



**UNIVERSIDAD
DE GRANADA**



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

UNIVERSIDAD DE GRANADA

Programa de doctorado en Historia y Artes

Departamento de Historia Moderna y de América

UNIVERSITÀ LA SAPIENZA DI ROMA

Dottorato in Storia, Antropologia, Religioni

Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte e Spettacolo

*Iglesias y cofradías españolas en la Roma barroca. Exigencias
espirituales y prácticas sociales (siglos XVI-XVII)*

TESIS DOCTORAL

Antonio Vertunni

Dirigida por

Dr. Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (Universidad de Granada)

Dra. Paola Volpini (Università “La Sapienza” di Roma)

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Antonio Vertunni
ISBN: 978-84-1195-159-3
URI: <https://hdl.handle.net/10481/89680>

RINGRAZIAMENTI

Desidero esprimere la mia profonda gratitudine al prof. Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz per aver dimostrato sin dall'inizio interesse per il mio progetto e alla prof.ssa Paola Volpini, per la fiducia accordatami ormai da lungo tempo e per aver accettato di dirigere questa tesi in cotutela con l'università in cui mi sono laureato. A loro va il mio più sentito ringraziamento per il costante appoggio dato a questo lavoro e per gli innumerevoli suggerimenti che in questi anni lo hanno arricchito.

Un ringraziamento particolare anche alla prof.ssa Elisa Novi Chavarría per aver discusso parte di questo lavoro in occasione del seminario dei dottorandi tenutosi alla Sapienza nel settembre 2021, che mi ha offerto interessanti spunti di riflessione per il prosieguo della ricerca, e al prof. Francisco Javier Crespo Muñoz, instancabile animatore del Simposio de la Semana Santa de Granada, con cui ho avuto il privilegio di discutere alcuni dei temi presentati in queste pagine.

È da parte mia doveroso ringraziare anche il personale degli archivi e biblioteche in cui ho lavorato, che durante il difficile periodo della pandemia si sono messi a disposizione affinché potessi svolgere al meglio le mie ricerche. Desidero esprimere la mia gratitudine al consiglio direttivo dell'Opera Pia – Stabilimenti spagnoli in Italia, per avermi aperto le porte del loro archivio dopo un lungo periodo di chiusura e al prof. José Antonio Calvo Gómez per avermi orientato tra i ricchi fondi documentali conservati.

Questo lavoro non avrebbe visto la luce senza il sostegno dei miei genitori, che mi hanno accompagnato in questo percorso, e della mia famiglia spagnola per avermi accolto come uno di loro. Infine, un ringraziamento speciale a Victoria, che con il suo sorriso illumina ogni giorno il nostro cammino di vita.

Índice

Abreviaturas.....	1
Índice de imágenes	2
Introducción	3
I. Fuentes y metodología.....	3
II. Estructura del trabajo.....	8
Capítulo 1: MARCO HISTORIOGRÁFICO: ROMA, ESPAÑA Y LA SOCIEDAD RELIGIOSA DE LOS SIGLOS XVI Y XVII	
1.2 Roma y España	18
1.2 Extranjeros y “naciones” en Roma	30
1.3 Espacios y lugares de acogida	37
1.4 La nación española en Roma	42
1.5 La Roma religiosa de los siglos XVI-XVII.....	56
1.6 Reflexiones conclusivas	67
Capítulo 2: SANTIAGO DE LOS ESPAÑOLES ENTRE LOS SIGLOS XV Y XVI: ORÍGENES, PATRIMONIO Y FORMA DE GOBIERNO	
2.1 Un protagonista: Alonso de Paradinas	69
2.2 Vida social y económica: una aproximación	76
2.2.1 Formas y sistemas de gobierno	77
2.2.2 Entre liturgia y discurso político	81
2.2.3 Formación del patrimonio inmobiliario.....	87
2.2.4 Curar el cuerpo y el alma.....	92
2.2.5 El coste del mantenimiento.....	96
2.3 Arquitectura y representación.....	99
2.4 Reflexiones conclusivas	103

Capítulo 3: ENTRE CRÓNICA E IDENTIDAD: LA NACIÓN ESPAÑOLA EN ROMA Y LA FIESTA DE LA RESURRECCIÓN EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

3.1 Una cofradía “propria de la Nación Española”	105
3.1.1 El papel del embajador	105
3.1.2 La capilla de la Resurrección	108
3.1.3 La elevación a archicofradía	111
3.1.4 El caso de las cofradías americanas	120
3.2 Contactos materiales y lazos espirituales	122
3.3 Entre “buenas obras” y “sanctos ejercicios”	126
3.4 Ser cofrade en Roma	136
3.5 Rentas y gastos.....	140
3.6 La caridad española.....	144
3.7 Fiesta popular y expresión política	157
3.8 Cambios y persistencias en el siglo XVII.....	164
3.9 Reflexiones conclusivas	173

Capítulo 4: PERFILES Y TRAYECTORIAS DE ESPAÑOLES EN ROMA ENTRE INTEGRACIÓN Y CONTACTOS CON LA TIERRA DE ORIGEN

4.1 Notarios españoles en Roma.....	177
4.1.1 Testamentos e inventarios: algunas consideraciones	184
4.2. “Ante mi el infrascripto notario”	190
4.3 Pedro Foix de Montoya entre carrera eclesiástica y comisión artística	202
4.4 Alonso de Ponte, agente y procurador español en Roma a finales del siglo XVI ..	213
4.4.1 Entre papeles y objetos: el inventario de bienes	223
4.5 Antonio Fernández de Ortega: un notario granadino en Roma	230
4.6 Reflexiones conclusivas	238

Capítulo 5: EL PONTIFICADO DE URBANO VIII Y LOS PROBLEMAS DE LA PRESENCIA ESPAÑOLA EN ROMA

5.1 La visita apostólica en Roma de 1624.....	244
5.2 La visita a Santiago de los Españoles y su desarrollo	251

5.2.1 Primeros acontecimientos	251
5.2.2 Tensiones con los administradores.....	255
5.2.3 Ante la Congregación de la Visita Apostólica	267
5.2.4 “Con aquel rigor y aspereza que se dejan entender”	273
5.3 Entre gestión económica y “mala administración”	283
5.4 Una mirada externa	289
5.5 Reflexiones conclusivas	292

Capítulo 6: LAS COFRADÍAS GRANADINAS A TRAVÉS DE LOS ARCHIVOS ROMANOS: DINÁMICAS Y PERSPECTIVAS DE INVESTIGACIÓN

6.1 Cofradías en la España de Antiguo Régimen	296
6.2 Granada y sus primeras cofradías penitenciales	298
6.3 Una “red” de cofradías	300
6.4 Entre Roma y Granada: las agregaciones.....	304
6.4.1 La cofradía de la Soledad.....	305
6.4.2 Las cofradías del Santo Crucifijo	316
6.4.3 Las agregaciones a San Girolamo della Carità	322
6.5 El caso de San Juan de Letrán	332
6.6 Superar las fronteras, acortar las distancias.....	342
6.7 Reflexiones conclusivas	347
Conclusiones.....	350
Apéndice documental.....	358
Fuentes	375
Fuentes impresas.....	380
Bibliografía.....	383
Resumen en italiano	433

Abreviaturas

ACG: Archivo de la Catedral de Granada

AGS: Archivo General de Simancas

AER: Archivo de Estado de Roma

AHC: Archivo Histórico Capitolino

AAV: Archivo Apostólico Vaticano

BAV: Biblioteca Apostólica Vaticana

AHDR: Archivo Histórico Diocesano de Roma

AGOC: Archivo General de la Orden Carmelita

ASMSM: Archivo de la Basílica de Santa María sopra Minerva

AOP: Archivo de la Obra Pía de Roma

DBE: Diccionario Biográfico Español

DBI: Dizionario Biografico degli Italiani

Índice de imágenes

Imagen 1: Antonio Tempesta, Piazza Navona, 1593

Imagen 2: Estatutos de la Archicofradia de la SS. Resurrecion de Christo nuestro redentor, de la nacion española de Roma, Roma, Esteban Paulino, 1603

Imagen 3: Girolamo Accolti, La Festa et ordine bellissimo che tiene la natione di Spagna nel far la processione del sanctissimo sacramento, la Domenica della Ressurrectione, nel aurora in Roma, intorno a Piazza Navona, Roma, Domenico Gigliotti, 1596.

Imagen 4: Dominique Barrière (1650), Fiesta de la Resurrección en Plaza Navona

Imagen 5: Busto de monseñor Pedro Foix de Montoya que se conserva actualmente en la iglesia de Santiago y Montserrat en Roma

Imagen 6: Primera hoja del poder notaria enviado por la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad a la archicofradía de Santa Maria dell'Orazione e Morte, 1 de agosto 1591. AHDR, *Santa Maria dell'Orazione e Morte*, legajo 888.

Imagen 7: Acta de agregación de la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad a la archicofradía de Santa Maria dell'Orazione e Morte, 15 de diciembre 1591. AHDR, *Santa Maria dell'Orazione e Morte*, legajo 19, fol. 32.

Imagen 8: Anotación, en el Libro maestro, de la agregación de la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad a la archicofradía de la Santísima Resurrección, 20 de septiembre 1594. AOP, *Libro maestro de la archicofradía*, legajo 71, f. 125.

Imagen 9: Acta de agregación de la cofradía del Santo Crucifijo, Ánimas Benditas a la archicofradía del Santísimo Crucifijo de San Marcelo, 7 de enero 1578. AAV, *Arciconfr. SS. Crocifisso in San Marcello*, legajo 18, f. 52r.

Imagen 10: Acta de agregación de la cofradía de la Virgen de las Angustias a la archicofradía de San Girolamo della Carità, 27 de agosto 1585. AER, *San Girolamo della Carità*, legajo 225, folio 22v.

Imagen 11: Primera hoja de la versión en italiano del poder notarial enviado por la cofradía del Santo Cristo de las Penas a la archicofradía de San Girolamo della Carità. AER, *San Girolamo della Carità*, legajo 181, f. 212r.

Imagen 12: Primera hoja de la versión en castellano del poder notarial enviado por la cofradía del Santo Cristo de las Penas a la archicofradía de San Girolamo della Carità. AER, *San Girolamo della Carità*, legajo 181. f. 222r.

Imagen 13: Acta de agregación de la cofradía del Santo Cristo de las Penas a la archicofradía de San Girolamo della Carità. AER, *San Girolamo della Carità*, legajo 232, f. 209v.

Introducción

I. Fuentes y metodología

Esta tesis pretende enmarcarse en un contexto de fermento general de los estudios que en los últimos años se han centrado en las relaciones entre la Monarquía española y la Roma pontificia durante la Edad Moderna. El carácter interdisciplinar que ha caracterizado los numerosos trabajos y proyectos de investigación de alcance internacional, llevados a cabo tanto en Italia como en España, ha abierto nuevas e interesantes vías de investigación en esta dirección. Sin embargo, hay muchos campos y preguntas aún abiertas, así como también es abundante la documentación aún inexplorada conservada en archivos italianos y españoles. Es precisamente esta riqueza temática la que empuja a los estudiosos a formular nuevas preguntas, a las que tratan de dar precisas respuestas que puedan, por un lado, cuestionar lo que ya ha sido admitido por la historiografía y, por otro, impulsar la investigación sobre un terreno aún poco transitado.

El observatorio privilegiado que hemos elegido para llevar a cabo nuestra investigación es el de las iglesias y cofradías nacionales españolas en Roma en la Edad Moderna, examinadas a través de la lente no sólo de las relaciones religiosas, sino también sociales e institucionales. A lo largo de los años, la historiografía ha prestado atención a este tema y ha producido interesantes estudios que aún forman la base para cualquier investigador que quisiera acercarse al estudio de la presencia española en Roma. Sin embargo, la naturaleza a veces fragmentada de estos trabajos, que a menudo se han centrado solo en los aspectos económicos o patrimoniales de estas instituciones, no nos permite tener un cuadro general de sus dinámicas sociales y devocionales, y hace necesario dar nuevos pasos en esta dirección.

Con respecto al objeto de nuestra investigación, entre las numerosas instituciones españolas en Roma en la Edad Moderna, o vinculadas de alguna manera a la Monarquía española, el enfoque se ha centrado principalmente en la iglesia de Santiago de los Españoles y en la cofradía de la Santísima Resurrección. Podemos decir que estas fueron, si no las únicas, las más importantes entre las iglesias y cofradías españolas en Roma.

Aunque, como veremos, son dos instituciones fundadas con más de un siglo de diferencia una de la otra, entre finales del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII aglutinaron en Roma a gran parte de la comunidad española, y jugaron un papel fundamental en el desarrollo de los procesos identitarios.

La importancia que estas adquirieron en pocos años en Roma es visible en el apoyo que les brindaron papas, embajadores e importantes miembros de familias nobles tanto romanas como españolas. Pero su historia también se caracteriza por los conflictos que a menudo surgieron entre los diferentes componentes. Los principales objetivos que nos propusimos al comienzo de nuestra investigación fueron estudiar por un lado los orígenes, la estructura y las relaciones de estas instituciones con el espacio urbano, y por otro los protagonistas, las prácticas ceremoniales y los principales cambios ocurridos entre los siglos XVI y XVII. La hipótesis de partida es que estas instituciones se configuran sea como una representación de las identidades religiosas y nacionales de España en Roma, y también como acaparadoras de gracias papales.

El resultado de este trabajo no ha sido ofrecer una visión global de las dos principales instituciones españolas en Roma y sus prácticas, sino tratar de abordar algunas cuestiones, o bien poco conocidas o bien abordadas de forma parcial y fragmentaria por la historiografía. Si el título elegido para la tesis abarca un lapso cronológico que puede parecer excesivamente amplio, debido a la gran cantidad de cambios históricos y sociales que se han producido tanto a nivel local como en la política internacional, nuestra atención se ha centrado en algunos aspectos cruciales de la presencia española en Roma en este período de tiempo. Estos aspectos, que forman parte de un contexto político y social cambiante, han sido sistematizados en cada uno de los seis capítulos en los que se divide el presente trabajo.

Además del estudio crítico de la bibliografía existente, de la que necesariamente debe partir toda investigación que pueda llamarse original, la base de este trabajo está constituida por fuentes archivísticas, principalmente romanas, conservadas en dos importantes depósitos documentales. Uno de ellos es el archivo de la *Obra Pía – Establecimientos españoles en Italia*, que se encuentra en el espléndido edificio anexo a la iglesia de Santiago y Montserrat, la actual iglesia nacional española en Roma. Debido a las vicisitudes relacionadas con los trabajos de restauración llevados a cabo en la iglesia, y últimamente a los acontecimientos de la pandemia de la Covid-19, el archivo ha experimentado un largo período de cierre, lo que ha impedido la consulta de sus fondos documentales. Sólo recientemente los órganos de gobierno de la Obra Pía, institución encabezada por la

Embajada de España ante la Santa Sede, han decidido abrir de nuevo sus puertas a los investigadores. Para esta investigación ha sido posible consultar dichos fondos solo durante el tercer año de tesis. Al ofrecer una guía de este archivo, José María Pou y Martí ha escrito que su importancia está dada

para los españoles que quieran conocer el origen y desarrollo de las antiguas instituciones nacionales en Roma y hallar noticias sobre tantos compatriotas suyos eminentes en ciencia y dignidad, de insignes artistas que aquí vivieron; sin embargo tampoco carece de importancia para los estudiosos de otras naciones que deseen establecer comparaciones entre las expresadas fundaciones españolas y las semejantes que casi todos los países católicos tenían en la Ciudad Eterna, o conocer la actividad en esta capital de muchos compatriotas suyos, procedentes de regiones dependientes antes de la Corona o influencia españolas¹.

La documentación del archivo de la Obra Pía se presta a diferentes tipos de análisis, también debido a su conformación actual. De hecho, en sus depósitos se conservan cuatro fondos documentales distintos: el de la cofradía de la Santísima Resurrección, el de la iglesia de Santiago de los Españoles, el de la iglesia de Santa María de Montserrat y, finalmente, el fondo que se generó a partir de la unión de las dos últimas instituciones en 1803. Dichos archivos conservan fuentes tanto de carácter normativo, como los estatutos de las iglesias o de la cofradía, así como de carácter económico y administrativo, como los registros de las congregaciones y los libros de contabilidad. Es a partir de la lectura de estos documentos cuando surge una imagen de la vida ordinaria de estas instituciones, así como de su actividad espiritual y asistencial hacia las categorías sociales más desfavorecidas de la numerosa “nación española” en Roma.

En el mismo archivo se conservan también los códices que componían la colección del entonces notario y archivero de la Embajada de España ante la Santa Sede José García del Pino, que tras su muerte fueron vendidos a la Embajada por su esposa Maria Carducci. Él se había dedicado a coleccionar y copiar “innumerables bulas y otros diplomas y relaciones de asuntos directa o indirectamente interesantes a España”². Algunos de estos fueron sacados directamente de los fondos del Archivo Vaticano. Se trata, por tanto, de una sección accesoria presente en Roma del archivo de la Embajada de España ante la Santa

¹ José María Pou y Martí, “Los archivos de la Embajada de España cerca de la Santa Sede”, en *Miscellanea Archivistica Angelo Mercati* Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1952, 297-311.

² *Ibid.*, 300.

Sede, conservado actualmente en Madrid en el Archivo Histórico Nacional³. A los 430 códices de García del Pino se unieron posteriormente otros 68 códices, descritos y catalogados en 1925 por el entonces archivero José de Olarra y Garmendía⁴. Este que podemos llamar fondo “accesorio”, que de alguna manera enriquece los de la iglesia de Santiago y la cofradía de la Resurrección, es de gran interés porque conserva

biografías de diversos pontífices, de muchísimos cardenales especialmente italianos y de otros dignitarios eclesiásticos y seculares; relaciones de las principales familias de la misma península y de algunas extranjeras; memorias de muchas iglesias de Roma, especialmente de Santiago de los Españoles; controversias sobre privilegios de las embajadas, particularmente de su zona territorial; curiosidades de cónclaves y de la vida y costumbres romanas⁵.

Para dar una idea de la documentación contenida en este fondo, el autor del citado catálogo de códices señala la presencia de cartas de Felipe III a Bernardo de Toro, que fue enviado a Roma junto con el arcediano Mateo Vázquez de Leca para negociar con el papa Pablo V la definición del dogma de la Inmaculada Concepción “a lo que dedicó su pluma y su incansable celo hasta su muerte”⁶.

Otro polo de investigación está constituido por los protocolos notariales conservados en el Archivo de Estado de Roma y en el Archivo Histórico Capitolino. Precisamente en este último se conserva un importante fondo documental que lleva el nombre de Archivio Generale Urbano⁷, establecido en 1625 por el papa Urbano VIII con el objetivo de “raccogliere e conservare tutte le copie degli atti rogati dai notai romani”⁸. En este importante fondo documental, en particular en la primera sección, se conservan numerosos protocolos estipulados por varios notarios españoles activos en Roma entre los siglos XVI y XVII. La naturaleza de los documentos también es variada. Además de los testamentos e inventarios de bienes, existen escrituras de compraventa o poderes. Esta variedad hace que los protocolos notariales por un lado sean de gran interés para la investigación histórica, por

³ José María Pou y Martí, *Archivo de la Embajada de España cerca de la Santa Sede: índice analítico de los códices de la biblioteca contigua al archivo*, (Roma: Palacio de España, 1925). Entre 1915 y 1935 se publicaron los cuatro volúmenes que componen el *Archivo de la Embajada de España cerca de la Santa Sede*. Los volúmenes incluyen el índice analítico de los documentos desde el siglo XVI hasta la primera mitad del siglo XIX.

⁴ José de Olarra y Garmendía, *Catálogo de los códices 418-498 de la Biblioteca de la Embajada de España cerca de la Santa Sede*, (separata del número 2 de *Anthologica annua*), (Roma: Iglesia nacional española, 1954).

⁵ Pou y Martí, “Los archivos de la Embajada de España”, 307.

⁶ *Ibid.*, 307.

⁷ Elisabetta Mori, “L’Archivio Generale Urbano”, en *Repertorio dei notai romani dal 1348 al 1927 dall’Elenco di Achille Francois*, ed. Romina De Vizio (Roma: Fondazione Marco Besso, 2011), XXXIII-XLII.

⁸ *Ibid.*, XXXIII.

la gran cantidad de información que allí se puede encontrar, y por otro lado fuentes a menudo particularmente complicadas de manejar.

La búsqueda dentro de este fondo a veces se ve entorpecida también por la ausencia de un índice analítico de protocolos notariales. Los inventarios, tanto en papel como informatizados, actualmente disponibles en el archivo, se limitan a informar sobre el nombre del notario, acompañado del arco cronológico de los protocolos contenidos en un solo volumen. Únicamente al principio de algunos volúmenes se puede encontrar una “rubricella” con la lista de los nombres de los clientes del notario. Los volúmenes sin tal herramienta requieren de un análisis detallado para identificar tanto los nombres de los clientes como el contenido de los protocolos individuales. Por el contrario, la búsqueda de protocolos conservados en el Archivo de Estado de Roma se ve facilitada por la reciente creación de la base de datos *Notarilia*, que al dar la posibilidad de introducir palabras clave permite una localización más rápida de los notarios y sus documentos⁹.

El interés en este tipo de documentación, a menudo utilizada por la historiografía que se ha ocupado de la presencia de los extranjeros, reside en el hecho de que estos notarios desempeñaron un papel importante de mediación entre Roma y los diferentes centros de la Monarquía Católica. Sin embargo, es interesante notar que el importante papel de conservación desempeñado por las fuentes notariales a menudo encuentra su contraparte en el archivo de la Obra Pía. Por ejemplo, es posible encontrar el testamento de un español, que en su lecho de muerte hizo una donación a su iglesia nacional, tanto en el archivo de la Obra Pía como en el Archivo Urbano. Esto se debe a que, si en el archivo notarial se recogieron las escrituras de todos los notarios que operaban en Roma, el archivo de Obra Pía conserva los testamentos de todos sus principales benefactores.

Desde estos dos polos principales, que constituyen la base documental de la presencia española en Roma, nuestra investigación se ha expandido a otros importantes archivos romanos como: el Archivo Apostólico Vaticano y el Archivo Histórico Diocesano de Roma; y archivos españoles, como el Archivo de la Catedral de Granada. Hay que recordar que Roma también alberga los archivos centrales de las órdenes religiosas, y en nuestro caso otro importante centro de investigación ha sido el archivo general de la Orden Carmelita, que tanta importancia ha tenido en la historia social y religiosa de la Monarquía

⁹ Paolo Buonora, “Notarilia: l’informatizzazione dei fondi notarili dell’Archivio di Stato di Roma”, en *Notai a Roma. Notai e Roma. Società e notai a Roma tra Medioevo ed età moderna*. Atti della giornata di studi promossa dall’Archivio di Stato di Roma, 30 maggio 2017, ed. Pittella, Raffaele – Verdi, Orietta (Roma: Roma nel Rinascimento, 2018), 205-210.

española. Las fuentes se han utilizado para la redacción de diferentes partes de la tesis, por lo tanto en cada sección hemos proporcionado una descripción de la documentación utilizada y el fondo en el que se conserva.

El resultado de la investigación es un trabajo estructurado en seis capítulos, cinco de los cuales se centran principalmente en la presencia de la comunidad española en Roma entre los siglos XVI y XVII y sus instituciones nacionales, y uno de carácter “monográfico” en el que se presenta el estudio del caso particular de Granada y sus cofradías agregadas a archicofradías romanas. A continuación, presentamos de manera esquemática la estructura y el contenido de los capítulos individuales.

II. Estructura del trabajo

El primer capítulo, de carácter introductorio, pretende ofrecer un marco de las principales aportaciones en el ámbito historiográfico, y se divide en cinco nudos temáticos. La reflexión ha comenzado con una reseña sobre los estudios que en los últimos años han tenido como objeto las relaciones entre Roma y España, posteriormente, se ha centrado en la presencia de los extranjeros en la ciudad y en los espacios dedicados tanto a la acogida como a la asistencia material y espiritual. Además, la atención se ha dirigido hacia la composición social de la “nación española”, que la historiografía ha considerado una de las comunidades extranjeras más numerosas presentes en Roma a finales del siglo XVI. Esta expresión, así como los términos que la componen, en la Edad Moderna adquiere un significado diferente del actual. Al final del capítulo hemos trazado un perfil de la Roma religiosa de los siglos XVI y XVII, de sus principales cofradías e instituciones religiosas, ya que es dentro de este sistema devocional donde también se insertan las instituciones nacionales españolas objeto de nuestra atención en los capítulos posteriores de la tesis.

Los cinco nudos temáticos están atravesados por un hilo rojo que los mantiene unidos, y que abre el camino a las reflexiones posteriores. El primer capítulo tiene carácter historiográfico, sin embargo, para enmarcar mejor algunos aspectos y proporcionar algunos elementos iniciales de reflexión que posteriormente se han desarrollado en los capítulos siguientes, hemos recurrido también a algunas fuentes de archivo.

El segundo capítulo, también de carácter introductorio, está dedicado más específicamente a la presencia de los españoles en Roma, y traza un perfil histórico de la

iglesia nacional de Santiago de los Españoles desde su fundación, que tuvo lugar alrededor de 1450 por Alonso de Paradinas, hasta la primera mitad del siglo XVII. A través del estudio de sus estatutos, y de otra documentación archivística, hemos profundizado en los aspectos relativos a su estructura interna y su forma de gobierno, focalizando también la atención en el papel siempre más influyente que tuvo el embajador español en Roma a lo largo de la vida de esta institución.

El tercero está dedicado específicamente a la cofradía de la Resurrección, sobre la que hay una muy limitada producción investigadora reciente, también debido al prolongado cierre del archivo histórico y, por lo tanto, a la imposibilidad de recurrir a su cuantiosa documentación. El único estudio orgánico sobre la cofradía en una perspectiva a largo plazo, estrechamente relacionado con la iglesia de Santiago de los Españoles, es el de Justo Fernández Alonso que apareció en la revista *Anthologica Annua* en 1960. Este estudio, centrado principalmente en el análisis de los estatutos de la cofradía, si por un lado proporciona mucha información sobre su estructura y su organización interna, por otro lado se limita a trazar un cuadro puramente normativo.

La apertura del archivo de Santiago ha dado la oportunidad de profundizar en la investigación, dando a conocer aspectos interesantes sobre el desarrollo real de sus dos actividades principales, a saber, el culto divino y las obras de caridad, y sobre cómo se caracterizaban según los contextos específicos¹⁰. Estas últimas, en particular, iban desde el pago de dotes, hasta la visita a los enfermos y prisioneros, así como su asistencia jurídica. El capítulo pretende, a través del estudio de la documentación de la cofradía, ofrecer elementos originales para la comprensión de una realidad con carácter polimorfo, que todavía tiene muchos aspectos poco conocidos. A partir de los acontecimientos relacionados con su nacimiento, el papel desempeñado por el embajador español y la elevación a la categoría de archicofradía, hemos reflexionado, retomando cuanto hemos anticipado en el primer capítulo, sobre lo que significaba ser “español” y ser “cofrade” en el contexto particular de la cofradía de la Resurrección. También hemos reflexionado sobre la práctica de la agregación, y sobre la formación de una red de cofradías agregadas ubicadas en los diferentes dominios de la Monarquía católica.

En la última parte del capítulo hemos tratado de analizar la presencia española en Roma partiendo de la dimensión festiva, centrandó la atención en las celebraciones organizadas en

¹⁰ Demetrio Mansilla, “Fondos españoles de archivos romanos”, *Anthologica Annua*, 2 (1954): 393-455; Demetrio Mansilla, “Fondos españoles de archivos romanos”, *Anthologica Annua*, 3 (1955): 553-620; Justo Fernández Alonso, “Instrumentos originales en el Archivo de Santiago de los Españoles de Roma”, *Anthologica Annua*, 4 (1956): 499-548.

la mañana de Pascua por la cofradía de la Resurrección. Se han tenido en cuenta algunos estudios recientes que han analizado tanto las instalaciones escenográficas encargadas por la nación española para el desarrollo de la fiesta, como directamente se han centrado en el aspecto musical. Estos estudios han mostrado que en la fiesta de la Resurrección los aspectos políticos y religiosos estaban estrechamente entrelazados. Se han utilizado, además de los registros de las congregaciones, ciertas crónicas impresas, escritas en algunas ocasiones especiales como los Años Santos. A través de la lectura cruzada de estas crónicas, y con la ayuda de los estudios ya publicados, hemos analizado los principales cambios que tuvieron lugar en las celebraciones organizadas por la nación española entre 1579, año de nacimiento de la cofradía, y la primera mitad del siglo XVII, tratando de insertar dicha celebración en el contexto social y político de la Roma de los siglos XVI y XVII.

El objetivo del cuarto capítulo es seguir, a través del estudio de la documentación notarial, los perfiles de algunos miembros de la nación española en Roma, los caminos que tomaron para integrarse en la ciudad, y sus relaciones con las instituciones nacionales. Las fuentes privilegiadas para reconstruir la red de relaciones tejidas por estas figuras han sido los protocolos notariales, conservados en los archivos mencionados anteriormente. Sin embargo, para contextualizarlos mejor, en la primera parte de este capítulo nos hemos ocupado de la presencia de los notarios españoles activos en Roma a finales del siglo XVI, y en algunas características peculiares de la documentación notarial examinada, principalmente los testamentos y los adjuntos inventarios de bienes. Estas fuentes, aún partiendo de su variedad, en realidad muestran ciertas características comunes que ha sido apropiado destacar.

Posteriormente hemos analizado un gran número de testamentos e inventarios de bienes, que nos han permitido conocer las principales tendencias de los españoles en Roma, por ejemplo respecto a los lugares escogidos para el entierro o la circulación de objetos artísticos y devocionales ya sea en Roma que en España. Si no es raro encontrar en los documentos los nombres de embajadores o altos dignatarios eclesiásticos, en muchos casos estos fueron estipulados por personas casi desconocidas, que se trasladaron permanentemente a Roma donde vivieron hasta su muerte. En el uso de su documentación, sin embargo, hemos tratado de dar una identidad a estos personajes, mencionando algunos datos útiles, como el origen geográfico o si eran laicos o eclesiásticos, para ubicarlos dentro de un contexto temático.

Estas consideraciones generales sobre la documentación de los españoles en Roma han constituido una especie de preámbulo para contextualizarlas en relación con los demás casos concretos. A continuación, el capítulo se ha desarrollado teniendo en cuenta más específicamente tres figuras de españoles en Roma, y su documentación relativa. El primer caso analizado es el del monseñor sevillano Pedro Foix de Montoya, cuyo testamento junto con el inventario de bienes se conserva en el Archivo Histórico Capitolino. Su perfil ha sido examinado en algunos estudios principalmente en relación con su mecenazgo artístico y su relación con Gian Lorenzo Bernini, a quien encargó un busto que formaría parte de la decoración de su tumba, en la iglesia de Santiago de los Españoles. Sólo recientemente el historiador del arte granadino David García Cueto ha demostrado que no fue el primer propietario de dos esculturas que llevan el nombre de *Anima beata* y *Anima dannata*, conservadas en la misma iglesia.

Además de los aspectos puramente relacionados con la historia del arte, el perfil del monseñor sevillano, que hemos reconstruido a partir de la lectura de su testamento, también está estrechamente relacionado con la congregación de Santiago de los Españoles, en la que ocupó el cargo de administrador. Lo hemos considerado pertinente porque representa un ejemplo de un exponente de un grupo social medio-alto en cuyas disposiciones testamentarias se enfatiza constantemente su pertenencia a la nación española en Roma. También es evidente su atención a las categorías más desfavorecidas de la dicha nación, así como la correlación entre las obras de caridad y el deseo de salvación de su alma. Hasta ahora, por ejemplo, su inventario de bienes no había sido examinado, lo que añade más información a su perfil biográfico y a sus años de estancia en Roma. Destacan sus gustos artísticos, así como las pinturas de su casa, los libros que poseía y los objetos cotidianos, añadiendo de este modo más elementos de reflexión.

Otra figura de gran interés, hasta ahora casi desconocida, es la de Alonso de Ponte, natural de la ciudad de Zamora y que vivió en Roma con su esposa hasta su muerte en 1594. El interés vino a partir del descubrimiento, durante mi investigación sobre las cofradías granadinas agregadas en Roma, de su testamento y su inventario de bienes, ambos encontrados en el Archivo Histórico Capitolino. De Alonso de Ponte, a partir de algunas pruebas documentales, sabíamos que sirvió como procurador para obtener la agregación de la cofradía granadina de Nuestra Señora de la Soledad a la archicofradía de la Santísima Resurrección, que tuvo lugar en septiembre de 1594.

Partiendo de este hecho aislado, por lo tanto, nos ha parecido oportuno conectar estas ideas, y reconstruir su actividad como procurador en Roma y su red de relaciones con

algunas personalidades prominentes tanto del contexto romano como español, siguiendo el hilo de la numerosa información reportada en los documentos. Los negocios de Alonso de Ponte en Roma eran particularmente florecientes y los documentos han demostrado que estaba en el centro de una gran cantidad de transacciones financieras. La presencia en el archivo del testamento de su esposa Mariana López de Castro, quien vivió en Roma con su esposo, donde murió en diciembre de 1594, enriquece aún más este cuadro. También en este caso en el inventario se mencionan numerosos objetos devocionales, pero también objetos de uso diario. El inventario se presenta particularmente extenso debido a la presencia sobre todo de un gran número de papeles, resultado de su actividad como procurador. De hecho, es una de las muchas figuras de procuradores activos en Roma entre los siglos XVI y XVII, sobre las que aún no se ha arrojado suficiente luz.

Un ejemplo de los resultados conseguidos a través del cruce de documentación romana y española está constituido por la figura del notario granadino Antonio Fernández de Ortega, activo en Roma entre finales del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII. Los protocolos que estipuló en sus veinte años de actividad notarial en Roma, recogidos en dos volúmenes conservados en el Archivo Capitolino, nos han permitido trazar una imagen de su red profesional, así como de su clientela, compuesta principalmente por eclesiásticos. Varios fueron sus ilustres clientes, como el cardenal Gaspar de Borja y Velasco, o el ya mencionado monseñor sevillano Pedro Foix de Montoya. El notario granadino también estipuló el testamento y el inventario de bienes de Alonso de Ponte, y el de su esposa.

Hemos tomado en consideración este caso concreto del notario español que por razones profesionales se trasladó definitivamente a Roma, donde permaneció hasta su muerte, y donde estuvo fuertemente vinculado a las instituciones nacionales. Las búsquedas realizadas en el Archivo de la Catedral de Granada han permitido localizar el “expediente de limpieza de sangre” de Antonio Fernández de Ortega, estipulado en 1578, que debía ser enviado a Roma con vistas a su ordenación¹¹. El análisis de este documento, junto con los protocolos que cuestionó durante sus años de estancia en Roma, nos ha permitido seguir más de cerca su camino de asentamiento en la ciudad y añadir más piezas a su perfil biográfico, que aún no es totalmente conocido.

Estas tres figuras se mantienen unidas primero por el hilo de la documentación de archivo. Se diferencian entre sí tanto por su condición social como por las razones que

¹¹ Manuel Casares-Hervás, *Archivo Catedral. Inventario general* (Granada: Imprenta Hijos de Francisco Román Camacho, 1965). Para un enfoque sobre los archivos granadinos véase Pedro Enríquez - Rafael Marín, *Guía de archivos históricos de la ciudad de Granada* (Granada: Ficciones, 2001).

probablemente los llevaron a trasladarse permanentemente a Roma, que no se conocen en el estado actual de la investigación. Sin embargo, son similares en varios aspectos, por lo que las fuentes nos han permitido analizar sus perfiles también desde un punto de vista comparativo. A lo largo de sus vidas en Roma mantuvieron relaciones tanto con otros miembros prominentes de la Curia papal como con sus instituciones nacionales a las que a menudo pertenecían. A pesar de los largos años de estancia en la ciudad del papa, no habían cortado las relaciones con la patria. Es precisamente a partir del análisis de estas tres figuras como hemos podido constatar la existencia de una red de relaciones que, desde la ciudad de Roma, se extendía a otros centros importantes del territorio ibérico.

El arco cronológico tomado en consideración en este trabajo se cierra con el pontificado de Urbano VIII (1623-1644) durante el cual las relaciones entre el papado y la Monarquía hispánica se caracterizaron por algunas fases de tensión. Un signo claro de este enfriamiento se puede ver al examinar los eventos relacionados con la visita apostólica de 1628 a la iglesia de Santiago de los Españoles. La visita apostólica a todas las iglesias de Roma había sido anunciada por el papa ya en 1624, fue la segunda más importante llevada a cabo después del Concilio de Trento, y condujo a lo largo de los años a la producción de una gran cantidad de documentos que actualmente se conservan en el Archivo Apostólico Vaticano, en el fondo documental de la Visita Apostólica a Roma.

El análisis realizado en el quinto capítulo gira en torno a un episodio concreto. En la mañana del 25 de septiembre de 1628, los administradores de la iglesia de Santiago de los Españoles impidieron que los enviados papales realizaran la visita. La razón era que reclamaban el patronato real sobre la iglesia, por lo que la visita solo podía llevarse a cabo por voluntad del monarca. Ante esta negativa, los enviados papales colocaron el entredicho a las puertas de la iglesia. Dos años antes, según nos informan los documentos, todos los libros y escrituras conservadas en el archivo de la iglesia de Santiago fueron trasladados a la casa del conde de Oñate, entonces embajador español en Roma.

Este episodio fue la chispa para el desarrollo de los acontecimientos posteriores, en el que se enfrentaron por un lado los administradores de la iglesia de Santiago, y por el otro los enviados papales. Estos conflictos probablemente estuvieron latentes durante algún tiempo, y encontraron la manera de expresarse en los eventos relacionados con la visita. Es precisamente en este episodio, de hecho, donde se pueden contextualizar mejor algunos de los elementos analizados en los capítulos anteriores, como la modificación de los primeros estatutos y la entrada en el preámbulo de los mismos de la versión que consideraba que la fundación de la iglesia no era obra de Alonso de Paradinas sino del infante Enrique de

Castilla. Para apoyar sus argumentos, y evitar que la iglesia fuera visitada, los administradores de Santiago de los Españoles produjeron varios documentos actualmente conservados en el archivo, que hemos tenido la oportunidad de analizar para considerar un punto de vista diferente sobre esta historia.

A través de la lectura cruzada de la documentación conservada en el Archivo Apostólico Vaticano, y la que se conserva en el archivo de Santiago, el quinto capítulo pretende analizar las dinámicas que fueron el trasfondo de este evento, que en mi opinión es emblemático para comprender algunos elementos de tensión que se produjeron durante el pontificado barberiniano, y que deben situarse en el contexto más amplio de la política internacional de la Monarquía española en esos años. Este capítulo cierra la parte relacionada principalmente con la presencia española en Roma, mientras que el sexto y último capítulo presenta un caso de estudio específico, hasta la fecha poco investigado.

La idea de tomar en consideración algunas cofradías de la ciudad de Granada a partir de la documentación conservada en los archivos romanos, y por lo tanto dar a este tema un aliento “internacional” proviene de la lectura de un artículo reciente de Francisco Javier Crespo Muñoz y Ana Soledad Crespo Guijarro, publicado en la revista *Chronica Nova*, que mostraba que desde 1594 la cofradía granadina de Nuestra Señora de la Soledad estaba agregada a la archicofradía romana de la Santísima Resurrección¹². De ahí la idea de extender la investigación a otras cofradías granadinas que, entre los siglos XVI y XVII, se unieron a algunas importantes archicofradías romanas. San Jerónimo de la Caridad, el Santo Crucifijo, la Oración y la Muerte, son las archicofradías a las que se dirigió la agregación de las cofradías granadinas que hemos examinado. Por esta razón, una parte sustancial de la investigación se ha llevado a cabo en los fondos documentales de estas instituciones, conservados en varios archivos romanos, incluidos el Archivo de Estado de Roma y el Archivo Histórico Diocesano¹³.

Esta investigación ha planteado algunas preguntas metodológicas porque ya en los años ochenta del siglo pasado Luigi Fiorani, un estudioso atento de la Roma religiosa y su dinámica devocional, notó la extrema dispersión de los fondos de las cofradías romanas, y por otro lado subrayó cómo estos constituyen un patrimonio inmenso, inexplorado y

¹² Francisco Javier Crespo Muñoz - Ana Soledad Crespo Guijarro, “Nuevos datos históricos sobre la Cofradía de la Soledad y Descendimiento del Señor de Granada en el siglo XVI”, *Chronica Nova*, 42 (2016): 197-216.

¹³ Domenico Rociolo, “Gli archivi delle confraternite: un patrimonio da salvare e valorizzare”, *Archiva Ecclesiae*, 47-49 (2004-2006): 89-99; Domenico Rociolo, “Gli archivi delle confraternite per la storia dell’assistenza a Roma in età moderna”, *Mélanges de l’École Française de Rome. Italie et Méditerranée*, 1 (1999): 345-365.

desordenado¹⁴. Dentro de estos fondos documentales no siempre es fácil localizar documentación específica sobre las agregaciones, ya que a menudo no se conservan volúmenes concretos que contengan las cartas enviadas a Roma por las diversas cofradías que pedían la agregación. En este caso ha sido necesario centrar la atención en los registros de las congregaciones, que documentan las decisiones relativas a la vida ordinaria de estas archicofradías, y donde ha sido posible encontrar alguna información sobre la agregación de las cofradías de Granada.

La investigación ha sido particularmente fructífera con respecto a la cofradía granadina del Santo Cristo de las Penas, que se unió a la archicofradía de San Jerónimo de la Caridad en 1632. Dicha cofradía, como la ya mencionada de Nuestra Señora de la Soledad, tenía su sede en el convento carmelita de la Virgen de la Cabeza. Este es el único caso, de los que hemos examinado, en el que se conservan las cartas enviadas a Roma por los cofrades granadinos, y que posteriormente fueron traducidas al italiano por un notario. En el archivo se conservan las cartas en ambos idiomas. Esto ha representado un estudio de caso importante porque es precisamente siguiendo el hilo de estos documentos como ha sido posible seguir de cerca el proceso de agregación de la cofradía y los actores involucrados.

El capítulo, en su planteamiento general, pretende ofrecer un cuadro de las relaciones entre la piedad popular de Granada, encarnada en sus innumerables cofradías, y la ciudad de Roma, sede del papado. Las fuentes utilizadas, casi todas inéditas, se dividen en dos tipos. Por un lado, las cartas que las cofradías enviaron, a través de la figura de un procurador, a las archicofradías romanas. Por otro lado, los registros de las congregaciones en las que se iban anotando las agregaciones. De particular interés ha sido la investigación llevada a cabo en el Archivo Apostólico Vaticano, donde han surgido datos interesantes y hasta ahora casi desconocidos sobre el vínculo existente entre algunas iglesias, capillas y cofradías de Granada y la basílica papal de San Juan de Letrán.

El capítulo está dividido en cuatro partes. En la primera parte hemos trazado un cuadro de las primeras cofradías penitenciales fundadas en Granada en los años inmediatamente posteriores a la conquista por los Reyes Católicos, tratando de enfatizar los aspectos en común, relacionados sobre todo con su vínculo con Roma. En la segunda parte hemos analizado más de cerca el fenómeno de la agregación, examinando un capítulo específico de los estatutos de la archicofradía romana de la Santísima Resurrección. La tercera parte,

¹⁴ Luigi Fiorani, “Storiografia e archivi delle confraternite romane”, *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 6 (1985), 175. Para un perfil del autor véase Domenico Rocciolo, “Luigi Fiorani storico di Roma religiosa a dieci anni dalla morte (2009-2019)”, *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 1 (2019): 3-15.

que representa el cuerpo central del capítulo, se presenta como un análisis detallado de las agregaciones en el contexto granadino, realizado a partir del estudio crítico de las fuentes encontradas en los archivos romanos. En la cuarta y última parte hemos intentado reconectar los hilos del discurso reflexionando sobre los aspectos más relevantes que han surgido de la investigación archivística.

Este último capítulo retoma algunos aspectos relativos al proceso de agregación que hemos expuesto con una mirada más amplia durante el tercer capítulo, y los adapta a un contexto particular, el de la ciudad de Granada y sus cofradías. A través del uso de documentación granadina hallada en Roma, presentamos una perspectiva en cierto sentido invertida con respecto a lo expuesto en el capítulo dedicado a la cofradía de la Resurrección, en la parte dedicada a las agregaciones, ya que en este caso la atención se ha centrado en algunas de las innumerables cofradías granadinas vinculadas con Roma.

En el apéndice hemos presentado la transcripción de tres documentos inéditos para la historia de Granada. Se trata de de las cartas enviadas a Roma por la cofradía del Santo Cristo de las Penas (en italiano), la visita canónica al convento de la Virgen de la Cabeza (en castellano) y una memoria, que se conserva en el Archivo Vaticano, en la que se enumeran las iglesias y cofradías de Granada filiales de la basílica de San Juan de Letrán (en latín).

Cada capítulo se cierra con algunas reflexiones conclusivas, en las que intentamos de alguna manera atar los hilos que surgieron durante las páginas anteriores. Algunas partes de los capítulos individuales han sido presentadas en algunos artículos publicados en revistas italianas y españolas, en los que hemos expuesto parte de los resultados preliminares de nuestro trabajo de investigación. Estas publicaciones, con la referencia bibliográfica precisa, han sido puntualmente citadas con una nota al principio de cada capítulo.

Por último, procede hacer una breve referencia a las líneas seguidas para la redacción del texto. En el primer capítulo, de carácter introductorio, se han mencionado principalmente las obras generales (ej. *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*) mientras que los ensayos individuales contenidos en dichas obras han encontrado espacio en el curso de los capítulos posteriores. Diferentes materiales bibliográficos han servido de base para la redacción de varios capítulos que componen esta tesis. Para una mayor claridad de la exposición, y para facilitar la comprensión, en cada capítulo los diferentes ensayos se han citado por primera vez siempre en su totalidad, y posteriormente se han repetido en su forma abreviada.

Otra dificultad añadida en el momento de escribir esta tesis ha sido la traducción de topónimos y antropónimos italianos de personas o lugares, ya que estos no siempre tienen su correspondencia en español. En general, se ha decidido transcribir en español algunos nombres generalmente conocidos, por ejemplo, los de las grandes basílicas romanas de San Juan de Letrán y de Santa María la Mayor. Por otro lado, se ha intentado mantener los otros nombres, tanto en español como en italiano, en su forma original. Para mayor claridad, y para evitar posibles confusiones, para las citas de fuentes archivísticas hemos considerado apropiado no utilizar símbolos de abreviatura (ej. *Ibid.*) sino repetir tanto el nombre del archivo en forma abreviada (ej. AHC = Archivo Histórico Capitolino) así como el nombre completo del fondo consultado.

Capítulo 1

MARCO HISTORIOGRÁFICO: ROMA, ESPAÑA Y LA SOCIEDAD RELIGIOSA DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

1.1 Roma y España

Tras los trabajos de los primeros años del nuevo milenio sobre las conexiones entre la Monarquía hispánica y la Roma pontificia, el tema ha sido abordado por la historiografía reciente desde muchos puntos de vista, y ha visto la producción de una gran cantidad de trabajos que han involucrado tanto a estudiosos españoles como italianos¹. Por eso no es fácil, y tal vez fuera de nuestras competencias, abordar esta cuestión en su totalidad. Por ello, el objetivo de este capítulo introductorio es ofrecer, con la mayor claridad y exhaustividad posible, una imagen de las principales aportaciones en el ámbito historiográfico que nos permitirá enmarcar, dentro de este extenso panorama, el tema que será objeto de nuestro interés en el transcurso de este trabajo de tesis.

Del volumen de Dandelet, que es el resultado de unos años de investigación llevada a cabo por el autor en varios los fondos de archivo más importantes de la ciudad de Roma, la historiografía no ha destacado tanto sus méritos, como los límites. El enfoque utilizado por el autor es el análisis de su “objeto” de estudio, es decir, la presencia española en Roma en un arco cronológico bastante amplio, que va desde el reinado de Carlos V hasta el reinado de Carlos II y la Guerra de Sucesión Española. Según el autor estadounidense, a partir del siglo XVI se establece un verdadero “eje Roma-Madrid” (lo que él llama “*domination*” española en Roma), que encontrará su momento álgido precisamente a partir del reinado de

¹ Thomas Dandelet, *Spanish Rome. 1500-1700* (London: Yale University Press, 2001). En estas páginas, así como en las otras partes del trabajo, he utilizado la siguiente edición: Thomas Dandelet, *La Roma española. 1500-1700*, traducción castellana de Lara Vilá Tomás (Barcelona: Edición Crítica, 2002); Carlos José Hernando Sánchez (coord.), *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, 2 vols. (Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007); Francisco Chacón - Maria Antonietta Visceglia - Giovanni Murgia - Gianfranco Tore, *Spagna e Italia in Età moderna: storiografie a confronto* (Roma: Viella, 2009); Alessandra Anselmi, *I rapporti tra Roma e Madrid nei secoli XVI e XVII* (Roma: Gangemi, 2014); José Martínez Millán – Carlos J. de Carlos Morales (coords.), *Felipe II (1527-1598). La configuración de la Monarquía hispánica* (Salamanca: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, Europa Artes Gráficas, 1998); José Martínez Millán – Maria Antonietta Visceglia (coords.), *La monarquía de Felipe III*, 3 vols. (Madrid: Fundación Mapfre, 2008); José Martínez Millán – José Eloy Hortal Muñoz (coords.), *La corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía católica* (Madrid: Ediciones Polifemo, 2015). Véanse también los ensayos que componen el dossier “Relaciones entre la Monarquía hispánica y la Roma pontificia (siglos XVI y XVII)”, *Chronica Nova*, 42 (2016): 11-194.

Felipe II, y que permanecerá casi inalterado hasta el pontificado de Urbano VIII (1623-1644).

En este sentido, la referencia obligatoria al debate historiográfico rápidamente surgido, es a la amplia y aguda reseña, que apareció por primera vez en la revista “Roma moderna e contemporanea”, que Maria Antonietta Visceglia dedicó a este volumen dos años después de su publicación². Si por un lado la autora afirma que “meriti del volume sono l’aver ribadito l’importanza della relazione Roma-Madrid per lo studio dell’Europa moderna”, por otro lado ha destacado que es necesario considerar en primer lugar las peculiaridades de la ciudad de Roma, y por lo tanto analizar la presencia española a través de una lente que tenga en cuenta diferentes planos, especialmente en un período cronológico tan amplio, lleno de cambios sustanciales tanto a nivel local como a nivel de equilibrios políticos internacionales. Por lo tanto, el autor estadounidense enfatizó el peso de la presencia ibérica en Roma, que constituía sin duda uno de los componentes numéricamente mayoritarios y de mayor peso político, pero es precisamente esta presencia la que debe estudiarse teniendo en cuenta una multiplicidad de otros componentes.

Innumerables son las líneas de investigación abiertas, a través de las cuales se han movido los estudios. Un ejemplo de la intersección de diversos ámbitos disciplinares y diferentes enfoques utilizados, que han tenido como objeto precisamente el estudio de las relaciones entre Roma y España desde una perspectiva a largo plazo, lo ofrecen los dos volúmenes ya recordados que recogen las aportaciones de un congreso celebrado en 2007, titulado *Roma y España: un crisol de la cultura europea de la edad moderna*. Los ensayos recogidos, que serpentean por un camino lleno de ideas y sugerencias, parten del estudio de la presencia española en Roma a partir de las relaciones entre los Reyes Católicos y los dos papas pertenecientes a la familia Borgia, es decir, Calixto III (1455-1458) y Alejandro VI (1492-1503)³. Precisamente en el pontificado de este último, recordado como el que concedió el título de “Reyes Católicos” a Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, la

² Maria Antonietta Visceglia, “Vi è stata una Roma spagnola?”, en *Congiure e complotti*, número monográfico de la revista *Roma moderna e contemporanea*, ed. Maria Antonietta Visceglia – Marina Caffiero, 1-2 (2003): 313-323. Esta reseña ha sido publicada recientemente en Elena Valeri – Paola Volpini (coords.), *La Roma dei papi. La corte e la politica internazionale (secoli XV-XVII)* (Roma: Viella, 2018), 199-211.

³ Para sus perfiles biográficos véanse respectivamente Michael Mallet, *Callisto III*, en *Enciclopedia dei papi*, 2000 y Giovanni Battista Picotti, *Alessandro VI*, DBI, 2 (1960).

historiografía se ha concentrado más, produciendo una gran cantidad de trabajos, que han llevado a una revisión crítica de su pontificado⁴.

Es conocido que Alejandro VI dio a los Reyes Católicos apoyo económico en la larga guerra que terminó en 1492 con la toma de Granada, y con la reunificación de la Monarquía bajo una sola fe, por lo tanto, es evidente que el factor religioso y político, estrechamente entrelazados, jugaron un papel fundamental en la compleja dinámica que vio al papado y a la Monarquía Católica protagonistas de la política internacional durante los siguientes dos siglos. Si la ciudad reconquistada, que será objeto de alabanza en varios sermones pronunciados en los siglos siguientes⁵, comienza a tomar un nuevo rostro, especialmente gracias a la creciente presencia de las órdenes religiosas, Roma se convierte en el centro en el que esta nueva imagen de los Reyes Católicos se proyecta como firmes defensores de la ortodoxia, fuera de las fronteras de la Península Ibérica.

Esto es lo que se desprende de los numerosos trabajos publicados por Álvaro Fernández de Córdoba, a menudo recordados por Maria Antonietta Visceglia en sus obras sobre las relaciones entre la Monarquía y el papado, especialmente en su extensa introducción al volumen titulado *Roma papale e Spagna*⁶. Resulta que fue Roma la que se convirtió en el lugar privilegiado para la construcción de la imagen de la Monarquía española en los años posteriores a la Reconquista⁷. Pero precisamente a partir de esta fecha crucial, que convencionalmente marca la transición de la Edad Media a la Edad Moderna, debemos considerar la diversidad y complejidad de los planos en los que las relaciones entre la Monarquía católica y el papado decayeron. Uno de ellos fue, sin duda, la cuestión relacionada con el Nuevo Mundo, en la que el papa intentó intervenir con respecto a la realidad del patronato eclesiástico, o sea la jurisdicción en materia religiosa en las tierras conquistadas, al mismo tiempo también reclamado por la Monarquía católica. A este respecto, Francesca Cantù ha señalado que si por un lado el Nuevo Mundo se convirtió en

⁴ M. Chiabò – S. Maddalo – M. Miglio – A. M. Oliva (coords.), *Roma di fronte all'Europa al tempo di Alessandro VI*. Atti del Convegno. Città del Vaticano-Roma, 1-4 dicembre 1999 (Roma: Ministero per i beni e le attività culturali. Direzione generale per gli archivi, 2001).

⁵ Inmaculada Arias de Saavedra Alías - Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, “Fiesta política y discurso religioso: los sermones de la Toma de Granada”, en *La corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*, vol. 2, ed. José Martínez Millán – Manuel Rivero Rodríguez – Gijs Versteegen (Madrid: Ediciones Polifemo, 2012), 737-769.

⁶ Maria Antonietta Visceglia, *Roma papale e Spagna. Diplomatici, nobili e religiosi tra due corti* (Roma: Bulzoni, 2010). De la misma autora véase también “Roma e la Monarchia Cattolica nell'età dell'egemonia spagnola in Italia: un bilancio storiografico”, en *Roma y España*, 49-77.

⁷ Álvaro Fernández de Córdoba, “«Reyes Católicos»: mutaciones y permanencias de un paradigma político en la Roma del Renacimiento”, en *Roma y España*, 133-154; Álvaro Fernández de Córdoba, “Imagen de los Reyes Católicos en la Roma pontificia”, *En la España Medieval*, 28 (2005): 259-354; Álvaro Fernández de Córdoba, “El papado y la Monarquía hispánica bajo los Reyes católicos: ámbitos de análisis y desarrollo historiográficos”, *Intus-Legere Historia*, 16, 1 (2022): 147-172.

una contienda entre la Monarquía y el papado, este representó también el lugar del reconocimiento entre ambas partes⁸.

La historiografía coincide en considerar la segunda mitad del siglo XVI como una fase crucial en las relaciones entre Roma y España tanto a nivel político como religioso, lo que tiene repercusiones mucho más amplias en los acontecimientos que caracterizan la historia del catolicismo europeo⁹. Si las principales directrices de la política eclesiástica de Felipe II, como la reforma de las órdenes religiosas o la convocatoria de concilios para la aplicación de los decretos del Concilio de Trento, estaban dirigidas a dar a la Monarquía un marcado carácter confesional, por otro lado, como ha destacado Agostino Borromeo, “los intentos de ampliar las prerrogativas de la Corona se realizan bajo Felipe II en el pleno respeto de la autonomía del derecho canónico y de la superioridad de la Santa Sede”¹⁰.

Sin embargo, hubo diferentes formas en las que se expresó la presencia española en la ciudad del papa a lo largo de los siglos XVI y XVII, en la que estaban involucrados diferentes actores sociales. La más importante fue, sin duda, la dimensión ceremonial, que los estudios de Maria Antonietta Visceglia han contribuido una vez más a definir con precisión¹¹. Roma se convertirá, sobre todo a partir del siglo XVII, en el espacio privilegiado para la representación de la Monarquía española, especialmente frente a otra gran potencia, la francesa, cuyo conflicto marcará los siguientes dos siglos¹². Desde una perspectiva a largo plazo, el teatro de esta “competencia”, en una ciudad donde el interlocutor privilegiado era el papa, se manifiesta en las dos principales basílicas romanas, la de San Juan de Letrán, que en 1596, tras la absolución de Enrique de Navarra, fue ganada por la corona francesa, y la de Santa María la Mayor, que desde 1644 estuvo bajo el patronato de la Corona española¹³.

⁸ Francesca Cantù, “Il papato, la Spagna e il Nuovo Mondo”, en *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, ed. Maria Antonietta Visceglia (Roma: Viella, 2013), 479-504. Sobre el tema del patronato véanse también las consideraciones de Benedetta Albani – Giovanni Pizzorusso, “Problematizando el Patronato regio: nuevos acercamientos al gobierno de la iglesia ibero-americana desde la perspectiva de la Santa Sede”, en *Actas del XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, ed. Thomas Duve, vol. I (Madrid: Dykinson, 2017), 519-544.

⁹ Visceglia, *Roma papale e Spagna*, 30.

¹⁰ Agostino Borromeo, “Felipe II y la tradición regalista de la Corona española”, en *Felipe II (1527-1598): Europa y la Monarquía católica*, ed. José Martínez Millán (Madrid: Parteluz, 1998), 111-137.

¹¹ Maria Antonietta Visceglia, “Il cerimoniale come linguaggio politico. Su alcuni conflitti di precedenza alla corte di Roma tra Cinquecento e Seicento”, en *Cérémonial et rituel à Rome (XVIe-XIXe siècle)* (Roma: École Française de Rome, 1997), 117-176.

¹² José Luis Colomer, “Luoghi attori della «pietas hispanica» nella Roma del Seicento”, *Storia Urbana*, 123 (2009): 127-148.

¹³ Maria Antonietta Visceglia, *Guerra, diplomacia y etiqueta en la corte de los papas (siglos XVI-XVII)* (Madrid: Ediciones Polifemo, 2010), 102-107. Para la historia del patronato español sobre la basílica de Santa María la Mayor véanse Alessandro Cinti, *L'Opera Pia di Filippo Quarto Re di Spagna nella Patriarcale Basilica di Santa Maria Maggiore. Giudicata dalla Bolla d'Innocenzo X del 7 ottobre 1647* (Roma:

El lugar que ocupa la Curia papal dentro del complejo tablero de la política internacional española y de sus delicados equilibrios, lo da la creciente importancia que va adquiriendo la Embajada de España en Roma¹⁴. Fue precisamente durante el reinado de Felipe II cuando se consolidó la Embajada de España, y esto se evidencia sobretodo en el nombramiento, para ocupar este delicado cargo, de algunas personalidades estrechamente vinculadas al monarca, como los hermanos Luis de Requesens primero, y Juan de Zúñiga después¹⁵. A su llegada a Roma, el embajador debía visitar al papa, a los cardenales y a los representantes de las casas nobles más importantes (como los Orsini y los Colonna), según un esquema ceremonial que adquiere connotaciones cada vez más precisas. Si durante el reinado de Felipe II llegamos a una codificación de la entrada del embajador en Roma, en un momento en que los aspectos políticos y ceremoniales estaban estrechamente entrelazados, es sólo a partir del siglo XVII cuando asistimos a un verdadero desarrollo de las ceremonias que se celebrarán con motivo de sus entradas oficiales a la ciudad¹⁶.

Dada su importancia dentro de este panorama, Maria Antonietta Visceglia ha definido la Embajada de España en Roma entre los siglos XVI y XVII como “una delle corti romane che costellano la corte papale”¹⁷. Pero es la misma autora quien subraya cómo la incidencia de la presencia de embajadores españoles en Roma sólo puede evaluarse teniendo en cuenta el contexto más amplio en el que se insertaba, en primer lugar el Colegio cardenalicio¹⁸. Maximiliano Barrio Gozalo ha resumido las funciones del embajador en tres objetivos fundamentales, a saber, obtener diferentes gracias para el rey, tratar de descubrir las actitudes y acciones del papa y otros príncipes italianos en lo que interesa a la Monarquía, y preservar y aumentar la “facción española” en la corte de Roma¹⁹. Para lograr estos objetivos, el embajador primero tenía que ganarse la confianza del cardenal-sobrino, tenía que ser capaz de crear una red de relaciones, pero también contar con una red de espías y

Tipografía Morini, 1882); Justo Fernández Alonso, “España en Santa María la Mayor”, en *Cum vobis et pro vobis. Homenaje de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia al Excmo. y Rvdmo. Miguel Roca Cabanellas en sus bodas de plata episcopales*, ed. R. Arnau-García - R. Ortuño Soriano (Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1991), 661-674; Justo Fernández Alonso, “España en Santa María la Mayor”, *Anthologica annua*, 42 (1995): 799-810; Dino Staffa, “De Pio Opere Hispaniae in Patriarchali Basilica S. Mariae Maioris”, *Apollinaris*, 29 (1956): 370-394.

¹⁴ Maria Antonietta Visceglia (coord.), *Diplomazia e politica della Spagna a Roma. Figure di ambasciatori*, número monográfico de la revista *Roma moderna e contemporanea*, 1-3, (2007).

¹⁵ Almudena Pérez de Tudela, “El papel de los embajadores españoles en Roma como agentes artísticos de Felipe II: los hermanos Luis de Requesens y Juan de Zúñiga (1563-1579)”, en *Roma y España*, 391-420.

¹⁶ Maria Antonietta Visceglia, *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna* (Roma: Viella, 2002), 207.

¹⁷ *Ibid.*, 208.

¹⁸ *Ibid.*, 204.

¹⁹ Maximiliano Barrio Gozalo, “La embajada de España ante la corte de Roma. Ceremonial y práctica del buen gobierno”, *Studia Historica. Historia Moderna*, 31 (2009): 237-273.

confidentes²⁰. A través de esta red de contactos los soberanos intentaron intervenir en la política romana con la creación de cardenales a su gusto y con motivo de cónclaves para la elección de papas.

Las instrucciones, documentos entregados por el soberano al embajador antes de su partida, resumen las líneas directrices de su misión diplomática en la ciudad del papa, las alianzas que debería haber hecho y las negociaciones que debería haber llevado a cabo. Se debe a Silvano Giordano la publicación de un valioso repertorio de instrucciones entregadas por Felipe III a sus embajadores en Roma²¹. Una característica de estos documentos es, en palabras del autor, el hecho de que no se limitan a proporcionar información sobre las distintas tareas del embajador, sino que “tracciano un ampio quadro che rispecchia la situazione generale dei rapporti tra il papa e il Re cattolico da una parte, e tra il Re cattolico e l’Italia dall’altra, con alcune incursioni su tematiche relative alla situazione europea”²². Por lo tanto, son fuentes valiosas que se prestan a múltiples niveles de lectura.

Cabe recordar que fue solo a partir de 1647 cuando los embajadores españoles pudieron aprovechar una residencia estable en el Palazzo Monaldeschi (actual sede de la Embajada de España ante la Santa Sede), gracias a la compra de algunos edificios en torno a lo que se convertirá en el “quartiere”, es decir, el barrio español en Roma. El palacio ya había sido alquilado por el duque de Albuquerque, que vivió allí desde 1622²³. El edificio de la embajada y su distrito han sido estudiados respectivamente por Alessandra Anselmi y Maximiliano Barrio Gozalo, quienes han destacado tanto sus aspectos histórico-artísticos como las innumerables implicaciones sociales de las que fueron sujetos²⁴. Al reconstruir los eventos que llevaron a la compra del palacio, así como las transformaciones arquitectónicas de las que fue objeto a lo largo de los años a instancias de los embajadores españoles,

²⁰ *Ibid.*, 253. Sobre la red de contactos establecida por los embajadores de Felipe III véase Léa Benichou, “Informadores y confidentes de los embajadores de Felipe III en Roma”, *Tiempos Modernos*, 35 (2017/2): 189-211. Para un enfoque general sobre el rol de los embajadores y sus tareas diplomáticas en la Edad Moderna véase Paola Volpini, *Ambasciatori nella prima età moderna tra corti italiane ed europee* (Roma: Sapienza Università Editrice, 2022).

²¹ Silvano Giordano, *Istruzioni di Filippo III ai suoi ambasciatori a Roma (1598-1621)* (Roma: Ministero per i Beni e le attività culturali, 2006).

²² *Ibid.*, XLIV.

²³ *Ibid.*, CIII.

²⁴ Alessandra Anselmi, *Il palazzo dell’ambasciata di Spagna presso la Santa Sede* (Roma: De Luca Editori d’Arte, 2001); Maximiliano Barrio Gozalo, *El quartiere de la embajada de España en la Roma Moderna* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2018); Véase también, Isabella Iannuzzi, “L’ambasciata di Spagna a Roma”, *ENBaCH. European Network for Baroque Cultural Heritage*, <http://www.enbach.eu/it/content/lambasciata-di-spagna-roma>

Alessandra Anselmi afirma que el palacio resulta ser un caso bastante único de adaptación perfecta al ceremonial romano²⁵.

Si la embajada española en Roma comienza a adquirir un papel cada vez más central en las relaciones entre la Monarquía y el papado, al mismo tiempo, hay también que tener en cuenta en los mismos años la consolidación de la diplomacia papal, y es precisamente la nunciatura de Madrid la que, en el límite entre ambos siglos, comienza a adquirir cierta importancia. Los nuncios pontificios en Madrid, concretamente por la delicadeza de la tarea diplomática que se les encomendaba, fueron elegidos entre los diplomáticos que ya habían adquirido cierta experiencia en el campo de la política internacional, y como tal la nunciatura constituía “una prova cruciale delle loro abilità e capacità politiche”²⁶. Los cambios que se produjeron en la corte y en los círculos de poder, especialmente después del gobierno del Rey prudente y el ascenso de Felipe III, además de la “privanza” del duque de Lerma, ciertamente no pasaron desapercibidos a los ojos de los expertos diplomáticos pontificios.

Pero las relaciones entre Roma y Madrid también deben considerarse a la luz de un florecimiento de los estudios sobre diplomacia en la primera Edad Moderna, que, como ha argumentado Paola Volpini, debe entenderse como parte del sistema político, social y cultural, y que también han tenido en cuenta otras realidades de la península itálica que no pertenecían directamente a la Monarquía católica²⁷. De ahí la necesidad de no considerar la Italia española y la Italia no española como dos realidades distintas, sino de analizar la situación política de los antiguos estados italianos desde la perspectiva de lo que la historiografía ha denominado una “hegemonía española”, es decir, una influencia que la Corona también ejercía sobre los territorios no sujetos directamente a su jurisdicción²⁸.

Visto desde una perspectiva a largo plazo, estudiar las relaciones entre dos de los polos más importantes de la diplomacia moderna significa evaluar las repercusiones más generales que los territorios italianos han tenido dentro de la Monarquía católica. Así intentan hacer los numerosos ensayos recogidos en los tres volúmenes titulados *Centros de*

²⁵ Anselmi, *Il palazzo dell'ambasciata di Spagna*, 28.

²⁶ Visceglia, *Roma papale e Spagna*, 52. De la misma autora véase “Per una storia del linguaggio politico della Curia romana. Le istruzioni dei nunzi pontifici a Madrid tra 1592 e 1623”, en *Religión y poder en la Edad Moderna*, ed. Antonio Luis Cortés Peña – José Luis Betrán – Eliseo Serrano Martín (Granada: Universidad de Granada, 2007), 215-256.

²⁷ Paola Volpini, “La diplomazia nella prima Età moderna: esperienze e prospettive di ricerca”, *Rivista Storica Italiana*, 2 (2020): 653-683.

²⁸ Elena Fasano Guarini, “Italia non spagnola e Spagna nel tempo di Filippo II”, en *Filippo II e il Mediterraneo*, ed. Luigi Lotti – Rosario Villari (Roma-Bari: Laterza, 2003), 5-23; Giuseppe Di Stefano – Elena Fasano Guarini – Alessandro Martinengo (coords.), *Italia non spagnola e monarchia spagnola tra '500 e '600. Politica, cultura e letteratura* (Firenze: Olschki, 2009).

*Poder Italianos en la Monarquía Hispánica*²⁹ editados por José Martínez Millán y Manuel Rivero Rodríguez, quienes en la introducción escriben que entre los siglos XVI y XVII la naturaleza política de la Monarquía hispánica solo se entiende “desde el paradigma de la corte, de la existencia de un entramado de cortes que, con diversos vínculos, con múltiples ramificaciones, articularon un espacio cuyos dos polos principales, pero no únicos, lo constituyeron las cortes de Madrid y Roma”³⁰. Precisamente a través de la política matrimonial, de las redes de mecenazgo, de los intercambios artísticos y del otorgamiento de pensiones y beneficios los monarcas buscaban integrar en este sistema a las élites de la península³¹.

El ceremonial, que, como hemos dicho, constituyó el principal vehículo de representación de la Monarquía católica en Roma, está estrechamente ligado a la dimensión festiva, entendida como representación visual de los acontecimientos más destacables. Por lo tanto, hablar de ceremonialidad española en Roma también significa tener en cuenta las estructuras y aparatos efímeros que a menudo se levantaban, y que formaban parte de una precisa estrategia representativa de la Monarquía³². La “fiesta española”, entendida como “principal elemento de propaganda política de los reyes de España ante el papa”³³ es el hilo conductor que mueve el análisis del historiador del arte Pablo González Tornel entre las numerosas celebraciones españolas en Roma, el cual afirma que “ninguna fiesta [...] estuvo exenta de contribuir a la fabricación visual que los comitentes querían proporcionar de sus monarcas”³⁴. La reflexión del autor ha examinado tres tipologías ceremoniales, delineando con precisión las características de cada una. Por un lado, los rituales religiosos y por otro los políticos, a los que ha añadido una tercera categoría, la de los funerales reales, en la que se mezclan características específicas de ambos.

²⁹ José Martínez Millán – Manuel Rivero Rodríguez (coords.), *Centros de Poder Italianos en la Monarquía Hispánica (siglos XV-XVIII)*, 3 vols. (Madrid: Ediciones Polifemo, 2010).

³⁰ *Ibid.*, 9.

³¹ Angelantonio Spagnoletti, *Le dinastie italiane nella prima età moderna* (Bologna: Il Mulino, 2003); Angelantonio Spagnoletti, *Principi italiani e Spagna nell'età barocca* (Milano: Mondadori, 1996). Para el caso toscano véase Paola Volpini, *Los Medici y España. Principes, embajadores y agentes en la Edad Moderna* (Madrid: Silex, 2017).

³² Marcello Fagiolo – Maria Luisa Madonna, *Barocco romano e barocco italiano. Il teatro, l'effimero, l'allegoria* (Roma: Gangemi Editore, 1985); Marcello Fagiolo (coord.), *Corpus delle feste a Roma. La festa barocca* (Roma: De Luca, 1997); Silvia Carandini, “L'effimero spirituale. Feste e manifestazioni religiose nella Roma dei papi in età moderna”, en *Roma la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtila*, ed. Luigi Fiorani – Adriano Prosperi (Torino: Einaudi, 2000), 521-553.

³³ Pablo González Tornel, *Roma hispánica. Cultura festiva española en la capital del Barroco* (Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017), 17.

³⁴ *Ibid.*, 20.

Si la fiesta principal del calendario romano era el carnaval, regulado por los Estatutos de 1363, que era una “espressione della struttura urbana nella sua articolazione corporativa e rionale”³⁵, en el período de la Contrarreforma hubo un ataque a las formas profanas de la fiesta, en particular hubo una lenta pero inexorable sustracción del espacio público del carnaval, una ocasión que multiplicó la extorsión y los crímenes³⁶. Al mismo tiempo, los papas intervinieron activamente en la conformación del trazado urbano de la Roma moderna, con el objetivo de exaltar el valor del Cristianismo, aunque la imagen de la Roma secular y profana no fue completamente borrada³⁷. En este rico y articulado sistema de ceremonias, en el que debían revivir la imagen universalista de Roma, un lugar central es ocupado por la procesión del Corpus Christi. Para dar una idea de la magnitud de esta ceremonia, así como su fuerte significado simbólico, basta pensar que a principios del siglo XVII en la octava del Corpus en Roma había cincuenta procesiones, la más importante de las cuales era la de Santa Maria sopra Minerva, a la que asistían la magistratura capitolina, los embajadores y varios eclesiásticos³⁸.

Dentro de la ceremonialidad religiosa de España en Roma también caen las tramas que fueron el trasfondo de las canonizaciones, que han sido analizadas por Miguel Gotor en algunos de sus estudios recientes, esbozando los complejos mecanismos puestos en marcha por la Monarquía católica, especialmente gracias a la mediación de algunas de las órdenes religiosas más importantes de la época, que llevaron en 1588 a la canonización del franciscano Diego de Alcalá y posteriormente, durante el siglo XVII, a la elevación a la gloria de los altares de quince “santos españoles” gracias sobre todo a la paciente labor de mediación entre la Monarquía y el papado³⁹. El siglo se había abierto con la canonización

³⁵ Visceglia, “Cerimoniali romani: il ritorno e la trasfigurazione di trionfi antichi”, en *Roma la città del papa*, 155.

³⁶ Maria Antonietta Visceglia, “Identità urbana, rituali civili e spazio pubblico a Roma tra Rinascimento e Controriforma”, *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2 (2005): 7-38, en p. 23.

³⁷ *Ibid.*, 30.

³⁸ Maria Antonietta Visceglia, “Tra liturgia e politica. Il Corpus Domini a Roma (XV-XVIII secolo)”, en *La Roma dei papi*, 73-116, en p. 102.

³⁹ Miguel Gotor, “Le canonizzazioni dei santi spagnoli nella Roma barocca”, en *Roma y España*, 621-639; Miguel Gotor, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna* (Firenze: Olschki, 2002); Miguel Gotor, “La fabbrica dei santi: la riforma urbaniana e il modello tridentino”, en *Roma la città del papa*, 679-727; Thomas Dandele, “«Celestiali eroi» e lo «splendor d’Iberia». La canonizzazione dei santi spagnoli a Roma in età moderna”, en *Il santo patrono e la città. San Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna*, ed. Giovanna Fiume (Marsilio: Venezia, 2000), 183-198; Jean-Robert Armogathe, “La fábrica de los santos. Causas españolas y procesos romanos de Urbano VIII a Benedicto XIV (siglos XVII-XVIII)”, en *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, ed. M. Vitse (Madrid: Editorial Iberoamericana, 2005), 149-168. Para una mirada comparativa a las canonizaciones en el contexto ibérico, véase Inmaculada Arias de Saavedra Alías – Esther Jiménez Pablo – Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (coords.), *Subir a los altares. Modelos de santidad en la monarquía hispánica (siglos XVI y XVIII)* (Granada: Editorial de la Universidad de Granada, 2018).

de Raimundo de Peñafort, celebrada solemnemente en la basílica de San Pedro el 29 de abril de 1601, cuyo proceso de canonización se inició poco después de su muerte, que tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XIII⁴⁰. Entre las razones del “éxito” español estaban, según el autor, por un lado la pluralidad de los sujetos políticos y administrativos involucrados, y por otro lado la capacidad que tuvo la Monarquía para controlar los procedimientos legales relacionados con la santidad. Al esbozar cuatro fases de canonizaciones, el autor identifica la que va de 1622 a 1625 como el apogeo del compromiso español, cuando fueron canonizados Teresa de Ávila, Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Isidro Labrador e Isabel de Portugal.

La magnitud de tales acontecimientos ha dejado huellas en las fuentes de la época. El cronista Giacinto Gigli, en su *Diario di Roma*, describe las manifestaciones de alegría que las cinco canonizaciones de 1622 suscitaron en la ciudad, las escenografías preparadas para la ocasión y las procesiones que llevaron los estandartes de los santos a sus respectivas iglesias. Para la canonización de San Isidro se prepararon suntuosas celebraciones en la iglesia de Santiago de los Españoles, que para la ocasión fue toda adornada con telas de seda⁴¹. En la iglesia también se depositaron los estandartes del santo y al día siguiente, el 14 de marzo, “si celebrò la festa solennemente di Santo Isidoro”⁴². Las canonizaciones de 1622, además de ser un momento de gloria para la Monarquía española, como ha escrito Fermín Labarga, inauguran un nuevo modelo de santidad y constituyeron “una prueba evidente de la potencia alcanzada, en relativo poco tiempo, por las fuerzas vivas de la Reforma Católica”⁴³.

El buen éxito de las canonizaciones fue posible sobre todo gracias al papel importante que jugaron los numerosos agentes del rey de España en Roma, muchos de ellos pertenecientes a algunas de las órdenes religiosas más destacadas y poderosas. Las celebraciones en honor de la canonización de un santo, combinadas con el impresionante aparato iconográfico montado, se convirtieron en una oportunidad para mostrar a toda la ciudad el papel del rey de España como defensor del Cristianismo. Pablo González Tornel ha destacado algunas características comunes a las ceremonias de canonización de los siglos XVI y XVII. En la fachada de la basílica de San Pedro, por ejemplo, se exhibía una

⁴⁰ González Tornel, *Roma hispánica*, 206.

⁴¹ Giacinto Gigli, *Diario di Roma*, coord. Manlio Barberito, 2 vols. (Roma: Editore Colombo, 1994), 97-98.

⁴² *Ibid.*, 100: “Da Pasquino voltò la processione per piazza di Agone, dove fu lasciato lo Stendardo di Santo Isidoro alla Chiesa di S. Giacomo delli Spagnoli, et poi li Spagnoli entrorno in processione avanti lo Stendardo de’ Santi Ignazio e Francesco. Et sempre, che si lasciavano li Stendardi ale loro Chiese erano ricevuti dentro con musiche, et fora con suoni di trombe et tamburi”.

⁴³ Fermín Labarga, “1622 o la canonización de la Reforma Católica”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 20 (2020), 73-126, en p. 118.

imagen del nuevo santo, a cuyos lados estaban los escudos de armas del papa, del rey, pero también de la orden religiosa a la que pertenecía el santo⁴⁴. Por tanto, era el signo visible de los tres actores principales que se habían comprometido a elevar al santo a la gloria de los altares, invirtiendo también grandes cantidades de dinero para este fin.

Pero la fiesta española que más condensa en su interior varios elementos simbólicos fue precisamente la del Santísimo Sacramento, organizada por la cofradía de la Resurrección en la mañana de Pascua, que fue al mismo tiempo “una celebrazione liturgica e una festa patriottica della nazione spagnola”⁴⁵. Lo que ha destacado Dandeleet, sin embargo, es el papel desempeñado por la cofradía de la Resurrección, fundada por el embajador de España en Roma, don Juan de Zúñiga, en el proceso de construcción de la identidad española en Roma. Como veremos, no se trata de un caso aislado, sino que forma parte de aquella “ola fundacional”, así la ha definido Elisa Novi Chavarría en una de sus obras recientes, que tuvo como promotor al mismo don Juan de Zúñiga, y sobre la cual tendremos la oportunidad de retomar de manera más analítica durante el tercer capítulo, dedicado específicamente a la cofradía de la Resurrección, a los orígenes y evolución de la fiesta, y a las diversas actividades asistenciales que llevaba a cabo⁴⁶.

Constelación es la palabra utilizada a menudo por la autora para indicar el desarrollo de esta actividad llevada a cabo por el embajador, porque a lo largo de unos veinte años nacieron instituciones con los mismos propósitos no solo en Roma, sino también en Génova, Milán, Nápoles y Sicilia⁴⁷. Pero también hay que recordar la importante fundación, en Madrid, del Hospital de los Italianos, establecido también en 1579 que, como ha escrito Manuel Rivero Rodríguez, “dotó a Italia de unidad dentro de la Monarquía”⁴⁸. En el mismo

⁴⁴ González Tornel, *Roma hispánica*, 199.

⁴⁵ Visceglia, “Roma e la Monarchia Cattolica nell’età dell’egemonia spagnola in Italia”, 66.

⁴⁶ Elisa Novi Chavarría, *Accogliere e curare. Ospedali e culture delle nazioni nella Monarchia ispanica (secc. XVI-XVII)* (Roma: Viella, 2020).

⁴⁷ *Ibid.*, 38; Ida Mauro - Elisa Novi Chavarría, “«Spanish» confraternities in early modern Naples”, en *Confraternities in Southern Italy: Art, Politics and Religion (1100-1800)*, ed. David D’Andrea – Salvatore Marino (Toronto: Centre for Renaissance and Reformation Studies, 2022), 169-195; Raffaella Salvemini, “«Que ningun spañol vaya pidiendo limosna». Evoluzione di un progetto economico-assistenziale per gli spagnoli nella Napoli del Vicereame”, en *Redes hospitalarias: historia, economía y sociología de la sanidad*, ed. Concepción Villanueva Morte – Antoni Conejo de la Peña – Raúl Villagrasa Elías (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2019), 173-190; Salvatore Marino, *Ospedali e città nel Regno di Napoli. Le Annunziate: istituzioni, archivi e fonti* (secc. XIV-XIX) (Firenze: Olschki, 2014).

⁴⁸ Manuel Rivero Rodríguez, *La preminencia del Consejo de Italia y el sentimiento de la nación italiana*, en *La Monarquía de las naciones. Patria, nación y naturaleza en la Monarquía de España*, ed. Bernardo García García – Antonio Álvarez-Ossorio Alvarino (Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2004), 505-528, en p. 513. Véase también Manuel Rivero Rodríguez, “El hospital de los italianos de Madrid y el Consejo de Italia en el reinado de Felipe IV: consejos territoriales y representación de los reynos”, en *Actas de la XI Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, ed. Antonio Jiménez Estrella – Julián Lozano Navarro (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2012), 1141-1152; Manuel Rivero Rodríguez, “Italian

año se completó una reforma que llevó a la consolidación del Consejo de Italia, que marca la presencia institucional de los dominios italianos en la corte⁴⁹.

En el transcurso de su estudio, en el que se han examinado fuentes de diferente tipo, Elisa Novi Chavarría ha destacado significativamente cómo estos lugares, nacidos con fines de bienestar y de acogida para los pobres y los enfermos, en un entrelazamiento de atención médica y cuidado del alma, son también espacios reales para el intercambio cultural y la circulación de ideas y prácticas⁵⁰. Esto pinta un cuadro muy variado, en el que tanto en el contexto romano, así como en los diferentes centros de la Monarquía, en los que surgieron y se desarrollaron estas instituciones, la asistencia adquiere fuertes connotaciones políticas y simbólicas. Como veremos más analíticamente en el transcurso de este trabajo, la fundación de la cofradía de la Resurrección representará una etapa importante para el discurso sobre la construcción de la identidad española en Roma y, dada su importancia, ha sido elegido como punto de partida para nuestro trabajo de tesis⁵¹.

