lo que tanto deseo”¹⁰³⁷. La monja le respondió que había recibido con suma alegría su intención de defender la pía opinión y “no desista de empresa tan gloriosa y digna de la piedad y devoción de Vuestra Majestad”¹⁰³⁸.

Las mujeres de la familia real tuvieron otro papel destacado en el fomento y promoción de la Inmaculada Concepción. Ésta poseyó una formulación de género que reivindicaron las mujeres de las elites a modo de firmeza femenina y triunfo de la feminidad. El Inmaculismo marial representaba la excelencia femenina en una sociedad dominada por el sexo masculino.

A finales de enero de 1661, la infanta María Teresa de Austria -ya reina de Francia- respondía a la carta de sor María de 2 de octubre de 1660¹⁰³⁹. En la misma, ésta le había comunicado que tenía intención de establecer en el convento de Ágreda una fiesta mariana en su honor. Debía confirmar a la comunidad conventual si aceptaba que esta fiesta se encontrara dedicada a su real persona. La reina respondió que estaba conforme con ello, lo quería de muy buena gana “y [estaba] confiada que siempre me encomendaréis a Dios”¹⁰⁴⁰. A comienzos de abril de 1661, sor María le preguntaba qué advocación mariana era su preferida, “[que] la celebraremos”¹⁰⁴¹. La infanta le respondió que era devota de todas pero, en especial, de la Inmaculada Concepción¹⁰⁴².

¹⁰³⁷ Carta de Felipe IV a sor María de Ágreda. Madrid, 15 de noviembre de 1644. *Ibíd.*, p. 13.

¹⁰³⁸ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 17 de septiembre de 1655. *Ibíd.*, vol. 109, p. 32.

¹⁰³⁹ AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 81, s.f. Carta de sor María de Ágreda a la reina María Teresa de Austria. Ágreda, 2 de octubre de 1660.

¹⁰⁴⁰ AMMCA, cód. 1.6.4., caj. 76, carp. 12, s.f. Carta de la reina María Teresa de Austria a sor María de Ágreda. París, 26 de enero de 1661.

¹⁰⁴¹ AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 81, s.f. Carta de sor María de Ágreda a la reina María Teresa de Austria. Ágreda, 2 de abril de 1661.

¹⁰⁴² AMMCA, cód. 1.6.4., caj. 76, carp. 12, s.f. Carta de la reina María Teresa de Austria a sor María de Ágreda. Fontainebleau, 6 de mayo de 1661.

La devoción de la reina por la pía opinión se consolidó con el paso de los años. A raíz del nacimiento de la infanta Ana Isabel de Borbón en noviembre de 1662, sor María dispuso que continuara celebrándose la fiesta de la Inmaculada Concepción en el convento agredano:

“Y a este fin, preparo y dispongo la celebración de la fiesta de la Purísima Concepción que tengo ofrecida a Vuestra Majestad”¹⁰⁴³

La reina Mariana de Austria heredó también de sus antepasados la devoción por la pía opinión. Con ocasión de los preliminares de los desposorios de la infanta Margarita María con el emperador Leopoldo I, sor María animó a la reina a depositar su confianza en la Inmaculada Concepción. Unos años antes, a finales de julio de 1659, le había informado que, desde hacía tiempo, tenía en mente hacer un obsequio a la Virgen, no sólo por el futuro matrimonio, sino también por la larga vida, salud y salvación eterna de Felipe IV, de sus hijos y de ella misma. Este obsequio consistía en poner una dotación económica en el convento para que el día de la Inmaculada Concepción el Santísimo Sacramento de la Eucaristía estuviera descubierto:

“Juzgo por obra muy agradable al Altísimo [porque] está siendo en exaltación del nombre y pureza de la Reina de los Ángeles y de su hijo Santísimo”¹⁰⁴⁴

La reina respondió a sor María que estaba de acuerdo en que esta fiesta se encontrara dedicada a la Inmaculada Concepción porque “tengo particular devoción en este día [...]. Desde que tengo uso de razón, lo elegí y, si fuere

¹⁰⁴³ AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 81, s.f. Carta de sor María de Ágreda a la reina María Teresa de Austria. Ágreda, 8 de diciembre de 1662.

¹⁰⁴⁴ AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 67, s.f. Carta de sor María de Ágreda a la reina Mariana de Austria. Ágreda, 24 de julio de 1659.

menester que os ayude en algo para la fiesta, avisadme con lo que fuere menester. Que yo lo haré con mucho gusto”¹⁰⁴⁵.

Los varones de la familia real tuvieron su particular devoción a la Inmaculada Concepción. Es el caso del príncipe Baltasar Carlos de Austria, al cual sor María trató de iniciar en este misterio mariano por medio de su progenitor. A mediados de abril de 1646, la monja pedía al monarca que le educara en el respeto a la Virgen¹⁰⁴⁶. La respuesta de éste fue que siempre había procurado inculcarle la devoción a la pía opinión porque era la puerta por donde los reyes entraban a pedir perdón por sus culpas¹⁰⁴⁷. Don Juan José de Austria fue otro ferviente partidario de la Inmaculada Concepción¹⁰⁴⁸. En una misiva que envió a Felipe IV en abril de 1657, le informa que algunos obispos de Flandes recibían presiones de sus vasallos para que introdujeran esta devoción en sus respectivas diócesis. Entre los enseres de su colección particular, cabe mencionar varias imágenes y cuadros de la Virgen¹⁰⁴⁹.

6.4.- Otra devoción mariana arraigada en la Península Ibérica: el Pilar de Zaragoza

En los *Moralia in Job*, un códice de finales del siglo XIII y principios del siguiente y del que se decía también que fue traído desde Roma por el obispo

¹⁰⁴⁵ AMMCA, cód. 1.6.4., caj. 76, carp. 11, s.f. Carta de la reina Mariana de Austria a sor María de Ágreda. Madrid, 12 de agosto de 1659.

¹⁰⁴⁶ Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 16 de abril de 1645. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 108, p. 16.

¹⁰⁴⁷ Carta de Felipe IV a sor María de Ágreda. Zaragoza, 15 de mayo de 1645. *Ibid.*, p. 17.

¹⁰⁴⁸ Recibió con entusiasmo el Breve Sollicitudo omnium ecclesiarum, tal y como informó a don Cristóbal Crespí de Valldaura: “Hame hecho Vuestra Señoría muy particular gusto en participarme la noticia [...] de haber concedido Su Beatitud la declaración del objeto de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señoría [...]. De que yo vuelvo a Vuestra Señoría la enhorabuena con todo el gozo que puede considerar de la particular devoción que tengo a este Santo Misterio”. AHUV, Fondo Crespí de Valldaura, leg. 9263, s.f. Carta de don Juan José de Austria a don Cristóbal Crespí de Valldaura. Zafra, 21 de enero de 1662. Cit. en TRÁPAGA MONCHET, K.: *La reconfiguración política de la Monarquía Católica: la actividad de don Juan José de Austria (1642-1679)*, *op. cit.*, p. 627.

¹⁰⁴⁹ *Ibid.*, p. 628.

Samuel Tajón a mediados del siglo VII, se recoge que el Apóstol Santiago predicó en la península ibérica, a la par que se describe el itinerario que realizó, la conversión de ocho personas al cristianismo en Zaragoza y la aparición de la Virgen del Pilar al Apóstol sobre un pilar de mármol en la ribera del río Ebro. El relato continúa con el regreso de la Virgen a Jerusalén y la construcción de un templo donde fue colocado el citado pilar y un altar.

La devoción a esta Virgen es otro de los pilares fundamentales del cristianismo peninsular. Se vincula a los llamados *varones apostólicos* que, tras reunirse en Zaragoza, marcharon a los diferentes territorios de la península ibérica para predicar el Evangelio y para ocupar las recién creadas sedes episcopales. A mediados del siglo XV, coincidiendo con la publicación del *Libro de los Milagros* y la promulgación de la Bula Calixtina, tuvo lugar la consolidación definitiva de la devoción al Pilar¹⁰⁵⁰. De manera que los miembros del cabildo basilical zaragozano afirmaron que la sede episcopal cesaraugustana tenía un origen antiguo y reivindicaron su primacía sobre el resto de episcopados. Alegaron que, en Zaragoza, se había levantado el primer templo mariano de la Cristiandad¹⁰⁵¹ y los antepasados de los habitantes de la ciudad conocieron el primer cristianismo. Se ofreció a la Virgen el patronazgo de la ciudad y su fiesta fue declarada de precepto en 1642. Las Cortes de Aragón votaron en 1678 elegirla patrona del reino. Dos años más tarde, Inocencio XI concedió una indulgencia plenaria a los fieles que asistieran a los oficios religiosos anuales del 12 de octubre. En 1720 Inocencio XIII permitió el rezo con octava y ya, en 1807, Pío VII elevó esta devoción a doble rito de primera clase y con octava. Al desarrollo de esta devoción contribuyó enormemente el *Milagro de Calanda*. Según la tradición, la Virgen restituyó en la noche del 29 de marzo de 1640 su pierna amputada a don Miguel Pellicer, vecino de Zaragoza.

¹⁰⁵⁰ SERRANO MARTÍN, E.: "Santidad y patronazgo en el mundo hispánico de la Edad Moderna". *Studia Historica. Historia Moderna*, vol. 40, nº 1, (2018), pp. 104-105 y "*Silentium facite*: el fin de la polémica y el discurso en torno a la Virgen del Pilar en la Edad Moderna". *Hispania: Revista Española de Historia*, vol. LXXIV, nº 248, (2014), pp. 687-713.

¹⁰⁵¹ La basílica empezó a construirse después de la aparición de la Virgen al Apóstol Santiago, alrededor del año 40. OLIVER MORAGUES, M.: "Algunas claves geopolíticas de la devoción y el dogma de la Inmaculada Concepción". *Magallánica: Revista de Historia Moderna*, 5, (2016), p. 53.

Sor María de Ágreda fue una gran devota de la Virgen del Pilar. En la Mística Ciudad de Dios describe su llegada a Zaragoza que, según sus cálculos, se produjo en el año 40, fecha en que se apareció al Apóstol Santiago. En octubre de 1643 recordaba a Felipe IV la promesa que la Virgen hizo a los habitantes de la ciudad consistente en que, si invocaban su nombre, recibirían su protección y amparo:

“Hame parecido buena ocasión, para cuando vaya Vuestra Majestad a aquella santa capilla [de la Virgen del Pilar], que derrame su corazón en presencia de la consoladora de los afligidos y ponga Vuestra Majestad, en sus preciosas manos, sus reinos, haciéndola dueña de ellos, patrona, protectora, amparadora, defensora y abogada”¹⁰⁵²

¹⁰⁵² Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 25 de octubre de 1643. SECO SERRANO, C., *op. cit.*, vol. 108, p. 8.

CONCLUSIONES

“Lo que nos muestra la experiencia y el orden natural de las cosas es que los imperios nacen, viven y mueren, y que aun los cielos [Corte del eterno reino de Dios] se envejecen. Lo que conviene es que la virtud, la prudencia y la atención de los reyes hagan durables sus reinos [...]. Siendo verdad infalible que la duración de éstos es premio de la virtud y que por el vicio, la imprudencia, el engaño y la injusticia muda Dios los reinos de unas gentes en otras”¹⁰⁵³

Con este fragmento contenido en uno de sus tratados, don Diego de Saavedra Fajardo recordaba a los dirigentes de la Monarquía católica -y en particular a Felipe IV- que la supervivencia de la misma dependía de la voluntad de Dios, que daba la prosperidad o la ruina a los reyes en función de sus acciones.

En el siglo XVI la Monarquía hispana se adueñó de la idea de *Monarchia Universalis*. Fue perfilada definitivamente en el reinado de Felipe II, momento en que se revistió de superioridad con respecto a los Habsburgo de Viena. En el rey de España recaía la jefatura de toda la Casa de Austria. No sólo existió independencia en el ámbito político, sino también en el plano ideológico. El rey prudente se consideró heredero de los monarcas visigodos cuyos planteamientos ideológicos fueron transmitidos a los reyes medievales de Castilla. Procesos como el de la Reconquista y cultos como el de Santiago Apóstol terminaron por conformar la ideología religiosa de la Monarquía hispana de esa centuria. Por otra parte, justificó su expansión territorial en el continente americano en base a la propagación y defensa del catolicismo.

Durante el reinado de Felipe III irrumpió, por vez primera, la ideología religiosa de Roma. La posición hegemónica de los Habsburgo de Madrid comenzó a ser socavada por una relación de fuerzas externas, entre las que estuvo el Papado. Los pontífices, después de acometer una amplia reforma

¹⁰⁵³ SAAVEDRA FAJARDO, D.: *Corona Gótica, Castellana y Austriaca. Parte Primera*. Madrid, Oficina de D. Benito Cano, 1789, t. II, p. 617.

Conclusiones

administrativa de la curia y corte romana que culminó en el pontificado de Clemente VIII, se implicaron a fondo en la subordinación de la Monarquía hispana -ya convertida en Monarquía católica- a sus premisas ideológicas. De forma que abandonó la esencia “católica hispana” y adoptó la “católica romana”.

A grandes rasgos, dos fueron los objetivos que persiguió el Papado en el siglo XVII. De un lado, acabar con la expansión territorial de los Austria de Madrid, dado que atentaba contra su naturaleza universal. En esos años fue creada la Congregación de Propaganda Fide, aunque sus orígenes databan del pontificado clementino. La expansión del catolicismo pasó a ser controlada y dirigida por los pontífices -y no por los monarcas hispanos- que se apoyaron en las ramas descalzas y recoletas de las órdenes religiosas y en la Compañía de Jesús fundamentalmente para hacer llegar el Evangelio a los lugares más recónditos del orbe terráqueo. A diferencia de los métodos utilizados por la Monarquía hispana en el siglo XVI, el Papado empleó la predicación de la palabra de Dios para expandir el catolicismo. De otro, deseaba recuperar su antiguo papel de centro de la Cristiandad católica, que había perdido en los siglos anteriores como consecuencia de una serie de avatares propios y ajenos. La instalación en Roma de varios reformadores religiosos carismáticos después del Sacco de 1527 fue clave para la recuperación del prestigio espiritual y político del Papado. San Felipe Neri fue quién mejor conectó con el nuevo espíritu de la Iglesia, a la que proporcionó un armamento espiritual e ideológico en su lucha contra la Monarquía hispana.

La Guerra de los Treinta Años (1618-1648) fue concebida por el Papado como el momento más adecuado para acabar con la universalidad e independencia ideológica y jurisdiccional de la Monarquía católica¹⁰⁵⁴. Las derrotas militares de los tercios españoles y las revueltas de los reinos periféricos

¹⁰⁵⁴ Para los sucesos de estos años, ALDEA VAQUERO, Q.: *España y Europa en el siglo XVII. Correspondencia de Saavedra Fajardo*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Real Academia de la Historia, 1986, t. II (*La tragedia del Imperio: Wallenstein, 1634*); ALDEA VAQUERO, Q.: *España y Europa en el siglo XVII. Correspondencia de Saavedra Fajardo*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Real Academia de la Historia, 2008, t. III, vol. I (*El Cardenal Infante en el imposible camino de Flandes, 1633-1634*) y ALDEA VAQUERO, Q.: *España y Europa en el siglo XVII. Correspondencia de Saavedra Fajardo*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Real Academia de la Historia, 2008, t. III, vol. II (*El Cardenal Infante en el imposible camino de Flandes, 1633-1634*).

hicieron ver a Felipe IV la inviabilidad de restablecer la Monarchia Universalis de su abuelo Felipe II. El Papado elaboró un corpus ideológico que defendió la subordinación de los soberanos y príncipes católicos -entre los que estaban los Habsburgo de Madrid- a los pontífices. Dicho corpus se apoyó inicialmente en los escritos de jesuitas como Roberto Bellarmino y de cardenales como César Baronio, dos afamados discípulos de Neri y miembros activos del Oratorio de Roma. Asimismo, hizo acopio de una literatura elaborada por jesuitas y frailes descalzos. Felipe III y Felipe IV habían de abandonar la ideología religiosa castellana y sus ansias de superioridad dentro de la Cristiandad católica. Estaban predestinados a defender junto a sus parientes de Viena a la Iglesia, en sintonía con la unión propugnada por el Papado¹⁰⁵⁵.

La asimilación definitiva de la ideología religiosa de Roma por parte de Felipe IV -y por la Monarquía católica, en general- tuvo lugar hacia 1630 y se manifestó a través de tres elementos. En primer lugar, en la adopción del ceremonial de la capilla papal y su puesta en práctica en la capilla real del alcázar de Madrid. En segundo, en la colocación de la Sagrada Forma de modo permanente en el altar mayor de este espacio. La devoción hacia el Santísimo Sacramento de la Eucaristía significaba, en realidad, la defensa de la Iglesia Católica representada simbólicamente en el cuerpo sacramentado de Cristo. Por último, en la adoración a las Cuarenta Horas por los miembros de la familia real y el personal de palacio.

El análisis de la figura de sor María de Ágreda permite desentrañar la ideología religiosa que justificó la praxis política de la Monarquía católica a mediados del siglo XVII. Ha consistido en un proyecto de investigación novedoso y original puesto que ha tomado la actividad de la misma como objeto de estudio. Se ha desechado asimismo la idea de que el catolicismo fue la causa de la decadencia de la Monarquía y, en cambio, ha sido resaltada la importancia que

¹⁰⁵⁵ En un primer momento, la elección de Urbano VIII como pontífice fue recibida con entusiasmo por los dirigentes de la Monarquía católica. GIORDANO, S.: "Urbano VIII e la Casa d'Austria durante la Guerra dei Treint'anni. La missione di tre nunzi straordinari nel 1632". En MARTÍNEZ MILLÁN, J. y GONZÁLEZ CUERVA, R. (coords.): *La dinastía de los Austria: las relaciones entre la Monarquía Católica y el Imperio, op. cit.*, vol. 1, pp. 227-228. Véase también, VISCEGLIA, M. A.: "Convergencias y conflictos. La Monarquía Católica y la Santa Sede (siglos XV-XVIII)". *Studia Historica. Historia Moderna*, 26, (2004), pp. 179-187.

Conclusiones

tuvo en su evolución ideológica. El rey planeta terminó por asumir, no sólo los planteamientos espirituales del Papado, sino también los políticos e ideológicos, como algo natural y conveniente para sus reinos. Se deduce que el programa religioso e ideológico de sor María fue el mismo que el defendido por los tratadistas de esos años.

CONCLUSIONI

“Lo que nos muestra la experiencia y el orden natural de las cosas es que los imperios nacen, viven y mueren, y que aun los cielos [Corte del eterno reino de Dios] se envejecen. Lo que conviene es que la virtud, la prudencia y la atención de los reyes hagan durables sus reinos [...]. Siendo verdad infalible que la duración de éstos es premio de la virtud y que por el vicio, la imprudencia, el engaño y la injusticia muda Dios los reinos de unas gentes en otras”¹⁰⁵⁶

Con questo frammento contenuto in uno dei suoi trattati, don Diego de Saavedra Fajardo ricordava ai dirigenti della Monarchia cattolica -e in particolare a Filippo IV- che la sopravvivenza della stessa dipendeva dalla volontà di Dio, che dava prosperità o rovina ai re in funzione delle loro azioni.

Nel XVI secolo la Monarchia ispana si impossessò dell'idea di Monarchia Universalis, che fu delineata definitivamente durante il regno di Filippo II, momento in cui si rivestì di superiorità rispetto agli Asburgo di Vienna. Sul re di Spagna ricadeva il comando di tutta la Casa d'Austria. Non solo esistette indipendenza nell'ambito politico, ma anche in quello ideologico. Il re prudente si considerò erede dei monarchi visigoti, i cui principi ideologici furono trasmessi ai re medievali di Castiglia. Processi storici come quello della Riconquista e culti come quello di Santiago Apostolo finirono per conformare l'ideologia religiosa della Monarchia ispana di quel secolo. Da un'altra parte, questa giustificò la propria espansione territoriale nel continente americano sulla base della propagazione e difesa del cattolicesimo.

Durante il regno di Filippo III fece per la prima volta irruzione l'ideologia religiosa di Roma. La posizione egemonica degli Asburgo di Madrid iniziò a essere indebolita da una relazione di forze esterne, tra le quali ci fu il Papato. I pontefici, dopo aver portato a compimento un'ampia riforma amministrativa della curia e corte romana che culminò con il pontificato di Clemente VIII, si implicarono

¹⁰⁵⁶ SAAVEDRA FAJARDO, D.: *Corona Gótica, Castellana y Austriaca. Parte Primera*. Madrid, Oficina de D. Benito Cano, 1789, t. II, p. 617.

a fondo nella subordinazione della Monarchia ispana -già convertita in Monarchia cattolica- alle proprie premesse ideologiche. Abbandonò l'essenza "cattolica ispana" e adottò quella "cattolica romana".

A grandi linee furono due gli obiettivi perseguiti dal Papato nel XVII secolo. Da una parte, porre fine all'espansione territoriale degli Asburgo di Madrid, visto che metteva in pericolo la sua natura universale. In questi anni fu creata la Congregazione de Propaganda Fide, anche se le sue origini risalivano al pontificato clementino. L'espansione del cattolicesimo passò ad essere controllata e diretta dai pontefici -e non dai monarchi spagnoli-, che si appoggiarono nei rami scalzi e recolletti degli ordini religiosi e nella Compañía di Gesù fondamentalmente per far arrivare il Vangelo ai luoghi più remoti dell'orbe terracqueo. A differenza dei metodi utilizzati dalla Monarchia ispana nel XVI secolo, il Papato usò la predicazione della parola di Dio per espandere il cattolicesimo. Dall'altra, desiderava recuperare il suo antico ruolo di centro della Cristianità cattolica che aveva perso nei secoli precedenti a causa di una serie di vicissitudini proprie e altrui. L'istallazione a Roma di vari riformatori religiosi carismatici dopo il Sacco del 1527 risultò chiave per il recupero del prestigio spirituale e politico del Papato. San Filippo Neri fu chi meglio entrò in connessione con il nuovo spirito della Chiesa, a cui diede un armamento spirituale e ideologico nella lotta contro la Monarchia ispana.

La Guerra dei Trent'Anni (1618-1648) fu concepita dal Papato come il momento più opportuno per porre fine all'universalità e indipendenza ideologica e giurispizionale della Monarchia cattolica¹⁰⁵⁷. Le sconfitte militari dei reggimenti spagnoli e le rivolte nei regni periferici mostrarono a Filippo IV l'inviabilità di ristabilire la Monarchia Universalis di suo nonno Filippo secondo. Il Papato elaborò un corpus ideológico che difese la subordinazione dei sovrani e dei

¹⁰⁵⁷ Para los sucesos de estos años, ALDEA VAQUERO, Q.: *España y Europa en el siglo XVII. Correspondencia de Saavedra Fajardo*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Real Academia de la Historia, 1986, t. II (*La tragedia del Imperio: Wallenstein, 1634*); ALDEA VAQUERO, Q.: *España y Europa en el siglo XVII. Correspondencia de Saavedra Fajardo*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Real Academia de la Historia, 2008, t. III, vol. I (*El Cardenal Infante en el imposible camino de Flandes, 1633-1634*) y ALDEA VAQUERO, Q.: *España y Europa en el siglo XVII. Correspondencia de Saavedra Fajardo*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Real Academia de la Historia, 2008, t. III, vol. II (*El Cardenal Infante en el imposible camino de Flandes, 1633-1634*).

principi cattolici -tra cui furono inclusi gli Asburgo di Madrid- ai pontefici. Questo corpus si appoggiò inizialmente negli scritti dei gesuiti come Roberto Bellarmino e dei cardinali come Cesare Baronio, due famosi discepoli di Neri e membri attivi dell'Oratorio di Roma, e anche negli scritti elaborati da gesuiti e frati scalzi. Filippo III e Filippo IV dovevano abbandonare l'ideologia religiosa castigliana e le loro ansie di superiorità nella Cristianità cattolica. Il loro destino era quello di difendere la Chiesa insieme ai parenti di Vienna, in conformità all'unione promossa dal Papato¹⁰⁵⁸.

L'assimilazione definitiva dell'ideologia religiosa di Roma da parte di Filippo IV -e da parte della Monarchia cattolica, in generale- ebbe luogo verso il 1630 e si manifestò attraverso tre elementi. In primo luogo, nell'adozione del cerimoniale della cappella papale e nella sua messa in pratica nella cappella reale dell'alcazar di Madrid. In secondo luogo, nella collocazione della Sacra Forma in modo permanente sull'altare maggiore di questo spazio. La devozione per il Santissimo Sacramento dell'Eucarestia significava, in realtà, la difesa della Chiesa Cattolica rappresentata simbolicamente nel corpo sacramentato di Cristo. Infine, nell'adorazione alle Quaranta Ore da parte dei membri della famiglia reale e del personale di palazzo.

L'analisi della figura di suor Maria di Ágreda permette sviscerare l'ideologia religiosa che giustificò l'agire politico della Monarchia cattolica a metà del XVII secolo. È consistita in un progetto di ricerca nuovo e originale visto che ha considerato l'attività della monarca come elemento di analisi. Si è anche scartata l'idea che il cattolicesimo sia stato la causa della decadenza della Monarchia e, invece, è stata messa in risalto l'importanza che ebbe nella sua evoluzione ideologica. Il "re pianeta" finì per assumere non solo i principi spirituali del Papato, ma anche quelli politici e ideologici, come qualcosa di naturale e conveniente per

¹⁰⁵⁸ En un primer momento, la elección de Urbano VIII como pontífice fue recibida con entusiasmo por los dirigentes de la Monarquía católica. GIORDANO, S.: "Urbano VIII e la Casa d'Austria durante la Guerra dei Trent'anni. La missione di tre nunzi straordinari nel 1632". En MARTÍNEZ MILLÁN, J. y GONZÁLEZ CUERVA, R. (coords.): *La dinastía de los Austria: las relaciones entre la Monarquía Católica y el Imperio, op. cit.*, vol. 1, pp. 227-228. Véase también, VISCEGLIA, M. A.: "Convergencias y conflictos. La Monarquía Católica y la Santa Sede (siglos XV-XVIII)". *Studia Historica. Historia Moderna*, 26, (2004), pp. 179-187.

Conclusioni

i suoi regni. Si deduce che il programma religioso e ideologico di suor Maria fu lo stesso di quello difeso dai trattatisti in quegli anni.

APÉNDICES DOCUMENTALES

1. TEXTOS¹⁰⁵⁹

1.1. CARTAS DE LA CORRESPONDENCIA EPISTOLAR DE SOR MARÍA DE ÁGREDA Y FELIPE IV

En lo que toca a apartarme del camino y modo de gobierno pasado, estoy resuelto. Y aunque no faltan personas que quieren ostentar algún valimiento, pues esto es cosa muy natural en los hombres, viven engañados. Que yo procuro valerme de todos, cada uno en lo que le toca. Y fío de la misericordia de Dios que me mantendré sin dar nota con razón en este punto. Y espero que luego llegarán a vuestra noticia y de todos nuevas que acrediten mi verdad y aseguren al mundo que lo pasado se acabó.

Carta de Felipe IV a sor María de Ágreda. Madrid, 16 de octubre de 1643. SECO SERRANO, C.: *Cartas de Sor María de Jesús de Ágreda y de Felipe IV*. Madrid, Atlas, 1958, vol. 108, p. 7

Del Rey David, dice Dios, que era a medida de su corazón, que es la mayor ponderación que le podemos dar. De que era magnánimo y de grande aliento y sus obras lo manifiestan pues, en guerras y victorias de sus enemigos, fue memorable. En dolerse de sus culpas y levantarse de ellas, constante. En defender la honra de Dios, fuerte y celoso. En procurar la perfección y observar los mandamientos del Altísimo, perseverante. Señor mío, aunque todos necesitamos de estas propiedades y virtudes del profeta David, mucho más los Reyes que han de dar ejemplo.

Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 25 de octubre de 1647. SECO SERRANO, C.: *Cartas de Sor María de Jesús de Ágreda y de Felipe IV*. Madrid, Atlas, 1958, vol. 108, p. 126

¹⁰⁵⁹ Se tratan de fragmentos de cartas de varias correspondencias epistolares de sor María de Ágreda con diferentes personas.

Y de ella [la oración], dijo San Agustín que es llave del cielo que hace a todas sus puertas y a los cofres de los tesoros de Dios. Y el mismo santo asegura que lo que es el mantenimiento para el cuerpo, es la oración para el alma y dice: <<¿Qué cosa más útil, dulce y levantada en la Religión Cristiana, que tratar el alma con Dios? Si los que conversan con sabios se hacen luego sabios, quien comunica con el Señor, que es sabiduría infinita, ¡qué participación tan excelente tendrá de ella!>>. La oración es alma de nuestras obras, muro de nuestra conciencia, cimiento del edificio espiritual, lastre del navío de la gracia, arma para pelear con los enemigos, materia en que se ceba el fuego del amor divino. Y como el cuerpo sin arma luego se corrompe, la ciudad sin muro es saqueada, el navío sin lastre fácilmente va a fondo y el soldado sin armas es vencido.

Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 22 de julio de 1650. SECO SERRANO, C.: *Cartas de Sor María de Jesús de Ágreda y de Felipe IV*. Madrid, Atlas, 1958, vol. 108, p. 219

Las guerras entre príncipes cristianos son para defender sus estados, ciudades y reinos. Quédanse en fines humanos. Pero las que son con herejes y enemigos de Dios, defienden su causa y la fe santa. Con que, por todos lados, justifica la guerra. Ésta se ha levantado por nuestros pecados y a su vista debieron los príncipes católicos unirse, hacer paces y armarse contra los herejes, dejar su propia causa terrena y defender la de Dios.

Carta de sor María de Ágreda a Felipe IV. Ágreda, 17 de febrero de 1656. SECO SERRANO, C.: *Cartas de Sor María de Jesús de Ágreda y de Felipe IV*. Madrid, Atlas, 1958, vol. 109, p. 44

1.2. CARTA DE SOR MARÍA DE ÁGREDA A DON JUAN CHUMACERO

Alegrome mucho del sentir que Vuestra Señoría tiene del estado de estas cosas, de este valle de lágrimas. Lo cierto es, Señor mío, que la barca, en esta tormenta, está rota. No hay sino salvarse el que pudiere. Con consuelo de mi alma, siento decir esto en el rincón de mi celda y con dolor de considerar los trabajos de la Iglesia Santa. Parece que es el tiempo en que la señora de las gentes está viuda, sola y desierta. No hay quién mire por la Santa Iglesia. Está sola. Hágalo el que la redimió con su sangre y se hizo su cabeza.

Carta de sor María de Ágreda a don Juan Chumacero. Ágreda, 30 de agosto de 1635. AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 52 y 53, s.f.

1.3. CARTA DE SOR MARÍA DE ÁGREDA AL CONDE DE CASTRILLO

En cuanto al estarse Vuestra Excelencia en Madrid o salir, yo confieso a Vuestra Excelencia que tiene razón en lo que dice. Pero me consuelo de ver a Vuestra Excelencia en medio de esa confusión con tanto desengaño de la vanidad pues, como dijo Salomón, todo es vanidad de vanidades y aflicción de espíritu. Y estando Vuestra Excelencia con ese desengaño, menos peligro tiene. Y no me atrevo yo aconsejar a Vuestra Excelencia ni al Señor Conde [de Monterrey] que salgan de esa Corte porque es Su Excelencia tan gran sujeto, que puede ayudar mucho a la causa de Dios y de esta pobre Monarquía que está tan acabada y postrada y pobre de sujetos. Y cierto es que ésta es gran causa. El estado y colocación que Vuestra Excelencia quiere dar a sus hijos, encomendaré a Dios con veras y le suplicaré el acierto [...]. Y cuando las conveniencias son tan grandes, mucho se ha de atender a ellas. La caridad que Vuestra Excelencia hace a la Madre María de Cristo, del Caballero de Gracia, estimo mucho. Que son buenas religiosas en aquel convento y ellas darán el retorno [...]. Yo enviaré algún librito que trate de ella y el rosario y escapularios de la

concepción para la estafeta que viene, que es más conocido el que lleva las cartas que el de ahora.