Muchos estudios recientes sobre la ciudad de Roma, y su magnitud social y ritual, han insistido en su dimensión de “pluralidad”, una característica que sin duda ha acompañado su imagen a través de los siglos. Sin embargo, como han señalado Luigi Fiorani y Adriano Prospero, esto no siempre se ha traducido en una actitud dispuesta al pluralismo y a un hábito mental dispuesto a la tolerancia, ya que tanto las presencias no cristianas como las propiamente “herejes”, siempre han estado sujetas a formas más o menos rígidas de control o incluso a la violencia y la marginación⁵². Esta dimensión plural es precisamente el punto de partida para cualquier estudio sobre la presencia de los españoles en Roma en la Edad Moderna porque, como ha destacado Maria Antonietta Visceglia, también puede aplicarse al caso español. De hecho, en una perspectiva diferente a la de Dandele, la autora afirma que no sólo es necesario considerar una, sino varias “Romas españolas” que, especialmente

Madrid: ambassadors, regents and courtiers in the *Hospital de San Pedro y San Pablo*”, *Culture & History Digital Journal*, 1 (2022): 1-8.

⁴⁹ Feliciano Barrios, *La gobernación de la Monarquía de España. Consejos, juntas y secretarios de la administración de la Corte (1556-1700)* (Madrid: Fundación Rafael del Pino, 2015), 530. Véase también Manuel Rivero Rodríguez, *Felipe II y el gobierno de Italia* (Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1998).

⁵⁰ Novi Chavarría, *Accogliere e curare*, 196-197.

⁵¹ Thomas Dandele, “Constructing Spanish Identity at the Center of the Old World: The Spanish Nation in Rome, 1558-1625”, *Historiein*, 2 (2000): 87-96.

⁵² Luigi Fiorani – Adriano Prospero, “Una città «plurale»”, en *Roma, la città del papa, XXIII-XXXI*. Sobre las “minorías” y su presencia en el territorio, véase Serena di Nepi – Pierre Savy, “Il posto delle minoranze: spazi, norme e rappresentazioni (Europa e Mediterraneo, secc. XIII-XIX)”, *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1 (2020): 7-17. Con respecto a las minorías religiosas en Roma véanse Anna Esposito, *Un'altra Roma. minoranze nazionali e comunità ebraiche tra Medioevo e Rinascimento* (Roma: Il Calamo, 1995); Emily Michelson - Matthew Coneys Wainwright (coords.), *A companion of religious minorities in Early Modern Rome* (Boston: Brill, 2021).

dentro de un arco cronológico que abarca dos siglos de historia, proporcionan al estudioso diversos planos de análisis⁵³.

1.2 Extranjeros y “naciones” en Roma

Los movimientos de los hombres y de las ideas siempre han caracterizado la historia de la humanidad, desde la antigüedad, aunque diferentes han sido las dinámicas que han aflorado en cada época. Un intento de síntesis, que ha considerado el fenómeno de las migraciones a gran escala, se propuso en un volumen de la *Storia d'Italia* dedicado a las *Migrazioni*, que a partir de la antigüedad llega a los albores del siglo XX⁵⁴. El tema de las migraciones ha seguido atrayendo en los últimos años el interés de los historiadores de distintas áreas disciplinares, especialmente en relación con los problemas de nuestro tiempo, que han tratado de esbozar con mayor precisión el contorno de la categoría de “extranjero”⁵⁵. Quién es el extranjero y en qué sentido debe considerarse su papel especialmente en relación con la primera Edad Moderna, han sido algunas de las preguntas que los historiadores han cuestionado, y a las que no siempre es fácil dar una respuesta integral.

En el amplio examen que Francesco Parnisari ha dedicado precisamente a la historiografía reciente sobre el fenómeno de las migraciones en el contexto italiano, ha destacado el hecho de que el extranjero, entendido como un individuo que a menudo hace un movimiento permanente de su propia tierra de origen a otra, debe ser considerado en relación con su área de inserción, entendida no sólo como un espacio físico, sino también como un conjunto de relaciones humanas que se establecieron en la comunidad en la que se insertaba⁵⁶. Por lo tanto, es evidente, para aquellos que quieran emprender cualquier tipo de estudio sobre los extranjeros, considerarlos en relación con sus innumerables influencias

⁵³ Visceglia, “Roma e la Monarchia Cattolica nell’eta dell’egemonia spagnola in Italia”, 77.

⁵⁴ Matteo Sanfilippo – Paola Corti (coords.), *Storia d'Italia. Migrazioni* (Torino: Einaudi, 2009).

⁵⁵ Emanuele Pagano (coord.), *Immigrati e forestieri in Italia nell’Età moderna* (Roma: Viella, 2020); Irene Fosi, “Stranieri in Italia. Mobilità, controllo, tolleranza”, en *Studi storici dedicati a Orazio Cancila*, ed. Antonino Giuffrida – Fabrizio D’Avenia – Daniele Palermo (Palermo: Associazione Mediterranea, 2011), 531-556. Una reseña historiográfica sobre el tema de la migración en la península italiana en la Edad Moderna se puede encontrar en Matteo Binasco, “Migrazioni nel mondo mediterraneo durante l’età moderna. Il case-study storiografico italiano”, *RIME. Rivista dell’Istituto di Storia dell’Europa Mediterranea*, 6 (2011): 43-113.

⁵⁶ Francesco Parnisari, “Migranti e forestieri in Italia. Il fenomeno degli studi”, en *Immigrati e forestieri in Italia nell’Età moderna*, 17-63, en p. 23.

externas. Sin embargo, la categoría de “extranjero” es extremadamente fluida, y escapa a una definición única en términos historiográficos, ya que hay diferentes tipos de aquellos que pueden ser considerados como tales. Aquellos que pertenecen al mundo de las profesiones, como médicos o notarios, así como aquellos que pertenecen a los grupos sociales no privilegiados, hasta una categoría muy particular como los miembros de minorías religiosas, pueden considerarse extranjeros⁵⁷.

Este aspecto, se vuelve aún más complejo cuando se trata de abordar el problema de la presencia de los extranjeros en la Edad Moderna en el contexto de la ciudad del papa, que se caracteriza tanto como el gobernante de un estado temporal y como la cabeza de la Iglesia universal⁵⁸. La presencia de extranjeros en Roma, lugar de sepultura de los apóstoles Pedro y Pablo y corazón palpitante del Cristianismo, es un fenómeno a largo plazo, al que la historiografía ha dedicado especial atención a lo largo de los años⁵⁹. Así lo atestiguan los llamados *Mirabilia Urbis*, verdaderas “guías” para los peregrinos que, sobre todo a finales de la Edad Media, acudían a Roma para visitar las tumbas de los apóstoles. En cuanto al período de la temprana Edad Moderna, los estudios de Anna Esposito han tenido en cuenta tanto la composición social de la población romana, así como sus numerosas instituciones, como los hospitales y las cofradías, que en aquellos años se dedicaron a la asistencia de los pobres y de los enfermos⁶⁰.

En un ensayo reciente dedicado precisamente al tema de la inmigración en el contexto romano, la autora ha destacado algunos aspectos esenciales que hacen de Roma, especialmente en la segunda mitad del siglo XV, un lugar privilegiado para la integración de los extranjeros dentro de su tejido urbano⁶¹. Uno de ellos fue el llamado “*spoils system*” que caracterizó a la monarquía papal, y que en cada cambio de pontificado conducía a una fuerte inmigración a la ciudad de varias figuras vinculadas de diversas maneras a la curia

⁵⁷ *Ibid.*, 23-26.

⁵⁸ Paolo Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna* (Bologna: Il Mulino, 2013).

⁵⁹ Eugenio Sonnino (coord.), *Popolazione e società a Roma dal medioevo all'età contemporanea* (Roma: Il Calamo, 1998); Matteo Sanfilippo, “Roma nel Rinascimento: una città di immigrati”, en *Le forme del testo e l'immaginario della metropoli*, ed. Benedetta Bini – Valerio Viviana (Viterbo: Sette Città, 2009), 75-85; Matteo Sanfilippo, “Migrazioni a Roma tra età moderna e contemporanea”, *Studi Emigrazione/Migration Studies*, 165 (2007): 19-32.

⁶⁰ Anna Esposito, “La popolazione romana dalla fine del secolo XIV al Sacco: caratteri e forme di un'evoluzione demografica”, en *Popolazione e società a Roma*, 37-49; Anna Esposito, *Popolazione e immigrazione a Roma nel Rinascimento. In ricordo di Egmont Lee* (Roma: Roma nel Rinascimento, 2019); Ivana Ait – Anna Esposito (coords.), *Vivere la città. Roma nel Rinascimento* (Roma: Viella, 2020).

⁶¹ Anna Esposito, “Immigrazione e integrazione. Migranti e forestieri a Roma e in alcune regioni pontificie dell'Italia centrale tra Quattro e Cinquecento”, en *Immigrati e forestieri in Italia nell'Età moderna*, 139-156.

papal, que se reunían cerca del nuevo pontífice⁶². A esto se suma el fuerte poder atractivo que Roma siempre ha tenido para todos los cristianos, y el hecho de que la ciudad es un punto de referencia para aquellos que, por diversas razones, entraron en una relación con la curia⁶³. Este aspecto explica el porqué, ya en la segunda mitad del siglo XV, se produjo un aumento constante de la población romana, gracias a la presencia cada vez mayor de extranjeros.

Si, por otro lado, pasamos a principios del siglo XVI, hay dos fuentes que nos permiten considerar la población romana y los extranjeros presentes en la ciudad. Se trata de dos censos, de 1517 y 1527 respectivamente, el primero publicado en 1882 por Mariano Armellini⁶⁴, mientras que el segundo, que lleva el nombre de *Descriptio Urbis*, fue publicado por Domenico Gnoli y, en años más recientes, ha sido estudiado por Egmont Lee, quien ha fechado el texto en el período inmediatamente anterior al Saqueo. Al estudiar la *Descriptio Urbis*, Lee afirma que el 7,3% de los habitantes de Roma no eran italianos, mientras que el 24% proviene de otras regiones italianas⁶⁵. Sin embargo se trata, como han señalado los historiadores en repetidas ocasiones, de dos fuentes bastante parciales, que por lo tanto nos dan una imagen incompleta de la población romana en los diez años anteriores al Saqueo.

La investigación sobre Roma siempre ha considerado el Saqueo como un parteaguas en diferentes aspectos, y con respecto a este acontecimiento, en años más recientes Maria Antonietta Visceglia hizo hincapié en la rígida división que esto ha creado entre los historiadores medievistas y los modernistas en referencia a esta fecha crucial para la historia de Roma, pero en general para todo el contexto de la península itálica. Esta visión demasiado rígida ha impedido, por tanto, una lectura unificada de una fase decisiva en las relaciones entre Roma y España.⁶⁶ A pesar del retroceso marcado por el Saqueo, en los años siguientes, y a lo largo de todo el siglo XVI, se produjo un aumento sustancial de la población, basta pensar que en 1560 la población romana estaba formada por 70.000

⁶² *Ibid.*, 141.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Mariano Armellini, *Un censimento della città di Roma sotto il pontificato di Leone X tratto da un codice inedito dell'Archivio Vaticano* (Roma: Tipografia di Roma di Alessandro Befani, 1882); Domenico Gnoli, *La Descriptio Urbis o Censimento della popolazione di Roma avanti il Sacco borbonico* (Roma: Società Romana di Storia Patria, 1894); Egmont Lee, *Descriptio Urbis: the Roman census of 1527* (Roma: Bulzoni, 1985); Egmont Lee, *Habitatores in Urbe: the population of Renaissance Rome = la popolazione di Roma nel Rinascimento* (Roma: Università La Sapienza, 2006).

⁶⁵ Esposito, *Un'altra Roma*, 22-23.

⁶⁶ Visceglia, "Roma e la Monarchia Cattolica nell'età dell'egemonia spagnola in Italia", 58. Sergio Gensini (coord.), *Roma capitale (1447-1527)* (Pisa: Pacini Editore, 1994).

habitantes, mientras que alrededor de 1600 alcanzaba casi los 100.000 individuos⁶⁷. Este aumento repentino también se debió a la fuerte inmigración a Roma de muchos extranjeros atraídos por oportunidades de carrera dentro de la curia papal, carreras que a menudo se embarcaban en sus países de origen. Anna Esposito, en su estudio mencionado anteriormente, enfatiza precisamente la presencia de extranjeros en Roma, colocándola estrechamente en relación con la dimensión religiosa y devocional, y afirma que la pertenencia de un forastero a una determinada iglesia o hermandad nacional, es precisamente uno de los aspectos a tener en cuenta para evaluar cómo esa persona se había integrado en la sociedad que lo acogió⁶⁸.

Sin embargo, la del extranjero, que siempre se encuentra en la balanza entre integración y exclusión, es una categoría que siempre se ha visto con cierta sospecha. Los mecanismos de control establecidos por el poder papal contra los extranjeros han sido analizados en profundidad por Irene Fosi en un volumen publicado en 2011 y titulado *Convertire lo straniero*⁶⁹. Basado en un cuidadoso estudio de las fuentes archivísticas, incluida la documentación judicial, nos muestra cómo las actitudes hacia los extranjeros se oscilan con la política cambiante de los pontífices, y también sufren fuertemente con los cambios en el contexto político internacional. Por ejemplo los españoles, durante el pontificado de Urbano VIII, fueron vistos con recelo, precisamente por las tensiones entre el papado y la Monarquía hispánica por los objetivos expansionistas de esta última en los territorios del norte de Italia⁷⁰. Además, la autora ha destacado el hecho de que la frontera entre la ortodoxia y la herejía era a menudo extremadamente difícil, y que muchas veces escapaba al control del poder político. Un aspecto que siempre acompaña a la presencia de extranjeros en las diferentes realidades territoriales italianas son las diversas formas de control, pero especialmente en los Estados pontificios, las minorías están a menudo sujetas a formas de control tanto jurídico como religioso⁷¹.

El cuadro que surge de la Roma de finales del siglo XVI, como ha señalado Irene Fosi, es el de un conjunto de *nationes* “che vivevano insieme e separatamente nello stesso

⁶⁷ Eugenio Sonnino, “Popolazione e immigrazione a Roma: stime e saldi migratori, 1620-1870”, en *Storia d'Italia. Migrazioni*, 75-90.

⁶⁸ Esposito, *Immigrazione e integrazione*, 145.

⁶⁹ Irene Fosi, *Convertire lo straniero. Forestieri e Inquisizione a Roma in età moderna* (Roma: Viella, 2011).

⁷⁰ *Ibid.*, 42.

⁷¹ Matteo Sanfilippo, “Il controllo politico e religioso sulle comunità straniere a Roma e nella penisola”, en *Ad ultimos usque terrarum terminos in fide propaganda. Roma fra promozione e difesa della fede in età moderna*, ed. Massimiliano Ghilardi – Gaetano Sabatini – Matteo Sanfilippo – Donatella Strangio (Viterbo: Edizioni Sette Città, 2014), 85-110; Irene Fosi, “Roma patria comune? Foreigners in Early Modern Rome”, en *Art and Identity in Early Modern Rome*, ed. Jill Burke – Michael Bury (Aldershot: Ashgate, 2008), 27-43.

tempo”⁷². Dos aspectos, unión y separación, que como veremos hacen que estas categorías sean extremadamente permeables y sujetas a innumerables influencias externas, sobre todo porque muchas veces sus miembros estaban vinculados de dos maneras tanto con la patria, con la que seguían manteniendo contacto, como con el lugar de acogida⁷³. Como hemos visto, el extranjero que llegaba a Roma, para encajar en el tejido urbano, y para empezar su trayectoria profesional, necesitaba crear una red de relaciones, tanto con los habitantes de la ciudad como con los que procedían de la misma zona geográfica. Estos aspectos han dado lugar en los últimos años a diferentes líneas de investigación, que con enfoques innovadores han renovado profundamente la historiografía tradicional sobre los fenómenos migratorios.

Eleonora Canepari, en sus recientes trabajos, ha destacado la falta de perspectiva con la que a menudo se ha movido la historiografía sobre la inmigración, que se ha centrado repetidamente en la fase de “movimiento” de los extranjeros, sin considerar la fase de asentamiento dentro de un contexto, que “non è che l’inizio di un processo che avrà come teatro principale la città di arrivo e le dinamiche di inurbamento”⁷⁴. Por esta razón, la autora afirma que es impreciso hablar de inmigración teniendo en cuenta solo el camino que lleva a un extranjero desde la ciudad de partida hasta la ciudad de llegada, ya que Roma solo puede representar una etapa dentro de un camino que es mucho más amplio⁷⁵. A partir de estas premisas, por lo tanto, debemos considerar de manera mucho más amplia la trayectoria que un extranjero cumple entre el polo de partida y el polo de llegada, que por lo tanto no deben considerarse como dos realidades distintas sino profundamente interpenetradas. Es precisamente esta interpenetración la que no se cancela cuando un extranjero encuentra su estabilización definitiva dentro de un contexto de ciudad, por ejemplo, a través de la compra o el alquiler de una casa, o de una profesión, sino que permanece activo a lo largo de su vida con una serie de intercambios que tienen lugar en varios niveles.

Siempre teniendo en cuenta el contexto romano, Eleonora Canepari ha analizado las diferentes formas en que los extranjeros tenían la oportunidad de ponerse en contacto entre sí, como por ejemplo la misma ocupación laboral, o la proximidad de la vivienda, que se configura como un elemento de agregación que permite a personas de diferentes orígenes, o

⁷² Fosi, *Convertire lo straniero*, 25.

⁷³ *Ibid.*, 28.

⁷⁴ Eleonora Canepari, *Stare in compagnia. Strategie di inurbamento e forme associative nella Roma del Seicento* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2007), 13-14.

⁷⁵ *Ibid.*, 320-321.

que realizaban diferentes trabajos, formar redes sociales⁷⁶. No había una sino diferentes vías para la formación de estas redes sociales porque había diferentes caminos que los extranjeros podían tomar al mudarse a Roma temporal o permanentemente. Sin embargo, estos caminos no pueden entenderse sin tener en cuenta estas redes sociales, dependiendo del caso más o menos densas, que acompañan al extranjero durante toda su vida.

Las comunidades extranjeras, insertas en un contexto de ciudad y en diálogo con él, no pueden ser tomadas en consideración sin relacionarlas con las prácticas religiosas, entendidas como parte integrante de la vida de los individuos. Es precisamente la dimensión de pluralidad de la ciudad de Roma, que hemos mencionado en las páginas anteriores, la que ha sido recordada recientemente por Alessandro Serra para subrayar cómo fue precisamente el flujo migratorio que constantemente remodeló y renovó las prácticas religiosas, convirtiéndolas así en un terreno de continuos intercambios y contactos entre diferentes tradiciones⁷⁷. El autor pone como ejemplo el caso de la hermandad catalana de Santa María de Montserrat, que acogió en su interior diferentes realidades de la corona de Aragón, y en cuya iglesia la Virgen valenciana de los Desamparados y la Virgen del Pilar zaragozana también encontraron espacio para la veneración⁷⁸. Este ejemplo, que pone de relieve la existencia de diferentes devociones dentro de una sola realidad, sirve para demostrar cómo el panorama devocional de Roma entre finales del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII no es estático, sino extremadamente permeable y abierto a las influencias externas.

Plantear la cuestión de las iglesias y cofradías nacionales significa ir un paso más allá y abordar la compleja cuestión de la identidad. La presencia en Roma de numerosas iglesias y cofradías nacionales ha llevado en los últimos años a muchos estudiosos a cuestionar precisamente el papel que estas instituciones desempeñaron en la formación de la llamada “identidad nacional”. Un enfoque original en esta dirección lo ofrecen los numerosos estudios recogidos en un volumen reciente titulado *Identità e rappresentazione*, editado por

⁷⁶ Eleonora Canepari, “Immigrati, spazi urbani e reti sociali nell’Italia di antico regime”, en *Storia d’Italia. Migrazioni*, 55-74; Eleonora Canepari, “Occasioni di conoscenza: mobilità, socialità e appartenenze nella Roma moderna”, en *Donne e uomini migranti. Storie e geografie tra breve e lunga distanza*, ed. A. Arru – D.L. Caglioti – F. Ramella (Roma: Donzelli, 2008), 301-322.

⁷⁷ Alessandro Serra, “Roma e i suoi immigrati attraverso lo specchio delle pratiche religiose (secoli XVI-XIX). Temi e prospettive di ricerca”, en *Immigrati e forestieri in Italia*, 157-186.

⁷⁸ *Ibid.*, 181.

Alexander Koller y Susanne Kubersky-Piredda⁷⁹. Al presentar los muchos ensayos que componen el volumen, los autores escriben que:

le cosiddette chiese nazionali furono centri di cristallizzazione delle molteplici componenti sociali, culturali e religiose delle nazioni. Alla base della loro fondazione, spesso avvenuta tra Tre e Quattrocento, vi fu il desiderio degli stranieri provenienti da uno stesso territorio, di prestarsi reciproco aiuto e di coltivare comuni interessi nazionali⁸⁰.

Por lo tanto, es necesario considerar a las comunidades nacionales y sus iglesias como un objeto de estudio en el que los aspectos religiosos, sociales y culturales parecen estar estrechamente entrelazados. No como instituciones encerradas en sí mismas, sino en diálogo con los demás componentes del contexto de la ciudad. Siguiendo esta línea de estudio, recientemente se ha publicado un volumen titulado *Chiese e nazioni a Roma* en el que, con un enfoque que, dejando de lado tanto los espacios de las instituciones romanas de las naciones francesa, alemana y española, como las cuestiones históricas e histórico-artísticas, ha puesto al centro la presencia en Roma de las iglesias nacionales de la zona oriental, un tema hasta hoy aún escasamente investigado⁸¹.

Una interesante contribución de Domenico Rocciolo ha puesto de relieve las relaciones, no siempre fáciles y a veces conflictivas, entre la iglesia local y las iglesias nacionales. Estos contrastes a menudo se agudizaron especialmente con motivo de las visitas apostólicas, establecidas para superar algunos de los problemas materiales y espirituales de la Iglesia de Roma, y de las que las iglesias nacionales a menudo trataron de liberarse⁸². El autor propone varias reflexiones, por ejemplo, cómo deben considerarse las cofradías dentro del debate historiográfico, si pertenecen al ámbito religioso o a ambos, y enfatiza la necesidad de identificar su especificidad en relación con la ciudad y sus dinamismos sociales, religiosos y culturales.

⁷⁹ Alexander Koller – Susanne Kubersky-Piredda (coords.), *Identità e rappresentazione. Le chiese nazionali a Roma 1450-1650* (Roma: Campisano Editore, 2015).

⁸⁰ Alexander Koller – Susanne Kubersky-Piredda, “Introduzione”, en *Identità e rappresentazione*, 8.

⁸¹ Antal Molnár – Giovanni Pizzorusso – Matteo Sanfilippo (coords.), *Chiese e nazioni a Roma: dalla Scandinavia ai Balcani. Secoli XV-XVIII* (Roma: Viella, 2017).

⁸² Domenico Rocciolo, “Chiese nazionali e Chiesa locale a Roma in età moderna: aspetti giurisdizionali e interrelazioni”, en *Chiese e nazioni a Roma*, 23-36. Domenico Rocciolo, “La costruzione della città religiosa: strutture ecclesiastiche a Roma tra la metà del Cinquecento e l’Ottocento”, en *Roma, la città del papa*, 367-393, en p. 369. Del mismo autor véase también “Confraternite e devoti a Roma in età moderna: fonti e problemi storiografici”. En *Confréries et dévotions: dans la catholicité moderne: (mi-15.-début 19 Siècle)*, ed. Bernard Dompnier – Paola Vismara (Roma: École française de Rome, 2008), 61-75.

1.3 Espacios y lugares de acogida

Este numeroso grupo de extranjeros, tanto si residían permanentemente en la ciudad, como si simplemente trascurrían un tiempo breve en ella, encontraban un lugar de acogida y protección en las numerosas instituciones nacionales, es decir, iglesias, cofradías y hospitales, entendidos como lugares de asistencia tanto material como espiritual⁸³. Dentro de estas asociaciones, los extranjeros podían encontrar un primer punto de contacto a su llegada a la ciudad, pero también fortalecer sus lazos con sus tierras de origen al reconocerse en un bagaje devocional, social y cultural común.

El de las instituciones nacionales ciertamente no es un fenómeno específico de la Edad Moderna, sino que estas fundaciones muchas veces se remontan a los siglos XIV-XV, cuando se construyeron varios lugares en Roma utilizados para la recepción y el refugio de peregrinos. A menudo eran lugares pequeños, por lo tanto, no adecuados para acomodar a un gran número de personas, por lo que tuvieron que hacer frente a una cierta limitación. Pero fue precisamente a principios de la Edad Moderna cuando adquieren nuevas connotaciones, especialmente en relación con la importancia cada vez mayor que la ciudad de Roma y la Curia pontificia asumen en el contexto político internacional. No se presentan sólo como espacios físicos, distribuidos dentro de una geografía urbana densa y articulada, sino como espacios sociales reales, que precisamente por sus múltiples implicaciones se prestan a diferentes tipos de análisis. En el ensayo citado anteriormente, Irene Fosi ha destacado el fuerte valor simbólico que estas instituciones tuvieron especialmente durante el siglo XVII, subrayando sobre todo el “cammino conversionistico che, spesso, il forestiero compiva all’interno di esse”⁸⁴.

Entre las iglesias nacionales más importantes presentes en Roma podemos recordar Santa Maria dell’Anima⁸⁵, de la nación alemana, fundada a finales del siglo XIV, San Luigi dei Francesi, consagrada en 1589, y Santiago de los Españoles, cuya fundación se remonta a 1450⁸⁶. A estos se suman las distintas realidades “italianas”, que también tenían en Roma

⁸³ Danilo Zardin, “Reti confraternali per immigrati e forestieri nell’Italia della prima Età moderna”, en *Immigrati e forestieri in Italia nell’Età moderna*, 65-107.

⁸⁴ Fosi, *Convertire lo straniero*, 39. De la misma autora véase “The hospital as a space of conversion: roman examples from Seventeenth Century”, en *Space and Conversion in Global Perspective*, ed. Giuseppe Marcocci – Aliocha Maldavsky – Wietse de Boer (Leiden-Boston: Brill, 2014), 154-174.

⁸⁵ Irene Fosi, “A proposito di una lacuna storiografica: la nazione tedesca a Roma nei primi secoli dell’età moderna”, *Roma moderna e contemporanea*, 1 (1993): 45-56.

⁸⁶ Georges Brunel – Philippe Levillain - François-Charles Uginet – André Vauchez (coords.), *Les fondations nationales dans la Rome pontificale. Actes du colloque de Rome (16-19 mai 1978)* (Roma: École Française de Rome, 1981).

sus iglesias nacionales, como la de San Giovanni dei Fiorentini, fundada en 1448⁸⁷, o la de lo Spirito Santo dei Napoletani, cuya fundación se remonta al 1572. Si en el siglo XV se asiste al establecimiento de cofradías nacionales, es en el siglo XVI cuando se puede apreciar el nacimiento de numerosas asociaciones, especialmente italianas, que como ha destacado Alessandro Serra en su variedad reflejan la fragmentación política de la Italia moderna⁸⁸.

Las iglesias nacionales a menudo se anexaban a un hospital donde los enfermos y los peregrinos, generalmente pertenecientes a la misma comunidad nacional, recibían atención y asistencia sanitaria. En un ensayo reciente publicado en la revista “Storica”, Stefano Tomassetti ha reflexionado sobre la naturaleza del hospital en la Edad moderna, y ha destacado cómo este es un objeto de estudio particularmente complejo de tratar, especialmente en relación con las múltiples actividades que llevaba a cabo⁸⁹. Por un lado, el autor enfatiza que el cuidado del cuerpo debe considerarse en estrecha relación con el cuidado del alma, al que estaban dedicados espacios particulares dentro de las estructuras hospitalarias, como iglesias y capillas, y sujetos especiales, como clérigos, confesores o miembros de cofradías⁹⁰. Por lo tanto, en la Edad Moderna el hospital no es un lugar dedicado simplemente a la atención sanitaria de las distintas enfermedades que afligían la población, donde solo el médico y el paciente interactúan, sino una realidad en la que diferentes actores sociales coexisten y se mueven, y como tal se convierte en un lugar de encuentros e intercambios a diferentes niveles.

En lo que respecta a los conocimientos sanitarios y a las prácticas médicas en la Edad Moderna, la ciudad de Roma ha sido objeto de importantes investigaciones⁹¹. Entre el siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII Roma podía contar con una realidad hospitalaria

⁸⁷ Irene Fosi, “Il consolato fiorentino a Roma e il progetto per la Chiesa nazionale”, *Studi Romani*, 37 (1989): 50-70; Irene Fosi, “Pietà, devozioni e politica: due confraternite fiorentine nella Roma del Cinquecento”, *Archivio Storico Italiano*, 149 (1991): 119-161; Irene Fosi, “I fiorentini a Roma nel Cinquecento: storia di una presenza”, en *Roma capitale*, 389-414.

⁸⁸ Alessandro Serra, “Le confraternite nazionali “italiane” a Roma (secoli XVII-XVIII). Territori, devozioni, identità”, en *Italia sacra. Le raccolte di vite dei santi e l’inventio delle regioni (secc. XV-XVIII)*, ed. Tommaso Caliò – Maria Duranti – Raimondo Michetti (Roma: Viella, 2013), 25-54, en p. 33.

⁸⁹ Stefano Tomassetti, “Dentro e fuori l’ospedale di età moderna. Idee, pratiche, contesti”, *Storica*, 74 (2019): 91-127.

⁹⁰ *Ibid.*, 120-121. Véanse también Salvatore Marino – Gemma T. Colesanti (coords.), *Memorie dell’assistenza. Istituzioni e fonti ospedaliere in Italia e in Europa (secc. XIII-XVI)* (Pisa: Pacini Editore, 2019); Marina Garbellotti, “Ospedali e storia nell’Italia moderna”, *Medicina & Storia*, 6 (2003): 115-138; Paola Avallone – Gemma T. Colesanti – Salvatore Marino, “Alle origini dell’assistenza in Italia meridionale. Istituzioni, archivi e fonti (secc. XIII-XVII)”, número monográfico de la revista *RIME. Rivista dell’Istituto di Storia dell’Europa Mediterranea*, 4 (2019).

⁹¹ Antonella Romano (coord.), *Rome et la science moderne. Entre Renaissance et Lumières* (Roma: École française de Rome, 2009); Maura Piccialuti (coord.), *La sanità a Roma in età moderna*, número monográfico de la revista *Roma moderna e contemporanea*, 13 (2005).

extensa y consolidada. El más antiguo fue el hospital de Santo Spirito in Sassia, fundado en 1198, y el San Salvatore ad Sancta Sanctorum, cuya fundación se remonta a 1332⁹². Otros centros sanitarios importantes fueron el hospital de San Giacomo degli Incurabili y Santa Maria della Consolazione, fundados respectivamente en 1339 y 1470⁹³. Algunos hospitales estaban especializados en el tratamiento de enfermedades particulares, como la sífilis, pero también se caracterizan por ser centros de enseñanza de las prácticas médicas⁹⁴. Según un informe inédito sobre el cuidado de los enfermos, fechado 1623, al hospital romano del Santo Spirito in Sassia iban jóvenes que querían especializarse en cirugía, mientras que el barbero del hospital enseñaba a muchos jóvenes extranjeros a practicar “sangrías” en pacientes⁹⁵. El hospital fue también un importante lugar de experimentación médica, basta pensar que bajo el pontificado de Urbano VIII se introdujo la preparación de corteza de quina⁹⁶.

Sin embargo, con una investigación más profunda y detallada, también en una perspectiva comparativa, sería posible evaluar el nivel de interdependencia entre los hospitales nacionales y las demás instituciones hospitalarias de la ciudad, las influencias mutuas en los conocimientos y las prácticas médicas, así como el movimiento del personal sanitario, que llegaron a Roma desde diferentes áreas geográficas. Maria Pia Donato ha destacado la presencia en los siglos XVII y XVIII en Roma de dos centros médicos principales, uno representado por la corte papal, que atraía a médicos procedentes de toda Europa, y el otro en las numerosas obras pías, como los diversos hospitales de las cofradías⁹⁷. Podemos decir que los distintos hospitales adscritos a las iglesias nacionales forman parte de la extensa red hospitalaria que a principios de la Edad Moderna se presentaba bien asentada en la ciudad de Roma.

Es precisamente el movimiento de personas, que es uno de los hilos conductores que mueve este trabajo, lo que abre a los historiadores diferentes vías de investigación. Acogiendo en su tejido urbano a hombres y mujeres de diversas zonas geográficas, que llegaban a la ciudad por diferentes razones, Roma se convierte en un lugar de práctica e

⁹² Andreas Rehberg, “Gestire l’assistenza. L’ospedale di Santo Spirito e l’ospedale del SS. Salvatore a confronto”, en *Vivere la città*, 225-244.

⁹³ Alessandra Cavaterra, “L’ospedalità a Roma nell’Età moderna: il caso del San Giacomo (1585-1605)”, *Sanità, scienza e storia*, 2 (1986): 87-123.

⁹⁴ Maria Conforti – Silvia de Renzi, “Sapere anatomico negli ospedali romani. Formazione dei chirurghi e pratiche sperimentali (1620-1720)”, en *Rome et la science moderne*, 433-472.

⁹⁵ Réginald Grégoire, “«Servizio dell’anima quanto del corpo» nell’ospedale romano di Santo Spirito (1623)”, *Ricerche per la Storia Religiosa di Roma*, 3 (1979): 221-254.

⁹⁶ *Ibid.*, 224.

⁹⁷ Maria Pia Donato, “La medicina a Roma tra Sei e Settecento. Una proposta di interpretazione”, *Roma moderna e contemporanea*, 13 (2005): 99-114.

intercambios también desde el punto de vista lingüísticos. En este contexto se inserta la extensa sección monográfica, que recientemente ha aparecido en la “*Rivista Storica Italiana*”, dedicada a “*Le lingue nella Roma della prima Età Moderna*”, en las que los autores, intentando romper las rígidas barreras disciplinarias, han reflexionado sobre las diferentes formas de aprender idiomas en Roma. En la introducción Elisa Andretta, Antonella Romano y Maria Antonietta Visceglia escriben que:

tale studio si iscrive all’interno di un ampio arco cronologico – metà Quattrocento-primo Seicento – che consente di riflettere sui mutamenti della città del papa, sul suo divenire luogo di incrocio di *nationes*, diplomazie, esperienze religiose e culturali, ma anche sede di un’autorità religiosa universalistica, sul suo stato – reale o rivendicato – di città-mondo⁹⁸.

El ensayo de Giovanni Pizzorusso se centra precisamente en la segunda mitad del siglo XVI, cuando con el nuevo universalismo postridentino la autoridad papal se proyectó en todo el globo, por lo que es evidente el enorme potencial que representa el lenguaje en el proceso de evangelización y conversión⁹⁹. Este aspecto iba de la mano con la necesidad de formar clérigos capaces de utilizar los idiomas para este fin, y especialmente en Roma, pero también en otras partes de la Europa católica, se fundaron colegios misioneros, que encontraron su momento de máximo florecimiento bajo el pontificado de Gregorio XIII, y tales instituciones se integran en un tejido social ya caracterizado por una gran variedad lingüística. Este tejido social también incluye iglesias y hospitales nacionales, dentro de los cuales las necesidades de comunicación son más urgentes que nunca. Es necesario comunicarse con el personal médico del hospital, así como con los clérigos de la iglesia para la administración de los sacramentos. De hecho, es el propio autor quien señala cómo incluso los lugares de acogida anexos a las iglesias nacionales, que a menudo acogían a eclesiásticos extranjeros que vivían permanentemente en Roma o estaban de paso, se convirtieron en lugares de cultura y práctica de la lengua¹⁰⁰.

En el caso español, sobre el que iremos a detenernos, el aspecto lingüístico es muy evidente analizando la conspicua documentación de la iglesia y la cofradía nacional, escrita principalmente en castellano, un idioma presumiblemente también utilizado para la comunicación dentro de estas instituciones, para la celebración de misas o para la confesión. Lo mismo puede decirse de los hospitales colindantes, donde los enfermos que

⁹⁸ Elisa Andretta – Antonella Romano – Maria Antonietta Visceglia, “Introduzione”, *Rivista Storica Italiana*, 1 (2020): 87-88.

⁹⁹ Giovanni Pizzorusso, “Le lingue a Roma: studio e pratica nei collegi missionari nella prima età moderna”, *Rivista Storica Italiana*, CXXXII, 1 (2020): 248-271.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 255.

ingresaban se comunicaban con el personal médico principalmente en español. Este aspecto es común a otras asociaciones nacionales, cuyos estatutos establecen que tanto los clérigos de las iglesias como el personal sanitario del hospital estén formados por los miembros de su propia nación, que habían estado viviendo permanentemente en Roma durante varios años. Dentro del amplio y variado mosaico lingüístico de Roma en la segunda mitad del siglo XVI, aquellos que se mudaban a la ciudad del papa y se unían a sus iglesias o cofradías nacionales pudieron tener acceso a una serie de servicios, ya sean religiosos o de bienestar, que se proporcionaron en su lengua materna.

La importancia de estas instituciones en el camino de un extranjero no se limita al momento en que llegaba a la ciudad y encontraba su propio lugar de asentamiento, sino que se extendía a lo largo de su vida y más allá. De hecho, una mirada a través de los cientos de testamentos de extranjeros que murieron en Roma es suficiente para darse cuenta de que los principales beneficiarios de sus legados fueron sus iglesias y hermandades nacionales. Dentro de las iglesias, los extranjeros pedían ser enterrados, a menudo en una particular capilla donde también se encontraban los demás miembros de la familia, a las cofradías dejaban casas, tierras o, a veces, grandes sumas de dinero para la celebración de misas en sufragio de su alma. Las cofradías y sus respectivas capillas u oratorios son también los lugares visibles donde los extranjeros han dejado huellas de su presencia en la ciudad, y de pertenencia a las mismas, a través del mecenazgo artístico¹⁰¹. En el curso de este trabajo tendremos la oportunidad de mirar más de cerca el caso de las familias Herrera y Fonseca, que a través del arte vincularon su nombre a dos de las más importantes capillas en la iglesia de Santiago de los Españoles.

Por lo tanto, hay diferentes perspectivas desde las cuales podemos colocarnos para estudiar la realidad variada y compuesta de las cofradías e iglesias nacionales con sus hospitales adyacentes. Esta diversidad de enfoques implica que sea particularmente difícil hacer una lectura unitaria de este fenómeno, que colocado en el contexto romano constituye un espacio de investigación particularmente fértil, desde el cual varias vías nuevas y originales se han ramificado y continúan ramificándose. Por la variedad de estímulos a los que están sometidos, y por la multiplicidad de actores sociales que allí trabajaban, los hospitales y las cofradías nacionales han sido definidos por Elisa Novi Chavarría, en su

¹⁰¹ Claudio Crescentini – Antonio Martini (coords.), *Le confraternite romane. Arte, storia, committenza*, (Roma: Associazione Culturale “Shakespeare and Company 2”, 2000).

estudio mencionado anteriormente, como espacios de intercambio cultural, y circulación de prácticas e ideas¹⁰².

1.4 La nación española en Roma

En las fuentes que hemos analizado en los siguientes capítulos, tanto los protocolos de los notarios españoles en Roma, como la documentación de la cofradía de la Resurrección, la expresión “nación española” aparece con cierta frecuencia, tanto que podría decirse que se trataba de una expresión de uso común cuyo uso estaba muy extendido a diversos niveles sociales. Sin embargo, al abordar el tema específico objeto de este trabajo, es necesario señalar, como la historiografía reciente no ha dejado de hacer en varias ocasiones, que el concepto de “nación” en la Edad Moderna no tiene ninguna connotación político-jurídica como lo tendrá desde mediados del siglo XVIII¹⁰³. Por el contrario, como escriben Alexander Koller y Susanne Kubersky-Piredda en la introducción del volumen citado anteriormente, “il concetto di *natio* come insieme di persone che condividono caratteristiche culturali quali lingua, costumi, usanze e tradizioni può essere ricondotto già all’epoca antica”¹⁰⁴.

Sin embargo, el significado de la “nación” en la Edad moderna, y sus distintas implicaciones, ha despertado el interés de la historiografía reciente, que por ejemplo ha estudiado los procesos de integración de los diversos componentes de la Monarquía hispánica¹⁰⁵. Los significados diferentes del actual, que la expresión asume en relación con la primera Edad Moderna son, por lo tanto, evidentes, y, por consiguiente, constituyen el punto de partida para cualquier reflexión al respecto. Pero incluso el término “español”, que se refiere a este período histórico preciso, debe entenderse en su flexibilidad. Si en la Edad Moderna ser español significa ser natural de los reinos de España¹⁰⁶, dicho criterio de

¹⁰² Novi Chavarria, *Accogliere e curare*, 196-197.

¹⁰³ *Ibid.*, 101. Las reflexiones han sido retomadas por la autora en “Nazione, *nationes*, transnazionalità. Temi e fonti per la storia della Monarchia ispanica (secc. XVI-XVII)”, en *La Storia: una conversazione infinita. Studi in onore di Giovanni Brancaccio*, ed. Salvatore Barbagallo – Luigi Mascili Migliorini – Marco Trotta (Milano: Biblion, 2022), 53-66.

¹⁰⁴ Koller – Kubersky-Piredda, “Introduzione”, 8.

¹⁰⁵ Véanse los ensayos recogidos en Bernardo José García García – Antonio Álvarez-Ossorio Alvariño (coords.), *La Monarquía de las naciones. Patria, nación y naturaleza en la Monarquía de España* (Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2004). Para el caso italiano v

¹⁰⁶ Tamar Herzog, “Naturales y extranjeros. Sobre la construcción de categorías en el mundo hispánico”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 20 (2011): 21-31.

definición varía “a seconda dei contesti, delle opportunità, del senso di appartenenza del soggetto al proprio cetto o al proprio ufficio o mansione e/o alla comunità d’origine e del suo livello di adesione identitaria alla comunità di accoglienza”¹⁰⁷.

Habiendo hecho estas premisas necesarias, la pregunta que nos hacemos es ¿qué ocurre si, en el contexto que, aunque en términos generales, hemos esbozado, que está caracterizado por una variedad extrema, centramos nuestra atención más específicamente en la presencia en Roma de los españoles? Una vez más la historiografía no ha dejado de detectar los límites intrínsecos que se le presentan al estudioso al tratar de acercarse a este “objeto” de investigación. Manuel Vaquero Piñeiro ha tenido en cuenta los dos censos, respectivamente de 1517 y 1526, que hemos mencionado anteriormente, para analizar más detalladamente la presencia de los españoles en Roma en los años anteriores y posteriores al Saqueo. El autor ha destacado en primer lugar lo incompleto y parcial de estos dos textos, y por lo tanto la imposibilidad, en ausencia de fuentes demográficas más atendibles, de tener un conocimiento numérico exacto de la presencia española en Roma¹⁰⁸.

Dando un paso adelante podemos preguntarnos ¿Por quién estaba formada la nación española? ¿Cuál era el origen social o la profesión ejercida por sus miembros? Incluso estas preguntas no son fáciles de responder, especialmente por la escasez de fuentes que puedan ofrecer una visión orgánica de sus miembros. Remitiéndonos a los datos reportados por Thomas Dandelelet, podemos dividir la nación española en Roma aproximadamente en tres grandes categorías. Un primer gran grupo que incluía embajadores, cardenales y más generalmente clérigos, divididos a su vez en varios “subgrupos”. Luego había una segunda categoría formada por los españoles de clase media y alta, que incluía banqueros, notarios y abogados, es decir los que pertenecían a las distintas categorías profesionales, que habían construido sus carreras en Roma invirtiendo grandes cantidades de dinero. En los hogares de los clérigos o de las familias más ricas de la ciudad, podían encontrar empleo un gran número de trabajadores y pequeños artesanos, concentrados principalmente en el distrito de Campo Marzio y en los tres distritos adyacentes (Ponte, Parione, Sant’Eustachio)¹⁰⁹.

Incluso en este caso hablamos de una categoría bastante “fluida”, que no puede quedar atrapada en patrones rígidos. Basándonos en el panorama historiográfico que hemos tratado de trazar brevemente en el transcurso de las páginas anteriores, debemos por tanto

¹⁰⁷ Novi Chavarria, *Accogliere e curare*, 102.

¹⁰⁸ Manuel Vaquero Piñeiro, “Los españoles en Roma y el saco de 1527”, en *Roma y España*, 249-266, en p. 251. Del mismo autor véase “La presencia de los españoles en la economía romana (1500-1527). Primeros datos de archivo”, *En la España Medieval*, 16 (1993): 287-305.

¹⁰⁹ Dandelelet, *La Roma española*, 176-197.

considerar el hecho de que, al abordar el estudio de la presencia extranjera en Roma, y en nuestro caso concreto el estudio de la presencia española, siempre nos encontramos manejando datos y fuentes que son bastante parciales. Sin embargo, dentro de esta parcialidad, la historiografía reciente no ha dejado de identificar caminos de investigación originales, que se han centrado en la reconstrucción de perfiles individuales de comerciantes, eclesiásticos o empresarios que vivieron y trabajaron en Roma, y en sus diferentes estrategias de inserción en el tejido urbano de la ciudad, según un enfoque interdisciplinar.

A este respecto es interesante el reciente número monográfico de la revista “*Giornale di storia*”, editado por James Nelson Novoa y titulado *Tracce della presenza iberica a Roma in età moderna. Percorsi, luoghi, vite*, que reúne cinco estudios en los que se entrelazan historia, historia del arte, literatura y arquitectura, que forman parte de una tradición historiográfica que en los últimos años ha visto la producción de numerosos estudios e investigaciones¹¹⁰. En algunos de sus trabajos anteriores, el editor del volumen ya había abordado la presencia de los portugueses en la ciudad del papa, y había reconstruido los perfiles de algunos miembros de la familia Fonseca, comerciantes y banqueros que operaban en Roma en la segunda mitad del siglo XVI, y que estaban involucrados tanto en los asuntos de la iglesia de San Antonio de los Portugueses como en los de la iglesia de Santiago de los Españoles¹¹¹. Por otro lado los estudios de la historiadora del arte Francesca Curti se han centrado en la figura de Juan de Córdoba, agente español al servicio de Diego Velázquez, que permaneció en Roma de 1649 a 1651¹¹². De la lectura de su testamento sabemos que dio instrucciones de que su cuerpo fuera enterrado en la iglesia de Santiago de los Españoles, junto al de su tío Juan Rubio de Herrera, también agente de la corona española en Roma. Estos trabajos han demostrado con qué frecuencia estas figuras, que continuaron manteniendo relaciones con la patria a pesar de vivir permanentemente en Roma desde hacía varios años, actuaron como verdaderos intermediarios entre las instituciones nacionales y su tierra de origen.

¹¹⁰ James Nelson, Novoa, “Tracce della presenza iberica a Roma in età moderna. Percorsi, luoghi, vite”, número monográfico de la revista *Giornale di storia*, 3 (2021).

¹¹¹ James Nelson Novoa, *Being the Nação in the Eternal City: new christian lives in Sixteenth century Rome*, (Peterborough: Baywolf Press, 2014); James Nelson Novoa, “Roman Exile and Iberian Identity: António da Fonseca between Churches and Identities in Sixteenth-Century Rome”, en *Identità e rappresentazione*, 93-111; James Nelson Novoa, “Saperi e gusti di un banchiere portoghese a Roma nel Rinascimento. L’inventario di António de Fonséca”, *Giornale di Storia*, 10 (2012): 1-19.

¹¹² Francesca Curti, “La collezione d’arte di Juan de Córdoba, agente spagnolo a Roma al servizio di Diego Velázquez”, en *I rapporti tra Roma e Madrid nei secoli XVI e XVII*, 326-392. Véase también David García Cueto, “Sobre las relaciones de Velázquez y don Juan de Córdoba tras el regreso del segundo viaje a Italia”, *Archivo español de Arte*, 334 (2011): 177-180.

La iglesia de Santiago, punto de referencia para los procedentes del reino de Castilla, y la cofradía de la Resurrección fueron dos de las más importantes, pero ciertamente no las únicas instituciones españolas presentes en la Roma de la Edad Moderna. En 1506 se fundó la cofradía de Nuestra Señora de Montserrat, y en 1518 la iglesia de Santa María de Montserrat, que se originó de la unión de los dos antiguos hospitales de San Nicolás y Santa Margarita¹¹³. Ambas eran un punto de referencia en Roma para los que vinieron del Reino de Aragón. Sin embargo, no podemos abordar el estudio de la presencia ibérica en Roma en la Edad Moderna sin tener en cuenta también la iglesia y el hospital de San Antonio de los Portugueses que como veremos a partir de la unión de las dos Coronas comenzó a sufrir una creciente influencia del embajador español. Además de estos, hubo en Roma otras instituciones vinculadas directa o indirectamente a la Monarquía española. En su obra titulada *Le chiese spagnole nella Roma del Seicento e del Settecento*, la historiadora del arte Alessandra Anselmi ha identificado seis de ellas¹¹⁴. A estas se sumaban los conventos y hospicios de las órdenes mendicantes españolas, que se convirtieron en un punto de referencia para los religiosos que iban a la ciudad del papa, apoyados también por miembros de la comunidad que residía allí¹¹⁵. Esta investigación se ha basado en los dos volúmenes sobre las fundaciones españolas en Roma de Francisco Aguado y Elías Tormo, publicados en 1875 y 1940 respectivamente, aunque en circunstancias completamente diferentes¹¹⁶.

El texto de Aguado, escrito con la intención de “difendere i possedimenti spagnoli dall’alienazione prevista dalla legge voluta dal nuovo Stato unitario”, y que toma en consideración sólo siete instituciones en posesión de órdenes religiosas, constituye según la autora “il primo censimento di istituzioni religiose a Roma vincolate alla Spagna”¹¹⁷. Por el contrario, el texto de Tormo amplía la mirada a inscripciones, frescos, tumbas, a saber:

¹¹³ Justo Fernández Alonso, “El hospital de San Nicolás de los Catalanes en Roma. Nuevos documentos de Nicolás Conill”, *Anthologica Annua*, 30-31 (1983-1984): 362-377; Justo Fernández Alonso, “El lugar pío de la Corona de Aragón”, *Anthologica Annua*, 44 (1997): 569-590; Justo Fernández Alonso, “Los estatutos de la iglesia y hospital de Montserrat en Roma”, *Anthologica Annua*, 10 (1962): 389-398.

¹¹⁴ Alessandra Anselmi, *Le chiese spagnole nella Roma del Seicento e del Settecento* (Roma: Gangemi, 2012).

¹¹⁵ Felipe Serrano Estrella, “Conventos y hospicios de las órdenes mendicantes españolas en la Roma moderna”, *BSAA arte*, 84 (2018): 219-254. Sobre el mecenazgo artístico en las iglesias y en los conventos españoles en Roma véanse Alessandra Anselmi, “El mecenazgo artístico en las iglesias de las naciones de la monarquía española en Roma en los siglos XVI-XVII. Estado actual de los estudios”, en *Las corporaciones de nación en la monarquía hispánica (1580-1750). Identidad, patronazgo y redes sociales*, ed. Bernardo J. García García – Óscar Recio Morales (Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2014), 245-264, y David García Cueto, “El mecenazgo de los embajadores de Felipe IV en los conventos de Roma: política, prestigio y devoción en la Ciudad Eterna durante el siglo XVII”, en *La Corte en Europa*, 1661-1693.

¹¹⁶ Francisco Aguado, *Las fundaciones de España en Roma. Las leyes italianas de desamortización* (Roma: Tipografía Romana, 1975); Elías Tormo y Monzó, *Monumentos de españoles en Roma y de portugueses e hispano-americanos* (Roma: Palombi, 1940).

¹¹⁷ Anselmi, *Le chiese spagnole*, 17-18.

“tutto quanto, a sua conoscenza e dal suo punto di vista, era collegabile a Roma alla presenza dei suoi connazionali, dei portoghesi e degli ibero-americanos”¹¹⁸. Se trata por lo tanto de dos enfoques distintos, pero si por un lado podemos identificar un intento muy concreto de ofrecer un censo de las fundaciones españolas en Roma, o vinculadas de alguna manera a la Monarquía católica, por otro lado, son precisamente estos volúmenes, y las investigaciones posteriores que han resultado, los que muestran cómo este no es un intento fácil, precisamente por la diversidad de perspectivas desde las que podemos situarnos.

Podemos definir estas estructuras como espacios de “cuidado” y “acogida” pero también se pueden analizar como espacios urbanos en el sentido más estricto del término. A comienzos del siglo XVI, después de algunas obras de ampliación, la iglesia de Santiago de los Españoles comenzó a tener una nueva fachada orientada hacia plaza Navona. Las transformaciones arquitectónicas de la plaza, desde la antigüedad hasta su conformación moderna, han sido estudiadas en un reciente volumen editado por Jean François Bernard, que ha reunido estudios de arquitectos, arqueólogos e historiadores desde una perspectiva multidisciplinaria. En el trazado urbano de la Roma del siglo XVI, plaza Navona, el antiguo estadio de Domiciano que podía albergar hasta 30.000 espectadores, con su mercado y con las numerosas ceremonias que allí tenían lugar, representó uno de los principales centros de la vida civil y religiosa de la ciudad¹¹⁹.

Sin embargo, es un espacio de gran valor simbólico, ya que no sólo la fiesta de la Resurrección, sobre la que tendremos la oportunidad de volver, sino también las entradas triunfantes, los funerales reales y las celebraciones por el nacimiento de los príncipes, hacían de la plaza el centro neurálgico de la ceremonialidad española en Roma en los siglos XVI y XVII, y que tuvo su fuerza motriz justo en la iglesia nacional. Si Dandélet ha subrayado que fueron ya los Reyes Católicos quienes entendieron la importancia de la plaza Navona y de la iglesia de Santiago de los Españoles “como base de contacto e influencia en la corte romana”¹²⁰, Manuel Vaquero Piñeiro ha escrito que la plaza era “la traslación política de los actos públicos en ella celebrados, era la caja de resonancia de la potencia y los triunfos universales de la Monarquía española”¹²¹. Veremos cómo la nación española se “apropiará” progresivamente del espacio exterior a la iglesia, que con sus aparatos cada vez

¹¹⁸ *Ibid.*, 19.

¹¹⁹ Jean François Bernard (coord.), «*Piazza Navona, ou Place Navone, la plus belle & la plus grande*»: *Du stade de Domitien à l'actuelle piazza Navona, genèse d'un quartier de Rome*, (Roma: École Française de Rome, 2014).

¹²⁰ Dandélet, *La Roma española*, 51.

¹²¹ Manuel Vaquero Piñeiro, *La renta y las casas. El patrimonio inmobiliario de Santiago de los Españoles entre los siglos XV y XVII* (Roma: «L'Erma» di Bretschneider, 1999), 15.

más elaborados se convierte gradualmente en el principal vehículo de su representación en la ciudad del papa.

Lo que creo que se puede afirmar es que en este contexto un español, tanto si se trasladaba a Roma de forma permanente como si estaba de paso, tenía como punto de referencia no sólo las iglesias y cofradías nacionales, sino un verdadero mosaico de otras fundaciones religiosas con marcados orígenes españoles, distribuidas dentro de la geografía urbana. Algunos aspectos de la vida de la iglesia de Santiago de los Españoles, y de la cofradía de la Resurrección que allí tenía su sede, fundaciones cronológicamente distantes entre sí, serán objeto de un análisis más amplio y profundo durante los siguientes capítulos. Aquí nos limitamos a señalar las obras de Justo Fernández Alonso, que han arrojado luz sobre la fundación de la iglesia y sobre la cuestión de la afirmación del patronato real, y más recientemente las obras de Manuel Vaquero Piñeiro y Maximiliano Barrio Gozalo, que se han centrado principalmente en los aspectos económicos y en la formación de su enorme patrimonio inmobiliario, que especialmente en los siglos XVI y XVII representará su principal fuente de recursos¹²².

Con la debida cautela, y con los límites de las fuentes que hemos citado anteriormente, la historiografía ha considerado que, a finales del siglo XVI, la comunidad española en Roma era una de las comunidades extranjeras más numerosas, aunque Manuel Vaquero ha señalado que es difícil, si no imposible, dar una estimación precisa de la población española que residía allí¹²³. Esto se debió, como se ha dicho, a una creciente inmigración de españoles a Roma, que eligieron la ciudad del papa como su sede permanente y que construyeron sus carreras allí. Los estudios de Manuel Vaquero Piñeiro han demostrado que, a finales del siglo XVI, la mayor presencia de españoles se registraba en el distrito de Campo Marzio, en la parroquia de San Lorenzo in Lucina, y esto se debió probablemente a que esta comunidad en aquellos años asumió un perfil marcadamente “aristocrático”, que

¹²² Justo Fernández Alonso “Las iglesias nacionales de España en Roma. Sus orígenes”, *Anthologica Annua*, 4 (1956): 9-96; Justo Fernández Alonso, “Santiago de los Españoles y la Archicofradía de la Santísima Resurrección de Roma hasta 1754”, *Anthologica Annua*, 8 (1960): 279-329; Maximiliano Barrio Gozalo, “El patrimonio de la Iglesia y hospital de Santiago de los españoles en la época moderna”, *Anthologica annua*, 47 (2000): 419-472; Maximiliano Barrio Gozalo, “La Iglesia y Hospital de Santiago de los Españoles de Roma y el patronato Real en el siglo XVII”, *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, 24 (2004): 53-76; Maximiliano Barrio Gozalo, “La Real Casa de Santiago y San Ildefonso de la nación española de Roma a mediados del Setecientos”, *Anthologica annua*, 41 (1994), 281-309; Manuel Vaquero Piñeiro, *Una realtà nazionale composita: comunità e chiese "spagnole" a Roma*, en *Roma Capitale (1447-1527)*, 473-491.

¹²³ Manuel Vaquero Piñeiro, “Cenni storici sulla componente spagnola della popolazione romana alla fine del ‘500 secondo i registri parrocchiali”, en *Popolazione e società a Roma*, 141-149; Manuel Vaquero Piñeiro, “Forme della presenza mercantile spagnola a Roma all’inizio dell’Età Moderna: spunti per un confronto europeo”, *Storia Urbana*, 123 (2009): 83-100.

por lo tanto se solapaba con el componente social más estrechamente vinculado al mundo del trabajo.

Una fuente de gran interés para el estudio de la población, que la historiografía a menudo ha utilizado, está constituida por los registros parroquiales, de matrimonios, bautismos y defunciones. Después del Concilio de Trento la parroquia se convirtió en uno de los centros de la vida de la ciudad, y los párrocos estaban obligados a controlar a sus parroquianos a través de los registros y, a través de la visita pastoral, los vicarios estaban a su vez obligados a controlar a los párrocos¹²⁴. A principios del siglo XVII, con sus 100.000 habitantes, Roma era la quinta ciudad italiana por tamaño demográfico¹²⁵. Esta alta concentración de población, sin embargo, no correspondía, entre los dos siglos, con la presencia de un gran número de parroquias. Si en 1595 se podían contar 106 parroquias en Roma, estas en 1623 cayeron a 88, y esta reducción respondió a las necesidades tanto religiosas como organizativas, ya que la unificación de las parroquias permitió una gestión más eficiente¹²⁶.

Otra fuente de gran interés para el estudio de la comunidad española en Roma, y su ubicación en el tejido urbano de la ciudad, está representada por los protocolos notariales, en particular los testamentos. La lectura cruzada de estas fuentes con la documentación parroquial, y el análisis comparativo de los datos que cada una de ellas proporciona, puede contribuir a ampliar enormemente la mirada sobre la presencia extranjera dentro de un área urbana determinada. A pesar del carácter historiográfico de este capítulo, hemos considerado oportuno ofrecer en este apartado algunos datos preliminares sobre las fuentes archivísticas, que pueden enmarcar mejor algunos aspectos que serán objeto de mayor atención en los capítulos posteriores del trabajo. Estas breves notas sirven para proporcionar una visión general de cuáles fueron las principales tendencias de los españoles pertenecientes a un barrio concreto y una parroquia en particular, en cuanto a opciones de matrimonio, lugares de entierro y posibilidades de empleo.

Un análisis muestral de los numerosos testamentos de españoles que murieron en Roma, que al principio consignan la parroquia donde residían las personas que hacían testamento, da la imagen de una comunidad concentrada principalmente en el distrito de Campo Marzio. Incluso los testamentos muestran que un número sustancial de españoles

¹²⁴ Susanna Passigli, "Il territorio delle parrocchie romane durante i secoli XIV, XV e XVI", en *Popolazione e società a Roma*, 63-91, en p. 76. Carla Sbrana, "La registrazione degli stati delle anime nelle parrocchie romane tra Cinque e Seicento", *Ricerche per la Storia Religiosa di Roma*, 1 (1977): 41-62.

¹²⁵ Eugenio Sonnino, "Popolazione e territori parrocchiali a Roma dalla fine del '500 all'unificazione", en *Popolazione e società a Roma*, 93-140.

¹²⁶ *Ibid.*, 108-109.

pertenecían a la parroquia de San Lorenzo in Lucina. Es precisamente de la lectura de estos documentos surge la idea que los españoles se distribuyen más o menos uniformemente incluso en los distritos adyacentes, es decir los ya mencionados Ponte, Colonna, Sant'Eustachio.

Hemos examinado algunos registros de matrimonios y fallecidos de una de las parroquias más importantes del distrito de Campo Marzio, la de San Lorenzo in Lucina, de cuya lectura se desprende que las tendencias matrimoniales de los españoles asentados en Roma son bastante heterogéneas. Es común rastrear tanto los matrimonios entre españoles como los matrimonios de españoles con italianos. En abril de 1592 en la parroquia de San Lorenzo in Lucina se casaron Christoforo Sánchez de Madrid y Agnés de Porras, originaria de Segovia, y Lorenzo Escudero de Herrera, de la diócesis de Burgos, con “Crescentia filia d. Christiani Melchiorris de Amatrice”¹²⁷. La misma tendencia se puede rastrear hojeando los nombres de los testigos de los matrimonios. Salvador de Mena y Jerónima Hernández, ambos españoles “degentes in nostra parrocchia ad hortos Iustinianos” tienen dos testigos romanos¹²⁸, mientras que los ya mencionados Christoforo Sánchez y Agnés de Porras tienen dos testigos españoles, Alfonso Revilla y Andrés de Barrionuevo. La teoría según la cual los españoles tendían a favorecer los lazos matrimoniales con sus compatriotas no se confirma con nuestras fuentes.

En cuanto a los registros de los fallecidos, estos nos proporcionan información de diferente naturaleza. Junto al nombre del difunto a menudo aparece la palabra “español”, pero sólo en algunos casos también va acompañada de su lugar de origen. A cambio conocemos el lugar del distrito romano donde ocurrió la muerte, que presumiblemente también coincide con la residencia, así como el lugar de enterramiento. Sólo en unos pocos casos se apunta la profesión, como es el caso de “Pietro Moretto cocchiere spagnolo” que murió en julio de 1595 y fue enterrado en la parroquia de San Lorenzo in Lucina¹²⁹.

Casi todos los españoles que murieron en dicha parroquia están enterrados en la propia iglesia parroquial o en su iglesia nacional, respectivamente Santiago de los Españoles para los castellanos y Santa María de Montserrat para los aragoneses. A veces también se especifica el lugar de entierro, a menudo una capilla dentro de la iglesia. Es el caso de Francisco López, de la diócesis de Sigüenza y feligrés de San Lorenzo in Lucina, quien en su testamento estipulado el 26 de abril de 1608 pidió ser enterrado en la iglesia de Santiago

¹²⁷ AHDR, *San Lorenzo in Lucina*, Matrimoni III (1590-1606), f. 24v y f. 55r.

¹²⁸ AHDR, *San Lorenzo in Lucina*, Matrimoni III (1590-1606), f. 26r.

¹²⁹ AHDR, *San Lorenzo in Lucina*, Morti, I, (1588-1610), f. 75r.

con hábito sacerdotal, mientras que sólo al año siguiente Cristóbal de Villareal, de la diócesis de Pamplona, quiso ser enterrado en la iglesia de Santa María de Montserrat “en la sepultura que esta en frente de la capilla donde al presente esta la ymagen de nuestra señora del pilar”¹³⁰. También Antonio de Cereza, clérigo de Burgos y secretario de la marquesa de Aytona, quiere ser sepultado en San Lorenzo in Lucina “en la capilla de nuestra señora y san Francisco que esta a mano yzquierda”¹³¹.

Sería interesante saber por qué criterios los españoles, al momento de hacer testamento, privilegiaban de vez en cuando la iglesia parroquial o la iglesia nacional como lugar de entierro, que también era un lugar de atracción para quienes residían en los distritos adyacentes. Es el caso de Jerónimo de Montoya, de la parroquia de Santa Maria in Aquiro, en el distrito Colonna, que en su testamento del 10 de diciembre de 1611 quiere ser enterrado en la iglesia de Santiago de los Españoles, y concede seis escudos a la hermandad de la Resurrección y “a la yglesia sus derechos que le vinieren de dar la sepultura”¹³².

Pero la membresía parroquial no excluye los lazos y contactos con otras parroquias del distrito y otras instituciones religiosas de la ciudad. Francisco Sierra y Osorio, de la parroquia de San Lorenzo in Lucina, en su testamento del 15 de marzo de 1606 quiere ser enterrado en la iglesia de Santiago de los Españoles con “el habito del señor san Francisco”, y para acompañar su cuerpo al entierro llama a los capellanes de Santiago y a los clérigos de San Lorenzo in Lucina, a los frailes de San Francesco in Aracoeli y a los de la Minerva, Sant’Agostino y Sant’Andrea delle Fratte, y quiere “que su cuerpo lo lleven en hombros a la sepultura los hermanos del hospital de Juan de Dios”, a los cuales se deben dar tres escudos de moneda¹³³.

Había varios lugares, no solo en el distrito de Campo Marzio sino también en los adyacentes, que servían como polos de agregación para los españoles. En primer lugar, la iglesia de Santiago, donde es posible encontrar la presencia de un número sustancial de clérigos españoles, que dentro de estas instituciones ocupaban diversos cargos, como los de mayordomo o confesor. Pero también era posible encontrar una sustancial presencia de laicos. El español “Sebastiano N.”, probablemente casado con una romana, tal “Vincenza del Mercato”, era parroquiano de San Lorenzo in Lucina, donde fue sepultado, y se menciona en los registros como “mandatario di S. Iacomo de Spagnoli”¹³⁴. En una capilla

¹³⁰ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 544, f. 224r.

¹³¹ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 544, f. 217r.

¹³² AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 544, f. 308r.

¹³³ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 544, f. 138r.

¹³⁴ AHDR, *San Lorenzo in Lucina*, Morti, I, (1588-1610), f. 75r.

en el interior de la iglesia también tenía su sede la cofradía de la Resurrección, que organizaba sus ritos en la plaza de enfrente, y que como veremos tenía varios cargos gubernamentales ocupados principalmente por españoles. El hospital contiguo asimismo albergaba, además de los enfermos, al personal médico, así como a una serie de otras figuras encargadas de su mantenimiento.

Una parte sustancial de la nación española estaba formada por clérigos, que construyeron sus carreras dentro de la Curia romana. En un protocolo notarial de 1600 Alonso Manzanedo y Quiñones es mencionado como “capellan de la dicha su Santidad y de su Sacra Rota de las causas del palacio apostolico Auditor”¹³⁵, mientras Jerónimo Fernández de Córdoba, de Valladolid, es “camarero secreto de Su Santidad”¹³⁶. Pero los clérigos, especialmente si poseían una sólida formación jurídica y teológica, podían encontrar empleo con los diversos cardenales españoles que residían en Roma. En el testamento del salmantino Matías Alonso, fechado el 16 de junio de 1592, Pedro Fernández de Navarra aparece como albacea y secretario del cardenal Ascanio Colonna, mientras que Domingo de León es “teologo del ill.mo cardenal Marco Antonio Colonna”¹³⁷.

El edificio de la embajada se convirtió en un importante centro de agregación para los españoles porque el embajador, además de traer a su familia con él, estaba flanqueado en sus funciones por una serie de funcionarios, el más importante de los cuales era el secretario de la embajada, que se encargaba de la correspondencia con la corte de Madrid¹³⁸. Lo que unía a la “familia” del embajador, como ha escrito Alessandra Anselmi, era el origen común de los dominios del Rey Católico¹³⁹. Como tal, el edificio de la embajada se convirtió en el centro de una densa red de contactos y relaciones, que se extendió a otros centros de la presencia española en Roma, en primer lugar, la iglesia nacional. En mi opinión, es posible identificar los dos polos principales de esta presencia precisamente en el palacio de la embajada y en la iglesia de Santiago, ubicados a poca distancia uno del otro. Cada uno de estos polos intentará construir progresivamente su propio espacio de acción dentro de la ciudad y preservar su autonomía, no sin provocar tensiones que ya estaban latentes a lo largo del siglo XVI pero que especialmente durante el siglo XVII encontrarán la manera de expresarse.

¹³⁵ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 619, sin foliar.

¹³⁶ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 43v.

¹³⁷ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 544, f. 23r.

¹³⁸ Giordano, *Istruzioni*, LXXXV-LXXXIX.

¹³⁹ Anselmi, *Il palazzo dell'ambasciata*, 23.

En el caso de la iglesia de Santiago, las tensiones se exacerbarán con motivo de la Visita Apostólica de 1624, a la que tendremos la oportunidad de regresar en un capítulo específicamente dedicado. Con respecto a la embajada, los embajadores intentaron construir un espacio de autonomía, extendiendo progresivamente la inmunidad de sus palacios a las calles y casas adyacentes¹⁴⁰. El tema del desarrollo de la inmunidad es muy complejo, y aquí lo indicamos en su relación con la presencia española. Maximiliano Barrio Gozalo, quien ha estudiado precisamente el caso del palacio de la Embajada de España, ha escrito que se deben buscar los antecedentes de esta supuesta inmunidad “en la pretensión de los barones, duques, potentados y cardenales romanos que, desde mucho tiempo atrás, se habían abrogado el derecho de franquicia y asilo en sus palacios, acogiendo a delincuentes y personas buscadas por la justicia”¹⁴¹. Los embajadores de las principales potencias comenzaron a imitar este comportamiento por lo que los papas intervinieron varias veces para poner fin a tales abusos, ya que estas áreas, que estaban exentas de la justicia papal se convirtieron en el refugio de todos aquellos que querían escapar de algún tipo de condena, lo que a menudo provocaba bastantes desórdenes en los alrededores.

Aunque esta tendencia conocerá su momento álgido con la adquisición de residencias permanentes por parte de los embajadores, es emblemático el episodio narrado por John Hunt en su ensayo contenido en el número monográfico sobre la presencia ibérica en Roma citado anteriormente, que analiza un juicio del Tribunale del Governatore relativo al verano de 1627, cuando los soldados del papa se enfrentaron con los hombres del embajador, que reclamaba el derecho a celebrar juegos de azar dentro del palacio¹⁴². Este episodio dio lugar a una serie de disturbios en el distrito que duraron aproximadamente un mes, y pone de relieve cómo los embajadores, varios años antes de que se comprara definitivamente la que es la actual sede de la embajada de España ante la Santa Sede, reclamaron la inmunidad para ellos y sus familias, dentro del palacio y en las casas y calles circundantes. Aunque personas de diferentes orígenes también sirvieron dentro del palacio, es probable que muchos españoles, especialmente de los grupos sociales no privilegiados, buscaron en las diversas tareas llevadas a cabo algunas oportunidades de disfrutar de esta inmunidad.

Los cardenales españoles que se alojaban en suntuosos palacios en Roma a menudo traían familiares y sirvientes con ellos. Incluso estos edificios se convierten en polos de

¹⁴⁰ Linda Frey – Marsha Frey, *History of diplomatic immunity* (Columbus: Ohio State University Press, 1999); Daniela Frigo, “Ambasciatori, ambasciata e immunità diplomatiche nella letteratura politica italiana (secc. XVII-XVIII)”, *Mélanges de l'École Française de Rome*, vol. 119, 1 (2007): 31-50.

¹⁴¹ Barrio Gozalo, *El quartiere de la embajada de España*, 20.

¹⁴² John Hunt, “I giochi di quartiere. Gambling and diplomatic rights of immunity in Baroque Rome”, *Giornale di Storia*, 36 (2021): 1-16.

agregación, donde trabajaban varios españoles pertenecientes a los grupos sociales anteriormente mencionados¹⁴³. Uno estaba constituido por el palacio del cardenal Deza, situado en la parroquia de San Lorenzo in Lucina. Esto se desprende de la lectura de los registros parroquiales de los fallecidos, que hemos mencionado anteriormente. En junio de 1589 “Alfonso Rodrigues parafreniere dell’Ill.mo card. Deza morse nella parr.a di S. Andrea delle Fratte”, mientras que en diciembre de 1590 “Gio. Greco cuoco del card. Deza morse nel palazzo di sua s. Ill.ma s. alla Trinità dei Monti a dì 23”¹⁴⁴. También el español “Gio. Giaccari”, siervo del cardenal, murió en agosto de 1590 en su palacio y fue enterrado en Santiago de los Españoles¹⁴⁵, mientras que en un protocolo de 22 de abril de 1600 aparece entre los testigos Aparicio Galindo “diacono camarero del card. Pedro Deza”¹⁴⁶. El palacio, ubicado detrás de la iglesia de San Lorenzo in Lucina, fue comprado por el cardenal Deza en 1586 y transformado en una suntuosa residencia, y fue posteriormente comprado en 1596 por el cardenal Camillo Borghese, futuro papa Pablo V (1605-1621). Parece que, a pesar del cambio de propietario, el palacio continuó siendo un centro donde pudieron encontrar empleo varios españoles. Es el caso de Francisco Gudiel y Diego Álvarez que murieron en 1607 “alli s.ri Borghesi”, aunque desconocemos cuál fue su profesión. Fueron enterrados respectivamente en las iglesias de San Lorenzo in Lucina y Santiago de los Españoles¹⁴⁷.

Las residencias de los otros cardenales españoles en Roma también se convirtieron en polos atractivos para aquellos españoles que se ocupaban de la servidumbre. El salmantino Rodrigo Bonal de Paz, en su testamento del 30 de octubre de 1609, afirma que en ese momento estaba “en esta corte romana en servicio del Ill.mo card. Zapata”¹⁴⁸. Según un documento de 1606, el cardenal Antonio Zapata vivía en un palacio cerca de la iglesia de San Lorenzo in Lucina, mientras que a la muerte del cardenal Francisco Dávila, su testamento fue estipulado en el palacio “sito en la plaça de los Santos Apostoles de frayles de la orden de San Francisco de los conventuales”. En esa ocasión se estableció “que se de luto a todos los criados del cardenal que actualmente le sirven,” tanto a los “gentilshombres y pajes de la familia alta” como a los de la “familia baja de baieta, ropillas, herruelo y sombreros”¹⁴⁹. Pero en los palacios de los obispos o cardenales

¹⁴³ Vaquero, “Cenni storici sulla componente spagnola”, 145-146.

¹⁴⁴ AHDR, *San Lorenzo in Lucina*, Morti, I, (1588-1610), f. 13v y 32r.

¹⁴⁵ AHDR, *San Lorenzo in Lucina*, Morti, I, (1588-1610), f. 25r.

¹⁴⁶ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 7r.

¹⁴⁷ AHDR, *San Lorenzo in Lucina*, Morti, I, (1588-1610), f. 151r.

¹⁴⁸ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 544, f. 277r.

¹⁴⁹ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 619, sin foliar.

españoles, también podían encontrar empleo personas de otros orígenes. El cardenal Francisco Peña en su testamento concede a los palafreneros “Curtio Marchetti da Sicigliano” y “Josepho da Monza” un lugar de monte a cada uno. En el palacio del cardenal trabajaban también “dos mugeres que sirven en la cozina”, cuyos orígenes desconocemos, a las que se le concede “ultra su salario dies escudos a cada una”.

En cuanto a los lugares de morada de los españoles residentes en el distrito, es decir las principales calles donde se ubicaban los hogares, que aparecen tanto en los registros de los muertos como en los testamentos, estos son los más dispares. Las principales son Via di Monte d'oro, Via dei Condotti, Via della Frezza, Trinità dei Monti y Piazza di San Lorenzo. Pero la red de relaciones de mecenazgo dentro de la comunidad española era extremadamente amplia y extensa, lo que ha dejado huellas en la documentación archivística. Es el caso de Jerónimo Villalba, de la diócesis de Girona y residente en Roma en el distrito de Campo Marzio, que en su testamento del 5 de diciembre de 1604 pide ser enterrado en la iglesia de San Gregorio “a los pies de la sepultura de Francisco Gutiérrez su patron”¹⁵⁰, o el español Fausto de Laris, fallecido en agosto de 1590, que en la documentación de San Lorenzo in Lucina se menciona como “servitore del s.r Hieronimo Gomes”¹⁵¹. En el curso de este trabajo tendremos la oportunidad de volver a los testamentos, y más generalmente a las fuentes notariales, que a pesar de la riqueza de información que proporcionan, todavía tienen ciertos límites, como el hecho de representar una parte, aunque consistente, de la población, ya que no todos tenían la oportunidad de acudir a un notario.

Cabe destacar que dentro de lo que podemos llamar los “espacios” dentro de los cuales se movían los miembros de la nación española en Roma, había instituciones nacionales para los de otros orígenes, en primer lugar las mencionadas iglesias de San Luigi dei Francesi y Santa Maria dell'Anima, ubicadas a poca distancia unas de las otras. Los inevitables contactos entre las diferentes “naciones” a menudo daban lugar a enfrentamientos. Será durante el pontificado de Urbano VIII cuando Roma se convirtió en el teatro en el que se manifestaron especialmente los ecos del conflicto entre Francia y España, que como veremos en el capítulo quinto generó algunos episodios sangrientos entre franceses y españoles.

En Roma también había una densa red de agentes y procuradores españoles, es decir, todas aquellas personas vinculadas al llamado “mercado curial” cuyas principales líneas

¹⁵⁰ AHC, Archivio Urbano, Sezione I, vol. 544, f. 133r.

¹⁵¹ AHDR, *San Lorenzo in Lucina*, Morti, I, (1588-1610), f. 23v.

han sido esbozadas por Antonio Díaz Rodríguez en un estudio reciente¹⁵². Era creciente, sobre todo en la segunda mitad del siglo XVI, esa demanda desde los distintos rincones de la península ibérica de bulas de diversa índole, que habían de ser pagadas y tramitadas en Roma, donde la mayoría de los que las solicitaban no podían desplazarse¹⁵³. Esta demanda llevó a la creación de verdaderos circuitos, que necesitaban al menos dos agentes, uno en Roma y otro en el lugar específico donde se llevaba a cabo esta solicitud, pero en ambos contextos cada uno de ellos podría trabajar en sinergia con otros¹⁵⁴. También en este caso se puede hablar de la creación de redes entre Roma y el mundo ibérico, y las fuentes privilegiadas para su estudio son los numerosos poderes conservados entre las escrituras notariales. Muchas veces no es fácil reconstruir los perfiles biográficos de estos agentes y procuradores, sus lazos familiares, así como las trayectorias que a menudo los llevaron a residir permanentemente en la ciudad del papa y a hacer de la mediación entre Roma y España una verdadera profesión.

Muchos de los nombres de estos intermediarios, reportados en el volumen de Díaz Rodríguez, se pueden encontrar en la documentación archivística de la iglesia de Santiago de los Españoles y de la cofradía de la Resurrección, por ejemplo, en los registros de los cofrades, donde a menudo aparecen ocupando cargos gubernamentales. Esto nos hace pensar que fue precisamente dentro de estas instituciones donde dichos intermediarios pudieron en primer lugar encontrar un primer punto de contacto a su llegada a Roma, pero siendo como hemos visto lugares de sociabilidad también fue posible tejer esa red de contactos necesarios para tratar las cuestiones directamente con las oficinas de la Curia romana, que la distancia geográfica a menudo hacía particularmente difícil. Es probable, por lo tanto, que estos sujetos, insertados dentro de una densa red de contactos, encontrarán en los círculos de la iglesia y la cofradía nacional aquellos espacios de acción que de alguna manera pudieran facilitar el contacto y el acceso a la Curia romana hacía particularmente largos y complicados.

Podemos decir que a partir de la segunda mitad del siglo XVI la presencia española en Roma se presenta como una realidad consolidada, y precisamente la presencia masiva de compatriotas, así como la de varias instituciones religiosas vinculadas de manera directa o indirecta a la Monarquía hispánica, constituyen elementos esenciales para facilitar la inserción en el tejido urbano de quienes se trasladaron allí para encontrar un empleo estable

¹⁵² Antonio Díaz Rodríguez, *El mercado curial. Bulas y negocios entre Roma y el Mundo Ibérico en la Edad moderna* (Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 2020).

¹⁵³ *Ibid.*, 32.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 33.

o porque estaban en busca de carreras eclesiásticas¹⁵⁵. Si, por un lado, es apropiado hablar de una presencia española en Roma que se articula a varios niveles, porque había diferentes grupos sociales que lo componían, por otro es posible identificar en las instituciones nacionales el lugar no sólo físico sino también simbólico en el que estos niveles se amalgaman. Esto no quiere decir que la iglesia y la cofradía nacional representen los únicos caminos de integración para los españoles que se trasladaban a Roma, pero sin duda representan un espacio privilegiado para el análisis de ciertas prácticas, sociales y religiosas, que serán objeto de nuestra atención en el transcurso de este trabajo.

1.5 La Roma religiosa de los siglos XVI-XVII

En general, podemos decir que las cofradías nacionales forman parte del mundo más amplio de las asociaciones laicas de la Roma contrarreformista, de las cuales Antonio Martini y Matizia Maroni Lumbroso han tratado de ofrecer, a principios de los años sesenta del siglo pasado, un repertorio que aún hoy es una herramienta válida para abordar el estudio de esta realidad¹⁵⁶. En la definición dada por los autores una cofradía es una “unione di fedeli, eretta con decreto formale dell’ autorità ecclesiastica, organizzata gerarchicamente che ha per scopo l’ esercizio di opere di pietà e di carità e l’ accrescimento del culto pubblico ed ha sede in una chiesa, oratorio o cappella”¹⁵⁷.

A partir de esta definición, podemos identificar elementos comunes que caracterizan las diferentes realidades de las cofradías, cuya vida interna, las modalidades para unirse a ellas y las diversas obligaciones asumidas por cada cofrade están generalmente reguladas por los estatutos, así como los diferentes cargos de gobierno y la duración de los mismos¹⁵⁸. Podemos decir que el estatuto constituye el documento principal del que brota toda la vida de una cofradía en sus diversas manifestaciones. Para dar una especie de legitimidad y fundamento a este documento, a menudo se encuentra al principio la bula papal de

¹⁵⁵ Manuel Vaquero Piñeiro, *Viaggiatori spagnoli nella Roma del Rinascimento* (Bologna, Pàtron, 2001), 15-16.

¹⁵⁶ Matizia Maroni Lumbroso – Antonio Martini, *Le confraternite romane nelle loro chiese* (Roma: Fondazione Marco Besso, 1963).

¹⁵⁷ *Ibid.*, 13.

¹⁵⁸ Roberto Rusconi, “«Tesoro spirituale della compagnia»: i libri delle confraternite nell’Italia del ‘500”, en *Confréries et dévotions dans la catholicité moderne (mi XVe - début XIXe siècle)*, ed. Bernard Dompnier – Paola Vismara (Roma: École Française de Rome, 2008), 3-38. Anna Esposito, “Uomini e donne nelle confraternite romane tra quattro e cinquecento. Ruoli, finalità devozionali, aspettative”, *Archivio della Società Romana di Storia Patria*, 127 (2004): 111-132.

fundación, con la que se instituía cada cofradía. Una característica común de la mayoría de las cofradías es la constatación de la buena reputación y las buenas costumbres de todos los que querían unirse a ellas. Toda la vida del cofrade debía ajustarse a las diferentes normas establecidas por los estatutos, desde el momento de la entrada hasta la muerte¹⁵⁹.