Carta de sor María de Ágreda al conde de Castriello. Ágreda, 28 de diciembre de 1646. ACO, leg. XIV, s.f.

1.4. DESCRIPCIÓN DE DON ALONSO PÉREZ DE GUZMÁN, CAPELLÁN MAYOR, LIMOSNERO MAYOR Y PATRIARCA DE LAS INDIAS OCCIDENTALES

El segundo capellán mayor y presente es el Señor don Alonso Pérez de Guzmán, llamado el Bueno, cuyo dignísimo conocimiento, después de haberlo heredado de sus preclarísimos progenitores, padres y abuelo, se le ha dado sus buenas heroicas y santas obras. Es don Alonso el Octavo patriarca de las Indias, arzobispo de Tiro, capellán y limosnero mayor de Su Majestad y capellán mayor de los Reyes Nuevos de Toledo cuya gran modestia, agrado y caridad con los pobres procurarían ser hijos de las obligaciones de tan gran príncipe y ejemplar prelado. Es de perfecta estatura, de galán cuerpo, espigado y derecho, de muy amable presencia. Tiene el mirar reposado, grave, alegre y honesto. El rostro proporcionado con el cuerpo más largo que ancho, la frente llana y espaciosa, los ojos medianos y alegres con cejas en arcos y bien pobladas, la nariz larga, antes un poco más gruesa que afilada. Las manos largas, blancas y bien hechas. La habla sosegada y graciosa. Las razones muy vivas, agudas, concertadas, elegantes y breves, no por breves oscuras en lo hablado porque después de muy buen entendimiento le tiene muy claro. La memoria aventajada. Su trato llano, apaciguado, afable e igual en todo tiempo. La conversación entretenida con dichos agudos y a tiempo. Es de costumbres suavísimas y muy loables. En todo el discurso de su vida no se le ha conocido vicio de que pueda ser reprendido. Es muy dado a la caza y admirable tirador de arcabuz desde su niñez. No se le ha oído palabra deshonesta, liviana ni descompuesta. Ni se le notó un alzar de ojos derramado ni un juramento, una murmuración a los que le ofenden.

Aúna y acaricia señales de verdadera voluntad. Es, en su persona, muy limpio y aseado sin cuidado de las ceremonias eclesiásticas. Grande observante y reverenciador. Suele hacerlas muy consumadamente y con mucha destreza y sin dudar en el espacio de los actos pontificales, como maestro de las ceremonias. En el comer y devenir es muy templado. Siempre bebe aguas. Levantase en verano y en invierno de mañana, lavase y vistese. Tiene en su oratorio un poco de oración de rodillas. Luego reza las horas canónicas y dice misa en él y da audiencia pública y secreta. Después acude a palacio a la misa que oye Su Majestad y, desde allí, va a la audiencia siempre con grandísima puntualidad. Hallase en la comida de Su Majestad [...]. Hecho esto, se retira por espacio de media hora y sin unas está rezando y luego suele leer y escribir cartas y decretar memoriales. Y antes de salir de casa, da audiencia según lo que tiene que hacer en palacio. Cena en todo tiempo a las nueve [...]. Y a las diez u once se entra a dormir y otras veces más tarde. Es padre piadoso de los pobres y los visita y lleva al refugio muchas noches, y los regala y socorre. Y además de esta buena y ejemplar vida y santas costumbres y gran caridad con el prójimo, amando a todos con igualdad, es sumamente reverenciador del Santísimo Sacramento del Altar, tanto que mueve a grandísima devoción a todos el ver el respeto, atención, afecto y gravedad con que le suele llevar en las procesiones en sus consagradas manos. En su tiempo, se trajo a la Real Capilla donde está en una rica custodia de pródigo y piedras preciosas para cuya autoridad y reverencia encarga a todos la asistencia en los días que se descubre patentemente, como son los de las 40 Horas en las cuales siempre es él el que se viste de pontifical deseando estos actos para servir, honrar y engrandecer a este Dios Sacramentado a quien su clara familia siempre ha con sumo amor reverenciador [...]. Siempre ha tenido grande y lúcida casa de criados sirviéndose de caballeros hijosdalgo, muchos de las Órdenes Militares, de famosas partes, y les ha dado muchas mercedes y procurado que Su Majestad se los haga con hábitos a los seglares y a los eclesiásticos con prendas, patronazgo y otros puestos. Tiene de todos los oficios, altos y bajos, oficiales, como son teniente de limosnero mayor y mayordomo que, al presente, lo es el Licenciado don Francisco de la Puerta y Quiñones,

caballero de mucha calidad y gran juicio, a quien, por sus muchas y buenas partes y servicios, ha favorecido con Su Majestad. Que le ha hecho merced de hacerle su capellán de honor, que son principios para que tenga lo mucho que merece.

AGP, Real Capilla, caj. 4, exp. 6, ff. 30r-34r

1.5. CARTA DEL DUQUE DE TERRANOVA A FELIPE IV

No dudo que, de verdad, se dirigen sus deseos [de Alejandro VII] a la quietud universal. Hame hecho decir que desea mucho que yo acompañe, con mis cartas, esta verdad y la sinceridad con que procurará siempre las mayores conveniencias de la Real Monarquía de Vuestra Majestad. Hele respondido que le obedeceré, como debo [...]. Creo, Señor, que a esta diligencia le ha motivado el ver el estado de las cosas del mundo y lo que he procurado dárselas a entender en mis últimas audiencias apretándole, sobre manera, con los intentos que manifiestan los herejes de hacer liga de religión para inquietar la Iglesia Católica y procurar extender el veneno de sus sectas en Italia para aniquilar y arruinar la Iglesia. Y si bien, por ser causa de Dios, debemos esperar que volverá por ella. Todavía parece justo acudir al reparo posible, por nuestra parte, mayormente cuando el paternal amor del pontífice se dispone a este intento. Vuestra Majestad es más que cierto se servirá de oír al nuncio con la clemencia que, de su benignidad, debe esperar Su Santidad [...]. Bien que juzgaría conveniente el decir al nuncio una palabra sobre que si Su Santidad, en estas materias, se sirve de inconfidentes de Vuestra Majestad, siempre la negociación habrá de ser poco útil a Vuestra Majestad. Y, por consiguiente, de reparo no pequeño en su atención y en sus deliberaciones porque, a la verdad, Su Santidad se sirve de tres cardenales mal seguros para el real servicio de Vuestra Majestad. Y éstos son Saquetti, Barberino y Viqui. Con no poca apariencia de que se contemplarán más los intereses de los opuestos a Vuestra Majestad, que a los de su grandeza y soberanía.

Carta del duque de Terranova a Felipe IV. Roma, 18 de septiembre de 1655. AGS, Estado, leg. 3109, s.f.

1.6. CARTA DE UN PADRE JESUITA A OTRO PADRE JESUITA

El dicho padre [Pedro González Galindo] es de ingenio inquieto y belicoso [...], de celo indiscreto y poco prudente [...]. Llevado, pues, de su condición se ha querido introducir en reformar el mundo y trabajado el verano pasado en disponer tres papeles. Los dos en forma de memorial para el Rey, Nuestro Señor [...]. El asunto de uno era persuadir que el remedio de la Monarquía consistía en que Su Majestad tuviese cuatro o cinco confesores [...]. El argumento del otro papel era hablar demasiada y rigurosamente contra el Señor Conde Duque, sus acciones y gobierno [...]. Y que los motivos que le gobiernan no son de servicio de Nuestro Señor, sino de particulares intereses y, quizá, ambiciosos. El tercero papel, con pretexto de afecto y amor al padre Francisco Aguado, provincial entonces en la provincia de Toledo, contenía el alumbrarle de que, desde el día que aceptó el ser confesor del Señor Conde Duque, estaba en estado de pecado mortal [...]. Y es de advertir que afectando esta acción [...], la hizo el padre Galindo cuando ya Su Excelencia se había retirado y el padre Aguado de confesarle. Y así, se presume que no le movía espíritu de Dios, sino el de su condición [...]. Los que conocen nuestro modo, fácilmente se inclinan a que el padre Galindo no pretendió que el papel quedase en silencio entre él y el padre Aguado pues le comunicó a diferentes personas. Antes de determinarse Su Majestad de pasar a Zaragoza, el Señor Duque de Híjar, que hacía jornada en aquella ciudad, pidió al padre Galindo para llevarle consigo a título de confesor [...]. Consultólo el padre Mendoza [Pedro González de Mendoza], provincial, con sus consultores y todos unánimes fueron de parecer que no se concediese. Pero la batería e instancia fue tal, que se rindió el padre provincial sin embargo de la oposición de la consulta y asentó con el Señor Duque de Híjar las condiciones siguientes: Que el padre Galindo, acompañando a Su Excelencia a la ida ni a la vuelta, no había de entrar en Madrid. Que el padre había de llevar compañero de nuestra Religión.

Que, acabada la jornada, el padre se volviese derecho al Colegio de Almagro. Que si por algún accidente sucediese concurrir el Señor Duque donde Su Majestad se hallase, no llegase allá el padre Galindo [...]. Partiose el padre Galindo fingiendo que cumpliría su obediencia y a pocos pasos la comenzó a quebrar y a incurrir en la excomunión porque se fue derecho a apearse al convento de los padres capuchinos donde se abocó con el Señor Duque y el padre fray Juan de Santo Tomás [...]. El pretexto con que vino a Zaragoza el año pasado fueron conveniencias del Príncipe de Esquilache y este año las del Señor Duque de Híjar.

Carta de un padre jesuita a otro padre jesuita. Madrid, 27 de diciembre de 1643.

BNE, ms. 4015, ff. 27r-32r

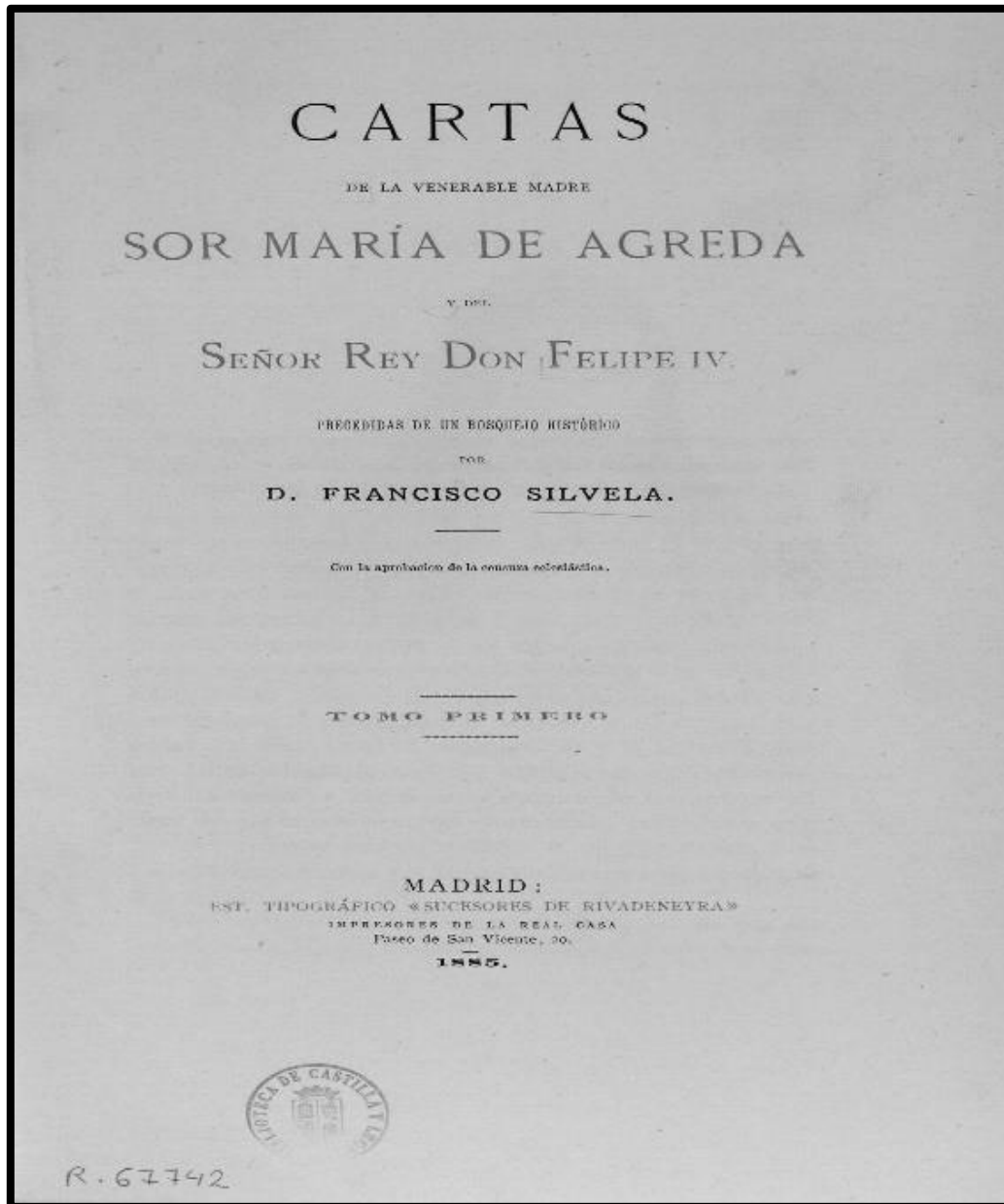
1.7. CARTA DE FELIPE IV AL CONDE DE LEMOS

Por los motivos que contiene la copia inclusa, veréis cómo he resuelto que, en mis Reinos de España, se haga una fiesta particular a Nuestra Señora que se llame del Patrocinio de la Virgen y que ésta se asiente con autoridad apostólica, y con sus favores e indulgencias para siempre. Y que en tanto que esto se consigue de Nuestro muy Santo Padre, se haga generalmente una fiesta votiva con misa y sermón de Nuestra Señora en el domingo segundo del mes de noviembre, empezando desde el inmediato siguiente de este año de 1655 en las iglesias catedrales y colegiales [...] o en las conventuales de religiosos o religiosas. En cuya conformidad, he mandado escribir a los prelados de ese Reino las cartas que van con ésta. Encargo y mandos se las entreguéis y les encarguéis, de mi parte, que dispongan y hagan ejecutar esta fiesta con la limitación que se refiere en dichas cartas, que yo quedo con cuidado de mandar que se solicite en Roma que se ponga en esta fiesta entre los santos de España con oficio propio. Y me avisaréis de haberse así cumplido.

Carta de Felipe IV al conde de Lemos. Madrid, 1 de septiembre de 1655. ASV,

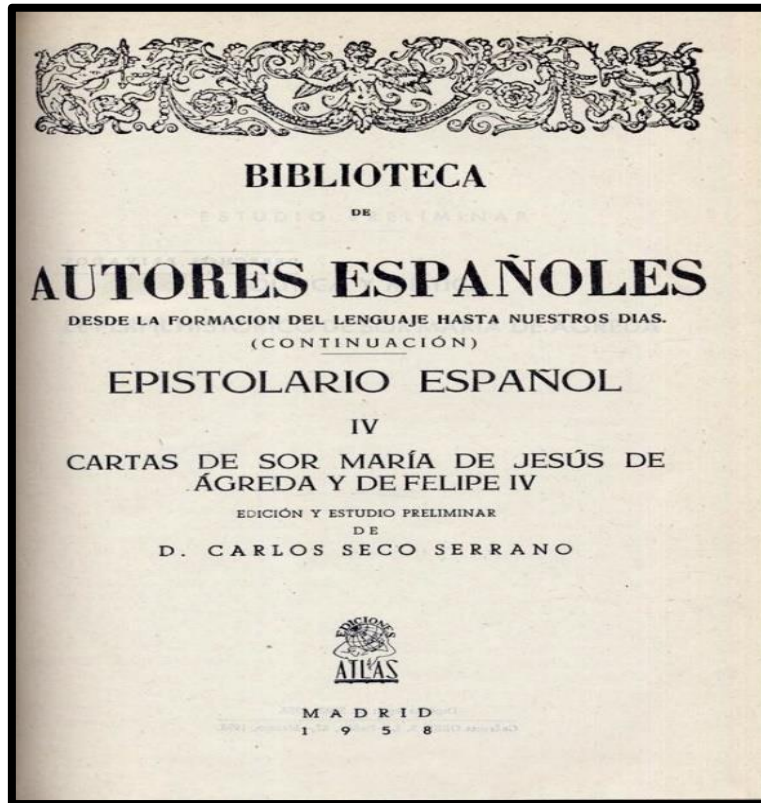
Segreteria di Stato Principi, lib. 77, f. 157r

2. IMÁGENES

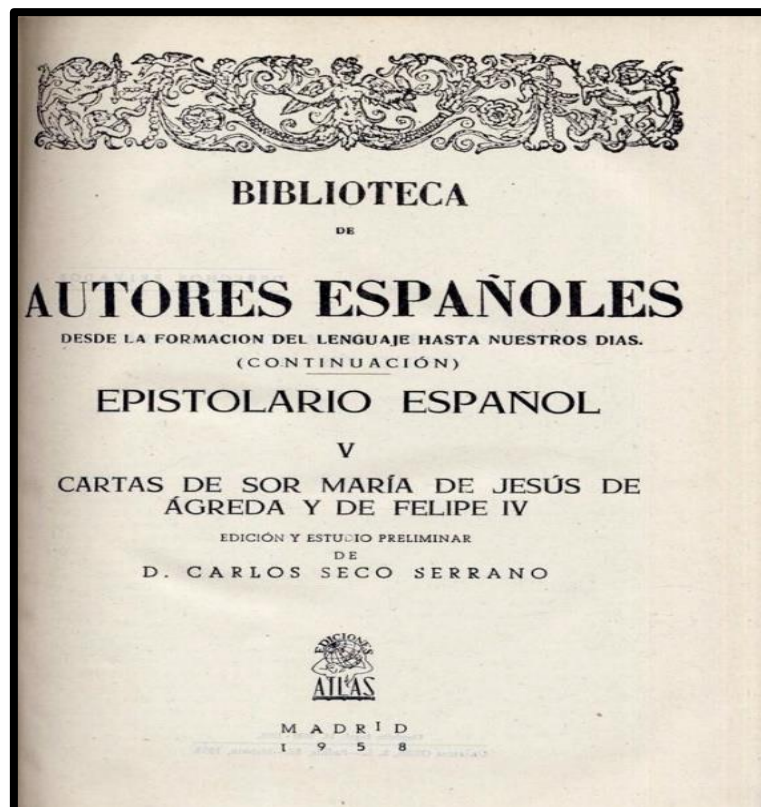


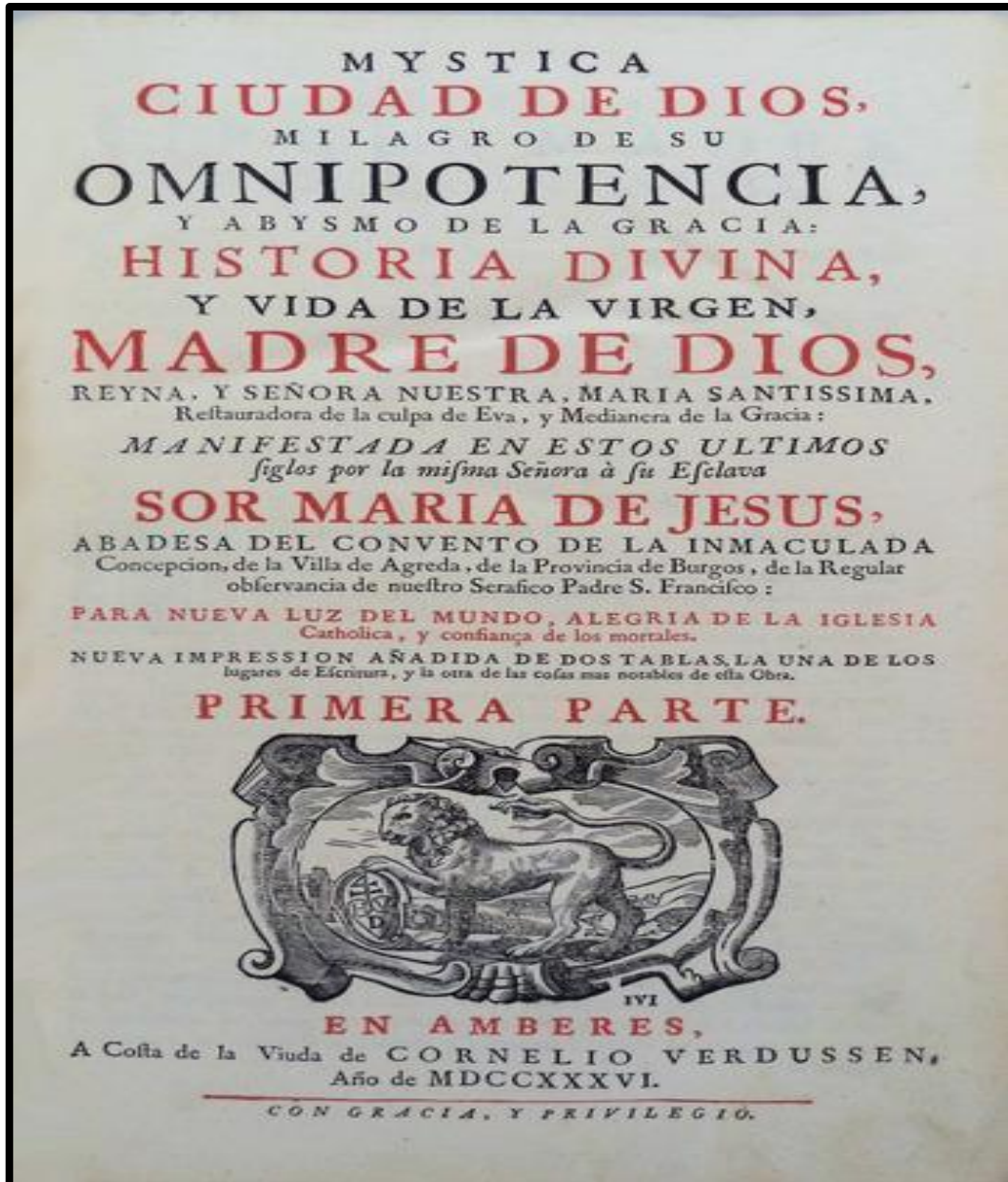
SILVELA, F.: *Cartas de la Venerable Madre Sor María de Ágreda y del Señor Rey don Felipe IV.*

Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1885, t. 1

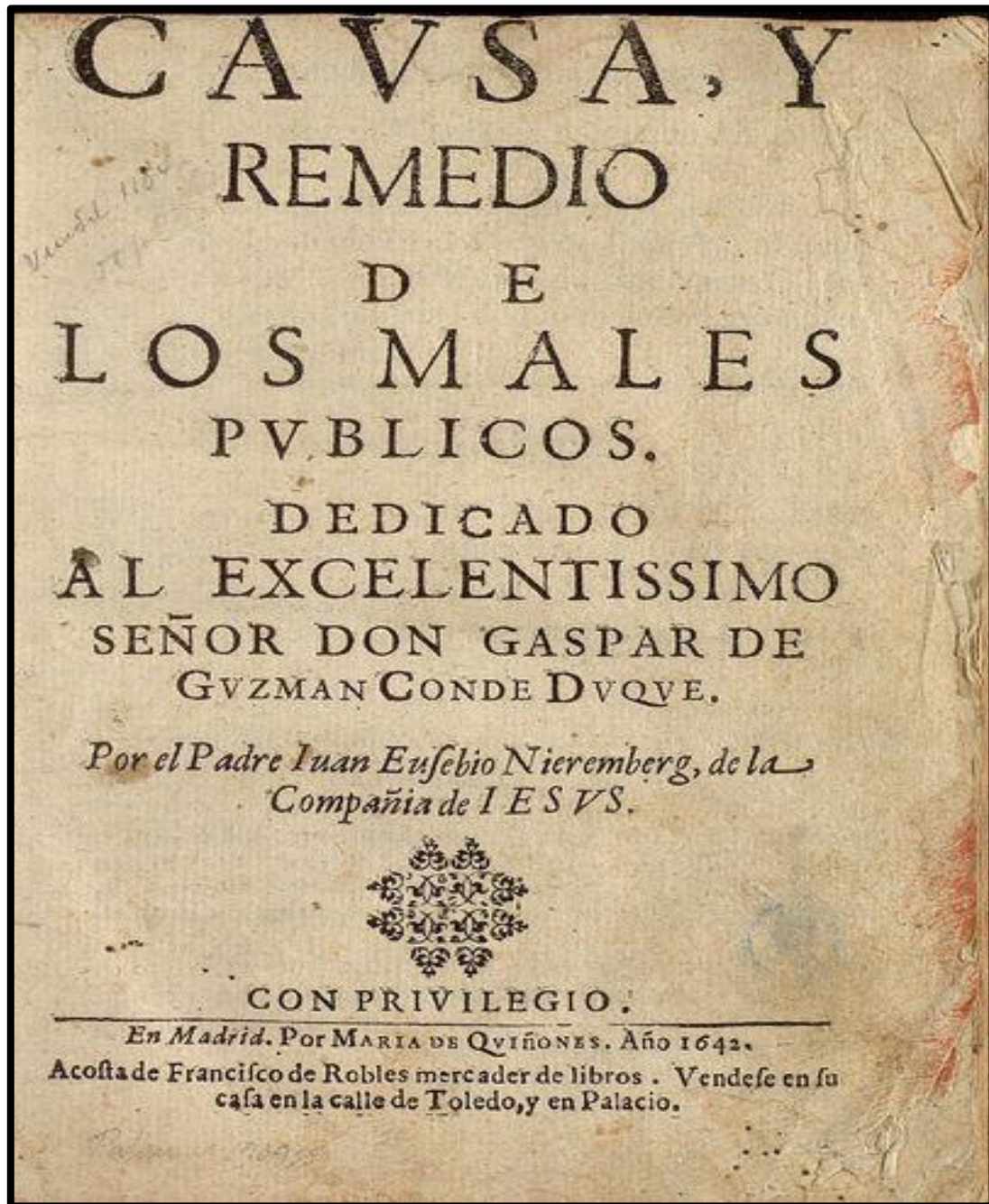


SECO SERRANO, C.: *Cartas de Sor María de Jesús de Ágreda y de Felipe IV*. Madrid, Atlas, 1958, vols. 108 y 109



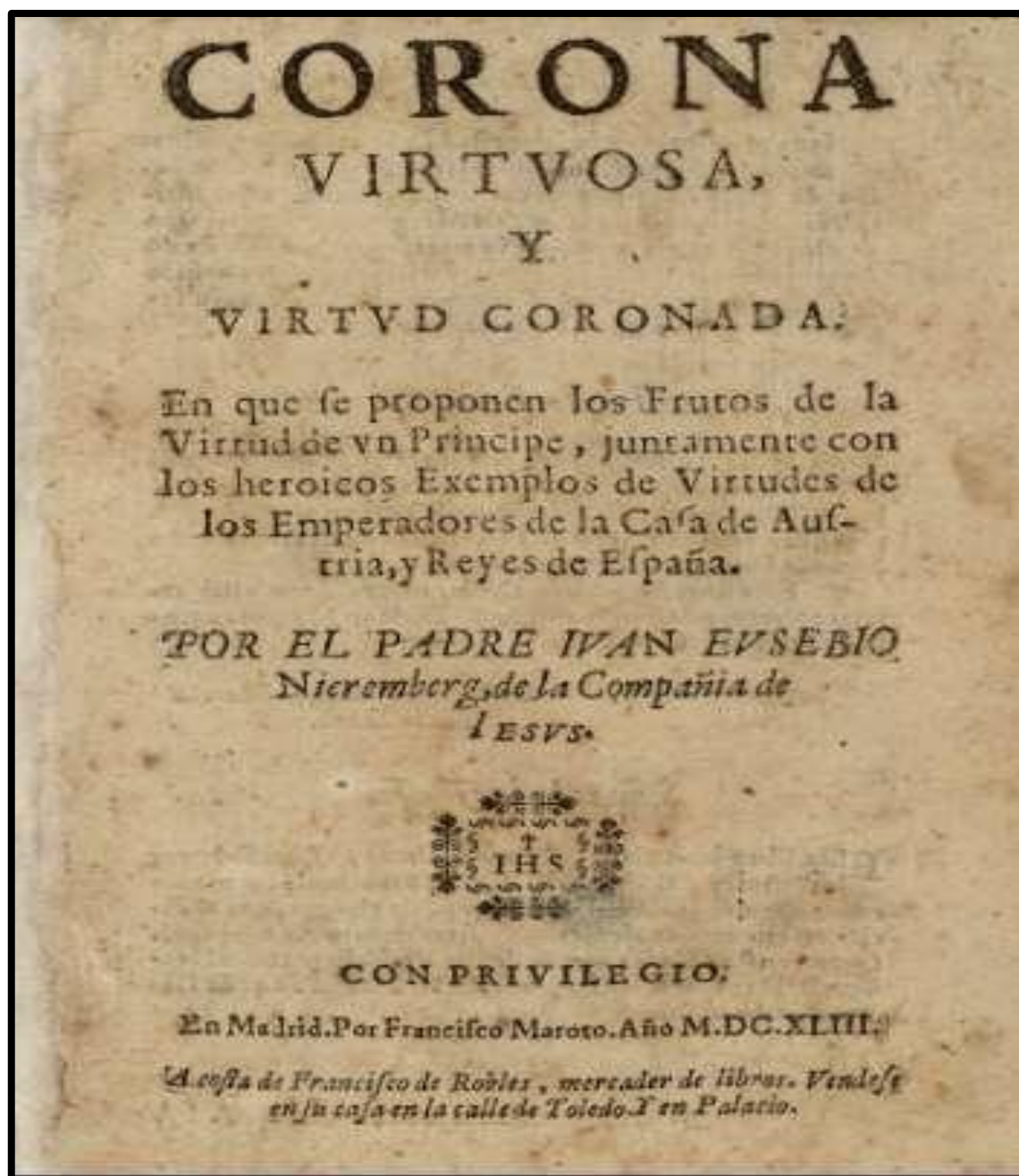


Mystica Ciudad de Dios, milagro de su omnipotencia y abismo de la gracia. Historia divina y vida de la Virgen Madre de Dios. Amberes, Viuda de Cornelio Verdussen, 1736



NIEREMBERG, J. E.: *Causa y remedio de los males públicos*. Madrid, María de Quiñones,

1642



NIEREMBERG, J. E.: *Corona virtuosa y virtud coronada*. Madrid, Francisco Maroto,

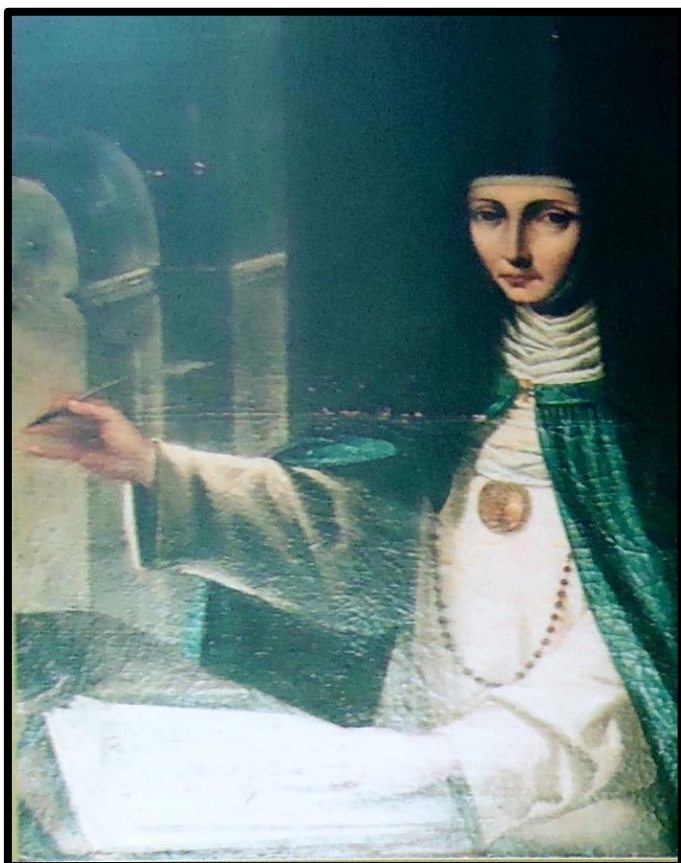
1643



Entrada a la iglesia y convento de Madres Concepcionistas de Ágreda



Panorámica de la huerta y convento de Madres Concepcionistas de Ágreda. Fotografía de Alberto Pérez Camarma



Retrato de sor María de Ágreda. Convento de la Concepción Jerónima de Madrid o de “La Latina”



Retrato de Felipe IV de Diego Velázquez (1653-1655). Museo del Prado

Autóg. núm. 32: (7 Mayo 1646).