Sin embargo, Anna Esposito ha destacado que, si por un lado el estatuto en su carácter conservador es un documento que busca consolidar la tradición, en el rígido establecimiento de normas de conducta, por otro es bastante frecuente que en la vida de las cofradías los estatutos estén sujetos a cambios¹⁶⁰. Por ejemplo, es posible que se renueve periódicamente el sistema de gobierno de la cofradía y los métodos para acceder a él, pero también se pueden agregar nuevas obligaciones para los hermanos. Esto demuestra que a pesar de todo estas asociaciones no son estáticas, y es precisamente a través de la modificación de los estatutos que se adaptan a las nuevas necesidades de una sociedad en rápido cambio. Sería interesante, para poner de relieve las especificidades de las asociaciones laicales no sólo en Roma sino también en otros centros del mundo católico, realizar un análisis comparativo de las diversas ediciones de los estatutos de las cofradías.

El de las asociaciones laicales no es ciertamente un fenómeno de la Edad Moderna, sino que tiene sus raíces en los siglos de la Edad Media. Un gran impulso al nacimiento y desarrollo de las cofradías y sus cultos fue dado desde el principio por las órdenes mendicantes¹⁶¹. Dentro de estas asociaciones y en sus muchas devociones, que abarcaban tanto los contextos urbanos como rurales, los fieles podían encontrar apoyo material y espiritual, que también se extendía a la esfera de otro mundo, porque otro aspecto común a todas las cofradías era la obligación de participar en los entierros de los hermanos y hermanas difuntos, así como la celebración de misas en sufragio de su alma.

El reciente volumen editado por David D'Andrea y Salvatore Marino recoge una serie de ensayos que analizan en una perspectiva a largo plazo diferentes realidades de las cofradías del sur de Italia, llenando así un vacío historiográfico que a menudo ha privilegiado las realidades del norte¹⁶². Precisamente sobre la base de las demandas contrarreformistas de la Iglesia post-tridentina las cofradías adquieren un nuevo impulso en

¹⁵⁹ Anna Esposito, "Statuti confraternali italiani del Tardo Medioevo. Aspetti religiosi e comportamentali", en *Von der Ordnung zur Norm: Statuten in Mittelalter und Früher Neuzeit*, ed. Gisela Drossbach (Paderborn: Brill, 2009), 297-309.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 298.

¹⁶¹ Giancarlo Angelozzi, *Le confraternite laicali. Un'esperienza cristiana tra Medioevo e età moderna* (Brescia: Queriniana, 1978); Christopher Black, *Le confraternite italiane del Cinquecento. Filantropia, carità, volontariato nell'età della Riforma e Controriforma* (Milano: Rizzoli, 1992); Antonio Martini, "Origine e sviluppo delle confraternite", *La ricerca folklorica*, 52 (2005): 5-13.

¹⁶² David D'Andrea – Salvatore Marino, "Introduction", en *Confraternities in Southern Italy*, 9-25.

el contexto social. Fueron las cofradías las que promovieron las nuevas instancias de renovación espiritual surgidas del Concilio de Trento¹⁶³, y fue precisamente el siglo XVI el que vio un extraordinario florecimiento de asociaciones laicales, algunas de estas herederas de antiguas asociaciones medievales, otras en cambio nacidas para satisfacer algunas necesidades específicas de la población romana.

Es el caso de la archicofradía del Gonfalone, nacida alrededor de 1300 y estudiada por Anna Esposito, que ha sido definida por Luigi Fiorani como una verdadera “bisagra” entre el pasado y el presente, entendida como un momento de transición de una religiosidad vivida de manera íntima y personalista a una dimensión “pública”, en la que cada vez se siente más la necesidad de mostrarse a través de procesiones o aparatos públicos¹⁶⁴. A partir de la segunda mitad del siglo XVI también predomina el culto eucarístico, con el nacimiento de numerosas cofradías del Santísimo Sacramento, entre las que podemos recordar la que fue fundada en la basílica de Santa Maria sopra Minerva en 1539 por el dominico Tommaso Stella¹⁶⁵. La peculiaridad de esta cofradía, como ha argumentado Luigi Fiorani, radica en haber afirmado la centralidad del Santísimo Sacramento como algo visible en las calles y plazas, es decir, los principales lugares de la vida de la ciudad, pero también en haber reiterado el papel de Roma en comparación con otras ciudades del mundo¹⁶⁶. La cofradía de la Minerva impulsó así una amplia difusión de otras cofradías del Santísimo Sacramento en los barrios de Roma, que “preparano un terreno su cui lo stesso movimento confraternale più ampio potrà esprimersi in tutto il ventaglio delle formule e delle finalità associative”¹⁶⁷.

Pero las cofradías, con sus obras de caridad y asistencia, trataron de dar respuestas concretas a algunas necesidades particulares de la sociedad romana. La pobreza, como ha argumentado en varias ocasiones Vincenzo Paglia, se había convertido en una característica sobresaliente de Roma en los siglos XVI-XVIII, precisamente porque la ciudad atraía a mendigos y vagabundos que encontraron estructuras de asistencia desconocidas en las zonas rurales, pero si es cierto que la pobreza siempre ha existido, es precisamente a partir

¹⁶³ Roberto Rusconi, “Confraternite, compagnie e devozioni”, en *Storia d’Italia. La Chiesa e il potere politico dal medioevo all’età contemporanea*, ed. Giorgio Chittolini - Giovanni Miccoli (Torino: Einaudi, 1986), 471-506.

¹⁶⁴ Luigi Fiorani, “«Charità et pietate». Confraternite e gruppi devoti nella città rinascimentale e barocca”, en *Roma, la città del papa*, 431-476; Anna Esposito, “Apparati e suggestioni nelle «feste e devotoni» delle confraternite romane”, *Archivio della Società Romana di Storia Patria*, 106 (1983): 311-322.

¹⁶⁵ Luigi Fiorani, “L’esperienza religiosa nelle confraternite romane tra Cinque e Seicento”, en *Le confraternite romane: esperienza religiosa, società, committenza artistica* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1984), 155-196.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 171.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 174.

de la segunda mitad del siglo XVI cuando se convirtió en un problema social y como tal necesitaba ser regulado¹⁶⁸. Surgieron cofradías con diferentes especializaciones porque había diferentes categorías sociales que necesitaban asistencia. Una parte sustancial de los más necesitados estaba representada por la población carcelaria. Las prisiones romanas más grandes fueron las de Tor di Nona, que dependían directamente de la corte del gobernador y que en 1568 fueron confiadas por Pío V a la archicofradía de San Girolamo della Carità¹⁶⁹.

Si entre los principales propósitos devocionales de dicha archicofradía estaba la asistencia a los prisioneros, que en prisión no podían pagarse los alimentos y estaban en condiciones deplorables, la archicofradía de Santa Maria dell’Orazione e Morte se dedicaba a dar sepultura a los cadáveres abandonados en la campaña romana¹⁷⁰. Una cofradía que en cambio se especializó en la hospitalidad es la Santissima Trinità dei Pellegrini, que con motivo del Año Santo de 1625 vino a recibir en su hospital a casi 450 mil peregrinos entre hombres y mujeres¹⁷¹. Asimismo vale la pena mencionar la experiencia de la cofradía del Divino Amore, fundada en 1516 en la iglesia de Santa Dorotea en Trastevere y desaparecida en 1527, y que a pesar de su corta vida tuvo gran difusión especialmente entre los eclesiásticos de alto rango¹⁷².

También con respecto al estudio de las distintas formas de religiosidad confraternal, Roma representa un contexto muy especial, que precisamente por ser la “ciudad del papa” difiere de otras realidades italianas. El mundo confraternal romano ha sido estudiado en profundidad por Luigi Fiorani y, en años más recientes, por Alessandro Serra quien, en muchos de sus trabajos, ha ofrecido una visión general, destacando las principales prácticas devocionales de las cofradías romanas, los espacios dedicados al culto y la circulación de imágenes¹⁷³. El mundo de las asociaciones laicales representa un espacio privilegiado a

¹⁶⁸ Vincenzo Paglia, «*La pietà dei carcerati*». *Confraternite e società a Roma nei secoli XVI-XVIII* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1980), 47; Luigi Fiorani, “Religione e povertà. Il dibattito sul pauperismo a Roma tra Cinque e Seicento”, *Ricerche per la Storia Religiosa di Roma*, 3 (1979): 43-131.

¹⁶⁹ Paglia, «*La pietà dei carcerati*», 24-25. Mario Fois, “La risposta confraternale alle emergenze sanitarie e sociali della primametà del Cinquecento romano: le confraternite del Divino Amore e di S. Girolamo della Carità”, *Archivum Historiae Pontificiae*, 41 (2003): 83-107.

¹⁷⁰ Vincenzo Paglia, *La morte confortata. Riti della paura e mentalità religiosa a Roma nell’età moderna* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1982).

¹⁷¹ Fiorani, “«Charità et pietate»”, 450-452.

¹⁷² *Ibid.*, 443-446.

¹⁷³ Luigi Fiorani, “Storiografia e archivi delle confraternite romane”, *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 6 (1985); Alessandro Serra, *La mosaïque de dévotions. Confréries, cultes et société à Rome (XVI-XVIII siècle)* (Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2016); Alessandro Serra, “Spazi sacri e sacralizzazione degli spazi nelle confraternite romane d’età moderna”, en *Brotherhood and Boundaries. Fraternità e barriere*, ed S. Pastore – A. Prosperi – N. Terpstra (Pisa: Edizioni della Normale, 2011), 133-155; Alessandro Serra, “Confraternite e culti nella Roma dei Sei-Settecento”, en *Devozioni, pratiche e immaginario religioso. Espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850. Storici cileni e italiani a confronto*, ed. René Millar – Roberto Rusconi (Roma: Viella, 2011), 45-81.

través del cual se puede mirar la presencia extranjera en Roma, y, en particular, la cuestión de la identidad, en la que hemos tenido la oportunidad de detenernos en las páginas anteriores. A este propósito, el autor formula una hipótesis interpretativa según la cual se debe:

pensare a confraternite e chiese nazionali non come a realtà statiche e definite a priori, ma come ad altrettanti “progetti di identità”, espressione di specifici criterio ed esigenze. Sulla base di questi ultimi ciascuna comunità [...] ha percepito e immaginato «sé stessa», da un canto definendo la propria natura comune in rapporto ad un contesto sentito come “altro”, quello “romano”, inteso qui come eterogenea realtà di nativi e forestieri, dall’altro riflettendo sulla propria articolazione interna, attraverso l’individuazione di basi comuni in grado di cementare e sostenere le strutture identitarie, spesso caratterizzate da una natura composita e comunque mobile, continuamente rinegoziata¹⁷⁴.

Esta hipótesis se pone en línea con las adquisiciones de la historiografía reciente, que ha pasado a considerar las cofradías ya no como sistemas cerrados, sino como el diálogo con los otros componentes políticos y sociales de la ciudad¹⁷⁵. No menos importantes en este marco son las diferentes identidades territoriales italianas, también reunidas dentro de cofradías, que a través de los cultos intentaban compensar sus rasgos identitarios, que a menudo se caracterizaban por una mayor debilidad¹⁷⁶. Sobre la importancia que los cultos tienen dentro de estas asociaciones, especialmente a partir del siglo XVII, Alessandro Serra ha escrito que:

da un canto, attraverso l’organizzazione di feste e processioni, e pertanto con la temporanea occupazione di vie e piazze, proiettandosi all’esterno del grupo nazionale, verso, cioè, la cosmopolita società cittadina, essi consentono di affermare e rappresentare simbolicamente la presenza del grupo stesso, nazione tra le nazioni, nella communis patria romana. Dall’altro proprio con la costituzione di pantheon locale condivisi, ma comunque dotati di un carattere

¹⁷⁴ Alessandro Serra, “Roma, un laboratorio delle identità? Comunità ‘nazionali’, dinamiche associative e linguaggio devozionale tra XVI e XVIII secolo”, en *Venire a Roma, restare a Roma. Forestieri e stranieri fra Quattro e Settecento*, ed. Sara Cabibbo - Alessandro Serra (Roma: Roma Tre Press, 2017), 71-289, en pp. 273-274.

¹⁷⁵ Fiorani, “«Charità et pietate»”, 437.

¹⁷⁶ Alessandro Serra, “Le confraternite nazionali “italiane” a Roma (secoli XVII-XVIII). Territori, devozioni, identità”, en *Italia sacra. Le raccolte di vite dei santi e l’invenio delle regioni (secc. XV-XVIII)*, ed. Tommaso Caliò – Maria Duranti – Raimondo Michetti (Roma: Viella, 2013), 25-54. Piero Ventura, *L’arciconfraternita dello Spirito Santo dei napoletani a Roma tra XVI e XVIII secolo* (Roma: Aracne, 2009); Piero Ventura, “Identidad y patronazgo de la nación napolitana en Roma. La Archicofradía del Espíritu Santo en los siglos XVI-XVIII”, en *Las corporaciones de nación*, 265-278.

composito capace di soddisfare le esigenze municipalistiche che si agitano sotto la superficie aparentemente uniforme delle nationes, i culti aumentano la coesione interna delle comunità¹⁷⁷.

Según los datos reportados por Vincenzo Paglia, a finales del siglo XVI en Roma había 107 cofradías, pero si por un lado esta red era paralela a la parroquial, por el otro constituía una realidad mucho más poderosa, tanto por el número de los que participaron, como por el impacto social y los recursos económicos que poseía¹⁷⁸. Un censo de las cofradías romanas realizado por Lucía Armenante y Daniela Porro ha destacado por un lado el gran florecimiento de estas asociaciones especialmente durante el siglo XVI, y por otro cómo la mayoría de estas se concentraban en algunos distritos de Roma (especialmente Ponte, Parione, Regola, Pigna y Sant'Eustachio), que fueron el centro de la vida comercial, civil y religiosa de la ciudad¹⁷⁹. Alessandro Serra ha enfatizado el aspecto del espacio físico, porque la corta distancia que a menudo separaba una cofradía de otra, es también una expresión de la poca distancia que había en el campo de las prácticas asociativas y de la vida devota, especialmente si tenemos en cuenta el hecho de que en el contexto romano, y no solo en este, era posible pertenecer no a una sino a más realidades confraternales¹⁸⁰.

El papel desempeñado por las cofradías en el campo de la asistencia material y espiritual se desplegaba en la vida cotidiana, con la celebración de cultos y concesión de las limosnas. Sin embargo este papel se intensificaba con ocasión de los Años Santos, que atrajeron notoriamente a un gran número de peregrinos a Roma de los rincones más dispares del mundo católico¹⁸¹. Al destacar la importancia de la dimensión ceremonial en el panorama de las celebraciones jubilaires, en la introducción del número monográfico de la revista “Roma moderna e contemporanea” dedicada a la “Città del perdono”, las autoras Stefania Nanni y Maria Antonietta Visceglia escriben que:

lo sforzo organizzativo e logistico per alloggiare e nutrire ondate di popolazione [...] era preparato e sorretto da una complessa rete assistenziale che si costruisce e si amplia proprio nella seconda metà del Cinquecento e che era articolata tra le confraternite romane, gli ospedali nazionali, gli ospizi per sacerdoti e vescovi, istituzioni di beneficenza privata. Queste strutture di

¹⁷⁷ Serra, “Le confraternite nazionali”, 36-37.

¹⁷⁸ Paglia, «*La pietà dei carcerati*», 86.

¹⁷⁹ Lucía Armenante – Daniela Porro, “Le confraternite romane nelle loro chiese (XIII-XVIII sec.)”, en *Roma sancta. La città delle basiliche*, ed. Marcello Fagiolo – Luisa Madonna (Roma: Gangemi Editore), 71-79. Los datos reportados por los autores están tomados del volumen de Matizia Maroni Lumbroso y Antonio Martini citado anteriormente.

¹⁸⁰ Serra, “Spazi sacri e sacralizzazione degli spazi”, 137.

¹⁸¹ Fosi, “Fasto e decadenza degli anni santi”, en *Roma, la città del papa*, 807-808.

acoglienza erano allo stesso tempo strutture di inquadramento che davano asilo, ma pure indirizzavano al più proficuo adempimento delle pratiche devozionali¹⁸².

Como ha señalado Irene Fosi, si la peregrinación a Roma substituyó a la peregrinación a Jerusalén, que cayó en manos de los infieles, es sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVI cuando la ciudad se convirtió en el símbolo de un poder renovado de la Iglesia de Roma, sin descuidar sus fuertes connotaciones caritativas y conversionistas¹⁸³. Fueron precisamente los jubileos del siglo XVII los que registran un protagonismo cada vez mayor de las cofradías, cuyo papel no se limitaba sólo a la acogida de los peregrinos, sino que abarcaba una gama mucho más amplia de actividades:

la predicazione, la celebrazione dei sacramenti, la pratica dell'orazione in diverse forme e con diverse accentuazioni, le processioni, l'esercizio della penitenza e della flagellazione e persino le rappresentazioni drammatiche, sono atti e passaggi gestiti ampiamente dalle compagnie laicali, che determinano il clima spirituale della città, e indirettamente il modo concreto con cui i pellegrini vivono il fatto del grande perdono¹⁸⁴.

Si el jubileo vio la formación de una verdadera red de asistencia, formada por iglesias, cofradías y hospitales, la mencionada archicofradía de la Santissima Trinità dei Pellegrini desempeñó un papel predominante en el campo de la hospitalidad, especialmente entre los años 1575 y 1650¹⁸⁵. Pero el jubileo fue también la ocasión en la que las cofradías otorgaban gracias e indulgencias a sus afiliados, especialmente a través de la nueva institución de la agregación, un fenómeno que marcó la vida religiosa de las cofradías en modo incisivo sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Irene Fosi ha señalado que a partir del jubileo de 1575 florecieron abundantes tratados, que tenían como objetivo catequizar a las enormes masas de peregrinos que venían a Roma, para que pudieran comprender el valor salvífico de las indulgencias que recibían¹⁸⁶.

En las páginas anteriores hemos utilizado indistintamente los términos cofradía y archicofradía, pero estos se diferencian tanto en cuanto al período de nacimiento como por algunos rasgos que caracterizan a cada una. Alessandro Serra ha subrayado cómo a diferencia del fenómeno de las cofradías, que como hemos dicho tuvo sus raíces en la Edad Media, el de las archicofradías se situó en las primeras décadas del siglo XVI, y conoció

¹⁸² Maria Antonietta Visceglia, "La città del perdono. Giubileo e anni santi a Roma in età moderna. 1550-1750", número monográfico de la revista *Roma moderna e contemporanea*, 2-3 (1998), 298.

¹⁸³ Fosi, "Fasto e decadenza degli anni santi", 793.

¹⁸⁴ Luigi Fiorani, "Le confraternite, la città e la «perdonanda» giubilare", en *Roma Sancta*, 66.

¹⁸⁵ Dominique Julia, "L'accoglienza dei pellegrini a Roma", en *Roma la città del papa*, 823-861.

¹⁸⁶ Fosi, "Fasto e decadenza degli anni santi", 802.

una verdadera “explosión” en la segunda mitad del siglo¹⁸⁷. Una archicofradía se caracteriza como “una asociación que tenía la capacidad de agregar cofradías de diferentes lugares, tendencialmente bajo el mismo título, transfiriéndoles por un lado los beneficios espirituales que posee, y disfrutando, por otro lado, al menos teóricamente, de una superioridad jerárquica sobre ellas”¹⁸⁸. Esta superioridad se realizaba con la asunción de nuevos compromisos caritativos y devocionales, que las cofradías agregadas obtenían de las archicofradías romanas, de las que a menudo recibían un “título” adicional, con la consiguiente expansión de muchas formas devocionales fuera de las fronteras de Roma¹⁸⁹.

Algunas archicofradías romanas, como las ya mencionadas del Gonfalone o del Santissimo Sacramento alla Minerva, llegaron a contar incluso más de mil cofradías agregadas, dispersas en los rincones más dispares del mundo católico. Por un lado, fue precisamente la institución de las archicofradías la que dio vida a un doble mecanismo. Estas recibieron un gran número de indulgencias que, como ha señalado Anna Esposito, fueron motivo de orgullo porque eran un signo del reconocimiento que tenían por parte de la autoridad eclesiástica, así como de su función religiosa y social dentro de la realidad en la que operaban¹⁹⁰. Por otro lado, las indulgencias a su vez eran transmitidas a las numerosas hermandades agregadas¹⁹¹. Por lo tanto, la agregación se configura como una razón de prestigio tanto para la archicofradía romana, que llegaba a contar un gran número de agregadas, como para una sola cofradía que, después de haber invertido una gran cantidad de dinero, tenía la posibilidad de unirse a una archicofradía romana y recibir indulgencias de ella, que a su vez transmitía a sus cofrades. Sobre el tema de las agregaciones este trabajo, respectivamente en los capítulos tercero y sexto, reflexionará a partir del caso de la cofradía de la Resurrección, y de algunas cofradías de la ciudad de Granada.

Pero el vínculo que se creó entre la archicofradía y sus agregados tiene como consecuencia inmediata el problema de la jurisdicción episcopal, que se manifestará sobre todo en las dos últimas décadas del siglo XVI, cuando se produjo un aumento sustancial de las agregaciones¹⁹². En el caso de Roma, que por su naturaleza difiere de otros contextos

¹⁸⁷ Black, *Le confraternite italiane del Cinquecento*, 100-103.

¹⁸⁸ Serra, *La mosaïque de dévotions*, 61 (la traducción es mía).

¹⁸⁹ Paglia, «*La pietà dei carcerati*», 86.

¹⁹⁰ Anna Esposito, “Il ruolo delle confraternite in Italia nella pratica delle indulgenze (secc. XV-XVI)”, *Schriftenreihe Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom Band*, 132 (2017): 389-408.

¹⁹¹ *Ibid.*, 404.

¹⁹² Rusconi, “Confraternite, compagnie, devozioni”, 489. Maria Clara Rossi, “Vescovi e confraternite”, en *Studi confraternali: orientamenti, problemi, testimonianze*, ed. Marina Gazzini (Firenze: Firenze University Press, 2009), 125-165.

urbanos, surge el problema de la relación entre las cofradías y el poder pontificio. Anna Esposito ha subrayado cómo ya entre el siglo XV y principios del XVI hay una doble actitud de los papas hacia las estructuras de bienestar de las cofradías: por un lado, impulsaron el nacimiento de una red asistencial formada por cofradías, y por otro lado favorecieron la entrada de personas del mundo eclesiástico, con el objetivo de crear un vínculo más fuerte con el papado y a través de las estructuras de bienestar implementar un control masivo sobre la ciudad¹⁹³.

Pero las cofradías eran asociaciones formadas por hombres y mujeres, que se movían y actuaban dentro de un espacio. Cuando hablamos de espacios nos referimos a los que estaban estrechamente relacionados con el culto, es decir, iglesias, capillas y oratorios. Estos son, sin duda, de importancia central porque a menudo constituyen el lugar físico donde se asentaba una cofradía. La adquisición de un espacio por una cofradía, por ejemplo, una capilla dentro de una iglesia, “segnava sul piano simbolico l’ingresso di un nuovo soggetto attivo nella vita sociale e religiosa della città”¹⁹⁴. Nos referimos también a los espacios de la ciudad, es decir, calles y plazas, que durante un período de tiempo más o menos largo, se convertían en el escenario de los actos religiosos propios de cada cofradía, ya sean fiestas, procesiones o reparto público de dotes y limosnas. Estas manifestaciones constituyeron oportunidades de visibilidad, porque también estuvieron llenas de fuertes implicaciones sociales. Durante la procesión todo el cuerpo de la hermandad, siguiendo un orden preciso, se manifestaba en todos sus componentes, forjando así su propio espacio en el variado panorama de las celebraciones de la ciudad.

Pero vivir y trabajar dentro de un espacio significa inevitablemente confrontarse y tejer relaciones con otros actores sociales y otras instituciones de la ciudad. La creciente importancia que las cofradías fueron adquiriendo dentro del panorama religioso de Roma en la segunda mitad del siglo XVI despertó el interés de las autoridades religiosas, que trataron de canalizarlas hacia la organización de la Iglesia¹⁹⁵. A pesar de los contrastes que a menudo podían surgir con las autoridades religiosas, Luigi Fiorani ha señalado la estrecha dependencia entre estos dos componentes, de hecho, fueron precisamente las cofradías las que interceptaron las necesidades más inmediatas de la sociedad romana, que no eran directamente perceptibles por las autoridades eclesiásticas¹⁹⁶.

¹⁹³ Anna Esposito, “Le confraternite romane tra città e curia pontificia: un rapporto di delega (secc. XIV-XV)”, en *Brotherhood and Boundaries*, 447-458.

¹⁹⁴ Serra, “Spazi sacri e sacralizzazione degli spazi”, 139.

¹⁹⁵ Paglia, «*La pietà dei carcerati*», 80.

¹⁹⁶ Fiorani, “«Charità et pietate»”, 438.

La gran difusión dentro del tejido urbano lleva a estas instituciones a acumular a lo largo de los años enormes patrimonios, que fueron puntualmente registrados en los libros de contabilidad. Anna Esposito ha subrayado cómo son precisamente los registros contables, tal vez incluso más que los propios estatutos, los que dan una imagen de la realidad de las cofradías¹⁹⁷. También en este caso es necesario hacer distinciones según la disponibilidad de la documentación archivística que, dependiendo del caso, permite estudiar estos aspectos más o menos en profundidad. En el caso de la cofradía de la Resurrección, por ejemplo, la documentación contable está presente en su totalidad, abarcando toda la vida de la misma. A lo largo de este trabajo hemos aportado algunos datos de carácter económico y patrimonial sobre la cofradía de la Resurrección, pero no nos hemos centrado precisamente sobre estos temas.

Lo que une a las diferentes asociaciones es que desde el principio el aspecto económico está estrechamente ligado a la membresía de la cofradía, ya que a menudo los nuevos cofrades debían pagar una cuota en el momento de la inscripción, o pagar una cuota anual para seguir formando parte de ella, sin contar todas las aportaciones de carácter “extraordinario” que también formaban parte de la vida de los cofrades¹⁹⁸. Una fuente sustancial de ingresos también está constituida por las limosnas recaudadas con ocasión de algunas festividades particulares, como Pascua o Navidad. Pero un factor útil para evaluar el grado de popularidad alcanzado por una cofradía es dado principalmente por donaciones, incluso por fieles externos, por los papas y los cardenales¹⁹⁹.

Que el aspecto patrimonial en la vida de las cofradías juega un papel cada vez más importante es evidente si tenemos en cuenta los datos de la Visita apostólica convocada por Urbano VIII en 1624, reportados por Armando Serra, y sobre la que tendremos la oportunidad de volver en el curso de este trabajo, por lo que tiene que ver específicamente con la iglesia y el hospital de Santiago de los Españoles²⁰⁰. Aunque parciales, estos datos nos permiten reflexionar sobre los ingresos y gastos de ciertas instituciones religiosas en la primera mitad del siglo XVII. Teniendo en cuenta una veintena de cofradías, el autor ha evidenciado que sus ingresos anuales ascendieron a unos 59 mil escudos por año, mientras

¹⁹⁷ Anna Esposito, “Amministrare la devozione. Note dai libri sociali delle confraternite romane (secc. XV-XVI)”, *Quaderni di storia religiosa*, 5 (1998): 195-223.

¹⁹⁸ *Ibid.*, 197.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 200.

²⁰⁰ Armando Serra, “Funzioni e finanze delle confraternite romane tra il 1624 e il 1797”, en *Le confraternite romane*, 261-292.

que los gastos principales se realizaban para las diversas cargas administrativas, para el culto y para la actividad de asistencia²⁰¹.

La pertenencia a las cofradías en el contexto romano se caracterizaba por una cierta fluidez. Los estatutos, que regulaban la vida interna de las cofradías, ya sean nacionales o profesionales, no prohibían que un hermano que se una a ella pertenezca a otra asociación. De hecho, es posible que varios miembros de una hermandad nacional también formen parte de una hermandad profesional o con otras finalidades devocionales. Es el caso de la archicofradía de San Girolamo della Carità, estudiada por Andrea Carlino y sobre la que tendremos la oportunidad de volver durante el sexto capítulo precisamente en relación con su vínculo con España, que indica entre los cofrades la prevalencia de los toscanos, que “testimonia l’invasione dei fiorentini a Roma durante i pontificati dei papi Medici” y de los españoles²⁰².

En la cofradía de Santa Maria del Pianto, fundada en 1546 en el barrio de Sant’Angelo y erigida como archicofradía por Pío IV en 1562, según la documentación de mediados del siglo XVI, había también una prevalencia de toscanos, principalmente florentinos, mientras que la presencia de españoles se sitúa en torno al 2,7%²⁰³. Como ya recordado, tanto los florentinos como los españoles tenían sus propias iglesias y cofradías nacionales en Roma, de las que probablemente formaban parte. Del análisis de estos registros, la autora también ha podido poner de relieve tanto la gran variedad de profesiones ejercidas por los miembros de la cofradía, como igualmente variada era su nacionalidad, tanto que la cofradía se configuraba como una imagen de la población romana del siglo XVI²⁰⁴.

Esta dinámica podría sin duda destacarse también para los miembros de otras comunidades extranjeras, que compartían la pertenencia tanto a su cofradía nacional como a otras asociaciones. Un análisis comparativo de la documentación de estas instituciones, en particular los registros de los cofrades, podría, en mi opinión, abrir interesantes vías de investigación en este sentido, ampliando el panorama a las diferentes formas que un extranjero tenía para integrarse en la ciudad. Esto significaría, según lo que ha escrito

²⁰¹ *Ibid.*, 274.

²⁰² Andrea Carlino, “L’Arciconfraternita di San Girolamo della Carità: l’origine e l’ideologia assistenziale”, *Archivio della Società Romana di Storia Patria*, 4 (1980): 275-306, en p. 289.

²⁰³ Lilia Elvira Iona, “Nazionalità e condizione sociale ed economica degli iscritti alla confraternita di S. Maria del Pianto di Roma (1540-1560)”, en *Popolazione e società a Roma*, 689-710. El archivo de esta cofradía se ha fusionado en el fondo documental de la Archicofradía de la Dottrina Cristiana, hoy conservado en el Archivo Histórico del Vicariato. Para el inventario de este fondo, véase Antonio Fiori, “L’archivio dell’arciconfraternita della Dottrina Cristiana presso l’Archivio Storico del Vicariato. Inventario”, *Ricerche per la Storia Religiosa di Roma*, 2 (1978): 362-423.

²⁰⁴ Iona, “Nazionalità e condizione sociale”, 701.

Eleonora Canepari, liberar a los extranjeros de los lazos exclusivamente “nacionales” o parentales, y estudiarlos dentro de sistemas asociativos más amplios²⁰⁵.

1.6 Reflexiones conclusivas

En este capítulo introductorio hemos tratado de ofrecer un marco general dentro del cual situar nuestra investigación. Por otro lado, hemos anticipado algunos temas que encontrarán un desarrollo más sistemático en el curso de los siguientes capítulos. La amplitud de cada uno de los cinco puntos dentro de los cuales se articula el capítulo ciertamente no permite un tratamiento en profundidad de cada uno. Aún así, ha sido posible identificar algunos temas fundamentales, que constituyen una especie de hilo rojo a través del cual se ha movido nuestra reflexión, así como dar cuenta al menos de forma parcial de la abundante bibliografía que se ha publicado en los últimos años, discutiendo de los diferentes temas y enfoques.

El aumento de la población que ha caracterizado a la ciudad de Roma en los años posteriores al Saqueo se debió sobre todo a una creciente presencia de extranjeros en su tejido urbano. La ciudad del papa, por algunas de sus características particulares que la distinguían de otras realidades, se presentaba como un contexto particularmente fértil para la inserción de extranjeros que, en diversos niveles, construyeron sus carreras. Había varios caminos que los extranjeros podían cumplir para integrarse en la ciudad del papa, que podía constituir tanto un lugar de paso como un lugar de establecimiento definitivo. Si en Roma desde los últimos siglos de la Edad Media ya existían iglesias nacionales con hospitales contiguos, dedicadas principalmente a la atención y acogida de peregrinos de diferentes “naciones”, es precisamente a partir de la segunda mitad del siglo XVI cuando estas instituciones adquirieron nuevas connotaciones, especialmente en relación con un contexto social profundamente cambiado.

Hospitales, iglesias y cofradías, ya sean nacionales o profesionales, con sus diferentes invocaciones y propósitos, deben sin duda insertarse dentro de esa dimensión “religiosa” y devocional que permeaba la sociedad romana, atravesada por ansias de renovación espiritual y que impregnaba todos los estratos de la población, y que precisamente durante

²⁰⁵ Canepari, *Stare in compagnia*, 14-15.

el siglo XVI encontrará un momento de máxima expresión. Las iglesias y cofradías nacionales, y sus hospitales adyacentes, compartían con las otras instituciones romanas algunos aspectos peculiares, como la estructura jerárquica, las actividades caritativas hacia las categorías sociales más desfavorecidas, o las diversas obligaciones asumidas por los cofrades, que se podían encontrar en los estatutos. Por otro lado, diferían precisamente de algunas características peculiares, en primer lugar, el criterio de pertenencia marcadamente “nacional” de los cofrades.

Dentro de este panorama religioso, es precisamente la presencia española en Roma en sus diversas manifestaciones, el tema que ocupará las siguientes páginas de este trabajo. Una primera toma de contacto con las fuentes de archivo nos ha permitido hacer algunas reflexiones al respecto. Los españoles en Roma constituían un componente numeroso y variado que, como otras comunidades extranjeras, tenía como principales puntos de referencia sus propias instituciones nacionales, que deben leerse en relación, por una parte, con el poder pontificio y, por otra, con el creciente peso que fueron adquiriendo los embajadores. La mayor concentración de españoles en Roma en la Edad Moderna se registraba en el distrito de Campo Marzio y en los distritos adyacentes, y esto se debía a la presencia de los dos polos principales de agregación, la iglesia de Santiago de los Españoles y el edificio de la embajada, pero también a los palacios de los cardenales, que atrajeron a muchos trabajadores.

Veremos como la iglesia de Santiago de los Españoles y el hospital contiguo, y en años posteriores la cofradía de la Resurrección, nacieron con fines asistenciales, y este era un aspecto que compartían con otras organizaciones religiosas romanas. Analizaremos también el modo en el que estas instituciones implementaron una serie de medidas destinadas a apoyar y asistir a los grupos sociales más desfavorecidos de la nación española, que se veían afectadas por la precariedad que impregnaba la sociedad romana de finales del siglo XVI. La investigación que se presentará en el curso de este trabajo, si por un lado parte de algunos temas planteados por la historiografía, y que hemos expuesto en estas páginas, por otro lado, quiere aportar más elementos de reflexión en esta dirección, como el papel crucial que la Monarquía católica asignó a la asistencia material y espiritual, así como sus diversas implicaciones sociales y políticas.

Capítulo 2

SANTIAGO DE LOS ESPAÑOLES ENTRE LOS SIGLOS XV Y XVI: ORÍGENES, PATRIMONIO Y FORMAS DE GOBIERNO¹

2.1 Un protagonista: Alonso de Paradinas

En la mañana del 5 de febrero de 1492, después de una misa celebrada por el papa Inocencio VIII en la basílica de San Pedro, una larga procesión serpenteó por las calles de Roma y llegó a plaza Navona, donde se celebró otra misa en la iglesia de Santiago de los Españoles. En Roma, sede del papado y corazón palpitante del Cristianismo, se celebraba la toma de Granada, el último reino que quedó en manos musulmanas, y conquistado por los Reyes Católicos. Unos días más tarde, la plaza se convirtió en el escenario de una verdadera representación escénica de la toma de Granada, organizada por Bernardino de Carvajal, embajador español en Roma que en aquel año ostentaba el cargo de administrador de la iglesia de Santiago, y financiada por el cardenal Raffaele Riario, gran protagonista de la vida pública romana². El 21 de abril del mismo año, con motivo de la Pascua, en el palacio del cardenal Riario fue representada la *Historia Baetica*, un drama teatral compuesto por Carlo Verardi³.

Para comprender el papel desempeñado por esta importante institución nacional ubicada en plaza Navona, que como hemos dicho constituyó en los siglos siguientes el corazón del ceremonial español en Roma, y más en general de la vida de la comunidad que allí residía, y que jugó un papel fundamental en la dinámica política, social y devocional de la ciudad, debemos retroceder unas décadas, y precisamente alrededor del Año Santo de 1450,

¹ Algunos temas de este capítulo han sido anticipados en “La chiesa di San Giacomo degli Spagnoli attraverso le carte dell’Archivio Capitolino”, en *En el paraíso de los altares. Élités eclesiásticas, poder, mediación, y mecenazgo en el mundo ibérico moderno (siglos XVI-XVIII)*, ed. Héctor Linares – Daniel Ochoa (Madrid: Ediciones Doce Calles, 2023), 233-249.

² Para los respectivos perfiles biográficos véanse Álvaro Fernández De Córdova Millares, *Bernardino López de Carvajal y Sande*, DBE, <http://dbe.rah.es/biografias/12293/bernardino-lopez-de-carvajal-y-sande>; Michele Camaioni, *Riario Sansoni, Raffaele*, DBI, 87 (2016).

³ Martina Colazzo, “*Historia non fabula*. Circostanze e fonti dell’*Historia Baetica* di Carlo Verardi”, en *Comico e tragico nel teatro umanistico*, ed. Stefano Pittaluga – Paolo Viti (Genova: Dipartimento di Antichità, Filosofia e storia, 2016), 171-186; Martina Colazzo, “La conquista di Granada: cronaca e letteratura a Roma”, en *Graeci sumus et hoc nobis gloriae accedit. In memoria di Amleto Pallara*, ed. Mario Spedicato – Vittorio Zacchino (Lecce: Edizioni Grifo, 2016), 225-247. Para un perfil biográfico del autor, véase Martina Colazzo, *Verardi, Carlo*, DBI, 98 (2020).

cuando Alonso de Paradinas, que pocos años más tarde fue nombrado obispo de Ciudad Rodrigo, quiso fundar un lugar de acogida en Roma para los peregrinos procedentes del reino de Castilla. Sólo en los últimos años la fundación de la iglesia ha podido atribuirse al obispo Paradinas, cuando Justo Fernández Alonso ha demostrado la falsedad de algunos documentos creados específicamente a finales del siglo XVIII por José García del Pino⁴, que en aquel entonces ocupaba el cargo de archivero, que atribuían su fundación al infante don Enrique de Castilla, hijo de Fernando III el Santo, que fue senador de Roma en los años 1267-68⁵.

La falsificación de los documentos representó la culminación de un proceso que duraría varios años, con el que se pretendía justificar el patronato real sobre la iglesia. En el curso de este trabajo volveremos sobre algunas etapas de esta cuestión, que en algunos momentos de la historia de esta institución aparecerá con mayor virulencia. Así como volverá la figura de Alonso de Paradinas, quien dependiendo de las circunstancias se definirá ora fundador, ora simplemente restaurador de la iglesia. Por lo tanto, es conveniente trazar, sobre la base de los estudios actualmente disponibles, un perfil biográfico de Paradinas, así como recordar las circunstancias que lo llevaron a Roma, donde pudo dejar huellas visibles de su presencia.

La poca información sobre su vida proviene de los estudios de Justo Fernández Alonso y Demetrio Mansilla, de los que sabemos que Paradinas nació en 1395 y estudió en el Colegio de San Bartolomé de la Universidad de Salamanca, donde también llegó a desempeñar el cargo de profesor. Es probable que Paradinas hubiera estado en Roma desde 1422, aunque su primera estancia fue breve. En 1446 apareció como procurador del obispo y cabildo de Cartagena, en la delicada cuestión relativa a la creación de la diócesis de Orihuela, y todavía estaba en Roma en 1469, cuando llegó a ser nombrado obispo de Ciudad Rodrigo⁶. Durante sus años en Roma, había logrado ganar una buena reputación con

⁴ Varios protocolos notariales estipulados por José García del Pino se conservan en AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 910, ff. 248-265.

⁵ Norbert Kamp, *Enrico di Castiglia*, DBI, 42 (1993); Luca Delmontis, *Enrico di Castiglia senatore di Roma (1267-1268). Diplomazia, guerra e propaganda tra il comune di «popolo» e la corte papale* (Roma: Edizioni Antonianum, 2017); José Antonio Calvo Gómez, “El proceso remisorial apostólico para la canonización de Fernando III, el Santo (1201-1252)”, *Anuario de Derecho Canónico*, 10 (2021): 131-175.

⁶ Justo Fernández Alonso, “Las iglesias nacionales de España en Roma. Sus orígenes”, *Anthologica Annua*, 4 (1956): 9-96; Demetrio Mansilla, “Alfonso de Paradinas, obispo de Ciudad Rodrigo (1469-1485)”, *Scripta Theologica*, 16 (1984 1-2): 359-394. Sobre la iglesia de Santiago de los Españoles véanse los siguientes trabajos, que iremos citando en el texto: Justo Fernández Alonso, “Santiago de los Españoles de Roma en el siglo XVI”, *Anthologica Annua*, 6 (1958): 9-122; Enrique García Hernán, “La iglesia de Santiago de los Españoles en Roma. Trayectoria de una institución”, *Anthologica Annua*, 42, (1995): 297-363; Diana Carrió-Invernizzi, “Santiago de los Españoles en la Plaza Navona (siglos XVI-XVII)”, en *Piazza Navona, ou Place*

el papa, que lo había enviado a Francia para tratar la causa del cardenal Jean de Balue y de Guillaume de Harancourt que habían tramado una conspiración contra el rey Luis XI, y por esta razón habían sido encarcelados⁷.

Aunque Paradinas ya había pasado varios años en Roma, fue probablemente con motivo del jubileo de 1450, dado que un gran número de peregrinos llegaron a la ciudad, cuando se le instó a “poner mano a la obra en la construcción de una iglesia para los españoles, reorganizando además en torno a ella las instituciones asistenciales probablemente fundadas por el infante don Enrique, que seguramente vendrían llevando una vida lánguida”⁸. No se puede decir que fuera la primera fundación, porque en Roma ya existían otras iglesias españolas, aunque no vinculadas a la obra de Paradinas. En el sitio donde surgió la nueva iglesia de Santiago ya existía una iglesia de San Andrés in Agone aunque, según Justo Fernández Alonso, estaba en tal estado de ruina que no se pudo aprovechar nada para la construcción de la nueva fábrica⁹. Sabemos que en su obra Paradinas no estaba solo, y pudo contar con algunos colaboradores españoles que vivían en Roma y que fueron también los primeros benefactores de la iglesia, entre ellos el protonotario apostólico Pedro Martínez de Covarrubias, y el obispo de Palencia, Rodrigo Sánchez de Arévalo¹⁰.

En sus primeros años de vida, la iglesia de Santiago fue administrada por Alonso de Paradinas de forma bastante autónoma hasta su muerte, que ocurrió en Roma en 1485. Los primeros estatutos escritos por Paradinas consistían en 26 capítulos, y regulaban la vida de la iglesia y el hospital, sus formas y órganos de gobierno, y los asuntos relacionados con el cuidado de los necesitados que permanecían allí¹¹. Se estableció que había dos administradores, elegidos el 25 de julio, festividad de Santiago, uno posiblemente de dignidad episcopal y otro de rango inferior, que estaban a cargo de cobrar “rentas y censos”, visitar las propiedades y custodiar los libros donde se anotaban todos los bienes y

Navone, la plus belle & la plus grande: du stade de Domitien à la place moderne, histoire d'une évolution urbaine, ed. Jean François Bernard (Roma: École Française de Rome, 2014): 635-655.

⁷ Fernández Alonso, “Las iglesias nacionales de España en Roma”, 27.

⁸ *Ibid.*, 31. El autor informa de una inscripción situada en el arquitrabe de la puerta de la iglesia, probablemente colocada por el propio Paradinas cuando estaba vivo, que dice: “Aere suo Alfonsus Paradinas, gentis iberæ, hoc templum struxit. Lux, Jacobe, tibi; ut tua te virtus coelis super arce locavit, nunc sua suc virtus et tua cura locet”. La inscripción ha sido reportada por Vincenzo Forcella, *Iscrizioni delle chiese e d'altri edifici di Roma dal secolo XI fino ai giorni nostri*, vol. III (Roma: Tipografia dei Fratelli Bencini, 1873), 211.

⁹ Fernández Alonso, “Las iglesias nacionales de España en Roma”, 33.

¹⁰ *Ibid.*, 34-35.

¹¹ *Constituciones para el gobierno de la iglesia y hospital de Santiago de los Españoles, redactadas por Alfonso de Paradinas, obispo de Ciudad Rodrigo*. Los estatutos de Paradinas han sido publicados por Fernández Alonso, “Las iglesias nacionales de España en Roma”, 80-91.

sus procedencias¹². Los capellanes tenían la tarea de celebrar misas regularmente, y de encargarse de la asistencia espiritual de los enfermos en el hospital, a quienes tenían que administrar los sacramentos¹³. En estos estatutos Paradinas sentó las bases de la vida económica y administrativa de la nueva iglesia y su hospital.

Al año siguiente de la muerte de Paradinas, fue elegido gobernador Alfonso Carrillo, nombrado obispo de Pamplona en 1473, y llegado a Roma entre finales de 1481 y principios de 1482. A la muerte de Carrillo en 1491 le sucedió el ya mencionado Bernardino de Carvajal¹⁴, que sólo el año anterior, antes del Colegio Cardenalicio reunido en la iglesia de Santiago, pronunció un sermón solemne con motivo de la caída de Baza¹⁵. Estos primeros años constituyen una etapa importante en la historia de esta institución porque se delinearon los campos de acción del gobernador por un lado, quien tenía la tarea de “proteger la iglesia de Santiago, los hospitales y sus bienes, sin que pudiera intervenir para nada en cualquiera otra cosa”, y la de los dos administradores por el otro¹⁶.



Imagen 1: Antonio Tempesta (1593), Plaza Navona

¹² *Ibid.*, 41.

¹³ *Ibid.*, 42.

¹⁴ Nicasio Salvador Miguel, “Alfonso Carrillo y Acuña (...-1491), obispo de Pamplona, personaje preclaro en Roma y poeta”, *Medievalismo*, 26 (2016): 281-327.

¹⁵ Álvaro Fernández de Córdoba Miralles, “Imagen de los Reyes Católicos en la Roma pontificia”, *En la España Medieval*, 28 (2005): 259-354, en p. 296.

¹⁶ Fernández Alonso, “Las iglesias nacionales de España en Roma”, 47.

Después de la muerte de Paradinas durante más de un siglo, la iglesia de Santiago vivió independientemente, pero fue durante el reinado de Felipe II cuando se dieron los primeros intentos de vincularla a la Monarquía. Ya en 1549 el embajador Juan de Mendoza presentó un memorial al príncipe Felipe, pidiéndole que viajara a Italia, en el que se decía que la iglesia “fue fundada por un señor infante de Castilla”, aunque no se especifica el nombre¹⁷. Es clara la intención de establecer un vínculo entre la Monarquía y la iglesia de Santiago, cuyo propósito era “poder conservar esta santa y buena obra por la Corona real de Castilla fundada y estar debaxo de la protection de vuestra Alteza”¹⁸.

En un ensayo reciente sobre las iglesias nacionales en Roma, que hemos citado en el capítulo anterior, Susanne Kubersky-Piredda identifica dos momentos fundamentales para la formación de la identidad española en la ciudad del papa¹⁹. Por un lado, la institución de la cofradía de la Resurrección, a la que será dedicado el capítulo siguiente, y por otro lado la creación de un archivo, solicitado por Felipe II, que pudiera recoger la gran cantidad de documentación producida por la embajada de España en Roma²⁰. La intención de constituir un archivo se remonta al año 1562, cuando Felipe II nombró archivero a Juan de Verzosa, y le encomendó la tarea de “recoger, juntar y poner en el buen concierto y orden que se requiere las escrituras [...] con sabiduría, comunicación y aprobación de los dichos nuestros embajadores”²¹.

Según la instrucción entregada por Felipe II a Verzosa, el archivo, que por razones de espacio inicialmente se instaló en una casa cercana a la iglesia de Santiago, debía recoger

todas las cosas señaladas, como son indicciones de concilios, protestas, decretos, actos de obediencias notables, de precedencias, diferencias de primacías, sucesiones, así nuestras como en el imperio, y de lo que pudieredes hallar despachado a requisición y en favor de nuestro o de otros príncipes que vieredes ser digno de noticia²².

¹⁷ García Hernán, “La iglesia de Santiago de los Españoles”, 303; Carrió Invernizzi, “Santiago de los Españoles”, 639.

¹⁸ García Hernán, “La iglesia de Santiago de los Españoles”, 304.

¹⁹ Susanne Kubersky-Piredda, “Chiese nazionali fra rappresentanza politica e Riforma cattolica: Spagna, Francia e Impero a fine Cinquecento”, en *Identità e rappresentazione. Le chiese nazionali a Roma, 1450-1650*, ed. Alexander Koller – Susanne Kubersky-Piredda (Roma: Campisano Editore, 2015), 17-64.

²⁰ Sobre la fundación del archivo véase García Hernán, “La iglesia de Santiago de los Españoles”, 307-314.

²¹ *Ibid.*, 310. El autor cita una carta de Felipe II a Juan de Berzosa, del 17 de julio 1562, que se conserva en AGS, Estado, legajo 892. Sobre Juan de Verzosa véase Isabel Aguirre Landa, “Juan de Verzosa archivista dell’ambasciata di Spagna a Roma”, en *L’Italia di Carlo V. Religione e politica nel primo Cinquecento*. Atti del Convegno internazionale di studi, Roma 5-7 aprile 2001, ed. Francesca Cantù – Maria Antonietta Visceglia (Roma: Viella, 2003), 217-232.

²² García Hernán, “La iglesia de Santiago de los Españoles”, 310-311.

Al final esta operación no tuvo éxito y el archivo no se constituyó en la iglesia de Santiago sino dentro de la misma embajada, pero estas palabras muestran la importancia que el soberano daba a la recopilación y preservación de los documentos producidos por sus agentes diplomáticos. La historiografía ha reconocido desde hace mucho tiempo la atención que Felipe II prestaba a los “papeles de archivo”, pensados como un instrumento de gobierno político²³. En el capítulo anterior nos hemos detenido sobre la consolidación de la embajada de España en Roma, que representó sin duda uno de los centros neurálgicos de la política internacional de Felipe II, por lo que la correspondencia diplomática entre el soberano y el embajador fue siempre muy estrecha. Susanne Kubersky-Piredda, en el estudio anteriormente citado, ha señalado que precisamente a través de la conservación de una gran cantidad de documentos de archivo, ubicado en la iglesia de Santiago de los Españoles, el soberano tenía la intención de ejercer un control directo sobre esta institución²⁴.

La iglesia castellana, sin embargo, tenía su propio archivo, ubicado probablemente dentro de la misma estructura, que guardaba documentación de carácter contable y administrativo, así como concerniente a los enfermos que eran atendidos en el hospital. El archivo siguió conservando su importancia a lo largo del tiempo, tanto que los estatutos, sobre los que volveremos en las siguientes páginas, obligaban a los administradores a tener especial cuidado

de escribir en el libro del Archivio los bienes de la Iglesia y Hospital, como son possessiones, joyas, y alhajas, y otros qualesquier bienes, o qualquier legado, o donacion en testamento inter vivos, o causa mortis, en vida, o al tiempo de la muerte, que a la dicha Iglesia y Hospital se dexare, y en el mismo libro se haga mencion de la persona que haze o hizo la tal manda²⁵.

La documentación sobre el “estado de las iglesias de Roma”, que retomaremos más adelante, dice que esta información se ha recopilado a partir de “diversi libri et altre scritture spettanti alla chiesa et hospedale suddetti”. De esta documentación sabemos que, por sus funciones, el archivero recibía veinte escudos de moneda cada año²⁶. De acuerdo con los estatutos, el archivero tenía que “mirar por las escrituras, que estan en el Archivio, de la manera que estan tratadas, y renovar las que pareciere que conviene, consultándolo

²³ Sobre este tema véase José Antonio Escudero, *Felipe II el rey en el despacho* (Madrid: Editorial Complutense, 2002).

²⁴ Kubersky-Piredda, “Chiese nazionali”, 24.

²⁵ *Estatutos de la Yglesia y hospital de Santiago y S. Iifonso de la Nacion Española de Roma* (Roma: Impressos por Estevan Paulino, 1605), 10.

²⁶ AAV, Misc. Arm. VII, 79, f. 433r.

con la Congregación particular”²⁷. Pero será precisamente con motivo de la visita apostólica, como veremos en el capítulo dedicado a ella, cuando el archivo tendrá una función central en relación con la documentación relativa a la supuesta fundación por el infante Enrique de Castilla y la legitimación del patronazgo real.

Si por un lado, en la primera mitad del siglo XVI se pueden registrar los primeros intentos de vincular la iglesia castellana a la embajada española²⁸, es precisamente a partir de estos años cruciales cuando es posible señalar una creciente influencia del embajador en la vida de la institución. Cuando Gaspar de Borja y Velasco fue nombrado embajador en 1616, la congregación particular de la iglesia estableció que una comisión especial tuviese que ir “a besar las manos [al embajador] y hacer el ofrecimiento y ceremonias necesarias”²⁹. En los mismos años la congregación estableció que “atento a que en esta iglesia no hay un retrato del obispo de Ciudad Rodrigo, Alonso de Paradinas y que se puede tener, pues está retratado en un altar en la iglesia de San Sebastián extra muros, se haga, por haber sido tan gran bienhechor y uno de los principales fundadores de ella y de su hospital”³⁰.

La que podemos llamar la primera larga fase en la historia de la iglesia de Santiago de los Españoles, que hemos tratado de trazar en estas páginas, aunque de manera muy circunstanciada, es importante por varias razones. En primer lugar, porque la iglesia y el hospital contiguo, pronto asumieron un papel de liderazgo en el campo de la asistencia a los españoles más necesitados. Por las actividades llevadas a cabo, el hospital pronto llegó a estar a la par con otras importantes instituciones asistenciales activas en Roma. En segundo lugar, porque los numerosos legados y donaciones a favor de la iglesia de Santiago demuestran la gran fama que, desde los primeros años de vida, tuvo esta institución entre los españoles residentes en Roma. Estos legados, que en muchos casos fueron consistentes, contribuyeron a aumentar en gran medida el patrimonio de la iglesia nacional, que en pocas décadas se convirtió en una de las más ricas de Roma. Esto también se debió a una cuidadosa política inmobiliaria, que como veremos llevó a los administradores a adquirir propiedades no solo en el área de plaza Navona, sino también en las áreas circundantes.

Pero esta primera fase también condicionará profundamente el curso de los acontecimientos en los siglos siguientes, porque fue precisamente a partir de estos años cuando la figura de Alonso de Paradinas, el verdadero fundador de la iglesia, perdió

²⁷ *Estatutos*, 18.

²⁸ Carrió-Invernizzi, “Santiago de los Españoles”, 635-655.

²⁹ García Hernán, “La iglesia de Santiago de los Españoles”, 234.

³⁰ Citado en Carrió-Invernizzi, “Santiago de los Españoles”, 641, nota 25.

gradualmente su centralidad para dar cabida a la del infante don Enrique de Castilla, en un proceso que puede definirse como idealmente completado cuando esta versión de la fundación hizo su entrada oficial en los documentos que regulan la vida de la institución.

2.2 Vida social y económica: una aproximación

El siglo XVI vio la consolidación institucional de la iglesia y el hospital, con la introducción de nuevos cargos, como el camarlengo, el archivero y el depositario, y con el aumento en el número de capellanes, pero la primera reforma importante de los estatutos tuvo lugar en 1585³¹. Dado que esta modificación fue utilizada por los administradores con motivo de la visita apostólica de 1624, volveremos sobre este tema a grandes rasgos en el capítulo dedicado a la misma. Sin embargo, hay que destacar que los nuevos estatutos se publicaron en 1586 por iniciativa del embajador, y atribuyeron la fundación al infante Enrique de Castilla³². Era la primera vez que esta noticia hacía su entrada oficial en el preámbulo de los estatutos, que estará incluido también en las ediciones posteriores³³. Se publicaron varias ediciones, la última de las cuales en 1731³⁴.

Los estatutos establecían que la iglesia debía ser gobernada por una congregación de cuarenta personas “nacidas en los reinos y provincias de Castilla, graves, honradas y doctas, y que hayan estado y residido en Roma dos años enteros”³⁵. Dentro de la llamada congregación de los “cuarenta” había un gobernador, dos administradores, cuatro

³¹ Fernández Alonso, “Santiago de los Españoles”, 85-88.

³² Carrió-Invernizzi, “Santiago de los Españoles”, 641.

³³ Kubersky-Piredda, “Chiese nazionali”, 24. Así se lee en el preámbulo de una edición de los estatutos de 1650: “De la esperiencia de lo passado y de lo que de presente se ofrece en el gobierno de la Iglesia y Hospital de Santiago y San Ilefonso de la Nacion Española en Roma: que fundaron al principio el Serenissimo Infante don Alonso de Castilla, hijo de Rey don Alonso, y despues el Reverendissimo Obispo de Ciudad Rodrigo Don Alonso de Paradinas: resultado obligacion forçosa de establecer Constituciones necessarias, no solo para acrescentamiento desta obra tan santa y pia; mas para su conservacion”. *Estatutos de la Yglesia y Hospital de S. Iago y S. Ilefonso de la Nacion Española de Roma* (Roma: Imprenta de la Reverenda Camara Apostolica, 1650).

³⁴ Maximiliano Barrio Gozalo, “El patrimonio de la iglesia y hospital de Santiago de los Españoles de Roma en la época moderna”, *Anthologica annua*, 47 (2000): 419-472, en p. 423, nota 13.

³⁵ Maximiliano Barrio Gozalo, “Las iglesias nacionales de España en el siglo XVII”, en *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, ed. Carlos José Hernando Sánchez (Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007), 641-666, en p. 643.

diputados, un camarlengo, dos contadores y un archivero³⁶. Este sistema de gobierno, delineado en los estatutos de 1586, permanecerá vigente hasta mediados del siglo XVIII³⁷.

Al trazar en estas páginas un perfil “institucional” de la iglesia y el hospital de Santiago hemos examinado la edición de los estatutos publicada en 1605, una fecha que encaja dentro de un período de considerable influencia no sólo de esta institución sino en general de la Monarquía católica en Roma³⁸. A la lectura de los estatutos hemos añadido los datos recogidos en uno de los tres volúmenes que componen el “Estado temporal de las Iglesias de Roma”, conservado en el Archivo Apostólico Vaticano, redactados con motivo de la visita apostólica convocada por Urbano VIII en 1624. Se trata, como ha escrito Armando Serra, de “un insieme compatto di scritture redatte con criteri di rilevazione e registrazione (nei due stati opposti: spese ed entrate annuali con i relativi capitali e i riferimenti alle carte di dettaglio per le singole partite, passive ed attive)”³⁹.

A diferencia de la documentación dedicada propiamente a la visita, conservada en el mismo Archivo Vaticano pero que examinaremos en el capítulo quinto dedicado a ella, esta otra documentación se presta a un análisis cuantitativo, ya que se limita a reportar una serie de datos relativos a la situación económica y administrativa de la institución religiosa. Por otro lado, dado que se elaboró unos veinte años después de la edición de los estatutos analizados, un arco cronológico relativamente corto, la lectura cruzada de estas fuentes con los estatutos puede, en mi opinión, ofrecer una cuadro bastante fiable del estado en el que se encontraba la iglesia castellana en la primera mitad del siglo XVII.

2.2.1 Formas y sistemas de gobierno

En las páginas anteriores hemos mencionado algunos cargos de gobierno de la iglesia de Santiago, sin embargo, otras personas tenían que ser elegidas para componer la llamada

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Estatutos de la iglesia y hospital de Santiago y S. Idefonso de la nacion española de Roma* (Roma: Impressos por Estevan Paulino, 1605).

³⁹ Armando Serra, “Funzioni e finanze delle confraternite romane tra il 1624 e il 1797”, en *Le confraternite romane: esperienza religiosa, società, committenza artistica*, ed. Luigi Fiorani (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura: 1984), 261-292. La cita está en pp. 261-262. El mismo autor señala que “l’anno che appare nell’intestazione dei prospetti degli enti visitati (1625 o 1626) ha un valore convenzionale di riferimento per una serie determinata di visite, senza che si possa inferire per ciò stesso l’anno effettivo dell’inizio e del compimento delle operazioni inerenti”.

congregación de los cuarenta. Cada una de las personas, presentes en la congregación general, que se celebraba un mes antes del Día de los Inocentes (28 de diciembre), nombraba a una persona que no tenía que ser “criado de Cardenal, ni de otra persona de la Corte”⁴⁰. Las que obtenían la mayor cantidad de votos pasaban a formar la congregación de los cuarenta.

El gobernador nombrado tenía que ser “patriarca, arzobispo, o obispo, Auditor de la Camara, clerigo de Camara, Auditor de Rota; y en caso que faltare persona destas dichas, la Congregacion general eligira la persona que le pareciere mas calificada”⁴¹. Sus tareas eran “amparar dicha Iglesia y Hospital, y defender sus bienes, y ansi deve de hallarse presente a todas las Congregaciones generales, particularmente en las que se fenescieren cuentas con el Camarlengo, que seran dos vezes al año”⁴².

Para “cumplir perfectamente con su obligacion” los dos administradores tenían tres tareas principales:

que en la celebracion de los Divinos Oficios se guarde el orden de las tablas que estan en la Sacristia. Que los enfermos se visten cada dia, y se vea muy menudamente si les falta algo, para que se provea con brevedad, y que los peregrinos sean bien tratados, de manera que la hospitalidad prevalezca mucho con su ordinaria asistencia. Que aya mucha diligencia en la administracion de la hazienda, la qual se distribuya por personas fieles, y que no se gaste sino lo forçoso, y se tome quenta muchas vezes, y que se trate de aumentar la renta, siempre que huviere ocasion⁴³.

Este último punto era considerado “de gran importancia, para que las otras dos cosas esten mas en su punto”⁴⁴. Estas líneas, que abren el capítulo de los estatutos dedicado al “oficio de los administradores”, destacan no sólo la importancia de esta tarea en el gobierno de la institución, sino también la diferencia entre enfermos y peregrinos. Esta diferencia surge no sólo en otros pasajes de los estatutos, sino también en la documentación relativa al estado de las iglesias de Roma. Si por un lado, podemos considerar los enfermos y los peregrinos como dos distintas categorías sociales, por otro lado eran sustancialmente similares las formas en que recibieron asistencia en el hospital.

Los administradores tenían también la tarea de visitar a los capellanes “para que se entiendan sus costumbres y modo de vivir”, y si alguno de estos era considerado

⁴⁰ *Estatutos*, 6.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, 8.

⁴³ *Ibid.*, 9.

⁴⁴ *Ibid.*

deshonesto, podían echarlo de la iglesia “sin esperanza de ser mas admitido a ella”⁴⁵. El día de su elección juraban no prestar nada de los ornamentos propios de la iglesia de Santiago a otras iglesias, excepto las de Santa Croce in Gerusalemme “mientras fuere titulo del Cardenal de Austria, o de Cardenal español”, Santa María de Montserrat y San Antonio de los Portugueses. Los administradores eligían al mayordomo, al médico, al boticario y al barbero, y tenían que asegurarse de “que cada uno de los sobredichos sea el mejor en su oficio”⁴⁶.

Dependía de los cuatro diputados “concurrir con los administradores en algunas cosas” mientras que los contadores tenían que “hallarse al tomar de las quantas, dos vezes al año, y reverlas”⁴⁷. Un papel importante era desempeñado por el camarlengo, que tenía a su cargo la “cobrança de las rentas de la Iglesia y Hospital”. El dinero recaudado llegaba a su poder y con esto “se dara el salario que a la Congregacion particular paresciere”⁴⁸. El centro de la vida litúrgica de la iglesia era el sacristán, que tenía la tarea de

tener a cargo toda la hazienda de la Sacristia y Iglesia, confessar a los que han de decir missa en ella, ordenar las missas que se han de decir, dar recaudo assi a las missas como a todos los demas officios que se hazen en la Iglesia, hazer tañer a los officios a sus horas competentes, tomar quenta al Buxetero al cabo del mes, si se dicho las missas ansi ordinarias, como extraordinarias, y aniversarios que ay obligacion de dezir, y dar fee dello a los administradores⁴⁹.

Había otros cargos, que podríamos definir como menores, pero que garantizaban el buen funcionamiento de la institución. El “buxetero”, que era elegido mensualmente, tenía que mantener las llaves de casa y “proveer todo su mes las missas extraordinarias”. El sochantre era responsable del “oficio divino en el choro al altar”, y en general se aseguraba que “todo se haga bien”. El apuntador se encargaba de reportar todas sus faltas a los capellanes, “procurando que los dichos Estatutos se cumplan, y executen entre los transgressores dellos”⁵⁰. Los tres eran elegidos por los administradores de entre los capellanes. En la documentación de la visita podemos encontrar otros cargos, entre ellos el de organista, al que se le entregaban diez escudos de salario al mes, el pertiguero “il quale è quello che guida la processione”, y el arquitecto⁵¹.

La iglesia tenía veinte capellanes, que vivían en una casa anexa a la misma, a quienes:

⁴⁵ *Ibid.*, 10.

⁴⁶ *Ibid.*, 8.

⁴⁷ *Ibid.*, 18.

⁴⁸ *Ibid.*, 19.

⁴⁹ *Ibid.*, 38-39.

⁵⁰ *Ibid.*, 39-40.

⁵¹ AAV, Misc. Arm. VII, 79, f. 433r.

si dà di salario ogni mese scudi tre di moneta per ciascheduno, et a undici di essi più antichi si danno cinque giulii di più per ragione di anzianità, et altri cinque giulii ad altri sei di essi, li quali si eleggono per amministrare li Santissimi Sacramenti approvati dal s. card. Vicario, et altri scudi tre di più a chi ha l'offitio di sochantre, et altri scudi tre al Mastro delle Cerimonie, et al capellano che offitia la capellania fondata da Antonio de Landa se gli danno in tutto scudi sei, di modo che la sudetta spesa importa ogni mese scudi settantasei. Per il quale salario li capellani et altri sudetti sono obligati dire ogni giorno nove messe, delle quali la settimana ha da essere cantata, e tutti ci si hanno a trovare presenti. Devono dire il Vespro ogni giorno, et alle 24 hore la Salve Regina cantata. Le feste hanno da dire terza avanti la Messa grande, sotterrare li morti che muoiono nell'Hospedale dicendogli un noturno, et una messa con diaconi nell'altare privilegiato⁵².

Los estatutos dedican varias páginas al “oficio y orden de vivir de los capellanes”, cuya elección tenía lugar de la siguiente manera:

tres dias antes que se aya de admitir algun Capellan, se ponga un edito publico en las puertas de la Iglesia, para que venga a noticia de todos los sacerdotes que se quisieren oponer, los quales han de ser naturales de los reynos de Castilla, o Navarra, y que muestren los titulos de su ordenes, y dimissorias de sus Ordinarios, y no se resciba ninguno que sea, o aya sido frayle professo de ninguna Orden y Religion; y passados los tres dias del edito los dos Administradores eligiran el mas idoneo de los opositores aviendole examinado en leer, construyr y cantar; y en caso de igualdad se prefiera el que fuere mas pobre, y teniendo las calidades necessarias, y siendo pobre, sea antepuesto a otro rico que en ellas le hiziese mas ventajas⁵³.

A la congregación general asistían el gobernador, los administradores, los oficiales y “los quarenta nombrados”. Una se celebraba el 28 de diciembre, el Día de los Inocentes, y las otras cuatro durante el año, con tres meses de diferencia entre una y otra, durante las cuales los administradores informaban “del estado en que estan las cosas de la Iglesia, y Hospital y hazieneda”⁵⁴. A la congregación particular asistían los administradores, los diputados y los demas oficiales. Tenía lugar cada semana y en ella se trataba “del buen gobierno, y administracion de todas las cosas, en general, y en particular, de la Iglesia y Hospital”⁵⁵.

Los estatutos de 1605 se cierran con el capítulo, probablemente añadido en un segundo momento, dedicado a la “eleccion y oficio del Retor”, cargo que se había introducido para la

⁵² AAV, Misc. Arm. VII, 79, f. 432r.

⁵³ *Estatutos*, 7-8.

⁵⁴ *Ibid.*, 40.

⁵⁵ *Ibid.*, 41.

“paz y quietud de la casa, y buena observancia de los estatutos”. Era elegido anualmente por los administradores, entre los capellanes que habían pasado al menos dos años viviendo en la casa. Debía ser “respetado y obedecido” y tenía autoridad de “executar todas las penas pecuniarias que estan puestas por los estatutos”. El rector estaba subordinado a los administradores, pero seguía siendo “preferido a los demas capellanes en todas las occacione que offrecieren”, pudiendo visitar sus habitaciones tanto de día como de noche.

La lectura de la edición de los estatutos de 1605 nos da la imagen de una institución organizada jerárquicamente, no muy diferente de otras instituciones religiosas, y en la que se llevaba a cabo una vida comunitaria, cuidando de mantener la armonía y no dar lugar a contrariedades. Cabe destacar que, si bien esta y las otras ediciones de los estatutos han sido ampliamente utilizadas por Justo Fernández Alonso y Maximiliano Barrio Gozalo, no han sido objeto de un estudio sistemático, al igual que las diferentes ediciones aún no se han considerado en una perspectiva comparada. Casi todos los miembros de la maquinaria organizativa de la iglesia de Santiago eran de origen castellano, y habían vivido en Roma durante varios años. Es posible destacar, en los diversos cargos de gobierno, la atención constante para elegir a las personas adecuadas para cubrir los oficios. Si, como veremos, añadimos a la documentación estatutaria, de carácter puramente normativo, la lectura de otro tipo de fuentes, nos damos cuenta de cómo la vida de esta institución estaba en relación con otros polos importantes de la presencia española en Roma, en primer lugar el embajador.

2.2.2 Entre liturgia y discurso político

Entre los siglos XVI y XVII el calendario litúrgico de la iglesia castellana era particularmente denso, y las celebraciones diarias registraban una gran participación del pueblo. Según los estatutos, los administradores tenían que asegurarse de que las misas se celebraran de tal manera que “desde la mañana hasta el medio dia no falte missa, por la devocion grande del pueblo que concurre a oyrlas en la dicha iglesia”⁵⁶. La primera y segunda vísperas se celebraban el domingo y todas las “fiestas dobles”, el sábado en honor a la Virgen y el lunes por los difuntos. Estas eran las celebraciones de carácter ordinario de la iglesia, a las que, como veremos, se añadían otras, de carácter extraordinario y cada vez

⁵⁶ *Estatutos*, 9.

más solemne especialmente durante el siglo XVII, con motivo de los nacimientos de los príncipes y los funerales de los soberanos⁵⁷.

Desde la toma de Granada, el papa Inocencio VIII había concedido indulgencia plenaria a todos aquellos que visitaran la iglesia el 25 de julio, festividad de Santiago⁵⁸. Este culto en Roma estaba muy extendido, y hay testimonios de iglesias dedicadas al apóstol fundadas antes de la de plaza Navona⁵⁹. Pero es precisamente a partir de esta fecha crucial, celebrada grandiosamente en Roma, cuando se puede registrar un cambio en la iconografía del santo, que si antes era representado como “peregrino” ahora empieza a representarse como “defensor de la cristianidad y patrono de la Monarquía Hispánica”⁶⁰.

La fiesta en honor del apóstol Santiago era una de las principales en el calendario litúrgico de la iglesia, pero no la única. Si Andrea Palladio en 1554 escribe que “vi è la plenaria remissione de peccati a di 25 de luglio”⁶¹, Ottavio Panciroli señala que la iglesia también estaba dedicada a San Ildefonso, obispo de Toledo, por lo que “dell’uno e dell’altro fanno la festa se ben più principale è questa a di 25 luglio, che quella a di 23”⁶². Entre los papeles del Archivo de Estado de Roma se conserva un documento de 1589 con el que el papa Sixto V aprobaba, a favor de la iglesia de plaza Navona, el oficio de Santiago que se recitaba en España:

nos aequum esse censentes, ut qui unum, eundem patronum habent in illius festo celebrando, ut eademque precandi formula utantur, ac tenorem dictarum literarum praesentibus pro expresso habentes, supplicationibus eorum hac in parte inclinati, voluntatem, statutum, ordinationem decretum, et literas huiusmodi ad ipsam Ecclesiam S.ti Iacobi de Urbe Nationis Hispanorum huiusmodi, et illius Administratores, ac Congregationem, nec non quascumque personas Ecclesiasticas tam Seculares, quam quorumvis ordinum regulares eiusdem Nationis in eadem Urbe pro tempore commemorantes dicta auctoritate tenore praesentium expedimus, et ampliamus, ita ut omnes, et singula utriusque sexus persona tam seculares quam regulares dicta Nationis in hac Urbe pro tempore commemorantes, hoc officium in die Beati Iacobi apostoli, et per eius octavam, ac in die Traslationibus eiusdem, nec non missam vigilia recitantes debito suo

⁵⁷ Nos limitamos aquí a señalar el texto, utilizado en otras partes de este trabajo, del historiador del arte Pablo González Tornel, *Roma Hispánica. Cultura festiva española en la capital del Barroco* (Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017).

⁵⁸ Carrió-Invernizzi, “Santiago de los Españoles”, 648.

⁵⁹ Rosa Vázquez Santos, “Primeras conclusiones sobre el culto y la iconografía de Santiago el Mayor en la ciudad de Roma”, *Archivo Español de Arte*, 329 (2010): 1-22.

⁶⁰ *Ibid.*, 18.

⁶¹ Andrea Palladio, *Descrizione de le chiese, stationi, indulgenze e reliquie decorpi sancti che sonno in la Citta de Roma* (Roma: Appresso Vincentio Lucrino, 1554), sin foliar.

⁶² Ottavio Panciroli, *Tesori nascosti dell’Alma città di Roma raccolti e posti in luce per opera d’Ottavio Panciroli, teologo reggiano* (Roma: Appresso Luigi Zanetti, 1600), 322.

perinde satisfacisse censeantur, et alia divina officia iuxta ipsius Romani Breviarii praescriptum recitassent, nec desuper a quoquam molestari, perturbari vel inquietari possint⁶³.

Esta dimensión litúrgica está vinculada a la importancia que a partir del siglo XVI adquiere el embajador en la escena política romana, y también está ligada a su función dentro de la iglesia nacional, donde solía asistir a las celebraciones con motivo de las festividades de Santiago, San Ildefonso, del Corpus, de la Santísima Concepción y, como veremos mejor en el próximo capítulo, en la procesión organizada por la cofradía de la Resurrección⁶⁴. Los estatutos establecen que cuando el embajador asistía a la celebración de la misa o a las vísperas, el sacristán debería haber aconsejado “al que pusiere el sitial a la hora que ha de tañer a Missa o a Visperas”⁶⁵.

Una presencia que se hace cada vez más evidente en el cambio de los dos siglos, y que también es evidente en las fuentes de archivo. Ya a principios del siglo XVII, en la búsqueda de una residencia permanente para el embajador en Roma, el arzobispo de Burgos, Alonso Manrique, escribió al marqués de Aytona sugiriendo que “convendría mucho que se comprase casa para este efecto y que estuviese en nombre de la iglesia de Santiago”, a la que se pagarían mil ducados en alquiler⁶⁶. En este caso la decisión habría recaído sobre la vivienda ocupada por el marqués de Villena que se ubicaba “cerca de la misma iglesia de Santiago”⁶⁷. Es evidente, en la búsqueda de un lugar de residencia permanente, también el deseo de que el embajador viviese en un lugar cercano a la iglesia, probablemente para participar de manera aún más activa en su vida.

El siglo XVII también vio la introducción de importantes innovaciones con respecto a la liturgia y sus implicaciones políticas. Para mayor solemnidad de la misa que se celebraba el 8 de diciembre en la iglesia de Santiago, con motivo de la festividad de la Inmaculada Concepción, el sevillano Bernardo de Toro obtuvo de papa Urbano VIII, con una bula del 26 de noviembre de 1631, que “en dicha iglesia fuese fiesta de primera clase sin que se trasfiriese al lunes quando cayere en la dominica segunda de Adviento”⁶⁸. La congregación

⁶³ AER, Camerale III, legajo 1900, Iglesia de Santiago de los Españoles: “Datum Roma in Monte Quirinali sun Annulo Piscatoris die 22 Julii 1589 Pontificatus Nostri Anno 5^o”.

⁶⁴ González Tornel, *Roma hispánica*, 88.

⁶⁵ *Estatutos*, 26.

⁶⁶ Silvano Giordano, *Istruzioni di Filippo III ai suoi ambasciatori a Roma (1598-1621)*, (Roma: Ministero per i Beni e le attività culturali, 2006), CII, nota 286.

⁶⁷ *Ibid.*, CIII.

⁶⁸ *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum*, tomus XIV (Augustae Taurinorum: A. Vecco et socii editoribus, 1868), 253: “exponi siquidem nobis nuper fecerunt dilecti filii administratores ecclesiae et hospitalis S. Iacobi nationis Hispanorum de Urbe, quod ipsi, pro eo praecipuo, quem universa natio huiusmodi erga festum Conceptionis beatae Mariae Virginis gerit, devotionis affectu, festum huiusmodi quotannis in praedicta ecclesia solemniter celebrare consueverunt”.

de Santiago aceptó esta disposición con “muchas gracias” el 27 de diciembre del mismo año, y quiso mantener la copia original de la bula en su archivo. Esta fiesta hubiera debido celebrarse “como una de las titulares de esta yglesia, correspondiendo en esto al Real afecto del Rey nuestro Señor y al de sus reynos de España cuya es esta yglesia y nacion”. Con motivo de esta fiesta se colocaba un “cuadro grande de la Concepcion”, que Bernardo de Toro había donado a la iglesia de Santiago precisamente para este propósito.

Tendremos la oportunidad de volver sobre la figura de Bernardo de Toro durante el cuarto capítulo, donde también daremos algunas notas biográficas de este importante exponente de la nación española en Roma y de su actividad como agente de Felipe IV. En estas páginas es interesante considerar su papel en relación con la fiesta de la Concepción que se celebraba en la iglesia de Santiago y que ha dejado huellas documentales. En el archivo de la Obra Pía se conserva la “dotación” hecha por el mismo Bernardo de Toro en 1630 precisamente para esta celebración, cuya importancia en el calendario litúrgico de la iglesia es evidente en la descripción de las decoraciones que debían ser preparadas:

primeramente que al ornato que siempre [ha] hecho y haze la iglesia en esta fiesta de la Concepcion de N.ra S.ra se anoda el adorno por la parte de fuera de las tres puertas de dicha iglesia, poniendose en ellas tres pinturas en pequeño de la Concepcion que para este fin se le dejan y a sus lados las armas del Papa y del Rey, en la forma y manera que se ponen con sus festones en la fiesta de la Asumpcion de la Madonna en su día 25 de agosto, quando se casan las donzellas, y se le den al festarolo los solitos veinte y cinco julios⁶⁹.

El día de la fiesta tenía que celebrarse una misa por la intención de Bernardo de Toro, y se llamarían “dos coros de musica la mejor que se pudiere”. De estos, un coro tenía que ser “de los quatro mejores musicos de la capilla del Papa”, que en la iglesia se quedaba “en el organo grande” y tenía que ser invitado todo el tiempo “aun en caso que la iglesia tenga musica propia”. El segundo coro, que se situaba “en el de los capellanes”, estaba compuesto por ocho cantores “los mejores de las capillas de San Pedro, San Joan, Santa Maria Mayor,

⁶⁹ AOP, legajo 2192, sin foliar: “El d.or Bernardo de Toro presbitero y natural de la ciudad de Sevilla, da a la iglesia y hospital de Santiago de los Españoles de Roma, mil escudos de moneda, porque despues de darle a cada uno para sus alimentos ochenta y cinco escudos de moneda vitalicios, a razon de ocho y medio por ciento, pagados por su rata en fin de cada mes, fruten despues de sus días, quarenta y cinco escudos de moneda perpetuos, a razon de quatro y medio por ciento a favor de la iglesia, y sea de obligar en forma con los instrumentos necesarios y especial hipoteca, que en la fiesta de la Concepción de N.ra S.ra que haze cada año en su día o en el que se transfiriere. Añadira las cosas siguientes, dotadas en la forma y manera que se cumplen las demas dotaciones, aniversarios y memorias de dicha iglesia”. Ramón de Santa María, *La fiesta de la Concepción en la Antigua Real iglesia de Santiago y San Ildefonso de los españoles el año de 1715* (Roma: Imprenta polígota de “Propaganda Fide”, 1908). José Antonio Peinado Guzmán, “Origen y desarrollo de la fiesta de la Inmaculada Concepción: la fiesta de la Concepción de María en España”, en *Advocaciones marianas de Gloria* (Madrid: San Lorenzo del Escorial, 2012), 75-90.

o otras de Roma”. En esa ocasión los administradores de Santiago, a quienes “por honor de tan gran fiesta” se daban dos reales “repartidos por sus horas, misas y sermon”, tenían que asegurarse de

combidar siempre (por lo menos para la missa y sermon) al s.or embajador que fuere, o por su ausencia, alguno o algunos señores cardenales nacionales o afectos, proponiendoles para que asistan, ser esta la fiesta en que Su Magestad por voto (imitando sus Progenitores) a hecho y haze siempre en su corte demostraciones de su gran devocion, afecto y piedad, y que por esto se haze tan solemne en todos sus Reynos, que junto en cortes tan bien la votaron, y lo mesmo las universidades y comunidades de toda España⁷⁰.

Por lo tanto, es evidente la creciente presencia del embajador, representante directo del monarca en Roma, en la vida litúrgica de la iglesia. La fiesta de la Concepción debía celebrarse solemnemente, a imitación de la solemnidad con la que se celebraba en los otros reynos, e involucraba todo el aparato litúrgico de la iglesia. Para la ocasión, se entregaban a los capellanes “el solito antipasto a la comida de quatro escudos de moneda, por la razon que se le suele dar el dia de Santiago, las Pascuas y otros dias solemnes”. El sacristán pagaba dos reales “por el cuidado de lo que le tocara de la fiesta” y se le concedía un tostón para traer una imagen grande de la Concepción “que sea de poner en el altar de N.ra S.ra de la iglesia desde las visperas hasta todo el dia de la fiesta”. El secretario de la congregación de los cuarenta estaba encargado de tener “cuidado en saber si ay alguna falta en lo arriba dispuesto, y lo avise a los señores administradores para que lo manden cumplir con las penas que les pareciere”.

No faltaron en esta trama conflictos de precedencia en la iglesia de Santiago, especialmente con el nacimiento de la cofradía de la Resurrección, que como veremos en el próximo capítulo conducirá a la estipulación de una concordia entre las dos partes. Es oportuno, sin embargo, anticipar aquí algunas de las principales reivindicaciones de la congregación de Santiago, por una parte, y de la cofradía, por otra. Ambas están recogidas en dos memorias, cada una dividida en diferentes puntos, que se conservan en el archivo de la Obra Pía. A continuación, analizaremos aquellos puntos que nos han parecido más significativos en términos de precedencia.

La congregación de Santiago exigía en primer lugar que “ella se nombre congr. de la nacion y que los actos que conciernan bien publico de la nacion toquen a ella, o sus

⁷⁰ AOP, legajo 2192, sin foliar.

administradores tratarlos, o a lo menos los que tocaren a la corona de Castilla”⁷¹. Los administradores querían preceder a los priores de la cofradía “en todos los actos publicos que hubiere asi en la iglesia como fuera de ella”, y querían “cuando hubiere gobernador de la iglesia que aunque sea de menos qualidad que el gobernador de la archicofradia, lo preceda el de la iglesia”. Los legados testamentarios también fueron objeto de controversia, ya que la congregación de Santiago exigía que “cuando se dexare algun legado que diga lo dexan a la congregacion de la nacion, entiendo sea dexado a Santiago y no a la archicofradía”.

Por su parte, la cofradía exigía que todo lo que se tratara “tocante a la Nacion española, se trate por la congregacion de la dicha Archicofradia, pues en ella concurren todas las Naciones, y en Santiago solo los quarenta diputados castellanos para aquel ministerio particular”⁷². Cuando estaban presentes, los gobernadores de ambas instituciones tenían que preceder “conforme la presidencia de su dignidad”. En caso de discordia entre las dos partes, se designa el “ex.mo s.r embajador de España que por tiempo fuere, para que lo decida el, o la persona que nombrare”.

Justo Fernández Alonso ha enumerado puntualmente a los principales benefactores, así como a las fundaciones piadosas, que ocupaban un lugar privilegiado porque “poseyendo un capital inalienable, aseguran con sus rentas la vida de la institución”⁷³. Generalmente, las fundaciones a favor de la iglesia se realizaban por testamento, por lo que además de los registros conservados en el archivo de Santiago, también es posible encontrar rastros de ellos en los protocolos notariales. A modo de ejemplo, es interesante el testamento de Juan Pérez Muñoz de 1591, en el que se encuentra la fundación de una capellanía “ad perpetuam rei memoriam” en Santiago de los Españoles en el altar dedicado a los santos Pedro y Pablo, donde pidió ser enterrado. El capellán debería haber sido “obligado a decir missa de requiem por mi anima todos los lunes y viernes del año en el altar privilegiado”. Deja como dote a la capellanía una de las cinco casas que poseía, cuyos ingresos ascendían a sesenta y cuatro escudos de moneda al año, y quiere que el mismo capellán

viva en Santiago de los Españoles con los demas capellanes y que sirva en el coro y cante las missas que los otros cappellanes y que este debajo de la administracion de los ss.res administradores de la iglesia y hospital del dicho s.r Santiago de los Españoles que agora son o

⁷¹ BEESS, Ms. 305, ff. 17r-25r, Memoria de algunas pretensiones que la congregacion del hospital de Santiago y sus capellanes han tenido contra la congregacion de la archicofradia de la Resurrección.

⁷² BEESS, Ms. 49, Lo que por parte de la Arch. De la Resurr. Se pretende hagan los administradores de Santiago, ff. 36r-47v.

⁷³ Fernández Alonso, “Santiago de los Españoles”, 67.

fueren adelante como lo estan los otros cappellanes de la dicha yglesia a los quales dichos ss.res administradores doy todo mi poder cumplido para que hagan cumplir y executar esta dicha cappellania, missas y dotacion della conforme a mi voluntad⁷⁴.

El capellán, el cual tenía que ser “persona idonea” para este cargo, tenía que ser elegido con el consentimiento y el voto de sus albaceas testamentarios. Juan Pérez asignó, sobre otra de las cinco casas que poseía en San Silvestro in Capite, otros veinticinco escudos “para cumplimiento de la dote de la dicha capellania”. Si no fuesen necesarios para la capellanía, hubieran debido quedarse a favor de la iglesia de Santiago de los Españoles “devajo la administracion de los ss.res administradores que por tiempo fueren”.

Si por un lado las fundaciones tenían fines principalmente espirituales, por otro lado, es evidente el entrelazamiento de cuestiones prácticas que debían asegurar el buen éxito de estos fines, como el nombramiento de los capellanes y el salario que había que pagarles. Eran precisamente los estatutos que establecían que “las memorias, capillas y capellanias se guarden y cumplan puntualmente”⁷⁵.

2.2.3 Formación del patrimonio inmobiliario

Al perfilar la evolución del patrimonio inmobiliario de Santiago de los Españoles, Manuel Vaquero Piñero ha identificado tres fases fundamentales ⁷⁶. Una primera fase que corresponde a los años 1469-1475, cuando Alonso de Paradinas concluyó varias transacciones inmobiliarias en el área de plaza Navona. Una segunda fase que tiene lugar a finales del siglo XV cuando se adquirieron nuevos edificios y se construyeron nuevas casas, especialmente en el área entre la iglesia y Via dei Canestrari, y una tercera fase que tiene lugar entre las décadas central y final del siglo XVI, un período en el que la institución

⁷⁴ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 619, sin foliar.

⁷⁵ *Estatutos*, 11.

⁷⁶ Manuel Vaquero Piñero, *La renta y las casas. El patrimonio inmobiliario de Santiago de los Españoles entre los siglos XV y XVII* (Roma: «L'Erma» di Bretschneider, 1999). Manuel Vaquero Piñero, “La Visitatio Generalis de 1555 en el Archivo de Santiago de los Españoles de Roma. Notas sobre los patrimonios inmobiliarios de los entes eclesiásticos”, *Itálica – Cuadernos de trabajos de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma*, 18 (1990): 231-256; Manuel Vaquero Piñero, “Coyuntura urbana y gestión inmobiliaria en Roma a mediados del siglo XVI”, en *Le sol et l'immeuble. Les formes dissociées de propriété immobilière dans les villes de France et d'Italie (XIIe-XIXe siècle)* (Roma: École Française de Rome, 1995), 227-251.

religiosa alcanzó su máxima expansión patrimonial⁷⁷. El autor también ha destacado, durante el siglo XVI, un cambio en el centro de gravedad de la política inmobiliaria hacia el área de plaza Navona, un espacio ceremonial prominente, que los administradores podrán explotar en su beneficio⁷⁸. A modo de ejemplo, es interesante un protocolo notarial del 28 de diciembre de 1600, que afirma que la congregación de los cuarenta se había reunido para encargar a dos de los administradores “pro emendo duas domos positas una in platea Agonis, et altera in via Peregrini”⁷⁹.

Durante el siglo XVI los administradores llevaron a cabo dos visitas generales a los bienes inmuebles de la iglesia, una en 1530, realizada principalmente para “valutare quali conseguenze sui beni dell’ente avessero avuto il sacco del 1527 e la gravissima inondazione accaduta nell’inverno del medesimo 1530”, y otra en 1555⁸⁰. En el siglo XVII, en la Visita general de los años 1609-1610, realizada según criterios más específicos que las anteriores, están registrados 80 edificios, aunque como ha escrito Manuel Vaquero, “no da fe de la efectiva consistencia de la riqueza patrimonial de la iglesia castellana desde el momento en que las numerosas tiendas ubicadas en las plantas bajas de los inmuebles no recibieron numeración propia”⁸¹. Por otro lado, en el estado de las iglesias de Roma se enumeran en total 76 casas y tiendas propiedad de la iglesia de Santiago, que eran alquiladas y que se encontraban en algunos centros importantes de la vida de la ciudad. También en este caso las tiendas ubicadas debajo de las casas no tienen numeración propia. A pesar de algunas incongruencias en el número exacto de los inmuebles, esta documentación nos ofrece una imagen de las casas y tiendas propiedad de la iglesia de Santiago, su ubicación en el espacio urbano y los inquilinos que vivían allí, así como los cánones de alquiler que pagaban anualmente.

La primera casa listada en 1628 era “posta et attaccata alla porta grande della medesima Chiesa incontro alla Sapienza, al presente è abitata dal conte Horatio dell’Anguisciola, il quale paga ogn’anno per gl’appartamenti di sopra scudi ottantaquattro di moneta di trimestre in trimestre”⁸². Una gran parte de estas casas resultan ser “contigue alla chiesa di S. Giacomo”. Algunas estaban orientadas hacia plaza Navona, otras hacia Via della Sapienza. Un número sustancial de casas estaban ubicadas “vicino alla chiesa di S.ta Chiara

⁷⁷ Manuel Vaquero Piñero, *Rendita immobiliare a Piazza Navona fra XVI e XVII secolo: trasformazioni edilizie e strategie patrimoniali*, en *Piazza Navona, ou Place Navone*, 531-541, en p. 533-534.

⁷⁸ *Ibid.*, 535.

⁷⁹ AER, *Auditor Camerae*, vol. 4193, f. 5r. “Petrus Cortesius de Alcubilla publicus apostolica auctoritate notarius ac supra dictae ecclesiae et hospitalis secretarius”.

⁸⁰ Vaquero Piñero, “Rendita immobiliare”, 535.

⁸¹ Manuel Vaquero, *La renta y las casas*, 108-109.

⁸² AAV, Misc. Arm. VII, 79, f. 400.

detta Casa Pia”, en via del Pellegrino, cerca de la iglesia de Santa Maria della Pace y en via del Babuino. Otras en menor número se encontraban en Torretta, San Salvatore alle Coppelle, Via del Corso y Chiesa Nuova. Sabemos que una de las casas en plaza Navona

fu data a vita del q.m Baldassarre Bonadies et una nominatione. Hoggi Bartolomeo suo figlio, il quale paga ogn’anno scudi quattrocentottantacinque di moneta, et alla sua morte ricade alla chiesa di S. Giacomo, come appare per istrumento di detta concessione il quale si conserva nell’archivio della chiesa⁸³.

Alrededor de estas casas y comercios es posible en primer lugar notar un microcosmos vinculado al mundo de la artesanía⁸⁴. Sastre, “chiavaro”, carpintero, panadero, barbero, cocinero, son algunas de las profesiones que realizaban quienes vivían en las casas alquiladas por la iglesia de Santiago y los comercios de abajo. Varias tiendas ubicadas en Via del Pellegrino fueron alquiladas a orfebres. Algunos inquilinos trabajaban directamente en la institución, como Vincenzo Caprini, “spetiale dell’hospedale di S. Giacomo”, que no pagaba el alquiler, pero se le habían concedido sólo una vez 700 escudos de moneda, y anualmente se le daban otros 150 escudos⁸⁵. Este último, de acuerdo con lo que aprendemos de la documentación, estaba obligado a “servire all’hospedale, capellani, serventi, et a tutta la Casa di medicine et altro, et li 700 scudi è obligato a restituirgli la metà in denari e l’altra metà in robbe ogni volta che fosse licenziato o si licentiasse”⁸⁶. En una casa ubicada en el “vicolo del Piombo”, cerca de Piazza dei Santi Apostoli, vivían Luis de las Infantas y Bernardo de Toro, quienes ocuparon el cargo de administradores.

También vivían inquilinos que realizaban diferentes tareas, o que estaban vinculados al mundo de la Curia. Es el caso de Domingo Rodríguez, escritor apostólico, o el abogado Odoardo Pinto, que vivía en una casa adyacente a la iglesia. Una casa situada en Piazza dei Chiavari estaba habitada por el genovés Filippo Blasi “cameriere d’onore di N.ro S.re”⁸⁷, mientras que otra ubicada “incontro a S. Luigi de Francesi è abitata da monsignor Ghislieri, uditore di Rota”. La casa cerca de la “porta maggiore della chiesa della Pace” fue habitada por Monseñor Castracani “prima che partisse per la sua nuntiatura”⁸⁸. Se trata de Alessandro Castracani, que en 1628 fue consagrado obispo de Nicastro y nombrado nuncio

⁸³ AAV, Misc. Arm. VII, 79, f. 401.

⁸⁴ Anna Maria Corbo – Massimo Pomponi (coords.), *Fonti per la storia artistica romana al tempo di Paolo V* (Roma: Ministero per i Beni e le attività culturali, 1995).

⁸⁵ AAV, Misc. Arm. VII, 79, f. 402r.

⁸⁶ AAV, Misc. Arm. VII, 79, f. 402r.

⁸⁷ AAV, Misc. Arm. VII, 79, f. 405r.

⁸⁸ AAV, Misc. Arm. VII, 79, f. 412r.

en Turín, cuando el papa Urbano VIII pretendía dar una solución pacífica a la sucesión de Mantua y Monferrato⁸⁹.

Podría suceder que una casa fuera objeto de controversia, como fue la que estaba “nella strada maestra del Babuino sotto alla fontana per andare alla Porta del Popolo a mano destra”, que fue “litigata con li sig.ri Verospi et è stata vinta dalla chiesa et hospedale”⁹⁰. Es con toda probabilidad una casa perteneciente a la importante familia Verospi, propietaria de un edificio en Via del Corso, no lejos de la casa en disputa⁹¹. Uno de los máximos exponentes de la época fue Fabrizio Verospi, cuya familia paterna era de origen castellano, y que fue creado cardenal en 1627 por Urbano VIII, a quien siempre permaneció muy fiel⁹².

Como ha escrito Manuel Vaquero la vivienda es “un producto arquitectónico móvil y siempre expuesto a sufrir adaptaciones por medio de la incorporación de un cuerpo adyacente o la separación de alguna habitación para crear una nueva unidad de residencia”⁹³. A menudo las casas estaban sujetas a cambios estructurales, que quedan reflejados en la documentación. Una casa ubicada en Via della Sapienza había sido dividida en tres apartamentos, “li due per occasione dell’Anno Santo 1625 furono aggiunti all’hospedale delle donne”, y el tercero fue alquilado actualmente al músico Paolo Tarditi al precio de 25 escudos de dinero al año⁹⁴. Desde 1625 Tarditi fue organista de Santiago de los Españoles, y sólo al año siguiente se convirtió en director de la capilla musical⁹⁵. Incluso cuando la música regular en la iglesia fue suprimida por razones económicas, Tarditi permaneció en el cargo como organista hasta que en 1629 fue nombrado maestro de capilla de la basílica de Santa María la Mayor⁹⁶.

Si las casas necesitaban de “algunos reparos”, los administradores podían intervenir con su propia autoridad hasta un gasto que no excediera los diez ducados. Las obras que alcanzaban los cien escudos, debían ser propuestas a la congregación particular, y a la congregación general si el gasto de las obras era aún mayor. Un protocolo notarial del primero de abril de 1587 nos informa de una serie de trabajos que se llevaron a cabo “nella casa de S.or Santo Iacomo della natione spagnola situata nella piazzetta de Casa Pia”, donde se debía

⁸⁹ Luciano Osbat, *Castracani, Alessandro*, DBI, 22 (1979).

⁹⁰ AAV, Misc. Arm. VII, 79, f. 418r.

⁹¹ Sabina Brevaglieri, *Palazzo Verospi al Corso* (Milano: Libri Scheiwiller, 2001).

⁹² Giampiero Brunelli, *Verospi, Fabrizio*, DBI, 98 (2020).

⁹³ Manuel Vaquero, *La renta y las casas*, 169.

⁹⁴ AAV, Misc. Arm. VII, 79, f. 403r.

⁹⁵ Orietta Sartori, *Tarditi, Paolo*, DBI, 95 (2019).

⁹⁶ *Ibid.*

fare la volta della cantina [...] cavare la terra di detta cantina e farla portar via [...] fare la scala di detta cantina con suoi scalini de matoni alta quanto sia bisogno [...] fare doi vaschette in detta cantina con suo pozo da metere l'aqua, rompere il muro fare una fenestra da cavare l'aqua del pozo [...] fare la sua porta de lignamo in detta botega, rompere il muro e fare una porta da botega con sua parte de lignamo, matonare tutta la botega de mattoni in piano⁹⁷.

Además de los alquileres de viviendas, otros ingresos sustanciales provenían de una serie de lugares de monte, entre ellos el Monte della Fede y el Monte di Santo Spirito. La política inmobiliaria, combinada con una cuidadosa gestión financiera, llevó al cuerpo religioso a tener a principios del siglo XVII un patrimonio por un lado superior al de las otras iglesias nacionales, y por otro inferior solo a las basílicas de San Pedro y San Juan de Letrán, y de los hospitales del Salvatore ad Sancta Sanctorum y Santo Spirito in Sassia⁹⁸.

Se pagaban varios censos y cánones a la iglesia de Santiago. Las monjas de Santa Susana, que desde 1587 vivían en el monasterio del mismo nombre, pagaban un censo de cuatro escudos de moneda al año. Habían sido herederas

di un tale Egidio da Palestrina, et che stava imposto il censo sopra certe case che stanno a Santa Barbara, che erano del detto Egidio hora possedute da dette moniche di Santa Susanna. Ma perché questa chiesa di S. Giacomo non ha havuto luce delle scritture però è molti anni che non riscuote questo censo, che così si vede notato nelli libri et altre scritture della chiesa et hospedale⁹⁹.

Los herederos del cardenal Sasso pagaban un canon impuesto sobre una casa “che sta in faccia della porta dell'hospedale di S. Ambrogio”. Se trata con toda probabilidad del cardenal Lucio Sasso, que murió en Roma en 1604 y que durante su vida ocupó diversos cargos, incluido el de regente de la Penitenciaría Apostólica y jefe de la Dataria¹⁰⁰. La Compagnia del Suffragio, fundada en 1592 en la iglesia de San Biagio della Pagnotta, tenía que pagar un canon por una casa que, según el documento, “si litiga con la detta compagnia”¹⁰¹. Incluso la capilla de la Asunción, ubicada en la misma iglesia de Santiago,

⁹⁷ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 544, ff. 150r-151r.

⁹⁸ Vaquero Piñeiro, “Rendita immobiliare”, 532.

⁹⁹ AAV, Misc. Arm. VII, 79, f. 424r.

¹⁰⁰ Giampiero Brunelli, *Sasso, Lucio*, DBI, (2017).

¹⁰¹ Mariano Armellini, *Le chiese di Roma dal secolo IV al XIX* (Roma: Tipografia Vaticana, 1891), 358: “La fronte di questa chiesa sorge sulla via Giulia, ed è prossima alle Carceri Nuove; accanto vi è l'oratorio dei fratelli della confraternita che venne fondata circa il 1592 dalla compagnia del Suffragio, istituita già nella chiesa di s. Biagio della Pagnotta col pio intento di esercitarsi in opere devote onde suffragare le anime dei trapassati. Clemente VIII approvò nel 1594 quella aggregazione e Paolo V la eresse in arciconfraternita. Il pio sodalizio l'anno 1616, lasciata la chiesa di s. Biagio, edificò questa di s. Maria, mediante pie elargizioni dei fratelli, e generose donazioni di Bartolomeo Ruspoli, il quale donò alcune cappelle che possedea in questo

pagaba un canon de cuarenta escudos de dinero al año “dell’entrata della medesima capella, et li paga il camerlengo delle zitelle al camerlengo di S. Giacomo”.

A partir de estos interesantes datos, susceptibles de una mayor investigación en otros fondos de archivo, podemos destacar una variedad de inquilinos que ocupaban las casas propiedad de la iglesia de Santiago, así como una variedad de las profesiones que llevaban a cabo. Se ha dicho que una de las entradas principales de la institución religiosa estaba representada por los cánones de alquiler de los inmuebles, algunos adquiridos otros frutos de donaciones. Este patrimonio, que en los años que hemos tenido en consideración había alcanzado su máxima expansión, requería, por tanto, una cuidada gestión económica por parte de los administradores. Las visitas periódicas a las casas muestran un deseo de control sobre este patrimonio, que ha dejado numerosas huellas en los documentos de archivo.

2.2.4 Curar el cuerpo y el alma

Las distintas guías de Roma informan de la actividad asistencial, otro gran polo en torno al cual giraba la vida de la iglesia y el hospital de Santiago. Camillo Fanucci, en su *Trattato di tutte le opere pie dell’Alma città di Roma*, publicado en 1601, escribe que Alonso de Paradinas:

ordinò che nello spedale fussero ricevuti li poveri pellegrini de’ reami di Spagna. Li quali per sua devotione, e non per altro interesse venissero a Roma a visitare queste sante chiese; e che gli fusse dato alloggio, vitto almeno per tre giorni, e così s’osserva per gli huomini, e per le donne, e molte volte tenendoli assai più se vedeno essere spediente, e necessario. Si ricevono ancora in esso spedale i poveri infermi, e feriti di detta nazione, e si fanno medicare, e governare da medici, e cirugici, con medicine e altre cose necessarie, con gran pietà, fino a tanto che siano intieramente guariti¹⁰².

El hospital tenía un mayordomo, una enfermera para los enfermos y una para las enfermas, un cocinero, un dispensero, los ayudantes del enfermero, un médico, un boticario, un barbero, y un cirujano. Había también un “soprastante delle opere”, es decir, el que estaba a cargo de los trabajos que se llevaban a cabo en la estructura, y dos “lavandare

luogo. La chiesa fu architettata da Carlo Rainaldi, e l’arciconfraternita ne prese possesso prima dell’anno 1675”.

¹⁰² Camillo Fanucci, *Trattato di tutte l’opere pie dell’Alma città di Roma* (In Roma: Per Lepido Facij e Stefano Paolini, 1601), 95-96.

de panni de capellani e dell'hospedale”¹⁰³. A los enfermos se les daban ordinariamente para comer “due parti di gallina o polli”, o ternera o cordero. En cada comida también se les daba “mezza foglietta di vino e mezza pagnotta”. Los enfermos normalmente ingresados en el hospital eran “dodici o quattordici con quelli che entrano e partono”.

A su entrada en el hospital, los enfermos traían consigo sus pertenencias personales, que eran puntualmente anotadas por el mayordomo “de manera que el enfermo en vida, o en muerte, no sea defraudado de cosa alguna”¹⁰⁴. A menudo traían solo su ropa, pero no es raro encontrar testimonios en los registros de aquellos que también traían consigo pinturas y objetos de devoción. Es el caso de Antonio Béjar y Puebla, natural de la ciudad de Granada, que ingresó en el hospital para recibir tratamiento el 10 de abril de 1626 trayendo consigo “una bolsa de reliquias con alguna dentro y una cruzita de santo Toribio pendiente de un cordon de seda amarilla y roja”¹⁰⁵. Se trata con toda probabilidad de Toribio, obispo de Astorga, muerto aproximadamente en el año 480. Vivió muchos años en Tierra Santa, y a su regreso a Astorga trajo consigo numerosas reliquias, entre ellas un trozo de la cruz¹⁰⁶. No sabemos, ya que el registro no lo especifica, cuál era la naturaleza de las otras reliquias mencionadas.

Es interesante notar que este testimonio documental se remonta a pocos meses después del gran jubileo de 1625, cuando con toda probabilidad el gran número de peregrinos que llegaron a Roma también supuso la intensificación de la circulación de reliquias u otros objetos de devoción¹⁰⁷. Esta es una señal de cómo el hospital castellano se convirtió no solo en un lugar de cuidado corporal, sino también en un importante centro de circulación e intercambios entre personas provenientes de diferentes experiencias, que en la estancia más o menos larga dentro de él, tuvieron la oportunidad de influenciarse mutuamente. Sería interesante, a través de una búsqueda sistemática en la documentación del hospital, estudiar

¹⁰³ AAV, MIs. Arm. VII, 79, f. 435.

¹⁰⁴ *Estatutos*, 16.

¹⁰⁵ AOP, legajo 1100, Libro de los enfermos (1622-1628), f. 157v.

¹⁰⁶ Martín Martínez Martínez, *Toribio, Santo*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/8805/santo-toribio>. No puede tratarse de San Toribio de Mogrovejo porque su beatificación se remonta al 1679 y su canonización al 1726. Véase Flavia Tudini, “Un beato americano nella Roma barocca. Le feste a Roma per la beatificazione di Toribio Mogrovejo (1678-1680)”, en *A la luz de Roma. Santos y Santidad en el Barroco Iberoamericano*, ed. Fernando Quiles García – José Jaime García Bernal – Marcello Fagiolo dell'Arco – Paolo Broggio (Roma: RomaTre Press, 2020), 215-232; Flavia Tudini, “Un ejemplo de interacción jurídica entre la Iglesia y la Corona. La participación del arzobispo Toribio Mogrovejo en el proceso de toma de decisión de la Monarquía Hispánica (1580-1606)”, *Allpanchis*, 88 (2021): 217-257.

¹⁰⁷ AOP, legajo 1100, Libro de los enfermos (1622-1628), f. 105r: “Anno Santo Jubileii 1625, Papa Urbano VIII, Philipo 4 Rey de España, Administradores los s.res don Fernando Botinete de Açevedo y don Fernando de Montemayor”.

las principales devociones que circulaban, tanto entre los enfermos como entre el personal sanitario.

Los registros anotan escrupulosamente los nombres de todos los que ingresaron en el hospital, la fecha exacta de su ingreso, el lugar de origen y todos los efectos personales traídos consigo. Los enfermos provenían de los lugares más dispares de la Monarquía católica. Sin embargo, los registros no dan información sobre el tipo de enfermedades más extendidas, así como sobre los conocimientos y prácticas médicas utilizadas en el hospital. Por cada persona enferma se informaba si, al final de su período de estancia, “salió bueno”, es decir, se curó, o si la enfermedad había prevalecido. Los registros muestran una tendencia a enterrar a los que murieron en el hospital en la iglesia contigua de Santiago de los Españoles. La misma tendencia se puede encontrar en los testamentos, como es el caso de Juan de Alberro, “ermitaño del habito de San Pablo y natural de la diócesis de Pamplona”, que estando enfermo en el hospital de Santiago, en su testamento de 18 diciembre 1618, pide ser sepultado en la misma iglesia¹⁰⁸.

Varios pasajes de los estatutos hablan de la forma en que los enfermos eran acogidos. Dado que se trata de una fuente puramente normativa, se limitan a dar las reglas generales, sin entrar en el fondo de los casos individuales. Sin embargo, es precisamente en las normas estatutarias donde está reflejado el binomio inseparable que caracteriza al hospital en la Edad Moderna, del que tuvimos la oportunidad de hablar en el capítulo anterior, entre el cuidado del cuerpo y el cuidado del alma.

Los capellanes tenían que administrar los sacramentos a los pobres que morían en el hospital, y “que en su enfermedad los conforten en la fe Catholica, trayendoles a la memoria algunos passos de la passion, y exemplos de Santos, y otras cosas espirituales”¹⁰⁹. Antes de morir, se les preguntaba a los enfermos si querían hacer un testamento, para lo cual estaba encargado un notario. Figura, la del notario, muy importante en la vida de la institución, y sobre la que volveremos durante el capítulo cuarto. El notario no sólo se encargaba de redactar el testamento de los enfermos, sino que también intervenía en otros asuntos de la iglesia, por ejemplo, para ratificar la elección de los administradores. Por esta razón mucha información que podemos encontrar en la documentación del archivo de Santiago está reflejada también en los protocolos notariales.

¹⁰⁸ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 544, f. 321r.

¹⁰⁹ *Estatutos*, 13.

Pero volviendo a los enfermos del hospital, si querían dejar algo a la iglesia “se cobre, haciendo las diligencias necesarias para ello”¹¹⁰. También se seguía un ritual preciso para los que morían en el hospital que, después de ser cubiertos con un sudario, eran llevados a la iglesia acompañados por los capellanes “con sobrepellizes y cruz, donde se le pondran dos hachas encendidas, y se le encomiende el alma”¹¹¹. Los administradores tenían que ser

muy cuidadosos que los enfermos, ansi hombres, como mujeres, se curen con toda la diligencia y caridad que fuese posible; advirtiendole que el Medico no falte cada dia, y que el Boticario de las medicinas mas frescas y mejores que huviere; y assi mismo que la comida, que se da a los dichos enfermos, sea a su tiempo, y bien fazonada, y que el enfermero sea hombre amoroso y solícito en darles a su hora todo lo que el Medico dexare recetado¹¹².

Al menos uno de los administradores estaba obligado a visitar el hospital diariamente. Del mismo modo, tenían que encargarse de la alimentación y del alojamiento de los peregrinos, y en particular que

aya limpieza, y en la ropa de las camas, y mesa, y que sean con humanidad tratados, y se procure en todas maneras que aya fidelidad, y quenta en la distribucion desta limosna que el dicho hospital haze con los dichos peregrinos, y ordenen los dichos administradores, que los tales enfermos esten en el hospital hasta que sean libres de la enfermedad.

Los otros pobres y sanos permanecían en el hospital durante tres días, y si no tenían forma de vivir fuera de esto, podían quedarse otros tres días. Los religiosos de las órdenes mendicantes no podían ser recibidos, ya que tenían sus monasterios en Roma, pero si no fuesen admitidos en estos últimos, con el permiso de sus superiores podían encontrar alojamiento en el hospital de Santiago, y se les daba “la limosna de los tres dias, como esta dicho de los peregrinos”¹¹³. En el hospital se hospedaban

los enfermos españoles de la Corona de Castilla, y sus Provincias, de todas, y cualesquier enfermedades, excepto las contagiosas, y esto con el parecer del Medico del dicho Hospital, y si la enfermedad fuere larga, como es quartana, o hidropesía, el rescibir o despedir los tales enfermos quede a la voluntad de los dichos administradores, mas si no huviere otros enfermos de

¹¹⁰ *Ibid.*, 14.

¹¹¹ *Ibid.*, 13.

¹¹² *Ibid.*, 12.

¹¹³ *Ibid.*, 13.

mayor necesidad los sobredichos los dexaran estar en el dicho Hospital por algunos días, hasta que convalezcan y se rehagan¹¹⁴.

Una vez dentro, se escribían en el libro del hospital el nombre del paciente, el de los padres, el lugar y la diócesis de la que provenía. Incluso de esta práctica de registro, observada con gran cuidado en el hospital, se puede encontrar una contraparte en los protocolos notariales. Es interesante el caso de Juan de Herrera, de la diócesis de Valladolid, que era sacerdote de la iglesia de Santiago, y cuando hizo testamento, el 28 de febrero de 1612, todavía estaba en el hospital “de la enfermedad que Dios n.ro s.r ha sido servido de le dar”. Quiere que:

el dinero que traxo quando entro a curarse en este hospital, que esta escrito en el libro del, se den a dicho hospital tres escudos de oro en oro que estan entre dicho dinero y que el restante que quedare sacando lo que el enfermero dixere haverle dado, quiere que sirva para ayuda a dezir las 150 missas que se le han de dezir aqui en Roma por su anima¹¹⁵.

En las diferentes prácticas del hospital, a medida que han surgido de la documentación archivística que hemos analizado, se evidencian una serie de entrelazamientos materiales y espirituales que involucraban tanto a los enfermos como al personal que trabajaba en él. Estas se caracterizaban como relaciones bilaterales, que podrían extenderse incluso más allá de la vida terrenal. Sobre todo, es evidente en los diversos pasajes de los estatutos, para el buen funcionamiento del hospital, la atención constante a las buenas prácticas de cuidado tanto corporal como espiritual reservadas a los enfermos. Estos a su vez podrían corresponder a la buena atención recibida con legados monetarios al hospital y con la solicitud de celebrar misas en sufragio de su alma.

2.2.5 El coste del mantenimiento

Como cualquier organización religiosa y caritativa, la iglesia de Santiago se hacía cargo de una serie de gastos. Los principales estaban representados por los salarios de los capellanes y por el mantenimiento del hospital. Los gastos podían variar de un año a otro, o incluso de un mes a otro. A modo de ejemplo, la documentación nos informa que en agosto

¹¹⁴ *Ibid.*, 15.

¹¹⁵ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 544, f. 319r.

de 1594 el camarlengo de la iglesia Francisco Caparroso pagó “a los capellanes de dicha yglesia y a los demas del servicio della” ochenta y cuatro escudos y veinte bayoques de salario en total, mientras que en diciembre del mismo año la suma ascendió a ochenta y dos escudos y setenta bayoques¹¹⁶. Por lo tanto, a menudo es difícil, ante una enorme documentación económica y administrativa, abordar una evaluación global de la situación patrimonial del cuerpo religioso, para lo cual nos remitimos a los estudios antes mencionados de Maximiliano Barrio Gozalo, quien ha analizado las distintas entradas y los principales gastos de la iglesia y del hospital en una perspectiva a largo plazo¹¹⁷.

A través de la documentación del estado de las iglesias de Roma, tenemos una muestra representativa de los principales gastos incurridos por el cuerpo religioso en un momento histórico muy específico, que coincide con la visita apostólica de 1628. En este caso, nos interesa abordar dicha documentación desde un punto de vista exclusivamente patrimonial. En algunos aspectos resulta más fácil utilizar esta fuente porque las diferentes partidas de ingresos y gastos se presentan en su totalidad y, de acuerdo con lo que se informa, los datos fueron recopilados a partir de los mismos libros de contabilidad de la iglesia.

El gasto ordinario del hospital ascendía a “scudi quarantacinque il mese di cose che si comprano ogni giorno, cioè per il vitto de pelegriini, per biscotti, spetie, carbone, legna e cose simili che bisognano alla giornata. Importano queste spese un anno per l’altro scudi 540 di moneta l’anno”. Para los enfermos, se consumían anualmente veinte rubbias de pan, es decir, ochenta y un escudos de dinero, y treinta y cuatro barriles de vino. Además, se gastaban 420 escudos al año en “galline, polli, ova fresche e comuni”. En la iglesia se consumían doscientas tazas de aceite anualmente, mientras que en el hospital se consumían ciento sesenta tazas.

Los gastos ordinarios para la sacristía asciendían a veinte escudos al mes, mientras que los gastos para la cera que se utilizaba dentro de la iglesia para las celebraciones ascendía a quinientos escudos de dinero al año. Con motivo de Navidad, se concedían salarios adicionales que alcanzaban los 85 escudos para los veinte capellanes, quince para el secretario, doce para el procurador, y oscilaban entre cinco y un escudo para los demás empleados. Los gastos extraordinarios eran para “riparatori di case, chiavari, muratori, conciatetti, et altri offitali necessari per mantenimento delle case si spendono ogn’anno più

¹¹⁶ AOP, legajo 121, Contabilidad año 1594, sin foliar.

¹¹⁷ Maximiliano Barrio Gozalo, “Tra devozione e politica. Le chiese e gli ospedali di Santiago e Montserrat di Roma, secoli XVI-XVIII”, *Storia Urbana*, 123 (2009): 101-126.

di mille scudi, et in scritte che fa il notaro della chiesa si spendono ogn'anno scudi cinquanta poco più o meno che in tutto sono scudi 1050 di spese straordinarie l'anno".

También se gastaba dinero en la asignación de dotes, cuya suma podía variar dependiendo de lo que había sido dejado por los fundadores¹¹⁸. Las dotes constituyen un aspecto central en la vida tanto de la iglesia de Santiago como de la cofradía de la Resurrección, y como tal tendremos la oportunidad de retomarlo en el curso del capítulo siguiente. Así, en el estado de las iglesias de Roma, se señala la fundación de la memoria de Constantino del Castillo, deán de Cuenca, que

ha d'entrata in case e monti scudi settecento di moneta l'anno in circa poco più o meno, delli quali levandone la spesa delle vesti e delle pianelle che si danno alle zitelle, il salario e gli [...] delle doti al segretario, quindici giulij a ciascuno delli nove capellani, dieci giulij al segretario, cera, musica, apparamenti della chiesa, et li scudi quaranta di moneta detti di sopra per il mantenimento di questa capella che importaranno dette spese in tutto scudi 160 di moneta l'anno, del restante che saranno scudi 540 si danno ogn'anno dodici doti di scudi 44 per ciascuna senza quelle che fra l'anno ricadono per morte o non maritarsi, o per altra causa, e tutto questo conforme alla mente del testatore¹¹⁹.

En el mismo documento se enumeran las fundaciones de Blas Casarrubios¹²⁰ y del portugués Antonio de Fonseca¹²¹, Volveremos, en el transcurso del capítulo siguiente, sobre las figuras de Castillo y Fonseca, así como sobre el método de asignación de dotes. En el mismo documento también se señalan las fundaciones de Gracia Sánchez¹²², Hernando

¹¹⁸ Barrio Gozalo, "Las iglesias nacionales de España en Roma", 661.

¹¹⁹ AAV, Misc. Arm. VII, 79, f. 427r.

¹²⁰ AAV, Misc. Arm. VII, 79, f. 429r: "il quale lasciò una casa posta nel vicolo incontro il palazzo del s.r marchese Pallavicino vicino alla stufa delle donne a mano dritta entrando nel vicolo, nella quale casa al presente habita Giovanni Pintone chiodarolo, il quale paga scudi trentadue di moneta di pigione l'anno, delli quali ogni tre anni si dà la dote a una di tre zitelle orfane, la quale si cava fra esse a sorte, et a quella che tocca la sorte si dà l'entrata di tre anni, dalla quale per la rata di detta entrata cavandone le spese che si fanno come si è detto di sopra nella capella dell'Assensione".

¹²¹ AAV, Misc. Arm. VII, 79, f. 429r: "questa capella è stata fondata da Antonio Fonseca. Ha d'entrata ogn'anno in monti scudi trecento sessanta di moneta, dalli quali levandone le spese che si sono dette nell'antecedente capella per la sua rata, li quali ordinariamente importaranno scudi 55 di moneta l'anno, del resto che sono scudi 305 si danno ogn'anno sei o sette doti di scudi 50 l'una senza di quelle che ricadono fra l'anno, come si è detto di sopra".

¹²² AAV, Misc. Arm. VII, 79, f. 428r: "questa memoria e fondatione di Gratia Sanches ha d'entrata ordinariamente in monti scudi centotrentacinque di moneta l'anno, dalle quali per rata dall'entrate levandone le spese che si sono dette nella prima capella di sopra, cioè alla capella dell'Assensione, che qui importano scudi venti di moneta l'anno, il resto cioè scudi 115 si dà di dote ad arbitrio dei deputati alle zitelle che vogliono monacarsi, a differenza di quelle che cercano accasarsi. Ogni dote di queste suole essere scudi 25 o 30 senza quelle che ricadono fra l'anno".

García de Ojeda,¹²³ Polisen Beni¹²⁴ e Isabel Peramato¹²⁵. La entrada de todas estas dotes debía ascender a 1399 escudos

dalli quali detrahendosi scudi 273 che si spendono restano netti scudi 1126 li quali ogn'anno si distribuiscono in tante doti conforme si è notato di sopra ad entrata, dove a ciascheduna delle sudette capelle e memorie si è fatta la sua partita particolare e distinta, et in dette partite ci sono anco le spese sudette che si fanno per le vesti e le pianelle che si danno alle zitelle, per il salario del segretario e per gli [...] delle doti, per li nove capellani, per la cera, musica, apparamenti della chiesa, et altre spese che che ascendono alla sudetta somma di scudi 273¹²⁶.

El documento se cierra con los censos anuales “che paga la chiesa di S. Giacomo de Spagnoli” a favor de Giovanni Angelo Montargullo, Felice Pérez, Pedro Foix de Montoya, Bernardo de Toro, Vittoria Bergara y Olimpia Colombini¹²⁷.

2.3 Arquitectura y representación

La estructura primitiva de la iglesia sufrió cambios y ampliaciones a lo largo de los años que, en las intenciones de los promotores, fueron funcionales a la construcción de la imagen que se quería transmitir. La iglesia fue consagrada para el culto en 1458, aunque la obra se completó entre 1459 y 1463¹²⁸. Entre 1496 y 1500 comenzó una segunda fase de construcción, que vio la apertura de la fachada orientada hacia plaza Navona “con una escalinata de mármol que daba acceso a tres puertas, de las cuales la central permanecía

¹²³ AAV, Misc. Arm. VII, 79, f. 428r: “questa memoria e fondatione di Hernando Garcia de Oxeda ha d'entrata in monti scudi sessantotto di moneta l'anno, dalli quali per la rata dell'entrate levandone le spese che si sono dette nella retroscritta capella dell'Assensione le quali importano scudi 14 di moneta l'anno, degl'altri 54 scudi che restano se ne danno due doti di scudi 27 l'una, senza quelle che ricadono”.

¹²⁴ AAV, Misc. Arm. VII, 79, f. 428r: “questa memoria e fondatione di Poliena Beni ferrarese ha d'entrata in monti scudi sessanta di moneta l'anno dalli quali per la rata dell'entrate levandone le spese che si sono dette di sopra nella prima capella, che importano scudi 12 di moneta l'anno, del resto cioè di scudi 48 se ne danno due doti di scudi 24 l'una senza quelle che ricadono, et si danno ad arbitrio solamente degl'amministratori, li quali li possono dare a zitelle di qualsivoglia natione che siano”.

¹²⁵ AAV, Misc. Arm. VII, 79, f. 429r: “questa memoria e fondatione di Isabella Perez de Peramato la quale lasciò erede la chiesa con obligo che li amministratori et li deputati siano tenuti dare ogn'anno una dote di scudi quarantaquattro di moneta nella medesima maniera che si danno le doti della capella dell'Assunta overo Assensione”.

¹²⁶ AAV, Misc. Arm. VII, 79, f. 231r.

¹²⁷ AAV, Misc. Arm. VII, 79, ff. 440-441.

¹²⁸ Vaquero Piñeiro, *La renta y las casas*, 14.

cerrada”¹²⁹. La tercera y última fase de construcción comenzó en 1525, vio la ampliación de la nave, y estuvo marcada por la intervención de Antonio da Sangallo el Joven.

Después de la primera mitad del siglo XVI, la estructura no sufrió cambios significativos y se mantuvo sustancialmente sin cambios a lo largo de la era moderna¹³⁰. Esta estructura, así como las diferentes capillas construidas, se describen en un manuscrito probablemente fechado en 1647 y estudiado por Rosa Vázquez Santos¹³¹. En 1495 García de Gibraleón construyó la capilla de la Natividad de Jesús,¹³² mientras que en 1515 el cardenal Jaime Serra construyó la capilla de Santiago, donde fueron trasladados sus restos mortales¹³³. La última capilla fue dedicada a San Diego de Alcalá, construida a instancias del banquero Juan Enríquez de Herrera el cual, una vez terminada, quiso que:

siano tenuti ed obligati detta Congregazione et Amministratori presenti, che adesso sono e che pro tempore saranno, siccome detti Sig.ri Amministratori in detto nome promettono mantenere sempre ed in perpetuo la detta cappella così fabbricata, dipinta, ornata e compita, e fornita di paramenti opportuni a spese di detta chiesa ed ospedale; e sempre che sarà di bisogno, e se detta cappella, ovvero anche tutta detta chiesa cadesse, ruinasse, ovvero si mutasse di dove è al presente, ridurla e ristaurarla a spese di detta Chiesa ed Ospedale¹³⁴.

Pero es toda la estructura en su complejo que ha despertado el interés de los estudiosos, sobre todo historiadores del arte y de la arquitectura. Begoña Alonso Ruiz ha escrito que “el estudio arquitectónico del templo demuestra la vinculación del proyecto castellano con sus intereses de representación en la Urbe”¹³⁵. De hecho, es una estructura particular definida como templo salón, “en que las naves del templo alcanzan la misma altura y no se escalonan siguiendo el tradicional modo basilical”¹³⁶, similar sólo a las iglesias de Santa Maria dell'Anima y Santa Maria della Pietà del Campo Santo Teutónico, ambas de origen alemán. La hipótesis planteada por la autora es que la iglesia de Santa Maria dell'Anima,

¹²⁹ Carrió Invernizzi, “Santiago de los Españoles”, 638.

¹³⁰ Manuel Vaquero, *La renta y las casas*, 15.

¹³¹ Rosa Vázquez Santos, “La iglesia de San Giacomo degli Spagnoli a la luz del manuscrito 15449 del Archivo Storico Capitolino y otras fuentes del siglo XVII”, en *Roma y España*, 667-677.

¹³² José Antonio Ollero Pina, “Micer García de Gibraleón († 1534), un bróker eclesiástico en la Roma del Renacimiento”, *Hispania*, 253 (2016): 355-384.

¹³³ Álvaro Fernández de Córdova, “La trayectoria del cardenal Serra (c. 1427-1517). Clientelismo, gobierno y promoción artística hispana en la Roma del Renacimiento”, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 3-4 (2021): 745-803.

¹³⁴ AOP, legajo 2192, sin foliar. Estratto dall'Istromento pubblico con cui D.n Giovanni Henriquez de Herrera dotò la Cappella di S. Diego nella Chiesa di S. Giacomo de' Spagnoli in Roma. Rogato ai 26 febbraio 1602 dal notaro apostolico Pietro Cortes de Alcubilla.

¹³⁵ Begoña Alonso Ruiz, “Santiago de los Españoles y el modelo de la iglesia salón en Roma”, en *Roma y España*, 173-187.

¹³⁶ *Ibid.*, 173.

fundada unos años antes, pudo haber constituido un modelo para la construcción de la iglesia de Santiago.

Pero también es evidente en el siglo XVII un interés por su estructura arquitectónica, a través de la construcción de nuevas capillas, así como las intenciones del rey de intervenir personalmente en los asuntos de la iglesia. El 15 de abril de 1640 el rey había escrito a Francisco de Melo, que dos años antes había sido nombrado virrey de Sicilia, una carta “con la noticia que se sirve de darme de la capilla que desea se haga en la iglesia de Santiago de los Españoles de Roma dedicada a los gloriosos apostol San Felipe y San Ermenexildo”¹³⁷. El primero fue probablemente San Felipe Apóstol, cuyos restos se encuentran en Roma en la Basilica dei Santi Apostoli. El segundo nació probablemente en 564, se convirtió al catolicismo y murió en Tarragona en 585 después de negarse a recibir la comunión de manos arrianas. Sólo en 1586 el papa Sixto V había extendido su culto a toda España, y en 1636 Urbano VIII lo había introducido en el calendario litúrgico de la Iglesia.¹³⁸.

En su respuesta del 18 de junio siguiente, el virrey escribió al soberano tanto sobre la fábrica de la capilla como sobre su sustento económico. Con respecto al primer punto, el virrey consideraba

que se le puede ordenar al embajador de Roma mande hazer la traza de la capilla, avise la costa que podrá importar y en quanto tiempo acabara la obra con comodidad y con perfeccion con que saviendose lo que es necesario podria servirse V. Mag. mandar repartir el gasto en tres partes dos por quenta del Reyno de Napoles y uno por este de Sicilia¹³⁹.

El virrey habría buscado personalmente “arbitros con que cumplir cada año puntualmente la parte que tocara aquí”, dejándolo dispuesto antes de abandonar ese reino. Solo al final del año Francisco de Melo fue enviado a Ratisbona para asistir a la Dieta Imperial. En cuanto al segundo punto, el sustento de la capilla, escribe que:

se podria ajustar tambien con el embajador lo que fuese necesario a fixar en renta y repartiendose como queda dicho tres partes dos al Reyno de Napoles y una a este de Sicilia se ordenaria a los virreyes buscasen parte donde acomodar esta renta que fuese ynfalible y

¹³⁷ AGS, Estado, legajo 3483, f. 220r. Para un perfil biográfico véase Fernando González de León, *Melo, Francisco de Braganza*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/13651/francisco-de-braganza-melo>

¹³⁸ Miguel Vivanco Gómez, *San Hermenegildo*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/11630/san-hermenegildo>; Beatriz Marcotegui Barber, “El tratamiento historiográfico de San Hermenegildo”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 12 (2003): 289-302.

¹³⁹ AGS, Estado, legajo 3483, f. 220r.

asentandola desde luego podria servir tambien para la fabrica o para la prevencion de ornamento de la capilla¹⁴⁰.

Para que “no se pierda tiempo” el virrey habría enviado su carta y la del soberano a Manuel de Moura y Corte Real, marqués de Castel Rodrigo, “para que desde luego vaya disponiendolo y encaminandolo lo que le pareciere muy conveniente”. Durante sus años como embajador en Roma, se había convertido en protagonista de algunas intervenciones de mecenazgo artístico en los conventos de San Isidoro al Monte Pincio y San Carlino alle Quattro Fontane, ambos vinculados a la Monarquía¹⁴¹. Sólo el año anterior Manuel de Moura había escrito una carta al Consejo de Estado hablando de la posibilidad de construir una capilla dedicada a San Hermenegildo en la iglesia de Santiago de los Españoles, para fomentar su culto en Roma¹⁴². En el reverso de la carta de Francisco de Melo se lee que no se dará respuesta a la misma “hasta que el virrey de Napoles no responda tambien”¹⁴³.

Esta obra probablemente no llegó a buen término porque fue el mismo Felipe IV quien ordenó que no se construyera esta capilla, y por otro lado que la tumba de San Felipe, en la Basilica dei Santi Apostoli, se hiciera más digna. No está presente en la iglesia de Santiago, ni en las diversas guías que la describen como en el manuscrito del Archivo Capitolino mencionado anteriormente, una capilla dedicada a los santos Felipe y Hermenegildo. Sin embargo, algunos datos reportados por Diana Carriò-Invernizzi, referidos a un período posterior, pueden, en mi opinión, ayudarnos a enmarcar mejor este aspecto. Si generalmente los gastos para la celebración de las fiestas corrían a cargo de la congregación de Santiago, los gastos en honor a San Fernando y San Ermenegildo corrían a cargo del embajador, “que las financiaba con las rentas de Nápoles”¹⁴⁴. De las fuentes analizadas por la autora, en particular un libro de ceremonias de la embajada, parece que en algún momento ambas fiestas ya no se celebraron. Tal vez fue precisamente por esta razón no bien identificada, que una investigación posterior podría aclarar, que el proyecto de construcción de una capilla dedicada a los santos Felipe y Hermenegildo en la iglesia de Santiago de los Españoles, inicialmente impulsado por el soberano, al final fue abandonado.

¹⁴⁰ AGS, Estado, legajo 3483, f. 220v.

¹⁴¹ David García Cueto, “Mecenazgo y representación del Marqués de Castel Rodrigo durante su embajada en Roma”, en *Roma y España*, 695-716, en p. 707.

¹⁴² *Ibid.*, 707.

¹⁴³ AGS, Estado, legajo 3483, f. 221r.

¹⁴⁴ Carriò Invernizzi, “Santiago de los Españoles”, 645, nota 44.

2.4 Reflexiones conclusivas

En estas páginas hemos tratado de trazar un perfil histórico de la iglesia y hospital de Santiago de los Españoles, desde su fundación hasta la primera mitad del siglo XVII. El periodo comprendido entre los dos siglos corresponde al momento de máximo esplendor de la institución castellana, tanto por el enorme patrimonio que se había ido acumulando a lo largo del tiempo, como por la visibilidad que esta tenía en el contexto de la ciudad. Es también el período de mayor influencia de la nación española en Roma, sobre todo a partir de la fundación de una nueva institución fuertemente apoyada por la Monarquía, la cofradía de la Resurrección, sobre la que nos centraremos en el próximo capítulo.

Desde la fundación de Alonso de Paradinas, la publicación de los primeros estatutos y los primeros bienhechores de la institución, pasamos gradualmente a una organización cada vez más jerárquica y estructurada. Si hoy la historiografía reconoce la fundación de la iglesia y hospital de Santiago por el obispo de Ciudad Rodrigo, los estudios han demostrado que el resultado de esta operación también fue posible gracias al apoyo de destacadas personalidades de la comunidad española que en aquellos años vivieron en Roma, que contribuyeron con generosas donaciones económicas que aún se pueden encontrar en la documentación contable y administrativa.

Por lo tanto, es de suponer que esta operación despertara el interés y las expectativas de muchas de estas personalidades que, a través de legados y donaciones sustanciales, vincularon indisolublemente su nombre al de la institución religiosa. Es sobre todo a partir de la muerte de Paradinas, y a lo largo del siglo XVI, cuando tiene lugar el proceso de construcción de la imagen de la institución castellana en Roma. A este fin contribuyeron considerablemente, por un lado, las transformaciones arquitectónicas del edificio, y por otro, la cuidada gestión de un ingente patrimonio inmobiliario.

En conclusión, creo que es oportuno reafirmar el papel no sólo religioso, sino también social y cultural de las iglesias nacionales, y en nuestro caso específico de la iglesia de Santiago de los Españoles y de su hospital que, especialmente entre finales del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII, estuvieron en el centro de una densa red de relaciones. Volveremos sobre algunas tramas de esta red en el transcurso de las siguientes páginas, a partir de la lectura de las fuentes notariales, que en muchos casos nos proporcionan una visión real de la vida de esta institución y de los personajes involucrados.

La iglesia de Santiago de los Españoles por un lado forma parte de esa red de instituciones “nacionales”, que surgieron en Roma entre los siglos XIV y XV con fines asistenciales, pero también está enmarcada dentro de otra red que en la ciudad del papa incluía otras varias instituciones españolas. Aunque hemos centrado la atención solo sobre algunos puntos cruciales, dentro del amplio lapso cronológico que hemos tomado en consideración en estas páginas se encuentra el nacimiento de otra importante institución española, que idealmente representa el segundo polo de nuestra reflexión. Podemos decir que la iglesia de Santiago y la cofradía de la Resurrección tienen muchos aspectos en común en la actividad de asistencia hacia los españoles más desfavorecidos, a pesar del carácter autónomo de cada institución. A partir de la segunda mitad del siglo XVI, el nacimiento de la cofradía de la Resurrección inaugurará una nueva etapa de la presencia española en Roma, en la que el papel desempeñado por la asistencia material y espiritual hacia los más necesitados se volverá aún más central.

Capítulo 3

ENTRE CRÓNICA E IDENTIDAD: LA NACIÓN ESPAÑOLA EN ROMA Y LA COFRADÍA DE LA RESURRECCIÓN EN LOS SIGLOS XVI Y XVII¹

3.1 Una cofradía “propria de la Nación Española”

3.1.1 El papel del embajador

La cofradía de la Santísima Resurrección fue fundada el 15 de marzo de 1579 con bula del papa Gregorio XIII². Ya en 1574 la congregación de la iglesia de Santiago de los Españoles había comenzado a discutir la posibilidad de crear una nueva institución dedicada a la asistencia de los pobres de la nación española³. La fundación se coloca dentro de la que, en un reciente estudio sobre las instituciones asistenciales de la Monarquía hispánica, Elisa Novi Chavarría ha definido como una verdadera “ola fundacional”⁴. De hecho, si volvemos la mirada a los veinte años que van de 1578 a 1598, fueron numerosas las instituciones asistenciales fundadas no solo en Roma, sino también en otros importantes centros de la Monarquía. Emblemática en este sentido es la fundación del Hospital de los Italianos en Madrid, que también tuvo lugar en 1579. Estas instituciones tuvieron como su promotor a don Juan de Zúñiga, embajador de Felipe II ante la Santa Sede de 1568 a 1579, y que a finales de su misión en Roma fue nombrado virrey de Nápoles⁵. Su hermano, Luis de Requesens, también sirvió como embajador español en Roma de 1563 a 1572⁶.

¹ Algunos temas de este capítulo han sido anticipados en “Entre crónica e identidad: la nación española en Roma y la fiesta de la Resurrección en los siglos XVI y XVII”, *Tiempos Modernos*, 44 (2022): 151-168.

² Justo Fernández Alonso, “Santiago de los Españoles y la Archicofradía de la Santísima Resurrección de Roma hasta 1754”, *Anthologica Annua*, 8 (1960): 279-329. Para un perfil biográfico de don Juan de Zúñiga véase Carlos José Hernando Sánchez, *Zúñiga y Requesens, Juan Bautista Silvestre de*, DBE, <http://dbe.rah.es/biografias/16016/juan-bautista-silvestre-de-zuniga-y-requesens>.

³ Elisa Novi Chavarría, “Forme e simboli dell’universalismo ispanico: il processo di integrazione tra le “nazioni” della Monarchia attraverso la rete assistenziale (1578-1598)”, *Rivista Storica Italiana*, 1 (2017): 5-46.

⁴ Elisa Novi Chavarría, *Accogliere e curare. Ospedali e culture delle nazioni nella Monarchia ispanica (secc. XVI-XVII)* (Roma: Viella, 2020), 22-40.

⁵ Sobre los embajadores de Felipe II en Roma véase Michael Levin, *Agents of Empire. Spanish ambassadors in sixteenth-century Italy* (London, Cornell University, 2005), 67-133.

⁶ Manuel Rivero Rodríguez, *Requesens y Zúñiga, Luis de*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/14475/luis-de-requesens-y-zuniga>. Véase también Almudena Pérez de Tudela, *El papel de los embajadores españoles en Roma como agentes artísticos de Felipe II: los hermanos Luis de Requesens y Juan de Zúñiga (1563-1579)*, en *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, ed. Carlos José Hernando Sánchez (Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007), 391-420.

Juan de Zúñiga, que había compartido parte de su infancia con Felipe II, fue nombrado embajador en Roma en sustitución de su hermano Luis, y es considerado por la historiografía como “il maggiore interprete della politica spagnola a Roma e nella penisola, e fine analista di quella estera negli anni Settanta-Ottanta del Cinquecento”⁷. En 1569 negoció la dispensa pontificia para el matrimonio de Felipe II con Ana de Austria, y en 1572 trabajó para la elección al trono papal de Ugo Boncompagni, que tomó el nombre de Gregorio XIII, considerado un candidato favorable a la Monarquía⁸.

Lo que bien ha destacado la autora es en primer lugar la contemporaneidad de las fundaciones, así como su organización en una estructura jerárquico-vertical, y el papel central desempeñado por Juan de Zúñiga y su “network”. El embajador aparece en la bula del papa Gregorio XIII, junto con otros prelados y hombres nobles de la nación española, como fundador de la cofradía de la Resurrección en Roma, cuya finalidad específica, además del culto, era la asistencia material y espiritual a los españoles más débiles y desfavorecidos⁹.

El hecho de que, como ha señalado Elisa Novi Chavarria, la intervención de los promotores, y en este caso de Juan de Zúñiga, no se limitó solo al acto fundacional, sino que luego se tradujo en un compromiso permanente en apoyo a esta institución, es muy evidente en un documento, entregado por el embajador a los administradores de la cofradía. Es un memorial para ser abierto solamente “cuando supieran de su muerte”¹⁰ en el que el embajador, que moriría en 1586, recomienda la celebración de cien de misas, por frailes capuchinos o religiosos de la Compañía de Jesús, en los cien días siguientes a su muerte. Un religioso, en particular, tenía que recorrer las siete iglesias, y celebrar misa en cada una de ellas “ganando por el alma del dicho don Juan todas las indulgencias que se pudieran ganar en las dichas yglesias por difunctos”¹¹. Curiosamente, el documento, “cerrado, sellado y suscrito de su firma y nombre”, está fechado el 26 de octubre de 1579. Pocos días después, el 11 de noviembre, Juan de Zúñiga entrará en Nápoles para ocupar el cargo de virrey y donde fundará en 1580 una enfermería para los presos en la cárcel de la Vicaría

⁷ Novi Chavarria, *Accogliere e curare*, 40.

⁸ Hernando Sánchez, *Zúñiga y Requeséns*, Juan Bautista Silvestre de.

⁹ Una copia de la bula de fundación se ha publicado en los *Estatutos de la Archicofradía de la SS. Resurrección de Christo nuestro redentor, de la nación española de Roma* (Roma: Esteban Paulino, 1603), 5-6.

¹⁰ AOP, legajo 1024, Congregaciones 1580-1590, *Memoria de los sacrificios que los oficiales de la nueva compañía han de hacer por el alma de don Juan de Zuniga luego que supieren su muerte*. El documento fue estipulado por Pedro Cortés Alcubilla, notario público apostólico y secretario de la cofradía de la Resurrección.

¹¹ AOP, legajo 1024, Congregaciones 1580-1590, f. 6v.

y al año siguiente el conservatorio de Santa María de la Soledad para los huérfanos de los soldados españoles¹².

La cofradía de la Resurrección tenía su sede en la iglesia romana de Santiago de los Españoles, en cuya sacristía en los primeros años se celebraban las congregaciones, y alcanzó gran popularidad no solo en Roma sino también más allá de los estados italianos. Los primeros estatutos se publicaron en Roma en 1582 y definieron con precisión su estructura interna y su forma de gobierno¹³. La congregación general estaba formada por todos los miembros de la cofradía, mientras que la particular estaba formada por 18 oficiales: un gobernador, dos priores, cuatro visitadores de cárceles, cuatro limosneros, cuatro visitadores de enfermos, un camarlengo, un secretario y un mandatario¹⁴. En cuanto a su estructura organizativa, la cofradía de la Resurrección no difiere de otras asociaciones romanas, cuyos diferentes oficios, y las formas de acceder a ellos, están regulados por los estatutos. Sin embargo, los registros resaltan la preeminencia de la congregación particular sobre la congregación general, y enfatizan la delicadeza de los temas que se decidían y debatían dentro de ella:

los sobredichos [priors] decretaron y ordenaron que de todo lo que se tractare y descurriere en todas las Congregaciones particulares no se pueda revelar ni dezir a nadie fuera de la congregacion particular y excepto las cosas y materia de carceles y limosnas y assi tocando la sagrada escriptura y evangelios en un missal lo juraron solemnemente¹⁵.

Desde los primeros años es evidente el deseo de dar a la hermandad ese carácter “institucional” propio de otras asociaciones romanas. Ya en marzo de 1580, un año después de su fundación, se decidió investir al mandatario “como se usa en las demas cofradias de Roma”¹⁶ y se estableció el orden preciso en que debían concederse las limosnas:

que de el señor Prior una poliça con el nombre del pobre, el dia y la cantidad para el Camarlengo que lo de y que las poliças las de un mes uno de los s.res Priors y otro mes el otro.

¹² Novi Chavarria, “Forme e simboli”, 12-13.

¹³ AOP, legajo 71, f. 98r. Entre los documentos de archivo se encuentra “un libretto en quartilla estampado intitulado los statutos de la Cofradía de la S.ma Resurrection impresso en Roma apud Franciscum Zanetum el año 1582”.

¹⁴ Fernández Alonso, “Santiago de los Españoles”, 283.

¹⁵ AOP, legajo 1024, Congregaciones 1580-1590, f. 23v.

¹⁶ AOP, legajo 1115, Limosnas 1591-1598, f. 1r: “los sobredichos priores y officiales de la congregacion ordenaron que se hiziese al mandatario un ferreruelo negro grande para que lo trayga en los entierros con su enseña de la Resurrection, y que en los demas actos de procession y en la yglesia trayga su capa blanca con la mesma enseña”.

Más se ordenó que todos los pobres acudan a los s.res limosneros con sus necesidades y memoriales¹⁷.

Cabe destacar que la iglesia y la cofradía siguieron siendo dos instituciones separadas, cada una con sus propios estatutos y sus órganos de gobierno. Sin embargo no faltaron momentos de conflicto entre las dos instituciones, relacionados sobre todo con las prerrogativas de cada una. Estos contrastes llevaron muy pronto a la estipulación de una “concordia” aprobada el 29 de abril de 1581 por el notario apostólico Alonso de Ávila, que estableció “como procesión propia de la cofradía la de Pascua de Resurrección y como propias de Santiago las del Jueves y Viernes Santos y la del Corpus”¹⁸. Surge así el campo de acción específico de dos instituciones nacionales españolas en Roma, cada una interesada en mantener su propia autonomía e independencia.

3.1.2 La capilla de la Resurrección

En 1583 la cofradía logró obtener su propia sede, dentro de la iglesia de Santiago, en un espacio adquirido por el banquero portugués Antonio de Fonseca (1515-1588), cuyo perfil, así como el de otros miembros de la familia Fonseca, ha sido trazado por James Nelson Novoa en algunos ensayos recientes¹⁹. Era de una familia judía y era originario de la ciudad portuguesa de Lamego. El mayor de los tres hermanos, Jacome, se mudó a Roma en 1542 porque muchos miembros de su familia habían terminado en el punto de mira del tribunal del Santo Oficio, que se había establecido en Lamego solo el año anterior²⁰. Vivió y trabajó

¹⁷ AOP, legajo 1024, f. 2r.

¹⁸ Fernández Alonso, “Santiago de los Españoles”, 288.

¹⁹ James Nelson Novoa, “Roman Exile and Iberian Identity: António da Fonseca between Churches and Identities in Sixteenth-Century Rome”, en *Identità e rappresentazione. Le chiese nazionali a Roma 1450-1650*, ed. Alexander Koller – Susanne Kubersky-Piredda (Roma: Campisano Editore, 2015), 93-111; James Nelson Novoa, “Saperi e gusti di un banchiere portoghese a Roma nel Rinascimento. L’inventario di António de Fonséca”, *Giornale di Storia*, 10 (2012): 1-19; James Nelson Novoa, “Gabriel de Fonseca. Un medico portoghese nella Roma del Seicento”, *Archivio della Società romana di storia patria*, 143 (2020): 277-311; James Nelson Novoa, “La nazione cristiana nuova portoghese a Roma (1532-1668)”, en *Venire a Roma, restare a Roma. Forestieri e stranieri fra Quattro e Settecento*, ed. Sara Cabibbo – Alessandro Serra (Roma: Roma Tre Press, 2017), 217-230. Véase también Gaetano Sabatini, “La comunità portoghese a Roma nell’età dell’unione delle due corone (1580-1640)”, en *Roma y España*, 847-873.

²⁰ Susana Bastos Mateus – James Nelson Novoa, “A Sixteenth century voyage of legitimacy: the paths of Jácome and António da Fonseca from Lamego to Rome and beyond”, *Hispania Judaica Bulletin*, 9 (2013): 169-191.

como banquero en Roma hasta 1555, cuando dejó la ciudad para dirigirse hacia el Imperio Otomano²¹.

Antonio llegó a Roma en una fecha no especificada para reemplazar a su hermano, y tuvo la oportunidad de construir una brillante carrera, ejerciendo una floreciente actividad como banquero y procurador. James Nelson Novoa lo ha definido como “banchiere importantissimo, richiestissimo dai membri prestigiosi delle comunità castigliana e portoghese a Roma, mercante con un giro d'affari a livello internazionale e di peso nella comunità lusitana, uomo di cultura oltre che mecenate”²². Pero las huellas más evidentes de su presencia y su lealtad a la Monarquía, Antonio las dejó en la capilla que se convirtió en la sede de la cofradía de la Resurrección, decorada con un rico programa iconográfico encargado a Baldassarre Croce²³. En el ciclo pictórico, tanto interno como externo, se entrelazaban el mecenazgo de la familia Fonseca en la capilla y la identidad colectiva representada por la cofradía, que además de ser un lugar de enterramiento para él y su familia, se convirtió en la sede de la misma. En su testamento, conservado en el archivo de la iglesia de Santiago, Antonio dice que:

ha fondato, et fatto fabricare una Capella in detta Chiesa di San Giacomo di Spagnoli sotto invocazione della Resurrettione di n.ro Sig.re Jesu X.o e convenuto con li Amministratori di quello Hospedale che nell'Altare di quella facciano celebrare ogn'anno cinquanta messe piane, e duoi in canto per l'anima sua, et di detta Antonia Luigi, et delli suoi predecessori²⁴.

Fonseca quiere que monseñor Antonio Pinto y su hijo Emanuele Fernández, “et doppo la morte li figli maschi legitimi”, tengan el *giuspatronato* en esta capilla, “et in quella possino far sepelire li corpi loro et de tutti i parenti d'esso Antonio de Fonseca, e de suoi”²⁵. Antonio fue un miembro activo de la comunidad portuguesa, y entre 1560 hasta su muerte, que tuvo lugar en 1588, fue varias veces gobernador de la iglesia y hospital de San Antonio de los Portugueses²⁶. La elección de la iglesia de Santiago como lugar de enterramiento de

²¹ Novoa, “Saperi e gusti”, 3.

²² *Ibid.*, 1.

²³ James Nelson. “Legitimacy through Art in the Rome of Gregory XIII: The Commission to Baldassarre Croce in the Fonseca chapel of San Giacomo degli spagnoli”, *Riha Journal*, 2014, pp.?. Para un perfil biográfico de Baldassarre Croce véase Laura Possanzini, *Croce, Baldassarre*, DBI, 31 (1985).

²⁴ AOP, legajo 2192, f. 1v.

²⁵ AOP, legajo 2192, f. 14v. Véase también AAV, Misc. Arm. VII, 79, f. 427r: “il padrone di questa capella è al presente [1526] Antonio de Fonseca, nipote del fondatore”.

²⁶ Maria de Lurdes Pereira Rosa, “L'ospedale della nazione portoghese di Roma, sec. XIV-XX. Elementi di storia istituzionale e archivistica”, *Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée*, 106 (1994/1): 73-128; James Nelson Novoa, “New christian memory in dispute: the disputed Fonseca inheritance between Rome, Coimbra and Lamego”, en *Ágora. Diálogos luso-sefarditas*, ed. António Manuel Lopes Andrade – Saul António Gomes – Maria de Fátima Reis (Aveiro: Universidade de Aveiro, 2022), 164-178.

su familia está motivada por la nueva condición de súbdito de la Monarquía que llegó a crearse en 1580 con la anexión de Portugal. Este vínculo con las dos iglesias de la comunidad ibérica en Roma y sus fuertes raíces en el tejido urbano de la ciudad, es claramente evidente en el testamento de Antonio, en el que establece:

che si diano all’Hospedale del beato S. Antonio della natione de Portughesi di Roma ducento scudi d’oro d’elemosina pregando li sig.ri Governatori di detto Hospedale presenti, et futuri che voglino ordinare alli Cappellani d’esso Hospitale che nelli loro sacrificij faccino speciale memoria per l’anima sua, et di detta Antonia Luigi recordandosi che esso testatore ha servito molti anni quella Casa con molto amore et sollecitudine.

Estos doscientos escudos debían ser invertidos en un censo perpetuo “sopra una delle case di detto Hospitale”, en virtud de lo cual él quiere que sea “obligato a fare celebrare dalli capellani d’esso una messa in canto col noturno, et laude delli defunti nella sua capella della Resurrectione ogn’anno perpetuamente nel giorno della festa di San Biagio”²⁷. Ambas instituciones, como lo demuestra la documentación administrativa de la iglesia de Santiago de los Españoles, respetaron escrupulosamente el legado testamentario de Antonio. El 5 de febrero de 1594 Francisco Caparros, camarlengo de la dicha iglesia, concedió al sacristán un escudo de moneda para pagar a los capellanes de San Antonio de los Portugueses por haber celebrado una misa cantada “en la capilla de la Resurreccion por la buena memoria de Antonio de Fonseca”²⁸.

Este vínculo, que perduró a lo largo de los años, entre dos instituciones asistenciales ibéricas en Roma, y esta fuerte interdependencia entre ellas, también es evidente entre los documentos de archivo, que no dejan de identificar a Antonio como benefactor de la cofradía de la Resurrección, también a través de la promoción de numerosas obras de caridad. En el informe de la visita apostólica a la iglesia portuguesa, a la fecha del 4 de enero de 1627, se puede leer:

In die Sancti Blasij in ecclesia S.ti Jacobi Hispanorum celebrabitur una missa cantata perpetuo singulis annis per cappellanos S. Antonij Portugalliae pro anima bo.me. Antonij de Fonseca, et qui antiquior fuerit cappellanus S. Antonij ipse dicet missam in altari Resurrectionis et recipiet unum scutum monetae ab ecclesia S. Jacobi, iuxta formam legati²⁹.

²⁷ AOP legajo 2192, f. 3r.

²⁸ AOP, legajo 121, Contabilidad año 1594, sin foliar.

²⁹ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 1009r.

En el inventario del archivo de la cofradía, reportado en el *Libro Maestro*, hay una copia de los estatutos “de San Antonio de na Naçion portuguesa escritos a mano en el año 1593”³⁰. Este entrelazamiento de caridad y mecenazgo artístico, como ha señalado Susanne Kuberski-Piredda, también es funcional a la búsqueda de algunas estrategias personales, en primer lugar el reconocimiento de un hijo ilegítimo por el papa Gregorio XIII³¹. Como veremos, los nombres de algunos miembros de la familia Fonseca aparecerán con frecuencia en los registros de la cofradía, dentro de los cuales fueron protagonistas de algunos cruces fundamentales en la historia de la institución, llegando muchas veces a asumir importantes cargos.

3.1.3 La elevación a archicofradía

Otro momento importante en la historia de la cofradía de la Resurrección es su elevación a la categoría de archicofradía, que tuvo lugar en 1591 con la bula del papa Gregorio XIV³². La nueva institución tenía así la facultad de agregar otras cofradías, a las que podía otorgar indulgencias y beneficios³³. Trataremos con más profundidad el tema específico de las agregaciones, y en particular lo que esto implica tanto para la “madre” como para las hermandades agregadas, en el sexto capítulo, dedicado al caso concreto de la ciudad de Granada. Es oportuno, sin embargo, al menos en estas páginas, tratar de profundizar en el proceso que condujo a esta importante medida, que marcará la historia de esta institución durante las décadas siguientes, de la que hay un rastro dentro de los registros.

Ya se ha podido subrayar cómo, a diferencia de las cofradías, que tienen sus raíces en la época medieval, el nacimiento de las archicofradías es bastante tardío, y se remonta a las primeras décadas del siglo XVI, y posteriormente se intensificó en la segunda mitad del siglo³⁴. Muchas de ellas nacieron en Roma, en el clima de fuerte renovación espiritual de los años posteriores al Concilio de Trento, y de las nuevas instancias de participación de los laicos en la vida social y religiosa que impregnan la sociedad romana. Los administradores de la recién nacida institución española habían comprendido con toda probabilidad el

³⁰ AOP, legajo 71, Libro maestro, f. 98r.

³¹ Kuberski-Piredda, *Le chiese nazionali*, 29.

³² AOP, legajo 2260. BEESS, Ms. 236, ff. 177r-180r: *Erectio Archiconfraternitatis SS. Resurrectionis cum facultate Aggregandi. Gregorio XIV 20 Julij 1591.*

³³ Novi Chavarria, *Accogliere e curare*, 53-58.

³⁴ Alessandro Serra, *La mosaïque de dévotions. Confréries, cultes et société à Rome (XVI-XVIII siècle)* (Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2016), 60-64.

enorme potencial que esto traía consigo, y pronto comenzaron los procedimientos para asegurar que obtuviera este importante reconocimiento del papa. En la congregación del 11 de julio de 1590 “se cometi6 al s.r Julio P6rez y al s.r Bermudez que hagan un memorial con sumario de indulgencias para pedir a Su Santidad que haga la cofradía Archiconfraternidad con facultad de agregar otras con indulgencias para comunicarl6s”³⁵, mientras que en la congregaci6n posterior del 26 de marzo de 1591 fueron encargados Manuel de Fonseca, hijo del mencionado Antonio³⁶, y el mismo Julio P6rez “para que atiendan y concluyan este particular de hazer espedir el Breve hasta la fin y tenerle en mano”³⁷.

A Julio P6rez, en particular, se le recomienda que, “quando fuere concluydo el negocio de la agregaci6n de la confradía” se adoptara para hacer “algun regalo y reconocimiento a Curcio de Franchis canonico de San Pedro”, el cual, aproximadamente una d6cada antes, había desempeñado un papel decisivo en la redacci6n del *Martyrologium Romanum*, confiado al cardenal Cesare Baronio³⁸. Muri6 unos meses m6s tarde, tanto que en septiembre de 1591 se anota en los registros la celebraci6n de una misa en sufragio por Curzio de Franchis, “benefactor que ha sido desta archiconfradía en haver hecho haver y conceder Su Santidad el breve de la agregaci6n”³⁹. Varias personas estuvieron involucradas en el asunto, incluido monseñor De Bestris, cuya identidad desconocemos, quien luego pidi6 ser admitido como cofrade “por el servicio que ha hecho a la archiconfradía en tractar y alcançar el Breve de la agregaci6n”⁴⁰.

Es evidente que la erecci6n en archiconfradía, que se convirti6 en un tema crucial, requiri6 la intervenci6n de personajes bien insertados en los complejos engranajes de la Curia Romana. Fue recibida con gran entusiasmo por los miembros de la confradía, que se reunieron en la congregaci6n general el 6 de diciembre de 1591, “particularmente llamada, intimada e juntada para dar en ella cuenta de como el papa Gregorio XIII la havia erigido en Archiconfradía y concedidole muchas y grandes indulgencias con facultad de poder agregar assi otras confradías y comunicarles todas las indulgencias que a ella le han sido concedidas”. Estuvieron presentes en la congregaci6n los priores Manuel de Fonseca y

³⁵ AOP, leg. 1024, f. 24v.

³⁶ James Nelson Novoa, “A portuguese new christian in his father’s footsteps. Manuel Fernandes da Fonseca in Roma (ca. 1556-1625)”, *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 40 (2014): 71-89.

³⁷ AOP, legajo 1024, f. 31v.

³⁸ Giuseppe Antonio Guazzelli, “Baronio attraverso il Martyrologium romanum”, en *Cesare Baronio tra santità e scrittura storica*, ed. Giuseppe Antonio Guazzelli – Raimondo Michetti – Francesco Scorza Barcellona (Roma: Viella, 2012), 67-110, a p. 73.

³⁹ AOP, legajo 1024, f. 42v.

⁴⁰ AOP, legajo 1024, f. 41r.

Gaspar Barela, y “otros muchos Curiales cofrades que passaron el numero de 41”⁴¹. Se leyeron en voz alta el decreto y la instrucción de todo lo que se requería para la concesión de la agregación, que previamente habían sido aprobados por la congregación particular. También se leyó la minuta de la bula de agregación para “todas aquellas cofradías que en todos los Reynos y Señoríos del Rey Don Felipe N.ro S.r pidieren y quisieren ser agregadas”⁴². Sobre su estructura hubo muchas discusiones y opiniones distintas. En particular, si hubiera sido oportuno poner al principio el nombre del rey como “protector principal”, el del embajador, también “protector”, o el del “prelado y priores que por tiempo fueren de la dicha archicofradía”⁴³.

A este efecto se designaron seis personas, entre ellas los priores Manuel de Fonseca y monseñor Barela, para tratar este asunto con el duque de Sessa, que fue embajador ante la Santa Sede de 1590 a 1603⁴⁴. El asunto tenía que ser bastante delicado, tanto que el 13 de diciembre siguiente se decidió no tratarlo ante el embajador “por muchos inconvenientes de indecencia que ay acerca desto”. Por el contrario, pareció más apropiado negociar directamente ante el duque de Sessa

si su Excelencia querra y gustara de yr nombrado en el principio de la dicha Agregacion como protector que es en Roma de nuestra Archicofradia y que quiriendolo su Excelencia y gustandolo dello de que su nombre vaya en el principio y introitu de dicha bulla como protector y por consequencia los nombres de los S.res embajadores sus sucesores que por tiempo seran en esta Corte, que en tal caso se pongan y si no que la dicha bulla de Agregacion vaya solamente en nombre del Governador y priores que por tiempo seran y no en ninguna otra forma⁴⁵.

En la misma congregación también se trató de nombrar a dos personas encargadas de “añadir y emendar” los estatutos. El nombramiento fue delegado a la congregación particular, que se reunió el 20 de agosto de 1601 con el propósito preciso de “leer y corregir los estatutos [...] a effecto que se puedan despues estampar para poder despues gobernar la dicha archicofradía y distribuyr entre los cofrades y cofradías que se ayan agregado”⁴⁶. Es evidente en la redacción de los estatutos la necesidad de poder gobernar mejor tanto la

⁴¹ Entre los cofrades reunidos también aparece el nombre de don Andrés de Baeza, clérigo natural de la ciudad de Granada.

⁴² AOP, legajo 1024, Congregaciones 1580-1590, f. 46r.

⁴³ AOP, legajo 1024, Congregaciones 1580-1590, f. 46r.

⁴⁴ Miguel Ángel Ochoa Brun, *Fernández de Córdoba y Folch de Cardona, Antonio*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/15456/antonio-fernandez-de-cordoba-y-folch-de-cardona-anglesola-y-requesens>

⁴⁵ AOP, legajo 1025, f. 46r.

⁴⁶ AOP, legajo 1118, f. 62v. En la congregación del 30 de mayo de 1607 se gastaron tres julios para «enquadrar dos estatutos para dar a mons. Governador y al s.r don Andrés de Pesquera prior». Cfr. AOP, legajo 1114, limosnas (1605-1618), sin foliar.

nueva institución como las numerosas cofradías que pronto se agregarán. La posesión de los estatutos, incluso por los cofrades individuales dispersos en las áreas más dispares del mundo católico, es otro aspecto que marca la relación de interdependencia que se creó a través de la agregación, y enfatiza sobre todo el papel de “madre” ejercido por la hermandad romana.

En la congregación del 16 de septiembre de 1591 se deliberaron una serie de aspectos relativos a las formas en que se podía conceder la agregación⁴⁷. En particular, se decidió que no podía agregarse “mas que una cofradia en cada lugar”, que podían agregarse no sólo las cofradías ya erigidas sino también las que “quisieran erigirse”. En ambos casos era necesario presentar poder o carta del Ordinario o señor temporal del lugar en el que se erigen o se quieren fundar “scripta de propria mano y sellada con el sello del tal ordinario o señor temporal”. Los poderes debían ser estipulados por notarios públicos en forma auténtica, cuya firma había que ser reconocida “ante el secretario de n.ra archicofradia en cuyo poder queden originales como se presentaren y reconocieren para memoria de las agregaciones que se concedieren”⁴⁸. Todos estos aspectos quedarán posteriormente codificados en un capítulo específico de los estatutos de 1603, en el que se regula el procedimiento de agregación, y en el que tendremos la oportunidad de centrarnos más a fondo durante el sexto capítulo.

Para estudiar más de cerca las agregaciones, sin embargo, es necesario recurrir a las fuentes del archivo de la Obra Pía. Actualmente han sido localizados dos documentos en los que se anotan las hermandades agregadas. La primera lista se elaboró en 1603, coincidiendo con la aprobación de los nuevos estatutos, y está contenida en el *Libro Maestro*⁴⁹. La segunda fue escrita en 1722 por José García del Pino, secretario de la cofradía⁵⁰. Dos documentos muy distantes cronológicamente entre sí nos permiten hacer algunas observaciones. Entre 1592 y 1603, en los primeros trece años de vida de la nueva institución, se agregaron 86 cofradías, mientras que en la lista de 1722, por lo tanto, después de más de un siglo, estas llegaron a ser 118⁵¹.

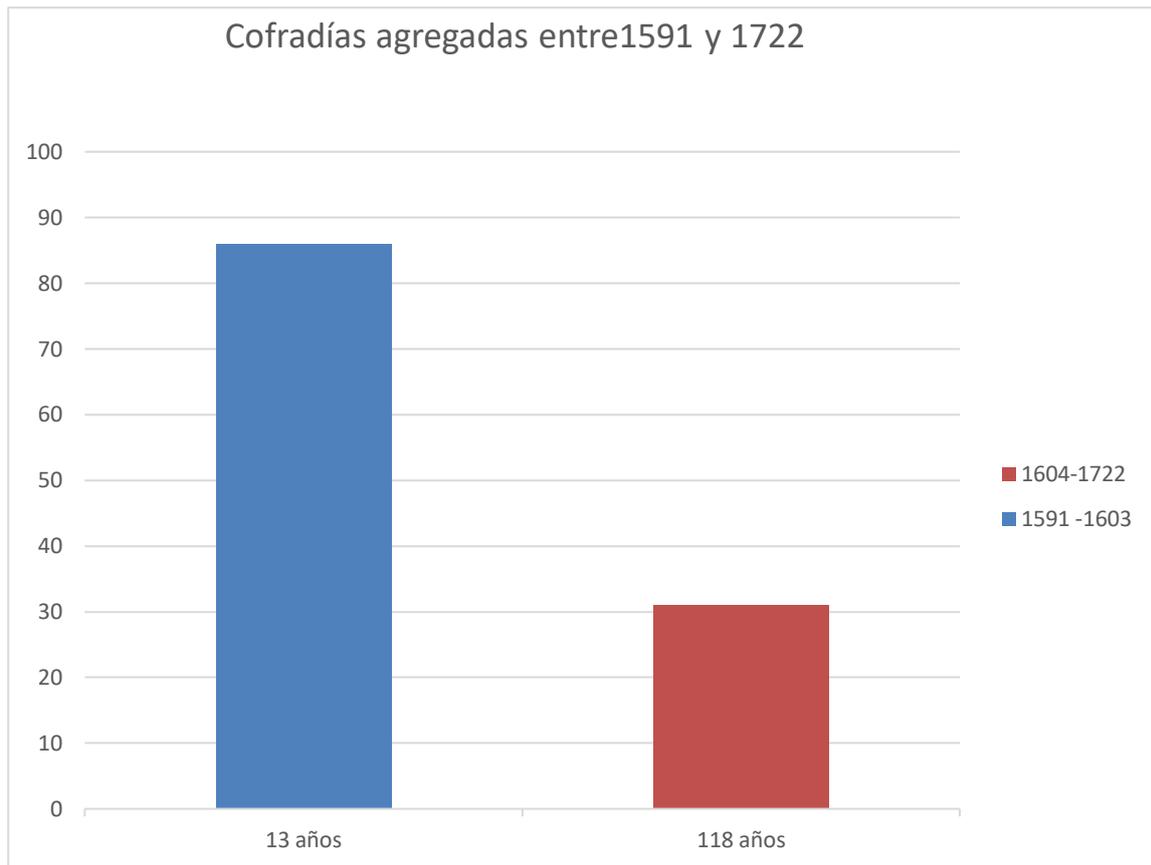
⁴⁷ AOP legajo 71, Libro maestro, f. 8v: Decreto e instrucción de lo que se requiere para la concessión de las agregaciones hecho en congregación a 16 de septiembre de 1591.