+
Firma

Señor mío, aunque sea breve
 no se de por decir tribuir a v. s.
 y de v. s. le lo que es tanto por cartas y
 memorias paguero el señor. Pero
 me de la conchada el tan último
 Por la di. de la u. que v. s. me di
 el Pa. de le q. Por la experiencia se
 geriosa Penosa como a guardara
 suada. Por la ocupacione del ten
 ple de la tierra Parame for. el
 señor Por su bondad a. v. s. a
 v. s. a. de perfecta salud Pa
 ra q. lo ella se se. ba. a. legro
 me mandio de que Dios de a
 v. s. tan bueno. de ser de a. legro
 q. es bene. ficio grande de Juli
 Generalmano gu. b. ar. al. cor. a
 con familia tan buena. y. f. io
 de v. s. q. Pro. cura. a. dos. frato
 Para el gusto de Dios en mi. Po
 bres oraciones sup. l. i. a. re. a. suma
 gestad q. le de a. v. s. a. v. s. i. o. r. e
 f. i. o. r. e. Para q. con. s. i. g. a. el. obede
 cer a. jud. i. b. i. n. a. v. o. l. u. n. t. a. d. q. el
 obrar segun ella v. s. a. P. i. d. a. lo
 m. i. o. n. o. Por. a. n. i. q. lo. e. m. e. n. e. r. t. e. r
 o. g. m. e. a. g. u. b. i. d. o. a. d. e. i. r. a. n. i. f. a
 t. a. c. i. o. n. d. e. la. d. e. g. r. a. f. i. q. a. n. i. f. a
 grado. u. a. r. t. o. v. e. n. a. f. u. a. l. t. e. c. a
 a. m. e. d. a. d. o. f. a. m. a. P. e. n. a. P. o. r

Real Biblioteca de Palacio, F-156. Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja.

Ágreda, 7 de mayo de 1646 (Anverso)

Joar muchas fangrias q' do dvi
 an des p'ertar m'uchos, vno
 res q' mago res m'ales a b'isa
 me de todo v'sa q' quedo sobre
 faltada es t'mo f'acimomen
 re el f'abo y q' v'so aze com' f'lex
 onan' arte f'ya b'ia le tengo
 de los buenos p'atos q' p'ada
 con v'sa
 con la am'ara t'io q' me dice
 q' me aydo bien p'ero no e
 mo f'ord'ado de la id'entura q'
 do lo ve q' e' r'ozion d'ena d' d'
 a f'angrar me el b'ien
 de qual q'iera manera es
 to'p' m'uy a f'er b'icio d'
 v'sa n'ro p' e' fr' franco
 and' res t'imo f'us m'emo
 rias de v'sa q' lo del f'or don
 fernando se los buel' z'om'uz
 a f'er no so' d'ios no' le q' de q'a
 a f'acomo de f'eo en la co'ncep
 cion de agreda mayo 7 de
 1546
 de v'sa sor Maria
 de Jesus

Real Biblioteca de Palacio, F-156. Carta de sor María de Ágreda a don Francisco de Borja.
 Ágreda, 7 de mayo de 1646 (Reverso)

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES MANUSCRITAS

1. ARCHIVOS Y BIBLIOTECAS DE ESPAÑA

1.1 ARCHIVO DE LOS CONDES DE ORGAZ

- ACO, leg. XIV.

1.2 ARCHIVO DE LA CORONA DE ARAGÓN

- ACA, Consejo de Aragón, Secretaría de Valencia, leg. 686, doc. 49/1.

1.3 ARCHIVO DE LOS DUQUES DE ALBA

- ADA, Fondo El Carpio, caj. 220.14.

1.4 ARCHIVO GENERAL DE PALACIO

- AGP, Patronatos Regios, Descalzas Reales, caj. 6, exp. 31.
- AGP, Patronatos Regios, Descalzas Reales, caj. 28, exp. 1.
- AGP, Patronatos Regios, Descalzas Reales, caj. 29, exp. 18.
- AGP, Personal, caj. 166, exp. 6.
- AGP, Personal, caj. 684, exp. 11.
- AGP, Personal, caj. 874, exp. 5.
- AGP, Personal, caj. 7722, exp. 4.
- AGP, Personal, caj. 7726, exp. 10.
- AGP, Personal, caj. 7796, exp. 9.
- AGP, Real Capilla, caj. 2, exp. 5.
- AGP, Real Capilla, caj. 4, exp. 6.
- AGP, Real Capilla, caj. 72, exp. 1.
- AGP, Real Capilla, caj. 72, exp. 13.
- AGP, Real Capilla, caj. 84, exp. 1.
- AGP, Real Capilla, caj. 820, exp. 7.
- AGP, Real Capilla, caj. 7954, exp. 92.
- AGP, Registro, lib. 6151.
- AGP, Sección Histórica, caj. 113, exp. 8.
- AGP, Sección Histórica, caj. 113, exp. 9 y 10.

1.5 ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS

- AGS, Cámara de Castilla, leg. 1213, exp. 45.
- AGS, Dirección General del Tesoro, leg. 1106, exp. 28.

- AGS, Estado, leg. 1859.
- AGS, Estado, leg. 2039.
- AGS, Estado, leg. 2478.
- AGS, Estado, leg. 2669.
- AGS, Estado, leg. 2677.
- AGS, Estado, leg. 2685.
- AGS, Estado, leg. 3006.
- AGS, Estado, leg. 3011.
- AGS, Estado, leg. 3015.
- AGS, Estado, leg. 3017.
- AGS, Estado, leg. 3040.
- AGS, Estado, leg. 3109.
- AGS, Estado, leg. 3110.
- AGS, Estado, leg. 3111.
- AGS, Estado, leg. 4105.
- AGS, Gracia y Justicia, leg. 889.
- AGS, Patronato Real, leg. 30, doc. 17.
- AGS, Secretarías Provinciales, leg. 1035.

1.6 ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL

- AHN, Consejos, leg. 50.617.
- AHN, Consejos, lib. 2738.
- AHN, Diversos Colecciones, 11, nº 876, doc. 7.
- AHN, Estado, leg. 1837.
- AHN, Estado, lib. 717.
- AHN, Estado, lib. 864.
- AHN, Inquisición, leg. 103, exp. 4 y 16.
- AHN, Inquisición, leg. 4436, exp. 16.
- AHN, Inquisición, leg. 4443, exp. 5.
- AHN, Inquisición, lib. 994, ff. 128r-166r.

1.7 ARCHIVO HISTÓRICO DE LA NOBLEZA

- AHNO, Fondo Frías, caj. 26, doc. 116.
- AHNO, Fondo Frías, caj. 26, doc. 117.
- AHNO, Fondo Osuna, caj. 1978, doc. 26.
- AHNO, Fondo Osuna, caj. 1981, doc. 92.
- AHNO, Fondo Osuna, caj. 1981, doc. 121.
- AHNO, Fondo Osuna, carp. 269, doc. 64.

1.8 ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE SORIA

- AHPS, Protocolos Notariales, caj. 1627.

1.9 ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE ZARAGOZA

- AHPZ, Fondo Híjar, sala I, caj. 81, exp. 9.
- AHPZ, Fondo Híjar, sala I, caj. 81, exp. 13.
- AHPZ, Fondo Híjar, sala I, caj. 81, exp. 14.

1.10 ARCHIVO HISTÓRICO UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

- AHUV, Fondo Crespí de Valldaura, leg. 9263.

1.11 ARCHIVO DE MADRES CONCEPCIONISTAS DE ÁGREDA

- AMMCA, cód. 1.2.1., caj. 46, carp. 7.
- AMMCA, cód. 1.2.1., caj. 46, carp. 10.
- AMMCA, cód. 1.2.3.0., caj. 50, carp. 3.
- AMMCA, cód. 1.2.3.1., caj. 41, carp. 1.
- AMMCA, cód. 1.4.1.8., caj. 9, carp. 27.
- AMMCA, cód. 1.4.1.8., caj. 60, carp. 2.
- AMMCA, cód. 1.4.2.5., caj. 11, carp. 2.
- AMMCA, cód. 1.4.2.7., caj. 68, carp. 3.
- AMMCA, cód. 1.6.0., caj. 33, carp. 1.
- AMMCA, cód. 1.6.3., caj. 36, carp. 8.
- AMMCA, cód. 1.6.3., caj. 36, carp. 18.
- AMMCA, cód. 1.6.4., caj. 76, carp. 1.
- AMMCA, cód. 1.6.4., caj. 76, carp. 4.
- AMMCA, cód. 1.6.4., caj. 76, carp. 7.
- AMMCA, cód. 1.6.4., caj. 76, carp. 8.
- AMMCA, cód. 1.6.4., caj. 76, carp. 9.
- AMMCA, cód. 1.6.4., caj. 76, carp. 10.
- AMMCA, cód. 1.6.4., caj. 76, carp. 11.
- AMMCA, cód. 1.6.4., caj. 76, carp. 12.
- AMMCA, cód. 1.6.4., caj. 76, carp. 16.
- AMMCA, cód. 1.6.4., caj. 76, carp. 17.
- AMMCA, cód. 1.6.5.1., caj. 77, carp. 9.
- AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 3, carp. 7.
- AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 3 y 4.
- AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 22.
- AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 52 y 53.
- AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 54 y 55.
- AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 56.
- AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 59.
- AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 62.
- AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 67.
- AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 75.
- AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 80.
- AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 81.

- AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 82.
- AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 85.
- AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 88.
- AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 91.
- AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 93.
- AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 102 y 103.
- AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 104.
- AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 111.
- AMMCA, cód. 1.6.5.2., caj. 24, carp. 112.
- AMMCA, cód. 1.6.5.4., caj. 79, carp. 1.
- AMMCA, cód. 1.6.12., caj. 84, carp. 44.

1.12 ARCHIVO DEL MINISTERIO DE ASUNTOS EXTERIORES¹⁰⁶⁰

- AMAE, Santa Sede, leg. 59.
- AMAE, Santa Sede, leg. 61.
- AMAE, Santa Sede, leg. 62.
- AMAE, Santa Sede, leg. 150.

1.13 BIBLIOTECA DEL COLEGIO DE SANTA CRUZ DE VALLADOLID

- BCSCV, ms. 247.

1.14 BIBLIOTECA DE LA FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA

- BFUE, Fondo de la Escuela de Cristo de Madrid, lib. 1.

1.15 BIBLIOTECA DEL MONASTERIO DE EL ESCORIAL

- BME, cód. & II-10.

1.16 BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA

- BNE, ms. 290.
- BNE, ms. 1124.
- BNE, ms. 1696.
- BNE, ms. 4015.
- BNE, ms. 4147.
- BNE, ms. 7007.
- BNE, ms. 10984.

¹⁰⁶⁰ Sus fondos documentales fueron consultados cuando este archivo formaba parte del Ministerio de Asuntos Exteriores.

- BNE, ms. 13163.
- BNE, ms. 13186.
- BNE, ms. 18202.

1.17 BIBLIOTECA DE LA REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA

- BRAH, Folch de Cardona, lib. 9-838.
- BRAH, Salazar y Castro, lib. A-1.
- BRAH, Salazar y Castro, lib. A-53.
- BRAH, Salazar y Castro, lib. A-55.
- BRAH, Salazar y Castro, lib. A-56.
- BRAH, Salazar y Castro, lib. A-57.
- BRAH, Salazar y Castro, lib. K-14.
- BRAH, Salazar y Castro, lib. M-192.
- BRAH, Sempere y Guarinos, lib. 9-5213.
- BRAH, ms. 9-136.
- BRAH, ms. 9/454 BIS.
- BRAH, ms. 9/708.

1.18 REAL BIBLIOTECA DE PALACIO

- RBP, Arm. 29/4155.
- RBP, F-156.
- RBP, ms. II/2464.

2. ARCHIVOS Y BIBLIOTECAS DE LA CIUDAD DEL VATICANO

2.1 ARCHIVIO DELLA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

- ACDF, Sant'Uffizio, Stanza Storica, lib. M6A.
- ACDF, Sant'Uffizio, Stanza Storica, lib. M6B.

2.2 ARCHIVIO DELLA PENITENZIARIA APOSTOLICA

- APA, Acta Cardinalium, t. II.

2.3 ARCHIVIO SEGRETO VATICANO

- ASV, Archivio della Nunziatura di Madrid, lib. 2.
- ASV, Congregationes Riti Processus, lib. 3206.
- ASV, Congregationes Riti Processus, lib. 3212.

- ASV, Fondo Borghese, serie I, lib. 967.
- ASV, Fondo Borghese, serie II, lib. 272.
- ASV, Fondo Borghese, serie III, lib. 113A.
- ASV, Fondo Carpegna, lib. 38.
- ASV, Fondo Confalonieri, lib. 1.
- ASV, Fondo Confalonieri, lib. 46.
- ASV, Fondo Ottoboni, lib. 18.
- ASV, Segreteria di Stato Cardinali, lib. 15.
- ASV, Segreteria di Stato Cardinali, lib. 16.
- ASV, Segreteria di Stato Cardinali, lib. 26.
- ASV, Segreteria di Stato Francia, lib. 111A.
- ASV, Segreteria di Stato Francia, lib. 117.
- ASV, Segreteria di Stato Nunziatura delle Paci, lib. 25.
- ASV, Segreteria di Stato Nunciature Diverse, lib. 122.
- ASV, Segreteria di Stato Nunciature Diverse, lib. 123.
- ASV, Segreteria di Stato Particolari, lib. 17.
- ASV, Segreteria di Stato Particolari, lib. 18.
- ASV, Segreteria di Stato Particolari, lib. 37.
- ASV, Segreteria di Stato Principi, lib. 65.
- ASV, Segreteria di Stato Principi, lib. 77.
- ASV, Segreteria di Stato Principi, lib. 82A.
- ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 49.
- ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 50.
- ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 54.
- ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 66.
- ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 71.
- ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 83.
- ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 85.
- ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 86.
- ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 87.
- ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 92.
- ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 96.
- ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 97.
- ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 99.
- ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 100.
- ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 102.
- ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 104.
- ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 106.
- ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 113.
- ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 118.
- ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 119.
- ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 149.
- ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 344.
- ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 345.
- ASV, Segreteria di Stato Spagna, lib. 347.
- ASV, Segreteria di Stato Vescovi e Prelati, lib. 25.
- ASV, Segreteria di Stato Vescovi e Prelati, lib. 50.

2.4 BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA

- BAV, Barberiniani-Latini, ms. 8262.
- BAV, Barberiniani-Latini, ms. 8272.
- BAV, Barberiniani-Latini, ms. 8587.
- BAV, Chigiani, ms. C.III.77.
- BAV, Chigiani, ms. D.I.3.
- BAV, Ottoboniani-Latini, ms. 3353, III.

3. ARCHIVOS Y BIBLIOTECAS DE ITALIA

3.1 ARCHIVIO DELLA CONGREGAZIONE DELL'ORATORIO DI ROMA

- ACOR, lib. B.III.18.
- ACOR, lib. B.IV.29.

3.2 ARCHIVIO DORIA-PAMPHILI

- ADP, Fondo Aldobrandini, b. 7.
- ADP, Fondo Aldobrandini, b. 24.
- ADP, Fondo Archiviolo, b. 103.

3.3 ARCHIVIO GENERALE DELL'ORDINE DEI CARMELITANI SCALZI

- AGOCS, Procesos Generales, b. 1.

3.4 ARCHIVIO GENERALE DELL'ORDINE DEI FRATI MINORI

- AGOFM, b. 2/39, f. 89r.

3.5 ARCHIVIO GENERALE DELL'ORDINE DEI PREDICATORI

- AGOP, Registra Magistrorum Ordinis, serie IV, b. 79B.

3.6 ARCHIVIO ROMANO SOCIETATIS IESU

- ARSI, Assistentia Hispaniae, Aragonia, b. 7 II.
- ARSI, Assistentia Hispaniae, Baetica, b. 5 I.
- ARSI, Assistentia Hispaniae, Epistolas Generalis, b. 71 I.
- ARSI, Assistentia Hispaniae, Toletana, b. 9.

3.7 ARCHIVIO DI STATO DI ROMA

- ASR, Miscellanea di Carte Politiche e Riservate, b. 3.

3.8 ARCHIVIO STORICO CAPITOLINO

- ASC, Fondo Orsini, serie I, b. 60.
- ASC, Fondo Orsini, serie I, b. 402.

3.9 BIBLIOTECA DE LA EMBAJADA ESPAÑOLA CERCA DE LA SANTA SEDE

- BEESS, cód. 158.
- BEESS, cód. 436.
- BEESS, cód. 441.
- BEESS, cód. 445.

3.10 BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE DI ROMA

- BNCR, Fondo Sessoriano, ms. 451.

4. ARCHIVOS Y BIBLIOTECAS DE REINO UNIDO

4.1 BRITISH LIBRARY

- BL, Additional, ms. 10236.
- BL, Additional, ms. 26850.

5. ARCHIVOS Y BIBLIOTECAS DE ESTADOS UNIDOS

5.1 HISPANIC SOCIETY OF AMERICA

- HSA, ms. B2948.

FUENTES IMPRESAS

ADARZO DE SANTANDER, G.: *Baltasar príncipe, copia de Baltasar profeta: oración fúnebre a las gloriosas memorias del Serenísimo Señor don Baltasar Carlos, príncipe jurado de las Españas*. Madrid, Domingo García y Alorras, 1646.

AGUADO, F.: *Sumo sacramento de la fe. Tesoro del nombre cristiano*. Madrid, Francisco Martínez, 1640.

ALCÁZAR, B.: *Crono-Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Toledo y elogios de sus varones ilustres, fundadores, bienhechores, fautores e hijos espirituales*. Madrid, Juan García Infanzón, 1710.

ÁLVAREZ y BAENA, J. A.: *Hijos de Madrid ilustres en santidad, dignidades, armas, ciencias y artes*. Madrid, Oficina de D. Benito Cano, 1889, t. I.

----- *Hijos de Madrid ilustres en santidad, dignidades, armas, ciencias y artes*. Madrid, Oficina de D. Benito Cano, 1790, t. II.

----- *Hijos de Madrid ilustres en santidad, dignidades, armas, ciencias y artes*. Madrid, Oficina de D. Benito Cano, 1790, t. III.

----- *Hijos de Madrid ilustres en santidad, dignidades, armas, ciencias y artes*. Madrid, Oficina de D. Benito Cano, 1791, t. IV.

ALVIA DE CASTRO, F.: *Verdadera razón de estado. Discurso político*. Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1616.

ANDRADE, A.: *El buen soldado católico y sus obligaciones*. Madrid, Francisco Maroto, 1642.

----- *Vida del Venerable Padre Francisco Aguado*. Madrid, José Fernández de Buendía, 1658.

----- *Varones ilustres en santidad, letras y celo de las almas de la Compañía de Jesús*. Madrid, José Fernández de Buendía, 1666, t. V.

----- *Varones ilustres en santidad, letras y celo de las almas de la Compañía de Jesús*. Madrid, José Fernández de Buendía, 1667, t. VI.

----- *Idea del perfecto prelado en la vida del Eminentísimo Cardenal don Baltasar de Moscoso y Sandoval*. Madrid, José Fernández de Buendía, 1668.

CARAMUEL, J.: *Declaración mística de las armas de España invictamente belicosas*. Bruselas, Lucas de Meerbeque, 1636.

CARRILLO, J.: *Relación histórica de la Real Fundación del Monasterio de las Descalzas de Santa Clara de la villa de Madrid con los frutos de santidad que ha dado y da al cielo cada día*. Madrid, Luís Sánchez, 1616.

CASTRO, A.: *Conclusiones políticas de los ministros*. Madrid, Estudios Reales del Colegio Imperial de la Compañía de Jesús, 1636.

CEBALLOS SAAVEDRA, C.: *Ideas del púlpito y teatro de varios predicadores de España en diferentes sermones panegíricos, de ocasión, fúnebres y morales*. Barcelona, Sebastián y Jaime Matevad, 1638.

CLEMENTE, C.: *El Machiavelismo degollado por la cristiana sabiduría de España y de Austria*. Alcalá de Henares, Antonio Vázquez, 1637.

CONCIENCIA, M.: *Vida admirable del glorioso taumaturgo de Roma, perfectísimo modelo del estado eclesiástico y sagrado fundador de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri*. Madrid, Oficina de Antonio Sanz, 1760.

Constituciones de la Congregación y Escuela de Cristo, Señor Nuestro, fundada debajo [de] la protección de la Virgen María Santísima, Señora Nuestra, y el Glorioso San Felipe Neri en el Hospital de los Italianos de Madrid, Madrid, 1668.

CRESPÍ DE BORJA, L.: *Vida de San Felipe Neri, florentín, presbítero secular, fundador de la Congregación del Oratorio*. Barcelona, Jaime Batlle, 1730.

DE ABREU y BERTODANO, J. A.: *Colección de los tratados de paz*. Madrid, Antonio Marín, 1751.

ÉCIJA, P.: *Sagrado inexpugnable muro de la Mística Ciudad de Dios*. Madrid, Imprenta de la Causa de la Venerable Madre María de Jesús de Ágreda, 1735.

FIGUEROA, P.: *Aviso de príncipes en aphorismos políticos y morales*. Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1647.

FLOREZ, E.: *Memorias de las Reinas Católicas. Historia genealógica de la Casa Real de Castilla y de León*. Madrid, Antonio Marín, 1770, t. II.

FRASSO, M.: *Tratado de la Capilla Real de los Serenísimos Reyes Católicos de España, Nuestros Señores*. Madrid, 1685.

GARAY, M.: *Compendio cronológico con nuevas adiciones a la primera parte de la crónica de la Santa Provincia de Burgos*. Pamplona, 1742, libro IV, capítulo I.

GARMA y DURÁN, F. J.: *Teatro Universal de España. Descripción eclesiástica y secular de todos sus reinos y provincias*. Barcelona, Mauro Martí, 1751, t. IV.

GIL DE VELASCO, J. B.: *Católico y marcial modelo de prudentes y valerosos soldados*. Madrid, Julián de Paredes, 1650.

GINTO, J.: *Divina y humana milicia*. Zaragoza, Miguel de Luna, 1653.

GIRALDO, J. M.: *Vida y heroicos hechos del Excelentísimo y Venerable Señor don Diego de Arce y Reinoso*. Madrid, Juan García Infanzón, 1695.

GONZÁLEZ DÁVILA, G.: *Teatro de las grandezas de la villa de Madrid, Corte de los Reyes Católicos de España*. Madrid, Tomás Iunti, 1623.

----- *Teatro Eclesiástico de las iglesias metropolitanas y catedrales de los reinos de las dos Castillas, vidas de sus arzobispos y obispos y cosas memorables de sus sedes*. Madrid, Francisco Martínez, 1645, t. I.

----- *Teatro Eclesiástico de las iglesias metropolitanas y catedrales de los reinos de las dos Castillas, vidas de sus arzobispos y obispos y cosas memorables de sus sedes*. Madrid, Pedro de Horna y Villanueva, 1647, t. II.

----- *Teatro Eclesiástico de las iglesias metropolitanas y catedrales de los reinos de las dos Castillas, vidas de sus arzobispos y obispos y cosas memorables de sus sedes.* Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1650, t. III.

----- *Monarquía de España. Historia de la vida y hechos del ínclito monarca, amado y santo D. Felipe Tercero.* Madrid, D. Joaquín de Ibarra, 1771.

GONZÁLEZ DE ROSENDE, A.: *Vida del Ilustrísimo y Excelentísimo Señor don Juan de Palafox y Mendoza.* Madrid, Oficina de Lucas de Bedmar, 1671.

GRACIÁN, B.: *El político D. Fernando el Católico.* Edición de Aurora Egido Martínez. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2000.

GRANADA, P.: *Causa y origen de las felicidades de España y Casa de Austria.* Madrid, Gregorio Rodríguez, 1652.

GUZMÁN, D.: *Vida y muerte de D. Margarita de Austria, reina de España.* Madrid, Luís Sancho, 1617.

Idea de los ejercicios del Oratorio fundado por San Felipe Neri. Murcia, Oficina de la Viuda de Teruel, 1795.

JARQUE, F.: *Sacra consolatoria del tiempo en las guerras y otras calamidades públicas de la Casa de Austria y Católica Monarquía.* Valencia, Bernardo Nogués, 1642.

JESÚS DE ÁGREDA, M.: *Mystica Ciudad de Dios, milagro de su omnipotencia y abismo de la gracia. Historia divina y vida de la Virgen Madre de Dios.* Madrid, Bernardo de Villa-Diego, 1670.

JESÚS MARÍA, A.¹⁰⁶¹: *D. Baltasar de Moscoso y Sandoval.* Madrid, Bernardo de Villa-Diego, 1680.

JESÚS MARÍA, A.¹⁰⁶²: *Vida y muerte de la Venerable Madre Luisa Magdalena de Jesús.* Madrid, Antonio González de Reyes, 1705.

¹⁰⁶¹ Fray Antonio de Jesús María.

LAÍNEZ, J.: *El privado cristiano deducido de las vidas de José y Daniel*. Madrid, Imprenta del Reino, 1641.

----- *El Josué esclarecido caudillo, vencedor de reyes y gentes*. Madrid, Gregorio Rodríguez, 1653.

LÓPEZ DE HARO, A.: *Nobiliario genealógico de los reyes y títulos de España*. Madrid, Luís Sánchez, 1622.

LOREA, A.: *El Siervo de Dios. Ilustrísimo y Reverendísimo Señor don fray Pedro de Tapia*. Madrid, Imprenta Real, 1676.

LUENGO, J.: *Vida del Reverendísimo y Venerable Padre fray Andrés de Guadalupe*. Madrid, Juan García Infanzón, 1680.

MÉNDEZ SILVA, R.: *Admirable vida y heroicas virtudes de aquel glorioso blasón de España*. Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1655.

MENDO, A.: *Príncipe perfecto y ministros ajustados*. Salamanca, Horacio Boissat y George Remeus, 1662.

MINUART, A. A.: *El solitario en poblado. Vida del Venerable e Ilustre Doctor Antonio Pablo Centena*. Barcelona, Juan Piferrer, 1744.

MONCADA, G. R.: *Discurso militar. Proponense algunos inconvenientes de la milicia de estos tiempos y su reparo*. Valencia, Bernardo Noguès, 1653.

MUÑOZ, L.: *Vida de la Venerable Madre María de San José*. Madrid, Imprenta Real, 1645.

NÁXERA, M.: *Sermón que predicó el Padre Manuel de Náxera, predicador de Su Majestad, en las piadosas exequias que consagró a la memoria del P. Juan Eusebio Nieremberg el Ilustrísimo Señor don Cristóbal Crespí de Valldaura, vicecanciller del Supremo y Real Consejo de Aragón*. Madrid, Andrés García de la Iglesia, 1658.

¹⁰⁶² Fray Agustín de Jesús María.

NIEREMBERG, J. E.: *Causa y remedio de los males públicos*. Madrid, María de Quiñones, 1642.

----- *Corona virtuosa y virtud coronada en que se proponen los frutos de la virtud de un príncipe juntamente con los heroicos ejemplos de virtudes de los Emperadores de la Casa de Austria y Reyes de España*. Madrid, Francisco Maroto, 1643.

----- *Ideas de virtud en algunos claros varones de la Compañía de Jesús*. Madrid, María de Quiñones, 1643.

----- *Vidas ejemplares y venerables memorias de algunos claros varones de la Compañía de Jesús*. Madrid, Alonso de Paredes, 1647, t. IV.

----- *Epistolario*. Edición y notas de Narciso Alonso Cortés. Madrid, Espasa Calpe, 1934.

NUÑEZ DE CASTRO, A.: *Libro histórico político. Sólo Madrid es Corte y el cortesano en Madrid*. Madrid, Roque Rico de Miranda, 1675.

PALMA, J.: *Vida de la Serenísimas Infanta Sor Margarita de la Cruz*. Madrid, Imprenta Real, 1636.

PARAVICINO, H. F.: *Oraciones evangélicas o discursos panegíricos y morales del maestro fray Hortensio Félix Paravicino*. Madrid, Joaquín, Ibarra, 1766, t. I.

PASSANO DE HARO, A.: *Ejemplar eterno de preladados. Impreso en el corazón y ejecutado en la vida y acciones del Eminentísimo Señor, el Señor don Baltasar de Moscoso y Sandoval*. Toledo, Francisco Calvo, 1670.

PELLICER y TOVAR, J.: *La fama austriaca o historia panegírica de la vida y hechos del Emperador Ferdinando segundo*. Barcelona, Sebastián y Jaime Matevad, 1641.

----- "Avisos". En VALLADARES DE SOTOMAYOR, A.: *Seminario erudito que comprende varias obras inéditas, críticas, morales, instructivas, políticas,*

históricas, satíricas y jocosas de nuestros mejores autores antiguos y modernos. Madrid, Don Antonio Espinosa, 1790, t. XXXI.

----- “Avisos”. En VALLADARES DE SOTOMAYOR, A.: *Seminario erudito que comprende varias obras inéditas, críticas, morales, instructivas, políticas, históricas, satíricas y jocosas de nuestros mejores autores antiguos y modernos.* Madrid, Don Antonio Espinosa, 1790, t. XXXII.

----- “Avisos”. En VALLADARES DE SOTOMAYOR, A.: *Seminario erudito que comprende varias obras inéditas, críticas, morales, instructivas, políticas, históricas, satíricas y jocosas de nuestros mejores autores antiguos y modernos.* Madrid, Don Antonio Espinosa, 1790, t. XXXIII.