⁴⁸ AOP legajo 1024, f. 42r-v.

⁴⁹ Una lista de cofradías agregadas se conserva también en BEESS, Ms. 151, ff. 91-102.

⁵⁰ AOP, legajo 30, *Registro de las Cofradías agregadas a la venerable archicofradía de la Santísima Resurrección hecho en el año 1722 por don José Garzía del Pino*.

⁵¹ José Antonio Calvo Gómez, “Redes sobrenaturales de la Monarquía Católica. Las hermandades agregadas a la archicofradía de la Resurrección de la nación española en Roma (1579-1808)”, *Cauriensia: revista anual de ciencias eclesiásticas*, (en prensa). Del mismo autor véanse “Signum resurrectionis in Urbe. Las instituciones extraterritoriales de la Monarquía católica en el siglo XVI”, *Specula*, 4 (2022): 119-158 y “La



- Elaboración del autor

En este trabajo, teniendo en cuenta el arco cronológico de la tesis, hemos tenido en cuenta las agregaciones que van desde 1591, año de la elevación a archicofradía, hasta la primera mitad del siglo XVII. Es interesante observar en primer lugar lo que en su reciente artículo José Antonio Calvo Gómez ha llamado la “geografía” de las agregaciones, que se extienden a todos los territorios de la Monarquía católica⁵².

arquitectura intelectual de la Monarquía Católica. Felipe II (1556-1598) y la archicofradía de la Resurrección en Roma”, *Carthaginensia*, (en prensa).

⁵² Calvo Gómez, “Redes sobrenaturales”, 11.



- Elaboración del autor

A pesar de esta extensión geográfica, el número de cofradías agregadas varía mucho de una diócesis a otra. La mayoría de ellas se concentran en la diócesis de Toledo, tradicionalmente la más importante de España, que podía contar con dieciséis. Luego le siguen la diócesis de Cuenca, con nueve cofradías agregadas, y las diócesis de Palencia e Indias, que cuentan respectivamente con siete. En las diócesis restantes, el número de cofradías agregadas varía de una a cuatro.

Los registros también enumeran los nombres de los diferentes procuradores elegidos por las distintas cofradías españolas para obtener la agregación. Si en muchos casos desconocemos la identidad de muchos procuradores, en otros sabemos que varias veces fueron los mismos miembros de la archicofradía, o de la iglesia de Santiago, quienes desempeñaron esta función. Es el caso de la cofradía de Corpus Christi, de la diócesis de Toledo, que se agregó en 1599, que tuvo como procurador “el s.r licenciado Juan de Recuenco sacristan desta yglesia del señor Santiago de los Espanoles de Roma”⁵³. En diciembre del año siguiente la agregación de la cofradía “que llaman de los cavalleros”, de

⁵³ AOP, legajo 1118, Congregaciones 1598-1603, f. 1v.

la ciudad de Murcia, fue procurada por “Pedro Fernandez de Salinas criado del s.r duque de Sessa”⁵⁴. En la mayoría de los casos, se trata de españoles residentes en Roma desde hace algún tiempo, bien integrados en el contexto de la ciudad, y por tanto capaces de agilizar los trámites. Sin embargo, podemos imaginar que hubo casos en los que los procuradores fueron enviados a Roma por las cofradías españolas específicamente para el propósito de lograr la agregación.

Alessandro Serra ha señalado que es precisamente la segunda mitad del siglo XVI la que registra un aumento progresivo de las erecciones de cofradías en archicofradías, con el consiguiente aumento de las agregaciones. En el caso de las antiguas y prestigiosas cofradías del Gonfalone o de la Trinità dei Pellegrini, las cofradías agregadas llegaron a ser más de mil⁵⁵. La archicofradía de la Resurrección ciertamente no fue inmune a esta tendencia, de hecho fue capaz de aprovechar su nuevo estatus para agregar un gran número de cofradías. Si nos fijamos en los registros, la mayoría de las agregaciones se concentran en los años noventa del siglo XVI, y en los primeros años del siglo XVII, en un arco cronológico por lo tanto coincide con los últimos años del reinado de Felipe II y los primeros años del reinado de Felipe III.

Sin embargo, además de la recepción de gracias y beneficios, podría haber diferentes razones que empujaran a las distintas cofradías a agregarse, y en estas dinámicas entraba en juego una clara estrategia de prestigio. Recibir gracias e indulgencias de la archicofradía romana, no sin una inversión de grandes cantidades de dinero, colocaba a la cofradía agregada en una posición prominente en comparación con las otras cofradías de la ciudad. Las indulgencias, como se informa en el capítulo de los estatutos, representan un verdadero “tesoro”, del cual todos los hermanos agregados podrían beneficiarse. Pero la agregación en Roma también se buscó a menudo como una estrategia para evadir la autoridad de los obispos locales. Todos estos son aspectos que tendremos la oportunidad de analizar con más detalle durante el sexto capítulo, dedicado al caso concreto de la ciudad de Granada.

El aumento a veces incontrolado de las agregaciones, y las implicaciones que esto trajo consigo, pronto requirieron la regulación de la autoridad eclesiástica. Esto condujo primero a la promulgación de la constitución *Quaecumque* por el papa Clemente VIII en diciembre de 1604, que estableció reglas precisas para las agregaciones⁵⁶. En particular, se establece

⁵⁴ AOP, legajo 1118, Congregaciones 1598-1603, f. 53r.

⁵⁵ Serra, *La mosaïque de dévotions*, 64.

⁵⁶ *Ibid.*, 61. Véase también *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum: taurinensis editio locupletior facta: collectione novissima plurium brevium, epistolarum, decretorum*

que las cofradías pudieran pedir la agregación a una sola archicofradía, tuvieran que ser erectas canónicamente y sobre todo tuvieran que contar con la autorización de su propio obispo⁵⁷. Esta disposición también fue confirmada por el papa Pablo V tres años más tarde, en septiembre de 1607, con el breve *Nuper Archiconfraternitati*⁵⁸. Las dos disposiciones pontificias, promulgadas con pocos años de diferencia, marcan una verdadera ruptura, que es claramente evidente en los registros de la cofradía de la Resurrección, y que hemos representado en el gráfico anterior. De hecho, la mayoría de las agregaciones se concentran en los años que van desde su fundación hasta el año 1603. Pero si miramos a los años inmediatamente posteriores a las disposiciones pontificias, nos damos cuenta de que las agregaciones están casi ausentes, y en la mayoría de los casos se reanudan solo varias décadas después, aunque no con la misma intensidad.

Las medidas pontificias, si por un lado tienen la intención de poner el panorama cofrade bajo el control de la autoridad eclesiástica, sin embargo, no anulan las agregaciones producidas en años anteriores excepto las que se hayan producido de forma distinta a lo dispuesto en los estatutos. Precisamente sobre este último punto, particularmente delicado, unos años más tarde los administradores pidieron aclaraciones al papa Pablo V, en una súplica de 1611, que se conserva en el archivo de la archicofradía, “sobre la comunicación de indulgencias a las cofradías que se agregaron”, en la que se hace referencia a la bula de Clemente VIII “revocatoria delle aggregationi fatte non servata la forma ivi prescritta”, la cual “non revoca né sospende le Archiconfraternità aggreganti ma solamente le confraternità aggregate”⁵⁹. Con un breve del 30 de enero de 1610 el papa Pablo V había concedido de nuevo a la archicofradía “la medesima facoltà di poter aggregare” y transmitir las indulgencias concedidas por Clemente VIII. En el memorial leemos que el escrito de Pablo V es sólo para otorgar la facultad de agregar y comunicar indulgencias, pero nada se dice “circa alla communicatione delle gratie, privilegi et indultà ch’aveva già la d.a Archiconfraternità”. Tal situación evidentemente generó dudas e incertidumbres en el momento en que se tuvo que conceder la agregación:

percìò hora con occ.ne d’una confraternità aggregata in Milano è messo in dubbio se la d.a Archiconfraternità nelle aggregationi che giornalmente fa, possa non solam.te comunicare l’induglienze, ma anco le gratie, i privilegi et li indulti concessili successivamente da Sommi

actorumque S. Sedis a s. Leone Magno usque ad praesens, Tomus XI, a Clemente VIII (ab. an. 1603) ad Paulum V (1611) (Augustae Taurinorum: A. Vecco et sociis editoribus, 1857), 138-143.

⁵⁷ Alessandro Serra, *La mosaïque de dévotions*, 62.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ AOP, legajo 2196, *Expedientes de agregaciones*, sin foliar.

Pontefici. Per la resolutione del qual dubbio la med.a Archiconfraternità humilmente hora ricorre a piedi della S.V. supplicandola d'opportuna dichiarazione per Breve, che resulti in confirmatione delle sue facultà antiche, come crede esser stata sempre mente della S.V.

Unos años más tarde, el 8 de marzo de 1617, Pablo V concedió la facultad de agregar cofradías situadas en todos los dominios del rey de España “aunque sus cofrades no sean españoles”, comunicándoles las mismas gracias espirituales concedidas a los súbditos de la Majestad Católica⁶⁰. A pesar de todo, el siglo XVII ve un descenso de ese empuje propulsivo a las agregaciones que había caracterizado los años inmediatamente anteriores. Baste decir que entre 1603 y 1759, año en que se registra la última agregación, solo se agregaron 32 cofradías, mientras que, como hemos visto, 82 cofradías lo hicieron entre 1591 y 1603, es decir, en apenas trece años⁶¹.

Aunque los estatutos establecían explícitamente que las hermandades agregadas deberían añadir el título de Resurrección, los registros nos dicen que esto a menudo no sucedía. De hecho, hay varias cofradías que, incluso después de la agregación, están anotadas con su título original, sin más adiciones. Sin embargo, si miramos a las advocaciones, nos damos cuenta de que estas reflejan las devociones más extendidas en los territorios de la Monarquía católica. Son frecuentes los títulos de la Vera Cruz o del Santísimo Sacramento, además de los de la Virgen en sus diversas advocaciones (Soledad, Asunción, Concepción). También había varios lugares donde las hermandades agregadas podían tener su sede. La mayoría de estas estaban ubicadas en iglesias o conventos, especialmente los de las órdenes mendicantes, que tanto impulso dieron al nacimiento y desarrollo de las cofradías⁶². Con el paso de los años, no solo se fueron sumando cofradías de ciudades, sino también aquellas ubicadas en pequeños pueblos o incluso fuera de estos, en las llamadas “ermitas”. Es el caso de la cofradía de la Santísima Resurrección “fundada

⁶⁰ AOP, legajo 2260; BEESS, Ms. 236, *Breue fauore Archiconfraternitatis SS.mae Resurrectionis super aggregationibus confraternitatum, etiam si confratres Nationis Hispanorum non sint. Paulo V. 8 Martij 1617*; AER, Camerale III, busta 1900, Iglesia de Santiago de los Españoles, ff. 487-494: *Declaratio super facultate Archiconfraternitatis SS.mae Resurrectionis in Ecclesia Nationis Hispanorum de Urbe super facultate aggregandi Confraternitates huiusmodi licet non sint eiusdem Nationos Hispanorum.*

⁶¹ Calvo Gómez, “Redes sobrenaturales”, 14.

⁶² AOP, legajo 1118, f. 63r, 21 de agosto de 1601, “agregose la cofradia de la humildad de Christo y de la oracion del huerto que esta sita y fundada en el convento de n.ra s.ra de la Victoria de la orden de los frayles menores de san Francisco de Paula le la ciudad de Antequera de la diocesis de Malaga procurandola el s.r Francisco de Barrientos”. Sobre el papel desempeñado por las órdenes mendicantes véase Salvador Rodríguez Becerra, “Las órdenes mendicantes y su influencia en la sociedad y religiosidad andaluzas”, en *La Tercera orden regular en Andalucía. Caños Santos. Historia y vida de un desierto franciscano en los confines del reino de Sevilla*, ed. Manuel Jiménez Pulido – Francisco Siles Guerrero – Sergio Ramírez González (Ronda, Editorial La Serranía, 2008), XVII-XXVI.

en la ermita de la misma invocacion fuera de los muros de la çiudad de Taraçona”⁶³, que se agregó el 18 de marzo de 1599.

3.1.4 El caso de las cofradías americanas

Si, como establecían los estatutos, sólo se podía sumar una cofradía en cada lugar, fueron una excepción las posesiones en los territorios americanos en los que, como ha señalado José Antonio Calvo Gómez, se permitía la agregación de varias cofradías⁶⁴. La primera en incorporarse fue la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad, de la parroquia de la Santísima Trinidad de las Musas, en el reino de Nueva Granada, anotada en los registros el 6 de agosto de 1596⁶⁵. Para las agregaciones en territorio americano los registros destacan el papel desempeñado por el dominico Diego de Soria, quien llegó a Manila en 1587, donde fue el primer vicario y prior del convento de Santo Domingo y en 1597 fue elegido procurador general de la provincia de Filipinas⁶⁶.

Hubo dos cofradías de Manila que en septiembre de 1600 se unieron a la archicofradía de la Resurrección: la cofradía de la Soledad “fundada en la yglesia del monasterio de Santo Domingo” donde Diego de Soria fue prior, y la cofradía de Nuestra Señora del Rosario “en la yglesia y hospital de san Gabriel de la orden de s.to Domingo del pueblo de Minondo que esta fuera de la ciudad de Manila y de la otra parte del rio en las islas Philipinas”⁶⁷. En el caso de la cofradía de Nuestra Señora, que se incorporó el 2 de abril de 1602, que se ubicaba en la parroquia de Santa Cruz “dentro de los muros de la ciudad de Cochin de las Indias orientales” el procurador fue el portugués Duarte Paulo⁶⁸.

Estas cofradías agregadas se presentan como un caso de estudio particular, que abre escenarios y perspectivas extremadamente amplios, y sin duda sujetos a un estudio más profundo. Podemos decir que, junto con las iglesias y los monasterios, la implantación de cofradías en los territorios americanos desde los primeros años después de la conquista entra dentro de los numerosos y a menudo contradictorios procesos de evangelización de estos territorios, impulsados principalmente por los franciscanos y los dominicos, y sobre

⁶³ AOP, legajo 1118, f. 15r.

⁶⁴ Calvo Gómez, “Redes sobrenaturales”, 10.

⁶⁵ AOP, legajo 2196, Expedientes de agregaciones, sin foliar. Calvo Gómez, “Redes sobrenaturales”, 11.

⁶⁶ Javier Barrientos Grandon, *Soria, Diego de*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/55760/diego-soria>

⁶⁷ AOP, legajo 1118, f. 49r.

⁶⁸ AOP, legajo 1118, f. 73r.

los que la historiografía se ha interrogado con profusión⁶⁹. La situación particular del Nuevo Mundo, así como la distancia geográfica, pronto hicieron necesario “cercare soluzioni per adeguare le norme canoniche alla situazione”⁷⁰.

Si por un lado la actividad evangelizadora en el Nuevo Mundo se expresaba a través de la predicación, la catequesis y la imposición de los sacramentos, por otro lado el esfuerzo de los religiosos iba directo a implantar en los territorios conquistados instituciones como las existentes en España. Por lo tanto, fueron las mismas órdenes religiosas las que fomentaron el nacimiento de las cofradías, cuya distribución se extendió desde las zonas más urbanizadas hasta las rurales, con el objetivo de fomentar el culto cristiano y la práctica religiosa entre los nativos, a través de fiestas, procesiones y del culto a los santos⁷¹. Sin embargo, como ha señalado John Elliott, ante los éxitos iniciales de esta operación, los religiosos pronto se dieron cuenta de que era extremadamente difícil erradicar las antiguas creencias paganas, para que los nativos pudieran llegar a una verdadera comprensión de la doctrina cristiana⁷².

A este propósito, ciertamente es interesante el caso de América Latina, estudiado por Laura Dierksmeier, quien ha señalado que en estos territorios la aplicación de los decretos del Concilio de Trento, en el que no participó ningún obispo americano, y más tarde de la bula *Quaecumque* de Clemente VIII, fue bastante compleja, especialmente debido a algunas tradiciones indígenas en las cofradías que permanecieron después de la conquista⁷³. En las colonias se fundaron varias cofradías, la primera de las cuales fue la de la Vera Cruz, fundada en México por Hernán Cortés en 1526, y las décadas siguientes vieron un aumento

⁶⁹ Giovanni Pizzorusso, “L’attenzione romana alla chiesa ispano-coloniale nell’età di Filippo II”, en *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica*, ed. José Martínez Millán (Madrid: Parteluz, 1998), 321-340; Giovanni Pizzorusso – Matteo Sanfilippo, “L’America ibérica e Roma fra Cinque e Seicento: notizie, documenti, informatori”, en *Gli archivi della Santa Sede e il mondo asburgico nella prima età moderna*, ed. Matteo Sanfilippo – Alexander Koller – Giovanni Pizzorusso (Viterbo: Sette Città, 2004), 73-118. Véanse también los ensayos publicados en Paolo Broggio – Charlotte de Castelnau-L’Estoile – Giovanni Pizzorusso, “Administrier les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: la curie romaine et les dubia circa sacramenta”, *Mélanges de l’École Française de Rome. Italie et Méditerranée*, 1 (2009): 5-217.

⁷⁰ Benedetta Albani, “Un intreccio complesso: il ricorso alla Sede Apostolica da parte dei fedeli del Nuovo Mondo. Prime note su uno studio in corso”, *Mélanges de l’École Française de Rome - Moyen Âge*, 1 (2013): 45-60.

⁷¹ Teresa Eleazar Serrano Espinosa, “Las cofradías del Carmelo descalzo en la Nueva España”, *Fronteras de la historia: revista de historia colonial latinoamericana*, 1 (2013): 69-103; Teresa Eleazar Serrano Espinosa, *La cofradía de Nuestra Señora del Carmen y su santo escapulario: culto y prácticas religiosas en la época colonial* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013); Ismael Jiménez Jiménez, “Avances historiográficos, fuentes clásicas y nuevas metodologías para el estudio de las cofradías en el Nuevo Mundo”, *Naveg@mérica. Revista electrónica editada por la Asociación Española de Americanistas*, 25 (2020): 1-24.

⁷² John Elliott, *La Spagna imperiale 1469-1716* (Bologna: Il Mulino, 1982), 77.

⁷³ Laura Dierksmeier, “Cofradías en España antes y después de Trento: reformas en las finanzas, arte sacro y licencias”, en *Para la reforma del clero y pueblo cristiano... El concilio de Trento y la renovación católica en el mundo hispánico*, ed. Fermín Labarga (Madrid: Silex, 2020), 159-178.

sustancial de estas asociaciones, que llegaron a contar centenares de afiliados, y a acumular ingentes bienes y propiedades terrenales⁷⁴. Si por un lado se les daba cierta importancia, por su arraigo en el territorio y por el amplio seguimiento que tenían, por el otro se les miraba con recelo, por lo que las autoridades eclesiásticas intervinieron para ponerlas bajo su control. En el caso de México, la autora ha destacado la coexistencia de formas de religiosidad híbrida, que no fueron totalmente erradicadas de la nueva sociedad colonial.

La razón por la que en las Indias la cofradía de la Resurrección permitió la agregación de varias cofradías presentes en una misma ciudad está ligada a cuestiones relacionadas con la evangelización de esas tierras. En una hoja suelta, conservada en un volumen que recoge varios expedientes de agregaciones, y que según algunas notas reportadas es datable entre 1594 y 1596, leemos que la congregación general dio facultad a la particular “para que puedan agregar todas las cofradías que vinieran de Indias por venir defectuoso el poder a que se agregasen obligandose de rato”⁷⁵. En el caso de la citada cofradía de Soledad, en el reino de Nueva Granada, fue el mismo procurador Diego de Soria que, según consta en los registros, “no tiene poder para agregar la dicha cofradía”, y por esta razón “prometio y se obligo de rato que se embiara poder para ella conforme”⁷⁶. En esta perspectiva podemos leer la práctica de la agregación de cofradías ubicadas en los territorios coloniales, tan distantes geográficamente, como un intento de control por parte de la Monarquía católica que, a través de la extensión en esas tierras de prácticas devocionales propias de la archicofradía romana, trató de erradicar aquellas formas híbridas aún fuertemente arraigadas, y que por lo tanto podían suponer un freno al proceso de evangelización.

3.2 Contactos materiales y lazos espirituales

El procedimiento de agregación no siempre siguió un camino lineal. De hecho, es común encontrar en los registros, especialmente en los años en los que se concentra el mayor número de agregaciones, casos en los que esto creó problemas de diversa índole. El 21 de julio de 1600 se incorporó la cofradía del Santísimo Cristo de Jábaga, en la diócesis de Cuenca, pero el poder notarial fue juzgado “defectuoso” por los administradores. El

⁷⁴ *Ibid.*, 160, nota 3. Para un enfoque sobre la presencia de las cofradías en los territorios americanos véanse Alicia Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1860)* (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1989); Rosa Iáñez Rosales, *Rostro, palabra y memoria indígenas. El Occidente de México: 1524-1816* (México: CIESAS, 2001).

⁷⁵ AOP, legajo 2196, *Expedientes de agregaciones*, sin foliar.

⁷⁶ AOP, legajo 1118, f. 49r.

procurador Francisco Caja, “prometio de traer poder bastante de toda la dicha cofradia porque el que presento no es sino de dos cofrades los quales prometen por los demas, y no consta de que estos dos cofrades aviesen poder de la dicha cofradia para pedir ser agregado”⁷⁷. Lo mismo ocurrió en abril de 1602, cuando se agregó la cofradía de Nuestra Señora de la Misericordia, de Peñafiel de Sosa, en el reino de Portugal, cuyo procurador era Antonio de Fonseca, “el qual se obligo de rato y por haver venido el poder defectuoso”⁷⁸.

También podría revocarse la agregación que se llevaba a cabo de una manera diferente a la establecida por los estatutos. El 4 de diciembre de 1601, se agregó la cofradía de Nuestra Señora de Castilviejo, situada en la localidad de Medina de Rioseco. El 18 de diciembre siguiente, la agregación fue revocada “por estar agregada otra cofradia en Medina de Rioseco en cuyo territorio está esta y también por estar esta cofradia sita y fundada en una hermita fuera del lugar del Castilviejo que es indeçençia el haverse de hazer la proçession de la mañana de Pascua de Resurreccion y las dos oraciones de 40 horas de entre año en despoblado”⁷⁹. Además del hecho de que había otra hermandad agregada en la localidad de Medina de Rioseco, que de hecho estaba prohibida por los estatutos, destaca la escasa atención prestada por la hermandad española a las prácticas litúrgicas y devocionales adquiridas a través de la agregación, la procesión de la mañana de Pascua y la celebración de las Cuarenta Horas. Esto, de hecho, fue una razón de control por parte de la archicofradía romana que en este caso decidió revocar la agregación.

Cabe destacar que la agregación no implicaba un desplazamiento físico de personas de un lugar a otro, y en este caso de los distintos territorios de la Monarquía a Roma. Los hermanos agregados continuaron permaneciendo en sus lugares de origen, participando en las gracias y beneficios otorgados por la archicofradía romana. Sin embargo, hubo oportunidades concretas de contacto entre estas realidades, ocasiones en las que la relación de agregación trascendió el aspecto puramente espiritual, y así llegó a encontrar su aplicación más concreta en algunos acontecimientos que marcaban la vida terrena de los hermanos. La asistencia material a los hermanos agregados se expresaba a través de la recepción cuando estos llegaban a Roma con motivo de los Años Santos, cuando una multitud de peregrinos se vertieron en las calles de la ciudad.

Como ha señalado Irene Fosi, aquellos que llegaron a Roma con las cofradías de sus tierras de origen se limitaban a un período de estancia muy corto, que oscilaba en un

⁷⁷ AOP, legajo 1118, f. 46r.

⁷⁸ AOP, legajo 1118, f. 74r.

⁷⁹ AOP, legajo 1118, f. 64r.

promedio de tres a cuatro días⁸⁰. Incluso los peregrinos que llegaban a Roma acogidos por la hermandad de la Resurrección permanecían en la ciudad durante tres o cuatro días, y con toda probabilidad eran acogidos en el hospital contiguo de Santiago. En el estado de todas las iglesias de Roma del 1626 leemos que:

Alli pelegrini si danno tre sere da cena et a ciascuno d'essi si dà una pagnotta e mezza da baioccho, mezza foglietta di vino, mezza libra di carne o di Quaresima mezza libra di pesce, e l'insalata, e la minestra. Il numero di essi è incerto, però un giorno per l'altro saranno dodici pelegrini⁸¹.

El documento confirma la estancia relativamente corta de los peregrinos normalmente acogidos en el hospital de Santiago, a quienes se les proporcionaba la comida necesaria para el sustento. En el *Libro de los enfermos* del hospital es frecuente encontrar a aquellos que son recibidos en su interior con un “abito de peregrino”⁸². Sin embargo, el número de peregrinos normalmente acogidos en el hospital (doce en total) todavía sugiere la existencia de habitaciones adicionales o ulteriores lugares de acogida utilizados para la recepción en ocasiones en que, como los Años Santos, su número aumentaba considerablemente. Precisamente por el gran número de peregrinos que necesitaban acogida, de hecho era frecuente que en tales ocasiones cofradías y hospitales alquilaran palacios o casas privadas, que formaban una red de acogida extremadamente densa y eficiente⁸³.

El culmen de las celebraciones jubilares era la apertura de la Puerta Santa. A pesar de la estancia relativamente corta de los peregrinos en Roma, para “ganar el jubileo” era necesario realizar una serie de acciones exteriores. En primer lugar la visita a las cuatro basílicas papales, San Pedro, San Juan de Letrán, Santa María la Mayor y San Pablo extra muros, y las reliquias que allí se conservan⁸⁴. Pero el jubileo se caracteriza para los peregrinos sobre todo como una experiencia interior, que sin embargo encontraba en el

⁸⁰ Irene Fosi, *Fasto e decadenza degli anni santi*, en *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtila*, ed. Luigi Fiorani – Adriano Prosperi (Torino: Einaudi, 2000), 789-821, en pp. 806-807.

⁸¹ AAV, Misc. Arm. VII, 79, f. 436r.

⁸² AOP, legajo 1100, *Libro de enfermos (1622-1628)*, f. 105r: Anno Santo Jubileii 1625, Papa Urbano VIII, Philipo 4 Rey de España, Administradores los s.res don Fernando Botinete de Azevedo y don Fernando de Montemayor.

⁸³ Sara Cabibbo, “Civilté e anni santi. La santa opera di «albergar li pellegrini» nelle cronache dei giubilei (1575-1650)”, en *La città del perdono. Giubilei e anni santi a Roma in età moderna. 1550-1750*, número monográfico de la revista *Roma moderna e contemporanea*, 2-3 (1998), 405-430.

⁸⁴ Genoveffa Palumbo, “L'assedio delle reliquie alla città di Roma. Le reliquie oltre la devozione nello sguardo dei pellegrini”, en *La città del perdono. Giubilei e anni santi a Roma in età moderna. 1550-1750*, número monográfico de la revista *Roma moderna e contemporanea*, 2-3 (1998), 377-403. Moli Frigola, “«Pietas romana». Le processioni”, en *Roma sancta. La città delle basiliche*, ed. Marcello Fagiolo – Maria Luisa Madonna (Roma: Gangemi, 1985), 130-147, en p. 130.

viaje, en los ritos de acogida, y en el consumo de comidas un fuerte sentido de pertenencia y un intercambio de gestos, rituales y prácticas comunes.

Son precisamente los registros los que nos aportan algunos datos interesantes sobre los contactos entre la cofradía de la Resurrección y sus agregadas. Con motivo del jubileo de 1600 la congregación particular

tracto que si por ventura viniere en este anno s.to algunas cofradias que esten agregadas a n.ra archicofradia a ganar el s.to Jubileo que el modo de como se han de rescebir y alojar se comete a la Congregacion particular para que en ella se tracte y resuelva lo que mas paresciere que conviniere hazer haviendolo consultado despues con su Ex.a⁸⁵.

Generalmente había un rito muy específico para acoger a las cofradías agregadas que llegaban a Roma con motivo del jubileo. El obispo Marsilio Honorati, por ejemplo, en su obra titulada *Tesori dell'Anno santo*, describe en detalle la forma en que las cofradías agregadas a la Santissima Trinità dei Pellegrini fueron recibidas con motivo del Año Santo de 1625⁸⁶. Estas, según informa el autor, fueron bien recibidas “con li lanternoni, stendardo, e crocifisso” a las puertas de la ciudad, y luego regresaron procesionalmente “dando sempre la precedenza all'aggregata”⁸⁷. El número de cofradías que llegaron a Roma podía ser muy alto. Sabemos, por ejemplo, que hubo 86 cofradías agregadas a la archicofradía del Gonfalone que llegaron a Roma con motivo del jubileo de 1625⁸⁸.

No sabemos si la cofradía de la Resurrección siguió el mismo ritual, así como no sabemos cuántos hermanos fueron realmente acogidos en Roma con motivo de los años santos. Sin embargo, podemos afirmar, sobre la base de pruebas documentales, que la cofradía española también formaba parte plenamente de este complejo sistema de acogida que, como ha señalado Vincenzo Paglia, precisamente con motivo de los jubileos contribuyó a crear un vínculo aún más fuerte con sus agregados⁸⁹. En este sentido, los jubileos fueron momentos en los que se intensificaron esas prácticas que, en su trabajo sobre las estructuras de cuidado de la Monarquía hispánica, Elisa Novi Chavarría ha

⁸⁵ AOP, legajo 1118 (congregaciones 1598-1603), ff. 42v-43r.

⁸⁶ Marsilio Honorati, *Tesori dell'Anno Santo. Cermonie in aprire la Porta Santa, e significato di esse* (In Roma, Appresso Franceco Cavalli: 1649).

⁸⁷ *Ibid.*, 196.

⁸⁸ Christopher Black, *Le confraternite italiane del Cinquecento. filantropia, carità, volontariato nell'età della della Riforma e Controriforma* (Milano: Rizzoli, 1992), 102.

⁸⁹ Vincenzo Paglia, *La pietà dei carcerati. Confraternite e società a Roma nei secoli XVI-XVIII* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1980), 85.

definido como ocasiones de “transfert” cultural, cuyos lugares privilegiados fueron precisamente iglesias, hospitales y cofradías de nación⁹⁰.

Los beneficios concedidos a los hermanos agregados que llegaron a Roma se extendieron incluso más allá de la muerte. Precisamente con motivo del Año Santo de 1600 la congregación particular decidió que “a los que de aquí adelante vinieren y moren que son cofrades de las cofradías que estan agregadas a n.ra archicofradia se les haga limosna conforme vieren tiene necessidad y esto como vengan a ganar el s.to Jubileo”⁹¹. En el jubileo romano, por lo tanto, encontramos la culminación de ese entrelazamiento de lo material y lo espiritual, entre lo terrenal y lo “de otro mundo”, que encuentra su expresión más concreta en el vínculo de la agregación.

Con la elevación a archicofradía, por lo tanto, se crea un sistema, que tiene como centro no los territorios ibéricos, sino el corazón palpitante de la catolicidad, que se mantiene unido no por la coerción sino por la adhesión a modelos de identidad y prácticas devocionales comunes. Por otro lado, las numerosas cofradías agregadas no son receptores pasivos de estas prácticas, sino que participan activamente en ellas. Si José Antonio Calvo hablaba de una red sobrenatural que, mediante el vínculo de la agregación, se creó en los distintos territorios de la Monarquía, por otro lado, podemos ver en la práctica de la agregación ese impulso a la evangelización, que se extiende a las colonias. En referencia a la geografía de las agregaciones, que se extienden a todos los dominios de la Monarquía católica, insular y peninsular, y que abarcan tanto la ciudad como el mundo rural, encontramos reflejado ese ser español y ese ser cofrade bien esbozado por el capítulo de los estatutos específicamente dedicado a los cofrades. Como veremos, se puede notar, en un sentido metafórico, una especie de superposición entre los dos.

3.3 Entre “buenas obras” y “sanctos ejercicios”

Los administradores a su vez no dejan de escribir puntualmente al soberano para comunicarle “el estado en que esta agora la archicofradia”⁹². La correspondencia con el rey siempre fue muy intensa, tanto que en el archivo también se conservó un “libro de cartas

⁹⁰ Novi Chavarria, *Accogliere e curare*, 193ss.

⁹¹ AOP, legajo 1118, f. 45v.

⁹² AOP, legajo 1024, f. 42v.

misivas escritas al Rey N.ro S.r”⁹³. El tema recurrente de las cartas escritas por los administradores al rey y a sus ministros es precisamente la petición de apoyo y sustento económico, para hacer frente a los enormes gastos que derivaban de la actividad de atención y asistencia a las diferentes necesidades de los españoles residentes en Roma. Cartas que condensan en sus palabras el significado social y político de la institución recién nacida, que surgió en la ciudad “a donde mas libremente concurren todas las naciones del mundo”. Esto es lo que leemos en una carta al soberano del 30 de mayo de 1606:

Considerando los vasallos de V.M. de los Reynos de España y de sus islas adyacentes que residen en la Ciudad de Roma que habiendo llegado V.M.d. a la Monarchia de aquellos reynos convenia mientras residiessen en esta Corte de Roma se hiziesse entre todos una union de manera que sin distincion de los Reynos que antiguamente fueron de diversos reyes se llamasen todos con un nombre, españoles procurando que con este titulo de un nombre tuviessen tambien igualmente un [...] y voluntad al servicio de V.M.d para esto procuraron los embajadores que V.M ha tenido en esta Corte que se hiziesse una Congregacion y Cofradia de todas estas Provincias de España devaxo del titulo y devocion de la S.ma Resurreccion de N. S.r Jesu Xristo y para ella alcançaron grandes indulgencias del papa Gregorio XIII y despues se erigio en Archicofradia por breve de Gregorio XIV, cuyo exercicio consiste en dos cosas que es el culto divino y en obras de charidad⁹⁴.

Dos eran las actividades llevadas a cabo por la hermandad española. Una era el culto divino que, como hemos visto, consiste en la celebración de la fiesta de la Resurrección y de las Cuarenta Horas, otra estaba representada por las diferentes obras de caridad que se llevaban a cabo

ayudando a los que estan pressos para que se les guarde justicia y no se les haga agravio curando todas suertes de enfermedades specialmente de aquellas que no se curan en los hospitales que aqui ay de la nacion española vistiendo muchos pobres que por ser largo el camino llegan aqui rotos y desabrigados procurando que se reduzgan a sus religiones muchos frayles apostatas que vienen a esta Ciudad en habito seglar y vistiendolos de los habitos que han menester recogiendo todas las doncellas niñas de españoles que quedan huérfanas porque no peligre su honestidad y vida poniendolas en casas recogidas, o en monasterios, y despues que tienen edad dotandolas para ayuda de casarse y meterse monjas, y especialmente dando socorro de dineros y vestidos a los soldados que passando por esta Ciudad vienen con necessidad, y van a servir a V.M.d en los estados que tiene en Italia.

⁹³ AOP, legajo 71, f. 98v.

⁹⁴ AOP, legajo 1156, *Libro de cartas missiuas de la archicofradía de la Santísima Resurrección y memoriales*, ff. 25v-26v.

Del mismo tenor es una carta enviada al duque de Sessa, cuando era embajador en Roma:

V. Exc.a sarà servido de scrivir à Su Magestad dandole cuenta de las buenas obras y sanctos exercicios en que se ocupa est Congregacion en servicio de Nuestro S.r y de Su Magestad y socorro de los pobres vasallos españoles que bienen a esta Corte y lo que conbiene para la conservacion y aumento della para lo qual se a de suplicar à Su Magestad⁹⁵.

Vuelve el papel crucial desempeñado por los embajadores españoles, y la voluntad de crear una red de caridad y asistencia que pudiera representar esa idea de universalidad de la Monarquía que precisamente en Roma encontró una de sus expresiones más concretas⁹⁶. Una de las tareas de los embajadores de España, que en esos años aún no tenían una sede permanente en Roma, era precisamente asistir a las celebraciones que organizaba la nación española en plaza Navona la mañana de Pascua. En un documento enviado el 31 de mayo de 1609 a Francisco de Castro, que acababa de ser nombrado embajador residente ante la Santa Sede, Felipe III escribe que “faboreciendo V. E. la cofradía de la Resurrección, en general, que abraza todos los reinos, y acudiendo a los actos públicos y a la iglesia nacional y en particular a algunas necesidades precisas, se los ganará todos”⁹⁷. Los soberanos, por tanto, reconocían la importancia de la iglesia y de la cofradía como instrumentos de mediación entre la Monarquía católica, la Sede Apostólica y la numerosa nación española presente en Roma.

Los estatutos de la nueva institución, en la versión que aún se puede leer hoy, se publicaron en Roma en 1603⁹⁸. En el mismo año se redactó el *Libro Maestro*, que aún se conserva en el archivo, y que recoge algunos documentos oficiales de la cofradía⁹⁹. El gobierno de la nueva institución fue confiado a cuarenta y tres oficiales y un mandatario, así como a algunos “consejeros perpetuos”. Estos eran: un gobernador, dos priores, seis visitadores de cárceles, sesi visitadores de hospitales, ocho limosneros, cuatro reducidos de apóstatas y consultores de negocios secretos, cuatro visitadores de mujeres y doncellas huérfanas, tres embarcadores de tullidos y enfermos, tres contadores y ejecutores de legados pios, dos defensores de expolios de Cámara, un archivero, un camarlengo, un

⁹⁵ AOP, legajo 1156, f. 8r.

⁹⁶ En una óptica comparativa véase Maura Piccialuti, *La carità come metodo di governo. Istituzioni caritative a Roma dal pontificato di Innocenzo XII a quello di Benedetto XIV* (Giappichelli: Roma, 1994).

⁹⁷ Silvano Giordano (coord.), *Istruzioni di Filippo III ai suoi ambasciatori a Roma (1598-1621)* (Roma, Ministero per i Beni e le attività culturali, 2006), 191-201, en p. 197.

⁹⁸ *Estatutos de la Archicofradia de la SS. Resurrecion de Christo nuestro redentor, de la nacion española de Roma* (Roma: Esteban Paulino, 1603).

⁹⁹ AOP, Legajo 71, Libro maestro de la Archicofradia

procurador y un secretario¹⁰⁰. Estos formaron la congregación particular. Los oficiales debían ser elegidos entre los hermanos “que tengan experiencia y noticias de las cosas de la Corte [...] y partes convenientes al oficio en que cada qual huviere de exercitarse”¹⁰¹. En las listas de oficiales, notamos que muy a menudo los puestos relevantes son ocupados por miembros de algunas familias prominentes, como los Enríquez de Herrera y los ya mencionados Fonseca, ambas establecidas en Roma desde hace algún tiempo.

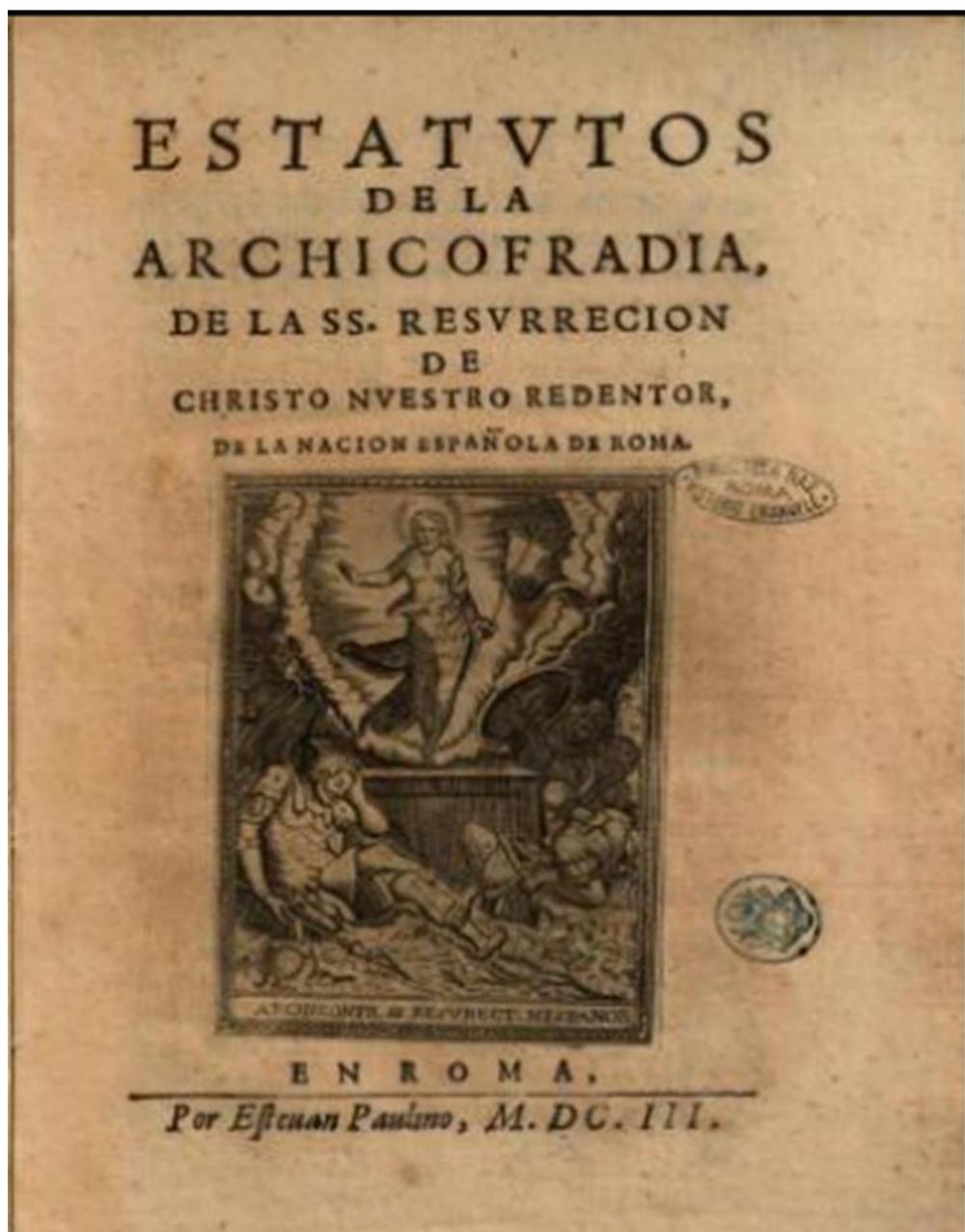


Imagen 2: Estatutos de la Archicofradia de la SS. Resurrecion de Christo nuestro redentor, de la nacion española de Roma, Roma, Esteban Paulino, 1603

¹⁰⁰ Estatutos, 12-13.

¹⁰¹ *Ibid.*, 14.

Esta compleja articulación interna de las tareas refleja la amplia gama de actividades en las que estaba involucrada la hermandad. En el *Libro Maestro* hay una lista de consejeros perpetuos en el cargo en el año 1603¹⁰². De los seis visitantes de cárceles, dos eran respectivamente para las prisiones de Corte Savella y Tor di Nona, y uno para las cárceles de Borgo y del Campidoglio. Las llamadas prisiones “menores”, es decir, las de Ripa y Castel Sant'Angelo, no se mencionan en el registro¹⁰³. De los seis visitantes de enfermos y hospitales, había uno respectivamente para los hospitales de San Giovanni in Laterano, San Giacomo degli Incurabili¹⁰⁴, Fatebenefratelli y el hospital de la Consolazione¹⁰⁵, y dos para el hospital del Santo Spirito¹⁰⁶. La cofradía registraba, en un libro que era guardado en su archivo, a quienes en los diversos hospitales de la ciudad habían sido atendidos por orden de la congregación, así como el lugar de enterramiento y sus disposiciones testamentarias¹⁰⁷.

Todos los nombramientos tenían una duración de un año, excepto el del prior, que duraba dos años. Como había dos priores en el cargo, la elección de uno de ellos se llevaba a cabo cada año. Al que había permanecido en el cargo desde el año anterior se le llamaba el “prior mas antiguo”. Cada año comenzaba el domingo siguiente a la Pascua, día en que tenía lugar la congregación general, durante el cual se realizaba la elección de nuevos oficiales¹⁰⁸. La congregación general estaba formada por “todo el cuerpo de Archicofradia”¹⁰⁹. También podría reunirse en sesión extraordinaria siempre que hubiera

¹⁰² AOP, legajo 71, f. 3r.

¹⁰³ Paglia, *La pietà dei carcerati*, 24.

¹⁰⁴ Riccardo Morri, “La sifilide a Roma. L’ospedale S. Giacomo degli Incurabili”, en *Profumi di terre lontane. L’Europa e le “cose nove”*, Atti del Convegno Internazionale di Studi. Portogruaro 24-26 settembre 2001, ed. Simonetta Conti (Genova: Brigati Editore, 2006), 441-452; Francesca di Castro, “L’Ospedale di San Giacomo degli Incurabili (1339-2008)”, *Strenna dei Romanisti*, 70 (2009): 265-284.

¹⁰⁵ Anna Esposito, “Le confraternite e gli ospedali di S. Maria in Portico, S. Maria delle Grazie e S. Maria della Consolazione a Roma (secc. XV-XVI)”, *Ricerche di storia sociale e religios*, 17-18 (1980): 145-156.

¹⁰⁶ Anna Esposito, “I proietti dell’ospedale del Santo Spirito di Roma: percorsi esistenziali di bambini e famiglie (secc. XV-XVI)”, en *Figli d’elezione. Adozione e affidamento dall’et  antica all’et  moderna*, ed. M. C. Rossi – M. Garbellotti – M. Pellegrini (Roma: Carocci, 2014), 169-199; Stefano Tomassetti, “Hamministrar il cibo del corpo et anco de l’anima. I caritanti dell’Oratorio filippino nell’ospedale papale di Santo Spirito (secc. XVI-XVII)”, en *Attraverso la storia. Nuove ricerche sull’et  moderna in Italia*, ed. Egidio Ivetic (Napoli: Editoriale Scientifica, 2020), 423-442; Silvia Dominici, “Un’istituzione assistenziale pubblica nella Roma dei papi. Il conservatorio delle proiette dell’ospedale di Santo Spirito in Saxia (secoli XVI e XVII)”, *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 1 (2001): 19-58.

¹⁰⁷ AOP, legajo 71, f. 98v. El *Libro Maestro*, entre los documentos de archivo de la cofradía, menciona “un libro de defuntos en el qual se escriven los españoles que mueren en los Hospitales y quel’ubieren curado por orden de la congregacion, dia de su muerte, donde fueren enterrados y como hizieron testamento”.

¹⁰⁸ *Estatutos*, 14.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 52. AOP, legajo 71, “la Congregacion general a la qual asisten el Protector, Governador, Priores, oficiales y los demas cofrades se haze una vez en el año el domingo de quasimodo para la election de los oficiales y en ella el Prior mas antiguo da relacion del estado en que se halla la cofradia y se haze tambien

algún asunto que deliberar, a discreción de la congregación en particular. Esta última se reunían una vez a la semana, normalmente los martes, y tenían el poder de “declarar, y interpretar los Estatutos; de enagenar, vender, comprar bienes; hazer conciertos, concordias, y obligaciones perpetuas; de proponer y pedir à la Congregacion General la institucion, ò reuocacion de algun Estatuto”¹¹⁰. Era, por tanto, el principal órgano de gobierno de la cofradía, en el que se delegaban las principales tareas.

Durante la congregación particular el procurador de la nación informaba “de los presos y del estado de sus causas, y de los demas negocios que tuviere a su cargo”¹¹¹. Se trataba de un cargo que había existido durante algún tiempo en Roma, y fue ocupado por un miembro español de la Curia¹¹². Tenía sobre todo un papel de protección contra los españoles pobres y encarcelados, pero alrededor de 1550 había perdido casi por completo su capacidad de intervención. Tal cargo experimentó una nueva revitalización en 1603, con la publicación de los nuevos estatutos, cuando el procurador de la nación se integró en la archicofradía. Si los estatutos contienen un capítulo relativo al oficio de procurador de la nación, los registros de las congregaciones muestran, sin embargo, que esta elección también tuvo lugar en años anteriores. Ya en mayo de 1591 los licenciados Barrientos y Villagómez fueron los encargados de informar “de lo que fuese necessario para haver el lugar de procurador de Nacion española”¹¹³. La misma congregación instruyó al doctor Miguel Bermúdez para que hablara con el doctor Androsilla “para accettar el officio de procurador de la nacion española”, mientras a monseñor Varela “que hablasse dello a los señores embaxadores”¹¹⁴. Solo el año siguiente, en el registro de los oficiales de la cofradía, aparece el doctor Berbúdez con el cargo de “procurador de la naçion”¹¹⁵. El procurador, una vez nombrado, debía recibir la confirmación del embajador. El 12 de enero de 1627, tras la elección del granadino Diego de la Torre, el conde de Oñate, “por la buena informacion que

algunas otras entre año segun la neçesidad que se ofrèiere para tratar cosas reservadas à esta Congregaçion por estatutos”.

¹¹⁰ *Estatutos*, 57. AOP, legajo 71, “la Congregaçion particular es constituida del Governador, Piores y oficiales y haze congregaçion la mayor parte de ellos. Esta se haze de ordinario cada semana el Martes por la mañana aunque sea fiesta no siendo dia muy ocupado porque en tal caso ò por alguna otra justa causa se antepondra o pospondrá en arbitrio de los Piores a los quales toca acudir con mucha puntualidad a las congregaciones encargando a los oficiales que acudan y exerciten los officios por sus proprias personas y antes de la Congregaçion se dirá siempre la misa del Spiritu Santo”.

¹¹¹ *Estatutos*, 59.

¹¹² José Antonio Calvo Gómez, “La geografía de la pobreza en el siglo XVIII. Los españoles acogidos a la caridad de la archicofradía de la Resurrección en Roma”, *Salmanticensis*, 68 (2021): 579-616.

¹¹³ AOP, legajo 1024, f. 33v.

¹¹⁴ AOP, legajo 1024, f. 33v.

¹¹⁵ AOP, legajo 71, f. 133v.

se le hizo de la persona [...] hubo por bien de confirmarlo como procurador de nuestra Nacion”.

El prior más antiguo tenía la tarea de proponer a la congregación las cuestiones que debían tratarse y, una vez escuchada la opinión de los oficiales restantes, podía proceder a “tomar los votos publicos, ò secretos”¹¹⁶. Finalmente, los limosneros leían los memoriales de las limosnas, después de lo cual los oficiales fueron comisionados “para que segun las necesidades se prouea lo que convenga”¹¹⁷. Una figura importante, como se desprende de la lectura de los registros, era la del camarlengo, garante de la estabilidad económica de la archicofradía, por cuyas manos tenía que pasar “todo quanto dinero se recibiere, ò se distrybuiere”, que puntualmente eran registrados “en el libro del recibo y gasto”¹¹⁸.

Los reducidos de apóstatas tenían la tarea específica de “inquirir en los Hospitales de nuestra nacion” para averiguar si había algún religioso que hubiera abandonado el hábito. Estos tuvieron la tarea, con la ayuda de sus respectivos superiores, de “reduzirle examinandolo, y aconsejandolo con caridad que se vuelva a su Religion”¹¹⁹. Si estos religiosos no tuvieran el hábito, la hermandad se lo pagaría. El 29 de noviembre de 1614 se pagaron veinticuatro julios “para dos avitos de dos frayles apostatas reducidos”¹²⁰, mientras que al año siguiente un escudo respectivamente “para un avito de un frayle carmelita reducido [...] y por un avito de un frayle agustino reducido”¹²¹.

Además de los cargos más importantes y de sus diversas tareas, que hemos tratado brevemente de repasar, el cuerpo central de la recién nacida institución española estaba formado por todos los hermanos. El segundo capítulo de los estatutos está dedicado específicamente a los cofrades, y se delimita con precisión el perfil de quiénes podrían formar parte de la asociación. De hecho, se dice que:

Siendo esta Archicofradía propria de la Nacion Española, es necesario, que el que huviere de ser admitido a ella, sea Español, y no de otra nacion: declarando para el dicho efeto tener la calidad de Español, tanto el que fuere de la Corona de Castilla, como de la de Aragon, y del Reyno de Portugal, y de las Islas de Canaria , Mallorca, Menorca, Cerdeña, Terceras, e Islas,

¹¹⁶ *Estatutos*, 59.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*, 33.

¹¹⁹ *Ibid.*, 29.

¹²⁰ AOP, legajo 1114 limosnas (1605-1618), f. 12r.

¹²¹ AOP, legajo 1114 limosnas (1605-1618), f. 31r.

tierra firme de ambas Indias, sin ninguna distinción de edad, ni sexo, estado, ni condición de persona; o sea nacido en cualquiera de las dichas tierras, o hijo de nacido en ellas¹²².

En este pasaje, como ha señalado Elisa Novi Chavarría, se evidencia el sentido amplio en el que debe entenderse la expresión “nación española”, referida a este preciso período histórico, que también es perceptible al centrar la atención en el aspecto lingüístico de los documentos. Si don Pedro de Lorca, arzobispo de Sassari, en su testamento fechado el 2 de agosto de 1601 envía un centenar de escudos de dinero a la iglesia y hospital de Montserrat, “que es de la Corona de Aragón”, otros cien escudos están destinados a la cofradía de la Resurrección “de la nación española de Roma [...] los cuales prometió el s.r embajador de España el duque de Sessa que daría para ayuda de los pobres de la nación”¹²³. De hecho, los que formaban parte de la nación española, provenían no sólo de los dominios insulares y peninsulares de la Monarquía, sino también del área territorial de la Nueva España¹²⁴. Este pasaje de los estatutos es de especial interés porque está relacionado con otro punto esencial, que tiene que ver con la cuestión de la identidad. En el segundo capítulo de este trabajo nos hemos centrado en la importancia de la institución del archivo, que tenía su sede en la iglesia de Santiago de los Españoles, y por tanto la posibilidad de conservar una gran cantidad de documentos relativos a la embajada, para la construcción de la identidad española en Roma. El segundo momento de este proceso, retomando el mencionado ensayo de Susanne Kubersky-Piredda, coincide precisamente con la institución de la cofradía de la Resurrección.

En cuanto a la cofradía, la autora del estudio ha señalado acertadamente que, mientras en la congregación de Santiago solo se admitían los que provenían del reino de Castilla, la cofradía acogía a personas de todos los reinos puestos bajo la jurisdicción del rey de España¹²⁵. Este horizonte más amplio e inclusivo, en comparación con la iglesia nacional, se ve claramente leyendo el pasaje de los estatutos del que hemos informado en las páginas anteriores. Tanto el archivo como la cofradía se constituyeron con pocos años de diferencia, en un momento histórico que coincide con el reinado de Felipe II y el pontificado de Gregorio XIII en el que se consolidan las relaciones entre la Monarquía hispánica y la Sede Apostólica¹²⁶.

¹²² *Estatutos*, 10-11.

¹²³ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I vol. 610, f. 399r.

¹²⁴ Novi Chavarría, *Accogliere e curare*, 19.

¹²⁵ Kubersky-Piredda, *Le chiese nazionali*, 25.

¹²⁶ A este propósito véanse María Antonietta Visceglia, *Guerra, diplomacia y etiqueta en la corte de los papas (siglos XVI-XVII)* (Madrid: Ediciones Polifemo, 2010); Francesca Cantù, *Il papato, la Spagna e il*

Con respecto a la importancia que se le da a los documentos de archivo, como instrumento de control y gestión de la institución y de todos sus miembros, creo se puede hacer un discurso similar para la cofradía. También en este caso es evidente desde el principio la dotación de un lugar, probablemente también este interior a la iglesia de Santiago, donde guardar la abundante documentación que se produjo. Se trata, como se puede ver, en primer lugar de documentación “oficial”, es decir, bulas papales que legitiman la fundación de la cofradía y los privilegios recibidos, y que se recoge principalmente en el *Libro Maestro*. Por otro lado, encontramos documentación de carácter “administrativo”, pero también esencial para la gestión y buen funcionamiento de la institución. Los registros de las congregaciones, que reflejan todo lo que se delibera dentro de ellas, están flanqueados por las listas de las doncellas a las que se asignaban las dotes, o de los pobres y enfermos a los que se les pagaban los alimentos. La autonomía de las dos instituciones también es evidente en el hecho de que a lo largo de los años han dado lugar a dos fondos documentales separados, cuya “separación” permanece incluso en la organización archivística actual. El archivo tenía que ser un lugar abierto, accesible a los miembros de la institución, o al menos a los administradores. De hecho, en el *Libro Maestro* se hace referencia a un libro “donde se escriben todos los que sacan alguna escritura del archivo para que aya cuidado de bolverla”¹²⁷.

Podían ser admitidos como hermanos, por decisión de la congregación particular, incluso “los ausentes de Roma dando la limosna ordinaria”¹²⁸. Los que estaban en Roma, y querían inscribirse como hermanos tenían a su disposición un quintero colocado en la sacristía, junto con una cajeta “adonde se pueda echar la limosna que quisieran dar los que entraren por cofrades”¹²⁹. Una vez dentro, los hermanos podían disfrutar de las gracias e indulgencias que los papas concedieron a la asociación. Cabe recordar que solo el año después de su fundación, con un breve del 25 de marzo de 1580, el papa Gregorio XIII concedió la indulgencia plenaria a todos los españoles que entraron en la hermandad, así como en el día de su muerte¹³⁰.

Sin embargo, hubo excepciones a esto ya que, en algunos casos, la admisión en la cofradía también podría extenderse a los no españoles. En la congregación del 30 de julio

Nuovo Mondo, en Maria Antonietta Visceglia (coord.), *Papato e politica internazionale nella prima età moderna* (Roma: Viella, 2013), 479-503.

¹²⁷ AOP, legajo 71, f. 98v.

¹²⁸ AOP, legajo 1024, f. 42r.

¹²⁹ AOP, legajo 1024, f. 43v.

¹³⁰ Fernández Alonso, “Santiago de los Españoles”, 284. Véase también BEESS, Ms. 234, ff. 100r-101r: *Indulgentia pro confratribus Sanctiss. Resurrectionis Hispanorum in die eorum descriptionis et in articulo mortis. Gregorio XIII 25 Martij 1580.*

de 1591 leemos que “se admita por cofrade a Bartolomé de Antello y su muger florentino el qual lo ha pedido con mucha instancia no obstante que es italiano attenta la donación que ha hecho de sus casas puestas en el Burgo a la archicofradía y por esta vez se dispensa con ellas y mandaron se escribiesen por cofrades en el libro”. En este caso se trata de benefactores que, habiendo realizado grandes donaciones a la hermandad, habían sido admitidos a formar parte de la misma a pesar de no ser españoles. De hecho, hubo varias donaciones de casas, a las que se colocaban las armas de la cofradía que las hacía fácilmente reconocibles. En la congregación del 7 de mayo de 1591, por ejemplo, leemos que se habían pintado “las armas y insignia de la S.ma Resurreccion en la casa que ha dado el s.r doctor Garça a la cofradia”¹³¹, mientras que el 4 de septiembre siguiente pagaron 65 julios para pintar las armas en la casa donada por Bartolomé de Antello a la archicofradía¹³². La cofradía tuvo que aumentar considerablemente sus ingresos también gracias a las donaciones realizadas por los españoles que murieron en Roma, especialmente a través de los legados testamentarios. Alonso de Morales, un español que murió en diciembre de 1585 en el hospital de Santiago, hizo testamento y “en el mando a esta s.ta cofradia diez ducados”¹³³.

Además de las donaciones, la hermandad siguió una cuidadosa política inmobiliaria. La congregación del 21 de mayo de 1591 decretó que don Luis de Córdoba “vaya a visitar al s.r Julio Pérez Falconio que le hablen habiendo ocasion de los dineros para la compra de la casa de Juan de Antellis”¹³⁴. Podemos suponer que la creciente disponibilidad económica permitió a los administradores invertir este dinero en la compra de bienes inmuebles. Además de las casas, también se donaron otros bienes a la hermandad. La congregación del 16 de septiembre siguiente establece que los priores Manuel de Fonseca, Pedro Jiménez de Hiesca y Pedro Cortés “atiendan a lo que conviene a las viñas que dexo Juan de Añoa”. A estos se les da el poder de “vender los frutos dellas, arrendarlos y haçer todo lo que fuere necessario para la utilidad de los dichos frutos”¹³⁵. Debió ser una herencia bastante sustancial cuando, solo en la congregación del 24 de septiembre siguiente, se decidiera comprar “un libreto a parte para dar cargo y descargo de todo lo que cobrare y gastare de la

¹³¹ AOP, legajo 1024, f. 33r. Véase también AOP, legajo 1115, *Limosnas 1591-1598*, f. 4v: “Al s.r Pedro Barrientos julios 35 que ha dado al pintor que pintò la insignia de la S.ra Resurreccion en la casa que dio a la cofradia el doctor Garça”.

¹³² AOP, legajo 1115, *Limosnas 1591-1598*, f. 6r.

¹³³ AOP, legajo 1024, *Congregaciones 1580-1590*, f. 4v.

¹³⁴ AOP, legajo 1024, f. 33v.

¹³⁵ AOP, legajo 1024, f. 41v. Véase también AOP, legajo 1115, *Limosnas 1591-1598*, f. 78v: “al s.r licenciado Cerro julios 20 para pagar al hombre que guardo las viñas de Juan de Añoa hasta que se vendemiaren”.

herencia de Joan de Añoa”¹³⁶. Incluso entre los libros de archivo hay uno “tocante a las cosas de Juan de Añoa de quien la cofradía fue heredera”¹³⁷.

De estas breves notas tomadas de los registros se desprende que, aunque desde el principio los estatutos trataron de enmarcar la categoría del “cofrade” dentro de esquemas rígidos, esto siguió manteniendo contornos bastante matizados. La cofradía todavía prestaba gran atención a sus benefactores, incluso si estos no eran hermanos. En el *Libro Maestro* leemos que el 15 de marzo de cada año, día de fundación de la cofradía, “se dirán cinco misas de requiem por los bienhechores difuntos no cofrades”¹³⁸. A través de la lectura de los registros relacionados con los primeros años de vida de la hermandad es evidente en primer lugar la voluntad, para una institución nacida recientemente, de forjar su propio espacio dentro del vasto panorama cofraternal romano. Desde los primeros años, por lo tanto, la cofradía estuvo manejando enormes flujos de dinero, provenientes de legados testamentarios y donativos, así como de la donación de una serie de bienes inmuebles (casas, viñedos) que se alquilaban, y que por lo tanto necesitaban una administración prudente¹³⁹.

3.4 Ser “cofrade” en Roma

La entrada en la cofradía implicó la asunción de algunos compromisos por parte de los nuevos miembros. En concreto, debían participar en la solemne procesión que la cofradía realizaba en la mañana de Pascua, a la que asistían todos los hermanos “con sus hachas de cera blanca”. La práctica devocional al Santísimo Sacramento también fue central:

el jueves y viernes S.to al encerrar y desençerrar del S.mo Sacramento y el domingo infra octavam de Corpus Christi que es quando la yglesia de Santiago donde esta fundada la cofradia haze la procession del S.mo Sacramento o quando por alguna victoria señalada ò otro successo notable hiziere fiesta particular, se hallaran los cofrades con su cera blanca. El jueves y viernes S.to mientras estubiere encerrado el S.mo Sacramento assistiran los cofrades con toda devoçion a las 24 horas segun y como à cada le fueren señaladas.

¹³⁶ AOP, legajo 1024, f. 42v.

¹³⁷ AOP, legajo 71, f. 98r. Véase también Fernández Alonso, “Santiago de los Españoles”, 295-296.

¹³⁸ AOP, legajo 71, f. 86v.

¹³⁹ AOP, legajo 71, f. 98r: “un libreto en quartilla encuadrado intitulado libro para el camarlengo con el inventario de los bienes rayzes y muebles y relacion de la renta y carga de la cofradía”.

También era necesario participar dos veces al año en la oración de las Cuarenta Horas, es decir, la adoración pública del Santísimo Sacramento durante cuarenta horas continuas¹⁴⁰, y en general participar “siempre que pudieran a las congregaciones y actos generales de la cofradía”, como en la entrega de las dotes o el entierro de los otros hermanos, “que siendo pobres tocara a la cofradía hazerlos enterrar con moderada pompa”¹⁴¹.

Existe una relación de interdependencia entre la hermandad y sus miembros, que reciben asistencia material y espiritual a lo largo de sus vidas. Pocos meses después del establecimiento de la cofradía, el 20 de mayo de 1580, la congregación decidió:

que se concierten unos faquines para que lleven en las andas los cofrades que murieren y que por los que fueren pobres les pague la cofradía, y los que fueren ricos que les paguen ellos y que los faquines vayan con sus sacos y que se les de una ynsignia de la cofradía para que pongan con ellos quando fueren al entierro¹⁴².

La atención a la muerte, y a la necesidad de asegurar un entierro digno para los hermanos más pobres, es un aspecto también común a otras asociaciones romanas piadosas. Esta relación trasciende la dimensión terrenal y se extiende incluso más allá del momento de paso representado por la muerte, a través de la celebración de misas en sufragio. De hecho, los estatutos establecen que, para cualquier hermano que muriera en Roma, se celebrara “una misa rezada en el altar privilegiado y si ubiere sido official dos y si ubiere sido Prior o Gobernador tres”, mientras que por cualquier español “aunque no sea cofrade siendo tan pobre que no tenga que dexar por su alma se dirá una missa rezada en el altar priuilegiado”¹⁴³.

Además de las obligaciones anteriores, los hermanos tenían que asegurarse de “traer a la cofradía de los españoles que vinieren de nuevo à Roma animandoles que entren en ella y ayuden à su naçion y à que quieran participar de las gracias e indulgencias della”. Es evidente, por tanto, el papel de proselitismo asumido por los cofrades hacia los españoles

¹⁴⁰ AOP, legajo 71: “Dos veçes en el año se haze la oracion de las 40 horas la una el Domingo despues de las quatro temporas de de Quaresma; y la otra el Domingo despues de las quatro temporas de Septiembre a la qual assistiran los cofrades al poner y quitar el S.mo Sacramento y à sus horas conforme a cada uno le tocare”. Fiorenza Rangoni Gàl, “Apparati festivi a Roma nel XVII secolo: le Quarantore”, *Roma moderna e contemporanea*, 16, (2010): 275-308. En una perspectiva comparativa, véase Rubén López Conde, “«Il teatro delle Quarantore». Escenarios de una fiesta italiana en España”, en *Creación artística y mecenazgo en el desarrollo cultural del Mediterráneo en la Edad Moderna*, ed. Rosario Camacho Martínez - Edoardo Asenjo Rubio - Belén Calderón Roca (Málaga: Universidad de Málaga, 2011), 689-713.

¹⁴¹ AOP, legajo 71.

¹⁴² AOP, legajo 1024. Nella successiva congregazione del 28 giugno “se decretó que se hagan quatro sacos de tela negra con sus ynsignias para los faquines que an de llevar los muertos cometiése al s.r Álvaro Arias que los mande hazer”.

¹⁴³ AOP, legajo 71, f. 86v: “En 15 de marzo da cada un año dia en que fue instituida la cofradía se dirán cinco misas de requiem por los bienhechores difuntos no cofrades”.

que por diversas razones llegaban a Roma desde los diferentes dominios de la Monarquía. Esta labor encuentra su razón de ser precisamente en el intercambio, dentro de esta institución, de una serie de prácticas y experiencias comunes, que trascienden las fronteras geográficas.

Pero, ¿cuál era el perfil socioeconómico de los miembros de la cofradía? Esta pregunta es difícil de responder por una serie de razones. Desde el año de su creación, según se informa en el *Libro Maestro*, la cofradía mantiene en su archivo los registros con todos los “registros de matrículas” de los hermanos, que permiten seguir de año en año la evolución del número de sus miembros. Sin embargo, en la conformación actual del archivo falta el registro que abarca los primeros veinte años de vida de la cofradía, a pesar de que esto se menciona explícitamente en el *Libro Maestro* entre los documentos de archivo¹⁴⁴. El primero de los dos volúmenes que se conservan actualmente comienza en el año 1603¹⁴⁵ y, desde la primera hoja se registran:

La Magestad Catholica del Rey don Philippe N.ro S.or Protector. El Ill.mo Ex.mo S.r don Antonio de Cordova y Cardona su embajador. Don Fernando de Cordova y Cardona nuestro gobernador. Don Antonio de Torres Ponce de Leon nuestro Prior. Don Andrés de Espinosa nuestro Prior¹⁴⁶.

Es evidente por lo tanto el vínculo indisoluble que la cofradía estableció con la Monarquía desde su fundación. Por otro lado, las actividades de apoyo y protección que llevaron a cabo los reyes de España hacia sus instituciones nacionales es explicaban principalmente a través de los embajadores enviados ante la Santa Sede, que a su llegada a Roma se inscriben puntualmente en el registro de los hermanos. Es el caso de Juan Fernández Pacheco, duque de Escalona y marqués de Villena, que el 21 de marzo de 1604 queda registrado como “embajador en Roma por el Rey n.ro s.or”¹⁴⁷. Con motivo de la entrada de Manuel de Moura en Roma, fue la misma congregación particular del 25 de

¹⁴⁴ AOP, legajo 71, f. 97v: “un libro en folio ordinario con su cubierta de cordovan colorado usado intitulado libro de los nombres de los cofrades de la cofradia de la S.ma Resurrection que comiença en el fin del año 1579”.

¹⁴⁵ AOP, legajo 71, f. 98v: “un libro en folio grande encuadernado en cordovan colorado con su abecedario intitulado libro 2º de los nombres de los cofrades overo? matricula començado en el año 1603”. El otro registro de matrículas de cofrades guardado en el archivo cubre un arco cronológico que va de 1680 a 1808. AOP, legajo 584. Los priores eran Juan Martínez de la Raga y el marqués don Francisco Nuñez Sánchez.

¹⁴⁶ AOP, legajo 583.

¹⁴⁷ AOP, legajo 583.

mayo de 1632 la que decretó “que los ss.res priores vayan al Ex.o s.r Embajador Marques de Castel Rodrigo à darle la bienvenida”¹⁴⁸.

Un requisito indispensable para poder acceder a los cargos de gobierno de la cofradía era, como hemos visto, haber residido en Roma durante mucho tiempo y, por lo tanto, tener experiencia de los complejos mecanismos de la Curia. En las listas de oficiales de los primeros años comienzan a aparecer nombres ilustres, como el del famoso compositor Tomás Luis de Victoria, que en 1565 se trasladó a Roma y en 1569 ya ejercía como músico en la iglesia de Santiago de los Españoles¹⁴⁹. En 1584 aparece entre los oficiales el malagueño Luis de Torres, llegado a Italia en 1550 y nombrado arzobispo de Monreale en 1573¹⁵⁰. Entre los oficiales, a partir de 1603, también estaba su sobrino, Ludovico de Torres III, que sucedió a su tío al frente de la diócesis de Monreale en 1588¹⁵¹. Si los cargos de gobierno dentro de la cofradía eran ocupados por eclesiásticos o por miembros de familias que se habían asentado en Roma durante algún tiempo, como los Fonseca y los Enríquez de Herrera, se hace más difícil trazar un perfil socioeconómico de los miembros restantes de la cofradía, es decir, de aquellos que no ocuparon ningún cargo, pero que pasaron a formar parte de ella compartiendo sus prácticas.

Si por un lado a partir de 1603 tenemos los listados completos de los cofrades, esta dificultad se debe principalmente a la escasez de información contenida en los registros. Procediendo en orden cronológico, estos informan del nombre del cofrade, su origen geográfico y la fecha en que pasó a formar parte de la hermandad. En algunos casos también aparece la titulación obtenida, es decir, si estos eran “licenciado” o “doctor”. La misma dificultad surge si se quiere mirar a la profesión ejercida por los miembros de la hermandad, que no está especificada en los registros, aunque esta pertenencia no parece basarse en un criterio de tipo profesional. Es plausible, pero esta hipótesis se verificaría con un trabajo comparativo que debería realizarse sobre los fondos archivísticos de otras

¹⁴⁸ Santiago Martínez Hernández, *Moura y Corte Real, Manuel de*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/20872/manuel-de-moura-y-corte-real>. Desempeñó el cargo de embajador en Roma hasta 1641.

¹⁴⁹ AOP, legajo 71, f. 132v. Asunción Gómez Pintor, *Victoria, Tomás Luis de*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/5384/tomas-luis-de-victoria>; Albert Recasens Barberá, “De Cristóbal de Morales a Tomás Luis de Victoria: la música española en la Roma del renacimiento”, en *Roma y España*, 421-432; Klaus Pietschmann, “Músicos y conjuntos musicales en las fiestas religiosas de la iglesia nacional española de Roma antes en concilio de Trento”, *Anthologica Annua*, 46 (1999): 451-476.

¹⁵⁰ Pietro Messina, *De Torres, Ludovico*, DBI, 39 (1991).

¹⁵¹ AOP, legajo 71, f. 133v. Rosario Camacho Martínez – Aurora Miró Domínguez, “Relaciones entre Málaga y Roma a través de la familia Torres. Iglesia, diplomacia y promoción artística”, *Revista Eviterna*, 10 (2021): 38-54.

cofradías romanas, que los miembros de la cofradía de la Resurrección también formaran parte de otras asociaciones, con las que compartían un criterio de pertenencia profesional.

Además de esta información general, común a todos los cofrades, a veces los registros nos proporcionan información adicional. Es el caso, por ejemplo, del citado Antonio de Fonseca, a quien se menciona como “patron de la capilla de la S.ma Resurreccion”, o de Andrés Ordóñez, “médico de Cámara del rey nuestro señor”, y de Cornelio Pisagno, “secretario del ex.mo cardenal Borja y Velasco”¹⁵². Don Pedro Ponce de León, que ingresó en la hermandad en septiembre de 1605, también se menciona en el registro como “maestro de Camara del Ex.mo s.r card. de Borja”¹⁵³. Sabemos que el 16 de abril de 1634 se incorporó a la cofradía el dominico fray Domingo Pimentel, que sólo el año anterior había sido nombrado obispo de Córdoba y había sido enviado por Felipe IV como embajador extraordinario ante la Santa Sede¹⁵⁴. Murió en Roma en 1653 y fue enterrado en la basílica de Santa Maria sopra Minerva.

A pesar de las diferencias sociales, desde el punto de vista sustantivo no había diferencia entre los hermanos, que podían disfrutar de las mismas gracias e indulgencias en igual medida. Un argumento similar se puede hacer para los hermanos romanos y los dispersos en las vastas áreas de la Monarquía. Los mismos beneficios e indulgencias concedidos a la hermandad romana podían ser disfrutados por los hermanos presentes en la Península Ibérica, en los dominios americanos y de la península italiana. Estos beneficios podrían ser disfrutados por todos los hermanos, independientemente de su origen social. En este sentido, los administradores, los priores, los gobernadores e incluso el propio embajador, que como protector también era miembro de la cofradía, se configurarían como una especie de “primi inter pares”.

3.5 Rentas y gastos

La lectura cruzada del *Libro Maestro* con los registros de las limosnas nos permite acercarnos al estado económico en el que se encontraba la cofradía. Sin querer hacer una historia económica, que vaya más allá de los objetivos de este trabajo, creo que es sin

¹⁵² AOP, legajo 583. El nombre de Cornelio Pisano, secretario del cardenal Borja, aparece entre los executores testamentarios de María de Aragón y Cardona. AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 911, f. 349r.

¹⁵³ AOP, legajo 583.

¹⁵⁴ AOP, legajo 583. Para un perfil biográfico véase Mercedes Simal López, *Pimentel, Rodrigo*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/14287/rodrigo-pimentel>

embargo oportuno tener en cuenta algunas de estas dinámicas, indisolublemente ligadas a las actividades que la hermandad realizaba, que marcarán especialmente durante el siglo XVII su esplendor pero también el inicio de su decadencia.

En la fecha de 1603, año de redacción del *Libro Maestro*, la “renta cierta” de la archicofradía consiste en los frutos de veintisiete lugares de monte¹⁵⁵. A su vez, la archicofradía podría beneficiarse de una serie de ingresos adicionales, que en el *Libro Maestro* se clasifican como “renta incierta”:

Primeramente la limosna que se recoge entre toda la Naçion dos veçes al año por s. Juan y Navidad.

La limosna que se recoge en la oraçion de las 40 horas dos veçes al año por quaresma y setiembre.

La limosna que se recoge entre Governador, Priores y officiales en la congregaçion y fuera della.

La limosna que se recoge voluntariamente de los procuradores de las agregaçiones.

La limosna que solia dar el Rey nuestro señor en Sicilia.

La limosna que suelen dar los embajadores y los virreyes de Napoles de quando en quando.

La limosna que suele pedir a los prebendados que se parten para España.

La limosna extraordinaria que si suele haver de algunas personas devotas y bienhechores de la Archicofradia.

Además de los lugares de monte, son por lo tanto las limosnas, divididas según su procedencia, la principal fuente de ingresos de la hermandad. Estas también fueron solicitadas por cartas a los obispos de las principales diócesis españolas, incluyendo Palencia, Toledo, Granada y Cartagena¹⁵⁶. En este sentido, es interesante una congregación de diciembre de 1599 en la que se dan indicaciones precisas para la recolección de limosnas de Navidad:

los señores licenciado Solorzano y don Alonso de Fuenmayor, han de pedir la limosna desta Navidad desde el Arco de Portugal hasta la Escrofa. Los señores Pedro Ximenez de Morillo, el Arçipreste de Daroca y el doctor Loberas han de pedir desde el Arco de Portugal hasta la Trinidad. Los señores don Luys de Torres y doctor Pesquera todo lo que es desde bancos Plaça Nabona hasta la Escrofa. Los señores don Gonçalo de Campo, Thimotheo Ximenez y Felixiano Palo, la naçion portuguesa y Palaçio¹⁵⁷.

¹⁵⁵ AOP, legajo 71, Libro maestro, f. 111r: “Sumario de la renta çierta con que se halla la Archicofradia de la Santissima Resurreçion por agosto de 1603”.

¹⁵⁶ AOP, legajo 1118, f. 41r.

¹⁵⁷ AOP, legajo 1118, f. 32r.

Los principales gastos estuvieron representados por la limosna, entendida como veremos en un sentido bastante amplio, por las dotes asignadas a las niñas de la nación española, y por los gastos para la organización de la fiesta de la Resurrección.

Para el año 1614 se registran 2.211 escudos de “cargo” y 3044 escudos de “descargo”¹⁵⁸. Para el año siguiente, los gastos también superan claramente los ingresos. Una parte sustancial de los ingresos proviene de la limosna. Se recogieron 895 escudos durante las treinta y cuatro congregaciones “que se han hecho en todo este año”¹⁵⁹. A estos se sumaban treinta y nueve escudos “que parece haver recibido de diversas limosnas que recogió fuera de congregacion”¹⁶⁰. También hubo una serie de entradas procedentes de los diferentes lugares de monte, entre las cuales la más consistente es la procedente del Monte della Fede, establecido en 1526 por el papa Clemente VII, que asciende a veintiséis escudos¹⁶¹. Otros ingresos provienen del alquiler de algunas casas, una en el distrito de Borgo, una en Trinità dei Monti y otra en Campo de’ Fiori, que se eleva a ciento sesenta escudos. Finalmente, se señalan cuarenta y siete escudos de la venta de “cera vieja”. Al total de 3.019 se suman los escudos de descargo: cinco para “reparos de casas” y 19 para “limosnas no cobradas”.

Según una lista de limosnas que “se començo a cobrar por agosto 1617” había un total de veintidós personas que habían prometido ayuda a la congregación de la Resurrección para pagar la limosna ordinaria que se da cada mes “a espanoles viejos, enfermos y estropeados y que no lo pueden ganar”¹⁶². Las donaciones más sustanciales son las del cardenal Borja, que donaba ochenta escudos al año, y el cardenal Trejo, que donaba setenta y dos reales al mes. En la lista de personas “a quien la congregación de la Resurrección da limosna ordinaria” que se redactó en septiembre de ese mismo año están anotadas en total veintiocho personas¹⁶³.

La cofradía también intervino para satisfacer algunas necesidades esenciales, que se anotan puntualmente en los registros. Van desde los 70 julios entregados a “Justina de Barcelona que se ha casado con Joan Fajardo español para comprar una cama y una veste”, a los 7 julios pagados al médico por la atención de un peregrino, hasta los gastos realizados “para la estufa de una persona”¹⁶⁴. Con el paso de los años el abanico de acción de la

¹⁵⁸ AOP, legajo 1023, Limosnas, 1614-1624, f. 22v.

¹⁵⁹ AOP, legajo 1023, f. 21r.

¹⁶⁰ AOP, legajo 1023, f. 21r.

¹⁶¹ Michele Monaco, “Il primo Debito pubblico pontificio: il Monte della Fede (1526)”, *Studi romani*, 5 (1960): 553-569.

¹⁶² AOP, legajo 1023, Limosnas, 1614-1624, f. 59r.

¹⁶³ AOP, legajo 1023, Limosnas, 1614-1624, f. 61r.

¹⁶⁴ AOP, legajo 1114, Limosnas (1605-1618), sin foliar.

caridad española parece ampliarse considerablemente. En la congregación del 8 de junio de 1632 se discutió si se debía o no dar limosna a los hijos de españoles ilegítimos y, tras la votación, “salió por la mayor parte resuelto que debían ser admitidos los tales illegitimos, si realmente constase ser hijos de españoles”¹⁶⁵. Incluso la asistencia a los presos o la compra de medicamentos presuponían el gasto de sumas de dinero más o menos sustanciales. Entre la documentación contable de 1595 leemos, por ejemplo, que se les pagó “a maestro Pedro de Licona boticario nueve escudos de moneda por las medicinas que ha dado de orden de los s.res priores”¹⁶⁶.

Ocasión en la que la hermandad utilizaba grandes cantidades de dinero eran los funerales. El 23 de febrero de 1606 se gastaron 243 julios en el funeral que tuvo lugar “por la buena memoria del ex.mo duque de Sessa embajador que fue de Su Magestad catholica y protector desta Ven. Archicofradia”, que había fallecido en enero anterior, mientras que en junio del año siguiente, con motivo de la muerte de Enrique Guzmán, conde de Olivares¹⁶⁷, también ex embajador de España en Roma, se gastaron 329 julios en su funeral¹⁶⁸.

Como se puede imaginar, esta extensa actividad caritativa pronto comenzó a pesar mucho en las arcas de la hermandad. Si en la congregación de septiembre de 1616 se decretó que “sin ninguno impedimiento se hiciese la solemnidad de las 40 horas y procession de las doncellas a quien se dieran las dotes”¹⁶⁹, dos años más tarde, en septiembre de 1618, la misma congregación decidió suspender la oración de las Cuarenta Horas teniendo en cuenta “el grande gasto de cera que se hacia [...] visto estar nuestra congregacion muy pobre”¹⁷⁰.

En una nota relativa a la fiesta de la Resurrección de 1617 leemos que, además de los gastos ya realizados, la congregación tenía que pagar “la parte de los tres oficiales que no quieren contribuir con su parte a las cabezas, y que para el tiempo adelante las despesas sean moderadas para que no quede esto en costumbre attento las pocas fuerças de la congregacion”¹⁷¹, mientras que en la congregación del martes 14 de marzo de 1623, el prior más antiguo Bernardo Cegama informó de las “grandes necesidades” en las que se vería la

¹⁶⁵ AOP, legajo 1117, f. 137r.

¹⁶⁶ AOP, legajo 122, sin foliar.

¹⁶⁷ Carlos Javier de Carlos Morales, *Guzmán, Enrique de*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/14956/enrique-de-guzman>

¹⁶⁸ AOP, legajo 1114, limosnas (1605-1618), sin foliar.

¹⁶⁹ AOP, legajo 1117, f. 36v.

¹⁷⁰ AOP, legajo 1117, f. 57v.

¹⁷¹ AOP, legajo 1117, f. 42v.

congregación, especialmente “en este anno tan miserable en que hay tantos enfermos a cuyas necesidades se no puede acudir”¹⁷².

3.6 La caridad española

La lectura de los registros de limosnas nos devuelve una “geografía” extremadamente variada de la caridad española. De hecho, había varias categorías sociales que podían beneficiarse de las limosnas otorgadas por la archicofradía. Una parte sustancial estaba destinada a los pobres y a los enfermos. Es común leer en los registros de las limosnas muchos nombres acompañados de la palabra “enfermo”, así como la referencia a “los pobres y convalescentes del hospital de Santiago”. La cofradía por lo tanto se hacía cargo así de la asistencia de los numerosos enfermos atendidos en el hospital castellano. En la congregación del 9 de julio de 1585 leemos que el portugués Duarte López fue elegido “por médico de la dicha cofradía”, a quien se le asignó un salario anual de diez escudos “para que tenga cuidado de visitar los enfermos en nombre de la dicha cofradía”¹⁷³.

A menudo las referencias son bastante genéricas, sin dar información más detallada sobre la situación social de las personas beneficiarias o su origen geográfico. Se va de la limosna concedida “a Joana Gonzalez con su marido enfermo y cuatro hijos” o más en general a “diversos pobres hombres y mugeres”¹⁷⁴. Resulta que siguen siendo los españoles pobres los que se benefician de esta caridad. Con motivo de la Pascua de 1619 la congregación decretó:

que se distribuie en las limosnas entre todos los pobres utriusque sexus sin distinction como sean espanoles al modo solito? conforme a la necessidad de cada uno lo qual se hizo con satisfaction de todos. Y se decretò que por quanto los que tienen limosna ordinaria cada mes por sus enfermedades no pueden venir personalmente a buscalas se deputavan los senores don Pedro de Alarcon y Joan Hernandez Hidalgo¹⁷⁵.

Precisamente las fiestas de Navidad y Semana Santa eran ocasiones en las que se duplicaban las limosnas ordinarias concedidas por la hermandad. El Martes Santo de 1620 la congregación concedió dieciocho escudos “a los pobres que tienen limosna ordinaria de

¹⁷² AOP, legajo 1117, f. 86v.

¹⁷³ AOP, legajo 1024, f. 4r.

¹⁷⁴ AOP, legajo 1113, Limosnas 1618-1634, f. 18r.

¹⁷⁵ AOP, legajo 1117, f. 62r.

que passe mandado en 24 del mismo mes de abril de 1620 que es duplicada por fiestas de Natal y Pascoa”¹⁷⁶.

La atención se dirigía a la enfermedad no solo del cuerpo sino también de la mente, de la que todavía se consideraba posible sanar¹⁷⁷. A finales de 1594 el camarlengo Valerio Manrique concedió veintiocho escudos “para pagar a los pazarelos los alimentos de un loco español” que fue criado de Giovanni Garsia Millini¹⁷⁸, Nuncio Apostólico en España de 1605 a 1607, “al qual loco la Congregación de los pazarelos lo ha tenido curando en su hospital muchos meses de orden de n.ra congregación”¹⁷⁹. Precisamente en los orígenes del hospital de Santa Maria della Pietà, el llamado hospital de los "pazarelos" se encuentran, hacia finales de los años 40 del siglo XVI, el sacerdote sevillano Ferrante Ruiz, y sus compañeros Ángel y Diego Brano, originarios del reino de Navarra¹⁸⁰. Son precisamente los registros los que ponen de manifiesto esta relación entre la hermandad y el hospital psiquiátrico. El 20 de octubre de 1580, un hermano regaló a la hermandad un sagrario para el Sacramento “que sirva en la oración de las 40 horas con carga que no lo puedan prestar a nadie fuera de la Yglesia de Santiago”. Los infractores estarían obligados a “pagar quatro escudos al hospital de los pazarelos por cada vez que lo prestaren fuera de la S.ta Yglesia”¹⁸¹.

El hospital vivió su momento de máxima prosperidad en los años 80 del siglo XVI, gracias a las numerosas donaciones y gracias sobre todo al apoyo de Filippo Neri y Carlo Borromeo. Sin embargo, como ha escrito Vinzia Fiorino, en pocas décadas la visión de la locura y la forma en que debía ser tratada cambiaron. Si los estatutos del hospital, publicados en 1563 establecen que los locos deben ser acogidos “amorevolissimamente et gli fanno condur nel hospitale per ciò deputato [...] acciocchè possano quanto sia possibile ritornare in lor medesimi et recuperare la dignità e 'l senno perduto”, las Reglas Barberinianas de 1635 van en la dirección de una segregación separando a los locos del contexto social¹⁸².

¹⁷⁶ AOP, Legajo 1113, Limosnas 1618-1634, f. 20v,

¹⁷⁷ Lisa Roscioni, *Il governo della follia. Ospedali, medici e pazzi nell'età moderna* (Mondadori: Roma, 2011).

¹⁷⁸ Silvano Giordano, *Mellini, Giovanni Garsia*, DBI, 73 (2009).

¹⁷⁹ AOP, legajo 121, sin foliar.

¹⁸⁰ Anna Lia Bonella – Nicola Pastina – Roberta Sibbio, *L'Ospedale S. Maria della Pietà di Roma, I, L'Archivio Storico, Secc. XVI-XX* (Roma: Ministero per i Beni e le attività culturali).

¹⁸¹ AOP, legajo 1024, f. 2r.

¹⁸² Vinzia Fiorino, “Il manicomio di Roma Santa Maria della Pietà: il profilo istituzionale e sociale (1548-1919)”, *Mélanges de l'École Française de Rome*, 2 (2004): 831-881. En el mismo ensayo, en p. 839, también se encuentra el pasaje de los estatutos de 1563 citados en el texto.

En los estatutos de la cofradía de la Resurrección no hay referencias a cómo tratar la locura. El dinero que la hermandad española pagaba para ingresar a los locos españoles en el hospital probablemente contribuyó a la prosperidad económica del mismo. En los registros de limosnas hay muchas referencias a los “locos españoles” tratados en el hospital. Desde el 14 de junio de 1583 se pagaron 14 julios mensuales “porque tengan en su hospital a una muger loca” y otros 280 julios se gastaron para pagar “los alimentos de siete meses de Pedro Xuarez loco, el cual se ha embiado a Napoles”¹⁸³. Por lo tanto, es plausible que, precisamente por este tipo particular de enfermedad, la cofradía se dirigiera al hospital de los “Pazzerelli”, a esta institución romana que en sus fundadores encontró sus orígenes marcadamente españoles.

En Roma había varias instituciones religiosas y asistenciales unidas por los mismos orígenes españoles. Interesante en este sentido es un testamento del 24 de julio de 1584 de Curzio Vittorio, un caballero romano, que quiso ser enterrado en la iglesia de Santiago de los Españoles “per particular divotione che porta alla detta chiesa”, y quiere:

che si edifichi una cappella sotto l'invocatione dell'Assontione della Beata Maria Vergine nel hospitale novamente eretto, et da erigersi per li infrascritti fratelli dell'hospital di Giovan de Dio nella città di Roma per la qual edification et costruttion di cappella, et per l'immagine da pondersi nell'altare di essa cappella ha lassato mille scudi [...] et finita che sarà detta capella all'hora ha voluto et comando che il suo cadavero sia trasferito alla detta cappella¹⁸⁴.

La fundación del hospital romano se debe a los seguidores de San Juan de Dios, cuya actividad de asistencia a los enfermos comenzó en Granada cuando en 1534 acometió la primera fundación hospitalaria, a la que siguieron otras tres en la misma ciudad y una en Toledo¹⁸⁵. Murió en Granada en 1550 y fue canonizado por Alejandro VIII en 1690. Una primera fundación en Roma tuvo lugar en 1571, y en 1584, con la compra del monasterio de San Giovanni Calibita, el hospital se trasladó a la isla Tiberina. Cambiará su nombre sólo con la canonización de San Juan de Dios, que tuvo lugar en 1690¹⁸⁶.

La cofradía dedicó una atención constante también a los presos. El sistema penitenciario romano establecía que eran los presos individuales los que pagaban los costes de la detención. Por lo tanto, los presos más pobres, que no podían permitirse el lujo de soportar

¹⁸³ AOP, legajo 1115, Limosnas 1591-1598, f. 1r y 51v.

¹⁸⁴ AHC, *Archivio Urbano*, Sección, I, vol. 874, f. 157v-158r.

¹⁸⁵ José Luis Martínez Gil, *Juan de Dios, San*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/13454/san-juan-de-dios>

¹⁸⁶ González Tornel, *Roma hispánica. Cultura festiva española en la capital del Barroco* (Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017), 71.

estos gastos, fueron ayudados por el trabajo de cofradías u otras instituciones caritativas¹⁸⁷. Estos recibían ayuda material no solo a través de la donación de limosnas, sino que en algunos casos la hermandad intervenía para hacerse cargo de sus diversas tareas burocráticas. El 18 de abril de 1606, la congregación concedió al licenciado Vallejo cinco julios “para los alimentos de Paulo preso en Corte Sabella”, mientras que el 21 de noviembre siguiente encargó al licenciado Cegama de “tomar la copia de los juicios de un preso en Campidolio”¹⁸⁸. La labor desempeñada por la cofradía en la asistencia a los presos ha dejado huella también en la documentación contable. En el año 1595 la congregación concedió al señor Miguel Bermúdez:

quinze escudos de moneda de a diez julios por escudo los quales se le pagan por los veinte y un escudo y tres julios que pago a Joan de Silva del habito de San Joan por la solicitud y gastos que hizo en Napoles en la prision y examen y informaçiones de Ysabel del Olmo para librar de prision a fray Gaspar de Tristan del habito de Sant Espiritus que estava preso en Torre de Nona con peligro de la vida, de la qual se libro mediante las diligencias que se hizieron por la Congregacion¹⁸⁹.

Respecto a la defensa de los prisioneros es interesante un episodio relatado en los registros fechado el 4 de mayo de 1632. Durante la congregación particular se leyó un memorial por Diego de San Martín, un preso cuya defensa fue tomada a cargo por la hermandad, quien dice que “haviendo entendido que los s.res priores que acudian a su defensa se parten, supplica a V. SS. se sirvan de ordenar que su justicia se defienda, nombrando personas que assistan à ello por que de otra manera perezerà por ser su contrario tan poderoso”. Una vez leído el memorial, el entonces prior don Bartolomé de Alarcón dio cuenta a toda la congregación “de los lanzes que avian pasado en la defensa del dicho preso y lo mucho que se avia procurado acomodarle y componerlo, sin que se pasase adelante, porque de la justicia del una de las dos partes no resultase daño a la otra ni afrenta alguna a la Nacion, lo que no se aviendo podido conseguir”. Por lo tanto, es evidente que esta labor de defensa de los presos fue particularmente costosa tanto desde el punto de vista económico como desde el punto de vista del uso de los recursos humanos, ya que algunos juicios podían ser extremadamente complejos. En la misma congregación leemos que:

¹⁸⁷ Paglia, *La pietà dei carcerati*, 19-20.

¹⁸⁸ AOP, legajo 1114, Limosnas (1605-1618), sin foliar.

¹⁸⁹ AOP, legajo 122, sin foliar.

se dio cuenta de todo al Ex.mo Card. Borja nuestro embajador el cual ordenò se defendiese à Diego San Martin con muchas veras, y aviendose hecho asi, y pasar sobre ello muchos particulares de todos los quales dio cuenta dicho s.r prior, para que de aqui adelante atiendan à su defensa los ss.res don Francisco Vaca, y don Alonso de Oviedo que en esta congregacion estan presentes dandoles facultad amplissima estos s.res de poder hablar en nombre de la Nacion y por parte della à Su Santidad.

A veces ocurría que las víctimas del juicio, y por tanto necesitadas de la ayuda de la hermandad, eran precisamente los que habían ocupado algún cargo dentro de la misma. En la congregación del 6 de julio de 1632, los priores decretaron que “usando de la facultad que da el estatuto en ayudar lo que fuere posible à los que estan presos por civil en todo aquello y de la autoridad que tiene la congregacion para reinterpretar y declarar los estatutos se aiude al s.r don Luis Alvarez Pereyra prior que à sido preso por civil en todo aquello que fuere necessario para que salga libre”.

Un aspecto de gran interés, y en mi opinión aún por explorar, es el papel desempeñado por la cofradía en la labor de la educación de los niños, de la que se encuentran rastros en los documentos. La congregación del 5 de mayo de 1598 comisionó al doctor Falconi “para que atienda a la tutela de los ninos de Joan del Pozo”¹⁹⁰. En julio de 1602 Luis de Tapia había prometido “un escudo de cada mes para pagar la escuela a los hijos de Joan Ochoa por el tiempo que fuere su voluntad”¹⁹¹, mientras que unos años antes fueron gastados seis julios “para pagar la escuela y comer de las niñas” de Francisco Chaves¹⁹². Más o menos en los mismos años, el 29 de noviembre de 1594, el camarlengo Valerio Manrique concedió a Domingo de Triceño doce escudos para pagar “los alimentos de Pedro de Roa muchacho que por orden de la archicofradia lo ha resçebido por tres años para enseñarle el arte de pintor”¹⁹³. Triceño, el pintor al que se refieren los registros, también conocido como Domenico Spagnolo, era originario de Valladolid, y desde 1580 fue miembro de la prestigiosa Accademia di San Luca, año en el que inició una larga asociación profesional con la iglesia de Santiago de los Españoles, para la que realizó varias obras pictóricas¹⁹⁴. A Triceño, el 29 de julio de 1594, el camarlengo de la iglesia de Santiago pagó cinco escudos como última parte de la suma que se le debe por “aderezar y tornar a pintar el quadro y retablo de la Capilla de la Assumption de Nuestra Señora en la parte que estava gastado y

¹⁹⁰ AOP, legajo 1118, f. 1v.

¹⁹¹ AOP, legajo 1118, f. 80r.

¹⁹² AOP, legajo 1115, Limosnas 1591-1598, f. 64v.

¹⁹³ AOP, legajo 121, sin foliar.

¹⁹⁴ Gonzalo Redín Michaus, *Treceño, Domingo*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/50872/domingo-treceno>

descostrado”¹⁹⁵. La necesidad de conceder apoyo económico a los hijos de los españoles más desfavorecidos, que no podían soportar los costes de la educación, el deseo de darles la oportunidad de aprender un arte o un oficio que pudiera proporcionarles un medio de vida, fue uno de esos propósitos que conformaron la “maquinaria de la asistencia” puesta en marcha por la hermandad.

En los registros también está el eco de la expulsión de los moriscos, un acontecimiento crucial que marca las relaciones entre Roma y España. La cuestión de la presencia de los moriscos en Italia, y en particular en el contexto romano después de su expulsión, representa hoy un campo de investigación apenas abierto¹⁹⁶. Bruno Pomara habla de “presencias silenciosas” porque, si por un lado el Santo Oficio no cree que los moriscos deban ser condenados en su totalidad, por otro son objeto de observación continua, para asegurar que vivan de manera cristiana y, si no, que sean llevados a la redención¹⁹⁷. El autor también retoma la hipótesis de la denegación de asilo en Roma para los moriscos, a la luz de las nuevas pruebas documentales¹⁹⁸.

Una presencia de moriscos en Roma, aunque mínima, ya está registrada antes de su expulsión¹⁹⁹. Un eco de la presencia morisca, aunque minoritaria, en Roma se puede encontrar en los registros de la cofradía. En la congregación del 8 de noviembre de 1622, don Pedro de Oliva fue encargado de “saber que ropa quedó en casa de Bartholomé Frances tocante a la morisca de quien tomo protection n.ra congregacion”²⁰⁰. Este pasaje, que fue escrito aproximadamente una década después de la expulsión, sugiere un papel de protección desempeñado por la hermandad hacia algunos moriscos que se establecieron en Roma, si bien, el documento en este caso no proporciona más información al respecto.

Por otro lado, tenemos algunos datos sobre el calagurritano Bartolomé Francés, notario apostólico y escritor del archivo de la Curia romana²⁰¹. Él mismo fue miembro de la hermandad de la Resurrección que el 23 de diciembre de 1619 le concedió “veinte bayoques y cuarenta por la limosna ordinaria duplicada que se dio por Navidad a los pobres

¹⁹⁵ AOP, legajo 121, sin foliar.

¹⁹⁶ Bruno Pomara Saverino, *Rifugiati. I moriscos e l'Italia* (Firenze: Firenze University Press, 2017); Bruno Pomara Saverino, “Presenze silenziose. I moriscos di fronte al Sant’Uffizio romano (1610-1614)”, *Quaderni storici*, 144 (3/2013): 715-744; Stefania Pastore, “Roma y la expulsión de los moriscos”, en *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, ed. Mercedes García-Arenal - Gerard Wiegers (Valencia, Universitat de Valencia, 2013), 127-148.

¹⁹⁷ Pomara Saverino, “Presenze silenziose”, 735.

¹⁹⁸ *Ibid.*, 725.

¹⁹⁹ Manuel Lomas Cortés, “Tra negoziazione politica ed emigrazione forzata. Roma, i moriscos e la loro espulsione”, *Quaderni Storici*, 3 (2013): 689-714.

²⁰⁰ AOP, legajo 1117, f. 85r.

²⁰¹ Antonio J. Díaz Rodríguez, *El mercado curial. Bulas y negocios entre Róma y el Mundo Ibérico en la Edad Moderna* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 2021), 61.

a quien se da la limosna ordinaria de cada mes”. Otra referencia a tal Bartolomé Francés está presente en el testamento de Fernando Botinete, del 19 de octubre de 1632, el cual quiere que “se depositen en el monte de la piedad desta ciudad treinta escudos de oro para los herederos, o los que mas legitidamente ubieran de haver de Bartholome Francés difunto vezino que fue desta ciudad y desto es mi intencion que se le pague a la yglesia y hospital de Santiago y S. Ildefonso diez escudos de moneda que ha de haver del dicho Bartholome Frances”²⁰².

Sin embargo, estos son datos parciales, por lo que sería necesario ahondar aún más en los documentos de la cofradía. Este pasaje es en mi opinión relevante porque confirmaría de alguna manera la tesis según la cual, sobre todo en un contexto como el romano, existía la posibilidad de convivencia entre españoles y moriscos. Manuel Lomas ha subrayado de hecho cómo fue precisamente la construcción de una nueva identidad cristiana lo que permitió a los moriscos evitar la marginación social y económica, por lo que es muy probable que, tanto antes como después de la expulsión, algunos se integraran en la nación española en Roma²⁰³. Quedaría por profundizar en el papel desempeñado por la cofradía de la Resurrección, sus dinámicas de actuación así como las formas en que esta protección tuvo lugar en Roma en los años posteriores a la expulsión. Sin duda, una mayor investigación podría arrojar luz sobre la posible presencia morisca dentro de la hermandad.

Los registros también reflejan una gran atención a la imagen que los observadores externos podrían tener de esta institución. De hecho, hay varias ocasiones en las que incluso se llegaba a la expulsión de los españoles de la ciudad. Es el caso de la española Catalina de Arellano, a quien el 23 de octubre de 1601 se le ordenó “sallir de Roma por ser persona escandalosa y pernçiosa a la nacion”²⁰⁴. Es evidente por lo tanto la preocupación de los administradores por la presencia de personas que, con sus comportamientos inconvenientes, podrían de alguna manera constituir una mancha en la reputación de una nación extranjera, entre las más numerosas de Roma, que gozaba plenamente del apoyo del soberano y su embajador. En la congregación del 25 de junio de 1591, cuatro delegados fueron nombrados “para que se enformen de algunas personas que ay de la nacion que no se sabe de que biven para dar orden de echarlos de aqui”²⁰⁵, mientras que el 10 de julio de 1591 se decidió:

²⁰² AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 907, f. 154v.

²⁰³ Lomas Cortés, “Tra negoziazione politica ed emigrazione forzata”, 694.

²⁰⁴ AOP, legajo 1118, f. 65v.

²⁰⁵ AOP, legajo 1024, f. 37r.

echar de Roma ciertos hombres de la nacion de mala fama y vida conforme a una lista que dellos se ha hecho a mons. Barela don Luis de Cordova y don Juan de Avellaneda para que hagan officio con los ss.res embajadores y con la justicia para que hechen de Roma a todos los que estan ya en lista por ser de mucho escandalo y perjuicio de la nación²⁰⁶.

Esta acción de control y castigo contra las actitudes inapropiadas no perdona ni siquiera a quienes ocuparon algún cargo dentro de la cofradía. Es interesante al respecto la historia que tuvo como protagonista al procurador de los pobres quien, en mayo de 1591, fue objeto de control por parte de la congregación, que incluso pensó en destituirlo de su cargo “por las grandes faltas que de ordinario ha hecho y haze en acudir a los presos”²⁰⁷. En estos pasajes, en los que la opinión externa está estrechamente entrelazada con una actividad de castigo y control, podemos ver así una identificación de la hermandad con la imagen de toda la nación española en Roma.

Otra prerrogativa de la cofradía, también común a otras cofradías romanas, era la asignación de dotes, cuya suma podía variar en función de lo dispuesto por el fundador en sus disposiciones testamentarias. Entre los legados más conspicuos destinados a la cesión de dotes se encontraban los de Pedro Foix de Montoya, Jerónimo Fonseca, Constantino del Castillo, Blas Casarubios, Antonio Fonseca, María Flores e Isabel Peramato²⁰⁸. De estas fundaciones también tenemos noticias en un registro de dotes de principios del siglo XX²⁰⁹. Estos fundadores murieron en Roma, pero el trasfondo social era diferente. Isabel Peramato, que se había casado en España con Reale Fusoritto di Narni²¹⁰, había dejado como heredera universal de su enorme fortuna a la iglesia de Santiago de los Españoles, con la cláusula de que la mayor parte de su herencia se utilizara para pagar la dote a las pobres doncellas españolas²¹¹. María Flores fue en cambio una monja de la Orden de

²⁰⁶ AOP, legajo 1024, f. 37v.

²⁰⁷ AOP, legajo 1024, f. 33r.

²⁰⁸ Dandeleit, *La Roma española*, 207-208.

²⁰⁹ AOP, legajo 2570, Registro de dotes.

²¹⁰ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 876, f. 210r: “io quando me maritai in Hispagnia con lui non gli promissi dotta nissuna, però di poi d’esserme maritata me gabbò dicendome ch’io gli facesse un grande servizio per compiacer a monsignor Castagnio in quale era nuncio in Hispagnia ch’io gli faciessi una dotatione entre vivi, et non la volse fare [...] dopo d’haverla fatta lui ma trattata malissimo, che io non basterei a contarlo [...] et adesso quando se ha partito con mons. Farnese diccendole che mi scrivesse una lettera per la comunità di Narni me disse che non voleva [...] et sempre mi piglia li frutti da miei censi, et gli stipendi con donn, et con gli soi fratelli”.

²¹¹ Dandeleit, *La Roma española*, 193-194. AHC, *Archivio Urbano*, Sección I vol. 876, f. 218v: “con los frutos, rentas, emolumentos de los dichos mis bienes la dicha yglesia del señor Santiago de los Españoles de Roma mi heredera y los que son o por tiempo fueren governador y administradores della sean obligados a casar y casen el dia de la festividad de la Assumption [...] tantas donzellas quantas importase la renta de aquel año, que sean hijas, nietas o viznietas de padre o madre spañol o spañola dando a cada una cinquenta scudos de moneda en la manera y forma y con las condiciones que lo dexo en su memoria instituydo don Constantino del Castillo Dean de Cuenca”.

Nuestra Señora de la Concepción, que murió en Roma en 1583 y legó 900 escudos para dotar a las niñas españolas²¹². Se trata, como ha señalado Dandélet, de mujeres españolas que vivieron y murieron en Roma y que, precisamente en virtud de su enorme patrimonio, dejaron una parte sustancial de este para dotar a otras españolas más pobres.

Entre las donaciones más conspicuas se encuentran las otorgadas por el español Constantino del Castillo, deán de Cuenca, quien en 1551 fundó la capilla de la Asunción en la iglesia de Santiago de los Españoles, dotándola de un ingreso anual de treinta y cuatro escudos de oro²¹³. A su muerte en 1565, Constantino donó siete casas, treinta lugares de monte y 2.800 escudos de metal²¹⁴. La capilla, cuyo maestro tenía que ser “spagnolo castigliano amogliato in Roma”²¹⁵ cada año financiaba siete dotes, cada una de las cuales ascendía a cuarenta y cuatro escudos, que debían concederse el día de la fiesta de la Asunción²¹⁶.

Para poder asignar las dotes había un procedimiento bien codificado²¹⁷. En primer lugar, tenían que ser elaborados por los administradores los “informes” apropiados sobre las doncellas candidatas. Las dotes fueron administradas conjuntamente tanto por la cofradía como por la iglesia de Santiago, por lo que es posible cruzar la documentación de ambas instituciones. En el estado de las iglesias de Roma de 1626 leemos que:

Il primo giorno di maggio hanno giuramento li Amministratori, li dui Padroni et li nove Capellani di visitare fidelmente et realmente le zitelle, et si dividono li memoriali fra essi per Rione et al primo di luglio hanno rissoluto di fare la prima visita e pigliano et accapano li memoriali per la seconda visita, la quale ha da essere finita all’ultimo di luglio, et al primo di agosto si comincia la Congregazione per eleggere le zitelle le quali hanno da essere dotate²¹⁸.

En el *Libro Maestro* de la cofradía se informa en detalle del procedimiento que se tuvo que seguir “en hacer los informes de las donçellas que se an de casar con la dote de la

²¹² *Ibid.* Véase también Fernández Alonso, “Santiago de los Españoles”, 286. Su testamento está en AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 876, ff. 138r-141v.

²¹³ Maximiliano Barrio Gozalo, *Las iglesias nacionales de España en Roma en el siglo XVII*, en *Roma y España*, 647. Véase también Gonzalo Redín Michaus, “Sobre Gaspar Becerra en Roma. La capilla de Constantino del Castillo en la iglesia de Santiago de los Españoles”, *Archivo Español de Arte*, 298 (2002): 219-144. AAV, Misc. Arm. VII, 79, f. 427r: “la capella dell’Assensione di N.ro S.re Giesu Christo in Cielo fu fondata da Cobstantino del Castillo Dean de Cuenca”.

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ AAV, Misc. Arm. VII, 79, f. 427r: “per distribuire queste dote et alter che si diranno appresso, si uniscono insieme 14 persone, cioè li dui amministratori, li nove capellani nominati da essi, il sudetto padrone, l’altro padrone della capella della Resurrectione, et il segretario”.

²¹⁶ Sabatini, “La comunità portoghese a Roma”, 847.

²¹⁷ AOP, legajo 71, f. 98r: “un libro de quartilla enquadernado en pergamino intitulado libro de las donzellas guerfanos que tiene a su cargo l’Archicofradia de la Resurrection con su alfabeto”.

²¹⁸ AAV, Misc. Arm. VII, 79, f. 430r.

capilla de N.ra S.ra de la Assuntion”²¹⁹. Antes de acceder a la casa de la niña, los responsables debían indagar con los vecinos y conocidos de la niña, y verificar que eran “hijas de Padres españoles, Borgoñones, Tudescos, flamencos ò seneses que sean o saran nacidos en sus tierras y si son nacidos en Roma o quanto tiempo ha que han venido con sus padres o parientes a vivir en ella”. Una vez que entraban en la casa, después de preguntar por su nombre y el de sus padres, tenían que pedirle “que muestren la carta dotal de sus padres para ver si son procreadas de legitimo matrimonio”. Las doncellas tenían que poseer ciertos requisitos, que se escribían puntualmente en el informe. En particular, estas tenían que ser:

en commun reputacion de virgenes y que no ayan servido ni sirvan alguna persona Ecc.a si no fuere pariente propinquo ni a hombre ni muger soltera sino que esten en casa de los Padres o de algun pariente propinquo o muger casada de buena fama y que no tenga menos de 15 años sin infamia ni macula que ella ni sus madres ayan sido ni sean malas mugeres y que no tengan donde haver dote para se casar.

En caso de que hubiera igualdad de necesidad entre dos doncellas “sea preferida la huerfana a la no huerfana”. En cualquier caso, se daba prioridad a las niñas hijas de castellanos

hallandose las quales prescedan y luego valentiano o valentianas, aragoneses o aragonesas, navarro o navarra catalano o catalana y sino portugueses y por esta orden vayan preçediendo y faltando hijas de los dichos sean Borgoñones y luego Tudescos y luego flamencos y luego seneses despues Neapolitanos y luego sardos.

La misma orden debía seguirse en la concesión de las dotes de Jerónimo de Fonseca “excepto que son preferidas las de la Nacion portuguesa a todas las demas naciones segun dexa ordenado Fonseca en su testamento”²²⁰. Si en este caso se puede explicar por el origen portugués de Jerónimo de Fonseca, la presencia, en el orden de concesión de las dotes, respectivamente, de las alemanas y las sieneses es decisivamente interesante. En el estado

²¹⁹ AOP, legajo 71, f. 63r.

²²⁰ AOP, legajo 71, f. 98v. Entre los documentos de archivo se conserva “un libro en quartilla intitulado de la execucion de los legados de Mariflores y de Hieronimo de Fonseca para las donzellas donde se notan las dotes y donzellas dotadas”. AAV, Misc. Arm. VII, 79, f. 427r: “le zitelle devono essere spagnole o figlie di spagnoli, e devono essere di dodici anni: se bene in quanto a questa conditione possono anco entrarvi di minore età per breve concesso dalla B. Mem.a di Paolo Papa V. Non essendo zitelle spagnole o figlie di spagnoli vi entrano in loro luogo le Borgognone, le Tedesche, le Fiamenghe, le Senesi, le Milanesi, le Napolitane, et di Sardegna, preferendosi l’una all’altra conforme che qui sono state poste, et hanno di havere li requisiti di buona vita e fama, come in simili opere pie si ricerca”. Sobre Jerónimo da Fonseca véase James Nelson Novoa, “Between Roman home and portuguese hearth. Jerónimo da Fonseca in Rome”, *Historia y Genealogía*, 4 (2014): 341-356.

actual de la investigación no tenemos elementos para entender la verdadera razón por la que Constantino del Castillo quiso conceder las dotes también a dichas jóvenes, que no procedían de los dominios de la Monarquía hispánica. En estas disposiciones, sin embargo, no se pueden excluir lejanos orígenes familiares de Constantino, pero una investigación archivística más profunda en el fondo de la cofradía sin duda podrá aclarar este aspecto.

En una cédula de depósito del 15 de agosto de 1593 a favor del “honesta donzella Catalina, hija de Joan de Aragon Salvatierra”, se afirma que se conceden cincuenta escudos de dinero a la niña a condición de que el matrimonio tenga lugar dentro de los tres años siguientes a la fecha en que se estipuló²²¹. De lo contrario, la dote no podría ser concedida, al igual que la niña ya no podría ser admitida para recibirla. También por los documentos de la iglesia de Santiago sabemos que el 28 de agosto de 1594 se concedieron seis túnicas a seis doncellas “que en la dicha nuestra yglesia se dotaron el dia de la Assumption de Nuestra Señora [...] a cuenta del pio legato de la dotacion de la buena memoria de Antonio de Fonseca”²²². Desde la fundación de Isabel Peramato, el 15 de agosto de 1593, cuarenta escudos fueron asignados a la “honesta donzella Flaminia” con la condición de que el matrimonio se produjera en el plazo de un año con posibilidad de prórroga. En todo caso, el matrimonio no podía tener lugar sin la licencia de los administradores de Santiago y, si no se cumplía lo contenido en el documento, “no se deva pagar el dicho subsidio dotal”²²³. De hecho, fueron varias las niñas que, por no haber contraído matrimonio en el plazo establecido, se vieron obligadas a devolver la dote que se les asignó. En 1593 la portuguesa Adriana hija de tales Clemente y de Mariana que tuvo la dote en 1589 decayó por “no haverse casado en el termino de años como y decreto de juez del vicario”. Lo mismo pasó con Cleria, hija de Blas y de Madalena Jacoba, que por no haverse casado en el término de tres años restituyó la poliza en 17 de septiembre de 1593²²⁴.

Las dotes eran asignadas durante las congregaciones particulares, por lo que es posible encontrar rastros de ellas en los registros de la cofradía. En la congregación particular secreta, celebrada el 8 de septiembre de 1614 en la casa del prior más antiguo, fueron asignadas “ocho dotes a ocho sitellas, dos de Maria Flores y seis de Jeronimo Fonseca”²²⁵, mientras que en la congregación posterior del 20 de septiembre de 1615 cinco niñas fueron admitidas para las dotes de Jerónimo de Fonseca, incluyendo “Catalina Fernandez hija de

²²¹ AOP, legajo 121, sin foliar.

²²² AOP, legajo 121, sin foliar.

²²³ AOP, legajo 121, sin foliar.

²²⁴ AOP, legajo 58, Dotes recaydos de la Memoria de Antonio de Fonseca para su capilla de la Santisima Resurreccion desde el principio de su fundacion, sin foliar.

²²⁵ AOP, leg. 1117, Congregaciones, 1613-1632, f. 15r.

Benito Fernandez natural de Granada y de Ludovica Romana, [que] esta recogida en las dispersas”²²⁶.

Además de la documentación conservada en el archivo de Santiago, que refleja los mecanismos adoptados por la congregación en la asignación de dotes, también es posible encontrar rastros de la misma entre los papeles de los notarios. Es interesante a este respecto un “Instrumento de promissione et assignatione di dote”²²⁷, estipulado por el notario granadino Antonio Fernández de Ortega, al que tendremos la oportunidad de volver en el transcurso de los siguientes capítulos. El documento está estipulado en la casa del señor Cesare Reyna, un laico romano, que vivía en la parroquia de Santa Maria in Trastevere. Como testigos estaban presentes Matteo de la Felice, de la ciudad de Parma y el peruano Cesare di Santi.

Alfonso de Torres Ponce de León, sacerdote de la ciudad de Málaga y prior de la cofradía de la Resurrección de la nación española, en nombre de la congregación promete desembolsar “alla honesta donzella Joana del Pozo”, hija del español Joan del Pozo, doscientos escudos de moneda, para casarse con “Antonio Pistolese romano, figlio di Orazio e di madonna Giulia”, ambos romanos. Estos doscientos escudos prometieron pagarles de esta manera: cincuenta escudos por la asignación de una póliza firmada por los administradores de Santiago de los Españoles, “che è di quelle della dote di Antonio di Fonseca”, y otras dos pólizas, de cuarenta y cuatro escudos cada una, de las dotes respectivamente de Constantino del Castillo e Isabel Peramato. Otra póliza de cuarenta y cuatro escudos fue firmada por el gobernador y los priores de la congregación, mientras que los dieciocho escudos restantes prometieron pagarlos en efectivo. Las cuatro pólizas debían ser entregadas a Juana del Pozo, y para la seguridad de estas se encargaron Giulia, la madre del novio, y su hermano Giovan Battista Borrello quien, estando presente en la firma de la escritura, “promessero di obligarsi alla securità di detta dote”.

En la siguiente parte, relativa a los bienes, fue cedido un viñedo de tres piezas “che detta madonna Giulia ha et possede fuora della porta di San Pancratio”. Antonio, el futuro marido, se obligó a sí mismo a “mantener detta dote e di far la carta dotale di essa”, invertir 150 escudos de esta dote “in tanti beni et robbe di bottega di giuponaro che è suo mistiero” y declarar que todas estas cosas se compran con el dinero de la dote. Su futura esposa, Juana del Pozo:

²²⁶ AOP, leg. 1117, Congregaciones, 1613-1632, f. 28r.

²²⁷ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 544, f. 516r-v.

con licenza et beneplacito di detti sig.ri priori et deputati di detta Congregatione a nome di essa promesse anco de pigliar per suo legitimo sposo detto miser Antonio Pistolese, et consumare il matrimonio con esso fatte che saranno le solemnità che il S.to Concilio di Trento [ordina] et in segno di questo ambidui in presentia di detti sig.ri priore et deputato et di me detto notario et li testimoni infrascritti si tocorno le mane, et detto miser Antonio promesse ancora di far inventario di tutti li vestiti et robbe che detta Joanna porta et consignarà, anzi di menarla a casa sua.

El documento refleja en primer lugar la administración conjunta de las dotes, tanto por parte de la iglesia como de la cofradía. El matrimonio en este caso tiene lugar entre una española y un romano, y la dote que se le asigna proviene de tres de las donaciones más conspicuas, a saber, las de Antonio de Fonseca, Constantino del Castillo e Isabel Peramato. Es interesante notar que la escritura, a pesar de estar estipulada por un notario español, está redactada en italiano.

La concesión de las dotes tenía lugar de manera solemne en la iglesia de Santiago de los Españoles, el día de la Asunción, cuando las niñas desfilaban vestidas de blanco²²⁸. De hecho, este amplio abanico de actividades benéficas y asistenciales no puede entenderse sin relacionarlo con la dimensión festiva y ceremonial, momento de máxima expresión de la presencia española en Roma. En particular, Thomas Dandeleet escribe que “la cofradía se convirtió en un centro del poder, patronazgo, expresión religiosa y caridad de España en Roma junto con los clérigos que servían en la iglesia nacional de Santiago”²²⁹. Junto a las finalidades caritativas y asistenciales, también propias de las demás asociaciones romanas, la cofradía se encargó de organizar las solemnes celebraciones que tenían lugar la mañana de Pascua en plaza Navona. Esta fiesta, como hemos visto en las páginas anteriores, se convirtió en una de sus prerrogativas fundamentales, a la que la cofradía a lo largo de los años dedicó enormes esfuerzos organizativos, así como ingentes inversiones de dinero. Precisamente sobre la organización compleja y articulada de lo que se configura como el componente principal de la máquina festiva puesta en marcha por la hermandad trataremos de centrar la atención en las siguientes páginas.

²²⁸ Francisco Cabrera, *Las Iglesias de Roma con todas las reliquias y estaciones. Donde se trata del modo de ganar las Indulgencias, la Significación de los Agnusdeies* (Roma: Por Luis Zannetti, 1600), 72: “En el día de Nuestra Señora de agosto se haze una muy solemne procession en la dicha iglesia, en la quan andan veinte o ventidos, donzellas pobres, a las quales se da sufficiente dote para poderse casar”. El autor de la obra, durante su estancia en Roma, fue teólogo del cardenal español Pedro Deza. Véase Fernando Rodríguez de la Torre, *Cabrera Morales, Francisco de*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/79277/francisco-de-cabrera-morales>. Sobre la asignación de las dotes véase también AAV, Misc. Arm. VII, 79, f. 430r: “tutte le retroscritte dote si danno il giorno dell’Assensione di N.ro S.re Giesu Christo al Cielo”.

²²⁹ Thomas Dandeleet, *La Roma española*, 150.

3.7 Fiesta popular y expresión política

Un estudio de Anna d'Amelio, que ha analizado algunos protocolos notariales conservados en el Archivo Storico Capitolino, ha mostrado que la procesión que tenía lugar en plaza Navona la mañana de Pascua está atestiguada al menos a partir de 1554²³⁰. Este estudio ha tenido el mérito de haber destacado el papel de algunos artistas “menores” a los que la nación española encargó a lo largo de los años la puesta en marcha de las escenografías que fueron el trasfondo de la fiesta. Estas primeras celebraciones deben haber sido muy modestas si pensamos que en 1579, año de fundación de la cofradía, se gastaron 2,35 escudos para la música, que ascendieron a 18 en la fiesta celebrada en 1581²³¹. Sin embargo, desde los primeros años, la nación española pudo contar con personalidades destacadas del panorama artístico y musical romano. Como apunta Giuseppe Fiorentino, cuyos estudios han examinado principalmente el aspecto musical de la fiesta, en estas primeras ediciones es relevante el papel de Giovan Battista Giacomelli, músico y compositor del que, sin embargo, no tenemos mucha información sobre sus primeros años de actividad, así como de su llegada a Roma. Es cierto que de 1582 a 1585 Giacomelli fue cantor de la capilla papal y, a partir de 1586, entró en servicio en la corte de Mantua²³².

Al compositor y cantor pontificio Francisco de Soto de Langa²³³, la cofradía concedió para la fiesta de 1586 una suma de 46 escudos para pagar a instrumentistas y cantantes²³⁴. Este personaje estuvo íntimamente ligado a la Congregación del Oratorio fundada en Roma por Felipe Neri, alrededor de la cual rotaron algunos importantes compositores desde los primeros años de vida, y fue él mismo miembro de la cofradía de la

²³⁰ Anna D'Amelio, “Le origini della festa della Resurrezione in piazza Navona: da cerimonia religiosa a manifesto di potere della comunità spagnola a Roma”, en *Centros de Poder Italianos en la Monarquía Hispánica (siglos XV-XVIII)*, 3 vols, ed. José Martínez Millán - Manuel Rivero Rodríguez (Madrid: Ediciones Polifemo, 2010), 1471-1485, en p. 1483. Véase también Francesco Luisi, “S. Giacomo degli Spagnoli e la festa della Resurrezione in Piazza Navona”, en *La cappella musicale nell'Italia della Controriforma*, ed. Oscar Mischiati - Paolo Russo (Firenze: Olschki Editore, 1993), 75-103.

²³¹ Giuseppe Fiorentino, “Tra festa e liturgia. Le musiche della Nazione Spagnola in Piazza Navona nel Cinque e Seicento”, en *Du stade de Domitien à l'actuelle piazza Navona, genèse d'un quartier de Rome*, ed. Jean François Bernard (Roma: École Française de Rome, 2014), 723-740, en p. 735; Giuseppe Fiorentino, “Musica e festa nella roma barocca: il caso di piazza Navona”, en *La musica a Roma nei Seicento. Studi e prospettive di ricerca*, ed. Anne-Marie Goulet (Roma: CNRS - École française de Rome, 2012), 55-72.

²³² Daniela Giordana, *Giacomelli, Giovan Battista*, DBI, 54 (2000).

²³³ Paulino Capdepón Verdú, *Soto de Langa, Francisco de*, DBE, <http://dbe.rah.es/biografias/32045/francisco-de-soto-de-langa>

²³⁴ Giuseppe Fiorentino, “Tra festa e liturgia”, 735.

Resurrección²³⁵. En marzo de 1591, año en que tuvo lugar la elevación a la categoría de archicofradía, la congregación decidió que se consultara al embajador para saber si “se hará la procession y fiesta de la S.ma Resurrección o no attento la gran penuria y calamidad de pan y hambre con que al presente se halla esta Corte”²³⁶.

En aquel año se gastaron 81,20 escudos en la organización de la música, de la que fue encargado Ruggiero Giovannelli²³⁷, que ya era un músico bien asentado en Roma, tanto que unos meses antes había sido nombrado director de coro del Colegio Germánico de Sant'Apollinare²³⁸. En 1592 fue encargado de la preparación de la fiesta Girolamo Rainaldi²³⁹, que en 1589 había diseñado el catafalco para el funeral del cardenal Alessandro Farnese y a partir de 1592 comenzó a colaborar con Giacomo della Porta, uno de los arquitectos más importantes de la época²⁴⁰. Es evidente, por tanto, en las decisiones tomadas por la cofradía desde los primeros años, un deseo de dar prestigio a la fiesta de la Resurrección, y esto también se expresó en la elección de los ya mencionados artistas y arquitectos.

En el archivo de la Obra Pía hemos podido encontrar una relación de gastos relacionados con la procesión de 1594, que nos permite mirar más de cerca esta celebración²⁴¹. De los 89 escudos totales, 32 estaban destinados “a los cantores y todos los demas instrumentos de musica”. Los diferentes componentes estaban formados por “5 contraltes, 5 tenores, 5 baxos, el maestro del colegio Germanico, cornera y trumpon, violino, laud, pifaro, violon, menestreles, organico y cimballo”. Otros 27 escudos fueron gastados en “antorchas de cera blanca y candelas 40 para altares y cantores”. Otra lista de gastos para el mismo año se refiere a “luminarias, pinturas y ornato echo en la fachata de la iglesia”²⁴². De esta lista sabemos que en esa ocasión se emplearon “treientos candeleros de barro para luminarias”. También se gastaron cinco reales en “retiñer los dos quadros biejos y adrezarlos”, y nueve reales por “adrezar la cruz y platearla”. Además, están anotados “treientos pliegos de papel pintados de diversos colores con la Resurrection, angeles y santos”. Para la fiesta del 1595 en cambio se gastaron:

²³⁵ *Ibid.*, 731.

²³⁶ AOP, legajo 1024, f. 31v.

²³⁷ Fiorentino, “Tra festa e liturgia”, 735.

²³⁸ Salvatore De Salvo, *Giovannelli, Ruggero*, DBI, 55 (2001).

²³⁹ Cristiano Marchegiani, *Rainaldi, Girolamo*, DBI, 86 (2016).

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ AOP, legajo 121, sin foliar.

²⁴² AOP, legajo 121, sin foliar.

quarenta escudos de moneda en los altares y adereço de la yglesia que se hizieron para la proçession [...] veinte escudos en el altar que hizieron en la plaza [...] a Pedro Deza ciento y cinquenta escudos por los gastos que ha hecho en los fuegos que se hizieron para la proçession [...] cinquenta escudos en las luminarias y palizada [...] ciento y cinquenta escudos en la musica, ochenta y quatro escudos en la fuente²⁴³.

Todos estos preparativos obviamente requerían mano de obra. En 1594 dieciocho reales fueron entregados “a seis hombres que travajaron la vispera de Pascua”, mientras que veinte reales se concedieron “a maestre Paulo por el trabajo de siete dias”. Al “maestre Pedro pintor”, cuya identidad desconocemos, se pagaron setenta reales “por haver pintado tres quadros grandes para las bentanas de la iglesia”. Al año siguiente se pagaron dos escudos al pintor Ferrante Galvetti “por su trabajo de haver restaurado las tres ensenas y figuras de la Gloriosa Resurrection que se ponen en las tres puertas de la yglesia del s.r Santiago”²⁴⁴. Es probable que estos fuesen algunos de los llamados artistas “menores” del panorama romano a los que recurrió la cofradía para la preparación de sus decorados. En la fiesta, por lo tanto, los componentes musicales y escenográficos, a los que se destinaba una parte sustancial de los gastos, estaban estrechamente entrelazados²⁴⁵.

Evidentemente estas elecciones tuvieron sus efectos si pensamos que, en pocos años, la fiesta de la Resurrección se convirtió en una de las más importantes del vasto panorama festivo romano. Podemos hacernos una idea de esto leyendo la relación que publicó Girolamo Accolti en 1596, en la que describe en detalle las celebraciones que tuvieron lugar ese año en plaza Navona la mañana de Pascua²⁴⁶. La obra está dedicada a don Antonio de Cardona y Córdoba, duque de Sessa, nombrado embajador residente ante la Sede Apostólica a partir de junio de 1590²⁴⁷, y mencionado en la dedicación de la obra como “protector” de la nación española. Se trata, ante todo, de la primera relación escrita relativa a la fiesta de la Resurrección, que contiene interesantes informaciones sobre la organización, el desarrollo y las personas que participaron en ella. El autor también afirma que en aquella ocasión los priores de la nación española, don Pedro Deza para la

²⁴³ AOP, legajo 122, sin foliar.

²⁴⁴ AOP, legajo 122, sin foliar.

²⁴⁵ Michela Berti – Émile Corswarem, “Il modello musicale delle chiese nazionali a Roma in epoca barocca: panoramica e nuove prospettive di ricerca”, en *Identità e rappresentazione*, 233-243.

²⁴⁶ Girolamo Accolti, *La Festa et ordine bellissimo che tiene la natione di Spagna nel far la processione del sanctissimo sacramento, la Domenica della Ressurrectione, nel aurora in Roma, intorno a Piazza Navona* (Roma: Domenico Gigliotti, 1596).

²⁴⁷ Para un perfil biográfico véase Miguel Ángel Ochoa Brun, *Fernández de Córdoba y Folch de Cardona Anglesola y Requenses, Antonio*, DBE, <http://dbe.rah.es/biografias/15456/antonio-fernandez-de-cordoba-y-folch-de-cardona-anglesola-y-requesens>

corona de Castilla y Jerónimo Fonseca para la corona de Portugal, quisieron superar a todos sus antecesores tanto en gastos como en el resto de los aparatos festivos. A pesar de los propósitos apologéticos del informe, es evidente que la celebración comenzaba a adquirir cierta importancia en el panorama festivo de la ciudad de Roma. Por esta razón, creo apropiado tomar en consideración algunos aspectos de este texto.



Imagen 3: Girolamo Accolti, *La Festa et ordine bellissimo che tiene la natione di Spagna nel far la processione del sanctissimo sacramento, la Domenica della Ressurrectione, nel aurora in Roma, intorno a Piazza Navona, Roma, Domenico Gigliotti, 1596.*

El autor empieza describiendo los arreglos y decoraciones presentes tanto en la iglesia de Santiago como en el espacio de la plaza. La iglesia estaba muy iluminada, mientras que las puertas por las que debía salir el Santísimo Sacramento estaban adornadas con frisos y festones que representaban los escudos de la Majestad Católica y del Sumo Pontífice. En la puerta central estaba representado Santiago con la espada en mano luchando por la nación española. Ya desde los primeros pasajes del texto se puede apreciar cómo el elemento visual tuvo un papel protagonista en la celebración, que estaba enfocada tanto en las figuras del monarca y del pontífice, como en la figura del patrón de España.

En este punto, el autor se concentra en la descripción de la procesión, que salió de la iglesia y recorrió el espacio de plaza Navona. El Sacramento fue llevado por Andrea de Cardona, auditor de Rota, mientras que los varales del palio fueron sostenidos por el duque de Sessa y don Pietro de' Medici, figura de gran interés, especialmente respecto a sus relaciones con la Monarquía hispánica²⁴⁸. Nacido en Florencia en 1554, era hijo de Cosimo I de Medici y Eleonora de Toledo, y hermano menor de Fernando de Medici, Gran Duque de Toscana de 1587 a 1609²⁴⁹. En 1589, contra la voluntad de Fernando, se había trasladado a la corte de Madrid y en 1593 recibió el Toisón de oro, el reconocimiento más prestigioso que otorgaba el rey de España, que creaba un vínculo especial de lealtad con la Monarquía. Pietro estaba bien integrado en los círculos de la corte española y permaneció en Madrid hasta su muerte en 1604²⁵⁰. Como ha señalado Thomas Dandeleit, su presencia durante la celebración subraya su lealtad a la Monarquía hispánica, en contraste con la orientación política de su hermano el Gran Duque²⁵¹, en un contexto en el que los soberanos españoles buscaban ganarse la fidelidad de las élites de la península italiana también a través de la concesión de títulos y beneficios²⁵².

²⁴⁸ BAV, *Urb. Lat.* 1064, f. 244r: “Domenica mattina all’alba la latione spagnuola in Piazza Navona, fece al solito la sua processione solenissima, con infiniti lumi, et varie, et stravaganti inventioni di fuochi artificiali et girandole, oltre diverse melodie musicali divise in tutta la piazza, et tutto in honore del S.mo Sacram.to, che veniva portato da mons. Corduba, portando fra gli altri il Baldacchino il Duca di Sessa, et il sig.r Don Pietro di Medici”.

²⁴⁹ Para un perfil biográfico de Pedro y para sus relaciones con la Monarquía hispánica véase Paola Volpini, *Pietro de Medici*, DBI, 73 (2009); Paola Volpini, “Pietro e i suoi fratelli. I Medici fra politica, fedeltà dinastica e Corte spagnola”, *Cheiron*, 53-54 (2010): 127-162.

²⁵⁰ Luis Cabrera de Córdoba, *Relaciones de las cosas sucedidas en la Corte de España desde 1599 hasta 1614* (Madrid: Imprenta de J. Martín Alegria, 1857). Así el autor describe la muerte de Pedro: “murió don Pedro de Médicis á los 25 del pasado, en Madrid, en dos días de enfermedad [...] el cual deja por su heredero á su hijo mayor natural, y de las pretensiones que tenia con el Gran Duque, al Rey, y si no las quisiere aceptar al papa”.

²⁵¹ Véase Paola Volpini, *Los Medici y España. Principes, embajadores y agentes en la Edad Moderna* (Madrid: Silex, 2017).

²⁵² Sobre este tema véase el volumen de Angelantonio Spagnoletti, *Principi italiani e Spagna nell’età barocca* (Milano: Mondadori, 1996); Angelantonio Spagnoletti, *Le dinastie italiane nella prima età moderna*

La música, que estuvo a cargo de Pedro Deza, se organizó en “otto chori” dispuestos en diferentes puntos de la plaza, mientras que Jerónimo Fonseca se encargó del espectáculo pirotécnico. La organización de la fiesta fue tal que las dos componentes, la musical y la pirotécnica, no se superpondrían. Es significativa también al leer la relación la presencia de unas máquinas imponentes, todas centradas en la exaltación de Cristo y de la Virgen²⁵³. Una vez completado el recorrido por la plaza, la procesión con el Santísimo Sacramento pasa a la iglesia. Al final de la relación, el autor se refiere a la gran cantidad de personas que acudieron en masa a la plaza Navona, y subraya cómo esta estaba formada tanto por extranjeros como por habitantes de la ciudad.

Podemos decir que a finales del siglo XVI la fiesta de la Resurrección era ya una celebración establecida dentro del vasto panorama festivo de la ciudad. Esto fue posible gracias a una serie de factores en los que conviene insistir. Ya se ha hecho mención, en las páginas anteriores, del aspecto visual que caracterizó fuertemente a la fiesta desde sus inicios, y esto se evidencia en las imponentes escenografías montadas. El espacio sin duda jugó un papel fundamental en los orígenes y en el desarrollo de la fiesta. La colocación de la procesión en la mañana de Pascua, en un espacio ceremonial destacado como es el de plaza Navona, otorga a la hermandad de la Resurrección, y a toda la nación española, un protagonismo absoluto dentro del vasto panorama de las celebraciones jubilaires. Podemos suponer que la creciente disponibilidad económica hizo posible organizar celebraciones más grandes y suntuosas, y que así tuvieron un gran impacto a los ojos de los espectadores.

Tornel distingue en los ritos una parte “estática”, que tenía lugar principalmente dentro de la iglesia, y una parte “dinámica”, que se identifica principalmente en las procesiones²⁵⁴. Incluso en la fiesta de la Resurrección, como puede verse claramente en la relación de Accolti, existe esta doble dimensión del rito. A los rituales celebrados en la iglesia de Santiago les sigue la procesión que recorre la plaza. Pero la fiesta de la Resurrección se centra sobre todo en la celebración de la figura de Cristo resucitado, que estaba presente en una doble “cara”: por un lado a modo de imagen, y este es el caso de las estatuas que se colocaron en la plaza, y por el otro en forma de Eucaristía²⁵⁵. Este último fue el centro de muchas otras fiestas del calendario litúrgico, en primer lugar el Corpus

(Bologna: Il Mulino, 2003); Manuel Rivero Rodríguez, *Felipe II y el gobierno de Italia* (Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1998).

²⁵³ González Tornel, *Roma Hispánica*, 187.

²⁵⁴ *Ibid.*, 178.

²⁵⁵ Silvia Carandini, “L’effimero spirituale. Feste e manifestazioni religiose nella Roma dei papi in età moderna”, en *Roma la città del papa*, 543.

Domini²⁵⁶. En cuanto al caso romano, la procesión del Corpus Domini ha sido estudiada en profundidad por Maria Antonietta Visceglia, que ha subrayado cómo, en los años comprendidos entre los siglos XVI y XVII, esta recibió un fuerte impulso también gracias a la fundación de numerosas cofradías del Santísimo Sacramento. La autora del ensayo informa, tomando en consideración un raro panfleto de 1621, que en ese año en la octava del Corpus Christi tuvo lugar una procesión en la iglesia de Santiago de los Españoles.

Partiendo de este interesante dato, creo que no es arriesgado intentar identificar algunos puntos en común entre la procesión del Corpus Domini y la fiesta de la Resurrección en plaza Navona. En primer lugar, ambas estaban centradas en la presencia de Cristo en forma de Eucaristía. En segundo lugar, ambas hicieron del elemento espacial su rasgo distintivo. Así como durante la fiesta de la Resurrección la procesión recorría el espacio de plaza Navona, la procesión del Corpus Domini serpenteaba por las calles de la ciudad, tocando algunos puntos clave y trazando una especie de “itinerario ideal”, que al mismo tiempo estaba lleno de fuertes valores religiosos y simbólicos.

Como intentaremos ver en las páginas siguientes, el siglo XVII fue testigo de un cambio radical de tendencia en los vínculos que, hasta las décadas anteriores, se habían establecido entre el papado y la Monarquía hispánica. Cabe recordar que el reinado de Felipe III, que ascendió al trono en 1598, estuvo fuertemente marcado por la figura de Francisco Sandoval y Rojas, que ejerció una fuerte influencia sobre el nuevo soberano²⁵⁷. Estos cambios ciertamente no pasaron desapercibidos a los ojos de los hábiles diplomáticos papales enviados a la corte española²⁵⁸. Incluso la fiesta de la Resurrección, cuyo desarrollo había permanecido prácticamente invariable hasta principios del siglo siguiente, sufrió cambios importantes, que fueron cuidadosamente registrados por algunos observadores en sus crónicas.

²⁵⁶ Maria Antonietta Visceglia, “Tra liturgia e politica. Il Corpus Domini a Roma (XV-XVIII secolo)”, en *La Roma dei papi. La corte e la politica internazionale (secoli XV-XVII)*, ed. Elena Valeri – Paola Volpini (Roma: Viella, 2018), 73-116.

²⁵⁷ John H. Elliott, *La Spagna imperiale* (Bologna: Il Mulino, 1982), 345-346. Sobre la figura del duque de Lerma véanse Antonio Feros, *El duque de Lerma. Realeza y privanza en la España de Felipe II* (Madrid: Marcial Pons, 2002), y Alfredo Alvar Ezquerro, *El Duque de Lerma. Corrupción y desmoralización en la España del siglo XVII* (Madrid: La Esfera de los Libros, 2010).

²⁵⁸ Visceglia, *Roma papale e Spagna*, 100-120.

3.8 Cambios y persistencias en el siglo XVII

Que la fiesta de la Resurrección a principios del siglo XVII ya había alcanzado una importancia considerable en el panorama festivo romano se demuestra por los registros de las congregaciones de la cofradía. Ya a finales del siglo anterior, para regular la afluencia de personas en plaza Navona, el Vicario de Roma tuvo que intervenir con la publicación de avisos especiales. En uno de 1597 leemos que:

Per rimuovere l'occasione e pericoli di quelle cose che potrebbono distrarre dalle devotioni et partorire confusione e scandalo nella processione che nella notte del Sabato Santo precedente alla domenica della Pasqua si fa dall'Arciconfraternità della Gloriosa Resurrettione nella Chiesa di San Giacomo della Nazione di Spagna, si ordina e commanda: che nessuna persona di qualsivoglia stato, grado e preheminentia sia, ardisca ne presuma sotto qualsivoglia pretesto, acciostarsi nella piazza di Nagone, ne in alcuno di vicoli e strade, che sono intorno per le quali si vada in detta piazza, con cocchi ne con carrozze, sotto la pena alli padroni delli cocchi de 25 scudi e della perdita di essi, d'applicarsi a luoghi pii al nostro arbitrio, e alli cocchieri tre tratti di corda; e questo s'intenda cominciare dal sabbato a sera prossimo alle quattro hore di notte, sino a che sarà finita la detta processione²⁵⁹.

Pablo González Tornel ha destacado la “especial ostentación” con la que se celebraban los rituales en Roma con motivo del jubileo²⁶⁰. La fiesta de la Resurrección no fue una excepción, cuyos preparativos para los años santos permanecen destacados en los registros. Las congregaciones de 1600 están dedicadas en gran medida a los preparativos para las celebraciones jubilares que tendrían lugar en ese año, que también vieron la producción de una vasta tratadística²⁶¹. Ya en la congregación particular del 30 de diciembre de 1599, estaba presente monseñor Bernardino Morra, quien cuatro años antes había sido nombrado secretario de la Congregación de obispos y luego prefecto del Palacio apostólico²⁶². Este, según lo que aprendemos de los registros, habían venido por parte del papa a “entender la orden y traça que se havia dado o se havia de dar para el albergo y sustento de los pobres peregrinos de nuestra nacion española que han venido y vendran a ganar el santo Jubileo [...] para que en este año no ocupen ni den gasto ni fastidio a los hospitales de Roma que

²⁵⁹ AOP, legajo 2261. Citado en Fernández Alonso, “Santiago de los Españoles”, 302.

²⁶⁰ González Tornel, *Roma hispánica*, 184.

²⁶¹ Stefano Andretta, “Devozione, controvertistica e politica negli anni santi. 1550-1600”, en *La città del perdono*, 355-376.

²⁶² Elisa Novi Chavarria, *Morra, Bernardino*, DBI, 77 (2012).

no puedan acudir a todas las naciones”. Si por un lado, como ha señalado Irene Fosi, los hospitales y las cofradías eran lugares de sociabilidad, por otro lado estas instituciones también eran vistas con cierta sospecha, ya que el riesgo de disturbios siempre estaba vivo²⁶³. La intención del papa era que todas las iglesias nacionales que tenían hospitales se dedicaran a “a sustentar los pobres peregrinos, ansi sanos como enfermos que vinieren de su nacion”. Surge así una intención de “regulación” de la hospitalidad por parte del papa, confiando a cada iglesia con un hospital nacional contiguo la hospitalidad de los peregrinos de su propia nación probablemente para evitar, como de hecho ya había sucedido, que pudieran surgir enfrentamientos entre los diferentes grupos nacionales. Siempre a través de los registros aprendemos que en aquella ocasión el pontífice también ofreció, a través de monseñor Morra “ayudar en todo lo que Su Santidad pudiere hazer”²⁶⁴. El monseñor permaneció presente en toda la congregación “viendo como se remediavan y repartian las neçessidades y limosnas de los pobres de nuestra nacion, de lo qual quedo muy edificado y satisfecho”²⁶⁵.

En la organización de la fiesta con motivo del jubileo de 1600 la cofradía invirtió considerables recursos. Por la documentación contable sabemos que se gastaron 446 escudos “en la procesion de n.ra fiesta”²⁶⁶. Ya a principios de año, solo para hacer frente “a las neçessidades que se van ya offresciendo y se offresçeran en este año sancto”, la congregación en particular estableció que cada miembro de la congregación prometería “cada uno de dar un tanto cada mes de limosna solamente por todo este año santo”. De esta manera, de cara al Año Santo, “las neçessidades de los pobres se podrian remediar con mas çertidumbre y puntualidad, attenta la poca renta desta archicofradia”. Los priores Alonso Manrique y Pedro de Bobadilla prometieron ocho escudos al mes cada uno. Las sumas más grandes provinieron de monseñor De Ávila, que prometió doce escudos al mes, y de monseñor Andrés de Córdoba, que prometió diez. Es interesante, sin embargo, que, ya a principios de siglo, si por un lado existe el deseo de dar a la fiesta de la Resurrección un carácter cada vez más suntuoso y solemne, comiencen a surgir los primeros signos de escasez económica.

En la congregación particular del 25 de abril de 1600, en presencia del duque de Sessa, se establece que el 3 de mayo siguiente, día de los santos Felipe y Santiago, “se haga la

²⁶³ Irene Fosi, “Fasto e decadenza degli anni santi”, 808.

²⁶⁴ AOP, legajo 1118, f. 32r.

²⁶⁵ AOP, legajo 1118, f. 32r.

²⁶⁶ AOP, legajo 127, sin foliar.

procession general de toda la naçion para ganar el santo Jubileo”. La procesión tenía que seguir un orden preciso:

Que vaya delante el pendon que se ha hecho de damasco blanco con la Resurreccion pintada de entrambas partes, el qual lo llevaran los offiçiales a election de los s.res priores. Que vayan siguiendo despues del pendon todos los cortesanos cofrades de dos en dos, y de 25 en 25 copias, o pares yran dos frayles diziendo las letanias y los cofrades cortesanos yran respondienddo por su orden [...]. Al fin de todos los dichos cortesanos y cofrades ha de yr el Ex.mo S.r Duque de Sessa N.ro Protector en medio de los S.res priores.

Se trata de una procesión más de la que celebra la hermandad con motivo de la Semana Santa. También por el análisis de la documentación contable sabemos que en aquella ocasión se gastaron 354 escudos “en la procesion general que se ha hecho de toda n.racion espanola [...] para ganar el s.mo jubileo”²⁶⁷. Destaca la participación, junto con los hermanos de la cofradía española, de otros componentes de la vida religiosa de la ciudad, como los frailes con la tarea de recitar las letanías²⁶⁸. Dominique Julia ha destacado el papel de las órdenes religiosas, especialmente franciscanos y dominicos, en la predicación jubilar, que tenía lugar no solo en las iglesias, sino en los mismos hospitales donde se alojaban los peregrinos, que se convertían en un lugar concreto de conversión, donde el cuidado del cuerpo estaba acompañado al mismo tiempo por el cuidado del alma²⁶⁹.

Sin embargo los registros muestran que la procesión jubilar se configura como un momento de visibilidad de todo el cuerpo de la nación española en todos sus componentes, desde los priores y oficiales hasta los hermanos individuales. La presencia del embajador, protector de la hermandad y miembro de la misma, rodeado de priores, dota a la celebración de un marcado carácter político, y reitera el pleno apoyo que otorga la Monarquía a esta institución. El embajador, por otro lado, también estuvo presente en otras ocasiones, como la procesión del Rosario, que partía de la basílica de Santa Maria sopra Minerva y pasaba por el distrito de Campo Marzio²⁷⁰. Así sigue la descripción de la procesión jubilar:

²⁶⁷ AOP, legajo 127, sin foliar.

²⁶⁸ AOP, legajo 1118, f. 40r: “Se cometio a mons. R.mo de Cordoba, el doctor Pesquera, el doctor Rodriguez, el doctor Bermudez que procuran de algun refresco para los Religiosos de todas las ordenes que han de yr en la procession, conforme le paresçiere”.

²⁶⁹ Dominique Julia, “L’*accoglienza dei pellegrini a Roma*”, en *Roma la città del papa*, 855-856. Véase también Paolo Cozzo, “«Pel comodo dei pellegrini divoti». Riflessioni sull’*accoglienza a Roma in età moderna*”, en *L’*accoglienza religiosa tra tardo antico ed età moderna. Luoghi, architetture, percorsi**, ed. Silvia Beltramo – Paolo Cozzo (Roma: Viella, 2013), 193-203.

²⁷⁰ González Tornel, *Roma hispánica*, 185.

Luego seguira nuestra cruz de la Resurreccion la qual han de llevar los muchachos de la yglesia del señor Santiago con dos candeleros de plata y sus cirios encendidos a los lados, y luego yran siguiendo a la cruz los frayles de las ordenes que huviere por su antiguedad y despues yran siguiendo la clericia con sus sobrepellines y al fin della mons. R.mo de Cordoba con su roqueto o sobrepellin y la estola con algunos saçerdotes cortesanos que le acompañen con sus sobrepellines.

La celebración organizada por la cofradía, por tanto, también contó con la participación de miembros de la iglesia castellana. El jubileo, por otro lado, también fue una oportunidad para recibir más gracias y beneficios espirituales. En la misma congregación particular, el duque de Sessa informó que el papa había concedido a todos los hermanos de la archicofradía, a sus respectivas esposas, “aunque no sean españolas”, a sus criados y criadas, “aunque sean de diversa nacion”, pero que hayan estado a su servicio durante al menos el espacio de un mes, la posibilidad de “ganar el s.mo Jubileo visitando las quatro yglesias cinco vezes”, la primera procesional y las otras cuatro “de por si a su election y comodidad”. Aquellos que no pudieron hacerlo por razones de salud deberían haberlo dejado “al arbitrio y liçençia de su confessor”. Es probable, dada la enorme afluencia de peregrinos a Roma, que con motivo del jubileo se añadieran nuevos miembros a la cofradía. Entre la documentación contable leemos que en aquella ocasión se pagaron tres escudos al subsacristan “por el escribir en el libro todos los cofrades nuevos”²⁷¹.

Durante el siglo XVII, sin embargo, las relaciones entre la Monarquía hispánica y el papado vivieron fases de tensiones. En 1623 fue elegido papa el florentino Maffeo Barberini, que tomó el nombre de Urbano VIII²⁷². Su elección fue el signo de un cambio en la política que había caracterizado a su antecesor en las relaciones con la Monarquía. Sobre el pontificado de Urbano VIII y sobre lo que supuso para las relaciones entre Roma y España tendremos la oportunidad de profundizar más durante el quinto capítulo. Cabe destacar que un hito importante de su pontificado fue el jubileo que se celebró en 1625. Maria Antonietta Visceglia ha esbozado minuciosamente el contexto internacional en el que se insertó el jubileo de Urbano VIII, es decir, en un clima apenas latente de cruzada, que seguía siendo uno de los objetivos de la Iglesia de la Contrarreforma, y ha escrito que el

²⁷¹ AOP, legajo 127, sin foliar.

²⁷² Dandeleit, *La Roma espanola*, 231-232. Véase también Georg Lutz, *Urbano VIII*, en *Enciclopedia dei papi*, 2000, [https://www.treccani.it/enciclopedia/urbano-viii_\(Enciclopedia-dei-Papi\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/urbano-viii_(Enciclopedia-dei-Papi)/)

año jubilar se convirtió en “motivo dominante di una profonda tensione psicologica e morale”²⁷³.

En la congregación del 21 de enero de 1625, en presencia del duque de Pastrana, embajador español en Roma de 1623 a 1626, se nombraron nueve diputados, tres para Castilla, tres para Portugal y tres para Aragón, encargados de nombrar a varias personas para las “fontanas, castillo, altar de portugueses, empalizadas y mas cosas necessarias para la fiesta de Pascoa del dicho anno”²⁷⁴. Estas personas fueron destinadas a la congregación secreta del 23 de enero siguiente, celebrada en la casa del prior más antiguo Pedro Enríquez de Herrera.

Para la fuente de Castilla la cabeza era Jerónimo Becerra, acompañado de doce ayudantes, mientras que para la fuente de Aragón estaba Pedro de Marcal, al que se unían quince ayudantes. También para el castillo, además de la cabeza, había quince ayudantes, mientras que para el altar de los portugueses se encargó a Miguel da Costa Brandao, flanqueado por siete ayudantes. La empalizada a su vez se dividió en cuatro cuarteles. Para cada cuartel había una cabeza y un número que variaba entre siete y ocho ayudantes. Había una persona a cargo de “plaza, esbirros, bandos y todo mas”, mientras otros se encargaban de recoger y distribuir la cera, y llevar el pendón²⁷⁵.

Estos preparativos, descritos con gran detalle en los registros, se confirman en la relación escrita por Giovanni Bricci con motivo del jubileo de 1625. Después de haber descrito en detalle las procesiones individuales que se celebran en cada día de la semana, el autor pasa a la descripción de la procesión de la Resurrección en plaza Navona, que representa la culminación de las celebraciones de Pascua²⁷⁶.

En la plaza había tres fuentes, una en el centro y dos a los lados. Todo el perímetro de la plaza estaba rodeado por una empalizada. En el centro de la plaza había un altar adornado, otro se había colocado entre las dos puertas de la iglesia, cuya fachada estaba adornada “con alcuni stendardi e arme del Re Catolico, e con la imagine della Santissima Resurrettione e motti della Scrittura santa”²⁷⁷. Luego estaba la representación de varias

²⁷³ Visceglia, *Giubilei tra pace e guerre*, 445.

²⁷⁴ AOP, legajo 1117, f. 100r. Para un perfil biográfico del duque de Pastrana véase Porfirio Sanz Camañes, *Gómez de Silva Mendoza de la Cerda, Ruy*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/20928/ruy-gomez-de-silva-mendoza-y-de-la-cerda>

²⁷⁵ AOP, legajo 1117.

²⁷⁶ Giovanni Bricci, *Le solenni e devote processioni fatte nell'Alma Città di Roma, l'anno del Giubileo 1625. Con la sontuosa festa fatta la mattina di Pasqua di Resurrettione in Piazza Navona* (Roma: Eredi di Bartolomeo Zanetti, 1625). Para un perfil biográfico del autor, véase Olivier Michel, *Bricci, Giovanni*, DBI, 14 (1972).

²⁷⁷ Bricci, *Le solenni e devote processioni*, 29.

figuras tomadas de la mitología clásica, entre ellas Plutón, Proserpina, Venus y Vulcano, que se consumían al paso de la procesión, para simbolizar “la destruttione della superstittiosa gentilità nella Resurrettione di Christo”. A continuación sigue la descripción de la procesión que:

mandando avanti lo stendardo della Resurrettione di Christo, seguitarono quello con torce bianche moltissimi Gentil huomini, e nobili della Natione Spagnola, dopo li quali venendo lo stendardo della croce tre candelieri d’argento seguitarono i Sacerdoti con cotte al numero di 100 e tra questi portavasi sopra un talamo l’immagine di M. Verg. Vestita di drappi d’oro ricchissimi, in habito di Regina con un fiore in mano, che rendeva di sé vaga, e devota vista, e doppo molti passi sotto un ricco baldacchino con incensieri avanti, e tra molte torce era portato dal sacerdote, riccamente con suoi diaconi apparato, il santissimo sacramento, il quale si posò prima in mezzo alla piazza all’altare già detto, e nel fine all’altare tra le doi porte della chiesa, dove con quello si diede la benedittione all’infinito popolo, che vi era concorso non solo dalla città, e luoghi cinconuicini, ma etiam da lontani paesi con moltissimi pellegrini, e nell’istess’atto della benedittione Castel S. Angelo sparò mortaretti in abbondanza²⁷⁸.

El jubileo de 1625 fue la última ocasión en la que se celebró la fiesta de la Resurrección. La reanudación de las celebraciones tuvo lugar sólo con motivo del Año Santo de 1650. Así describe el cronista Giacinto Gigli las celebraciones:

La mattina avanti giorno la Compagnia della Resurrettione in S. Jacomo delli Spagnoli fece in Piazza Navona la Processione solennissima, la quale anticamente si soleva fare ogni anno avanti giorno la mattina di Pasqua, et fu dismessa dopo l’Anno Santo del 1625. Questa Processione si fa avanti giorno nell’hora che Christo Signor nostro risuscitò, et si porta in processione il SS.mo Sacramento, incontro al quale portano una imagine della Madonna benissimo et riccamente adornata, per memoria, che quando Christo Sig. Nostro risuscitò, apparve subito alla sua SS. Ma Madre. In Piazza Navona furno fatti ornamenti, come già si faceva prima, et anco maggiori. [...] Tutto il Teatro della piazza era cinto da Archi di legname dipinto tutti pieni di lumi accesi, et tutte le torri et tutti li altri ornamenti erano ripieni di lampadi accese. Incontro alla Guglia dove è la Chiesa di Sant’Agnese fu fatto un’Altare molto bello con colonne, et cornicione di sopra dipinto, et indorato, sopra il quale Altare doveva posarsi il SS.mo Sacramento. In questo Altare erano le Armi del Regno di Portugallo, et fu fatto da tre Portughesi in honore del Re di Spagna per dimostrare che lui è il vero Signore di quel Regno, ancorchè non lo possieda per essersi ribellato²⁷⁹.

²⁷⁸ *Ibid.*, 30-31.

²⁷⁹ Giacinto Gigli, *Diario di Roma*, ed. Manlio Barberito, 2 vols. (Roma: Editore Colombo, 1994), 585-586.

El caso de la fiesta de la Resurrección, en sus diversos componentes, muestra cómo la ceremonia no es algo estático, sino que refleja los cambios que se han producido tanto a nivel local como a nivel de los equilibrios internacionales. En una perspectiva comparada, podemos citar el caso de las ceremonias de la ciudad de Nápoles, analizadas por Ida Mauro, donde especialmente en los años posteriores a la revuelta de Masaniello “un’attenzione ai dettagli delle cerimonie offre informazioni importanti sulla maniera di intendere il potere tra le forze in gioco”²⁸⁰. Sin embargo, si tenemos en cuenta los años anteriores a la revuelta, un ejemplo de redefinición del espacio ceremonial fue dado por la nueva procesión puesta en marcha por el Conde de Lemos con motivo de la octava del Corpus Christi, que consistía en “un’autentica benedizione annuale dell’insula di San Giacomo degli Spagnoli, a cui arcivescovi e seggi cittadini intervenivano solo se invitati dalla corte vicereale”²⁸¹.

Aunque se sitúa ligeramente fuera del arco cronológico que hemos tenido en cuenta en este trabajo, creo que es oportuno detenerse en algunos aspectos. En 1644 finalizó el largo pontificado barberiniano y se abrió inmediatamente el cónclave en el que se enfrentan varias facciones, y debido a que ninguna de estas logró imponer su propio candidato, se llegó a una situación de compromiso²⁸². Fue elegido para el trono papal Giovanni Battista Pamphili, que tomó el nombre de Inocencio X, y que anteriormente había ocupado el cargo de nuncio papal en España. Su pontificado, si bien estuvo marcado por el conflicto entre Francia y España, sin duda representó un momento de acercamiento entre el papado y la Monarquía hispánica. Un signo de este cambio de rumbo se puede ver en los hechos relacionados con la embajada de España en Roma. Por primera vez la Monarquía pudo tener un palacio, ubicado en la actual Plaza de España, para ser utilizado como residencia de los embajadores²⁸³. Ambos espacios, el palacio y la plaza, se convirtieron en “el nuevo centro de los rituales y manifestaciones políticas españolas”²⁸⁴.

El éxito del jubileo celebrado por Inocencio X es evidente incluso si tenemos en cuenta los aproximadamente 700.000 peregrinos que acudieron a Roma en esa ocasión. El jubileo fue también una oportunidad para relanzar la presencia española en la Ciudad Eterna, tras

²⁸⁰ Ida Mauro, *Spazio urbano e rappresentazione del potere. Le cerimonie della città di Napoli dopo la rivolta di Masaniello (1648-1672)* (Napoli: Federico II University Press, 2020), 70.

²⁸¹ *Ibid.*, 75.

²⁸² Olivier Poncet, *Innocenzo X*, en Enciclopedia dei Papi (2000). Para una historia de los cónclaves, sobre todo entre los siglos XVI y XVII véase Maria Antonietta Visceglia, *Morte e elezione del papa. L’età moderna* (Roma: Viella, 2013), 339-381.

²⁸³ Dandeleit, *La Roma española*, 250.

²⁸⁴ *Ibid.*, 251. Véase también Maximiliano Barrio Gozalo, *El quartiere de la embajada de España en la Roma Moderna* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2018); Alessandra Anselmi, *Il palazzo dell’ambasciata di Spagna presso la Santa Sede* (Roma: De Luca Editore, 2001).

unos años de estancamiento, y en este sentido la fiesta de la Resurrección representó sin duda un momento crucial. En aquella ocasión, la nación española encargó la organización de la fiesta al arquitecto Carlo Rainaldi²⁸⁵. Como su padre Girolamo, a quien se le había encargado la preparación de la fiesta de 1592, Carlo también era ya un arquitecto afirmado y se había dedicado, a lo largo de los años, a la realización de algunas instalaciones importantes. En 1644 se convirtió en el arquitecto del papa Inocencio X, y realizó los arcos para la ceremonia de toma de posesión del nuevo pontífice.

Con ocasión de la fiesta de la Resurrección de 1650, en la plaza se instaló una estructura de madera formada por 116 arcos y en las dos fuentes de la plaza se colocaron dos arcos triunfales respectivamente²⁸⁶. De estos grandiosos festejos queda una ilustración del pintor francés Dominique Barriere, en la que se aprecia claramente la grandeza de las celebraciones organizadas en esa ocasión por la nación española. Toda la escenografía estuvo llena de referencias simbólicas al Cristo resucitado y al papel de Felipe IV como defensor del cristianismo. En las dos estructuras efímeras, creadas respectivamente en las dos fuentes de la plaza, Pablo González Tornel ha notado una yuxtaposición entre Felipe IV y Cristo, y una referencia explícita a la realeza de ambos²⁸⁷. Sin embargo, como ha escrito Maria Antonietta Visceglia, en el grandioso aparato escenográfico y en la complejidad del simbolismo utilizado, la fiesta de 1650 pretendía enfatizar, además de la Resurrección como un pasaje de una época de agitación a una de paz, la nueva concordia entre el papado y la Monarquía²⁸⁸.

²⁸⁵ Cristiano Marchegiani, *Rainaldi, Carlo*, DBI, 86 (2016). Una descripción de las celebraciones se encuentra también en Giacinto Gigli, *Diario di Roma*, 585-586.

²⁸⁶ González Tornel, *Roma hispánica*, 187-193.

²⁸⁷ *Ibid.*, 193-194.

²⁸⁸ Visceglia, *Giubilei tra pace e guerre*, 464-465.



Imagen 4: Dominique Barrière (1650), Fiesta de la Resurrección en Plaza Navona

Los papas que se sucedieron en las décadas siguientes, Alejandro VI (1655-1667), Clemente IX (1667-1669) y Clemente X (1670-1676), pudieron contar con el apoyo español. Fueron los años que coincidieron principalmente con los reinados de Felipe IV y Carlos II, que supusieron una fase de consolidación del poder y de la influencia española en Roma²⁸⁹. El jubileo de 1675, anunciado por Clemente X, impulsó también una intensa producción escrita. En cuanto a la fiesta de la Resurrección, de hecho, tenemos varias relaciones escritas que dan testimonio de la grandeza de las celebraciones organizadas con motivo del Año Santo²⁹⁰. Por ejemplo, la relación de Francisco de Ceballos, presbítero de la diócesis de Burgos, está dedicada a Johann Eberhard Nithard, embajador de España ante la Santa Sede²⁹¹, mientras que Dionisio de Torres escribe que la nación española “converti quella piazza in un teatro di maraviglie”²⁹².

²⁸⁹ Dandele, *La Roma española*, 249-261.

²⁹⁰ Ruggiero Caetano, *Le memorie de l'anno santo 1675 celebrato da papa Clemente X e consecrate alla santità di Nostro Signore papa Innocenzo XII* (Roma: Marcantonio e Orazio Campana, 1691).

²⁹¹ Francisco de Zevallos, *Relación de las fiestas que la Archicofradía de la Santísima Resurrección de la Nación Española celebró en Roma este Año Santo de 1675 en su Real Iglesia de Santiago* (Roma: Imprenta de la Rev. Cam. Apostolica, 1675).

²⁹² Dionisio de Torres, *Relatione delle feste fatte in piazza Nauona dalla Ven. Archiconfraternità della santissima Resurrezione nella chiesa di s. Giacomo degli Spagnuoli per la solenne festiuità della resurrezione del Redentore nel giorno di Pasqua del presente anno santo 1675. Dedicata all'emin.mo Ludouico Fernández Portocarrero comprotettore di Spagna* (Roma: Stamperia della Reverenda Camera Apostolica, 1675).

En particular, una de estas relaciones nos dice que en el altar mayor estaba un “teatro de ocho columnas” que debía servir como tabernáculo. La fachada de la iglesia estaba magníficamente decorada y en el centro había un gran cuadro de Santiago a caballo pisoteando a los moros; los escudos del papa y del rey completaban la escenografía. Después de haber descrito en detalle los preparativos para la fiesta, el autor pasa a relatar el avance de las celebraciones. La plaza Navona estaba rodeada por una columnata, diseñada por el pintor Pietro del Po²⁹³, que hacia 1652 se había unido a la prestigiosa Accademia di San Luca, y que a lo largo de los años le había asignado la realización de prestigiosas obras. La mañana de la fiesta, el cardenal Egidio Colonna, patriarca de Jerusalén, celebró una misa solemne en la iglesia de Santiago. Luego siguió la suntuosa procesión con el Santísimo Sacramento. Los varales del palio estaban sostenidos por ocho caballeros de Santiago, y el Sacramento fue llevado por el cardenal Colonna, seguido por el cardenal Nithard, embajador de Su Majestad. Al final de la procesión se colocó el Sacramento en la iglesia²⁹⁴.