PORREÑO, B.: *Dichos y hechos del Señor Rey D. Felipe III.* Madrid, Nicolás Rodríguez Franco, 1628.

PUENTE, J.: *Tomo primero de la conveniencia de las dos Monarquías Católicas, la de la Iglesia Romana y la del Imperio Español y defensa de la precedencia de los Reyes Católicos de España a todos los Reyes del mundo.* Madrid, Imprenta Real, 1612.

QUINTANA, J.: *Historia de la antigua nobleza y grandeza de Madrid.* Madrid, 1628.

RESURRECCIÓN, T.: *Vida del Venerable y Apostólico Prelado, el Ilustrísimo y Excelentísimo Señor D. Luís Crespí de Borja.* Valencia, Juan Lorenzo Cabrera, 1676.

RIVADENEYRA, P.: *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados contra lo que Nicolás Machiavelo y los políticos de este tiempo enseñan.* Madrid, Oficina de Pantaleón Aznar, 1788.

SAAVEDRA FAJARDO, D.: *Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas.* Mónaco, 1640 / Milán, 1642.

----- *Corona Gótica, Castellana y Austriaca. Parte Primera.* Madrid, Oficina de D. Benito Cano, t. II, 1789.

SALAZAR, J.: *Política española.* Edición, estudio preliminar y notas de Miguel Herrero García. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.

SALAZAR y CASTRO, L.: *Advertencias históricas sobre las obras de algunos doctos escritores modernos.* Madrid, Mateo de Llanos y Guzmán, 1688.

----- *Historia Genealógica de la Casa de Lara justificada con instrumentos y escritores de inviolable fe.* Madrid, Imprenta Real, 1696, t. 2.

SÁNCHEZ RICARTE, J.: *Las circunstancias todas que han concurrido en la consecución del nuevo Breve de nuestro muy santo padre Alexandro Séptimo en favor de la Purísima Concepción de Nuestra Señora.* Madrid, José Fernández de Buendía, 1662.

SAN PEDRO DE ALCÁNTARA, D.: *Palma victoriosa de la Mística Ciudad de Dios.* Salamanca, Antonio Villargordo, 1741.

SANTA MARÍA, J.: *Tratado de República y policía cristiana.* Barcelona, Sebastián de Cormellas, 1616.

XIMÉNEZ DE SAMANIEGO, J.: *Relación de la vida de la Venerable Madre Sor María de Jesús.* Madrid, Imprenta de la Causa de la Venerable Madre, 1727.

YAÑEZ, J.: *Memorias para la historia de don Felipe III, rey de España.* Madrid, Oficina Real, 1723.

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

1. Anteriores a 1900¹⁰⁶³

ALMANSA y MENDOZA, A.: *Cartas de Andrés de Almansa y Mendoza. Novedades de esta Corte y avisos recibidos en otras partes, 1621-1626*. Madrid, Miguel Ginesta, 1886.

BARRIONUEVO, J. de: *Avisos de D. Jerónimo de Barrionuevo (1654-1658)*. En PAZ y MELIÁ, A. Madrid, Imprenta y Fundición de M. Tello, 1892, t. I.

----- *Avisos de D. Jerónimo de Barrionuevo (1654-1658)*. En PAZ y MELIÁ, A. Madrid, Imprenta y Fundición de M. Tello, 1892, t. II.

----- *Avisos de D. Jerónimo de Barrionuevo (1654-1658)*. En PAZ y MELIÁ, A. Madrid, Imprenta y Fundición de M. Tello, 1893, t. III.

----- *Avisos de D. Jerónimo de Barrionuevo (1654-1658) y Apéndice Anónimo (1660-1664)*. En PAZ y MELIÁ, A. Madrid, Imprenta y Fundición de M. Tello, 1893, t. IV.

BAZZONI, A.: "Il Cardinale Francesco Barberini, legato in Francia ed in Spagna nel 1625-1626". *Archivio Storico Italiano*, 12, (1893), pp. 335-360.

BRINGAS y ENCINAS, D. M.: *Admirable vida y ejemplarísimas virtudes de la Venerable Madre, iluminada virgen, Sor María de Jesús Coronel y Arana*. Santiago de Chile, 1884.

Bullarum Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum. Turín, Augustae Taurinorum: Seb. Franco, H. Fory et Henrico Dalmazzo Editoribus, 1863, t. VIII.

----- *Bullarum Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*. Turín, Augustae Taurinorum: Seb. Franco, H. Fory et Henrico Dalmazzo Editoribus, 1869, t. XVII.

¹⁰⁶³ Obras publicadas en el siglo XIX.

BURIGOZZO, G.: *Cronica milanese di Gianmarco Burigozzo, merzaro, dal 1500 al 1544*. Ferrario, 1851.

CABRERA DE CÓRDOBA, L.: *Relaciones de las cosas sucedidas principalmente en la Corte desde el año 1599 hasta el de 1614*. Madrid, J. Martín Alegría, 1857.

CARDELLA, L.: *Memorie storiche de'cardinali della Santa Romana Chiesa*. Roma, Stamperia Pagliarini, 1893.

GAYANGOS ARCE, P. de: "Cartas de algunos padres de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la Monarquía entre los años de 1634 y 1648". En *Memorial Histórico Español: Colección de Documentos, Opúsculos y Antigüedades que publica la Real Academia de la Historia*. Madrid, Imprenta Nacional, 1861, t. XIII.

----- "Cartas de algunos padres de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la Monarquía entre los años de 1634 y 1648". En *Memorial Histórico Español: Colección de Documentos, Opúsculos y Antigüedades que publica la Real Academia de la Historia*. Madrid, Imprenta Nacional, 1862, t. XIV.

----- "Cartas de algunos padres de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la Monarquía entre los años de 1634 y 1648". En *Memorial Histórico Español: Colección de Documentos, Opúsculos y Antigüedades que publica la Real Academia de la Historia*. Madrid, Imprenta Nacional, 1862, t. XV.

----- "Cartas de algunos padres de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la Monarquía entre los años de 1634 y 1648". En *Memorial Histórico Español: Colección de Documentos, Opúsculos y Antigüedades que publica la Real Academia de la Historia*. Madrid, Imprenta Nacional, 1862, t. XVI.

----- "Cartas de algunos padres de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la Monarquía entre los años de 1634 y 1648". En *Memorial Histórico Español: Colección de Documentos, Opúsculos y Antigüedades que publica la Real Academia de la Historia*. Madrid, Imprenta Nacional, 1863, t. XVII.

----- “Cartas de algunos padres de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la Monarquía entre los años de 1634 y 1648”. En *Memorial Histórico Español: Colección de Documentos, Opúsculos y Antigüedades que publica la Real Academia de la Historia*. Madrid, Imprenta Nacional, 1864, t. XVIII.

----- “Cartas de algunos padres de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la Monarquía entre los años de 1634 y 1648”. En *Memorial Histórico Español: Colección de Documentos, Opúsculos y Antigüedades que publica la Real Academia de la Historia*. Madrid, Imprenta Nacional, 1865, t. XIX.

GONZÁLEZ DE TORRES, E.: *Rayos que iluminan y defienden la Mística Ciudad de Dios*. Valencia, Oficina de D. F^o. de Brusola, 1834.

MARCIANO, J.: *Memorias históricas de la Congregación del Oratorio en las cuales se da noticia de la fundación de cada una de las congregaciones erigidas hasta aquí y de los varones más ilustres que han florecido en ellas*. Madrid, Establecimiento tipográfico-literario de D. Nicolás de Castro Palomino, 1854, t. V.

NOVOA, M. de: “Historia de Felipe IV”. En *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*. Madrid, Miguel Ginesta, 1878, t. LXIX.

----- “Historia de Felipe IV”. En *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*. Madrid, Miguel Ginesta, 1886, t. LXXXVI.

RODRÍGUEZ VILLA, A.: *La Corte y Monarquía de España en los años de 1636 y 37. Colección de cartas inéditas e interesantes, seguidas de un apéndice con curiosos documentos sobre corridas de toros en los siglos XVII y XVIII*. Madrid, Luís Navarro Editor, 1886.

SÁNCHEZ DE TOCA, J.: *Felipe IV y Sor María de Ágreda. Estudio crítico*. Madrid, Tipografía de los Huérfanos, 1887.

SILVELA, F.: *Cartas de la Venerable Madre Sor María de Ágreda y del Señor Rey don Felipe IV*. Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1885-1886, 2 t.

Fuentes bibliográficas

VICENZA, A. M.: *Vita della Venerable Serva di Dio, Suor Maria di Gesù d'Ágreda, francescana*. Bologna, 1870.

2. Posteriores a 1900

ABAD, C, M.: "Preparando una embajada concepcionista en el año 1656. Estudio sobre cartas inéditas al Rey don Felipe IV y al Papa Alejandro VII". *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, vol. 11, nº 20, (1953), pp. 26-63.

----- "Urbina de Montoya, Pedro de". En ALDEA VAQUERO, Q., MARÍN MARTÍNEZ, T. y VIVES GATELL, J. (coords.): *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987, Suplemento I.

ABAD PÉREZ, A.: "Los ministros provinciales O.F.M. de Castilla". *Archivo Ibero-Americano*, 49, (1989), pp. 327-386.

AFFONI, L.: *I Chierici Regolari Minori nella Chiesa. Servizio di Dio, servizio dell'altare*. Roma, Curia Generalizia dei Chierici Regolari Minori, 1988.

ALABRÚS IGLESIAS, R. M.: "Misiones en Japón. Las órdenes religiosas ante los martirios en los siglos XVI y XVII". En ALABRÚS IGLESIAS, R. M. (ed.): *La vida cotidiana y la sociabilidad de los dominicos. Entre el convento y las misiones (siglos XVI, XVII y XVIII)*. Sant Cugat, Editorial Arpegio, 2013, pp. 237-261.

----- Con GARCÍA CÁRCEL, R.: *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*. Madrid, Cátedra, 2015.

ALBA ALARCOS, A.: "El Oratorio de San Felipe Neri de Alcalá de Henares (1694-1729)". *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 14, (1977), pp. 123-196.

----- *Los españoles y lo español en la vida de San Felipe Neri*. Torrejón de Ardoz, Gráficas Dehon, 1992.

ALBANI, B.: "Un nunzio per il Nuovo Mondo. Il ruolo della Nunziatura di Spagna come istanza di giustizia per i fedeli americani tra Cinque e Seicento". En

TUSOR, P. y SANFILIPPO, M. (eds.): *Il Papato e le chiese locali*. Viterbo, Edizioni Sette Città, 2014, pp. 257-286.

ALBERIGO, G.: "L'ecclesiologia del Concilio di Trento". *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 18, (1964), pp. 227-242.

----- "Reflexiones sobre el Concilio de Trento con ocasión del Centenario". *Concilium*, 7, (1965), pp. 78-99.

ALDEA VAQUERO, Q.: "España, el Papado y el Imperio durante la Guerra de los Treinta Años. I. Instrucciones a los embajadores de España en Roma (1631-1643)". *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, vol. 16, nº 29, (1958), pp. 292-437.

----- "España, el Papado y el Imperio durante la Guerra de los Treinta Años. II. Instrucciones a los nuncios apostólicos en España (1624-1632)". *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, vol. 16, nº 30, (1958), pp. 250-330.

----- "Iglesia y Estado en la España del siglo XVII (ideario político-eclesiástico)". *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, vol. 19, nº 36, (1961), pp. 144-162.

----- *España y Europa en el siglo XVII. Correspondencia de Saavedra Fajardo*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Real Academia de la Historia, 1986, t. II (*La tragedia del Imperio: Wallenstein, 1634*).

----- *España y Europa en el siglo XVII. Correspondencia de Saavedra Fajardo*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Real Academia de la Historia, 2008, t. III, vol. I (*El Cardenal Infante en el imposible camino de Flandes, 1633-1634*).

----- *España y Europa en el siglo XVII. Correspondencia de Saavedra Fajardo*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Real Academia de la Historia, 2008, t. III, vol. II (*El Cardenal Infante en el imposible camino de Flandes, 1633-1634*).

ALEGRE CARVAJAL, E.: "Introducción". En ALEGRE CARVAJAL, E. (dir.): *Damas de la Casa de Mendoza. Historias, leyendas y olvidos*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2014, pp. 13-44.

ALFARO, J.: "La Inmaculada Concepción en la Bula Sollicitudo a la luz de documentos inéditos". *Revista Española de Teología*, 20, (1960), pp. 3-74.

ALONSO CORTÉS, N.: "Nicolás Antonio en Roma". *Boletín de la Real Academia Española*, 33, (1953), pp. 389-425.

ALONSO DE LA HIGUERA, A.: "El ceremonial de la muerte en la Monarquía Hispánica. El príncipe don Baltasar Carlos de Austria (1629-1646)". En SERRANO MARTÍN, E. (coord.): *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2013, pp. 585-599.

----- "La Casa del príncipe Baltasar Carlos y su disolución". En MARTÍNEZ MILLÁN, J. y HORTAL MUÑOZ, J. E. (dirs.): *La Corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía Católica*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2015, t. I, vol. 3, pp. 1706-1780.

ALONSO MACAZAGA, C.: "Cartas de la Madre Mariana de San José y otras prioras del convento de la Encarnación a los Barberini". *Recollectio*, 11, (1988), pp. 565-594.

ÁLVAREZ, A.: "Curioso epistolario en torno a la Infanta Sor Margarita de la Cruz". *Hispania Sacra*, 24, (1971), pp. 187-234.

ÁLVAREZ DE TOLEDO y PERALTA-RAMOS, C.: *Juan de Palafox. Obispo y virrey*. Madrid, Marcial Pons, 2011.

ÁLVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO, A.: "Virtud coronada: Carlos II y la piedad de la Casa de Austria". En FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P., PINTO CRESPO, V. y MARTÍNEZ MILLÁN, J. (coords.): *Política, religión e inquisición en la España moderna: homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1996, pp. 29-57.

----- “Ceremonial de la Majestad y protesta aristocrática. La Capilla Real en la Corte de Carlos II”. En GARCÍA GARCÍA, B. J. y CARRERAS ARES, J. J. (eds.): *La Capilla Real de los Austrias. Música y ritual de corte en la Europa moderna*. Madrid, Fundación Carlos de Amberes, 2001, pp. 345-410.

----- “La sacralización de la dinastía en el púlpito de la Capilla Real en tiempos de Carlos II”. *Criticón*, 84-85, (2002), pp. 313-331.

----- “Facciones cortesanas y arte del buen gobierno en los sermones predicados en la Capilla Real en tiempos de Carlos II”. *Criticón*, 90, (2004), pp. 99-122.

----- “La piedad de Carlos II”. En RIBOT GARCÍA, L. A. (coord.): *Carlos II. El rey y su entorno cortesano*. Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2009, pp. 141-165.

----- “¡Quiéren los españoles definir!”: la Inmaculada Concepción y la Monarquía de España durante el siglo XVII”. En GONZÁLEZ TORNEL, P. (ed.): *Intacta María: política y religiosidad en la España barroca = Unblemished Mary: politics and religiosity in Baroque*. Valencia, Generalitat Valencia, 2017, pp. 55-73.

ÁLVAREZ SANTALÓ, L. C.: “El espectáculo religioso barroco”. *Manuscripts: Revista d'Història Moderna*, 13, (1995), pp. 157-183.

AMORÓS, L.: “El monasterio de Santa Clara de Gandía y la familia ducal de los Borja”. *Archivo Ibero-Americano*, 20, (1960), pp. 441-486.

----- “El monasterio de Santa Clara de Gandía y la familia ducal de los Borja”. *Archivo Ibero-Americano*, 21, (1961), pp. 227-282 y 399-458.

ANDRÉS GONZÁLEZ, P.: “Iconografía de la Venerable María de Jesús de Ágreda”. *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 62, (1996), pp. 447-466.

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

ANSELMÍ, A.: *El diario del viaje a España del Cardenal Francesco Barberini escrito por Cassiano del Pozzo*. Aranjuez, Doce Calles/Fundación Carolina, 2004.

ANTOLÍN, F.: "Observaciones sobre las constituciones de las carmelitas descalzas promulgadas en Alcalá de Henares en 1581". *Ephemerides Carmeliticae*, 24, (1973), pp. 291-374.

ARANDA PÉREZ, F. J.: "Los lenguajes de la declinación. Pensamiento y discurso político en la España del Barroco". En ARANDA PÉREZ, F. J. (coord.): *La declinación de la Monarquía Hispánica en el siglo XVII*. Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, 2004, vol. 1, pp. 811-844.

ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS, I.: "Libros, lectores y bibliotecas privadas en la España del siglo XVIII". *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 35, (2009), pp. 15-61.

ARIMURA, R.: "Las misiones católicas en Japón (1549-1639): análisis de las fuentes y tendencias historiográficas". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 98, (2011), pp. 55-106.

ARMANDO, G. F., FACCHIN, L. y LANZARDO, D.: *Gli eremiti camaldolesi di Piemonte*. Cherasco, Cherasco Cultura, 2017.

ARQUERO CABALLERO, G. F.: *El confesor real en la Castilla de los Trastámara: 1366-1504*. Universidad Complutense de Madrid, Tesis Doctoral Inédita, 2016.

ARRIETA ALBERDI, J.: *El Consejo Supremo de la Corona de Aragón (1494-1707)*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1994.

ARROYO MARTÍN, F.: "El Marqués de Leganés. Apuntes biográficos". *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV. Historia Moderna*, 15, (2002), pp. 145-185.

----- *Poder y nobleza en la primera mitad del siglo XVII: el I Marqués de Leganés*. Universidad Carlos III de Madrid, Tesis Doctoral Inédita, 2012.

----- *El Marqués de Leganés: el favorito del valido*. Madrid, Sílex, 2017.

ARTOLA ARBIZA, A. M.: "Sor María de Jesús de Ágreda y la clausura concepcionista". En VIFORCOS MARINAS, M. I. y PANIAGUA PÉREZ, J. (coords.): *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*. León, Universidad de León, 1993, vol. 2, pp. 213-220.

----- La Venerable Madre Ágreda y la hermenéutica in spíritu de su Mística Ciudad de Dios". En VV.AA: *La Madre Ágreda, una mujer del siglo XXI*. Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2000, pp. 189-214.

----- "La Mística Ciudad de Dios en la Sorbona. Un conflicto teológico a nivel europeo". En VV.AA: *El papel de Sor María Jesús de Ágreda en el Barroco español*. Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2002, pp. 195-208.

----- Con MENDIA LASA, B.: *La Venerable Madre María de Jesús de Ágreda y la Inmaculada da Concepción. El proceso eclesiástico a la Mística Ciudad de Dios*. Ágreda, Monasterio de la Concepción, 2004.

ASCH, R. G.: *The Thirty Years War. The Holy Roman Empire and Europe, 1618-1648*. New York, St. Martin's Press, 1997.

ASENSIO SALVADÓ, E.: "Un principio de catalogación de los documentos del Consejo Supremo de Aragón". *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 10-11, (1960), pp. 227-272.

ASTON, T.: *Crisis en Europa, 1560-1660*. Madrid, Alianza Editorial, 1985.

AURELL, M.: "Messianisme royal de la Couronne d'Aragon (XIVe-XVe siècles)". *Annales HSS*, 52-1, (1997), pp. 119-155.

AVILÉS FERNÁNDEZ, M.: *Sueños ficticios y lucha ideológica en el Siglo de Oro*. Madrid, Editora Nacional, 1981.

----- "Una profecía apócrifa sobre el futuro de la Monarquía Española". *Cuadernos para la Investigación de la Literatura Hispánica*, 5, (1983), pp. 19-48.

BALTAR RODRÍGUEZ, J. F.: *Las Juntas de Gobierno en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVII)*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998.

BARANDA LETURIO, C.: *María de Jesús de Ágreda. Correspondencia con Felipe IV. Religión y razón de estado*. Madrid, Castalia, 1991.

----- “La correspondencia de la M. Ágreda y su estilo literario”. En VV.AA.: *La Madre Ágreda, una mujer del siglo XXI*. Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2000, pp. 61-78.

----- “Las cartas de sor María de Jesús de Ágreda a don Fernando y a don Francisco de Borja: los manuscritos de las Descalzas Reales”. En VV.AA: *Sor María de Ágreda y la literatura conventual femenina en el Siglo de Oro*. Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2008, pp. 13-32.

----- *Cartas de Sor María de Jesús de Ágreda a Fernando de Borja y Francisco de Borja (1628-1664). Estudio y edición*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 2013.

BARBEITO CARNEIRO, M. I.: “Aproximación bio-bibliográfica a la Madre Mariana de San José, una fundadora de excepción”. *Recollectio*, 9, (1986), pp. 5-52.

----- “Etopeya de la Madre Mariana de San José, una mujer carismática”. *Recollectio*, 10, (1987), pp. 45-95.

BARÓ I QUERALT, X.: “Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658) en la Italia barroca: difusión y circulación de su obra *de la diferencia entre lo temporal y eterno: Crisol de desengaños* (1640)”. *RCatT*, 43/1, (2018), pp. 125-141.

BARRIONUEVO, J. de: *Avisos de don Jerónimo de Barrionuevo (1654-1658)*. En PAZ y MELIÁ, A. Madrid, Atlas, 1968, 2 vols.

BARRIOS PINTADO, F.: *El Consejo de Estado de la Monarquía Española, 1521-1812*. Madrid, Consejo de Estado, 1984.

----- “Las competencias privativas del Inquisidor General en la normativa regia de los siglos XVI y XVII. Una aproximación al tema”. *Revista de la Inquisición*, 1, (1991), pp. 121-140.

BELTRÁN DE HEREDIA, V.: "La enseñanza de Santo Tomás en la universidad de Alcalá". *Ciencia Tomista*, 43, (1931), pp. 267-297.

----- "Dictámenes y escritos inéditos del Maestro Juan de Santo Tomás". *La Ciencia Tomista*, 69, (1945), pp. 288-344.

----- "El Maestro Juan de Santo Tomás y la historia profética del carmelita P. Francisco de Santa María". *El Monte Carmelo: Revista de Estudios Carmelitanos*, 46, (1945), pp. 5-35.

----- "Un grupo de visionarios y pseudoprofetos que actuaron durante los últimos años de Felipe II: repercusiones de ello sobre la memoria de Santa Teresa". *Revista Española de Teología*, 7, (1947), pp. 373-397.

BENGOECHEA, I.: "De la leyenda dorada a la Mística Ciudad de Dios. María de Ágreda, figura singular". En VV.AA: *La Madre Ágreda, una mujer del siglo XXI*. Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2000, pp. 143-154.

BENIGNO, F.: *La sombra del rey. Validos y lucha política en la España del siglo XVII*. Madrid, Alianza Editorial, 1992.

----- "Ripensare la crisi del Seicento". *Storia*, 5, (1996), pp. 10-52.

BERGONZINI, M.: *Il culto mariano e immaculista della Monarchia di Spagna: L'ambasciata romana di D. Luís Crespí de Borja (1659-1661)*. Porto, CITCEM, 2015.

BETRÁN MOYA, J. L.: "¿La ilustre Compañía? Memoria y hagiografía a través de las vidas jesuitas de los padres Juan Eusebio Nieremberg y Alonso de Andrade (1643-1667)". *Hispania: Revista Española de Historia*, vol. LXXIV, nº 248, (2014), pp. 715-747.

----- "<<Aun a costa de la propia vida>>. Martirio y misión en el mundo ibérico de la Edad Moderna". En BETRÁN MOYA, J. L., HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, B. y MORENO MARTÍNEZ, D. (eds.): *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*. Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2016, pp. 283-295.

BIRELEY, B.: *Religion and Politics in the Age of the Counterreformation: Emperor Ferdinand II, William Lamormaini S.J., and the formation of Imperial Policy*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1981.

----- “Fernando II: Founder of the Habsburg Monarchy”. En EVANS, R. J. W. y THOMAS, T. V. (eds.): *Crown, Church and Estates. Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. London, MacMillan, 1991, pp. 226-244.

----- *The Jesuits and the Thirty Years War. Kings, Courts and Confessors*. Cambridge, University of Cambridge, 2003.

BOAGA, E.: “Aspetti e problemi degli ordini e congregazioni religiose nei secoli XVII e XVIII”. En VV.AA: *Problemi di Storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII*. Napoli, Edizioni Dehoniane, 1982, pp. 91-135.

BOERO, S.: *L'Oratorio aquiliano nel secondo Seicento: echi quietisti, condanne, relazioni*. Università degli Studi di Udine, Tesis Doctoral Inédita, 2013.

----- *San Filippo Neri e gli oratoriani dell'Aquila*. Roma, Aracne Editrice, 2017.

BONADONNA RUSSO, M. T. y DEL RE, N. (eds.): *San Filippo Neri nella realtà romana del XVI secolo*. Roma, Società alla Biblioteca Vallicelliana, 2000.

BONFILS, F.: “En las fronteras de la revelación. Inspiración divina e invención literaria en la Mística Ciudad de Dios de María de Jesús de Ágreda”. En VV.AA: *Sor María de Ágreda y la literatura conventual femenina en el Siglo de Oro*. Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2008, pp. 33-47.

BONORA, E.: *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*. Firenze, Casa Editrice Le Lettere, 1998.

----- *La Controriforma*. Roma-Bari, Editori Laterza, 2001.

BORGES MORÁN, P.: “La controvertida presencia de la M. Ágreda en Texas (1627-1630)”. En VV.AA.: *La Madre Ágreda, una mujer del siglo XXI*. Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2000, pp. 25-59.

BORREGUERO BELTRÁN, C.: *La Guerra de los Treinta Años, 1618-1648. Europa ante el abismo*. Madrid, La Esfera de los Libros, 2018.

BORROMEO, A.: “Felipe II y la tradición regalista de la Corona española”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J. (dir.): *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica*. Madrid, Parteluz, 1998, vol. 3, pp. 111-138.

----- “La nunziatura di Madrid, la curia romana e la riforma postridentina nella Spagna di Filippo II”. En KOLLER, A. (ed.): *Kurie und Politik. Stand und Perspektiven der Nuntiaturrechtswissenschaft*. Tübingen, Max Niemeyer, 1998, pp. 35-63.

BOSBACH, F.: *Monarchia Universalis. Storia di un concetto cardine della politica europea (secoli XVI-XVIII)*. Milán, Vita e Pensiero, 1998.

BRAVO LOZANO, J.: “La capilla real de Felipe IV: ceremonial de exaltación en un espacio integrador”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J., RIVERO RODRÍGUEZ, M. y VERSTEEGEN, G. (coords.): *La Corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2012, vol. 1, pp. 227-255.

----- “La capilla real de Felipe IV: ceremonial de exaltación de un espacio integrador”. *Libros de la Corte.es*, 11, (2015), pp. 28-50.

BREDMON, H.: *Divertissements devant l'Arche*. París, Grasset, 1930.

BROGGIO, P.: *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*. Roma, Carocci Editore, 2004.

----- “Evangelizzazione e missione tra Europa e Nuovi Mondi: la realtà e l'immagine dell'apostolato dagli ordini mendicanti alla Compagnia di Gesù”. En CANTÙ, F. (ed.): *Identità del Nuovo Mondo*. Roma, Viella Editrice, 2007, pp. 159-203.

----- “Attività missionaria e strategie insediative nelle province spagnole della Compagnia di Gesù (1581-1700)”. En BROGGIO, P., CANTÙ, F., FABRÈ, P. A. y ROMANO, A. (eds.): *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche*,

religiose e culturali tra Cinque e Seicento. Brescia, Editrice Morcelliana, 2007, pp. 87-118.

----- *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*. Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2009.

----- “Le Congregazioni romane e la confessione dei neofiti del Nuovo Mondo tra *facultates* e *dubia*: riflessioni e spunti di indagine”. En MILLAR, R. y RUSCONI, R. (eds.): *Devozioni, pratiche e immaginario religioso. Espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850*. Roma, Viella Editrice, 2011, pp. 159-201.

----- “Teologia romana e universalismo papale: la conquista spirituale del mondo (secoli XVI-XVII)”. En VISCEGLIA, M. A. (ed.): *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*. Roma, Viella Editrice, 2013, pp. 441-477.

----- “Teologia, Ordini Religiosi e rapporti politici: la questione dell’Immacolata Concezione di Maria tra Roma e Madrid (1614-1663)”. *Hispania Sacra*, LXV, Extra I, (2013), pp. 255-281.

----- “Problematiche interazioni. “Diplomazia teológica” spagnola e curia romana nella genesi della Bolla “Sollicitudo” di Alessandro VII (1661)”. *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 42, (2016), pp. 167-194.

----- “Laurearsi nel Nuovo Mondo: il Papato, la Monarchia Spagnola e un conflitto tra gesuiti e domenicani nell’America meridionale (1580-1704)”. En BROGGIO, P., GUARNIERI, L., CARDUCCI, C. y MERLUZZI, M. (eds.): *Europa e America allo specchio*. Roma, Viella Editrice, 2017, pp. 91-128.

BRUNELLI, G. P.: *Soldati del papa. Politica militare e nobiltà nello Stato della Chiesa (1560-1644)*. Roma, Carocci Editore, 2003.

BURRIEZA SÁNCHEZ, J.: “La Compañía de Jesús y la defensa de la Monarquía Hispánica”. *Hispania Sacra*, vol. LX, nº 121, (2008), pp. 181-229.

CABIBBO, S.: “Il “libro serrado” di Maria d’Agreda. Per un’analisi della cultura bíblica femminile nella Spagna del Seicento”. En LEONARDI, C., SANTI, F. y

VALERIO, A. (dirs.): *La Biblia nell'interpretazione delle donne*. Florencia, Edizioni del Galluzzo, 2002, pp. 85-105.

----- “Una “dama niña y hermosa” nella Nuova Spagna. Maria d’Agreda fra gl’indios”. En ZARRI, G. (dir.): *Ordini religiosi, santità e culti: prospettive di ricerca tra Europa e America latina*. Lecce, Congedo Editore, 2003, pp. 111-127.

----- “Una profetessa alla Corte di Spagna. Il caso di Maria d’Agreda fra Sei e Settecento”. *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1, (2003), pp. 83-105.

----- “Vizi e virtù di una <<sociedad ensimismada>>. María d’Ágreda e la Spagna di Filippo IV”. *Península. Revista de Estudios Ibéricos*, 3, (2006), pp. 165-172.

----- “Maria d’Agreda”. En PROSPERI, A. (ed.): *Dizionario storico dell’Inquisizione*. Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, 2010, vol. I.

----- “Monache carismatiche. Tre studi di caso (ss. XVII-XVIII)”. En BURRIEZA SÁNCHEZ, J. (ed.): *El alma de las mujeres. Ámbitos de espiritualidad femenina en la modernidad (siglos XVI-XVIII)*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 2015, pp. 305-324.

CAGNI, G. M.: “San Filippo Neri e i barnabiti”. *Barnabiti Studi: Rivista di Ricerche Storiche dei Chierici Regolari di S. Paolo*, 12, (1995), pp. 165-260.

CALLADO ESTELA, E.: *Iglesia, poder y sociedad en el siglo XVII. El arzobispo de Valencia, fray Isidoro Aliaga*. Valencia, Generalitat Valencia, 2001.

----- “Dominico, prior y obispo. Apuntes para una biografía de fray Francisco Crespí de Valldaura (1602-1662)”. *Anales Valencinos*, 66, (2007), pp. 305-319.

----- “Don Luís Crespí de Borja, capitán triunfador en los ejércitos reales de la emperatriz del cielo y tierra concebida sin la original culpa...”. En CALLADO ESTELA, E. (coord.): *Valencianos en la Historia de la Iglesia*. Valencia, Universidad Cardenal Herrera-CEU, 2009, t. III, pp. 14-101.

----- “Fray Pedro de Urbina, un franciscano para la embajada concepcionista filipina de 1652”. *Pedralbes: Revista d’Història Moderna*, 30, (2010), pp. 207-244.

----- *Tiempos de incienso y pólvora. El arzobispo fray Pedro de Urbina*. Valencia, Generalitat Valenciana, 2011.

----- *Sin pecado concebida. Valencia y la Inmaculada en el siglo XVII*. Valencia, Institutio Alfons el Magnànim, 2012.

----- “El Oratorio de San Felipe Neri y la controversia sobre las comedias en la Valencia del siglo XVII”. *Hispania Sacra*, LXIII, (2011), pp. 133-153.

----- “Justas, votos y fundaciones. Valencia y la Inmaculada en la primera época moderna”. *eHumanista/IVITRA*, 3, (2013), pp. 86-103.

----- “Origen, progreso y primeras tribulaciones del Oratorio de San Felipe Neri en España. El caso valenciano”. *Libros de la Corte.es*, Monográfico 3, (2015), pp. 51-72.

----- “El confesor regio fray Luís Aliaga y la controversia inmaculista”. *Hispania Sacra*, vol. LXVIII, nº 137, (2016), pp. 317-326.

----- *El embajador de María. Don Luís Crespí de Borja*. Madrid, Sílex, 2018.

----- “La malograda santidad del obispo don Luís Crespí de Borja”. En PI CORRALES, M. P. y CEPEDA GÓMEZ, J. (coords.): *Aspectos de la Historiografía Moderna. Milicia, Iglesia y Seguridad. Homenaje al profesor Enrique Martínez Ruiz*. San Sebastián de los Reyes, Actas, 2018, pp. 127-156.

CALVO MORALES, G.: “La mariología de la M. Ágreda. Su actualidad en la Iglesia del Vaticano II”. En VV.AA: *La Madre Ágreda, una mujer del siglo XXI*. Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2000, pp. 215-241.

----- “La narrativa simbólica en la mariología de la M. Ágreda”. En VV.AA: *El papel de Sor María Jesús de Ágreda en el Barroco español*. Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2002, pp. 239-257.

CAMPOS RUIZ, J.: "Para la historia interna de la Mística Ciudad de Dios. Fray Andrés de Fuenmayor, director espiritual de la Madre Ágreda". *Hispania: Revista Española de Historia*, 18, (1958), pp. 210-236.

----- "Para la historia externa de la Mística Ciudad de Dios. Fray José de Falces, procurador de los libros de la Madre Ágreda". *Salmanticensis*, 6, (1959), pp. 159-185.

----- "La Venerable Madre Ágreda y su obra en Navarra". *Analecta Calasanciana*, 14, (1965), pp. 305-393.

----- "Los padres Juan de Palma, Pedro Manero y Pedro de Arriola y la Mística Ciudad de Dios". *Archivo Ibero-Americano*, 26, (1966), pp. 227-252.

----- "La Venerable Madre Ágreda y dos obispos de Albarracín". *Salmanticensis*, 14, (1967), pp. 581-606.

----- "Cartas inéditas de la Venerable Sor María de Jesús de Ágreda". *Salmanticensis*, 16, (1969), pp. 635-664.

----- "Otras cartas inéditas de la Venerable Sor María de Jesús de Ágreda". *Archivo Ibero Americano*, 30, (1970), pp. 337-369.

----- "Marie de Jésus (d'Ágreda)". En *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique Doctrine et Histoire*. París, Editions Beauchesne, 1980, vol. 10.

CANAL, M.: "El Padre Luís de Aliaga y las controversias teológicas de su tiempo". *Archivium Fratrum Praedicatorum*, 1, (1932), pp. 107-157.

CANTERA MONTENEGRO, S.: *San Bernardo o el Medievo en su plenitud*. Madrid, Criterio Libros, 2001.

CANTÙ, F.: *La conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*. Roma, Viella Editrice, 2007.

CARABIAS TORRES, A. M.: "De Münster a los Pirineos: propuestas de paz del representante español, el Conde de Peñaranda". En ARANDA PÉREZ, F. J.

(coord.): *La declinación de la Monarquía Hispánica en el siglo XVII*. Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, 2004, vol. 1, pp. 297-311.

CARVALE, M.: "Istituzioni e società a Roma al tempo di San Filippo Neri". En BONADONNA RUSSO, M. T. y DEL RE, N. (eds.): *San Filippo Neri nella realtà romana del XVI secolo*. Roma, Società alla Biblioteca Vallicelliana, 2000, pp. 13-35.

CARGNONI, C.: *Le Quarantore ieri e oggi. Viaggio nella storia della predicazione cattolica, della devozione popolare e della spiritualità cappuccina*. Roma, Conferenza Italiana Superiori Cappuccini, 1986.

----- "Quarante-heures". En *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique Doctrine et Histoire*. París, Editions Beauchesne, 1986, vol. 12.

CARLOS MORALES, C. J. de: "La participación en el gobierno a través de la conciencia regia. Fray Diego de Chaves, O.P., confesor de Felipe II". En RURALE, F. (ed.): *I religiosi a Corte. Teología, política e diplomazia in Antico Regime*. Roma, Bulzoni Editore, 1998, pp. 131-157.

----- "Endeudamiento dinástico y crisis financieras en tiempo de los Austrias: las suspensiones de pagos de 1557-1627". *Libros de la Corte.es*, 7, (2013), pp. 59-127.

----- *Crisis financieras y deuda dinástica, 1557-1627. Cuadernos de Historia Moderna*, 42 (2), (2017), pp. 503-526.

CARLOS VARONA, M. C. de: "Historias e iconos: fray Juan Sánchez Cotán y la cultura martirial de la Europa Moderna". *Tiempos Modernos: Revista electrónica de Historia Moderna*, 20, (2010-2011), pp. 1-50.

CARMONA MEDEIRO, E.: "El antiguo Oratorio de San Felipe Neri en Córdoba: aproximación histórica y análisis artístico". *Anuario de Historia de la Iglesia andaluza*, 3, (2010), pp. 177-195.

CARMONA MORENO, F.: "Cuarenta Horas. Culto eucarístico con siglos de tradición". En CAMPOS y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J. (coord.): *Religiosidad*

y ceremonias en torno a la Eucaristía. San Lorenzo de El Escorial, Ediciones Escorialenses, 2003, vol. 2, pp. 634-651.

CARRASCO, R.: "Milagrero siglo XVII". *Estudios de Historia Social*, 36-37, (1986), pp. 401-422.

CARRASCO MARTÍNEZ, A.: "Vos hablaréis en este mismo lenguaje. El aprendizaje del lenguaje diplomático por el VII Duque del Infantado, embajador en Roma (1649-1651)". En HERNANDO SÁNCHEZ, C. J. (coord.): *Roma y España: un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*. Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007, vol. 1, pp. 515-542.

CARRIO-INVERNIZZI, D.: *El gobierno de las imágenes. Ceremonial y mecenazgo en la Italia española de la segunda mitad del siglo XVII*. Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2008.

Cartas selectas de los Padres Generales a los Padres y Hermanos de la Compañía de Jesús. Oña, 1917.

CASTAÑO PEREA, E.: *La Capilla del Alcázar de Madrid, 1434-1734*. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2013.

CASTILLO CÁCERES, F.: "El providencialismo y el arte de la guerra en el Siglo de Oro: la <<Política Española>> de fray Juan de Salazar". *Revista de Historia Militar*, 75, (1993), pp. 135-156.

----- "La idea de la guerra en la obra de Francisco de Quevedo". *Revista de Historia Militar*, 80, (1996), pp. 155-182.

CASTILLO GÓMEZ, A.: "La pluma de Dios. María de Ágreda y la escritura autorizada". *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, 6, (1999), pp. 103-118.

----- "La pluma de Dios. María de Ágreda y la escritura autorizada". En VV.AA: *La Madre Ágreda, una mujer del siglo XXI*. Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2000, pp. 105-117.

----- “Cartas desde el convento. Modelos epistolares femeninos en la España de la Contrarreforma”. *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejo XIII, (2014), pp. 141-168.

CASTILLO VEGAS, J. L.: “La razón de estado y la guerra en el pensamiento político español de la Edad Moderna”. En PEÑA ECHEVARRÍA, J. (coord.): *Poder y Modernidad. Concepciones de la política en la España Moderna*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000, pp. 65-104.

CASTRO, M.: “Trejo y Paniagua, Antonio de”. En ALDEA VAQUERO, Q., MARÍN MARTÍNEZ, T. y VIVES GATELL, J. (coords.): *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1975, vol. IV.

CERDÁN, F.: “El púlpito de la Capilla Real en la época de los Austrias. Receptáculo y eco sonoro de la cultura del Barroco”. En GARCÍA GARCÍA, B. J. y CARRERAS ARES, J. J. (eds.): *La Capilla Real de los Austrias. Música y ritual de corte en la Europa moderna*. Madrid, Fundación Carlos de Amberes, 2001, pp. 305-321.

CHAPARRO MARTÍNEZ, S.: *Providentia: Juan de Nieremberg (1595-1658) y el discurso político providencialista del Barroco español*. Universidad Autónoma de Madrid, Tesis Doctoral Inédita, 2008.

----- “Juan Eusebio de Nieremberg (1595-1658): un intelectual de la Monarquía Católica Hispana”. *Razón y Fe*, vol. 264, nº 1358, (2011), pp. 427-436.

CHECA CRÉMADES, F.: “<<Aquí está Dios>>. El Real Monasterio de la Encarnación de Madrid, teatro de la Contrarreforma habsbúrgica”. En MÍNGUEZ CORNELLES, V. y RODRÍGUEZ MOYA, I. (dirs.): *La piedad de la Casa de Austria. Arte, dinastía y devoción*. Gijón, Ediciones Trea, 2018, pp. 87-122.

CHEVALIER, J. C. y CLARE, L. (coords.): *José Pellicer y Tovar. Avisos*. Paris, Editions Hispaniques, 2002, 2 vols.

CHICHARRO CRESPO, E.: "La correspondencia familiar en el ámbito conventual femenino: cartas de María de Jesús de Ágreda a la duquesa de Alburquerque". *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, 20, (2013), pp. 191-213.

CHIVA BELTRÁN, J.: "El Corpus y el Imperio hispánico. Autoridades, naturales y usos de la devoción al cuerpo de Cristo". En MÍNGUEZ CORNELLES, V. y RODRÍGUEZ MOYA, I. (dirs.): *La piedad de la Casa de Austria. Arte, dinastía y devoción*. Gijón, Ediciones Trea, 2018, pp. 63-86.

CIAMPANI, A. y FIORENTINO, C. M. (eds.): *Aspetti e problemi della storia dell'Ordine di San Camillo*. Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2010.

CISTELLINI, A.: *San Filippo Neri. L'Oratorio e la Congregazione oratoriana. Storia e spiritualità*. Brescia, Editrice Morcelliana, 1989, 3 vols.

CIVALE, G. C.: "Il dibattito sul nuovo modello di *soldato cristiano* tra teoria ed applicazione pratica durante il pontificato di Pio V (1568-1573)". *Bolletino della Società di Studi Valdesi*, 125, (2008), pp. 147-182.

----- *Guerrieri di Cristo. Inquisitori, gesuiti e soldati alla battaglia di Lepanto*. Milano, Edizioni Unicopli, 2009.

CIVIL, P.: "Pouvoir royal et discours prophétique. De quelques textes autour des événements politiques de 1640". En REDONDO, A. (coord.): *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XVe-XVIIe siècles)*. Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2000, pp. 327-340.

COLAHAN, C. A.: *The vision of sor María de Ágreda. Writing, knowledge and power*. Arizona, University of Arizona Press, 1994.

COLOMER, J. L.: "Paz política, rivalidad suntuaria. Francia y España en la isla de los Faisanes". En COLOMER, J. L. (dir.): *Arte y diplomacia de la Monarquía Hispánica en el siglo XVII*. Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2003, pp. 60-88.

----- “Arte per la riconciliazione: Francesco Barberini en la Corte di Filippo IV”. En MOCHI ONORI, L., SCHÜTZE, S. y SOLINAS, F. (eds.): *I Barberini en la cultura europea del Seicento*. Roma, De Luca, 2007, pp. 95-110.

CONTRERAS CONTRERAS, J.: “Descargar la conciencia real: ¿confesor o ministro?”. En CONTRERAS CONTRERAS, J., ALVAR EZQUERRA, A. y RUIZ RODRÍGUEZ, J. I. (eds.): *Política y cultura en la época moderna. Cambios dinásticos, milenarismos, mesianismos y utopías*. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2004, pp. 491-505.

CORETH, A.: *Pietas Austriaca*. EE.UU, Purdue University Press, 2004.

CORTÉS PEÑA, A. L.: “Andalucía y la Inmaculada Concepción en el siglo XVII”. En ALCALÁ-ZAMORA y QUEIPO DEL LLANO, J. y BELENGUER CEBRIÀ, E. (coords.): *Calderón de la Barca y la España del Barroco*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001, vol. 1, pp. 401-428.

----- “Sobre el absolutismo confesional de Felipe II”. En BETRÁN MOYA, J. L., CORTÉS PEÑA, A. L. y SERRANO MARTÍN, E. (eds.): *Religión y poder en la Edad Moderna*. Granada, Universidad de Granada, 2005, pp. 109-130.

COZZO, P.: *Un eremita alla Corte dei Savoia. Alessandro Ceva e le origini della congregazione camaldolese di Piemonte*. Milano, FrancoAngeli, 2018.

CRESPÍ DE VALLDAURA y BOSCH LABRÚS, G.: *Diario del Señor D. Cristóval Crespí, president del Consell d’ Aragó*. Madrid, Boletín Oficial del Estado/Generalitat de Catalunya, 2014.

CRUZ MEDINA, V. de la: “An illegitimate Habsburg: Sor Ana Dorotea de la Concepción, Marquise of Austria”. En CRUZ, A. J. y STAMPINO, M. G. (eds.): *Early Modern Habsburg Women. Transnational contexts, cultural conflicts, dynastic continuities*. Farnham, Ashgate Publishing Company, 2013, pp. 97-117.

CUETO RUIZ, R.: “La tradición profética en la Monarquía Católica en los siglos XV, XVI y XVII”. *Arquivos do Centro Cultural Português [de París]*, 17 (1982), pp. 411-444.

----- *Quimeras y sueños. Los profetas y la Monarquía Católica de Felipe IV.* Valladolid, Universidad de Valladolid, 1994.

----- Crisis, conciencia y confesores en la Guerra de los Treinta Años”. *Cuadernos de Investigación Histórica*, 16, (1995), pp. 249-265.

D'ALATRI, M.: *I Cappuccini. Storia di una famiglia francescana.* Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1994.

D'AMELIA, M.: “Nepotismo al femminile. Il caso di Olimpia Maildalchini Pamphilj”. En VISCEGLIA, M. A. (ed.): *La nobiltà romana in Età Moderna. Profili istituzionali e pratiche sociali.* Roma, Carocci Editori, 2001, pp. 353-399.

DADSON, T. J.: “The Road to Villarrubia: the Journey into Exile of the Duke of Híjar, March 1644”. En DADSON, T. J., OAKLEY, R. J. y ODBER DE BAUBETA, P. A. (eds.): *New Frontiers in Hispanic and Luso-Brazilian Scholarship.* Lewiston/Queenston/Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1994, pp. 123-154.

----- *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada.* Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2007.

DARDÉ MORALES, C.: “El conservadurismo canovista”. En MARÍN ARCE, J. M., MONTERO GARCÍA, F. y TUSELL GÓMEZ, J. (eds.): *Las Derechas en la España Contemporánea.* Madrid, Anthropos/Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1997, pp. 29-44.

DELEITO y PIÑUELA, J.: *El rey se divierte.* Madrid, Alianza Editorial, 1988.

DELUMEAU, J.: *La confesión y el perdón.* Madrid, Alianza Editorial, 1992.

DÍAZ DÍAZ, G.: *Hombres y documentos de la filosofía española.* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1980, vol. 1, pp. 83-87.

DÍAZ GÓMEZ, J. A.: “La proyección histórico-patrimonial de la espiritualidad filipense más allá de los oratorios: la implantación de la Santa Escuela de Cristo

en las jurisdicciones diocesanas de Granada y Guadix". *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 43, (2017), pp. 187-216.

DIDIER, H.: *Vida y pensamiento de Juan E. Nieremberg*. Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca/Fundación Universitaria Española, 1976.

DÍEZ DEL CORRAL, L.: *La Monarquía Hispánica en el pensamiento político europeo. De Maquiavelo a Humboldt*. Madrid, Edición Revista de Occidente, 1976.

DIEZ RASTRILLA, J.: *Obras completas*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, A.: "España ante la Paz de los Pirineos". *Hispania: Revista Española de Historia*, 77, (1959), pp. 545-573.

----- "Regalismo y relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVII". En GARCÍA-VILLOSLADA, R. (dir.): *Historia de la Iglesia en España*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, vol. 4, pp. 73-121.

EBBEN M.: *Un holandés en la España de Felipe IV. Diario del viaje de Lodewijck Huygens, 1660-1661*. Madrid, Fundación Carlos de Amberes/Doce Calles, 2010.

ECHEVERRÍA GOÑI, P. L.: "La Madre Ágreda y la construcción de su convento". En VV.AA: *El papel de Sor María Jesús de Ágreda en el Barroco español*. Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2002, pp. 75-103.

EGIDO LÓPEZ, T.: *Sátiras políticas de la España Moderna*. Madrid, Alianza Editorial, 1973.

ELLIOTT, J. H.: *El Conde-Duque de Olivares y la herencia de Felipe II*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 1977.

----- "Introspección colectiva y decadencia en España a principios del siglo XVII". En ELLIOTT, J. H. (ed.): *Poder y sociedad en la España de los Austrias*. Barcelona, Editorial Crítica, 1982, pp. 198-223.

----- "A Question of Reputation? Spanish Foreign Policy in the Seventeenth Century". *The Journal of Modern History*, vol. 55, nº 3, (1983), pp. 475-483.

----- *El Conde-Duque de Olivares. El político en una época de decadencia*. Barcelona, Editorial Crítica, 1990.

----- *Lengua e imperio en la España de Felipe IV*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994.

----- *España en Europa. Estudios de historia comparada*. Valencia, Universidad de Valencia, 2002.

----- *España y su Mundo (1500-1700)*. Barcelona, Taurus Historia, 2007.

----- Con NEGREDO DEL CERRO, F.: *Memoriales y cartas del Conde Duque de Olivares. Vol. I. Política interior, 1621-1645 (tomos 1 y 2)*. Madrid, Marcial Pons/Centro de Estudios Europa Hispánica, 2013.

ENCISO ALONSO-MUNUMER, I.: *Nobleza, poder y mecenazgo en tiempos de Felipe III: Nápoles y el Conde de Lemos*. Madrid, Actas, 2007.

ESCUADERO LÓPEZ, J. A.: *Los hombres de la Monarquía Universal*. Madrid, Real Academia de la Historia, 2011.

ESPINO LÓPEZ, A.: "El pensamiento hispano sobre la guerra defensiva y el declinar de la Monarquía Hispánica en el siglo XVII". *Revista de Historia Militar*, 95, (2004), pp. 11-35.

ESPINOSA RODRÍGUEZ, J.: *Fray Antonio de Sotomayor y su correspondencia con Felipe IV*. Vigo, Lit. e Imp. M. Roel, 1944.

ESPÓSITO, A. M.: *La Mística Ciudad de Dios (1670). Study and Edition*. Potomac, Scripta Humanística, 1990.

ESTEBAN DE VEGA, M.: "Castilla y España en la *Historia General* de Modesto Lafuente". En MORALES MOYA, A. y ESTEBAN DE VEGA, M. (eds.): *¿Alma de*

España? Castilla en las interpretaciones del pasado español. Madrid, Marcial Pons, 2005, pp. 87-140.

ESTENAGA y ECHEVARRÍA, N. del: *El Cardenal Aragón (1626-1677)*. París, Desfossés, 1929-1930, 2 vols.

EZQUERRA ABADÍA, R.: *La conspiración del Duque de Híjar (1648)*. Madrid, M. Borondo, 1934.

EZQUERRA REVILLA, I.: *El Consejo Real de Castilla en el espacio cortesano (siglos XVI-XVIII)*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2017.

FATTORI, M. T.: *Clemente VIII e il Sacro Collegio, 1592-1605. Meccanismi istituzionali ed accentramento di governo*. Stuttgart, Anton Hiersemanu, 2004.

----- "Baronio, Cesare". En PROSPERI, A. (ed.): *Dizionario storico dell'Inquisizione*. Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, 2010, vol. I.

FAVARÒ, V.: "Un hombre al servicio del rey: Francisco de Lemos, Conde de Castro (1601-1620)". *Saitabi: Revista de la Facultad de Geografía i Història*, 60-61, (2010-2011), pp. 189-202.

FAYARD, J.: *Los ministros del Consejo Real de Castilla. Informes biográficos (1621-1788)*. Madrid, Hidalguía, 1982.

FELIPO ORTS, A.: "La espiritualidad de don Miguel y don Gerardo de Cervelló. Entre el Oratorio de San Felipe Neri y la Escuela de Cristo de Valencia". *Saitabi: Revista de la Facultat de Geografia i Història*, 58, (2008), pp. 197-217.

FENLON, D.: "Filippo Neri, santo". En PROSPERI, A. (ed.): *Dizionario storico dell'Inquisizione*. Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, 2010, vol. II.

FERNÁNDEZ DURO, C.: "Noticias acerca del origen y sucesión del patriarcado de las Indias occidentales". *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 7, (1885), pp. 197-215.

FERNÁNDEZ GRACIA, R.: *Arte, Devoción y Política. La promoción de las artes en torno a sor María de Ágreda*. Soria, Diputación Provincial de Soria, 2002.

----- *Iconografía de Sor María de Ágreda. Imágenes para la mística y la escritora en el contexto del maravillosismo del Barroco*. Soria, Comité Organizador del IV Centenario del nacimiento de Sor María Jesús de Ágreda, 2003.

FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, J. A.: *Razón de estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986.

FERNÁNDEZ SERRANO, F.: "Las Escuelas de Cristo". *La Vida Sobrenatural: Revista de Teología Mística*, 458, (1975), pp. 106-116.

FERNÁNDEZ TERRICABRAS, I.: *Felipe II y el clero secular: la aplicación del Concilio de Trento*. Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.

FEROS, A.: *El Duque de Lerma. Realeza y privanza en la España de Felipe III*. Madrid, Marcial Pons, 2002.

FILIPPINI, O.: *La coscienza del re. Juan de Santo Tomás, confessore di Filippo IV di Spagna (1643-1644)*. Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2006.

----- "La fedeltà nei cambi di regime: i consiglieri, il confessore ed il possibile nuovo favorito di Filippo IV di Spagna alla caduta in disgrazia del Conte Duca di Olivares (1643)". *Mélanges d'École Française de Rome, Italie et Méditerranée*, 118-II, (2006), pp. 265-280.

----- "Aspetti della direzione della coscienza regale. Juan de Santo Tomás, O.P. e Filippo IV (1643-1644)". En GARCÍA HERNÁN, E. y MAFFI, D. (eds.): *Guerra y sociedad en la Monarquía Hispánica: política, estrategia y cultura en la Europa Moderna (1500-1700)*. Madrid, Fundación Mapfre, 2006, vol. 2, pp. 743-764.

FOSI, I.: "Pietà, devozione e politica: due confraternite fiorentine nella Roma del Rinascimento". *Archivio Storico Italiano*, 149, (1991), pp. 119-162.

----- *La giustizia del papa. Sudditi e tribunali nello Stato Pontificio in Età Moderna*. Roma/Bari, Editori Laterza, 2007.

----- Con PIZZORUSSO, G. (eds.): *L'Ordine dei Chierici Regolari Minori (Caracciolini): Religione e cultura in età postridentina*. Casoria, Loffredo Editore, 2010.

FRAGNITO, G.: *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima Età Moderna*. Bologna, Il Mulino, 2005.

----- “Gli ordini religiosi tra Riforma e Controriforma”. En ROSA, M. (ed.): *Clero cattolico e società europea nell'Età Moderna*. Roma-Bari, Editori Laterza, 2006, pp. 115-205.

FRAJESE: “Una teoria della censura: Bellarmino e il potere indiretto dei papi”. *Studi Storici*, 25, (1984), pp. 139-152.

----- “Regno ecclesiastico e stato moderno. La polemica fra Francisco Peña e Bellarmino sull'essenze dei chierici”. *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico*, 14, (1988), pp. 273-339.

----- “Tendenze dell'ambiente oratoriano durante il pontificato di Clemente VIII. Prime considerazioni e linee di ricerca”. *Roma Moderna e Contemporanea*, 3, (1995), pp. 57-80.

FRÍAS, L.: “Felipe III y la Inmaculada Concepción. Instancias a la Santa Sede por la definición del Misterio”. *Razón y Fe*, 10, (1904), pp. 21-33, 145-156 y 293-308.

----- “Felipe III y la Inmaculada Concepción. Instancias a la Santa Sede por la definición del Misterio”. *Razón y Fe*, 11, (1905), pp. 180-198.

----- “Felipe III y la Inmaculada Concepción. Instancias a la Santa Sede por la definición del Misterio”. *Razón y Fe*, 12, (1905), pp. 322-336.

----- “Felipe III y la Inmaculada Concepción. Instancias a la Santa Sede por la definición del Misterio”. *Razón y Fe*, 13, (1906), pp. 62-75.

----- “Devoción de los Reyes de España a la Inmaculada Concepción”. *Razón y Fe*, 52, (1918), pp. 413-429.

----- “Devoción de los Reyes de España a la Inmaculada Concepción”. *Razón y Fe*, 53, (1919), pp. 5-22.

----- “El patriarcado de las Indias occidentales. Nuevas investigaciones históricas”. *Revista de Estudios Eclesiásticos*, 1, (1922), pp. 297-318.

FUENTE FERNÁNDEZ, F. J.: “Obras inéditas de Sor María de Jesús de Ágreda: el Jardín Espiritual”. En VIFORCOS MARINAS, M. I. y PANIAGUA PÉREZ, J. (coords.): *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*. León, Universidad de León, 1993, vol. 2, pp. 221-236.

GAIL JOHNSON, V.: *Factional Politics at the Court of Philip IV after the fall of Olivares*. University of Leeds, Tesis Doctoral Inédita, 1997.

GAMBRA GUTIÉRREZ, A.: “Don Luís Méndez de Haro. El valido encubierto”. En SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. y ESCUDERO LÓPEZ, J. A. (coords.): *Los validos*. Madrid, Dykinson, 2004, pp. 277-309.

GARCÍA CÁRCEL, R.: “Los jesuitas y el Obispo Palafox”. En CORTÉS PEÑA, A. L., BETRÁN MOYA, J. L. y SERRANO MARTÍN, E. (eds.): *Religión y poder en la Edad Moderna*. Granada, Universidad de Granada, 2005, pp. 257-269.

GARCÍA CUETO, D.: “Don Diego de Aragón, IV duque de Terranova, y el envío de esculturas para Felipe IV durante su embajada en Roma (1654-1657)”. *Archivo Español de Arte*, vol. 78, nº 311, (2005), pp. 317-322.

----- “Los nuncios en la Corte de Felipe IV como agentes del arte y la cultura”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J. y RIVERO RODRÍGUEZ, M. (coords.): *Centros de poder italianos en la Monarquía Hispánica (siglos XV-XVIII)*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2010, vol. 3, pp. 1823-1890.

----- “Arte y diplomacia en la embajada romana de don Rodrigo Díaz de Vivar y Mendoza, VII Duque del Infantado”. En CAMACHO MARTÍNEZ, R., ASENJO RUBIO, E. y CALDERÓN ROCA, B. (coords.): *Creación artística y mecenazgo*

en el desarrollo cultural del Mediterráneo en la Edad Moderna. Málaga, Universidad de Málaga, 2011, pp. 209-236.

----- “La acción cultural y el mecenazgo de los cardenales-embajadores de Felipe IV en Roma: Borja y Albornoz”. En ANSELMINI, A. (ed.): *I rapporti tra Roma e Madrid nei secoli XVI e XVII: arte, diplomazia e politica*. Roma, Gangemi, 2015, pp. 340-361.

GARCÍA FUERTES, G.: “Sociabilidad religiosa y círculos de poder. Las Escuelas de Cristo de Madrid y Barcelona en la segunda mitad del siglo XVII”. *Pedralbes: Revista d’Història Moderna*, 13, (1993), pp. 319-328.

----- “Elites cortesanas y elites periféricas: la Santa Escuela de Cristo de Valencia en el siglo XVII”. *Estudis: Revista de Historia Moderna*, 40, (2014), pp. 153-190.

GARCÍA-GALLO DE DIEGO, A.: “Las Bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias”. *Anuario de Historia del Derecho Español*, 27-28, (1957-1958), pp. 461-830.

GARCÍA GARCÍA, A.: “Francés de Urrutigoiti y Lerma”. En ALDEA VAQUERO, Q., MARÍN MARTÍNEZ, T. y VIVES GATELL, J. (coords.): *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972, vol. II.

GARCÍA GARCÍA, A.: “La donación pontificia de las Indias”. En BORGES MORÁN, P. (coord.): *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XVI-XIX). I. Aspectos generales*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992, vol. 1, pp. 33-45.

GARCÍA HERNÁN, E.: “Pío V y el profetismo mesiánico”. *Hispania Sacra*, 45, (1993), pp. 83-102.

----- *Políticos de la Monarquía Hispánica (1469-1700). Ensayo y Diccionario*. Madrid, Fundación Mapfre Tavera, 2002.

----- “La secularización del fenómeno profético en el siglo XVI”. En CONTRERAS CONTRERAS, J., ALVAR EZQUERRA, A. y RUIZ RODRÍGUEZ, J. I. (eds.): *Política y cultura en la época moderna. Cambios dinásticos, milenarismos, mesianismos y utopías*. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2004, pp. 601-609.

----- “Capellanes militares y reforma católica”. En GARCÍA HERNÁN, E. y MAFFI, D. (eds.): *Guerra y sociedad en la Monarquía Hispánica: política, estrategia y cultura en la Europa Moderna (1500-1700)*. Madrid, Fundación Mapfre, 2006, vol. 2, pp. 709-742.

----- “El soldado católico de Jerónimo Gracián de la Madre de Dios”. *Teresianum*, 62, (2011), pp. 181-193.

GARCÍA LÓPEZ, A.: *Ana de Mendoza, sexta Duquesa del Infantado*. Guadalajara, AACHE Ediciones, 2011.

GARCÍA MARTÍN, N.: “Secciones, emolumentos y personal de la Nunciatura española en tiempos de César Monti (1630-1634)”. *Antológica Anua*, 4, (1956), pp. 283-339.

GARCÍA MERCADAL, J.: *Viajes de extranjeros por España y Portugal*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 1999, vol. 3.

GARCÍA MIRALLES, M.: “La Orden de Predicadores en su aportación española al triunfo de la Inmaculada”. *Estudios Marianos*, 16, (1955), pp. 137-146.

GARCÍA ORO, J.: “Observantes, recoletos, descalzos: la Monarquía Católica y el reformismo religioso del siglo XVI”. En EGIDO LÓPEZ, T. (coord.): *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993, vol. 2, pp. 53-97.