Estas fueron sin duda las celebraciones más solemnes que organizó la nación española en Roma, pero también el último gran acto público celebrado por la cofradía, que por ello también tuvo que afrontar enormes gastos económicos. El siglo siguiente marca de hecho el declive y, en 1754, la desaparición definitiva de la archicofradía, cuyo patrimonio se incorporó a la iglesia de Santiago²⁹⁵. Sin embargo, podemos afirmar, siguiendo la trayectoria esbozada brevemente en estas páginas, que esta institución, gracias sobre todo a la pericia de sus administradores y al apoyo que tuvo de la Corona, ganó rápidamente un gran prestigio entre la nación española en Roma, y llegó a ocupar un lugar destacado en el vasto y polifacético panorama de la religiosidad romana y de sus dinámicas devocionales.

3.9 Reflexiones conclusivas

En este capítulo hemos trazado un cuadro general, y amplio, de la presencia española en Roma entre los siglos XVI y XVII, a través de la cofradía de la Resurrección. Nuestra reflexión partió de los orígenes de la cofradía, y luego llegó a la amplia gama de actividades

²⁹³ Maria Barbara Guerrieri Borsoi, *Del Po, Pietro*, DBI, 38 (1990).

²⁹⁴ *Roma giubilante nell'anno santo 1675. Per le pasquali feste rappresentate in piazza Navona dall'Archiconfraternità della Resurrettione nella chiesa di S. Giacomo de' Spagnuoli nel giorno di Pasqua di Resurrettione di Nostro Signore Giesu Christo* (Roma: Angelo Bernabò, 1675).

²⁹⁵ Justo Fernández Alonso, “Santiago de los Españoles”, 313-314.

benéficas que realizaba hacia los miembros de la “nación española”, hasta la dimensión festiva. El período cronológico, bastante amplio ciertamente, no permite realizar un análisis detallado de este tema, así como examinar los diversos cambios políticos que se produjeron entre los dos siglos. Por eso hemos preferido detenernos en algunas etapas fundamentales, así como se reflejan en algunos pasajes de los registros de las congregaciones.

Los registros, que reflejan la vida de la hermandad, representan una fuente de gran interés y nos han permitido repasar las diferentes formas en las que se desarrollaba la actividad caritativa de la hermandad. Para llegar a una comprensión de la complejidad y variedad de las prácticas de asistencia implementadas por la hermandad, ha sido sin embargo importante utilizar diferentes tipos de fuentes. A los registros, que informan puntualmente de lo que se deliberó durante las congregaciones generales y particulares, hemos añadido la lectura de los registros de limosnas, las listas de dotes distribuidas a las doncellas y no menos importante la documentación contable que se presta a diferentes tipos de análisis.

Los propósitos fundacionales de la cofradía están bien explicados en los estatutos y en la bula de fundación, y son el culto divino y las obras de caridad. Sin embargo, el cuidado del cuerpo y del alma se entrelaza con la atención a una serie de aspectos de la vida cotidiana de los individuos, algunos de los cuales aún no están lo suficientemente profundizados, ya que había diferentes situaciones en las que podían encontrarse en el curso de su existencia. Estos van desde el cuidado de los enfermos hasta la educación de los niños, desde la distribución de dotes y limosnas hasta la asistencia a los presos. Esta atención se extendía más allá de la vida terrenal, ya que la prerrogativa de la cofradía era la celebración de misas en sufragio por los hermanos fallecidos.

Este sistema caritativo articulado puesto en marcha por la cofradía refleja la complejidad de la sociedad romana a finales del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII. Una ciudad que había visto aumentar considerablemente el número de sus habitantes con el consiguiente aumento de los pobres e indigentes que abarrotaban las calles y que muchas veces causaban graves problemas de orden público. La articulación interna de las tareas también refleja las diferentes necesidades sociales que precisaban de una respuesta adecuada. Por lo tanto, para intervenir era menester un conocimiento generalizado de las necesidades de los miembros de la nación española en Roma. Si por un lado, en sus fines asistenciales la cofradía de la Resurrección no difiere mucho de otras asociaciones romanas, nacidas más o menos en los mismos años, por otro lado su carácter marcadamente “nacional” le confiere algunas prerrogativas particulares. En primer lugar el criterio de

pertenencia, que reúne bajo la categoría de “españoles” a quienes procedían de los diferentes dominios de la Monarquía. Los principales beneficiarios de este sistema asistencial fueron algunos de los sectores más desfavorecidos de la nación española en Roma (mujeres, pobres, presos), aunque estos no eran miembros de la hermandad.

La atención se ha centrado también en las celebraciones organizadas por la cofradía, especialmente las que tuvieron lugar con motivo de los Años Santos, y lo hemos hecho refiriéndonos tanto a los registros de las congregaciones como a algunas fuentes escritas de esa época. A través del hilo de la documentación archivística, hemos tratado de seguir la evolución de la fiesta, que a lo largo de los años se enriquece con elementos con fuertes valores simbólicos, llegando así a asumir una fuerte caracterización política. Esto es claramente evidente en el uso de aparatos escenográficos cada vez más elaborados, y por lo tanto una inversión económica cada vez mayor, que se refleja en los registros y la documentación contable. Durante esta aportación, también se ha intentado destacar algunas figuras importantes del panorama artístico y musical romano, señal de que la nación española intentaba perseguir, a través de la organización de la fiesta, una clara estrategia de prestigio.

Hemos visto cómo durante el siglo XVII, una fase de decadencia fue seguida de una nueva etapa de esplendor y “renacimiento” de la fiesta, y esto sucedió con motivo de los dos jubileos de 1650 y 1675. Sin perder de vista los fines benéficos y asistenciales para los que fue fundada, durante el siglo XVII la dimensión festiva cobró un papel central entre las actividades de la cofradía. Pablo González Tornel, refiriéndose en particular a estas celebraciones, ha escrito que “pocas veces en Roma se podía, con la aquiescencia del papa, hacer tal exaltación del rey de España en las calles de la ciudad, y mucho menos en un lugar con el valor escenográfico y simbólico de la Piazza Navona”²⁹⁶. Sin duda podemos afirmar, así como ha escrito Tornel, que la fiesta de la Resurrección era una de las dos formas, junto con las canonizaciones, en las que se manifestaba en Roma la *pietas hispanica*²⁹⁷. Es evidente en la fiesta de la Resurrección la intersección de varios niveles de análisis, y representa un testimonio tangible de cuán estrechamente estaban entrelazadas la dimensión festiva y la actividad caritativa y asistencial.

Sin embargo, la actividad de la cofradía de la Resurrección no puede entenderse sin relacionarla con la iglesia de Santiago de los Españoles, otro polo fundamental de la presencia española en Roma. Si al principio es evidente el deseo de autonomía de cada una

²⁹⁶ González Tornel, *Roma hispánica*, 195.

²⁹⁷ *Ibid.*, 183.

de las dos instituciones, podemos ver un cambio de tendencia desde principios del siglo XVII, cuando las influencias mutuas son siempre más evidentes. Baste decir que la misma cofradía se asentaba en el interior de la iglesia de Santiago, cuyos capellanes eran encargados por la congregación para celebrar misas “pro confratribus”²⁹⁸. La cofradía a su vez se encargaba de la atención y asistencia de los enfermos ingresados en el hospital de Santiago. Dos instituciones que a pesar de permanecer autónomas y separadas desde un punto de vista administrativo, resultan estar profundamente interconectadas a lo largo de los años, en un intercambio de actores y prácticas.

Son muchas las esferas que ocupa la presencia española en Roma y que merecerían un análisis profundo y detallado. Si de los registros emerge la imagen de la cofradía de la Resurrección como una institución compacta y homogénea, quedaría por analizar si y en qué medida la hermandad fue el lugar de polarización de tensiones y conflictos internos, lo que de alguna manera podría condicionar su desarrollo. A estas preguntas ciertamente sería posible contestar con una investigación adicional y más específica sobre la documentación de archivo. Sin embargo, a partir de los hallazgos que hasta ahora han surgido, parece que fue precisamente el aspecto económico el que determinó profundamente su dinámica interna a lo largo del tiempo. El sistema caritativo muy articulado requería gastos cada vez más grandes, a los que la hermandad trató de hacer frente con dificultades cada vez mayores. Por otro lado, ya a principios del siglo XVII, existe el deseo de dar a la fiesta de la Resurrección un carácter cada vez más suntuoso y solemne, y este es otro aspecto que condiciona su escasez económica. Si fueron precisamente estas dinámicas las que determinaron, especialmente durante el siglo XVII, el esplendor de la cofradía de la Resurrección, por otro lado marcaron el inicio de su decadencia.

²⁹⁸ AOP, legajo 1115, Limosnas 1591-1598, f. 46v.

PERFILES Y TRAYECTORIAS DE ESPAÑOLES EN ROMA ENTRE INTEGRACIÓN Y CONTACTOS CON LA TIERRA DE ORIGEN¹

4.1 Notarios españoles en Roma

Aportando algunos datos de Jean Lesellier, Andreas Rehberg afirma que entre 1507 y 1519 de una muestra de 1.268 notarios que operaban en Roma, hasta 160 eran españoles². En los años posteriores a la gran ruptura representada por el Saqueo, esta presencia masiva se hace más evidente hojeando el inventario del Archivio Generale Urbano, una herramienta aún indispensable hoy en día para orientarse dentro de la enorme masa documental que allí se conserva³. Esto se debe principalmente al aumento sustancial de la población romana y a una presencia cada vez mayor de extranjeros dentro de su tejido urbano. En este contexto social polifacético las huellas más evidentes de la presencia española se encuentran precisamente en los numerosos volúmenes de protocolos notariales⁴. Se conservan, por ejemplo, arrendamientos, poderes notariales o diversas transacciones financieras que atestiguan la extraordinaria vitalidad de la comunidad española en Roma en aquellos años. El interés por las fuentes notariales surge

¹ Algunos temas de este capítulo han sido expuestos en “Alonso de Ponte, agente e procuratore spagnolo a Roma alla fine del secolo XVI”, *Mediterranea – Ricerche storiche*, año XIX, (2022): 385-408 y “El testamento y el inventario de bienes de monseñor Pedro Foix de Montoya (1630)”, *Chronica Nova - Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 48 (2022): 517-540.

² Andreas Rehberg, “Le comunità «nazionali» e le loro chiese nella documentazione dei notai stranieri (1507-1527)”, en *Identità e rappresentazione. Le chiese nazionali a Roma, 1450-1650*, ed. Alexander Koller – Susanne Kubersky-Piredda (Roma: Campisano Editore, 2015), 211-23, en p. 211. El ensayo citado por Rehberg es Jean Lesellier, “Notaires et archives de la Curie romaine (1507-1627): les notaires française à Rome”, en *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 50 (1933): 250-275.

³ Manuel Vaquero Piñeiro, “Los españoles en Roma y el saco de 1527”, en *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, ed. Carlos José Hernando Sánchez (Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007), 249-266.

⁴ Raffaele Pittella – Orietta Verdi (coords.), *Notai a Roma. Notai e Roma. Società e notai a Roma tra Medioevo ed età moderna*. Atti della giornata di studi promossa dall'Archivio di Stato di Roma, 30 maggio 2017 (Roma: Roma nel Rinascimento, 2018); Anna Esposito, “Roma e i suoi notai: le diverse realtà di una città capitale (fine sec. XIV-inizio sec. XVI)”, en *Il notaio e la città. Essere notaio: i tempi e i luoghi (secc. XII-XV)*, Atti del Convegno di studi storici, Genova, 9-10 novembre 2007, ed. Vito Piergiorgio (Milano: Giuffrè Editore, 2009), 93-111; Romina De Vizio, *Repertorio dei notai romani dal 1348 al 1927 dall'Elenco di Achille Francois* (Roma: Fondazione Marco Besso, 2011); Maria Luisa Lombardo, *Il notaio romano tra sovranità pontificia e autonomia comunale (secoli XIV-XVI)* (Milano: Giuffrè, 2012); Gemma T. Colesanti – Daniel Piñol Alabart – Eleni Sakellariou, “Il notaio nella società dell'Europa mediterranea (secc. XIV-XIX)”, número monográfico de la revista *RiMe. Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, 9 (2021).

principalmente del hecho de que esta abundante documentación de archivo todavía está en su mayor parte aún inexplorada, y se hace aún más interesante porque muchos notarios españoles trabajaron para la iglesia de Santiago de los Españoles y la cofradía de la Resurrección, y ocuparon algunos puestos importantes dentro de las congregaciones.

El caso más emblemático, ya relatado por Thomas Dandelelet, es el de Alonso de Ávila, que fue sin duda uno de los notarios más prolíficos de la nación española, ya que de su actividad en Roma se conservan veinte volúmenes de actas públicas que abarcan un arco cronológico que va desde 1562 hasta 1586⁵. Sabemos que Alonso de Ávila estaba casado y tenía tres hijas, y que vivió en Roma desde principios de la década de 1560 hasta su muerte en 1604. Durante sus largos años de estancia en Roma, trabajó casi exclusivamente para la nación española, y en su testamento pidió ser enterrado en la iglesia de Santiago de los Españoles, institución en la que también ocupó el cargo de secretario. Su trabajo al servicio de la iglesia española debía haber sido particularmente apreciado si se tiene en cuenta que, entre la documentación contable del año 1594, cuando ya había terminado su trabajo al servicio de esta institución, leemos que la congregación general “le hizo gratia del dicho salario en cada un año por todos los días de la vida [...] aunque no sirva del dicho officio de secretario”⁶.

Cabe recordar que fue él quien en 1581 estipuló una “concordia” entre la iglesia de Santiago y la cofradía de la Resurrección, que intervino para regular algunos contrastes que surgieron entre las dos instituciones. Como hemos tenido la oportunidad de decir durante el tercer capítulo, la concordia estableció que la procesión que tenía lugar en plaza Navona en la mañana de Pascua era prerrogativa de la cofradía de la Resurrección, mientras que las procesiones del Jueves y Viernes Santo, y la procesión del Corpus Christi eran en cambio prerrogativa de la iglesia de Santiago⁷. También sabemos que Alonso de Ávila tenía derecho a alquilar, por una suma de 54 escudos, una casa propiedad de la iglesia de Santiago, de la que recibía una suma de 16 escudos por su actividad como notario⁸. En su testamento dejó la quinta parte de sus bienes a la congregación de Santiago, que concedió la celebración de quince misas rezadas al año⁹.

A partir de 1586 la actividad de Alonso de Ávila fue realizada por el notario valenciano Jerónimo Rabassa, del que también se conservan varios volúmenes de escrituras públicas

⁵ Thomas Dandelelet, *La Roma española 1500-1700* (Barcelona: Edición Crítica, 2002).

⁶ AOP, legajo 121, sin foliar.

⁷ Justo Fernández Alonso, “Santiago de los Españoles y la Archicofradía de la Santísima Resurrección de Roma hasta 1754”, *Anthologica Annu*, 8 (1960): 279-329, en p. 288.

⁸ Dandelelet, *La Roma española*, 192.

⁹ Fernández Alonso, “Santiago de los Españoles”, 317.

en el Archivo Capitolino. Su actividad como notario en Roma probablemente comenzó alrededor de 1576, y duró al menos hasta 1593¹⁰. El notario Antonio Fernández de Ortega, del que se conservan dos volúmenes de escrituras públicas, aparece en cambio mencionado en sus protocolos como “clérigo de la ciudad de Granada”, y pertenecía a la parroquia de San Salvatore alle Coppelle, situada en el barrio de Campo Marzio. También hay varios actos estipulados por otros notarios españoles, entre ellos Tomás Godover, que en 1622 fue nombrado secretario de la venerable congregación de la iglesia y hospital de Santiago de los Españoles, y definido en un documento como “persona de buenas partes, de buena pluma y capacidad, y persona muy a propósito para dicho oficio”¹¹.

Antonio de Novoa fue capellán y confesor de la iglesia de Santiago, mientras que Juan González Bravo, que es mencionado en las actas que estipuló como “secretario de la nación española”, había asumido el cargo en 1628, reemplazando al notario Tomás Godover¹². Bravo también desempeñó el cargo de secretario de la cofradía de la Resurrección. En los registros de las congregaciones, en la fecha del 24 de julio de 1629, leemos que: “aviendo el s.r don Juan de Herrera significado no poder atender al oficio de secretario por muchas ocupaciones que tiene los s.res de la congregacion nombraron a Juan Gonzalez Bravo secretario de Santiago para dicho efecto sin salario”¹³. Esta doble tarea asumida por el notario demuestra la interdependencia entre ambas instituciones, a pesar de su separación administrativa, y subraya la pertenencia común a la “nación española”.

Los que acabamos de mencionar fueron solo algunos de los muchos notarios españoles que vivieron y ejercieron su actividad en Roma entre finales del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII, y cuyos protocolos hemos utilizado para el estudio de algunos aspectos y algunas dinámicas que intentaremos exponer en el transcurso de estas páginas. Se trata, como hemos visto, de personalidades fuertemente vinculadas a la iglesia de Santiago, a la cofradía de la Resurrección y más en general a la nación española en Roma.

¹⁰ Daniel Piñol Alabart: “Notarios catalanes en Roma: los notarios matriculados en el archivo de la Curia (1508-1671)”, *Historia, Instituciones, Documentos*, 40, (2013): 251-302, en p. 262; Pilar Pueyo Colomina, “Signos de notarios de la diócesis de Burgos matriculados en la Curia romana en la primera mitad del siglo XVI”, en *Alma littera. Estudios dedicados al profesor José Manuel Ruiz Asencio* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 2014), 513-529; Vicente Pons Alós, “*In hoc signo vinces*. Notarios apostólicos valencianos en la Curia romana”, *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 43, (2017): 189-212.

¹¹ Justo Fernández Alonso, “Obras de Bernini en Santiago de los Españoles de Roma. Notas sobre el busto de mons. Montoya y los del «Anima beata» y el «Anima dannata»”, *Anthologica Annua*, 26-27 (1979-1980): 657-687, en p. 660.

¹² *Ibid.*

¹³ AOP, Legajo 1117, Congregaciones, f. 124r.

Entre ellos había tanto laicos como eclesiásticos, y algunos ocupaban puestos importantes dentro de su institución nacional.

Parece que los administradores de la iglesia y de la cofradía española recurrieron, para cubrir estas delicadas posiciones, a personas de la nación española pertenecientes a un grupo social medio-alto, generalmente bien asentada en el ámbito profesional, y que gracias a su actividad habían podido construir una sólida fortuna en Roma. Los notarios, que desempeñaban el papel de secretarios, estaban presentes durante las congregaciones generales y particulares, y anotaban escrupulosamente en los registros todo lo que se deliberaba, incluso los temas más delicados. Por lo tanto, era evidente la necesidad de acudir a personalidades de confianza, así como a veteranos de la profesión.

Raffaele Pittella ha subrayado el papel fundamental desempeñado por los notarios romanos no solo en la producción de la documentación, sino también en su conservación¹⁴. Los protocolos sin embargo, si bien nos proporcionan mucha información sobre su actividad profesional y su red de contactos, por otro lado no nos dan mucha información sobre sus perfiles biográficos. En muchos casos no tenemos información sobre el origen geográfico de los notarios o sus opciones de matrimonio. Sería interesante saber si, antes de trasladarse a Roma, estos notarios ejercían su profesión en su tierra natal. Un aspecto que se desprende claramente de la lectura de los protocolos es la tendencia de los extranjeros, y en este caso concreto de los españoles en Roma, a recurrir a los notarios de su nación para la redacción de sus escrituras. Esto está vinculado no sólo a cuestiones estrictamente lingüísticas, sino a necesidades comunicativas más generales de la nación española.

La mayoría de los protocolos estipulados por españoles residentes en Roma, conservados en el Archivo Capitolino, están redactados en castellano. En muy pequeña medida se puede encontrar el uso del italiano o del latín. En Roma había una gran presencia de habla hispana, sin embargo podemos imaginar que muchos españoles, que habían residido en la ciudad durante varios años, habían logrado cierto dominio de la lengua italiana. Es posible que la redacción en castellano fuera necesaria ya que muchos españoles, como veremos en las páginas siguientes, necesitaban de las actas para cuestiones pendientes en España. También muchos de los sujetos involucrados en diversas medidas estaban en España, y con toda probabilidad no dominaban el idioma italiano. Por

¹⁴ Raffaele Pittella, "Scritture dello Stato e archivi notarili a Roma in età barocca", en *Il notaio nella società dell'Europa mediterranea*, 433-472.

estas razones, las escrituras notariales, que tenían un valor esencialmente práctico, necesitaban estar redactadas en castellano para tener valor legal también en España.

Un problema concernía precisamente a los notarios extranjeros, presentes en Roma desde finales del siglo XV y en número creciente durante el siglo XVI, atraídos precisamente por las oportunidades de carrera que la ciudad del papa podía ofrecer¹⁵. Si, como ha señalado Anna Esposito, el Colegio de Notarios Romanos quiso asegurarse de que los notarios extranjeros no ocuparan el mercado estableciendo límites para poder formar parte del organigrama municipal, poco o nada se pudo hacer en el ámbito de la libre profesión¹⁶. En este contexto, el establecimiento en 1507, por el papa Julio II, del Colegio de Escritores del Archivo de la Curia Romana, formado por 101 notarios pertenecientes a la Curia Pontificia, que tenía facultad de crear nuevos notarios y examinar a los no romanos que quisieran ejercer su profesión, juzgándolos adecuados o no¹⁷. Hasta ese momento los extranjeros que habían obtenido el título de notario apostólico tanto de los delegados papales como del emperador no habían tenido problemas en el ejercicio de la libre profesión¹⁸.

En las siguientes páginas, tomando en consideración una muestra de actos guardados en el archivo, intentaremos analizar el contenido de algunos de estos documentos, para resaltar ciertas notas peculiares, y tratando de identificar algunas características comunes. Otro aspecto que no debe subestimarse, al tener en cuenta las fuentes notariales, es el relativo a la condición social de la parte de población examinada. Generalmente, quienes recurrían a un notario, pertenecían a un grupo social medio-alto. Los protocolos, sin embargo, nos dan la imagen de una clientela extremadamente variada, que abarca tanto las esferas eclesiásticas como el mundo de las profesiones. Esto también se debe al hecho de que en Roma había tanto notarios que trabajaban para las instituciones municipales, como los que trabajaban para los tribunales pontificios¹⁹. El 22 de enero de 1601 fue el mismo

¹⁵ Esposito, “Roma e i suoi notai”, 107.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, 108; Maria Luisa San Martini Barrovecchio, “Il Collegio degli Scrittori dell’Archivio della Curia Romana e il suo ufficio notarile (secoli XVI-XIX)”, en *Studi in onore di Leopoldo Sandri, vol. III* (Roma: Università La Sapienza, 1983), 847-871.

¹⁸ Pons Alós, “In hoc signo vinces”, 198. Sobre el caso de los notarios apostólicos granadinos véase María Luisa García Valverde, “Los notarios apostólicos de Granada a través de la legislación civil y eclesial”, *Historia. Instituciones. Documentos*, 37 (2010): 87-108. Para un enfoque general véase María Amparo Moreno Trujillo – Juan María de la Obra Sierra – María José Osorio Pérez (coords.), *El notariado andaluz. Instituciones, práctica notarial y archivos. Siglo XVI* (Granada: Universidad de Granada, 2011).

¹⁹ Maria Antonietta Quesada, “Notai degli uffici della Curia romana”, en *Repertorio dei notai romani*, 17-24. Para notarios de la ciudad, ver en el mismo volumen Orietta Verdí, “L’archivio del collegio dei notai capitolini”, 25-32. De la misma autora véase también “*Hic est liber sive prothocollum. I protocolli del Collegio dei Trenta Notai Capitolini*”, *Roma moderna e contemporanea*, 2-3 (2005): 427-468. Véase también

embajador español en Roma, don Antonio de Cardona y Córdoba, duque de Sessa, el que da poder a Mateo Enríquez de Herrera, capitán de la Santa Inquisición de Madrid, “para que en su nombre pueda pedir, recibir y cobrar [...] doze mil y quinientos escudos o otra mas verdadera suma de que la dicha Su Magestad al dicho Duque le ha hecho merced”²⁰. El 3 de abril siguiente su hijo Ramón “cavallero de la orden y milicia de San Juan de Jerusalem”, encargó a algunos frailes

para que en su nombre y por el representando su propria persona puedan parecer delante del Gran Maestre de Malta o de su consejo y asamblea de la lengua de Castilla, o donde fuere menester y pedir delante de Su S. Ill.ma o de otros qualesquiera encomienda de cabimiento de gracia o qualquiera otra cosa por su religion²¹.

Sin embargo, había varias razones que podrían empujar a los españoles a trasladarse a la ciudad del papa. Si por documentos estipulados por eclesiásticos “residentes en esta Corte de Roma” podemos conocer el cargo que ocupaban dentro de la Curia, no menos interesante son los perfiles de los muchos laicos. En un protocolo del 29 de septiembre de 1586 el notario Alonso de Ávila escribe que el señor Pedro de Grandij:

Dixo que por quanto estando y viviendo en la dicha ciudad de Granada casado legitimamente segun orden de la S.r Madre Yglesia con la s.ra doña María Vela [...] se le ofrecio de venir a esta dicha ciudad de Roma a negocios de mucha calidad e importancia y ansi de consentimiento y con acuerdo de la dicha doña María su muger salió de la dicha ciudad de Granada y vino a esta dicha ciudad desde donde siempre se ha comunicado con cartas y ha tenido cuidado de proveerla de algunas cantidades de maravedies para sustento de la dicha doña María Vela y de su casa y familia²².

Es precisamente la posibilidad de “negocios” lo que hace que una parte sustancial de los laicos, acompañados por toda su familia, se trasladen permanentemente a Roma, y es frecuente encontrar muchos de estos laicos que en la documentación notarial están mencionados como “agentes de negocios en esta Corte Romana”. El tema de la circulación de agentes y procuradores entre los diferentes centros de la Monarquía

Raffaele Pittella, “«Brogliardi scomposti, carte lacere e guaste. Reliquie dolorose di una lunga e penosa Odissea». Gli Archivi dei Trenta Notai Capitolini nel passaggio dal governo pontificio al Regno d'Italia”, en *Incorrupta Monumenta Ecclesiam defendunt. Studi offerti a mons. Sergio Pagano, prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano* (Città del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano, 2018), 711-725.

²⁰ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 610, f. 20r. Sobre Matéo Enríquez de Herrera véase Maria Cristina Terzaghi, *Caravaggio, Annibale Carracci, Guido Reni tra le ricevute del banco Herrera & Costa* (Roma: «L'ERMA» di Bretschneider, 2017), 71ss.

²¹ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 610, f. 199r.

²² AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 876, f. 3r.

española ha sido estudiado por la historiografía reciente, que ha hecho hincapié en su papel y en las diferentes profesiones que se desempeñaban²³. Estos podían ser agentes enviados a la corte desde diferentes ciudades, para negociar asuntos directamente con el soberano. Pero también podían ser, y este es el caso que nos interesa en estas páginas, agentes enviados a la corte de Roma. Un perfil de estas figuras ha sido trazado por Antonio José Díaz Rodríguez en algunos de sus estudios, que hemos tenido la oportunidad de anticipar durante el primer capítulo²⁴.

Si se prestaba gran atención a su formación, al conocimiento de idiomas o a la lealtad, fue principalmente la que el autor llama la “práctica de Roma” el criterio principal para la elección de tales agentes, entendida como un conocimiento profundo de los oficios de la Curia romana y de sus mecanismos²⁵. Junto a esto, para avanzar hábilmente en este contexto también era necesario un “uso flexible del idioma en la transmisión de la información”²⁶. De los protocolos notariales que hemos consultado, resulta que fueron principalmente obispos o clérigos españoles, los que utilizaban a estos agentes para llevar a cabo sus peticiones en Roma. Es el caso de Jacobo Oms, quien en su testamento del 27 de marzo de 1611 dice que “ha servito per molti anni di procuratore et agente al Ill.mo don Juan de Moncada, vescovo al presente di Barcellona”.

Los temas que se mencionan gradualmente en estos documentos también merecen reflexión. Los primeros nombres con los que nos encontramos comenzando a leer el documento son los del notario y su “cliente”. Los notarios, de hecho, además de trabajar para los distintos tribunales civiles y pontificios, también podían llevar a cabo sus actividades en nombre de individuos privados, de los que recibían una remuneración por

²³ Oscar Mazín Gómez, *Gestores de la real justicia. Procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid* (Ciudad de México: El Colegio de México, 2018); Antonio Álvarez-Ossorio Alvaríño, “«Pervenire alle orecchie della Maestà»: el agente lombardo en la corte madrileña”, *Annali di storia moderna e contemporanea*, 3 (1997): 173-223; Ida Mauro, “La justificación del envío de legaciones ante la corte por las ciudades de la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVII)”, *Prohistoria*, 35 (2021): 223-251; Para el caso de los procuradores alemanes, véase Andreas Sohn, “Procuratori tedeschi alla Curia Romana intorno alla metà del Quattrocento”, en *Roma Capitale*, ed. Sergio Gensini (Pisa: Pacini Editore, 1994), 493-503. Véanse también los ensayos recogidos en Antonio Jiménez Estrella – Julián Lozano Navarro – Francisco Sánchez-Montes González, *Urdimbre y memoria de un imperio global. Redes y circulación de agentes en la Monarquía Hispánica* (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2023).

²⁴ Antonio Díaz Rodríguez, “El sistema de agencias curiales de la Monarquía hispánica en la Roma pontificia”, *Chronica Nova*, 42 (2016): 51-78; Antonio Díaz Rodríguez, “El hombre práctico en Roma: familia y méritos en la elección de agentes curiales de la Monarquía hispánica”, en *Familias, élites y redes de poder cosmopolitas de la Monarquía hispánica en la Edad Moderna (siglos XVI-XVIII)*, ed. Francisco Sánchez-Montes González – Julián Lozano Navarro – Antonio Jiménez Estrella (Granada, Editorial Comares, 2016), 57-79; Antonio J. Díaz Rodríguez, “Papal bulls and converso brokers: new christian agents at the service of the Catholic Monarchy in the Roman Curia (1550-1650)”, *Journal of Levantine Studies*, 6 (2016): 203-223.

²⁵ Díaz Rodríguez, “El hombre práctico en Roma”, 60.

²⁶ *Ibid.*, 63.

su desempeño. Por una “Memoria de saldo y cuentas” del 29 de septiembre de 1615 sabemos que Francisco de Sierra Osorio, sacerdote de la diócesis de Oviedo, pagó “a Antonio de Ortega notario çien reales de testamento”²⁷, mientras que trescientos escudos fueron pagados al notario Jerónimo Rabassa por las escrituras relativas a la herencia del cardenal Pedro Deza²⁸. Los protocolos informan también sobre el origen geográfico, y si los clientes fueran laicos o eclesiásticos. En los documentos se mencionan gradualmente otras figuras, cuya identidad no siempre es fácil de reconstruir, precisamente porque no nos proporcionan muchos datos biográficos. Se trata, por ejemplo, de testigos, procuradores o herederos a los que los testadores confiaron sus últimas voluntades. Todos estos datos hacen de las escrituras notariales una fuente de gran interés para la investigación histórica, pero también extremadamente compleja de analizar, precisamente por la gran cantidad de información que aportan al investigador.

4.1.1 Testamentos e inventarios: algunas consideraciones

Entre las fuentes notariales de especial interés para la investigación histórica se encuentran, sin duda, los testamentos, que suelen ir acompañados de un inventario de bienes, elaborado pocos días después de la muerte del sujeto en cuestión, en el que se enumeran todos los objetos y los papeles que poseyó durante su vida. Se trata de dos tipos de fuentes de gran interés, pero desde luego no son nuevas en la historiografía. Los testamentos, en particular, han sido utilizados por Michel Vovelle en unos trabajos clásicos, y más recientemente por Francesco Gaudioso y otros con respecto al sur de Italia, para analizar las actitudes ante la muerte²⁹.

Si en la introducción al número monográfico de “Quaderni storici” dedicado a “los vivos y los muertos” Adriano Prosperi ha señalado cómo los estudios hasta entonces realizados sobre testamentos, caracterizados por la serialidad, han demostrado ser en gran

²⁷ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 407v.

²⁸ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 544, f. 328v.

²⁹ Michelle Vovelle, “Les attitudes devant la mort: problèmes de methode, approches et lectures différentes”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1 (1976): 120-132; Michelle Vovelle, *La morte e l'Occidente. Dal 1300 ai giorni nostri*, (Roma: Laterza, 1986); Francesco Gaudioso, *Pietà religiosa e testamenti nel Mezzogiorno* (Napoli: Guida Editori, 1983); Francesco Gaudioso, “In nome del morto. Vescovi e testamenti dell'anima nel regno di Napoli (secoli XVI-XVII)”, *Mediterranea – Ricerche storiche*, n. 42 (2018), 47-70; Francesco Gaudioso, “Tra consuetudine e abusi. Testamenti dell'anima e conflitti giurisdizionali nel Regno di Napoli, secolo XVII”, *Mediterranea – Ricerche storiche*, 23 (2011): 501-524; Francesco Gaudioso, “Una consuetudine «antica e immemorabile». I testamenti dell'anima nel Regno di Napoli in età moderna”, *Itinerari di ricerca storica*, 2 (2016): 107-115.

medida insatisfactorios, sin embargo en los últimos años estas fuentes han sido a menudo objeto de un análisis multidisciplinar, que ha llevado a la publicación de contribuciones interesantes y originales³⁰. Por lo tanto, vale la pena detenerse brevemente en las características de estas fuentes, diferentes entre sí, y que serán objeto de nuestra atención en el transcurso de las siguientes páginas.

Por un lado, como ha destacado Renata Ago, el inventario de bienes nos ofrece una visión “estática” del patrimonio, es decir, una visión de cómo esto se encuentra en el momento de la muerte del testador³¹. Además, la limitación intrínseca de estas fuentes radica en el hecho de que nos dicen exactamente lo que se conserva, pero no cómo comenzó la relación entre esa persona y sus bienes materiales, acumulado en el curso de su existencia. Estos documentos a veces nos proporcionan información adicional, como el valor de los objetos o su destino, es decir, si estaban destinados a la venta o a ser transmitidos a los herederos.

Todo lo contrario podemos decir de los testamentos. Como ha señalado Andreas Rehberg, quien en un estudio reciente ha examinado la documentación de algunos notarios extranjeros en Roma durante las primeras décadas del siglo XVI, estos documentos permiten analizar los lazos sociales tejidos por el testador durante su vida³². En cierto sentido, nos ofrecen la oportunidad de mirar hacia atrás y desandar las tramas de su historia, formadas por afectos y relaciones personales, que encuentran su reflejo en este documento, generalmente redactado en presencia de un notario poco antes de la muerte. Por lo tanto, es necesario leer estas fuentes de una manera transversal, para llegar a tener una visión lo más clara posible de las elecciones que hace el sujeto durante todo el curso de su vida.

De la lectura de los numerosos testamentos conservados en el archivo podemos ver cómo estos tenían una estructura más o menos fija, y están redactados de acuerdo con las fórmulas típicas del lenguaje notarial, que generalmente comienza con la invocación a Dios, a la Virgen y a los santos a los que el testador era particularmente devoto, y a

³⁰ Adriano Prosperi, “Premessa”, *Quaderni Storici*, 50 (1982): 391-410; Francesco Salvestrini – Gian Maria Varanini – Anna Zangarini, *La morte e i suoi riti in Italia tra Medioevo e prima Età Moderna* (Firenze: Firenze University Press, 2007); María José de la Pascua, “Discursos y prácticas alrededor de la muerte. Reflexiones al hilo de 40 años de historiografía moderna en España”, *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII*, 27 (2017): 167-194.

³¹ Renata Ago, *Il gusto delle cose. Una storia degli oggetti nella Roma del Seicento* (Roma: Donzelli, 2006), 44-45; Daniel Roche, *Storia delle cose banali. La nascita del consumo in Occidente* (Roma: Editori Riuniti, 1999).

³² Rehberg, “Le comunità “nazionali” e le loro chiese nella documentazione dei notai stranieri (1507-1527)”, 217.

quienes encomienda su propia alma. Maria Antonietta Visceglia, estudiando los testamentos de la nobleza napolitana, ha subrayado la importancia de la ruptura marcada por la Contrarreforma entre un modelo de invocación presente en la primera mitad del siglo XVI, que se apoya en la omnipotencia de Dios y la clemencia de la Virgen, y un modelo más rico y articulado en el que son constantes las referencias a la pasión redentora y a los santos del Paraíso³³. Un reflejo de este cambio se puede ver en el testamento de Pedro Rodríguez, “presbyter natione hispanus”, estipulado en diciembre de 1626, en el que está escrito:

Et prima perché l'anima è più nobile che il corpo la raccomanda al suo Creatore supplicandolo che per li menti di Nostro Sig. Giesu Christo, della sua Beat.ma Madre et de tutti li Santi si degni haver misericordia de suoi peccati protestando di voler vivere come bon fedele christiano, et come tale morire, et vuol che il suo cadavero sia sotterrato nella Chiesa di San Giacomo delli Spagnoli a canto dove fu sotterrato il già Filippo Rodriguez³⁴.

En el caso de los españoles, la invocación a Santiago, “luz y espejo de las Hespañas”, y a San Ildefonso, a quien estaba dedicada la iglesia nacional en Roma, es constante. Pero las invocaciones presentes en los testamentos también recuerdan devociones personales, que se extienden más allá de la vida terrenal³⁵. Es el caso de Alonso Martínez Ballesteros, que “estando enfermo en la cama en la carcel y prision de Torre de Nona”, recomienda su propia alma, además a los santos Pedro y Pablo, a los santos Miguel Arcángel, Ildefonso, José, Ana, Santiago, Juan el Bautista y el Evangelista, y Teogenes, “con quien toda su vida ha tenido y tiene special devotion”³⁶.

Lo que surge en muchos casos es la incertidumbre sobre el lugar de la muerte, en particular si hubiera ocurrido en Roma o en España, lo que lleva a los testadores a adoptar diferentes estrategias. En el testamento del cardenal Francisco Peña leemos que:

si muriere en Roma el dia de mi muerte y por diez dias qu inmediatamente se siguieren despues de mi muerte los señores executores deste mi testamento mandara dezir dentro de Roma mil misas repartiendo la limosna a su voluntad por conventos y yglesias de Roma [...] y si muriere

³³ Maria Antonietta Visceglia, “Corpo e sepoltura nei testamenti della nobiltà napoletana (XVI-XVIII secolo)”, *Quaderni storici*, 50 (1982): 583-614. De la misma autora véase también “Linee per uno studio unitario dei testamenti e dei contratti matrimoniali dell’aristocrazia feudale napoletana tra fine Quattrocento e Settecento”, *Mélanges del Ecole Française de Rome*, 95-1 (1983): 393-470.

³⁴ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 911, f. 303r-v.

³⁵ Visceglia, “Corpo e sepoltura”, 588.

³⁶ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 544, f. 118r.

en España los executores de mi testamento que estubieren en España procuraran con cuydado que se digan las sobreordenadas misas en los monasterios y yglesias que les pareciere.

Sigue la voluntad con respecto a los lugares de entierro, estos también están profundamente insertados dentro de las historias personales³⁷. En la mayoría de los casos, los españoles de grupos sociales medio-altos pidieron ser enterrados en su iglesia nacional, en una capilla particular o “en el lugar que pareciere a los executores testamentarios”. En algunos casos, se dan instrucciones precisas a los albaceas para comprar una sepultura en la iglesia nacional, en una de sus distintas capillas. Pero no es raro que los testadores elijan otra iglesia romana como lugar de entierro, o pidan que su cuerpo sea trasladado a España para ser enterrado en una iglesia o capilla particular. Emblemático es el caso del cardenal Francisco Dávila y Guzmán, que en 1599 fue nombrado cardenal presbítero de Santa Croce in Gerusalemme, y al año siguiente protector de España ante la Santa Sede³⁸. Originario de Ávila, donde nació en 1548, estudió en la Universidad de Salamanca, obteniendo el bachillerato en teología y ocupando el cargo de rector en los años 1571-72. Fue elevado al cardenalato en 1596 por Clemente VIII, a petición de Felipe II, y junto con Fernando Niño de Guevara, llegó a Roma en marzo del año siguiente³⁹.

En el Archivo Capitolino se conserva un testamento escrito “de su puño y letra” el 19 de mayo de 1600, mientras que el testamento “oficial” es del 18 de enero de 1606, dos días antes de su muerte. El cardenal nombra por sus albaceas a don Antonio Zapata, que unos años más tarde será nombrado virrey de Nápoles⁴⁰, Juan Fernández Pacheco, marqués de Villena y embajador de España en Roma, y Francisco Peña, Capellán de Su Santidad y Decano de la Sagrada Rota⁴¹. El cardenal era originario de Ávila, en cuya catedral “tiene tratado de comprar una capilla”, y en su testamento “manda que su cuerpo sea llevado a Espana y enterrado en la dicha capilla, y mientras no fuere llevado, se ponga por deposito en la dicha iglesia de Santa Cruz en Hierusalem su titulo conforme está

³⁷ Visceglia, “Corpo e sepoltura”, 585-586.

³⁸ Léa Bénichou, “Los cardenales protectores de la monarquía española (siglos XVI-XVII)”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 46 (1/2021): 53-75. Para un perfil del cardenal véase Miguel Vivancos Gómez, *Francisco Dávila y Guzmán*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/18382/francisco-davila-y-guzman>.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Cristóbal Marín Tovar, *Antonio de Zapata Cisneros y Mendoza*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/6503/antonio-zapata-de-cisneros-y-mendoza>; Cristóbal Marín Tovar, “La embajada del cardenal Zapata a Florencia”, en *Centros de poder italianos en la Monarquía Hispánica*, ed. José Martínez Millán - Manuel Rivero Rodríguez, vol. I (Madrid: Ediciones Polifemo: 2010), 481-502.

⁴¹ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 619, sin foliar.

ordenado en dicho testamento”⁴². Aunque había pedido que su cuerpo fuera trasladado a su tierra natal y enterrado en su capilla personal, el cardenal instruyó a los oficiales de la hermandad de la Resurrección, de la que él mismo era miembro, a celebrar misas en sufragio de su alma. Continuando con la lectura del testamento leemos:

mando a la compañía de la SS.ma Resurrección cinquenta escudos de moneda de limosna y ruego y pido a los señores oficiales de la congregación della que me hagan los suffragios que conforme a los estatutos han de hazer por un cofrade le la dicha compañía pues lo soy yo⁴³

Lo mismo hace el cardenal Pedro Deza, que murió en Roma el 27 de agosto de 1600, quien en su testamento, estipulado por el notario Jerónimo Rabassa, dice:

ordeno y mando que mi cuerpo sea depositado en la Yglesia de San Lorenço en Lucina y despues pareciere ò ordenare que me lleven a enterrar a España ansi se haga y cumpla, y quiero que el dia de mi enterramiento y en todos los nueve dias siguientes se celebren y digan muchas missas rezadas en todos los monasterios de Roma como pareciere y repartieren mis testamentarios y que se den lutos a las personas de mi familia y de comer por cuarenta dias como es uso y costumbre⁴⁴.

El cardenal Deza en 1566 se convirtió en presidente de la Real Chancillería de Granada, en 1577 pasó a la de Valladolid, y fue elevado al cardenalato en 1578 por el papa Gregorio XIII, y vivió en Roma hasta su muerte. Es recordado por ser uno de los cardenales más importantes de la facción española en Roma. Estrechas fueron sus relaciones con el mencionado cardenal Francisco Peña, y el embajador don Antonio de Cardona y Córdoba, ambos nombrados albaceas de su testamento. Su vinculación con Granada, y en particular su implicación directa en la cuestión morisca, se refleja en su inventario de bienes, en el que se encuentran “una relacion del levantamiento de los moriscos de Granada” y un “parecer del cardenal sobre la guerra de Granada”. Son innumerables las obras del escritor y teólogo dominico fray Luis de Granada que se conservan en su biblioteca⁴⁵.

⁴² AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 619, sin foliar.

⁴³ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 619, sin foliar.

⁴⁴ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 619, sin foliar. Para un perfil biográfico véase Manuel Barrios Aguilera, *Deza y Guzmán, Pedro de*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/29224/pedro-de-deza-y-guzman>.

⁴⁵ Álvaro Huerga Teruelo, *Luis de Granada, Fray*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/11233/fray-luis-de-granada>. En el inventario de Pedro Deza se mencionan “una guia de peccadores de Granada, un memorial de la vida cristiana de Granada, oracion y meditacion de Granada”.

Maria Antonietta Visceglia ha destacado que en el entorno aristocrático casi no se mencionan las enfermedades o, más en general, la realidad del “cuerpo enfermo”⁴⁶. Esta consideración también puede extenderse a los numerosos testamentos aquí examinados, en los que no encontramos ninguna referencia al tipo de enfermedad que llevó a los testadores a la muerte, a menudo a una edad temprana. Los notarios españoles, como era una práctica común en la redacción de los protocolos, utilizan el término “cuerpo”, para indicar “la concezione cattolica della sopravvivenza ultraterrena”⁴⁷. El testador a menudo se presenta como “enfermo en la cama [...] mas en su bueno, sano y entero juicio, memoria y entendimiento”. Dicha fórmula, propia del lenguaje notarial y presente en la parte inicial de los testamentos, reitera la “piena consapevolezza e responsabilità delle decisioni patrimoniali di fronte a ogni eventuale ridiscussione postuma da parte del gruppo parentale”⁴⁸.

Una parte importante de los testamentos es precisamente la relativa a las misas en sufragio, que se celebraban en los días posteriores a la muerte, en algunas iglesias de la ciudad que gozaban de particular prestigio, y que en el documento se mencionan detalladamente, con la compensación relativa que había que dar a los sacerdotes encargados de celebrarlas. Michel Vovelle ha escrito que en el mundo católico “la messa dei funerali è soltanto il principio di un ciclo di scambi e di mutue prestazioni tra il morto e i vivi”⁴⁹. Tales intercambios pueden tener lugar en varios niveles, y uno de ellos viene dado precisamente por las misas a celebrar por el sufragio del alma, cuyo número varía mucho dependiendo del estatus social de la persona en cuestión, y en algunos casos puede llegar a varios cientos.

Las misas dan testimonio de las ansiedades de salvación para la propia alma, a las que, sin embargo, se acompañan diversas obras de caridad, como la asignación de dotes o la distribución de limosnas a los pobres o la liberación de presos. Aunque el testador había muerto en Roma, podía disponer la distribución de dotes o limosnas incluso en su lugar de origen. Matías Saco Correa, cardenal canónigo de la iglesia de Ourense, fallecido en Roma en 1610 quiere “que se den limosnas a pobres ocho ducados los quatro en esta ciudad de Roma, el dia que se muriere, y los otros quatro en la ciudad de Orense”⁵⁰.

⁴⁶ Visceglia, “Corpo e sepoltura”, 586.

⁴⁷ *Ibid.*, 589.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Vovelle, *La morte e l'occidente*, 295.

⁵⁰ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 876, f. 434v.

Al final de los testamentos encontramos los nombres de los diferentes testigos presentes a la estipulación del documento, que se redactaba habitualmente en la casa del testador, la fecha y la firma del notario. Los inventarios de bienes, que a menudo acompañan a los testamentos, nos proporcionan información de diferente naturaleza. Se presentan como una lista de pertenencias personales (papeles, objetos, etc.), cuya longitud puede variar mucho. Nos permiten conocer los gustos artísticos, las tendencias religiosas y devocionales, y más en general reconstruir la historia de los objetos y del confort cotidiano de una parte de la sociedad de la época. No es raro encontrar inventarios de personalidades pertenecientes a un grupo social medio-alto en los que se enumeran centenares de objetos.

A pesar de tener algunas características en común, los testamentos y los inventarios son dos tipos de fuentes diferentes entre sí, pero estrechamente entrelazadas, y por lo tanto hay que leerlas de una manera transversal, y cuando sea posible compararlos con otras fuentes notariales (contratos, poderes, etc.) para llegar a tener una visión lo más clara posible de las elecciones que hizo el sujeto a lo largo de su vida, y poder mirar más de cerca a su red de relaciones. Todos estos aspectos, que hasta ahora hemos tratado de esbozar brevemente, y que son las características sobresalientes de la mayoría de los testamentos y de los inventarios, se condensan también en los documentos de los españoles que hemos examinado en estas páginas.

4.2 “Ante mi el infrascripto notario”

Si los documentos reflejan la vida ordinaria de las personas pertenecientes a la comunidad española en Roma, la iglesia de Santiago de los Españoles ocupaba un lugar destacado en las relaciones entre el notario y su cliente, ya que a menudo era el lugar físico donde los notarios estipulaban sus escrituras, muchas veces en presencia de administradores. En un acta del 24 de abril de 1620 Juan González de Vallejo, de la diócesis de Calahorra, nombra como su procurador a su hermano José González de Vallejo, revocando “todos y cualesquiera procuradores que hasta ahora aya constituido”⁵¹. La escritura está estipulada por el notario Antonio Álvarez, sacerdote de la diócesis de Lugo, “en Santiago de los Españoles en la estancia de mi habitacion”, en presencia de

⁵¹ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 1, f. 360r.

Pedro de Urbano, sacerdote de Pamplona, y Martín de Aguilar, también de la diócesis de Calahorra⁵². Por lo tanto, sabemos que el notario vivía en Santiago de los Españoles, donde probablemente ocupó algún cargo dentro de la congregación, aunque los documentos no nos dan más información al respecto.

La iglesia de Santiago fue también el lugar donde se celebraba la ceremonia de iniciación para aquellos que se unieron a la Orden de los Caballeros de Santiago, una antigua orden militar española, cuyos miembros eran nombrados por el Rey de España y recibían una pensión por sus servicios⁵³. En un acta del 3 de junio de 1621 tenemos testimonio de la entrada en la orden de Antonio del Bosco y Velázquez, que se presenta en la iglesia de Santiago equipado con “una carta y provision del Rey nuestro señor administrador perpetuo de la orden y caballeria de Santiago”⁵⁴, con la que pide expresamente poder formar parte de la orden y vivir “en la observança y en la regla y disciplina della por devoçion al bienaventurado apostol Santiago”⁵⁵. En la misma iglesia tuvo lugar, el 20 de agosto de 1582, la ceremonia de concesión del hábito de la orden de Calatrava para Jacopo Boncompagni, duque de Sora y miembro prominente de la aristocracia romana⁵⁶, en presencia de Enrique de Guzmán, conde de Olivares y embajador español en Roma de 1582 a 1591, cuando fue nombrado virrey de Sicilia, y luego virrey de Nápoles en 1585. Felipe II había ya concedido a Boncompagni un hábito de la orden de Calatrava en 1576, y uno de la orden de Alcántara en 1579⁵⁷.

La concesión de vestimentas y títulos honoríficos a los miembros de la nobleza italiana formaba parte de una estrategia precisa de la Monarquía para vincular a las élites de la península, en un contexto en el que ejercía su “hegemonía” incluso sobre territorios no colocados directamente bajo su jurisdicción⁵⁸. Estos honores, de hecho, crearon un vínculo especial de lealtad entre la Monarquía y quienes los recibieron. La ceremonia tenía lugar en presencia de los otros caballeros y del embajador español en Roma. La de Santiago fue solo una de las cuatro órdenes militares españolas, cuyos miembros aumentaron considerablemente durante el reinado de Felipe II. Incluso en Roma hubo una

⁵² AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 1, f. 360r.

⁵³ Dandele, *La Roma española*, 162-163; Elena Postigo Castellanos, “Caballeros del Rey Católico. Diseño de una nobleza confesional”, *Hispania. Revista Española de Historia*, 189 (1995): 169-204; Elena Postigo Castellanos, “«Las tres ilustres órdenes y religiosas cavallerías» instituidas por los reyes de Castilla y León: Santiago, Calatrava y Alcántara”, *Studia histórica. Historia Moderna*, 24 (2002): 55-72.

⁵⁴ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 1, f. 338r.

⁵⁵ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 1, f. 338r.

⁵⁶ Umberto Coldagelli, *Boncompagni*, *Giacomo*, DBI, 11 (1969).

⁵⁷ Dandele, *La Roma española*, 163-164.

⁵⁸ Angelantonio Spagnoletti, *Principi italiani e Spagna nell'età barocca* (Milano: Mondadori, 1996) Angelantonio Spagnoletti, *Le dinastie italiane nella prima età moderna* (Bologna: Il Mulino, 2003).

gran presencia de personalidades pertenecientes a estas órdenes, y así lo demuestran los numerosos documentos notariales que atestiguan varias ceremonias de investidura que tuvieron lugar entre finales del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII en la iglesia de Santiago.

De gran interés es también un documento en el que Juan de Carvajal, originario de Cáceres y canónigo de la iglesia de Palencia, declara que goza de cinco títulos de caballero en Roma y quiere que a su muerte proceda el producto de sus ventas “la mitad de todo ello enteramente lo cobre y reciva la Yglesia de Santiago y San Ildefonso de nuestra nación española y los señores administradores, que son y por tiempo fueren lo hagan distribuir en missas quotidianam.te que se digan por mi intención” dejando la otra mitad “a la cofradia de la S.ma Resuretion sita en la dicha Iglesia de nuestra nación”.⁵⁹

La presencia española en Roma también está ligada a los numerosos agentes encargados de llevar a cabo las diversas causas de canonización, y es evidente en los numerosos documentos que se pueden rastrear en sus inventarios. Bernardo de Toro es propietario de “un legajo de cuentas de la causa de canonizacion del S.to Rey don Fernando” y de dos cajas cerradas que contenían los libros e informaciones referentes a la misma causa⁶⁰. Nacido en Sevilla en 1570, en 1616 fue enviado a Roma, como agregado a la embajada extraordinaria enviada por Felipe III para ocuparse de la proclación del dogma de la Inmaculada Concepción, y permaneció allí hasta su muerte en 1643⁶¹. En su testamento, estipulado por el notario Juan González Bravo, dice:

encomiendo a la Serenissima Reyna del Cielo y de la tierra Virgen y madre de Dios à quien hize voto en manos de la buena memoria del s.or Don Pedro de Castro mi prelado Arzopispo de Sevilla de tener y defender su immaculada concepcion sin pecado como lo e procurado de que con su orden como despues del Rey Nuestro Señor yo entré en Roma en 25 de diziembre del 1616 à este fin y causa⁶².

Bernardo de Toro fue agente de don Pedro de Castro, arzobispo de Granada desde 1590 hasta 1610, cuando fue nombrado arzobispo de Sevilla⁶³. Fue un acérrimo defensor del

⁵⁹ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 907, f. 776v.

⁶⁰ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 907, f. 784r.

⁶¹ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 907, ff. 779r-790r.

⁶² AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 907, f. 760v.

⁶³ Manuel Barrios Aguilera, *Pedro de Castro Vaca y Quiñones*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/46335/pedro-de-castro-vaca-y-quinones>; José Antonio Ollero Pina, “Don Pedro de Castro, arzobispo de Sevilla (1610-1623), una relación conflictiva”, en *Realidades conflictivas. Andalucía y América en la España del Barroco*, ed Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz – Juan José Iglesias Rodríguez (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2012), 95-113.

misterio de la Inmaculada Concepción, que encontró su fundamento más sólido en el descubrimiento en Granada de los llamados Libros Plúmbeos, en el monte Valparaiso, pronto rebautizado con el nombre de Sacromonte⁶⁴. En la ciudad del papa Bernardo de Toro fue encargado por el Cabildo catedralicio de Sevilla para llevar a cabo las causas del Padre Fernando de Contreras y de San Fernando⁶⁵. El proceso de definición del dogma de la Inmaculada, a pesar del revés sufrido durante el pontificado de Urbano VIII, abiertamente hostil a la Monarquía hispánica, continuó incluso en las décadas siguientes, convirtiéndose sobre todo en una cuestión central sobre el derecho de la Monarquía a intervenir en cuestiones doctrinales⁶⁶.

En el inventario de Filippo Tronchoni, clérigo de Valencia, “doctor en la Sagrada Theologia y en ambos derechos”, que murió en Roma en diciembre de 1606, se encuentran:

una relacion de la vida del dicho S.to escrita en pergamino [...] un registro de todos los autos, memoriales, letras, diversos instrumentos y otras escrituras pertenecientes a la canonizacion del mesmo beato Pascual [...] adnotacion copiosa del sumario del proceso y autos in folio con cubiertas de pergamino. Una grande cantidad de stampas grandes del b. Pascual. Todas las summarias informaciones que se dieron a los ss.res Cardenales y un decreto de la Congregacion de Ritos pro canonizatione del b. Pascual⁶⁷.

⁶⁴ José Antonio Peinado Guzmán, “El arzobispo don Pedro de Castro Cabeza de Vaca y Quiñones y la influencia del Sacro Monte en el desarrollo inmaculista en Granada”, *Historia, Instituciones, Documentos*, 42 (2015), 271-295. Sobre la cuestión de los Libros plúmbeos nos limitamos a señalar Manuel Barrios Aguilera – Mercedes García-Arenal Rodríguez, *Los plomos del Sacromonte: invención y tesoro* (Valencia: Universidad de Valencia, 2006); Manuel Barrios Aguilera, *La invención de los libros plúmbeos. Fraude, historia y mito* (Granada: Universidad de Granada, 2011). Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz – José Policarpo Cruz Cabrera, *La Abadía del Sacromonte. Vida y arte en las fuentes del cristianismo moderno en Granada* (Granada: Fundación Caja Rural, 2018); María del Carmen Calero Palacios – Francisco Javier Crespo Muñoz, “El fondo documental del archivo de la Abadía del Sacromonte de Granada”, *Archivo Teológico Granadino* 69 (2006): 115-160.

⁶⁵ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 907, f. 767r-v: “ytem declaro que a mas de la causa de la Inmaculada Concepcion de N.ra S.ra que por espreso orden del Rey N.ro S.r yo e servido en Roma desde el año 1616 e servido tambien por el mismo orden desde el año 1628 la causa de la canonizacion del S.to Rey Don Fernando [...] asimismo declaro que desde el año 1633 yo he atendido a la agencia de la causa de la Beatificacion del Venerable P.e Hernando de Contreras”.

⁶⁶ Estrella Ruiz-Gálvez Priego, “El asunto de la Inmaculada en el reinado de Felipe IV”, en *La Corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía católica*, ed. José Martínez Millán – José Eloy Hortal Muñoz (Madrid: Ediciones Polifemo, 2017), 1745-1824; Paolo Broggio, “Teologia, ordini religiosi e rapporti politici: la questione dell’Immacolata Concezione di Maria tra Roma e Madrid (1614-1663)”, *Hispania Sacra*, 65 (2013): 255-281; Fernando Campese Gallego, “La controversia de la Inmaculada Concepción: un conflicto buscado”, en *Realidades conflictivas*, 37-49; Manfredi Merluzzi – Gaetano Sabatini – Flavia Tudini (coords.), *La Vergine contesa. Roma, l’Immacolata concezione e l’universalismo della Monarchia cattolica (secc. XVII-XIX)* (Roma, Viella, 2022). Para un enfoque histórico-artístico véase Alessandra Anselmi (coord.), *L’immacolata nei rapporti tra l’Italia e la Spagna* (Roma: De Luca Editori d’Arte, 2008).

⁶⁷ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 418, f. 43ss.

En los inventarios de estos personajes, además de los papeles, a menudo se encuentran las pinturas de los diferentes candidatos a ser elevados a la gloria de los altares. El mismo Bernardo de Toro posee “un quadro grande y otro pequeño con cornijas doradas del S.to Rey don Fernando”⁶⁸. De hecho, las pinturas y grabados permitieron una amplia difusión del culto incluso entre los estratos más bajos de la sociedad⁶⁹. Los grabados de San Fernando III habían comenzado a circular en España cuarenta años antes del reconocimiento de la tradición de su santidad en 1671. En particular, de un grabado de 1638 fue sacada una pintura, probablemente ejecutada en Roma, mientras que otra pintura fue hecha por Francisco Zurbarán entre 1635 y 1640⁷⁰. El inventario de Bernardo de Toro no proporciona más información sobre el autor y el valor de las pinturas que poseía, pero atestigua la intensa producción y circulación de objetos artísticos relacionados con canonizaciones.

El mayor número de pinturas, que casi todas representan temas religiosos, es evidente en los hogares de eclesiásticos, obispos o cardenales. En la casa del cardenal Dávila hay treinta y ocho pinturas de papas, “dos testas del Rey don Hernando y de la Reyna doña Isabel”, y una serie de otras pinturas religiosas, incluyendo un retrato del propio cardenal. Posee otras dieciocho pinturas, que incluyen “Fernando el catolico, fray Luis de Granada y Magallanes”. El cardenal Francisco Peña, además de las pinturas de Clemente VIII, Pablo V, Felipe II y Felipe III, posee las de “los santos Raymundo de Peñafort, Hiacinto de Polonia, Diego de Alcalá, Francesca Romana y Carlos Borromeo en cuyas causas de canonización yo fui uno de los jueces diputados por la Santa Sede”, y ruega a sus sucesores que “les tengan mucha devoción, y los tomen por sus avogados y protectores, y intercesores con Dios”. Una pintura “al natural” de San Antonino arzobispo de Florencia fue donada al cardenal por el marqués Salviati, mientras que una de San Pedro mártir “de la cintura a riba con la palma en la mano” fue enviada desde Milán por el cardenal Federico Borromeo.

Todas estas pinturas tenían que ser destinadas “para ornamento de la capilla de mi palacio o casa, y aunque en ocasiones que se ofrecieren puedan transferirse de un aposento a otro dentro de la misma casa, nunca se deve sacar fuera de casa”. En su testamento queda claro un gusto y devoción particular por las imágenes y reliquias

⁶⁸ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 907, f. 783r.

⁶⁹ Alessandro Agresti, “Le canonizzazioni come impulso alla produzione artistica nella Spagna del XVII secolo”, en *I rapporti tra Roma e Madrid nei secoli XVI e XVII*, ed. Alessandra Anselmi (Roma: Gangemi, 2014): 577-706.

⁷⁰ *Ibid.*

sagradas, que había que conservar “con mucha decencia y decoro” en su capilla, a las que también se unen “todos los ornamentos y adereços de missa que tengo en mi capilla de Roma”. Pinturas y reliquias, además de devociones personales, reflejan una muestra representativa de la vida de su propietario, implicado en diversas causas de canonización. Pero la producción y circulación de grandes cantidades de objetos artísticos es una característica sobresaliente de la vida de muchos españoles de clase alta.

En un documento del 23 de febrero de 1602 Pedro de Toledo, marqués de Villafranca y general de las galeras de Su Majestad Católica en Nápoles, encargó a los pintores Vincenzo Cobager, Paul Brill, y Guillermo de Terranova que pintaran “novanta quadri di heremiti secondo la grandezza de tre quadri che già seno fatti di detti heremiti”⁷¹. Originario de Amberes, Paul Brill fue pintor paisajista, y entre 1574 y 1581 se trasladó a Roma, donde en los años siguientes implantó un taller por el que pasaron varios artistas flamencos que estaban de paso por Italia⁷². Su primer trabajo en Roma fue un ciclo de frescos que decorarían la Scala Santa, mientras que solo unos años más tarde hizo otro ciclo para decorar la basílica de Santa Cecilia en Trastevere. Su extensa producción también incluyó “peregrinos, ermitaños orando en enclaves boscosos, marinas tempestuosas, pescadores faenando, mendigos caminando entre ruinas”⁷³. Entre los que aspiraban a poseer las obras del pintor flamenco, además de Carlo Borromeo y Ferdinando Gonzaga duque de Mantua, estaba Pedro de Toledo, quien además de las diversas asignaciones militares, también se distinguió por su fama como coleccionista⁷⁴.

Si en muchos casos los documentos no informan de los autores de las pinturas y su valor, a veces es posible conocer su destino después de la muerte de sus propietarios. Una lista del primero de octubre de 1601 muestra una serie de pinturas, casi todas representando temas religiosos, que el doctor Pedro Pillarte envía a España⁷⁵. Entre ellos hay veinticuatro pinturas “de testas de los veinte y quatro profetas” y otros cuatro de los “quatro elementos: el aire y el agua y la tierra y el fuego”. Por otro lado, las pinturas propiedad de Pedro de Guzmán según una “relation de los retratos” de 1584 se elevan a 100, entre las cuales hay 38 pinturas de papas, 14 de emperadores turcos, y una serie de

⁷¹ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 610, f. 106r. Sobre Pedro de Toledo véase Carlos José Hernando Sánchez, *Toledo Osorio, Pedro de*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/8740/pedro-de-toledo-osorio>

⁷² Raquel González Escribano, *Bril, Paul*, en *Enciclopedia del Museo del Prado*, <https://www.museodelprado.es/recurso/bril-paul/301610da-fdd8-4c09-8015-f9259fff7bac>

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Margarita Luisa García Calvo, “Pedro de Toledo (1546-1627), V Marqués de Villafranca, coleccionista de tapices”, *Archivo español de arte*, 332 (2010): 347-362.

⁷⁵ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 610, f. 524r.

representaciones de poetas, escritores, cardenales y hombres ilustres del tiempo presente y del tiempo pasado.

Interesante es también el caso de Luis de las Infantas Saavedra, presbítero de la ciudad de Córdoba, que designa albaceas testamentarios al embajador Juan Chumacero y Carrillo y a don Pedro Carrillo de Acuña, nombrado auditor de Rota en 1633 a propuesta de Felipe IV⁷⁶. Deja al cardenal Francesco Barberini “dos quadros suyos de San Francisco y san Illephonso”, mientras al embajador “le declara dueño y señor de todo lo que uviere en su casa y le supplica se sirva de los quadros de n.ra s.ra de la Concepçion y Asumpçion”. Súplica en cambio monseñor Carrillo “de que se sirva de tomar el quadro que le gustase”⁷⁷. Fue durante su época romana, que no terminó hasta 1644, cuando se formó el gusto estético de Carrillo quien, nombrado obispo de Salamanca en 1649, inició una intensa labor de mecenazgo artístico en la catedral de la ciudad⁷⁸. Además de ser un asiduo coleccionista de pinturas, durante su estancia en Roma, Pedro Carrillo pudo acumular una gran cantidad de reliquias que luego había trasladado a España, donándolas a las catedrales de Salamanca, Valladolid y Burgos⁷⁹.

Para los muchos españoles que residían en Roma, la ciudad representó un contexto privilegiado para la producción y el intercambio de pinturas. Las fuentes notariales, sobre todo los inventarios, son de gran interés para el estudio de los procesos de “transferencia cultural” entre Italia y España, sobre los que la historiografía ha reflexionado mucho en los últimos años. Varios historiadores del arte tanto italianos como españoles se han ocupado de estos procesos, incluido el granadino historiador del arte David García Cueto, especialmente en relación con el papel de los embajadores⁸⁰.

Durante su estancia en Roma, estos a menudo promovieron importantes intervenciones de mecenazgo artístico no sólo en las iglesias nacionales, sino también en otras iglesias y conventos de alguna manera vinculados a la Monarquía. Al mismo tiempo estaban

⁷⁶ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 907, ff. 703r-705v y ff. 714r-715v.

⁷⁷ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 907, f. 705r.

⁷⁸ Jesús Ángel Jiménez García, “El mecenazgo artístico de don Pedro Carrillo de Acuña en Salamanca”, en *El Barroco: universo de experiencias*, ed. María del Amor Rodríguez Miranda – José Antonio Peinado Guzmán (Córdoba: Asociación Hurtado Izquierdo, 2017), 55-65.

⁷⁹ *Ibid.*, 61-62.

⁸⁰ David García Cueto, “Diplomacia española e historia artística italiana romana: la embajada en Roma de don Rodrigo Díaz de Vivar y Mendoza, VII duque del Infantado (1649-1651), y su colección de pinturas”, *Storia dell'arte*, 127 (2010): 93-152; David García Cueto, “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*, 311 (2005): 317-322; David García Cueto, “Servicio regio y estrategia familiar: los marqueses de Castel Rodrigo y la importación del gusto romano en Lisboa y Madrid durante el siglo XVII”, *Portuguese Studies Review*, 22 (2014): 129-159. Para un enfoque general sobre las relaciones artísticas entre Italia y la ciudad de Granada véase David García Cueto (coord.), *La pintura italiana en Granada. artistas y colecciones, originales y copias* (Granada: Universidad de Granada, 2019).

fuertemente influenciados por el gusto artístico que se respiraba en los palacios romanos. Muchos embajadores en sus años en Roma encargaron o compraron varias obras de arte que luego transfirieron a España al final de su misión diplomática. Por lo tanto, la historiografía ha identificado la diplomacia como uno de los principales canales para la circulación de obras y para la transferencia del gusto artístico de un contexto a otro. Pero también se ha destacado la tendencia a adquirir pinturas y objetos artísticos entre exponentes de los grupos sociales medio-altos, como testimonian los documentos notariales. Entre los españoles que permanecieron en Roma durante un período de tiempo relativamente largo, ya sean clérigos o laicos, se puede registrar una tendencia a adquirir un número a veces sustancial de estos objetos artísticos que luego fueron transferidos a España, que servían para decorar palacios o capillas privadas.

En el fermento cultural general de la ciudad era de hecho posible entrar en contacto con artistas consagrados, que estaban de paso o que vivían allí permanentemente, así como desarrollar un refinado gusto artístico que acompañó a estos sujetos en su regreso a las tierras ibéricas. En estos procesos, que involucraron a diferentes grupos sociales, la ciudad de Roma jugó un papel fundamental. El historiador del arte Fernando Checa Cremades ha escrito que “de Roma destacamos su papel como motor de prácticamente todos los debates artísticos de la época, lugar de presencia o de visita de buena parte de los grandes artistas del momento, auténtica *caput mundi* irradiadora casi infinita de formas y novedades estéticas desde hacía más de cien años”⁸¹. Los continuos contactos e influencias artísticas entre Roma y los diferentes polos de la Monarquía hispánica se caracterizaron como un fenómeno a largo plazo que se extendió a lo largo del siglo XVII. Las huellas materiales de estos contactos son evidentes en los numerosos inventarios en los que es posible encontrar una presencia a veces notable de pinturas y otros objetos artísticos.

Pero en muchos inventarios también se pueden encontrar grandes cantidades de libros. Entre las bibliotecas más ricas destaca la del cardenal Pedro Deza, que recoge varios cientos de volúmenes. En las bibliotecas de los españoles, principalmente eclesiásticos, es posible encontrar la presencia de diferentes diccionarios, obviamente relacionados con las necesidades de inserción en la ciudad y por tanto de comunicación en italiano. Pedro Fernández Yáñez, sacerdote de la diócesis de Sevilla y “mayordomo que fue del hospital

⁸¹ Fernando Checa Cremades, *Cortes del Barroco: de Bernini y Velázquez a Luca Giordano* (Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2003), 18.

de Santiago de nuestra nacion española posee “tres vocabularios italianos”⁸². En algunos casos también tenemos información sobre el idioma en el que están escritos los libros. El inventario del mencionado Pedro Fernández Yáñez menciona “un librito italiano de la pasion” y una “Doctrina Christiana en hespañol”, además de un “librito pequeño en lengua portuguesa” y uno en “lengua francesa”. Sin embargo, estamos hablando de clérigos que habían alcanzado altos niveles de educación, y que además de los idiomas italiano y español eran capaces al menos de leer otros idiomas. El aspecto lingüístico también es evidente en la presencia, en los inventarios aquí examinados, de numerosos textos, tanto clásicos como religiosos, en traducción al español.

La larga estancia en Roma condujo también a la adquisición de bienes muebles e inmuebles que, a la muerte de los propietarios, eran administrados por los herederos o albaceas testamentarios. Por otro lado, muchos españoles que se trasladaron permanentemente a Roma seguían manteniendo bienes también en España. El clérigo tarraconense Juan Ruy Pérez nombra herederas a las hermanas “de todos mis bienes muebles y rayçes ansi de lo que quedare en Roma como de lo que tengo en España”⁸³. Interesante en este sentido es el testamento de Pedro Fernández Iáñez, de la diócesis de Sevilla, quien a su muerte en abril de 1621 quiere:

que todo lo que le pertenece por qualquiera via y se le debiere en su tierra lo aya y cobre la dicha Cathalina Matheos su hermana y haga dello lo que le pareciere. Item declaro que quiere y es su voluntad que toda la ropa y dinero que pareciere ser suyo aqui en Roma se vende y dello todo se gaste en hacer bien por su alma y particularmente que se le compre una sepultura en la yglesia de Santiago de la dicha nacion⁸⁴.

En otros casos, los testamentos dan fe de la transferencia de dinero o bienes muebles de Roma a las diferentes ciudades de origen de los testadores españoles. Bernardo de Toro envía a España un relicario y un crucifijo, mientras que de los veinticinco lugares de monte propiedad de Domingo Rodríguez Delgado, “clerigo de menores” natural del obispado de Salamanca, quiere que:

se vendan y el dinero se remita a España a la ciudad de Salamanca, el qual dinero y precio de dichos veinte y cinco lugares se aia de emplear y emplee en tantos juro perpetuos en la misma

⁸² AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 1, f. 314v.

⁸³ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 907, f. 115r.

⁸⁴ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 1, f. 334v.

ciudad de Salamanca o donde mejores se hallaren y de los frutos de dichos juros cada año perpetuamente se casen tantas donzellas parientes⁸⁵.

Los documentos notariales demuestran la centralidad del Banco Herrera en las numerosas transacciones financieras de los españoles en Roma. En enero de 1601 se dirigió al banco don Antonio de Cardona y Córdova, embajador español en Roma, a quien Juan Enríquez de Herrera y Octavio Costa dieron una letra de crédito de quince mil ducados “de pagarse en una o mas partidas en Madrid a las personas que ordenara en su carta el s.r don Francisco Fernandez de Cordova”⁸⁶. Este era un erudito humanista y primo segundo del embajador, y lo acompañó durante su estancia en Roma de 1590 a 1604⁸⁷. La clientela del prestigioso banco no se limitaba solo a personalidades de alto rango, como podían ser los cardenales o los embajadores. Es el caso de Alonso de Salazar, sacerdote de Granada y residente en Roma, quien en un acta del 18 de febrero de 1612 declara que Pedro Enríquez de Herrera y Juan Antonio Costa “le dan a cambio 130 escudos de oro de las estampas à pagar en la ciudad de Granada à Antonioto y Juan Baptista Franqui, o en Sevilla a Geronimo Buron” y constituye a las personas antes mencionadas como sus procuradores legítimos para que puedan “cobrar de los frutos y rentas” de un beneficio que posee en la iglesia parroquial de la villa de Conil, en la diócesis de Cádiz⁸⁸. Por el banco Herrera pasan por tanto grandes cantidades de dinero que se mueven entre Roma y España, y que a través de la mediación de los notarios, responsables de ratificar estos movimientos, involucran a diferentes actores sociales, tanto romanos como españoles.

Lo que une a la mayoría de los españoles que viven en Roma es este doble hilo que les vincula tanto a la ciudad del papa como a su tierra de origen, y que se expresa no solo a través de la posesión de bienes inmuebles, sino también a través de la presencia de afectos personales. Interesante en este sentido es también un acta del 22 de abril de 1600 en la que se dice que Juan Prieto, de la diócesis de Toledo, posee una capellanía en la misma diócesis “con la qual dicha capellania y frutos y rentas de ella tiene muy suficiente y congrua sustentacion y puede vivir y sustentarse con ella muy honradamente”. Debe recibir la ordenación sacerdotal, y presenta como testigos a Francisco Muñoz y Antonio Manrique, ambos capellanes de Santiago de los Españoles⁸⁹. En su testimonio, el capellán

⁸⁵ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 911, f. 840r.

⁸⁶ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 610, f. 30r.

⁸⁷ Domingo Durán Rodríguez, “Don Francisco Fernández de Córdoba, abad de Rute”, *Historia y Genealogía*, 8 (2018): 166-205.

⁸⁸ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 66v.

⁸⁹ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 7r.

Francisco Muñoz afirma que “conoce muy bien al dicho Juan Prieto desde su niñez ansi en España como aqui en Roma por ser como son naturales de un mismo lugar”⁹⁰. Precisamente en virtud de este doble hilo, que recorre toda la vida y que se extiende incluso más allá de la muerte, muchos españoles suelen nombrar varios albaceas testamentarios, algunos para tratar los asuntos relacionados con la ciudad de Roma, mientras que otros estaban encargados de los asuntos de España.

Una parte considerable de los testamentos está representada por los legados, hechos no sólo a los hijos y familiares cercanos, sino también a las instituciones a las que el testador estaba particularmente vinculado, tanto en Roma como en España. En la ciudad del papa los principales beneficiarios de los legados de los españoles fueron la iglesia de Santiago de los Españoles y la cofradía de la Santísima Resurrección. Sin embargo, son precisamente los testamentos los que revelan cómo la gama de instituciones romanas que se beneficiaban de estos legados era mucho más amplia. Laura Robusteria, romana, “relicta in primis nuptiis quondam Domini Petri Cordelles”, deja todos sus bienes muebles a la iglesia y hospital de Montserrat, con la obligación de dar treinta escudos cada año “a suor Maria monacha nel monasterio di Montecitorio”⁹¹.

Aunque en los testamentos hay una prevalencia de figuras masculinas, no es raro encontrar mujeres que hicieron testamentos, y que se encontraron administrando en Roma varios bienes raíces, así como grandes cantidades de dinero. María de Aragón y Cardona instruye al P. Onofre Martín de Haya para que el día de su muerte se entreguen veinte escudos “a cinco donçellas honestas y virtuosas”, quiere vender todos los bienes que posee en Roma, a excepción de dos pinturas, “uno de s. Francisco en rame pequeño y otro del Angel de la guarda”, y nombra heredero al cardenal Borja y Velasco “por las obligaciones que le tiene”⁹². La sevillana Beatriz de Rojas, “vulgarmente assi llamada y de nombre de bautismo llamada Maria”, quiere ser enterrada en el monasterio de la Trinità dei Monti, y que le acompañen “los frayles del dicho monasterio y los frayles de la parroquia con los orfanos y que se les de la limosna acostumbrada”. Entrega al hospital de San Giacomo degli Incurabili diez escudos para limosna, y doce escudos a la hermandad de la Resurrección para su alma⁹³. Nombra heredera a su madre, “muger bien dispuesta de edad casi de 40 años”, y quiere que una parte de su legado:

⁹⁰ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 7r.

⁹¹ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 610, f. 147v.

⁹² AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 911, f. 310r-v.

⁹³ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 619, sin foliar.

se distribuya en casar donzellas pobres huerfanas hijas legítimas y honestas dando a cada una cinquenta escudos de moneda desta manera que si huviere alguna parienta mia sea preferida segun el grado de parentela y para que se sepa si hay parientas mias quiero y es mi voluntad que mis infrascriptos testamentarios escrivan con diligencia a Sivilla y si dentro de año y medio como yo fuere fallecida no se hallare pariente en tal caso quiero y es mi voluntad que se distribuyan en Roma tambien para casar donzellas de la calidad como arriba y mayores de catorze años a discrecion de mis infrascriptos testamentarios y en caso de discordia, muerte o ausencia de alguno de ellos sea con el parecer del prior mas antiguo de la dicha compañía de la Resurreccion de Santyago y faltando todos dos sea a discrecion de los priores y oficiales de la compañía de la Resurreccion y quiero que las dichas dotes se den con las obligaciones que se dan las de Constantino del Castillo salvo si fuesen mis parientes⁹⁴.

Sobre la base de los datos que han surgido hasta ahora, creo que es posible hacer algunas reflexiones. En cuanto al caso español, cabe destacar una red que tenía su centro en las instituciones nacionales, pero que también se extendía a otras instituciones religiosas de la ciudad (hospitales, iglesias y cofradías). Aunque muchos españoles, laicos y eclesiásticos, se habían trasladado definitivamente a la ciudad, continuaron manteniendo estrechos vínculos con sus lugares de origen, y había varias maneras en que este vínculo podía expresarse. En primer lugar, con la posesión de capellanías y canonicatos en España, y con la percepción de las respectivas pensiones y beneficios. Pero este vínculo es evidente también en la presencia en las casas romanas de los españoles de papeles, objetos, pinturas y libros que reflejan sus devociones personales y sus experiencias de vida. El fuerte vínculo del cardenal Pedro Deza con la ciudad de Granada, con su historia y con los acontecimientos que le vieron protagonista en aquellos años queda atestiguado por la presencia en su inventario de “las constituciones de la Capilla Real de Granada [...] un ligaje de cartas de cuando era presidente de Granada [...] una copia de un testamento de don Pedro Guerrero arzobispo de Granada”⁹⁵.

Para compensar la ausencia física, era necesario nombrar procuradores en España que pudieran desempeñar estas funciones. Es posible destacar que los numerosos notarios españoles en Roma, que trabajan para sus propias instituciones nacionales pero también para particulares, desempeñaban un papel de mediación entre estos dos polos. Este mecanismo se extiende incluso más allá de la muerte, y está bien evidenciado en las

⁹⁴ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 619, sin foliar.

⁹⁵ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 619, sin foliar. Para un perfil biográfico véase Felipe Abad León, *Guerrero, Pedro*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/17096/pedro-guerrero>.

disposiciones testamentarias. Hemos visto que muchos españoles que mueren en Roma, quisieron ser enterrados en su iglesia nacional y en sus últimas voluntades confían la celebración de misas en diversas iglesias y capillas españolas dotadas de privilegios especiales, y que están al mismo tiempo vinculadas con sus historias personales. Además, no es raro encontrar españoles exigiendo que su cuerpo sea trasladado y enterrado en España. En estas dinámicas un papel protagonista lo ocupan precisamente los distintos notarios españoles en Roma, que se convierten en los principales intérpretes de estas instancias.

Lo que hemos tratado de esbozar hasta ahora son algunas líneas para el estudio y comprensión de ciertas dinámicas de conexión entre la tierra de origen y la ciudad de Roma, donde a menudo los españoles vivían muchos años. Hemos identificado y seguido tres perfiles diferentes de españoles. Se trata de un notario, un clérigo y laico. Dos de ellos, como veremos con más detalle en las próximas páginas, están muy ligados a la ciudad de Granada. Nos ha parecido interesante centrar la atención en ellos por varias razones. En primer lugar porque todos se trasladaron definitivamente a Roma, donde vivieron hasta su muerte. En segundo lugar porque son tres figuras vinculadas a la iglesia de Santiago de los Españoles y a la cofradía de la Resurrección. A pesar de algunos rasgos en común, se trata de tres figuras diferentes, por su estatus social y profesional, y también probablemente por las diferentes razones que los llevaron a trasladarse a la ciudad del papa, donde construyeron sus carreras. A través de la lectura de sus documentos a continuación trataremos de mirar más de cerca algunos de los aspectos que hemos esbozado en las páginas anteriores y sobretodo de destacar las principales características que los diferencian el uno del otro.

4.3 Pedro Foix de Montoya entre carrera eclesiástica y comisión artística

El perfil de monseñor Pedro Foix de Montoya, que murió en Roma en 1630, ha sido estudiado sobre todo en relación con su mecenazgo artístico, y su vinculación con algunos de los artistas más importantes de la época, en primer lugar Gian Lorenzo Bernini. Poco se sabe todavía sobre su actividad en Roma y su relación con la iglesia de Santiago de los Españoles⁹⁶. Las noticias sobre su vida siguen siendo muy fragmentarias, aunque algunos

⁹⁶ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 911, ff. 311r-314v, 345r-348r.

estudios de Justo Fernández Alonso, y más recientemente de David García Cueto, nos ayudan a trazar mejor su perfil biográfico⁹⁷. Nació en Sevilla en 1559 y estudió derecho en la Universidad de Salamanca. Su presencia en Roma está documentada al menos desde 1595, año en que pasó a formar parte de la congregación de Santiago de los Españoles, llegando a ocupar el cargo de administrador. El testamento que hemos utilizado para este trabajo se conserva en el Archivo Capitolino. Cabe recordar que existe una copia del testamento en el archivo de la Obra Pía, del que algunas partes han sido examinadas por Justo Fernández Alonso para analizar las relaciones del monseñor sevillano con Gian Lorenzo Bernini⁹⁸.