----- Con PORTELA SILVA, M. J.: “Los frailes descalzos. La nueva reforma del Barroco”. *Archivo Ibero-Americano*, 60, (2000), pp. 511-586.

----- “Los frailes descalzos. La nueva reforma del Barroco”. *Archivo Ibero-Americano*, 61, (2001), pp. 499-570.

GARCÍA ROYO, L.: *La aristocracia española y sor María de Jesús de Ágreda*. Madrid, Espasa-Calpe, 1951.

----- “La filosofía en Sor María de Jesús de Ágreda”. *Celtiberia*, 29, (1965), pp. 145-152.

GARCÍA-VILLOSLADA, R.: “Felipe II y la Contrarreforma Católica”. En GARCÍA-VILLOSLADA, R. (dir.): *Historia de la Iglesia en España*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, vol. 3, t. II, pp. 3-106.

GASCÓN DE TORQUEMADA, G.: *Gaceta y nuevas de la Corte de España desde el año 1600 en adelante*. Madrid, Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía, 1991.

GENTILLI, L.: “Cómo el predicador ha de reprender en el púlpito los pecados públicos de los Reyes”. *Impossibilia*, 3, (2012), pp. 54-66.

GERARD, V.: “Los sitios de devoción en el alcázar de Madrid: capilla y oratorios”. *Archivo Español de Arte*, t. 56, nº 223, (1983), pp. 275-285.

GIANNINI, M. C.: “Sacar bueno o mal General y todo lo demás son accidentes: Due elezioni del Generale dei frati minori osservanti fra Santa Sede e Monarchia Cattolica (1633 e 1639)”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J., RIVERO RODRÍGUEZ, M. y VERSTEEGEN, G. (coords.): *La Corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2012, vol. 1, pp. 419-445.

----- “Monti, Cesare”. En *Dizionario Biografico degli Italiani*. Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2012, vol. 76. Versión digital: http://www.treccani.it/enciclopedia/cesare-monti_%28Dizionario Biografico%29/.

----- “Three General Masters for the Dominican Order: The Ridolfi *Affaire* between International Politics and Faction Struggle at the Papal Court (1642-1644)”. En GIANNINI, M. C. (ed.): *Papacy, Religious Orders and International Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Roma, Viella Editrice, 2013, pp. 95-144.

----- “Una carriera diplomatica barocca: Cesare Monti arcivescovo di Milano e agente della politica papale (1632-1650)”. *Quellen und Forschungen aus italienischen archiven und bibliotheken*, 94, (2014), pp. 252-291.

----- *I domenicani*. Bologna, Il Mulino, 2016.

GIL MARTÍNEZ, F.: “Las hechuras del Conde Duque de Olivares. La alta administración de la Monarquía desde el análisis de las redes”. *Cuadernos de Historia Moderna*, 40, (2015), pp. 63-88.

GIL RUIZ, S. M.: “Perfil sociológico de las religiosas que habitaron en el convento de las Descalzas Reales durante el reinado de Carlos”. *Madrid: Revista de Arte, Geografía e Historia*, 3, (2000), pp. 31-56.

GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, M.: *Nuevas consideraciones sobre la historia, sentido y valor de las Bulas Alejandrinas de 1493 referentes a Indias*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1944.

GIMIALCÓN, A.: “La Mística Ciudad de Dios y el arte”. *Santuario Franciscano*, 144, (2002), pp. 22-24.

GIORDANO, M. L.: “Al borde del abismo: falsas santas e ilusas madrileñas en la vigilia de 1640”. *Historia Social*, 57, (2007), pp. 75-98.

GIORDANO, S.: *Domenico di Gesù Maria, Ruzola (1559-1630): un carmelitano scalzo tra política e riforma nella Chiesa posttridentina*. Roma, Teresianum, 1991.

----- *Istruzioni di Filippo III ai suoi ambasciatori a Roma, 1598-1621*. Roma, Ministero per i beni e le attività culturali, 2006.

----- “Gaspar Borja y Velasco. Rappresentante di Filippo III a Roma”. En VISCEGLIA, M. A. (ed.): *Diplomazia e politica della Spagna a Roma. Figure di ambasciatori*. Roma, CROMA-Università Roma Tre, 2007, pp. 157-185.

----- “Difendere la giurisdittione et immunità ecclesiastica fino all’estremo. La Collettoria di Portogallo”. En KOLLER, A. (coord.): *Die Außenbeziehungen der*

Römischen Kurie unter Paul V Borghese (1605-1621). Tübingen, Max Niemeyer, 2008, pp. 191-222.

----- “Urbano VIII e la Casa d’Austria durante la Guerra dei Trent’anni. La missione di tre nunzi straordinari nel 1632”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J. y GONZÁLEZ CUERVA, R. (coords.): *La dinastía de los Austria: las relaciones entre la Monarquía Católica y el Imperio*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2011, vol. 1, pp. 227-247.

GIOSI, M.: “La tradizione degli *specula principum* e la *Institutio principis christiani* di Erasmo da Rotterdam”. *Educazione. Giornale di pedagogia critica*, V, 2, (2016), pp. 43-66.

GÓMEZ RIVERO, R.: “Consejeros de Órdenes. Procedimiento de designación (1598-1700)”. *Hispania: Revista Española de Historia*, vol. LXIII/2, nº 214, (2003), pp. 657-744.

GONZÁLEZ ALONSO-GETINO, L.: “Dominicos españoles confesores de los reyes”. *La Ciencia Tomista*, 14, (1916), pp. 3-83.

GONZALEZ CUERVA, R.: *Baltasar de Zúñiga. Una encrucijada de la Monarquía Hispana (1561-1622)*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2012.

GONZÁLEZ FASANI, A. M.: “Ana de Mendoza, Teresa de Ávila y Gaspar de Quiroga. Amistad y política en tiempos de Felipe II”. En NIEVA OCAMPO, G., GONZÁLEZ CUERVA, R. y NAVARRO, A. M. (coords.): *El príncipe, la corte y sus reinos. Agentes y prácticas de gobierno en el mundo hispano (ss. XIV-XVIII)*. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 2016, pp. 181-207.

GONZÁLEZ PALENCIA, A.: *Noticias de Madrid, 1621-1627*. Madrid, Sección de Cultura e Información del Ayuntamiento de Madrid, 1942.

GONZÁLEZ TORNEL, P.: “Arte y Dogma. La fabricación visual de la causa de la Inmaculada Concepción en la España del siglo XVII”. *Magallánica: Revista de Historia Moderna*, 5, (2016), pp. 68-98.

----- “Lope, Calderón y la Inmaculada Concepción de María. La fabricación de una heroína en la España del siglo XVII”. En MÍNGUEZ CORNELLES, V. y RODRÍGUEZ MOYA, I. (dirs.): *La piedad de la Casa de Austria. Arte, dinastía y devoción*. Gijón, Ediciones Trea, 2018, pp. 151-170.

GONZÁLVEZ, R.: “Moscoso y Sandoval, Baltasar de”. En ALDEA VAQUERO, Q., MARÍN MARTÍNEZ, T. y VIVES GATELL, J. (coords.): *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973, vol. III.

GRANDA LORENZO, S.: “La Capilla Real: la presencia del capellán real en la elite del poder político”. *Libros de la Corte.es*, 3, (2011), pp. 21-35.

----- *La presidencia del Consejo Real de Castilla*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2013.

GUAZZELLI, G. A., MICHETTI, R., SCORZA BARCELLONA, F. (eds.): *Cesare Baronio: tra santità e scrittura storica*. Roma, Viella Editrice, 2012.

GUIX, J. M.: “La Inmaculada y la Corona de Aragón en la Baja Edad Media (siglos XIII-XV)”. *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, vol. 12, nº 22, (1954), pp. 194-326.

GUTIÉRREZ, C.: “España por el dogma de la Inmaculada. La embajada a Roma de 1659 y la Bula <<Sollicitudo>> de Alejandro VII”. *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, vol. 13, nº 24, (1955), pp. 9-480.

GUTIÉRREZ, J.: “Don Francisco de Moncada, el hombre y el embajador. Selección de textos inéditos”. *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, 56, (1980), pp. 3-72.

GUTIÉRREZ NIETO, J. I.: “La discriminación de los conversos y la tibetización de Castilla por Felipe II”. *Revista de la Universidad Complutense*, 22, (1973), pp. 99-129.

----- “La estructura castizo-estamental de la sociedad castellana del siglo XVI”. *Hispania: Revista Española de Historia*, 33, (1973), pp. 519-563.

HERMOSA ESPESO, C.: "Ministros y ministerio de Felipe IV (1661-1665). Una aproximación a su estudio". *Cuadernos de Investigación Histórica*, 27, (2007), pp. 47-76.

----- "En torno a las Secretarías de Estado de Felipe IV (1661-1665). Un bosquejo de los secretarios". *Cuadernos de Investigación Histórica*, 26, (2009), pp. 159-191.

HERNÁNDEZ JIMÉNEZ, J. A.: "Tres cartas autógrafas de la Venerable Ágreda en Calahorra". *Celtiberia*, 70, (1985), pp. 367-374.

HERRERO SALGADO, F.: *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. II. Predicadores dominicos y franciscanos*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1998, t. II.

----- *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. III. La predicación en la Compañía de Jesús*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 2001, t. III.

----- *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. IV. Predicadores agustinos y carmelitas*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 2004, t. IV.

----- *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. V. La predicación en la Orden de la Santísima Trinidad. Predicadores mercedarios. Predicadores procesados por la Inquisición*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 2006, t. V.

Historia de la caída del Conde-Duque de Olivares (manuscrito del siglo XVII). Prólogo de Antonio Domínguez Ortiz. Málaga, Editorial Algazara, 1992.

HORTAL MUÑOZ, J. E.: "La espiritualidad en palacio: los capellanes de Felipe IV". En MARTÍNEZ MILLÁN, J., RIVERO RODRÍGUEZ, M. y VERSTEEGEN, G. (coords.): *La Corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2012, vol. 1, pp. 257-304.

----- "Los capellanes de los Sitios Reales durante el reinado de Felipe IV". *Libros de la Corte.es*, Monográfico 3, (2015), pp. 88-100.

HUERGA TERUELO, A.: "La vida pseudomística y el proceso inquisitorial de sor María de la Visitación". *Hispania Sacra*, XII, (1959), pp. 35-130.

----- "La monja de Lisboa y fray Luís de Granada". *Hispania Sacra*, XII, (1959), pp. 333-356.

HUME, M.: *La Corte de Felipe IV. La decadencia de España*. Sevilla, Ediciones Espuela de Plata, 2009.

IMIRIZALDU, J.: *Monjas y beatas embacaudoras*. Madrid, Editoria Nacional, 1977.

IMPAGLIAZZO, M.: "I padri dell'Oratorio nella Roma della Contrariforma (1595-1605)". *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 25, (1989), pp. 285-307.

INFELISE, M.: *I padroni dei libri. Il controllo sulla stampa nella prima Età Moderna*. Roma-Madrid, Editori Laterza, 2014.

IPARRAGUIRRE, I.: "Pareceres encontrados sobre la definibilidad de la Inmaculada en el siglo XVII". *Estudios Eclesiásticos*, vol. 28, nº 110-111, (1954), pp. 603-624.

----- "Un escritor ascético olvidado: el padre Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658)". *Estudios Eclesiásticos*, vol. 32, nº 127, (1958), pp. 427-448.

IRABURU, J. M.: *Oraciones de la Iglesia en tiempos de aflicción*. Pamplona, Fundación GRATIS DATE, 2001.

ISRAEL, J. I.: "España y Europa. Desde el Tratado de Münster a la Paz de los Pirineos, 1648-1659". *Pedralbes: Revista d'Història Moderna*, 29, (2009), pp. 271-337.

IVARS, A.: "Algunas cartas autógrafas de la Venerable Madre Sor María de Jesús de Ágreda". *Archivo Ibero-Americano*, 3, (1914), pp. 433-457.

----- "Algunas cartas autógrafas de la Venerable Madre Sor María de Jesús de Ágreda". *Archivo Ibero-Americano*, 4, (1915), pp. 282-297 y 413-438.

----- “Algunas cartas autógrafas de la Venerable Madre Sor María de Jesús de Ágreda”. *Archivo Ibero-Americano*, 7, (1917), pp. 105-112.

----- “Expediente relativo a los escritos de la Venerable Sor María de Jesús de Ágreda”. *Archivo Ibero-Americano*, 9, (1917), pp. 131-142.

----- “Cuestionario. ¿Cuándo escribió la Venerable Sor María de Jesús de Ágreda, por primera vez, su Mística Ciudad de Dios?, ¿Cuándo y por qué motivo la quemó?”. *Archivo Ibero-Americano*, 16, (1921), pp. 221-236.

----- “Origen y propagación de las clarisas coletinas o descalzas en España”. *Archivo Ibero-Americano*, 21, (1924), pp. 390-410.

----- “Origen y propagación de las clarisas coletinas o descalzas en España”. *Archivo Ibero-Americano*, 23, (1925), pp. 84-108.

----- “Origen y propagación de las clarisas coletinas o descalzas en España”. *Archivo Ibero-Americano*, 24, (1925), pp. 99-104.

JAURALDE POU, P.: “Ágreda, María de Jesús de, O.I.C.”. En JAURALDE POU, P.: *Biblioteca de Autógrafos Españoles I (siglos XVI-XVII)*. Madrid, Calambur Editorial, 2008, vol. 1, pp. 3-58.

JEDIN, H.: *El Concilio de Trento en su última etapa*. Barcelona, Herder Editorial, 1965.

----- *Historia del Concilio de Trento*. Pamplona, EUNSA Ediciones Universidad de Navarra, 1972-1981, 4 vols.

----- Con ROGGER, I.: *Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea*. Bologna, Il Mulino, 1979.

JESÚS DE ÁGREDA, M.: *Escala para subir a la perfección*. Barcelona, Herederos de Juan Gili, 1915.

----- *Leyes de la esposa entre las hijas de Sión dilectísima, ápices de su casto amor*. Barcelona, Herederos de Juan Gili, 1916.

----- *Leyes de la esposa: conceptos y suspiros del corazón para alcanzar el último y verdadero fin del beneplácito y agrado del Esposo y Señor*. Madrid, Editorial Litúrgica Española, 1920.

----- *Ejercicios espirituales*. Madrid, Editorial Cisneros, 1975.

----- *Sabatinas. Diario espiritual (1651-1655)*. Burgos, 2005.

JIMÉNEZ PABLO, E.: "Los jesuitas en la Corte de Margarita de Austria: Ricardo Haller y Fernando de Mendoza". En MARTÍNEZ MILLÁN, J. y MARÇAL LOURENÇO, M. P. (coords.): *Las relaciones discretas entre las Monarquías Hispana y Portuguesa: las Casas de las reinas (siglos XV-XIX)*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2008, vol. 2, pp. 1071-1120.

----- *La lucha por la identidad en la Compañía de Jesús: entre el servicio a Roma y el influjo de la Monarquía Hispana (1573-1643)*. Universidad Autónoma de Madrid, Tesis Doctoral Inédita, 2011.

----- "La influencia de la espiritualidad recoleta en la Corte: fundación y progreso del Real Monasterio de la Encarnación". En MARTÍNEZ MILLÁN, J., RIVERO RODRÍGUEZ, M. y VERSTEEGEN, G. (coords.): *La Corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2012, vol. 1, pp. 669-694.

----- *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540-1640)*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2014.

----- "La espiritualidad en la Capilla Real de los Austrias como guía de la ortodoxia religiosa de la Monarquía". En HORTAL MUÑOZ, J. E. y LABRADOR ARROYO, F. (dirs.): *La Casa de Borgoña. La Casa del rey de España*. Leuven, Leuven University Press, 2014, pp. 255-278.

----- "The church in Spain, the Holy See and the First Propaganda Fide missionaries in the Indies". En TUSOR, P. y SANFILIPPO, M. (eds.): *Il Papato e le chiese locali*. Viterbo, Edizioni Sette Città, 2014, pp. 287-300.

----- “La predicación en torno a la guerra en la Monarquía Católica de los Austria”. En CIVALE, G. C. (ed.): *Predicazione, eserciti e violenza nell’Europa delle Guerre di Religione (1560-1715)*. Torino, Claudiana, 2014, pp. 285-298.

----- “La Capilla Real: capellán mayor, limosnero mayor y patriarca de las Indias”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J. y HORTAL MUÑOZ, J. E. (dirs.): *La Corte de Felipe IV (1621-1665): Reconfiguración de la Monarquía Católica*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2015, t. I, vol. 1, pp. 565-609.

----- “La canonización de Ignacio de Loyola (1622): lucha de intereses entre Roma, Madrid y París”. *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 42, (2016), pp. 79-102.

----- “El papel de fray Diego Collado al servicio de Propaganda Fide en las Indias orientales”. *Libros de la Corte.es*, Monográfico 4, (2016), pp. 153-161.

----- “El martirio en las misiones durante el siglo XVII: devoción y propaganda política”. *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 43, (2017), pp. 139-165.

JORI, G.: *Mistici italiani dell’Età Moderna*. Torino, Giulio Einaudi Editore, 2007.

Juan de Palafox. *Diario del viaje a Alemania. Prólogo, transcripción y notas de Cristina de Arteaga*. Pamplona, Asociación de Amigos del Monasterio de Fitero, 2000.

KAGAN, R. L.: *Los sueños de Lucrecia. Política y profecía en la España del siglo XVI*. San Sebastián, Editorial Nerea, 1991.

KARIZI, P.: *La prueba de las virtudes heroicas y del martirio en las causas de canonización*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2010.

KENDRICK, T.: *Mary of Agreda. The life and legend of a Spanish nun*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1967.

KUNTZ, M. L.: “Voci profetiche nella Venezia del Sedicesimo Secolo”. *Studi Veneziani*, 22, (1991), pp. 49-74.

LABARGA GARCÍA, F.: "Monseñor García Lahiguera y la revitalización de la Santa Escuela de Cristo". VV.AA: *El caminar histórico de la santidad cristiana: de los inicios de la época contemporánea hasta el Concilio Vaticano II*. Pamplona, Universidad de Navarra, 2004, pp. 455-466.

----- "Don Juan de Palafox y la Santa Escuela de Cristo". En FERNÁNDEZ GRACIA, R. (coord.): *Varia palafoxiana. Doce estudios en torno a don Juan de Palafox y Mendoza*. Pamplona, Gobierno de Navarra, 2010, pp. 193-229.

----- *La Santa Escuela de Cristo*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2013.

LABRADOR ARROYO, F.: *La Casa Real en Portugal (1580-1621)*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2009.

LEJARZA, F.: "Origen de la descalcez franciscana". *Archivo Ibero-Americano*, 22, (1962), pp. 15-131.

LEÓN PINELO, A. de: *Anales de Madrid (desde el año 447 al de 1658)*. Madrid, Instituto de Estudios Madrileños, 1971.

LETURIA, P. de: "El origen histórico del Patronato de Indias". *Razón y Fe*, 78, (1927), pp. 20-36.

LLAMAS MARTÍNEZ, E.: "La Mística Ciudad de Dios: una Mariología en clave de "Historia de Salvación". De la Madre Ágreda al Concilio Vaticano II". En VV.AA: *La Madre Ágreda, una mujer del siglo XXI*. Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2000, pp. 155-188.

----- "La cooperación de María a la redención en el siglo XVII y en la Madre Ágreda (Mística Ciudad de Dios)". En VV.AA: *El papel de Sor María Jesús de Ágreda en el Barroco español*. Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2002, pp. 209-238.

LLORCA, B.: "La autoridad eclesiástica y el dogma de la Inmaculada Concepción". *Estudios Eclesiásticos*, vol. 28, nº 110-111, (1954), pp. 299-322.

----- “Aceptación en España de los decretos del Concilio de Trento”. *Estudios Eclesiásticos*, vol. 39, nº 150, (1964), pp. 341-360.

LLORENS HERRERO, M. y CATALÁ GORGUES, M. A.: *La Inmaculada Concepción en la historia, la literatura y el arte del pueblo valenciano*. Valencia, Generalitat Valenciana, 2007.

LÓPEZ, A.: *Descripción de los manuscritos franciscanos existentes en la Biblioteca Provincial de Toledo*. Madrid, Imprenta Hispánica, 1926.

LÓPEZ ARANDIA, M. A.: “El confesionario regio en la Monarquía Hispánica del siglo XVII”. *Obradoiro de Historia Moderna*, 19, (2010), pp. 249-278.

----- “El guardián de la conciencia. El confesor del rey en la España del siglo XVII”. En SORIA MESA, E. y DÍAZ RODRÍGUEZ, A. J. (eds.): *Iglesia, poder y fortuna. Clero y movilidad social en la España Moderna*. Granada, Comares, 2012, pp. 51-87.

----- “Un paterfamilias en la Corte de Felipe IV: fray Antonio de Sotomayor”. *Historia y Genealogía*, 4, (2014), pp. 59-74.

LÓPEZ-CORDÓN CORTEZO, M. V.: “La paz oculta: propaganda, información y política en torno a Westfalia”. *Pedralbes: Revista d’Història Moderna*, 19, (1999), pp. 71-93.

----- “Entre damas anda el juego: las camareras mayores de palacio en la Edad Moderna”. *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejo II, (2003), pp. 123-152.

LÓPEZ GÓMEZ, M. A.: “Los gobernadores y presidentes del Consejo Supremo de Castilla”. *Hidalguía*, 36, (1988), pp. 673-704.

LÓPEZ VELA, R.: “De Numancia a Zaragoza. La construcción del pasado nacional en las Historias de España del Ochocientos”. En GARCÍA CÁRCEL, R. (coord.): *La construcción de las Historias de España*. Madrid, Fundación Carolina/Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos/Marcial Pons, 2004, pp. 195-298.

LOSA SERRANO, P. y CÓZAR GUTIÉRREZ, R.: “Confidencias de una reina. Isabel de Borbón y la Condesa de Paredes”. En LÓPEZ-CORDÓN CORTEZO, M. V. y FRANCO RUBIO, G. A. (coords.): *La reina Isabel y las reinas de España: realidad, modelos e imagen historiográfica*. Madrid, Fundación Española de Historia Moderna, 2005, vol. 1, pp. 523-536.

LOZANO NAVARRO, J. J.: *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*. Madrid, Cátedra, 2005.

----- “La pervivencia de un mito historiográfico. La Compañía de Jesús y el poder político en la Edad Moderna: antiguas y nuevas perspectivas de análisis”. En CORTÉS PEÑA, A. L. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. (eds.): *La Iglesia española en la Edad Moderna. Balance historiográfico y perspectivas*. Madrid, Abada Editores, 2007, pp. 223-246.

----- “Confesionario e influencia política: la Compañía de Jesús y la dirección espiritual de princesas y soberanas durante el Barroco”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J., PIZARRO, H. y JIMÉNEZ PABLO, E. (coords.): *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2012, vol. 1, pp. 183-206.

----- “Dos embajadores del rey católico en la Roma del siglo XVII: los cardenales Tribulzio y Nithard. Una perspectiva comparada”. *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 42, (2016), pp. 137-166.

MAIO, R. de, GULIA, L. y MAZZACANE, A. (eds.): *Baronio storico e la Contrariforma*. Sora, Centro di Studi Sorani “Vincenzo Patriarca”, 1982.

MALCOLM, A.: *Don Luis de Haro and the Political Elite of the Spanish Monarchy in the Mid-Seventeenth Century*. University of Oxford, Tesis Doctoral Inédita, 1999.

----- “La práctica informal del poder. La política de la Corte y el acceso a la familia real durante la segunda parte del reinado de Felipe IV”. *Reales Sitios: Revista de Patrimonio Nacional*, 147, (2001), pp. 38-48.

----- “Public morality and the closure of the theatres in the Mid-Seventeenth Century: Philip IV, the Council of Castile and the arrival of Mariana de Austria”. En PYM, R. J. (ed.): *Rhetoric and Reality in Early Modern Spain*. London, Tamesis Books, 2006, pp. 92-112.

MÂLE, E.: *El arte religioso de la Contrarreforma. Estudios sobre la iconografía del final del siglo XVI y de los siglos XVII y XVIII*. Madrid, Encuentro Ediciones, 2001.

MANERO SOROLLA, M. P.: “Visionarias reales en la España áurea”. En REDONDO, A. (dir.): *Images de la Femme en Espagne aux XVIe et XVIIe siècles*. Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1994, pp. 305-318.

----- “Sor María de Jesús de Ágreda y el providencialismo político de la Casa de Austria”. En BOSSE, M., POTTHAST, B. y STOLL, A. (eds.): *La creatividad femenina en el mundo barroco hispánico*. Kassel, Reicherberger, 1999, pp. 105-125.

MARAÑÓN, G.: *El Conde-Duque de Olivares (La pasión de mandar)*. Madrid, Espasa-Calpe, 1965.

MARCHETTI, E.: “La riforma del Carmelo scalzo tra Spagna e Italia”. *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1, (2005), pp. 61-80.

MARCOCCI, M.: *Spiritualità e vita religiosa tra Cinquecento e Novecento*. Brescia, Editrice Morcelliana, 2005.

MARQUÉS DEL SALTILLO: “Don Antonio Pimentel de Prado y la Paz de los Pirineos”. *Hispania: Revista Española de Historia*, 26, (1947), pp. 24-124.

MARTÍN MÁRQUEZ, A.: *La celebración de las Cuarenta Horas en Zamora en los siglos XVII-XVIII*. Zamora, 2007.

MARTÍNEZ CUESTA, A.: “La Inmaculada Concepción en la “Mística Ciudad de Dios”, de la Madre Ágreda”. *Verdad y Vida: Revista de las Ciencias del Espíritu*, 22, (1964), pp. 645-665.

----- “El movimiento recoleto de los siglos XVI y XVII”. *Recollectio*, 5, (1982), pp. 51-103.

----- “Reforma y anhelos de mayor perfección en el origen de la recolección agustiniana”. *Recollectio*, 11, (1988), pp. 81-112.

----- “La forma de vivir en las constituciones y en la vida diaria del siglo XVII”. *Mayéutica*, 15, (1989), pp. 359-395.

MARTÍNEZ DE BUJANDA, J.: *El Índice de libros prohibidos y expurgados de la Inquisición española (1551-1819)*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2016.

MARTÍNEZ DE MARIGORTA y LÓPEZ DE TORRE, D.: “Fray Pedro de Urbina y Montoya”. En VV.AA: *IV centenario del nacimiento de fray Pedro de Urbina y Montoya, arzobispo de Valencia y Sevilla, 1585-1985*. Álava, Diputación Foral de Álava, 1989, pp. 92-130.

MARTÍNEZ GOMIS, M.: “Las Escuelas de Cristo de Elche y Orihuela: un aspecto de la enseñanza espiritual y ascética en la España de los siglos XVII y XVIII”. *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 20, (2002), pp. 5-84.

MARTÍNEZ GUTIÉRREZ, F.: “<<Besa la mano de Vuestra Excelencia quien más le respeta>>: cuatro cartas del Cardenal Baltasar de Moscoso al VII Duque del Infantado, embajador en Roma y virrey de Sicilia”. *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 42, (2014), pp. 351-365.

----- “Bajo el poder de la púrpura. La Compañía de Jesús y el cardenal Moscoso, obispo de Jaén (1619-1646)”. En GARCÍA FERNÁNDEZ, M. (ed.): *Familia, cultura material y formas de poder en la España Moderna*. Madrid, Fundación Española de Historia Moderna, 2016, pp. 1047-1056.

MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, S.: *El Marqués de Velada y la Corte en los reinados de Felipe II y Felipe III. Nobleza cortesana y cultura política en la España del Siglo de Oro*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 2004.

----- *Escribir la Corte de Felipe IV. El diario del Marqués de Osera, 1657-1659.* Aranjuez, Fundación Cultural de la Nobleza Española/Centro de Estudios Europa Hispánica/Doce Calles, 2012.

----- “Aristocracia y anti-olivarismo: el proceso al Marqués de Castelo Rodrigo, embajador en Roma, por sodomía y traición (1634-1635)”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J., RIVERO RODRÍGUEZ, M. y VERSTEEGEN, G. (coords.): *La Corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2012, vol. 2, pp. 1147-1196.

----- “Los más infames y bajos traidores...: el desafío aristocrático al proyecto olivarista de regencia durante la enfermedad de Felipe IV (1627)”. *Cuadernos de Investigación Histórica*, 34, (2014), pp. 47-80.

----- “La Cámara del Rey durante el reinado de Felipe IV: facciones, grupos de poder y avatares del valimiento (1621-1661)”. En VALLADARES RAMÍREZ, R. (ed.): *El mundo de un valido. Don Luís de Haro y su entorno, 1643-1661*. Madrid, Marcial Pons, 2016, pp. 49-96.

----- “<<Antes que S. M. se canse de ser Rey>>. Los Grandes de España frente al valimiento de don Luís de Haro (1642-1648)”. En AGLIETTI, M., FRANGANILLO ÁLVAREZ, A. y LÓPEZ ANGUITA, J. A. (eds.): *Élites e reti di potere. Strategie d'integrazione nell'Europa di età moderna*. Pisa, Pisa University Press, 2016, pp. 183-198.

MARTÍNEZ LÓPEZ, R.: “Sor Mariana de la Cruz y Sor Ana Dorotea de Austria: el poder de las religiosas Habsburgo de las Descalzas Reales de Madrid”. En LÓPEZ CALDERÓN, C., FERNÁNDEZ VALLE, M. A. y RODRÍGUEZ MOYA, I. (coords.): *Barroco Iberoamericano: identidades culturales de un imperio*. Santiago de Compostela, Andavira Editora, 2013, vol. II, pp. 165-180.

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, M. y QUINTANA LLAMAS, G.: “La Escuela de Cristo y Oratorio de San Felipe Neri en Astorga”. *Astórica: Revista de estudios, documentación, creación y divulgación de temas astorganos*, 17, (1998), pp. 91-142.

MARTÍNEZ MEDINA, F. J.: “La Inmaculada Concepción en los libros plúmbeos de Granada: su influjo en el catolicismo contrarreformista”. *Magallánica: Revista de Historia Moderna*, 5, (2016), pp. 6-47.

MARTÍNEZ MILLÁN, J. y SÁNCHEZ RIVILLA, T.: “El Consejo de Inquisición (1483-1700)”. *Hispania Sacra*, vol. 36, nº 73, (1984), pp. 409-449.

MARTÍNEZ MILLÁN, J.: “Los miembros del Consejo de Inquisición durante el siglo XVII”. *Hispania Sacra*, vol. 37, nº 76, (1985), pp. 409-449.

----- “Introducción: la investigación sobre las elites de poder”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J. (coord.): *Instituciones y élites de poder en la Monarquía Hispana durante el siglo XVI*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1992, pp. 11-24.

----- “Grupos de poder en la Corte durante el reinado de Felipe II: la facción ebolista, 1554-1573”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J. (coord.): *Instituciones y élites de poder en la Monarquía Hispana durante el siglo XVI*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1992, pp. 137-197.

----- “El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición”. *Trocadero: Revista de Historia Moderna y Contemporánea*, 6-7, (1995), pp. 103-124.

----- “Las investigaciones sobre patronazgo y clientelismo en la administración de la Monarquía Hispana durante la Edad Moderna”. *Studia Historica. Historia Moderna*, 15, (1996), pp. 83-106.

----- *La Corte de Carlos V*. Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V”, 2000, 5 t.

----- “La crisis del <<partido castellano>> y la transformación de la Monarquía Hispana en el cambio de reinado de Felipe II a Felipe III”. *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejo II, (2003), pp. 11-38.

----- Con FERNÁNDEZ CONTI, S. (dirs.): *La Monarquía de Felipe II: la Casa del Rey*. Madrid, Fundación Mapfre, 2005, 2 vols.

MARTÍNEZ MILLÁN, J.: *La Inquisición española*. Madrid, Alianza Editorial, 2007.

----- “La trasformazione della Monarchia Hispana alla fine del XVI secolo. Dal modello cattolico castigliano al paradigma universale cattolico-romano”. En BROGGIO, P., CANTÙ, F., FABRÈ, P. A. y ROMANO, A. (eds.): *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*. Brescia, Editrice Morcelliana, 2007, pp. 19-53.

----- Con VISCEGLIA, M. A. (dirs.): *La Monarquía de Felipe III*. Madrid, Fundación Mapfre, 2008, 4 vols.

MARTÍNEZ MILLÁN, J.: “El movimiento descalzo en las órdenes religiosas”. En MARTÍNEZ MILLÁN y VISCEGLIA, M. A. (dirs.): *La Monarquía de Felipe III: la Casa del Rey*. Madrid, Fundación Mapfre, 2008, vol. 1, pp. 93-111.

----- “La transformación del paradigma <<católico hispano>> en el <<católico romano>>: la Monarquía Católica de Felipe III”. En CASTELLANO CASTELLANO, J. L. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. (coords.): *Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz*. Granada, Universidad de Granada, 2008, vol. 2, pp. 521-556.

----- “Nobleza hispana, nobleza cristiana: los estatutos de limpieza de sangre”. En RIVERO RODRÍGUEZ, M. (coord.): *Nobleza hispana, Nobleza cristiana. La Orden de San Juan*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2009, vol. 1, pp. 677-757.

----- “La transformación del paradigma “católico hispano” en el “católico romano” durante la época del Quijote”. En RUIZ GÓMEZ, F. y MOLERO GARCÍA, J. M. (coords.): *La Orden de San Juan en tiempos del Quijote*. Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, 2010, pp. 85-125.

----- *El mito de Faetón o la imagen de la decadencia de la Monarquía Católica*. Granada, Universidad de Granada, 2011.

----- Con JIMÉNEZ PABLO, E.: “La Casa de Austria: una justificación político-religiosa (siglos XVI-XVII)”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J. y GONZÁLEZ CUERVA, R.: (coords.): *La Dinastía de los Austria. Las relaciones entre la Monarquía Católica y el Imperio*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2011, vol. 1, pp. 9-58.

MARTÍNEZ MILLÁN, J.: “La evaporación del concepto de “Monarquía Católica”: la instauración de los Borbones”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J., CAMARERO BULLÓN, C. y LUZZI TRAFICANTE, M. (coords.): *La Corte de los Borbones: crisis del modelo cortesano*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2013, vol. 3, pp. 2143-2196.

----- “La dinastía Habsburgo en la historiografía española de los siglos XIX y XX”. *Libros de la Corte.es*, 7, (2013), pp. 33-58.

----- “De la *Monarchia Universalis* a la “Monarquía Católica”. Dos maneras de entender la expansión de la religión católica”. En CIVALE, G. C. (ed.): *Predicazione, eserciti e violenza nell’Europa delle Guerre di Religione (1560-1715)*. Torino, Claudiana, 2014, pp. 29-54.

----- “La doble lealtad en la Corte de Felipe III: el enfrentamiento entre los padres R. Haller S. I. y F. Mendoza S. I.”. *Libros de la Corte.es*, Monográfico 1, (2014), pp. 136-162.

----- Con HORTAL MUÑOZ, J. E. (dirs.): *La Corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía Católica*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2015, t. I, 3 vols. y t. II.

MARTÍNEZ MILLÁN, J.: “El reinado de Felipe IV como decadencia de la Monarquía Hispana”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J. y HORTAL MUÑOZ, J. E. (dirs.): *La Corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía Católica*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2015, t. I, vol. 1, pp. 3-56.

----- “El movimiento descalzo en los siglos XVI y XVII”. *Libros de la Corte.es*, Monográfico 3, (2015), pp. 101-120.

----- “Evolución política y religiosa de la Monarquía Hispana durante el siglo XVII”. *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación*, vol. 31, nº 59-60, (2015), pp. 215-250.

----- “La evaporación del concepto de Monarquía Católica: la instauración de los Borbones”. En IEVA, F. (ed.): *I trattati di Utrecht. Una pace di dimensione europea*. Roma, Viella Editrice, 2016, pp. 41-56.

----- “El problema judeo-converso en la Compañía de Jesús”. *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 42, (2016), pp. 19-50.

----- Con RIVERO RODRÍGUEZ, M. (dirs.): *La Corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía Católica*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2017, t. III, 4 vols.

MARTÍNEZ MILLÁN, J.: “La reconfiguración de la Monarquía Católica (siglos XVII al XVIII)”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J., LABRADOR ARROYO, F. y VALIDO-VIEGAS DE PAULA-SOARES, F. M. (dirs.): *¿Decadencia o Reconfiguración? Las Monarquías de España y Portugal en el cambio de siglo (1640-1724)*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2017, pp. 7-62.

----- Con RIVERO RODRÍGUEZ, M. y GONZÁLEZ CUERVA, R. (dirs.): *La Corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía Católica*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2018, t. IV, 4 vols.

MARTÍNEZ MILLÁN, J.: “La gestación de la Monarquía Católica en la Europa del siglo XVII”. En TORRES SANS, X. (ed.): *Moment maquiavel·lià o moment macabeu? Providencialisme i secularització a l'Europa moderna (segles XVI-XIX)*. Girona, Documenta Universitaria, 2018, pp. 54-70.

MARTÍNEZ MOÑUX, A.: “La Inmaculada Concepción en la Mística Ciudad de Dios de la Madre Ágreda”. *Verdad y Vida: Revista de las Ciencias del Espiritu*, 22, (1964), pp. 645-665.

----- “Introducción al estudio de la Mística Ciudad de Dios”. *Celtiberia*, 33, (1967), pp. 13-36.

----- “María, signo de la Creación, receptora de los méritos de Cristo. La cooperación mariana y la redención según la Mística Ciudad de Dios”. *Verdad y Vida: Revista de las Ciencias del Espíritu*, 26, (1968), pp. 135-178.

MARTÍNEZ PEÑAS, L.: *El confesor del rey en el Antiguo Régimen*. Madrid, Editorial Complutense, 2007.

MARTÍNEZ RUIZ, E.: *Diccionario de Historia Moderna de España. I. La Iglesia*. Madrid, Ediciones ISTMO, 1998, vol. 1.

----- *El peso de la Iglesia. Cuatro siglos de Órdenes Religiosas en España*. San Sebastián de los Reyes, Actas, 2004.

MARTÍNEZ VAL, J. M. y PEÑALOSA E-INFANTES, M.: *Un epistolario inédito del reinado de Felipe IV. Correspondencia del Venerable fray Tomás de la Virgen*. Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1960.

MATTEI, R.: “Polemiche secentesche italiane sulla Monarchia Universale”. *Archivio Storico Italiano*, vol. 110, nº 2, (1952), pp. 145-165.

----- “Il mito della Monarchia Universale nel pensiero político italiano del Seicento”. *Rivista di Studi Politici Internazionali*, 32, (1965), pp. 531-550.

MAURO, I.: “Il divotissimo signor Conte di Pegnaranda, vicerè con larghissime sovvenzioni. Los fines políticos del mecenazgo religioso del Conde de Peñaranda, virrey de Nápoles (1659-1664)”. *Tiempos Modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, 15, (2007), pp. 1-14.

MAZÍN GÓMEZ, O.: “Ascenso político y <<travestismo>> en la Corte del rey de España: un episodio de la trayectoria de don García de Haro, segundo conde de Castrillo”. *Pedralbes: Revista d’Història Moderna*, 32, (2012), pp. 79-126.

----- “Hombres de prudencia y <<grandes partes>>. El conde de Castrillo y don Luís Méndez de Haro”. En VALLADARES RAMÍREZ, R. (ed.): *El mundo de un valido. Don Luís de Haro y su entorno, 1643-1661*. Madrid, Marcial Pons, 2016, pp. 153-192.

MENDÍA LASA, B.: "En torno al problema de la autenticidad de la Mística Ciudad de Dios". *Archivo Ibero-Americano*, 165-168, (1982), pp. 391-430.

MENDOZA GARCÍA, I.: "Palafox y Mendoza, Juan de". En PROSPERI, A. (ed.): *Dizionario storico dell'Inquisizione*. Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, 2010, vol. III.

MESEGUER FERNÁNDEZ, J.: "La Real Junta de la Inmaculada Concepción (1616-1817/20)". *Archivo Ibero-Americano*, 15, (1955), pp. 621-866.

----- "Primeras constituciones de las franciscanas concepcionistas". *Archivo Ibero-Americano*, 25, (1965), pp. 361-389.

MESTRE SANCHÍS, A.: *Apología y crítica de España en el siglo XVIII*. Madrid, Marcial Pons, 2003.

METZLER, J. (dir.): *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide. Memoria Rerum*. Rome/Freiburg/Vienna, Herder, 1971-1976, 5 vols.

MIRANDA URBANO, C.: "Mori Lucrum". O ideal de Missão e Martírio e as missões jesuítas do Extremo Oriente nos séc. XVI e XVII". *Biblos: Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra*, 2, (2014), pp. 131-154.

MOLAS RIBALTA, P.: *L'alta noblesa catalana a l'Edat Moderna*. Vic, Eumo Editorial/Universitat de Vic, 2004.

MOLINA PRIETO, A.: "El culto mariano de imitación en la Mística Ciudad de Dios de la Venerable Sor María de Jesús de Ágreda". *Mariología*, 49, (1984), pp. 223-250.

----- "La intercesión de María en la Mística Ciudad de Dios de la Venerable Madre Sor María de Jesús de Ágreda". *Scripta de María*, 7, (1984), pp. 435-479.

MONOD, P. K.: *El poder de los reyes. Monarquía y religión en Europa, 1589-1715*. Madrid, Alianza Editorial, 2001.

MONTORO CASTILLO, M.: “Los oratorianos de San Felipe Neri y los inicios de la arqueología cristiana”. *CuPAUAM*, 34, (2008), pp. 147-154.

MONZÓ CLIMENT, J. A.: *La Escuela de Cristo de Valencia: Historia y documentación*. Universitat de Valencia, Tesis Doctoral Inédita, 2016.

MORAL MARTÍNEZ, D. del y MORAL DE LA VEGA, J. del: “Don Baltasar Moscoso y Sandoval, el cardenal de Santa Potenciana, personaje clave en el desarrollo cultural de Jaén durante la primera parte del siglo XVII”. *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 184, (2003), pp. 119-140.

MORALES MOYA, A.: “La interpretación castellanista de la Historia de España”. En MORALES MOYA, A. y ESTEBAN DE VEGA, M. (eds.): *¿Alma de España? Castilla en las interpretaciones del pasado español*. Madrid, Marcial Pons, 2005, pp. 21-55.

MORENO ALONSO, M.: “Del mito al logos en la historiografía liberal. La Monarquía Hispana en la historia política del siglo XIX”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J. y REYERO HERMOSILLA, C. (coords.): *El siglo de Carlos V y Felipe II. La construcción de los mitos en el siglo XIX*. Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, vol. II, pp. 101-120.

MORENO MARTÍNEZ, D.: “Obediencias negociadas y desobediencias silenciadas en la Compañía de Jesús en España, ss. XVI-XVII”. *Hispania: Revista Española de Historia*, vol. LXXIV, nº 248, (2014), pp. 661-686.

----- “Profecía y mesianismo en la España de Felipe IV: el caso del padre Francisco Franco (Zaragoza, 1648-1651)”. *Utopías, sueños y quimeras (España, siglos XVI y XVII)*, 21, (2015), [en línea], <http://journals.openedition.org/espania/24496>.

MORENO VALERO, M.: “La Escuela de Cristo. Su vida, organización y espiritualidad barroca”. En ÁLVAREZ SANTALÓ, L. C., BUXÒ REY, M. J., y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords): *La religiosidad popular*. Barcelona, Anthropos, 1989, vol. 3, pp. 507-528.

MORETTI, M.: "Influssi spagnoli nell'arte e nella spiritualità caracciolina del Seicento: Madrid, Roma e il ducato di Urbino". En ANSELMINI, A. (ed.): *I rapporti tra Roma e Madrid nei secoli XVI e XVII: arte, diplomazia e politica*. Roma, Gangemi, 2015, pp. 508-536.

MORTE ACÍN, A.: "Profetas en la Corte de Felipe IV: Aragón, testigo privilegiado (1643-1648)". En SANZ CAMAÑES, P. (coord.): *La Monarquía Hispánica en tiempos del Quijote*. Madrid, Sílex, 2005, pp. 333-352.

----- "Un epistolario inédito: la correspondencia entre Sor María de Ágreda y la familia Borja (1628-1665)". En COLÁS LATORRE, G. (coord.): *Estudios sobre el Aragón Foral*. Zaragoza, Mira Editores, 2009, pp. 339-369.

----- *Misticismo y conspiración. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010.

----- "Sor María de Ágreda y la orden franciscana en América". *Antíteses*, vol. 4, nº 7, (2011), pp. 291-316.

----- "Sor María de Ágreda y la vida cotidiana en Ágreda en el siglo XVII: una aproximación histórica". *Cuadernos de Historia Moderna*, 39, (2014), pp. 121-136.

MUÑOZ FERNÁNDEZ, A.: *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencia de la religión y políticas correctoras del poder (siglos XIV-XVI)*. Madrid, Comunidad de Madrid, 1994.

MUÑOZ SÁNCHEZ, F.: *La provincia franciscana de Burgos en la Edad Moderna: Historia y representación*. Universidad de La Rioja, Tesis Doctoral Inédita, 2015.

NARDI, L. de: "Gian Giacomo Teodoro Trivulzio tra Milano, Roma e Madrid". *Storia in Martesana*, 3, (2010), pp. 1-23.

NEGREDO DEL CERRO, F.: "La Capilla Real como escenario de la lucha política. Elogios y ataques al valido en tiempos de Felipe IV". En GARCÍA GARCÍA, B. J. y CARRERAS ARES, J. J. (eds.): *La Capilla Real de los Austrias*.

Música y ritual de corte en la Europa moderna. Madrid, Fundación Carlos de Amberes, 2001, pp. 323-344.

----- “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.

----- *Los predicadores de Felipe IV. Corte, intrigas y religión en la España del Siglo de Oro*. San Sebastián de los Reyes, Actas, 2006.

----- “La legitimación de la guerra en el discurso eclesiástico de la Monarquía Católica: apuntes para su interpretación”. En GARCÍA HERNÁN, E. y MAFFI, D. (eds.): *Guerra y sociedad en la Monarquía Hispánica: política, estrategia y cultura en la Europa Moderna (1500-1700)*. Madrid, Fundación Mapfre, 2006, vol. 2, pp. 633-660.

----- “La capilla de palacio a principios del siglo XVII. Otras formas de poder en el alcázar madrileño”. *Studia Historica. Historia Moderna*, 28, (2006), pp. 63-86.

----- “Gobernar en la sombra. Fray Antonio de Sotomayor, confesor de Felipe IV. Apuntes políticos”. *Magina: Revista Universitaria*, 13, (2009), pp. 85-102.

----- “Confesores y propagandistas. Eclesiásticos, conflictos y poder en el reinado de Felipe IV”. En LOZANO NAVARRO, J. J. y CASTELLANO CASTELLANO, J. L. (eds.): *Violencia y conflictividad en el universo barroco*. Granada, Comares Historia, 2011, pp. 67-93.

----- “Servir al rey y servirse del rey. Los predicadores regios en el primer tercio del siglo XVII”. En ESTEBAN ESTRÍNGANA, A. (ed.): *Servir al rey en la Monarquía de los Austrias. Medios, fines y logros del servicio al soberano en los siglos XVI y XVII*. Madrid, Sílex, 2012, pp. 361-382.

----- “Deslealtades eclesiásticas en tiempos de Olivares. Algunas consideraciones sobre ejemplos precisos”. *Libros de la Corte.es*, monográfico 1, (2014), pp. 186-213.

----- *La Guerra de los Treinta Años. Una visión desde la Monarquía Hispánica*. Madrid, Editorial Síntesis, 2016.

----- “Antes de la tormenta. La nunciatura madrileña y el gobierno de la Monarquía en vísperas de la crisis de 1632”. *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 42, (2016), pp. 103-135.

NICCOLI, O.: *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*. Bari, Editori Laterza, 2007.

NIEVA OCAMPO, G.: “El confesor del Emperador: la actividad política de fray García de Loaysa y Mendoza al servicio de Carlos V (1522-1530)”. *Hispania: Revista Española de Historia*, vol. LXXV, nº 251, (2015), pp. 641-668.

NYKL, A. R.: “Los primeros mártires del Japón and triunfo de la fe en los reinos del Japón”. *Modern Philology*, 22, (1925), pp. 305-323.

NOVO ZABALLOS, J. R.: “El servicio de la reina Mariana de Austria en la jornada a Madrid de 1649”. En GAMBRA GUTIÉRREZ, A. y LABRADOR ARROYO, F. (coords.): *Evolución y estructura de la Casa Real de Castilla*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2010, vol. 1, pp. 385-458.

----- *Las Casas Reales en tiempos de Carlos II: la Casa de la Reina Mariana de Austria*. Universidad Autónoma de Madrid, Tesis Doctoral Inédita, 2016.

OLAZARÁN, J.: “El dogma de la Inmaculada Concepción en el Concilio de Trento”. *Estudios Eclesiásticos*, vol. 20, nº 76-77, (1946), pp. 105-154.

OLDS, K.: “How to be a counter-reformation bishop: cardinal Baltasar de Moscoso y Sandoval in the diocese of Jaén, 1618-1646”. *Magina: Revista Universitaria*, 13, (2009), pp. 197-213.

OLIVARI, M.: “Milenarismo y política a fines del Quinientos: notas sobre algunos complots y conjuras en la Monarquía Hispánica”. En VACA LORENZO, A. (coord.): *En pos del tercer milenio: apocalíptica, mesianismo, milenarismo e historia: Undécimas Jornadas de Estudios Históricos*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2000, pp. 137-160.

OLIVER, A.: *Los teatinos. Su carisma, su historia, su fisonomía*. Madrid, Curia Provincial de los Clérigos Regulares, 1991.

OLIVER MORAGUES, M.: "Algunas claves geopolíticas de la devoción y el dogma de la Inmaculada Concepción". *Magallánica: Revista de Historia Moderna*, 5, (2016), pp. 48-67.

OSBAT, L. y MELONCELLI, R.: "Clemente IX". En *Enciclopedia dei Papi*. Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000. Versión digital: http://www.treccani.it/enciclopedia/clemente-ix_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/.

OSSWALD, C.: "A iconografia do martírio na Companhia de Jesus entre os Sécs. XVI e XVIII". *Revista Portuguesa de Filosofia*, 65, (2009), pp. 1301-1313.

OTERO LÁZARO, T.: "La Inmaculada y la interpretación de la escritura en la Mística Ciudad de Dios". En VV.AA: *Entre el azul y el blanco. La Mística Ciudad de Dios*. Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2006.

PALACIOS ALCALDE, M.: "Las beatas ante la Inquisición". *Hispania Sacra*, 40, (1988), pp. 107-131.

PALOMO DEL BARRIO, F.: "Disciplina christiana. Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta Edad Moderna". *Cuadernos de Historia Moderna*, 18, (1997), pp. 119-136.

PAMPLONA, C. de: "Impulso de la Madre Ágreda en la definición del dogma de la Inmaculada por medio de Felipe IV". *Estudios Franciscanos*, 60, (1959), pp. 41-65.

PANEDAS GALINDO, P.: "Dinamismo de la vida espiritual según la doctrina de la Madre Mariana de San José". *Recollectio*, 1, (1978), pp. 56-113.

----- "La Madre Mariana de San José, maestra y modelo de oración". *Recollectio*, 6, (1983), pp. 31-65.

PARDO BAZÁN, E.: *Vida de la Virgen María según la Venerable Sor María de Jesús de Ágreda*. Barcelona, Montaner y Simón, 1941.

PARDO DE GUEVARA Y VALDÉS, E.: *Don Pedro Fernández de Castro, VII Conde de Lemos, 1576-1622*. Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1982, 2 vols.

PARDO MANUEL DE VILLENA, A.: *El Conde de Lemos. Noticia de su vida y de sus relaciones con Cervantes, Lope de Vega, los Argensola y demás literatos de su época*. Madrid, Jaime Batés Martín, 1912.

PAREDES GONZÁLEZ, J.: "Los Austrias y su devoción a la Eucaristía". En CAMPOS y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J. (coord.): *Religiosidad y ceremonias en torno a la Eucaristía*. San Lorenzo de El Escorial, Ediciones Escorialenses, 2003, vol. 2, pp. 654-664.

PARKER, G.: *La Guerra de los Treinta Años*. Madrid, Editorial Antonio Machado, 2014.

PASAMAR ALZURIA, G.: "La configuración de la imagen de la "decadencia española" en los siglos XIX y XX (de la "historia filosófica" a la historiografía profesional)". *Manuscripts: Revista d'Història Moderna*, 11, (1993), pp. 183-214.

----- "La rehabilitación de los primeros Austrias entre los historiadores de la Restauración". En MARTÍNEZ MILLÁN, J. y REYERO HERMOSILLA, C. (coords.): *El siglo de Carlos V y Felipe II. La construcción de los mitos en el siglo XIX*. Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, vol. II, pp. 121-140.

PAZ y MELIÁ, A.: "Correspondencia del Conde de Lemos con don Francisco de Castro, su hermano, y con el Príncipe de Esquilache (1613-1620)". *Bulletin Hispanique*, vol. 5, nº 3, (1903), pp. 249-258.

----- "Correspondencia del Conde de Lemos con don Francisco de Castro, su hermano, y con el Príncipe de Esquilache (1613-1620) (conclusión)". *Bulletin Hispanique*, vol. 5, nº 4, (1903), pp. 349-358.

PEINADO GUZMÁN, J. A.: “Controversia teológica, devoción popular, expresión plástica: la Inmaculada Concepción en Granada”. Universidad de Granada, Tesis Doctoral Inédita, 2011.

----- “La Monarquía Española y el dogma de la Inmaculada Concepción: fervor, diplomacia y gestiones a favor de su proclamación en la Edad Moderna”. *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 40, (2014), pp. 248-276.

PELLISTRANDI, B.: “El papel de Castilla en la historia nacional según los historiadores del siglo XIX”. En MORALES MOYA, A. y ESTEBAN DE VEGA, M. (eds.): *¿Alma de España? Castilla en las interpretaciones del pasado español*. Madrid, Marcial Pons, 2005, pp. 57-85.

PEÑA GARCÍA, M.: *Sor María de Jesús de Ágreda. Biografía esencial y fundamental*. Tudela, Imprenta Castilla S.L., 1997.

PÉREZ, L.: “Posición del arzobispo D. Fr. Pedro González de Mendoza en la controversia sobre la Inmaculada Concepción”. *Archivo Ibero-Americano*, 38, (1935), pp. 45-75.

PÉREZ CAMARMA, A.: “Fray Juan de Santo Tomás, la madre Ágreda y los visionarios de Aragón: utilización de las profecías a mediados del siglo XVII”. *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, 9, (2018), pp. 43-80.

----- “La instrumentalización del mensaje divino: sor María de Ágreda y el castigo de Dios”. *Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines*, 4, (2018), pp. 207-228.

----- “Sor María de Ágreda y la Escuela de Cristo de Madrid: la conversión de Felipe IV en un monarca virtuoso”. En VALLADARES RAMÍREZ, R. (ed.): *La Iglesia en Palacio. Los eclesiásticos en las cortes hispánicas (siglos XVI-XVII)*. Roma, Viella Editrice, 2019, pp. 171-186.

----- “Inocencio X y el decreto antiinmaculista de 1644: su resistencia por la Monarquía de Felipe IV”. En *De Gruyter* (en prensa).

PÉREZ CUENCA, I.: "Francisco de Quevedo y el VII Duque de Medinaceli en su correspondencia: cajón de sastre noticiero". En REY HAZAS, A., CAMPA GUTIÉRREZ, M. y JIMÉNEZ PABLO, E. (coords.): *La Corte del Barroco. Textos literarios, avisos, manuales de corte, etiqueta y oratoria*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2016, pp. 169-264.

PÉREZ MARTÍN, M. J., *Margarita de Austria, reina de España*. Madrid, Espasa-Calpe, 1961.

PÉREZ PRECIADO, J. J.: *El Marqués de Leganés y las Artes*. Universidad Complutense de Madrid, Tesis Doctoral Inédita, 2010.

PÉREZ RIOJA, J. A.: "Proyección de la Venerable María de Ágreda (Ensayo para una bibliografía de fuentes impresas)". *Celtiberia*, 29, (1965), pp. 77-121.

PÉREZ VILLANUEVA, J.: "Sor María de Ágreda y Felipe IV: un epistolario en su tiempo". En GARCÍA-VILLOSLADA, R. (dir.): *Historia de la Iglesia en España*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, vol. 4, pp. 359-417.

----- "Felipe IV y la Inquisición y espiritualidad de su tiempo: su figura desde tres epistolarios". En ALCALÁ GALVE, A. (coord.): *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona, Ariel, 1984, pp. 434-460.

----- "Algo más sobre la Inquisición y Sor María de Ágreda. La prodigiosa evangelización americana". *Hispania Sacra*, 37, (1985), pp. 585-618.

----- *Felipe IV y Luisa Enríquez Manrique de Lara, Condesa de Paredes de Nava: un epistolario inédito*. Salamanca, Caja de Ahorros y Monte de Piedad, 1986.

PILO, R.: "El negro, el rojo y... el gris. Nota biográfico-política sobre el Duque de Montalto-Cardenal Moncada (1614-1672)". *Libros de la Corte.es*, Monográfico 1, (2014), pp. 214-227.

PÍNAGA, A.: "La Venerable Madre Ágreda, escritora". *Celtiberia*, 29, (1965), pp. 123-138.

PIRLET, P. F.: *Le confesseur du Prince dans les Pays-Bas espagnols (1598-1659). Une fonction, des individus*. Leuven, Leuven University Press, 2018.

PIZARRO LLORENTE, H.: "El control de la conciencia regia. El confesor real fray Bernardo de Fresneda". En MARTÍNEZ MILLÁN, J. (dir.): *La Corte de Felipe II*. Madrid, Alianza Editorial, 1994, pp. 149-188.

----- "Isabel de Borbón. De princesa de Francia a reina de España (1615-1623)". En MARTÍNEZ MILLÁN, J. y MARÇAL LOURENÇO, M. P. (coords.): *Las relaciones discretas entre las Monarquías Hispana y Portuguesa: las Casas de las reinas (siglos XV-XIX)*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2008, vol. 1, pp. 339-394.

----- "Fray Pedro de Urraca, confesor de la reina Isabel de Borbón (1624-1628)". En MARTÍNEZ MILLÁN, J., RIVERO RODRÍGUEZ, M. y VERSTEEGEN, G. (coords.): *La Corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2012, vol. 1, pp. 305-331.

----- "Política y santidad: los biógrafos de San Francisco de Borja durante el Barroco". En REY HAZAS, A., CAMPA GUTIÉRREZ, M. y JIMÉNEZ PABLO, E. (coords.): *La Corte del Barroco. Textos literarios, avisos, manuales de corte, etiqueta y oratoria*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2016, pp. 685-712.

----- "De Duque de Gandía a Santo: la transformación de San Francisco de Borja a través de sus biografías". *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 43, (2017), pp. 53-84.

PIZZORUSSO, G.: "Agli antipodi di Babele: Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo)". En FIORANI, L. y PROSPERI, A. (eds.): *Storia d'Italia. Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*. Torino, Giulio Einaudi Editore, 2000, vol. 16, pp. 477-518.

----- "La Congregazione *De Propaganda Fide* e gli ordini religiosi: conflittualità nel mondo delle missioni del XVII secolo". En GIANNINI, M. C. (ed.): *Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare nell'Europa d'antico regime*. Roma, Bulzoni Editore, 2006, pp. 197-240.

----- “La Compagnia di Gesù, gli ordini regolari e il processo di affermazione della giurisdizione pontificia sulle missioni tra fine XVI e inizio XVII secolo”. En BROGGIO, P., CANTÙ, F., FABRÈ, P. A. y ROMANO, A. (eds.): *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*. Brescia, Editrice Morcelliana, 2007, pp. 55-85.

----- “La Congregazione pontificia *de Propaganda Fide* nel XVII secolo: missioni, geopolitica, colonialismo”. En VISCEGLIA, M. A. (ed.): *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*. Roma, Viella Editrice, 2013, pp. 149-172.

----- “Nuovo Mondo cattolico e Papato: chiesa coloniale, chiesa missionaria, chiesa locale (secoli XVI-inizio XIX)”. En TUSOR, P. y SANFILIPPO, M. (eds.): *Il Papato e le chiese locali*. Viterbo, Edizioni Sette Città, 2014, pp. 205-255.

----- “La Congregazione romana “de Propaganda Fide” e la duplice fedeltà dei missionari tra monarchie coloniali e universalismo pontificio (XVII secolo)”. *Libros de la Corte.es*, Monográfico 1, (2014), pp. 228-241.

----- *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La Congregazione pontificia de Propaganda Fide*. Viterbo, Edizioni Sette Città, 2018.

PO-CHIA HSIA, R.: *Social discipline in the Reformation: Central Europe, 1550-1750*. Nueva York, Routledge, 1989.

----- “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII”. *Pedralbes: Revista d’Història Moderna*, 25, (2007), pp. 29-43.

----- *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*. Tres Cantos, Ediciones Akal, 2010.

POLO RUBIO, J. J.: “Diego Antonio Francés de Urritigoyti, canonista, obispo de Teruel (1673)”. *REDC*, 72, (1995), pp. 715-727.

POND, K. E.: “Ágreda, Mary of”. En *The Catholic Encyclopedia*. New York, The Catholic University of America, 2003, vol. 1.

PONELLE, L. y BORDET, L.: *San Filippo Neri e la società romana del suo tempo (1515-1595)*. Florencia, Librería Editrice Fiorentina, 1986.

PONS FUSTER, F.: *La espiritualidad valenciana: el iluminismo en los siglos XVI y XVII*. Universidad de Valencia, Tesis Doctoral Inédita, 1990.

----- *Místicos, beatas y alumbrados. Rivera y la espiritualidad valenciana del siglo XVII*. Valencia, Edicions Alfons El Magnánim. Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 1991.

----- "Mujeres y espiritualidad. Las beatas valencianas del siglo XVII". *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 10, (1991), pp. 71-96.

PORTÚS PÉREZ, J.: *La antigua procesión del Corpus Christi en Madrid*. Madrid, Comunidad de Madrid, 1993.

POUTRIN, I.: "Los confesores de los reyes de España: carrera y función (siglos XVI y XVII)". En CORTÉS PEÑA, A. L., BETRÁN MOYA, J. L, y SERRANO MARTÍN, E. (eds.): *Religión y poder en la Edad Moderna*. Granada, Universidad de Granada, 2005, pp. 67-81.

POU y MARTÍ, J.: "Embajadas de Felipe III a Roma pidiendo la definición de la I. Concepción de María". *Archivo Ibero-Americano*, 34, (1931), pp. 371-417 y 508-534.

----- "Embajadas de Felipe III a Roma pidiendo la definición de la I. Concepción de María". *Archivo Ibero-Americano*, 35, (1932), pp. 72-88, 424-434 y 481-525.

----- "Embajadas de Felipe III a Roma pidiendo la definición de la I. Concepción de María". *Archivo Ibero-Americano*, 36, (1933), pp. 5-48.

PREMOLI, O.: *Storia dei barnabiti*. Roma, Industria Tipográfica Romana, 1922-1925, 3 vols.

PRO RUIZ, J.: "La imagen histórica de la España imperial como instrumento político del nacionalismo conservador". En MARTÍNEZ MILLÁN, J. y REYERO HERMOSILLA, C. (coords.): *El siglo de Carlos V y Felipe II. La construcción de los mitos en el siglo XIX*. Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, vol. II, pp. 217-235.

PRODI, P. y REINHARD, W. (eds.): *Il Concilio di Trento ed il Moderno*. Bologna, Il Mulino, 1996.

PRODI, P.: *El soberano pontífice. Un cuerpo y dos almas: la monarquía papal en la primera Edad Moderna*. Madrid, Ediciones Akal, 2010.

PROSPERI, A.: "America e Apocalisse. Note sulla "Conquista spirituale" del Nuovo Mondo". *Critica Storica*, 13, (1976), pp. 1-61.

----- "Il *miles christianus* nella cultura italiana tra '400 e '500". *Critica Storica*, 26, (1989), pp. 685-704.

----- "L'Europa cristiana e il mondo. Alle origini dell'idea di missione". *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2, (1992), pp. 189-220.

----- "I cristiani e la guerra: una controversia fra '500 e '700". *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 30, (1994), pp. 57-83.

----- *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Torino, Giulio Einaudi Editore, 1997.

----- "La guerra giusta nel pensiero politico italiano della Controriforma". En PROSPERI, A. (ed.): *America, apocalisse e altri saggi*. Pisa/Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1999, pp. 249-269.

----- "Guerra giusta e Cristianità divisa tra Cinquecento e Seicento". En FRANZINELLI, M. y BOTTONI, R. (eds.): *Chiesa e guerra: dalla benedizione delle armi alla pacem in terris*. Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 29-90.

----- “L’Immacolata a Siviglia e la fondazione sacra della Monarchia Spagnola”. *Studi Storici: Rivista trimestrale dell’Istituto Gramsci*, vol. 47, nº 2, (2006), pp. 481-510.

----- *El Concilio de Trento: una introducción histórica*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 2008.

PUDDU, R.: *Il soldato gentiluomo*. Bologna, Il Mulino, 1982.

PUEBLA PEDROSA, C.: *Testigos de la fe en Oriente. Mártires dominicos de Japón, China y Vietnan*. Hong Kong, Secretariado Provincial de Misiones, 1987.

PUJANA, J.: *La reforma de los trinitarios durante el reinado de Felipe II*. Salamanca, Secretariado Trinitario, 2006.

PUYOL BUIL, C.: *Inquisición y política en el reinado de Felipe IV. Los procesos de Jerónimo de Villanueva y las monjas de San Plácido, 1628-1660*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993.

QUAGLIONI, D.: “Il modello del principe cristiano. *Gli <<specula principum>> fra Medio Evo e prima Età Moderna*”. En COMPARATO, V. I. (ed.): *Modelli nella storia del pensiero político*. Firenze, Leo S. Olschki, 1987, vol. 1, pp. 103-122.

RAGON, P.: “El arzobispo primado de España. Moscoso y Sandoval y la herencia de Olivares: el caso del gobierno de Nueva España”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J., RIVERO RODRÍGUEZ, M. y VERSTEEGEN, G. (coords.): *La Corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2012, vol. 2, pp. 911-925.

RE, N. del: *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1970.

REBOLLO PRIETO, J.: *Las escritoras de Castilla y León (1400-1800)*. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Tesis Doctoral Inédita, 2006.

REY CASTELAO, O.: *Los mitos del Apóstol Santiago*. Santiago de Compostela, Ediciones Nigratrea, 2006.

----- “La disputa del patronazgo de la Monarquía: ¿Santiago o Santa Teresa?”. En MARTÍNEZ MILLÁN y VISCEGLIA, M. A. (dirs.): *La Monarquía de Felipe III: la Casa del Rey*. Madrid, Fundación Mapfre, 2008, vol. 1, pp. 227-246.

RIBOT GARCÍA, L. A.: “Coronel y Arana, María”. En *Diccionario Biográfico Español*. Madrid, Real Academia de la Historia, 2009-2013, vol. 14.

RICHGELS, R. W.: “The pattern of controversy in a Counter-Reformation Classic: the controversies of Robert Bellarmine”. *The Sixteenth Century Journal*, 11 (2), (1980), pp. 3-15.

RICO CALLADO, F. L.: “La *Imitatio Christi* y los itinerarios de los religiosos: hagiografía y prácticas espirituales en la vocación religiosa en la España Moderna”. *Hispania Sacra*, LXV, Extra I, (2013), pp. 127-152.

RÍO BARREDO, M. J. del: *Madrid, urbs regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica*. Madrid, Marcial Pons, 2000.

RIVAS ALBALADEJO, A.: *Entre Madrid, Roma y Nápoles. El VI Conde de Monterrey y el gobierno de la Monarquía Hispánica (1621-1653)*. Universitat de Barcelona, Tesis Doctoral Inédita, 2015.

----- “Leonor María de Guzmán (1590-1654), VI Condesa de Monterrey. De embajatriz en Roma a virreina de Nápoles”. En CARRIÒ-INVERNIZZI, D. (dir.): *Embajadores culturales. Transferencias y lealtades de la diplomacia española de la Edad Moderna*. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2016, pp. 289-319.

RIVERO RODRÍGUEZ, M.: “Espiritualidad, controversias jurisdiccionales y confección de una política católica hispana: la presidencia de Italia del Condestable de Castilla (1601-1611)”. En MARTÍNEZ MILLÁN, J., RIVERO RODRÍGUEZ, M. y VERSTEEGEN, G. (coords.): *La Corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2012, vol. 1, pp. 645-668.

----- “Como un cordero entre lobos: la recuperación de la iniciativa política y diplomática española en Italia (1648-1664)”. En SANZ CAMAÑES, P. (ed.):

Tiempo de cambios. Guerra, diplomacia y política internacional de la Monarquía Hispánica (1648-1700). Madrid, Actas, 2012, pp. 365-385.

----- *La Monarquía de los Austrias. Historia del Imperio español*. Madrid, Alianza Editorial, 2017.

----- *El conde duque de Olivares. La búsqueda de la privanza perfecta*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2017.

----- “De reinos a virreinos: apuntes para el análisis de la reconfiguración del espacio territorial de la Monarquía entre los siglos XVI y XVII”. En RIVERO RODRÍGUEZ, M. (coord.): *La crisis del modelo cortesano. El nacimiento de la conciencia europea*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2017, pp. 9-21.

RÓDENAS VILAR, R.: *La política europea de España durante la Guerra de los Treinta Años (1624-1630)*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967.

RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, P. L.: “Música, devoción y esparcimiento en la capilla del Alcázar Real (siglo XVIII): los villancicos y tonos al Santísimo Sacramento para las Cuarenta Horas”. *Revista Portuguesa de Musicología*, 7-8, (1997-1998), pp. 31-46.

RODRÍGUEZ y GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, A.: “El mártir, héroe cristiano. Los nuevos mártires y la representación del martirio en Roma y en España en los siglos XVI y XVII”. *Quintana: Revista de Estudios do Departamento de Historia da Arte*, vol. 1, nº 1, (2002), pp. 83-99.

RODRÍGUEZ REBOLLO, M. P.: “El Consejo de Estado y la Guerra de Portugal (1660-1668)”. *Investigaciones Históricas*, 26, (2006), pp. 115-136.

ROMANO, A.: “Un espacio tripolar de las misiones: Europa, Asia y América”. En CORSI, E. (coord.): *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*. México, El Colegio de México, 2008, pp. 253-277.

RONCERO LÓPEZ, V.: *Los Grandes Anales de quince días de Quevedo. Edición y estudio*. Universidad Complutense de Madrid, Tesis Doctoral Inédita, 1987.

ROS, C.: *La Inmaculada y Sevilla*. Sevilla, Editorial Castillejo, 1988.

ROSA, M.: *Clero e società nell'Italia Moderna*. Roma-Bari, Editori Laterza, 1992.

----- *Eretici, esuli e indemoniati nell'età moderna*. Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1998.

ROYO, E.: *Autenticidad de la Mística Ciudad de Dios y biografía de su autora*. Barcelona, Herederos de Juan Gili, 1914, vol. 5.

ROYO MARÍN, A.: *Teología de la perfección cristiana*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1958.

RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, E.: "La Inmaculada, emblema de la firmeza femenina". *Arenal: Revista de Historia de las Mujeres*, vol. 13, nº 2, (2006), pp. 291-310.

----- "Sine Labe. El inmaculismo en la España de los siglos XV a XVII: la proyección social de un imaginario religioso". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXIII, nº 2, (2008), pp. 197-241.

----- "Instruir al príncipe: la teología política de Luís de Maluenda". *Libros de la Corte.es*, Monográfico 3, (2015), pp. 169-218.

----- "El asunto de la Inmaculada en el reinado de Felipe IV. Devoción dinástica, negocio de estado y cuestión de reputación". En MARTÍNEZ MILLÁN, J. y RIVERO RODRÍGUEZ, M. (dirs.): *La Corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía Católica. Espiritualidad, literatura y teatro*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2017, t. III, vol. 3, pp. 1745-1824.

RURALE, F.: "Introduzione". En RURALE, F. (ed.): *I religiosi a Corte. Teología, política e diplomazia in Antico Regime*. Roma, Bulzoni Editore, 1998, pp. 9-50.

----- *Monaci, frati, chierici. Gli ordini religiosi in Età Moderna*. Roma, Carocci Editore, 2008.

RUSCONI, R.: "Gli ordini religiosi maschili: dalla Controriforma alle soppressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni". En ROSA, M. (ed.): *Clero cattolico e società europea nell'Età Moderna*. Roma-Bari, Editori Laterza, 2006, pp. 207-274.

SAGRADO CORAZÓN, E. del: "Los salmanticenses y la Inmaculada: su tesis sobre la redención y el débito de la Virgen". *Salmanticensis*, 2, (1955), pp. 265-298.

SAGÜES, J.: "Trento y la Inmaculada. Naturaleza del dogma mariano". *Estudios Eclesiásticos*, vol. 28, nº 110-111, (1954), pp. 323-368.

SALAS ALMELA, L.: *Medina Sidonia. El poder de la aristocracia, 1580-1670*. Madrid, Marcial Pons, 2008.

SÁNCHEZ, M. S.: "Confession and complicity: Margarita de Austria, Richard Haller, S. J. and the Court of Philip III". *Cuadernos de Historia Moderna*, 14, (1993), pp. 133-149.

----- "Pious and political images of a Habsburg woman at the Court of Philip III (1598-1621)". En SÁNCHEZ, M. y SAINT-SAËNS, A. (eds.): *Spanish Women in the Golden Age. Images and Realities*. Westport-London, Greenwood Press, 1996, pp. 91-107.

----- *The Empress, the Queen and the Nun. Women and power at the Court of Philip III of Spain*. London, The Johns Hopkins University Press, 1998.

SÁNCHEZ BELÉN, J. A.: "La Capilla Real de palacio en tiempos del valimiento de don Luís de Haro (1643-1661)". En VALLADARES RAMÍREZ, R. (ed.): *El mundo de un valido. Don Luís de Haro y su entorno, 1643-1661*. Madrid, Marcial Pons, 2016, pp. 193-231.

SÁNCHEZ CASTAÑER, F.: *Miguel de Molinos en Valencia y Roma (nuevos datos biográficos)*. Valencia, Artes Gráficas Soler, 1965.

----- "Aportaciones a la biografía de Nicolás Antonio". *Revista de Filología Española*, 48, (1965), pp. 1-37.

SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, M. L.: *El monasterio de la Encarnación de Madrid. Un modelo de vida religiosa en el siglo XVII*. El Escorial, Ediciones Escorialenses, 1986.

----- “Monjas que habitaron el monasterio de la Encarnación durante los siglos XVII y XVIII”. *Recollectio*, 11, (1988), pp. 457-492.

----- *Patronato regio y órdenes religiosas femeninas en el Madrid de los Austrias: Descalzas Reales, Encarnación y Santa Isabel*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1997.

----- “Vida cotidiana y coordenadas socio-religiosas en el epistolario de Mariana de San José (1603-1638)”. En ZARRI, G. y BARANDA LETURIO, N. (coords.): *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII*. Firenze, Firenze University Press, 2011, pp. 87-109.

----- “Servidoras de Dios, leales al Papa. Las monjas de los monasterios reales”. *Libros de la Corte.es*, Monográfico 1, (2014), pp. 293-318.

----- “La espiritualidad descalza y los monasterios reales femeninos”. *Libros de la Corte.es*, Monográfico 3, (2015), pp. 219-230.

----- “El proceso de beatificación de sor Margarita de la Cruz y Austria”. En ARIAS DE SAAVEDRA ALÍAS, I., JIMÉNEZ PABLO, E. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. (eds.): *Subir a los altares. Modelos de santidad en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVIII)*. Granada, Universidad de Granada, 2018, pp. 133-154.

----- “Mariana de San José. Una priora holística”. En ATIENZA LÓPEZ, A. (ed.): *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII*. Madrid, Sílex, 2018, pp. 83-102.

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

SANNAZZARO, P.: *Storia dell'Ordine Camilliano (1550-1699)*. Torino, Edizione Camilliane, 1986.

SANTI, A.: "L'orazione delle Quarant'ore e i tempi di calamità e di guerra nel secolo XVI". *La Civiltà Cattolica*, 68/2, (1917), pp. 465-479.

----- "L'orazione delle Quarant'ore e i tempi di calamità e di guerra nel secolo XVI". *La Civiltà Cattolica*, 68/3, (1917), pp. 34-44 y 222-237.

----- "Per la storia delle Quarant'ore nel secolo XVI". *La Civiltà Cattolica*, 69/1, (1918), pp. 304-320 y 425-430.

----- "Le quaren'ore e l'adorazione notturna a Roma". *La Civiltà Cattolica*, 69/2, (1918), pp. 17-34.

----- "La prima celebrazione delle Quarant'ore in Vaticano nel 1592". *La Civiltà Cattolica*, 69/4, (1918), pp. 285-300.

SANTIAGO RODRÍGUEZ, M.: "Cartas del Conde-Duque de Olivares escritas después de su caída". *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 76, (1973), pp. 323-404.

SANTOVEÑA SETIÉN, A.: *Marcelino Menéndez Pelayo: revisión crítico-biográfica de un pensador católico*. Santander, Universidad de Cantabria, 1994.

----- "Menéndez Pelayo y la cultura católica". En SUÁREZ CORTINA, M. (ed.): *La cultura española en la Restauración*. Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1999, pp. 395-415.

SANZ CAMAÑES, P. y SOLANO CAMON, E.: "Nuevas perspectivas en torno a la conspiración del Duque de Híjar". En MESTRE SANCHÍS, A., FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P. y GIMÉNEZ LÓPEZ, E. (coords): *Monarquía, imperio y pueblos en la España Moderna*. Alicante, Universidad de Alicante, 1997, vol. 1, pp. 521-538.

SANZ DE BREMOND y MAYANS, A. M. y VILACOBIA RAMOS, K. M.: "Siguiendo el espíritu de Santa Clara: sor Margarita de la Cruz, la monja-infanta". En PELÁEZ DEL ROSAL, M. (coord.): *El franciscanismo en Andalucía: clarisas, concepcionistas y terciarias regulares*. Córdoba, Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2006, pp. 787-894.

SASTRE SANTOS, E.: "La fundación de Propaganda Fide (1622) en el contexto de la Guerra de los Treinta Años". *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 83/3-4, (2002), pp. 231-261.

SCHÄFER, E.: *El Consejo Real y Supremo de las Indias. Historia y organización del Consejo y de la Casa de Contratación de las Indias*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 2003, vol. I.

SCHILLING, H.: "Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica". En *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed Età Moderna*. Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 125-160.

SCHULZE, W.: "Il concetto di disciplinamento sociale nella prima Età Moderna". *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento*, 18, (1992), pp. 371-411.

SECO SERRANO, C.: *Cartas de Sor María de Jesús de Ágreda y de Felipe IV*. Madrid, Atlas, 1958, vols. 108 y 109.

----- "El rey católico". En ALCALÁ-ZAMORA y QUEIPO DEL LLANO, J. (coord.): *Felipe IV. El hombre y el reinado*. Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2005, pp. 13-25.

SERRANO MARTÍN, E.: "*Silentium facite*: el fin de la polémica y el discurso en torno a la Virgen del Pilar en la Edad Moderna". *Hispania: Revista Española de Historia*, vol. LXXIV, nº 248, (2014), pp. 687-713.

----- "Santidad y patronazgo en el mundo hispánico de la Edad Moderna". *Studia Historica. Historia Moderna*, vol. 40, nº 1, (2018), pp. 75-123.

SERRANO y SANZ, M.: *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*. Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1903-1905, pp. 571-601.

SHAW, D. L.: "Oliveros y el Almirante de Castilla (1638)". *Hispania: Revista Española de Historia*, 106, (1967), pp. 342-353.

SICARD, F.: "Política en religión y religión en política: el caso de sor Margarita de la Cruz, archiduquesa de Austria". En MARTÍNEZ MILLÁN, J. y GONZÁLEZ CUERVA, R.: (coords.): *La Dinastía de los Austria. Las relaciones entre la Monarquía Católica y el Imperio*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2011, vol. 1, pp. 631-646.

----- "Condesas de Paredes: señoras de su Casa y camareras de la reina". *Tonos digital: Revista electrónica de Estudios Filológicos*, 26, (2014), pp. 1-27.

SIGNOROTTO, G. V.: "Lo *Squadrone Volante*. I cardinali "liberi" e la politica europea nella seconda metà del XVII secolo". En SIGNOROTTO, G. V. y VISCEGLIA, M. A. (eds.): *La Corte di Roma tra Cinque e Seicento. "Teatro" della politica europea*. Roma, Bulzoni Editore, 1998, pp. 93-137.

----- "The *Squadrone Volante*: 'independent' cardinals and european politics in the second half of the seventeenth century". En SIGNOROTTO, G. V. y VISCEGLIA, M. A. (eds.): *Court and politics in papal Rome, 1492-1700*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 177-211.

----- "L' apprendistato politico di Teodoro Trivulzio, principe e cardinale". *Libros de la Corte.es*, Monográfico 1, (2014), pp. 337-359.

SIGÜENZA TARÍ, J. F.: "La embajada de Chumacero, un antecedente del regalismo borbónico". En MESTRE SANCHÍS, A., FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P. y GIMÉNEZ LÓPEZ, E. (coords): *Monarquía, imperio y pueblos en la España Moderna*. Alicante, Universidad de Alicante, 1997, vol. 1, pp. 25-38.

SIMÓN DÍAZ, J.: *Jesuitas de los siglos XVI y XVII: escritos localizados*. Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca/Fundación Universitaria Española, 1975.

----- *Dominicos de los siglos XVI y XVII: escritos localizados*. Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca/Fundación Universitaria Española, 1977.

----- "Encuentros del Cardenal F. Barberini con Lope de Vega y con el Príncipe de Esquilache en Madrid, 1626". En VV.AA: *Homenaje al Cardenal Tarancón de*

la Academia de Arte e Historia de San Dámaso. Madrid, Archidiócesis de Madrid-Alcalá, 1980, pp. 289-316.

----- “La estancia del Cardenal Legado Francesco Barberini en Madrid el año 1626”. *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 17, (1980), pp. 159-213.

----- “Los monasterios de las Descalzas Reales y de la Encarnación en el año 1626”. *Villa de Madrid*, 66, (1980), pp. 31-37.

----- *Relaciones de actos públicos celebrados en Madrid (1541-1650)*. Madrid, Instituto de Estudios Madrileños, 1982.

SOONS, A.: “Cartas sevillanas de don Luís Méndez de Haro, noviembre-diciembre 1645”. *Bulletin Hispanique*, t. 92, nº 2, (1990), pp. 827-835.

STRADLING, R. A.: “A Spanish Statesman of Appeasement: Medina de las Torres and Spanish Policy, 1639-1670”. *The Historical Journal*, 19, (1976), pp. 1-31.

----- *Europa y el declive de la estructura imperial española, 1580-1720*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1983.

----- “Olivares and the origins of the Franco-Spanish War, 1626-1635”. *The English Historical Review*, 101, (1986), pp. 68-94.

----- *Felipe IV y el gobierno de España, 1621-1665*. Madrid, Cátedra, 1989.

TAKIZAWA, O.: “El testimonio de los mártires cristianos en Japón (1559-1650)”. En BARLÉS BÁGUENA, E. y ALMAZÁN TOMÁS, D. V. (coords.): *Japón y el mundo actual*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2010, pp. 59-80.

TELLECHEA IDÍGORAS, J. I.: “La Madre Ágreda en la historia de la mística mariana”. En VV.AA: *El papel de Sor María Jesús de Ágreda en el Barroco español*. Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2002, pp. 183-193.

Testamento de Felipe IV. Introducción de Antonio Domínguez Ortiz. Madrid, Editora Nacional, 1982.

TINIVELLA, F.: "Ágreda, María de". En *Enciclopedia Cattolica*. Firenze, Casa Editrice G. C. Sansoni, 1987, vol. 1.

TORMO y MONZÓ, E.: "La apoteosis eucarística de Rubens: los tapices de la Descalzas Reales de Madrid". *Archivo Español de Arte*, 49, (1942), pp. 1-26.

----- "La apoteosis eucarística de Rubens: la subserie segunda de los tapices eucarísticos de la Descalzas". *Archivo Español de Arte*, 54, (1942), pp. 291-315.

TORRES OLLETA, M. G.: "Los trabajos de los Ángeles en la Mística Ciudad de Dios". En VV.AA: *Sor María de Ágreda y la literatura conventual femenina en el Siglo de Oro*. Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2008, pp. 65-86.

TRÁPAGA MONCHET, K.: *La reconfiguración política de la Monarquía Católica: la actividad de don Juan José de Austria (1642-1679)*. Universidad Autónoma de Madrid, Tesis Doctoral Inédita, 2015.

URIARTE, E. de: *Biblioteca de Jesuitas Españoles que escribieron sobre la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora antes de la definición dogmática de este misterio*. Madrid, Imprenta de G. López y del Horno, 1904.

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

----- "Fondo agredano de la Biblioteca de Aránzazu". *Archivo Ibero-Americano*, 27, (1967), pp. 249-304.

USUNÁRIZ GARAYOA, J. M.: *España y sus tratados internacionales: 1516-1700*. Pamplona, EUNSA Ediciones Universidad de Navarra, 2006.

VALLADARES RAMÍREZ, R.: "El Tratado de Paz de los Pirineos: una revisión historiográfica (1888-1988)". *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, 2, (1989), pp. 125-137.

----- *Felipe IV y la Restauración de Portugal*. Málaga, Editorial Algazara, 1994.

----- “Haro sin Mazarino. España y el fin del <<orden de los Pirineos>> en 1661”. *Pedralbes: Revista d’Història Moderna*, 29, (2009), pp. 339-392.

----- “El último válido. Don Luís de Haro”. *Clío: Revista de Historia*, 154, (2014), pp. 48-57.

----- “Origen y límites del valimiento de Haro”. En VALLADARES RAMÍREZ, R. (ed.): *El mundo de un válido. Don Luís de Haro y su entorno, 1643-1661*. Madrid, Marcial Pons, 2016, pp. 97-151.

VAN DEN GHEYN, J.: “Ágreda, (d’) Marie”. En *Dictionnaire de Théologie Catholique*. París, Letouzey et Ané Editeurs, 1909, vol. 1.

VANNI, A.: <<*Fare diligente inquisitione*>>. *Gian Pietro Carafa e le origini dei chierici regolari teatini*. Roma, Viella Editrice, 2010.

----- *Gaetano Thiene. Spiritualità, politica, santità*. Roma, Viella Editrice, 2016.

VÁZQUEZ JANEIRO, I.: *Las negociaciones inmaculistas en la curia romana durante el reinado de Carlos II de España (1665-1700)*. Madrid, 1957.

----- “Ágreda, María de Jesús de”. En ALDEA VAQUERO, Q., MARÍN MARTÍNEZ, T. y VIVES GATELL, J. (coords.): *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972, vol. I.

----- “Las controversias doctrinales postridentinas hasta finales del siglo XVII”. En GARCÍA-VILLOSLADA, R. (dir.): *Historia de la Iglesia en España*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, vol. 4, pp. 419-474.

----- “La Mística Ciudad de Dios de la Madre Ágreda. De censura en censura”. En VV.AA: *La Madre Ágreda, una mujer del siglo XXI*. Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2000, pp. 119-141.

VERSTEEGEN, G.: “Corte y estado en la obra histórica de Cánovas: la malograda incorporación del reino de Portugal a la Monarquía Hispana”. *Libros de la Corte.es*, 2, (2010), pp. 37-57.

----- *La sustitución del paradigma cortesano por el estatal en la historiografía liberal*. Universidad Autónoma de Madrid, Tesis Doctoral Inédita, 2013.

VICECONTE, F.: *Il Duca de Medina de las Torres (1600-1668) tra Napoli e Madrid: mecenatismo artistico e decadenza de la Monarchia*. Università degli Studi di Napoli "Federico II", Tesis Doctoral Inédita, 2012.

VICENT-CASSY, C.: *Les Saintes Vierges et Martyres dans l'Espagne du XVIIe siècle. Culte et image*. Madrid, Casa de Velázquez, 2011.

VILACOBIA RAMOS, K. M.: "Espiritualidad, predicación y corte: fray Sebastián de Arévalo y fray Francisco Díaz". *Madrid: Revista de Arte, Geografía e Historia*, 3, (2000), pp. 13-30.

----- "Entre Dios y la Corona: relaciones epistolares de sor Ana Dorotea de Austria y Felipe IV". En BOADAS LLAVAT, A. y GRAÑA CID, M. M. (eds.): *El franciscanismo en la península ibérica. Balance y perspectivas*. Barcelona, Editorial Griselda Bonet Girabert, 2005, pp. 643-661.

----- "Cartas familiares de una reina: relaciones epistolares de María Teresa de Francia y las Descalzas Reales". En GONZÁLEZ DE LA PEÑA, M. V. (coord.): *Mujer y cultura escrita: del mito al siglo XXI*. Gijón, Trea, 2005, pp. 199-212.

----- *El monasterio de las Descalzas Reales y sus confesores en la Edad Moderna*. Madrid, Visión Libros, 2013.

Con MUÑOZ SERRULLA, M. T.: "Del Alcázar a las Descalzas Reales: correspondencia entre reinas y religiosas en el ocaso de la dinastía de los Austrias". En LÓPEZ-CORDÓN, M. V. y FRANCO RUBIO, G. A. (coords.): *La reina Isabel y las reinas de España: realidad, modelos e imagen historiográfica*. Madrid, Fundación Española de Historia Moderna, 2005, vol. 1, pp. 597-610.

----- "Las religiosas de las Descalzas Reales de Madrid en los siglos XVI-XX: fuentes archivísticas". *Hispania Sacra*, vol. LXII, nº 125, (2010), pp. 115-156.

VILELA GALLEGO, P.: *Felipe IV y la Condesa de Paredes. Una colección epistolar del Rey en el Archivo General de Andalucía*. Sevilla, Junta de Andalucía, 2005.

VILLASANTE, L.: "Sor María de Jesús de Ágreda a través de su correspondencia epistolar con el rey". *Archivo Ibero-Americano*, 25, (1965), pp. 145-172.

----- "La Mística Ciudad de Dios y el problema de las revelaciones privadas". *Scriptorium Victoriense*, 19, (1972), pp. 35-62.

VISCEGLIA, M. A.: "Fazioni e lotta politica nel Sacro Collegio nella prima metà del Seicento". En SIGNOROTTO, G. V. y VISCEGLIA, M. A. (eds.): *La Corte di Roma tra Cinque e Seicento. "Teatro" della politica europea*. Roma, Bulzoni Editore, 1998, pp. 37-91.

----- "Factions in the Sacred College in the sixteenth and seventeenth centuries". En SIGNOROTTO, G. V. y VISCEGLIA, M. A. (eds.): *Court and politics in papal Rome, 1492-1700*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 99-131.

----- "Congiurarono nella degradazione del Papa per via di un concilio: la protesta del Cardinale Gaspare Borgia contro la politica papale nella guerra dei Trent'Anni". *Roma moderna e contemporanea*, XI, (2003), pp. 167-193.

----- "Convergencias y conflictos. La Monarquía Católica y la Santa Sede (siglos XV-XVIII)". *Studia Historica. Historia Moderna*, 26, (2004), pp. 155-190.

----- "Roma e la Monarchia Cattolica nell'età della egemonia spagnola in Italia: un bilancio storiografico". En HERNANDO SÁNCHEZ, C. J. (coord.): *Roma y España: un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*. Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007, vol. 1, pp. 53-77.

----- *Roma papale e Spagna. Diplomatici, nobili e religiosi tra due Corti*. Roma, Bulzoni Editore, 2010.

----- *Guerra, Diplomacia y Etiqueta en la Corte de los Papas (siglos XVI y XVII)*. Madrid, Ediciones Polifemo, 2010.

----- *La Roma dei papi. La Corte e la política internazionale (secoli XV-XVII)*. Roma, Viella Editrice, 2018.

VV.AA: *Los Clérigos Regulares -Teatinos-. 450 Aniversario de su fundación*. Palma de Mallorca, Artes Gráficas San Cayetano, 1974.

WILFRED, F.: "El martirio en las tradiciones religiosas". *Concilium: Revista Internacional de Teología*, 299, (2003), pp. 85-96.

WILLIAMS, L.: *Don Luís Méndez de Haro y Guzmán. Letters from the Pyrenees. Don Luís Méndez de Haro's. Correspondence to Philip IV of Spain. July to November 1659*. Exeter, University of Exeter Press, 2000.

----- *Jornadas a los Pirineos, 1659-1660. El camino hacia la paz entre España y Francia*. Valladolid, Diputación Provincial de Valladolid, 2008.

----- "España y Francia cara a cara en la frontera: alardes de poder y la Paz de los Pirineos". En JANÉ CHECA, O. (coord.): *Del Tractat dels Pirineus a l'Europa del segle XXI: un model en construcció?*. Barcelona, Generalitat de Catalunya, 2010, pp. 161-176.

----- "El correo ordinario y extraordinario y el Tratado de los Pirineos". *Libros de la Corte.es*, 13, (2016), pp. 67-85.

YETANO LAGUNA, I.: *Relaciones entre España y Francia desde la Paz de los Pirineos (1659) hasta la Guerra de Devolución (1667). La embajada del Marqués de la Fuente*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 2009.

ZAMORA LUCAS, F.: "La Madre Ágreda y su convento. Correspondencia y visitantes". *Celtiberia*, 29, (1965), pp. 41-75.

ZARAGOZA I PACUAL, E.: "Correspondencia epistolar entre el Cardenal Aguirre y el Rey Carlos II sobre la definición dogmática de la Inmaculada Concepción y la causa de Sor María de Ágreda". *Salmanticensis*, 54, (2007), pp. 89-121.

ZARRI, G.: *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*. Torino, Rosenberg/Sellier, 1990.