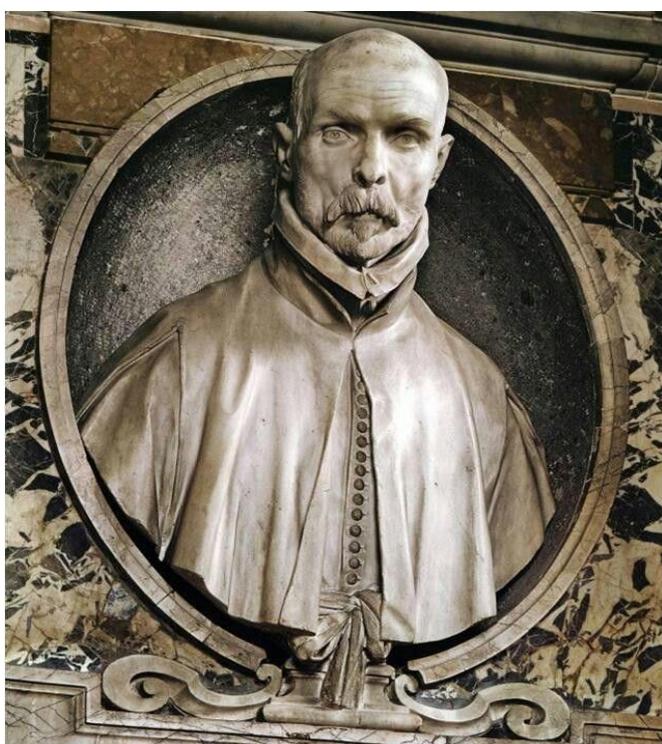


Imagen 5: Busto de monseñor Pedro Foix de Montoya que se conserva actualmente en la iglesia de Santiago y Montserrat en Roma

El testamento de Pedro Foix de Montoya, generalmente más largo que la gran mayoría de los testamentos de los españoles que pudimos ver en el archivo, fue estipulado tres días antes de su muerte por el notario español Juan González Bravo⁹⁹. Destaca el tono solemne del testamento, redactado según fórmulas propias del lenguaje notarial, pero que se adapta bien al rango social del personaje. Está fechado el 27 de mayo de 1630 en su casa situada en “Via dei Pontefici”, en el barrio de Campo Marzio¹⁰⁰. Varios testigos estuvieron presentes, entre ellos “Alexander Lucius”, rector de la iglesia de “San Salvatore alle

⁹⁷ David García Cueto, “Gian Lorenzo Bernini, Pedro Foix de Montoya y el culto a las ánimas del purgatorio”, en *Dal razionalismo al Rinascimento. Per i quaranta anni di studi di Silvia Squarzina Danesi*, ed. Maria Giulia Aurigemma (Campisano Editore: Roma, 2011), 323-329; Justo Fernández Alonso, “Obras de Bernini en Santiago de los Españoles”, 657-687.

⁹⁸ *Ibid.*, 662. El testamento de Montoya citado por el autor se conserva en AOP, legajo 635, num. 148.

⁹⁹ En un libro de misas de 1708 está anotado “Por el dicho Pedro Foix de Montoya se dicen tres misas en el altar privilegiado y acabada la missa un responso sobre su sepultura como por su testamento otorgado ante Juan Gonzalez Bravo not. secr. en 27 de mayo 1630”. AOP, legajo 2192, sin foliar.

¹⁰⁰ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 911, f. 323r.

Coppelle”.

La lectura de sus últimas voluntades es interesante por varias razones. Después de encomendar el alma a Cristo, a la Virgen y a la “bienaventurada Sancta Maria Madalena à quien tengo por especial Patrona”, resalta la fórmula típica del estar “enfermo” pero en posesión de “entero juycio y entendimiento [...] temiendo como es cosa natural y raçonable que qualquier fiel Christiano tema y procure estar prevenido para el fin y hora que Nuestro Señor ha de ser servido llamarme y llevarme desta presente vida”¹⁰¹. En este caso destaca la idea del miedo a la muerte, vista como el destino ineludible de todo cristiano, al que, sin embargo, era necesario llegar preparado. Reafirma también su fidelidad a la Iglesia de Roma, a la fe católica y a todos aquellos dogmas que “en los concilios generales admitidos y confirmados por la Sede Apostolica y ultimamente en el de Trento an difinido”¹⁰².

En el testamento es evidente el vínculo de monseñor Montoya con la ciudad de Roma, donde vivió más de treinta años, y en particular con la iglesia nacional de Santiago de los Españoles. Pide expresamente que “si muriere fuera de Roma en qualquier lugar de Italia” su cuerpo se traiga a Roma y se sepulte

en el muro en la Yglesia del S.or Santiago y San Yldefonso de nuestra nación española de Roma à donde tengo fundada una capellania perpetua con otras pias memorias como consta del instrumento y escripturas stipuladas a veynte y nueve de henero del año de mil seiscientos y veynte y tres ante Dominico Amadeo notario del Auditor de la Camara, y Thomas Godover secretario de la dicha sancta Yglesia del S.or Santiago de los Españoles y se haga todo lo que tengo ordenado, como se havia de haçer el dia de mi muerte si muriera en Roma¹⁰³.

En las palabras que el monseñor confía al notario, sobre todo lo que tiene que ver con la preparación de su funeral emerge un indisoluble entrelazamiento con la actividad caritativa, evidentemente considerada un medio por el cual alcanzar la salvación del alma, y que constituye un hilo conductor que acompaña a todo el documento:

Primeramente quiero y ordeno que luego que Dios fuere servido de llevarme desta presente vida, se de aquel dia de limosna a veinte y quatro pobres viejos y honrrados los que mis

¹⁰¹ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 911, f. 311r.

¹⁰² AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 911, f. 311v.

¹⁰³ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 911, f. 313v. Hay noticias de la firma de estas escrituras, realizadas pocos años antes de su muerte, en un Libro de misas de 1708 conservado en el archivo de la Obra Pía. AOP, legajo 2192, sin foliar: “Por d. Pedro Foix de Montoya referendario de una y otra Signatura se dice una missa en el altar privilegiado por su capellan y acabada la missa un responso sobre su sepultura como consta instrumento otorgado ante Domingo Amadeo y Thomas Godover el 23 de henero 1623. Se pagan cada mes al capellan de mons. Montoya siete escudos y bayoques 50”.

albaças escogieren sobre que les encargo la conçeñcia y los quatro destos quiero y es mi voluntad que lleven mi cuerpo quando lo llevaren a enterrar, una coba cerrada por delante larga, y una caperusa, todo de paño burriel pardo vasto, y dos reales à cada uno para que lleven en mi enterramiento hachas y ruegen a Dios por mi alma y la demas cera que huviere de haver deho à la voluntad de los señores mis testamentarios y vayan à acompañar mi cuerpo los señores capellanes del S.or Santiago y se conviden las Religiones de Santo Domingo, San Francisco, San Agustin, los Carmelitanos, los Trinitarios, los Merçedarios, los Minimos, y puesto el cuerpo en la Yglesia dirán los señores Capellanes el officio de difuntos con sus tres Nocturnos y laudes y despues la missa con ministros y acavada se me hará el officio del entierro, y à todo ello esten encendidas doçe hachas blancas, y las Religiones que fueren con el se repartirán por las capillas à dezir cada uno missa rezada y responso delante del cuerpo y se les dará lo que pareçiere a los señores mis Albaças y testamentarios por lo uno y por lo otro.

El funeral, que fue preparado por el monseñor con gran detalle, debía durar nueve días, y quiere que en cada uno de estos días:

se combide una de las religiones que vinieron con el cuerpo à dezir à la Yglesia del S.or Santiago una missa cantada con su vigilia antes della y responso despues y todos y todos los religiosos sacerdotes que vinieren de la dicha religion diga cada uno missa por mi alma y darseles la limosna que pareciere à los señores mis albaceas por lo uno y por lo otro¹⁰⁴.

Cincuenta misas debían celebrarse el día del entierro “en los altares privilegiados que huviere en Roma”¹⁰⁵. Además, había que celebrar otras misas “en nuestra Yglesia del S.or Santiago, de Requiem, si la Rubrica del Missal lo permitiere, y las mas que se pudieren dezir se digan en el Altar privilegiado que está en la dicha S.ta Yglesia”¹⁰⁶. Quiere que todas las misas mencionadas en el testamento “las digan clerigos españoles pobres” e instruye expresamente a los administradores “que no se de limosna por junto anticipada à ninguno”¹⁰⁷. El día del entierro se iban a dar trescientos escudos de limosnas “a los pobres presos de la carcel” con lo que tuvieron que liberarse “los mas que pudieren de los que estubieren presos por deudas que no penden de delitos”¹⁰⁸. El propósito específico de estas limosnas era liberar al monseñor “de las penas del Purgatorio si a caso estubiere en el”.

¹⁰⁴ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 911, f. 312v.

¹⁰⁵ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 911, f. 313r.

¹⁰⁶ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 911, f. 313v.

¹⁰⁷ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 911, f. 313v.

¹⁰⁸ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 911, f. 314r.

En primer lugar brilla la caridad hacia los pobres pertenecientes a su “nación”, tanto los clérigos, encargados de celebrar misas en sufragio de su alma, como la gente común, que a las puertas de la iglesia de Santiago, en los nueve días siguientes al funeral, podían tomar pan gratis. Montoya quiere “que en cada un día de los nueve que an de durar las obsequias se de à la puerta de la Yglesia del s.or Santiago de los Españoles dos escudos de moneda en pan à los pobres que vinieren a ella prefiriendo a los españoles”. Es el mismo documento que enfatiza continuamente la pertenencia de monseñor Montoya a “nuestra nación española” así como la voluntad de hacerse cargo, a través de su apoyo económico, de las necesidades de sus categorías sociales más desfavorecidas. Su apoyo financiero además se dirigió a las numerosas órdenes religiosas españolas presentes en Roma en esos años, a las que también recomienda la celebración de misas en sufragio¹⁰⁹.

Justo Fernández Alonso informa que en 1623 Montoya fundó una capellanía nacional en la iglesia de Santiago “dotándola con 2.333 escudos y 23 bayoques de moneda, con la carga de un aniversario perpetuo el día de su muerte”¹¹⁰. Los administradores de la iglesia, probablemente debido a su caridad con esta institución, le concedieron un lugar para el entierro. Las obras para la realización de este monumento fueron encomendadas a Orazio Turriani, arquitecto muy afirmado en el panorama artístico romano, y ejecutadas por Santi Ghetti, que recibió una cuota de 160 escudos¹¹¹. Una parte de este dinero le fue pagada a través del banco del florentino Giulio Magalotti¹¹²:

declaro que maestro Santi Gueti scarpelino que se concertó conmigo en ciento y sesenta escudos de moneda por una obra y deposito que havia de haçer y poner à su costa en la dicha Yglesia de S.r Santiago y San Ylefonso de los Españoles de Roma, a donde ha de estar mi cuerpo enterrado, como consta de una escritura particular in forma Camera y designo que tengo en mi escritorio à que me remito y porque yo le he dado al dicho Santi ciento y diez escudos de moneda à buena quenta los sessenta en el banco de Julio Magaloti el año de 1623 y los otros cinquenta le di en el banco de Cavara a 19 de agosto del mismo año 1623 y le devo cinquenta escudos de moneda para cumplimiento de los dichos 160 escudos de moneda mando y es mi

¹⁰⁹ “Item mando que se de à los Padres Carmelitas Descalzos españoles del hospicio de la Señora Santana de Roma y a los Padres Trinitarios Descalzos españoles del hospicio del S.or San Carlos de Roma, y a los Padres Agustinos españoles Reformados del hospicio del S.or S. Ilifonso de Roma y a los Padres Trinitarios Calzados españoles de Redencion de Cautivos de S.ta Francisca Romana de Roma y a los Padres Mercenarios de Calzados españoles de Roma de San Adrian de Roma, y a los Padres de la gloriosa S.ta Maria Magdalena de la Rotunda de Roma à cada una de estas Religiones diez escudos de moneda para que me los digan de missas por mi alma”.

¹¹⁰ Fernández Alonso, “Santiago de los Españoles”, 319.

¹¹¹ Roberta Maria Dal Mas, *Turriano, Orazio*, DBI, 97 (2020).

¹¹² Maria Cristina Terzaghi, *Caravaggio, Annibale Carracci*, 54. Véase también Giulia Camerani Marri, *L'archivio Magalotti* (Firenze: Olschki, 1970).

voluntad que acabada la dicha obra y deposito y puesta en la dicha Yglesia del S.r Santiago como está obligado à ponerlo à su costa conforme la dicha obligaçion y desinio que me tiene echa se le paguen los dichos 50 da esto se entiende si yo no lo ubiere hecho en mi vida¹¹³.

Además de la cercanía a la iglesia nacional, al pontífice y a los círculos de la Curia romana, es evidente el fuerte vínculo de Pedro Foix de Montoya con su tierra natal y en particular con la iglesia catedral de Sevilla, en la que fundó una capellanía perpetua encomendando al Cabildo la celebración de cuatro misas semanales en sufragio de su alma, la de sus padres, hermanos y todas las demás personas “a quien tubiere alguna obligacion”, en el altar de Nuestra Señora de la Antigua. Dentro del Cabildo había que confiar la capellanía “al mas benemerito y que sea christiano viejo sin raça ni macula de moros, judios ni otra ceta mala”.

El testamento también dedica una parte importante a los bienes materiales. Los frutos de su herencia debían servir para fundar un Patronato perpetuo en la iglesia de Santiago de los Españoles¹¹⁴, cuyas rentas debían distribuirse en tres partes iguales, y debían servir:

La primera en sacar de la carcel el dia de mi muerte pobres presos por deudas preferiendo en ygual necessidad à los pobres españoles que huviere en ella. [...] La segunda se distribuya el dia de mi muerte en casar pobre doncellas españolas dandola à cadauna treynta escudos de moneda. [...] La tercera se distribuia en dezir missas de Requiem por mi alma en dicha Yglesia del S.or Santiago de los Españoles de Roma cada dia si la rubrica del misal lo permitiere teniendo atención à que las mas que sean posibles se digan en el altar privilegiado de dicha Yglesia y es mi voluntad que la digan pobres sacerdotes españoles necessitados.

En las elecciones individuales destaca la actividad caritativa hacia algunas de las categorías sociales más desfavorecidas de la propia nación que está estrechamente entrelazada con la ansiedad de la salvación para el alma.

También el testamento de Pedro Foix de Montoya va acompañado de un inventario de bienes, iniciado el 4 de junio y terminado el 16 de junio de 1630, poco después de su muerte. Está estipulado por sus albaceas, es decir, Bernardo Ladrón de Cegama, arcediano de Santa Gema en la iglesia de Pamplona, Luis de las Infantas Saavedra, arcediano de Antequera, y Cristóbal de la Puerta. Los primeros dos fueron administradores de la iglesia de Santiago de los Españoles, mientras que el segundo sirvió como capellán¹¹⁵. James

¹¹³ AHC, *Archivio Urbano* Sección I, vol. 911, f. 346v.

¹¹⁴ Fernández Alonso, “Santiago de los Españoles y la Archicofradía de la Santísima Resurrección de Roma hasta 1754”, 319.

¹¹⁵ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 911, f. 316r.

Nelson Novoa, que en algunos de sus estudios recientes ha tratado sobre la presencia de los portugueses en Roma, ha señalado cómo los inventarios de bienes, por su particular naturaleza, nos permiten entrar en la esfera privada de la persona en cuestión¹¹⁶. El inventario consta de 170 anotaciones, divididas entre telas, objetos para la casa y escrituras privadas. Todos los objetos son entregados a los albaceas “para hazer lo que ordenó dicho mons. Pedro Foix de Montoya en su ultimo testamento”¹¹⁷.

El monseñor sevillano es recordado por su mecenazgo artístico, y por su cercanía a Gian Lorenzo Bernini, a quien entre 1621 y 1622 encargó un busto de mármol que formaba parte de la decoración de su tumba. Precisamente en virtud de sus estrechas relaciones con el escultor y arquitecto, sin duda entre los más importantes de su tiempo, ha sido considerado el propietario de dos famosas esculturas que llevan el nombre de “Anima beata” y “Anima dannata”, y que se han conservado durante mucho tiempo en la sacristía de la iglesia de Santiago de los Españoles. Recientemente esta tesis ha sido cuestionada por el historiador del arte David García Cueto, quien considera más probable que el primer propietario de las citadas esculturas, antes de que terminaran en la sacristía de Santiago, sea el español don Fernando Botinete y Acevedo, natural de la ciudad de Toro, que vivió en Roma desde 1592, y que se incorporó a la congregación de la iglesia nacional en 1608¹¹⁸. Esta tesis resultaría confirmada por la presencia en su inventario de bienes de “dos estatuas de marmol digo dos caveças blancas con su pedestal de marmol de otro color que son una ninfa y un satiro sobre dos escabelones de madera ordinaria hechos a caxa”¹¹⁹.

El culto a las almas del Purgatorio estaba fuertemente arraigado en la España de la Contrarreforma, y en los siglos XVI y XVII dio lugar a la publicación de numerosos tratados, que en Roma tuvieron gran difusión¹²⁰. Estas ansiedades son evidentes si se comparan los documentos de Montoya y Botinete, cuyos caminos de vida en Roma tenían características en común. Al igual que Montoya, que, como hemos visto en su testamento, destina una parte de la limosna precisamente a la liberación de su alma de las penas del

¹¹⁶ James Nelson Novoa, “Saperi e gusti di un banchiere portoghese a Roma nel Rinascimento. L’inventario di António de Fonséca”, *Giornale di Storia*, 10 (2012): 1-19.

¹¹⁷ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 911, f. 343r.

¹¹⁸ García Cueto, “Gian Lorenzo Bernini, Pedro Foix de Montoya y el culto a las ánimas del purgatorio”, 329.

¹¹⁹ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 907, f. 158v. Véase David García Cueto, “On the original meanings of Gian Lorenzo Bernini's Anima beata and Anima dannata: Nymph and Satyr?”, *Sculpture Journal* 24.1 (2015): 37-53.

¹²⁰ García Cueto, “Gian Lorenzo Bernini, Pedro Foix de Montoya y el culto a las ánimas del purgatorio”, 326. María Tausiet, “Gritos del más allá. La defensa del Purgatorio en la España de la Contrarreforma”, *Hispania Sacra* 57 (2005): 81-108.

Purgatorio, Botinete también compartió esta devoción, demostrada por la presencia entre sus libros de un *Estado de las almas del purgatorio*, publicado por el padre Martín de Roa en 1619 en España, y posteriormente en Roma en la versión italiana¹²¹. Los dos también estaban unidos por un gusto artístico, ya que incluso en el inventario de Botinete hay veintidós pinturas entre las que se encuentran las de los cardenales Barberini, Deza, Zapata y Rojas.

La presencia en el Archivo Capitolino del testamento y el inventario de bienes de Fernando Botinete, así como otros documentos conservados en el archivo de la Obra Pía, nos ayudan a trazar mejor su perfil. Este último también fue miembro de la cofradía de la Resurrección, como lo demuestran tanto el registro de cofrades como el acta de una congregación del 6 de mayo de 1618 en la que aparece ocupando el cargo de “visitador de doncellas”¹²². Las huellas de su presencia y de su actividad en Roma se encuentran también en los protocolos notariales donde se menciona como “clerigo de la diócesis de Zamora residente en esta Corte de Roma”¹²³. El caso de Botinete, así como el del notario Juan González Bravo, mencionado en el capítulo anterior, es en mi opinión emblemático en el sentido de que demuestra que pertenecer a la congregación de Santiago no excluía la pertenencia a la cofradía, configurándose así las dos como instituciones independientes desde el punto de vista administrativo pero fuertemente interconectadas. La documentación de la cofradía española demuestra que Botinete jugó un papel activo en el gobierno de la dicha cofradía¹²⁴. En la congregación del 10 de marzo de 1614 está registrada la agregación de una hermandad de Jadraque

a nuestra Sanctissima Archicofradia de la S.ma Resurrection con los recados necesarios. Y los senores priores don Alonso de Torres Ponce de Leon y Lucas de Silva teniendo mandado de los recados de la dicha cofradia por el s.r Fernando Botinete y por el secretario fueron hallados convenientes y ansi se concedio la dicha agregacion¹²⁵.

A su muerte Botinete deja mil reales de plata a fray Felipe de Santa Mónica, procurador general de los Agustinos descalzos de España, “para que en su hospicio de San Ildefonso de esta Curia se funde una memoria por el anima de don Rodrigo Bonal de Paz de una missa reçada cada mes”¹²⁶. Los agustinos descalzos se establecieron allí en 1619,

¹²¹ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 907, f. 159v. García Cueto, “Gian Lorenzo Bernini”, 326.

¹²² AOP, legajo 583, f. 83r y legajo 1117, Congregaciones, (1613-1632), f. 55r.

¹²³ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 544, f. 76r.

¹²⁴ AOP, legajo 583, f. 83r.

¹²⁵ AOP, legajo 1117, Congregaciones, (1613-1632), f. 8v.

¹²⁶ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 907, f. 154v.

pero fue en 1667 cuando comenzaron los trabajos para la expansión de la iglesia. En el testamento de Botinete, y en un protocolo notarial de 1635 en el que se ratifica la donación, la iglesia aparece dedicada únicamente a San Ildefonso, ya que Santo Tomás de Villanueva será canonizado en 1658¹²⁷. Al examinar las diversas fundaciones romanas dedicadas a los santos españoles, Pablo González Tornel dedica una atención particular a la iglesia de San Ildefonso y Santo Tomás de Villanueva que, en la segunda mitad del siglo XVII se configura como una manifestación de la religiosidad de la Monarquía y de una de sus devociones más importantes, la Inmaculada Concepción, y además de los dos santos titulares de la iglesia, estaba la iconografía de la Virgen de Copacabana, patrona del Virreinato del Perú, y la Virgen de Guadalupe, una devoción muy presente en el Virreinato de Nueva España, y ambas fuertemente ligadas a la vocación misionera de los agustinos¹²⁸.

Pero volviendo al testamento y al inventario de monseñor Montoya, su gusto artístico también se evidencia en la presencia de algunos cuadros en su casa. En el inventario están presentes “cinco quadros de pintura, uno es de nuestra señora, dos países, un retrato de Paulo V y otro de Phelippe 3^o”. Como ha señalado Diane Bodart, la presencia de cuadros en la Roma pontificia es muy frecuente, y adquiere significados cada vez diferentes¹²⁹. En los palacios de ministros y embajadores los retratos de los soberanos adquieren el significado de pertenencia y lealtad a la Corona, mientras que en las iglesias nacionales la presencia de tales retratos se convierte en un instrumento de dominio sobre estas instituciones¹³⁰.

A la muerte de monseñor Montoya, el papa reinante era Maffeo Barberini, que ascendió al trono papal en 1623 con el nombre de Urbano VIII. Sin embargo, fue precisamente de Pablo V de quien recibió, en 1619, el prestigioso cargo de Referendario

¹²⁷ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 907, f. 410r: “los quales todos unamines y conformes dijeron que desde hoy para en adelante se obligavan y obligaron a sus sucesores en virtud de la liçençia [...] que ante mu fue presentada de que doy fe y tambien en nombre de dicho Hospicio de dezir cada mes ad perpetuum rei memoriam una missa reçada en el dicho Hospicio por el alma de don Rodrigo Bonal y Paz por quanto el dicho fray Felipe de Santa Monica confesso haver cobrado mil reales de los bienes y hazienda que quedaron de la buena memoria del doctor Fernando Botinete de Azevedo difunto”.

¹²⁸ Pablo González Tornel, *Roma hispánica. Culura festiva española en la capital del Barroco* (Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017), 72-80; Pablo González Tornel, “La iglesia de los santos Ildefonso y Tomás de Villanueva en Roma: un monumento barroco a la *Pietas hispanica*”, *Archivo español de arte*, 349 (2015): 69-84; Pablo González Tornel, “National religiosity and visual propaganda: the spanish church of the saints Ildephonsus and Thomas of Villanova in Rome” (Special Issue “Constructing Nationhood in Early Modern Rome”, ed. Susanne Kubersky-Piredda – Tobias Daniels), *RIHA Journal*, 2020, <https://doi.org/10.11588/riha.2020.1.76050>

¹²⁹ Diane Bodart, “I ritratti dei re nelle collezioni nobiliari romane del Seicento”, en *La nobiltà romana in Età moderna. Profili istituzionali e pratiche sociali*, ed. Maria Antonietta Visceglia (Roma: Carocci, 2001), 307-352.

¹³⁰ *Ibid.*, 313ss.

de las Signaturas de Gracia y Justicia¹³¹. El testamento también menciona “otros muchos favores” recibidos del papa, para quien se recomienda la celebración de cincuenta misas en sufragio de su alma. En la presencia de estas dos particulares pinturas se puede ver por un lado la fidelidad al papa, del que había recibido varios beneficios, y por otro lado a la Monarquía, que en varias ocasiones también se enfatiza durante el testamento. Encontramos en el inventario otra pintura “de un Salvador que dejó el testador al señor embajador”¹³², cuya referencia se encuentra también en el testamento:

A su Ex.a del S.or Embajador de España le supplico muy humilmente se sirva de mandar à un criado venga à mi casa y tome para su Ex.a un quadro de un Christo grande de la estatura natural con su cornija toda dorada, que por ser de devoçion y haver pareçido à algunos bien su pintura me atrevo a supplicar à Su Ex.a esta merced¹³³

Con toda probabilidad el monseñor se refiere a Manuel de Acevedo y Zúñiga, quien ya en 1622 había sido enviado como embajador de obediencia ante Gregorio XV. Asumió el cargo de embajador ordinario, en sustitución del conde de Oñate, en enero de 1629, hasta 1631, cuando partió para ejercer las funciones de virrey de Nápoles¹³⁴. Manuel es recordado no sólo por los diversos cargos políticos y militares ocupados al servicio de la Monarquía, sino también por su mecenazgo cultural. Más de la mitad de la colección pictórica del embajador, que según un inventario de 1653 ascendía a doscientos sesenta y cinco lienzos, consistía en temas religiosos, y podía contar con obras de los pintores italianos y españoles más importantes¹³⁵. La embajada romana representa una etapa fundamental en su trayectoria biográfica también porque tuvo la oportunidad de ponerse en contacto con algunos artistas afirmados, y tuvo la ocasión de realizar varias adquisiciones que pasaron a formar parte de su colección personal. Refiriéndose al cuadro

¹³¹ Christoph Weber, “Il referendariato di ambedue le Segnature. Una forma speciae di «servizio pubblico» della corte di Roma e dello stato pontificio”, en *Offices et papauté (XIV^e-XVII^e siècle)*, ed. Armand Jamme – Olivier Poncet (Roma: École française de Rome, 2005), 565-586.

¹³² AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 911, f. 316r.

¹³³ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 911, f. 347v.

¹³⁴ Ángel Rivas Albaladejo, “La embajada extraordinaria del VI conde de Monterrey en Roma (1628-1631). Instrumentos de delegación del poder real y líneas generales de su actuación política”, en *À la place du roi. Vice-rois, gouverneurs et ambassadeurs dans les monarchies française et espagnole (XVI^e – XVII^e siècles)*, ed. Daniel Aznar – Guillaume Hanotin - Niels F. May (Madrid: Casa de Velázquez, 2014), 87-110; Ángel Rivas Albaladejo, *Entre Roma, Madrid y Nápoles. El VI conde de Monterrey y el gobierno de la Monarquía Hispánica (1621-1653)* (Barcelona: Universidad de Barcelona, 2015); Ángel Rivas Albaladejo, “Viaje, casa, secretaría, celebraciones y algunos aspectos culturales de la embajada del VI conde de Monterrey en Roma (1628-1631)”, en *I rapporti tra Roma e Madrid nei secoli XVI e XVII: arte, diplomazia e politica*, ed. Alessandra Anselmi (Roma: Gangemi, 2014), 310-339. Para un perfil biográfico véase también Isabel Enciso Muñumer, *Manuel de Acevedo y Zúñiga*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/7184/manuel-de-acevedo-y-zuniga>.

¹³⁵ *Ibid.*

del Cristo, monseñor Montoya se dirige al embajador alegando que “perdone Su Ex.a este atrebimiento, que por ser de este genero y tan pocas vezes y en Roma y causa tan justa lo podré mereçer”¹³⁶.

No sabemos por qué el gesto de donar el cuadro al embajador fue definido por monseñor Montoya como un atrevimiento. En el inventario no hay mención explícita del autor y del valor del cuadro donado al embajador, a pesar de que se decía que había parecido “à algunos bien su pintura”, así como de las demás pinturas presentes. Los temas representados en las pinturas se repiten a menudo, por lo que, como ha argumentado Patrizia Cavazzini, es difícil establecer si son copias de composiciones famosas, ya que estos aspectos no se especifican en los inventarios¹³⁷. Sin embargo es evidente la cercanía y sobre todo el intercambio de objetos entre dos personalidades unidas por un fuerte gusto artístico. Este vínculo es aún más evidente si tenemos en cuenta que fue precisamente el embajador, “aunque sea el que tubiere el Interim de la embajada en falta de Proprietario”, que fue nombrado albacea del testamento de monseñor Montoya. Junto con él son nombrados los dos administradores de la congregación de los cuarenta y el primer diputado de la congregación particular “a los quales todos o la mayor parte doy todo mi poder y facultad para que vendan y dispongan todos los bienes muebles y rayces derechos y acciones havidos y por haver que dejare al tiempo de mi muerte y de todo lo que de todo ello procediere paguen y cumplan este mi testamento”¹³⁸.

Una parte interesante del inventario es la relacionada con los libros, a menudo presentes en grandes cantidades en los hogares de los eclesiásticos. Montoya posee cincuenta volúmenes, principalmente de carácter religioso, cuatro tomos de derecho canónico y varios diccionarios, uno “utriusque iuris”, otro “della lingua toscana y castellana”, el celebre *Dictionarium latinum* publicado por primera vez en 1502 por Ambrosio Calepino y el *Diccionario latino-español* del humanista Antonio de Nebrija¹³⁹. Además de varios textos que atestiguan su gusto clásico, entre ellos el “De Officiis” de Cicerón y “las obras de Cornelio Tacito”¹⁴⁰, ambos en español. Entre los textos contemporáneos se encuentra *Engaños y desengaños del tiempo*, publicado en Barcelona en 1612.

¹³⁶ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 911, f. 347r.

¹³⁷ Patrizia Cavazzini, “La diffusione della pittura nella Roma di primo Seicento: collezionisti ordinari e mercanti”, *Quaderni storici*, 2 (2004): 353-374.

¹³⁸ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 911, f. 347r.

¹³⁹ Rafael Lazcano González, “Ambrosio Calepino (1440-1510) y su *Dictionarium* latino del saber clásico”, *Analecta Augustiniana*, 77 (2014): 193-220.

¹⁴⁰ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 911, f. 323r.

Si en algunos inventarios es posible encontrar un número muy elevado de escrituras, que van a constituir un verdadero archivo privado, todo lo contrario puede decirse en el caso de Pedro Foix de Montoya, en el que la presencia de escrituras se reduce al mínimo, y se limita a documentación de carácter personal. Entre los escritos, guardados dentro de un “escritorio tarzeado”, solo se encuentran “las patentes de ciento y siete lugares del Monte de la Fe y S. Buenaventura y patentes de nueve lugares de monte vacables con mas cartas misivas y recevidas [...] un credito en un banco de Roma de 600 escudos salvo error de quenta [...] otro credito à otro banco de escudos quarenta y tres en poliza”¹⁴¹.

Para cerrar el inventario hay de hecho una serie de objetos relacionados con el cuidado del establo. Monseñor Montoya poseía “una carroza de terciopelo negro y un coche viejo de paño”, además de dos caballos para viajar. Todos estos objetos, que conformaban el confort cotidiano de un alto exponente de la sociedad, fueron entregados a los albaceas “para hazer lo que ordenó dicho mons. Pedro Foix de Montoya en su ultimo testamento”¹⁴².

4.4 Alonso de Ponte, agente y procurador español en Roma a finales del siglo XVI

Se ha dicho que la “nación española” en Roma también incluía numerosos agentes y procuradores, que se ocupaban de la resolución de cuestiones de una naturaleza más variada. Estos personajes, a menudo plenamente insertados en el contexto social en el que operaban, han dejado huellas de sus actividades especialmente en los papeles de los numerosos notarios que en aquellos años trabajaban en Roma¹⁴³. Para estudiar más de cerca la figura de Alonso de Ponte, agente y procurador español que vivió y trabajó en Roma en la segunda mitad del siglo XVI, tenemos su testamento y su inventario de bienes encontrados durante las investigaciones en el Archivio Storico Capitolino.

Estos materiales nos han parecido de gran interés precisamente por el papel de De Ponte como procurador en Roma. Con la gran cantidad de información que contienen, nos permiten trazar una muestra transversal de su actividad en Roma y añadir algunas piezas de su red de relaciones con algunas personalidades destacadas tanto del contexto romano

¹⁴¹ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 911, f. 342v.

¹⁴² AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 911, f. 343r.

¹⁴³ Francesco Parnisari, “Migranti e forestieri in Italia. Il fenomeno degli studi”, en *Immigrati e forestieri in Italia nell'Età moderna*, ed. Emanuele Pagano (Roma: Viella, 2020), 17-63.

como del español¹⁴⁴. Para enriquecer aún más este cuadro, también contribuye la presencia en el archivo del testamento de su esposa Mariana López de Castro, que vivió en Roma con su marido y donde murió en diciembre de 1594. Precisamente a través de la lectura del testamento y el inventario de bienes de Alonso de Ponte y su esposa, en el transcurso de las siguientes páginas, intentaremos reconstruir su perfil y su red de actividades como prouador activo en Roma a finales del siglo XVI.

El testamento de Alonso de Ponte fue estipulado por el notario granadino Antonio Fernández de Ortega, el 18 de noviembre de 1594 “en las casas y habitaciones” que, según se sabe, se ubicaban en la parroquia de San Lorenzo in Lucina, situada en el barrio de Campo Marzio¹⁴⁵. El hecho de que el notario no se refiera a una, sino a varias casas, sugiere que Alonso de Ponte era el propietario en Roma de varios inmuebles, probablemente todos concentrados dentro del mismo barrio, donde también tenía lugar su actividad como procurador. A continuación se mencionan varios testigos, casi todos eclesiásticos, que estuvieron presentes en la firma del acta, entre ellos Miguel de Aguinaga, sacerdote canónigo de la iglesia de Oviedo, Bernabé de Burgos, clérigo de la ciudad de Cuenca y Francisco Guillermo, que es mencionado como “clérigo de la diócesis de Plazentia en Italia”¹⁴⁶. Probablemente se trataba de clérigos que residían permanentemente en Roma, con los que el testador había establecido un vínculo de confianza.

Alonso de Ponte aparece como “natural de la ciudad de Toro, de la diócesis de Zamora”, y estaba casado con Marina López de Castro, originaria de la misma ciudad. Ambos son mencionados como “vezinos al presente desta Ciudad de Roma”. Es probable que a su llegada a Roma pronto entraran en contacto con los círculos de la cofradía de la Resurrección, punto de referencia para los españoles que se trasladaron a la ciudad. La presencia de Alonso de Ponte en la cofradía está atestiguada al menos desde 1582, año en el que aparece en los registros ostentando el papel de camarlengo, papel que también se confirma para el año siguiente¹⁴⁷. Sin embargo encontramos rastros de su presencia en la documentación romana ya en el año 1576, cuando desempeñó la función de procurador

¹⁴⁴ Tanto el testamento como el inventario de bienes se encuentran en AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545.

¹⁴⁵ Su muerte está anotada en AHDR, *San Lorenzo in Lucina*, Morti, I (1588-1610), f. 77r.

¹⁴⁶ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 544, f. 35r.

¹⁴⁷ AOP, legajo 1024 Congregaciones (1580-1590), f. 12r. La misma referencia aparece en AOP, legajo 71, f. 85r: “Lista de los camarlengos de nuestra Archicofradia. Alonso de Ponte (años 1582-1583)”.

para la agregación de la “Societas Vere Crucis ac Imaginis S.mi Crucifixi” a la archicofradía del Santissimo Crocifisso in San Marcello¹⁴⁸.

Los documentos no dan más información sobre su llegada a Roma, que se coloca con toda probabilidad antes de 1576, cuando Alonso de Ponte ya estaba activo como procurador, pero es indudable que durante los largos años en los que residieron en la ciudad estuvieran bien arraigados en el tejido urbano. Lo mismo puede decirse de su formación, que probablemente tuvo lugar en España, aunque la evidencia documental nos permite hacer algunas hipótesis al respecto. En los mismos registros de la cofradía, a diferencia de algunos otros miembros de la misma, Alonso de Ponte no es mencionado como “licenciado” ni como “doctor”, por lo que podemos suponer que no había alcanzado altos niveles de educación, sino que en Roma había sido apreciado precisamente por sus habilidades como mediador.

Como en la mayoría de los testamentos de los españoles, Alonso de Ponte encomienda su alma “al bienabenturado santo Eliphonso su abogado”¹⁴⁹, que en el mundo ibérico fue objeto de gran devoción. Desde 657 fue arzobispo de Toledo, el obispado más importante de España, y tras su muerte, ocurrida en el año 667, el cuerpo del santo fue enterrado primero en Toledo, y luego trasladado a la catedral de Zamora. En su testamento, Alonso de Ponte también recomienda su alma a los santos Pedro y Pablo, cuyos entierros se encuentran en Roma, y que desde la Edad Media fueron lugar de peregrinación, especialmente con motivo de los Años Santos. También había una capilla dedicada a los santos Pedro y Pablo en la iglesia de Santiago de los Españoles¹⁵⁰. En estas elecciones podemos ver por un lado un deseo de arraigo en la ciudad de Roma, que también se expresa a través de la devoción a sus santos patronos, y por otro la devoción a un santo español fuertemente vinculado tanto a la ciudad de Zamora como a la iglesia nacional española en Roma.

A continuación, sigue la voluntad del testador con respecto al lugar de entierro y todo lo que tiene que ver con la ceremonia fúnebre. Establece que “su cuerpo sea sepultado en la yglesia del señor Santiago de los Spañoles desta ciudad de Roma en la capilla del señor santo Eliphonso”, y que para acompañar a su cuerpo “se llamen los conventos que pareciesen a mis testamentarios y los niños huérfanos y los clérigos del señor

¹⁴⁸ AAV, *San Marcello*, vol. 74, f. 84r.

¹⁴⁹ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 26r.

¹⁵⁰ Mariano Armellini, *Le chiese di Roma dal secolo IV al XIX* (Roma: Tipografia Vaticana, 1891), 381.

Santiago”¹⁵¹. Curioso es el hecho de que el 21 de diciembre de 1594 también se estipuló el testamento de su esposa Mariana López de Castro, que murió poco después que su esposo. Ella también expresa el deseo de ser enterrada en la iglesia de Santiago de los Españoles “junto con su marido y en cuanto al acompañar su cuerpo a la sepultura se llamen los niños huérfanos y los clérigos del señor Santiago y los demás conventos y cofradías”¹⁵². Desde el principio, por tanto, ambos testamentos se prestan a una mirada comparativa, y nos proporcionan algunos datos interesantes sobre los que conviene detenerse brevemente.

La capilla de San Ildefonso fue erigida en la iglesia de Santiago de los Españoles en 1501 por Diego Meléndez de Valdés, obispo de Zamora, que murió en Roma en 1506, y que la eligió como su lugar de enterramiento¹⁵³. El obispo, que era el mayordomo del papa Alejandro VI, hizo construir la espléndida puerta de la sacristía en Santiago¹⁵⁴. Su obra benéfica hacia la iglesia nacional deja una huella en la documentación del siglo siguiente. En la visita apostólica de 1626 su nombre aparece en la lista de misas que se celebraban cada año “pro benefactoribus Ecclesiae”¹⁵⁵.

En esta fundación, y en el deseo de ser enterrado allí, se puede ver un vínculo entre Roma y la ciudad española de Zamora, la tierra de origen también de Alonso de Ponte y su esposa. Esto se expresa en la elección, por parte de este último, de ser enterrado en la capilla fundada en Roma por un obispo de Zamora, capilla dedicada a un santo cuyo cuerpo se conserva en la catedral de la ciudad. Un vínculo que, por lo tanto, trasciende la dimensión puramente física y está dirigido a perpetuar este vínculo incluso más allá de la vida.

El documento no hace referencia explícita a cuál de los numerosos conventos y cofradías romanos se referían los testadores. Sin embargo, como ha señalado Francesco Parnisari, eran esenciales “i rapporti intrecciati con i conventi degli ordini regolari e le parrocchie ramificate nei vari quartieri”¹⁵⁶. Esto se debe al hecho de que el “microcosmos” de las instituciones nacionales no estaba cerrado en sí mismo, sino en contacto con los

¹⁵¹ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 26v.

¹⁵² AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 41r.

¹⁵³ Mariano Armellini, *Le chiese di Roma*, 381: “Il terzo era sacro a s. Idelfonso, eretto da Diego Melendez Valdez, vescovo di Samora, nel 1501”; Justo Fernández Alonso, “Diego Meléndez Valdés (1506), Juan Enríquez de Herrera (1609) y José Sáenz de Aguirre (1699). Traslado de sus restos mortales en 1890”, *Anthologica Annua*, 22-23 (1975-1976): 467-475.

¹⁵⁴ Mariano Armellini, *Le chiese di Roma*, 381: “Seguiva quindi la porta della sagrestia sormontata da una cantoria, opera stupenda del rinascimento, fatta fare a spese del maggiordomo di Alessandro VI, don Diego Valdes vescovo di Samora”.

¹⁵⁵ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 951v: “pro anima R.mi Valdes Ep.i Zamoren post festum Natalis D.ni dicitur una missa cantata de requiem cum ministris in capella S.ti Ildefonsi. Festum S. Ildefonsi celebratur in capella eiusdem S.ti die 23 huius mensis pro Ep.o Zamoren prout in lapide capellae continetur”.

¹⁵⁶ Francesco Parnisari, *Migranti e forestieri in Italia*, 42.

otros componentes de la ciudad¹⁵⁷. Es bastante común encontrar en Roma a personas de la nación española que, en su última voluntad, eligieron ser enterrados en su iglesia nacional, y así lo atestiguan precisamente los innumerables testamentos conservados en los volúmenes del Archivo Urbano. Este es un signo claro por un lado del rango ocupado por el personaje dentro de su propia comunidad nacional, y por el otro del deseo de fortalecer, en el momento de su muerte, los lazos con su patria. Dos aspectos que se desprenden claramente de la lectura de los testamentos aquí examinados.

El día del entierro de Alonso de Ponte habían de celebrarse “una missa de requiem cantada con su vigilia con el cuerpo presente si se pudiere”, mientras que, si esto no es posible, decir “la missa que se suele dezir el primer miercoles siguiente en la yglesia del señor san Lorenço extra muros”. En los días posteriores a su muerte en cambio “se digan en el altar privilegiado y en los demas altares de dicha yglesia de Santiago diez missas rezadas y que por todos los ocho dias siguientes se diga una missa rezada por mi anima en dicho altar privilegiado de Santo Eliphonso”¹⁵⁸. Esta sección, de particular interés, también refleja las ansiedades religiosas y las preocupaciones por la salvación del alma, que se expresan en la celebración de numerosas misas no solo en el propio lugar de entierro, sino también en otras iglesias y capillas de la ciudad.

Los legados y las donaciones realizados por Alonso de Ponte, o los numerosos asuntos que llevó a cabo durante su vida, son precisamente los hilos que nos permiten reconstruir sus contactos y su densa red de relaciones¹⁵⁹. En su testamento, Alonso de Ponte declara que “por quanto he tratado con diversas personas en Roma podría ser que algunos hubiessen de haver algo de mi assi de salario como scripturas” y es su voluntad que “mostrándolo a mis testamentarios se les pague y que no se les detenga los que hubieren de a ver”¹⁶⁰. Desde las primeras palabras es, por lo tanto, evidente el rango de acción bastante amplio de su negocio en Roma, que involucró a varias personas. Afirma, por ejemplo, que de don Antonio Pimentel, “de la santa yglesia de Sevilla”, debe tener tres mil trescientos reales, y quiere que se los entreguen a Antonio Vázquez Vuelta en Madrid, o en Sevilla a Francisco Alonso de Malvenda, “responsal del dicho Antonio Vázquez Buelta”¹⁶¹.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 26r.

¹⁵⁹ Rehberg, *Le comunità “nazionali” e le loro chiese*, 217.

¹⁶⁰ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 26v.

¹⁶¹ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 26v.

También afirma que pagó en los últimos días al médico canónico Aguinaga de Oviedo una letra de cambio de Antonio Vázquez Vuelta de 2.472 escudos de oro. Este dinero Alonso de Ponte lo cedió a Timoteo Jiménez, depositario de la Dataria, “para que hiziesse signar una supplica licentia testandi del señor don Diego Aponte Quiñones”. Este fue obispo de Oviedo de 1585 a 1598, cuando fue nombrado obispo de Málaga. De la información dada en el testamento, parece que Alonso de Ponte actuó como intermediario entre el obispo Aponte y el depositario de la Dataria para obtener algún beneficio. La Dataria era un oficio importante de la Curia Romana que se ocupaba principalmente de la concesión de beneficios eclesiásticos, con los que “si rimunerano, e gratificano coloro, che sono benemeriti, e che hanno prestato servigi alla Sede apostolica, e ai romani Pontefici”¹⁶². No sabemos, por ejemplo, a qué tipo de gracia o beneficio se referían los documentos, y cuál fue el papel específico de Alonso de Ponte en la resolución de este asunto en nombre del obispo de Oviedo.

Por lo que tiene a que ver con “las cosas de negocios y expeditiones y dineros”¹⁶³ el testador se remite a sus libros de cuentas. Sobre este aspecto, relacionado precisamente con su intensa actividad como procurador en Roma y su densa red de negocios, tendremos la oportunidad de volver en el transcurso de las siguientes páginas. A través de su hermano Pedro de Ponte, instituyó para su esposa Mariana López de Castro una dote de “dos mil ducados de España”, y quiere que esta dote le sea “segura y cierta”¹⁶⁴. A Alberto Martínez de Mata cede la facultad de cobrar de Bartolomeo Ricci, canónigo de Orbetello, la suma de “cien escudos de moneda”, recibida por él en efectivo, y que “los haya como cosa propria suya”¹⁶⁵.

Alonso de Ponte declara tener “diversas partidas de cédulas de cambios que he remitido a España sobre el canonigo Martin Rezio de la santa iglesia de Leon y a otras personas para que las paguen alla a los responsables de Juan Henriquez de Herrera y Octavio Costa”. Estos dos nombres están estrechamente ligados al mundo financiero y artístico tanto romano como español entre finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, y que a menudo volverán en su inventario de bienes. Originarios de Becerril, en la diócesis de Palencia, y Albenga, en la República de Génova, respectivamente, en febrero de 1579 fundaron un banco en Roma que tuvo gran fortuna, y que realizaba numerosas

¹⁶² Gaetano Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, vol. XIX (Venezia: Tipografia Emiliana: 1843), 109. Véase también Paolo Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna* (Bologna: Il Mulino, 2013).

¹⁶³ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 27r.

¹⁶⁴ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 27r.

¹⁶⁵ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 27r.

transacciones financieras especialmente por cuenta de los españoles. La historiadora del arte Maria Cristina Terzaghi ha señalado cómo los dos, a pesar de haber residido permanentemente en Roma durante varios años, continuaron manteniendo estrechos vínculos con sus países de origen, que también se expresaron a través de la pertenencia a sus respectivas cofradías nacionales¹⁶⁶. Interesante en este sentido es un documento de 1605, conservado entre la documentación notarial del Archivo de Estado de Roma, en el que Juan Enríquez de Herrera, tras declararse “español [que] siempre ha vivido en Italia”¹⁶⁷, afirma que:

siempre en Roma tiene pratica de Españoles y de continuo va en la Iglesia de Santyago de la naçion española, y asiste a las congregaçiones asi jenerales como particulares de d.ha naçion, y tanto el como sus hijos estan escriptos en la Compañia de la S.ma Resureçion de d.ha Iglesia y naçion de la qual Compañia el ha sido muchas veçes ofiçal y dos veçes Prior y gasta para bien endereçarla y en la procesion que se haçe en el dia de Resureçion por la mañana grande cantidad de dinero¹⁶⁸.

Es un pasaje de gran interés por varias razones, en las que es necesario centrar la atención. En primer lugar, se desprende que Juan Enríquez de Herrera asistía habitualmente a la iglesia nacional de Santiago de los Españoles y era miembro activo de la hermandad de la Resurrección, en la que había ocupado algunos cargos importantes, y a la que también pertenecían sus hijos. Herrera, que ya en 1580 aparece entre los oficiales de la cofradía, nunca hizo faltar su apoyo financiero a esta institución, especialmente con motivo de la procesión que tenía lugar en plaza Navona en la mañana del Domingo de Resurrección¹⁶⁹. Precisamente a la iglesia nacional española también está vinculado su mecenazgo artístico, que siempre le acompañó a lo largo de su vida. En 1602 fundó, en el interior de la iglesia, la capilla Herrera, y en 1606 encargó a Annibale Carracci el retablo que debía decorarla¹⁷⁰. Estaba dedicada a San Diego de Alcalá, un santo español canonizado en 1588, y a quien Herrera había recurrido para pedir la curación de su hijo, también llamado Diego, que sufría de una grave enfermedad¹⁷¹.

¹⁶⁶ Terzaghi, *Caravaggio, Annibale Carracci, Guido Reni*, 51.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 354. El documento reportado en el Apéndice del volumen se encuentra en el Archivo de Estado de Roma, *Notai dell’ Auditor Camerae*, b. 5704, c. 384r.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 356.

¹⁶⁹ AOP, legajo 71, f. 133r.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 197.

¹⁷¹ Thomas Dandélet, “«Celestiali eroi» e lo «splendor d’Iberia». La canonizzazione dei santi spagnoli a Roma in età moderna”, en *Il santo patrono e la città. San Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna* ed. Giovanna Fiume (Marsilio: Venezia, 2000), 183-198; Miguel Gotor, *Le canonizzazioni dei santi spagnoli nella Roma barocca*, en *Roma y España*, cit., pp. 621-640; Miguel Gotor, *La fabbrica dei santi: la*

Alonso de Ponte ejerció de procurador para obtener la agregación de dos cofradías españolas. Una de ellas es la cofradía de la “Quinta Angustia” situada en el pequeño pueblo de Villaramiel, en la diócesis de Palencia, que se incorporó a la archicofradía romana de la Resurrección el 3 de marzo de 1594¹⁷². La otra es la cofradía granadina de Nuestra Señora de la Soledad, que se incorporó en septiembre del mismo año. La agregación permitió a las cofradías poder disfrutar de las indulgencias y privilegios de que gozaba la archicofradía “madre”, pero también se buscaba, especialmente en la segunda mitad del siglo XVI, como estrategia para eludir el control de las autoridades eclesiásticas locales. Emblemático, en este sentido, es precisamente el caso de Granada, estudiado en profundidad por Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz. Precisamente para frenar algunos excesos en las prácticas religiosas cofrades, y por tanto para evitar que escaparan de su jurisdicción, con una disposición de 1597 el arzobispo de Granada prohibió las salidas procesionales de todas las cofradías, a excepción de las tres más antiguas¹⁷³. Entre ellas se encontraba la cofradía de Soledad, la tercera hermandad penitencial fundada en Granada después de 1492, y sobre la que tendremos la oportunidad de profundizar más durante el sexto capítulo.

Pero volviendo al tema de las agregaciones, sabemos que en estas dinámicas un papel protagonista fue desempeñado por los procuradores, elegidos por los hermanos y verdaderos intermediarios entre Roma y las ciudades de España en las que se asentaban estas cofradías. A menudo eran miembros destacados de la nación española en Roma, bien integrados en el contexto social de la ciudad, y en contacto con los círculos de la Curia Pontificia. El papel de estos procuradores es, además, evidente al desplazarse por el índice de las numerosas cofradías agregadas a la archicofradía romana de la Resurrección¹⁷⁴. A la luz de las pruebas documentales que hemos mencionado, podemos imaginar que se habían creado contactos entre Juan Enríquez de Herrera y Alonso de Ponte, madurados en los círculos de la cofradía, y posiblemente entre españoles residentes en Roma originarios de

riforma urbaniana e il modello tridentino, en *Roma, la città del papa*, ed. Luigi Fiorani - Adriano Prosperi (Torino: Einaudi, 2000), 679-727. Sobre la capilla Herrera véase también AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 930r: “sexta est capella sub invocatione S.ti Didaci constructa et dotata a bo.me Joanne Enriquez de Herrera prout de constructione et dotatione constat ex inscriptione incisa in duobus lapidibus”.

¹⁷² BASS, Ms. 151, f. 97r.

¹⁷³ Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, “La Semana Santa contrarreformista. Conflicto y control de las procesiones andaluzas de finales del siglo XVI”, en *Madrid, Felipe II y las ciudades de la monarquía*, vol. III, *Vida y cultura*, ed. Enrique Martínez Ruiz (Madrid: Editorial Actas, 2000), 417-428.

¹⁷⁴ Una lista de estas cofradías y sus respectivos procuradores se puede encontrar en BASS, Ms. 151, ff. 91r-100r.

la ciudad de Granada, de los que también se encuentran rasgos entre los protocolos notariales.

Los documentos nos hablan de Alonso de Ponte como un español residente en Roma y miembro activo de la hermandad de la Resurrección, alrededor de la cual se movían la mayoría de los españoles residentes en Roma en aquellos años. La cofradía, por su parte, celebraba misas en sufragio por el alma de sus hermanos. En la documentación está anotada, en los días posteriores a su muerte, la celebración de una “missa cantada con ministros y vigilia por Alonso de Ponte”¹⁷⁵. Singular es el hecho de que, aunque Alonso de Ponte fuera miembro de la hermandad de la Resurrección, llegando a ocupar el puesto de camarlengo, tanto en el testamento como en el inventario no encontramos legados a esta institución.

Volviendo a la lectura del testamento, Alonso de Ponte declara que es “el licenciado Andrés Catalán”, sacerdote de la ciudad de Toro, quien se hace cargo de todos sus “negocios y expediciones” y quiere que venga a vivir a su casa de Roma junto a su esposa y cuñado Rodrigo López de Castro. Al mismo tiempo establece que Andrés Catalán “tome a su cargo los papeles y libros de negocios y expediciones y lites que estan a mi cargo”. A continuación declara como legítimos herederos de todos sus bienes a sus hijas Isabel Agatha, de dos años de edad, e Inés Juana, de unos seis meses de edad, y que su esposa es usufructuaria junto con sus dos hijas. A la espera de que estas tuvieran la edad adecuada para poder administrar sus bienes, nombró tutores a su hermano Pedro de Ponte y a su esposa Mariana.

En la parte final, Alonso de Ponte nombra sus albaceas testamentarios para “cumplir y guardar todo lo en este testamento contenido”¹⁷⁶. En este caso, se nombran varios albaceas, tanto en Roma como en España. En concreto, en los aspectos relacionados con la ciudad de Roma, Alonso de Ponte nombra a los citados Alberto Martínez de Mata, Andrés Catalán y su cuñado Rodrigo López de Castro, los tres vecinos de Roma. En cuanto a los asuntos relativos a España, nombra a su hermano Pedro de Ponte y Francisco Casado, clérigo de la ciudad de Toro. A estas personas les da la facultad de cumplir su voluntad, y de llevar a cabo todos sus asuntos tanto en Roma como en España.

El testamento de la esposa, que hemos mencionado en las páginas anteriores, en su configuración general sigue el del marido. Ella también fue miembro de la hermandad de la Resurrección que, como se desprende de la documentación contable, en los años

¹⁷⁵ AOP, legajo 121, sin foliar.

¹⁷⁶ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 35r.

posteriores a su muerte celebró un “missa cantada con ministros por dona Mariana viuda de Alonso de Ponte”¹⁷⁷. Una parte es relativa a los legados especialmente a favor de las hijas, y a los albaceas del testamento, que son el mencionado Pedro de Ponte para los asuntos relacionados con España, mientras que para los asuntos romanos Alberto Martínez de Mata y el doctor Giuseppe de Luna, sobre los cuales, sin embargo, no tenemos información¹⁷⁸. Un aspecto interesante viene dado precisamente por las misas en sufragio que se celebran en algunas iglesias de Roma en los días posteriores a la muerte, y que revelan las tendencias religiosas y devocionales de la esposa, no muy diferentes de las del marido.

Mariana López de Castro instruye a Alberto Martínez de Mata y Andrés Catalán para que tomen una suma de treinta escudos de oro de su herencia y utilicen diez escudos para limosnas, y veinte para misas en sufragio. En concreto, veinte misas debían celebrarse en la basílica de Santa Prassede “en la capilla de la columna de Cristo” y cinco en el “crucifijo de San Pablo”¹⁷⁹. Esta capilla, que se encuentra en la basílica de San Pablo Extramuros, conservaba el crucifijo de madera que según la tradición le habría hablado a Santa Brígida de Suecia y habría inspirado sus “Revelaciones”, sobre las que también volveremos en el transcurso de las siguientes páginas. Mariana quiere que las misas restantes se celebren “en el altar del pesebre de n.ro s.r que esta en s.ta Maria la Mayor y en otros altares privilegiados y en la misma capilla de s.r Sant'Alifonso de Santiago de los Españoles”, dividiendo por cada altar la suma que los dos designados consideren apropiada¹⁸⁰.

Vuelven algunos aspectos peculiares, que ya han surgido en la lectura del testamento de Alonso de Ponte. En primer lugar, la gran atención con la que los esposos, acercándose a la muerte, preparaban la celebración de las misas, y la indicación exacta de los tiempos y lugares en los que se celebrarían. Andreas Rehberg ha argumentado que esto refleja una tendencia típica entre los extranjeros cuando tomaban decisiones con respecto a la salvación de sus almas, a saber, celebrar misas en sufragio en las iglesias de Roma que presentaban amplios privilegios espirituales¹⁸¹. Un ejemplo de ello, como se desprende claramente de la lectura de los documentos, son las dos basílicas papales de Santa María

¹⁷⁷ AOP, legajo 122, Cuentas año 1595, sin foliar.

¹⁷⁸ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 83r.

¹⁷⁹ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 41v.

¹⁸⁰ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 41v.

¹⁸¹ Rehberg, “Le comunità «nazionali» e le loro chiese”, 218.

la Mayor y San Pablo extra muros, pero también otras iglesias y capillas romanas vinculadas a algunas devociones particulares.

4.4.1 Entre papeles y objetos: el inventario de bienes

El inventario de Alonso de Ponte y su esposa está fechado el 23 de febrero de 1595, pocos meses después de su muerte, y también fue estipulado por Andrés Catalán nombrado “tutor y curador [...] para las cosas de Roma tocantes a sus hijas y herederos”¹⁸². Debido a su amplitud se presenta como un inventario “de todos los bienes y hacienda, ropa y alhajas que por fin y muerte de la dicha s.ra doña Marina se hallaron en su casa y habitación”¹⁸³. El notario granadino Antonio Fernández de Ortega tuvo la tarea de entregar el inventario a Andrés Catalán “para que el pueda disponer de dichos bienes y hacienda que quedaron en esta ciudad de Roma para administrar dichas menores y cumplir el funeral”¹⁸⁴.

Por lo tanto, es probable que estos bienes no estuvieran destinados a la venta o a ser transferidos a España, sino que permanecieran en Roma, entregados temporalmente a Andrés Catalán, a la espera de que las hijas de Alonso de Ponte alcanzaran la mayoría de edad para poder administrarlos libremente. A menudo, de hecho, la transferencia de bienes podía causar diversas dificultades, principalmente de naturaleza legal, como ha señalado recientemente Alessandro Buono, analizando los procedimientos para la transferencia de bienes en territorios fuera de la jurisdicción del monarca español. A través del examen de algunos casos concretos, el autor señaló la presencia de jurisdicciones concurrentes, que a menudo hacían que estos procedimientos sucesorios fueran particularmente complejos, también debido a las diferentes instituciones involucradas, y que reivindicaban su carácter “global”¹⁸⁵.

Hay numerosos objetos y artefactos de materiales preciosos, incluyendo “un anillo de oro con una esmeralda, esculpida en ellas las armas de dicho Alonso de Ponte”. Valiosos son también los objetos devocionales, entre los que encontramos “una cruz de oro con

¹⁸² AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 66r.

¹⁸³ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 66r.

¹⁸⁴ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 66r.

¹⁸⁵ Alessandro Buono, “«Tratándole como paysano y él a ellos». Pertenencia local, redes supralocales y transmisión de bienes entre el Nuevo y el Viejo Mundo (siglo XVII)”, *Tiempos Modernos*, 39 (2019/2): 131-155; Alessandro Buono, “Eredi rituali e conflitti giurisdizionali nella Monarchia spagnola di Antico Regime”, *Quaderni storici*, 3 (2019): 713-739.

siete esmeraldas y tres perlas finas [...] otra cruz pequeña con un crucifijo de oro pequeño de la una parte y de la otra una ymagen de n.ra s.ra de oro pequeña y tres perlas a las puntas de la cruz en los braços y al pie”¹⁸⁶. La presencia de numerosos objetos de oro y otras piedras preciosas sugiere una figura que sin duda gozaba de una cierta riqueza económica, probablemente debido a su actividad como procurador en Roma.

El inventario menciona “una piedra bezar ligada en cercos de oro”¹⁸⁷, un objeto sin duda curioso, pero que se podía encontrar con cierta frecuencia en las casas romanas de algunos extranjeros. Esta piedra, que se formaba en el sistema digestivo de algunos animales, en la medicina oriental se creía que era eficaz contra el veneno. El banquero portugués Antonio de Fonseca, fallecido en Roma en 1588¹⁸⁸, en su casa romana poseían veintiuna de estas piedras, junto con otros numerosos objetos de origen oriental¹⁸⁹. La presencia del bezoar en el inventario de Alonso de Ponte atestigua un deseo de emular un estatus social aristocrático. Tales objetos exóticos se consideraban aún más valiosos también debido a sus innumerables poderes curativos.

Entre los objetos se encuentra “un saco de tela blanca con un cordon y enseña del Confalon”¹⁹⁰ así como una “stampa de los statutos del Confalon de Roma”¹⁹¹. Se trata de las insignias y estatutos de la cofradía del Gonfalone, fundada en Roma alrededor del siglo XIII y reconocida formalmente por el papa Clemente IV en 1267¹⁹². Esta antigua institución, estudiada en profundidad por Anna Esposito, desempeñó un papel destacado en la dinámica devocional de la ciudad de Roma. Por su importancia en el panorama religioso romano fue definida por Luigi Fiorani como un momento de “unión” entre el pasado y el presente, es decir, como un momento de transición de una religiosidad vivida de manera íntima a una religiosidad “pública”, que necesitaba mostrarse a la ciudad a través de fiestas y procesiones. Precisamente en aquellos años la cofradía había obtenido importantes reconocimientos por el papa Gregorio XIII y podía contar con un gran número de afiliados. La presencia de las enseñas, además de la proximidad física al lugar

¹⁸⁶ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 66v.

¹⁸⁷ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 66v.

¹⁸⁸ James Nelson Novoa, *Being the Nação in the Eternal City: new christian lives in Sixteenth century Rome* (Peterborough: Baywolf Press, 2014), 206.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 199.

¹⁹⁰ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 69r.

¹⁹¹ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 75v.

¹⁹² Anna Esposito, “Le «confraternite» del Gonfalone (secoli XIV-XVI)”, en *Le confraternite romane: esperienza religiosa, società, committenza artistica*, ed. Luigi Fiorani (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1984), 91-104.

donde esta tenía su sede, puede sugerir que Alonso de Ponte fuese miembro de esta hermandad, aunque los documentos no nos permiten establecerlo con certeza.

Incluso los textos en su casa revelan algunas tendencias religiosas y devocionales. Además de “una exposition del nuevo y viejo Testamento” se encuentran “las Revelaciones de Sancta Brigida”¹⁹³, que hemos mencionado en las páginas anteriores. Se trata de Santa Brígida de Suecia, asentada en Roma en 1349, donde murió en 1373 tras largas peregrinaciones por Europa. Fue canonizada en 1391 por el papa Bonifacio IX. Durante su vida tuvo una serie de “revelaciones” que luego fueron recogidas en ocho volúmenes por su padre espiritual. A su muerte su cuerpo, antes de ser trasladado a Suecia, fue depositado en la iglesia de San Lorenzo in Damaso, mientras que en Roma algunas de sus reliquias permanecieron en el monasterio de San Lorenzo in Panisperna. Su culto en Roma estaba muy extendido, especialmente si tenemos en cuenta que su casa, donde todavía hoy se encuentra la curia general de la Orden que fundó, estaba ubicada en Piazza Farnese, un importante centro de la vida de la ciudad.

La biblioteca de Alonso de Ponte incluía obras de distinta naturaleza. Aquí también encontramos el “vocabulario” de Antonio de Nebrija, y los *Comentarios sobre la sal* publicados por primera vez en 1572 por Bernardino Gómez Miedes¹⁹⁴. Muchos otros textos, como “las Epistolas de Marco Tulio Ciceron con comentario”¹⁹⁵, en cambio, demuestran sus gustos clásicos. En su casa había tres pinturas, todas de carácter religioso: dos de “Nuestra Señora”, en madera y cobre, y una “con la figura del Cristo”¹⁹⁶. Como ha señalado Patrizia Cavazzini, coleccionar pinturas en la Roma del siglo XVI no parece ser un fenómeno particularmente generalizado. Es evidente sólo a finales de siglo y se conoce una expansión progresiva durante el siglo XVII. Además, los inventarios a menudo no informan de los autores de las pinturas y su valor real, y es solo durante el siglo XVII cuando comienzan a ser cada vez más detallados¹⁹⁷.

La parte más interesante del inventario es sin duda la relativa a los numerosos “papeles” que se guardaban en la sala “que sirvia de estudio al dicho Alonso de Ponte”¹⁹⁸, y que se mencionan gradualmente en detalle. La presencia de estos documentos se refiere a un aspecto que en los últimos años ha producido una buena cantidad de estudios e investigaciones, a saber, la formación en la Edad Moderna de archivos privados y

¹⁹³ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, f.

¹⁹⁴ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 71r.

¹⁹⁵ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 71v.

¹⁹⁶ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 68v.

¹⁹⁷ Cavazzini, “La diffusione della pittura nella Roma di primo Seicento”, 355.

¹⁹⁸ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 73v.

“profesionales”, guardados en los hogares¹⁹⁹. Es probable que estos papeles formaran parte del archivo privado de Alonso de Ponte, generado precisamente a partir de su larga actividad como agente y procurador en Roma, y por tanto de la necesidad de preservar la abundante documentación producida sobre las diversas causas que estaban a su cargo. En las numerosas hojas que componen el inventario, también aparecen los nombres de muchos personajes a los que se referían estas cartas. Se trata, como veremos con más detalle, tanto de laicos como de eclesiásticos que con toda probabilidad recurrieron a Alonso de Ponte para la resolución de algunas cuestiones importantes. Los documentos poco a poco mencionados son de diversa índole, pero atestiguan ante todo el perfil de un personaje profundamente inserto dentro de una densa red de relaciones, y que tuvo a su costa la tarea de llevar a cabo diversos asuntos en Roma, en nombre de algunas personalidades importantes tanto romanas como españolas. En las siguientes páginas intentaremos analizar un poco más en detalle el contenido de estos papeles.

Entre los primeros documentos que se mencionan se encuentran “ciertas cartas misivas del canonigo Pedro de Ponte su hermano con otras letras de Florencia de Antonio Buelta”. Por lo tanto, sabemos que su hermano también fue clérigo, probablemente canónigo del cabildo catedralicio de Zamora. Las relaciones de Alonso de Ponte se extendieron a Florencia, otro centro importante en el panorama político de la península italiana. A finales del siglo XVI, y especialmente durante el siglo XVII, los intercambios políticos y culturales entre Toscana y España fueron intensos²⁰⁰, aunque la política del Gran Duque Ferdinando I de Medici en aquellos años no siempre fue favorable a la Monarquía española²⁰¹. En el testamento se encuentran además “ciertas escrituras y misivas de la marquesa de Alcañizas”²⁰². Se trata de Elvira Enríquez de Almansa y Borja, quinta marquesa de Alcañices, que se había casado por primera vez con Álvaro de Borja y

¹⁹⁹ Filippo De Vivo – Andrea Guidi – Alessandro Silvestri, “Archival Transformations in Early Modern Europe”, *European History Quarterly*, 3 (2016): 421-434; Liesbeth Corens – Kate Peters – Alexandra Walsham (coords.), *Archives & Information in the Early Modern World* (Oxford: Oxford University Press, 2018).

²⁰⁰ Salomé Vuelta García, “I cultori del teatro spagnolo nelle accademie fiorentine del Seicento”, en *Naples, Rome, Florence: une histoire comparée des milieux intellectuels italiens (XVIIe-XVIIIe siècle)*, ed. Jean Boutier – Brigitte Marin – Antonella Romano (Roma: Collection de l'École française de Rome, 2005), 473-500.

²⁰¹ Paola Volpini, *Los Medici y España. Príncipes, embajadores y agentes en la Edad Moderna* (Madrid: Silex, 2017); Paola Volpini, “Toscana y España”, en *La Monarquía de Felipe III. Los Reinos*, ed. José Martínez Millán - María Antonietta Visceglia, vol. IV (Madrid: Fundación Mapfre, 2008), 1133-1149; Paola Volpini, “Risorse e limiti della diplomazia di Ferdinando I de' Medici alla corte di Spagna”, *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1 (2014): 51-71.

²⁰² AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 74v.

Castro²⁰³. El título de marqués de Alcañices, villa de la diócesis de Zamora, fue concedido en 1533 por Carlos V a Francisco Enríquez de Almansa por los servicios prestados a la Corona, especialmente durante la revuelta de los comuneros²⁰⁴. Una vez más, los documentos no nos dicen exactamente qué asuntos estaba tratando Alonso de Ponte en Roma en nombre de la marquesa.

Se mencionan “ciertas cartas misivas de los diputados del cabildo de Zamora y una escritura signada de diversas elecciones que ha hecho el cabildo”, además de unas “letras misivas quasi todas del doctor Barthasar Rodriguez canonigo de Zamora”²⁰⁵. La presencia de estos documentos sugiere que actuó en Roma precisamente como procurador del obispo de Zamora, que en ese momento era Juan Ruiz Agüero, y del cabildo catedralicio²⁰⁶. La hipótesis no está fuera de lugar si tenemos en cuenta que a menudo los obispos solían llevar a cabo algunos casos importantes en la corte de Roma, precisamente a través de personalidades de confianza. Es el caso, por ejemplo, del zaragozano Pedro Cosida, agente y procurador en Roma del obispo Andrés Santos, que especialmente a finales del siglo XVI llevó a cabo diversas causas precisamente en nombre del cabildo catedralicio de Zaragoza, antes de entrar al servicio de Felipe III a principios del siglo XVII²⁰⁷. Este hecho demuestra la frecuencia con la que los procuradores españoles, a pesar de haber vivido en Roma durante varios años, continuaron manteniendo estrechos contactos con las autoridades eclesiásticas de su patria, que recurrieron a ellos para la resolución de diversos asuntos.

Esta hipótesis se vería confirmada por la presencia entre los papeles del notario Antonio Fernández de Ortega de una carta de 6 de agosto de 1592 escrita por el zamorano Diego del Val, que probablemente acompañaría a un “memorial de negocios” del 6 de julio dirigido a Alonso de Ponte²⁰⁸. Diego del Val avisa Alonso de Ponte que “con el

²⁰³ Jesús Fernández de Bobadilla, *Casa de Díez de Rivera* (Granada: Real Maestranza de Caballería de Granada, 2019), 33.

²⁰⁴ Francisco Glicerio Conde Mora, *Francisco Enríquez de Almansa*, DBE, <http://dbe.rah.es/biografias/71436/francisco-enriquez-de-almansa>

²⁰⁵ AHC, *Archivo Urbano*, Sección, I, vol. 545, f. 74r-v.

²⁰⁶ Ángel Fernández Collado, *Obispos de la provincia de Toledo. 1500-2000* (Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso, 2000), 66.

²⁰⁷ Mar Aznar Recuerdo, “Orígenes familiares y desarrollo profesional en la corte romana de Pedro Cosida, agente del arzobispo Andrés Santos, y de la Procura de negocios del cabildo de La Seo zaragozana en la Santa Sede (1581-1600)”, *Emblemata: Revista aragonesa de emblemática*, 17 (2011): 239-264; Mar Aznar Recuerdo, “Pedro Cosida, agente de su majestad Felipe III en la corte romana (1600-1622)”, *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, 109 (2012): 143-176. Silvano Giordano (coord.), *Istruzioni di Filippo III ai suoi ambasciatori a Roma (1598-1621)* (Roma: Ministero per i Beni e le attività culturali, 2006), 215. Felipe III nombró Pedro Cosida “mi procurador y solicitante en el corte de roma de los negocios destos mis reynos de Castilla, de las Indias y de la Cruzada”.

²⁰⁸ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 437r.

ordinario de septiembre enviará otra buena partida de dineros que es justo que yo tenga cuidado de proveer de dineros para los negocios”. Entre las diversas cuestiones a tratar en Roma, una tenía que ver con las monjas de San Bernabé, y estuvo a cargo de un tal Pedro de Lasarte, el cual

tenia un decreto de los Ill.mos Cardenales que declaravan que las monjas novicias de los tres conventos desta ciudad profesasen los tres votos ordinarios sin el de clausura estas señoras me han pedido que yo suplique a v.m se ynforme si esta concedido en esta forma que hable al Pedro de Tasarse y si esta concedido ansi se embie advirtiendolo que venga el decreto en forma probante de suerte que el obispo no se excuse de darles las profesiones y que sea sin el voto de clausura ni que el obispo antes de la profesion ni despues las exorte que guarden la clausura si esto esta ansi concedido v.m. dará entregandole el breve los dineros necessarios y no en otra manera

Pero los asuntos relacionados con la ciudad de Zamora no eran sólo de carácter eclesiástico. En el mismo documento, Alonso de Ponte es informado sobre un delicado tema matrimonial a tratar en Roma, en el que

las partes se resuelven que con mucho cuidado se procure la dispensacion por causa de que son de los principales desta ciudad y que en caso de que no se de por esta causa se haga relacion que el Gregorio de Olmedo entendiendolo que la dispensacion era facil ha entrado muchas y diversas veces en casa de la Ana Muñoz y si este matrimonio no se hiciese la dicha Ana Muñoz quedaria perpetuamente desonrada por el escandalo que ay en la ciudad que se ha divulgado que an tenido copula. V.m. por esta causa expida esta dispensacion advirtiendolo que es muger viuda y que si este matrimonio no se hiciese quedaria la dicha Ana Muñoz perpetuamente deshonorada sin remedio y no se hallaria con quien se poder casar conforme a su estado y de sus deudos que perderian mucho. V. m. con summa brevedad accomode la causa desta dispensacion lo que mejor le parezca y la embie sin esperar y preguntar por otra causa que no la ay.

Parece que su actividad como procurador al servicio de los eclesiásticos no se limitó a la diócesis de Zamora, sino que se extendió también a otros importantes centros españoles. De hecho, en el inventario existen “cartas misivas y papeles de Martin Rezio canonigo de Leon [...] ciertas letras y escrituras tocantes al arcediano de Cadiz don Payo Patiño”²⁰⁹. Luego están las “diversas scripturas tocantes al colegio de Alcalá de

²⁰⁹ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 74v.

Henares”²¹⁰, dedicado a San Ildefonso, y fundado por el cardenal Cisneros en 1499. Fue el germen de la prestigiosa Universidad de Alcalá, que en aquellos años en España era un centro universitario de excelencia.

A continuación, el inventario pasa a enumerar las numerosas “polizas de cambio”, que demuestran una vez más el amplio abanico de acción de sus negocios. Un ejemplo de ello es “una poliza y letra de cambio de Constantino Manrique de Medina del Campo dirigida a Valerio Manrique vecino de Roma de suma de cien escudos”²¹¹. Hay varias del jesuita y escritor español Alonso Rodríguez de Valladolid, dirigidas a los banqueros Juan Enríquez de Herrera y Octavio Costa²¹². Alonso ingresó en la Compañía de Jesús en 1557 en el colegio de Salamanca, donde permaneció hasta 1566²¹³. Aquí fue maestro de novicios, y tuvo la oportunidad de conocer a algunas personalidades que más tarde se convirtieron en ilustres exponentes de la Orden, como el granadino Francisco Suárez. Entre finales de 1593 y principios de 1594 participó en Roma, como delegado de la provincia de Andalucía, en la quinta congregación general de la Compañía. Es probable que los numerosos documentos conservados por Alonso de Ponte se refirieran precisamente a esta misión llevada a cabo por el jesuita español en Roma en aquellos años.

El inventario concluye con algunas declaraciones de Andrés Catalán, su albacea testamentario, el cual dice “haber cobrado treynta escudos de oro de Vincentio y Filippo Justiniani de Roma en virtud de una letra de cambio de Agustín Ayrolo y Lorenço Marchisio de Sevilla”²¹⁴. Es muy probable que sea el banquero Vincenzo Giustiniani, nacido en 1564 en la isla griega de Quíos, antes de que fuera conquistada por los turcos. En 1569 la familia Giustiniani se había trasladado a Roma, donde su padre Giuseppe pudo construir una sólida fortuna gracias a los vínculos con los círculos de la Curia pontificia y con el mundo de las finanzas genovesas²¹⁵. Fueron precisamente los Giustiniani quienes, a finales del siglo XVI, prestaron a Clemente VIII la suma de 200.000 escudos para continuar la guerra en Hungría contra los turcos²¹⁶. Sabemos que la actividad financiera de los Giustiniani también se extendió a España, donde trabajaron principalmente en nombre del cardenal Pietro Aldobrandini, poderoso sobrino del papa Clemente VIII²¹⁷. Por estas

²¹⁰ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 75r.

²¹¹ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 76r.

²¹² AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 76v.

²¹³ Javier Burrieza Sánchez, *Rodríguez, Alonso*, DBE, <http://dbe.rah.es/biografias/4592/alonso-rodriguez>

²¹⁴ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 77r.

²¹⁵ Simona Feci – Luca Bortolotti – Franco Bruni, *Giustiniani, Vincenzo*, DBI, 57 (2001).

²¹⁶ Giampiero Brunelli, *La santa impresa. Le crociate del papa in Ungheria (1595-1601)* (Roma: Salerno Editrice, 2018).

²¹⁷ Elena Fasano Guarini, *Aldobrandini, Pietro*, DBI, 2 (1960).

razones podemos imaginar que habían encontrado en Alonso de Ponte un intermediario para sus negocios entre Roma y el mundo ibérico.

Andrés Catalán declara que Alonso de Ponte “tiene en el banco de Juan Agustín Pinello credito de dozientos y sesenta y quatro escudos de oro” y que tiene “cobrado de los s.res Enriquez y Costa de Roma dozientos y ochenta escudos de oro, diezynuebe sueldos y cinco dineros”²¹⁸. Que Alonso de Ponte seguía activo como fiscal, y que tenía un gran número de asuntos pendientes, queda demostrado por la presencia en su casa de “un libro cuadrado de expediciones desde el año 1594”²¹⁹. Poco después, en noviembre de ese mismo año, la muerte interrumpiría su floreciente actividad en la Ciudad eterna.

Al final del perfil tratado en estas páginas, creo que es oportuno centrarse brevemente en la figura de Andrés Catalán, su albacea testamentario. Es posible esbozar mejor su perfil a partir de algunos datos que surgieron durante la investigación archivística. En 1599 fue oficial de la cofradía de la Resurrección²²⁰, mientras que en 1603 se menciona en los registros como “procurador de la nacion”²²¹. Nos detuvimos durante el tercer capítulo en este oficio, que con la publicación de los nuevos estatutos en 1603 se integra en la archicofradía. Por lo tanto, es evidente que Andrés Catalán en ese año jugó un papel protagonista dentro de la institución, también en lo que respecta a la mediación para obtener la agregación de cofradías españolas. En los registros, en la fecha del 4 de mayo de 1602, leemos que “agregose la cofradia de la S.ta Vera Cruz fundada en la yglesia de la Asumpcion de N.ra S.ra de la villa de Verminches en la diocesis de Toledo procurandola el s.r doctor Andrés Catalan clerigo de la diocesis de Zamora”²²².

4.5 Antonio Fernández de Ortega: un notario granadino en Roma

Sobre Antonio Fernández de Ortega, notario granadino que trabajó en Roma entre finales del siglo XVI y principios del XVII, ya hemos tenido la oportunidad de detenernos en el transcurso de estas páginas. Sin embargo, su perfil difiere de los dos analizados anteriormente por algunas razones. No tenemos su testamento y su inventario de bienes, por lo que es difícil reconstruir, aunque sea en líneas generales, su perfil biográfico. En el

²¹⁸ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 77r.

²¹⁹ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 74r.

²²⁰ AOP, legajo 1118 (Congregaciones 1598-1603), f. 17v.

²²¹ AOP, legajo 71.

²²² AOP, legajo 1118, f. 77v.

archivo de la catedral de Granada, sin embargo, pudimos encontrar su expediente de limpieza de sangre, cuya lectura ha aportado información relevante sobre su juventud en España y sobre sus antecedentes familiares²²³.

Incluso estos expedientes son estipulados por un notario, y tienen sus raíces en el problema de las conversiones forzadas y la asimilación de la población judía. Como ha escrito Max Sebastián Hering Torres, “las cláusulas de «limpieza de sangre» reflejan primordialmente el miedo de la sociedad «cristiana vieja» ante una asimilación judeoconversa, la cual, a pesar de las serias dificultades iniciales de aculturación, se hacía con el paso del tiempo cada vez más evidente”²²⁴. Este documento era necesario, sobre todo en el siglo XVI, para acceder a las órdenes religiosas, militares o cabildos catedralicios, y al mismo tiempo impedir el acceso a estos cargos a quienes no eran “cristianos viejos”.

Estos documentos tienen una estructura fija, y se basan principalmente en una serie de testimonios de personas que en presencia de un notario fueron interrogadas con el objetivo de certificar que el sujeto en cuestión era “cristiano viejo”, y que no tenía “mancha” de judaísmo²²⁵. El expediente de Antonio Fernández de Ortega está estipulado el 18 de agosto de 1578 por Gaspar Guerrero, notario por autoridad apostólica de la audiencia arzobispal de Granada, y firmado por el licenciado Antonio Barba, “provisor de Granada y su arzobispado”²²⁶. Es interesante porque tales informaciones nos ayudan a colocar esta figura dentro de su entorno social, antes que se trasladase a Roma. Su padre Domingo Hernández de Escobar, procedente de “unos cortijos de Campotejar”, se casó en el pueblo de Puliana la Grande con María de Ortega, “sobrina de un beneficiado del dicho lugar”. Esta tenía un “hermano familiar del santo oficio de la Inquisición de Granada que ha por nombre Gaspar Martínez que también se crio en el dicho pueblo”. Ante al provisor apareció Domingo Hernández de Escobar, vecino del lugar de Puliana la Grande, en la diócesis de Granada, quien declara que tiene:

²²³ ACGr, legajo 294, exp. 27.

²²⁴ Max Sebastián Hering Torres, “«Limpieza de Sangre» ¿Racismo en la edad moderna?”, *Tiempos Modernos*, 9 (2003-4): 1-16. Roberto Castilla Pérez, “Expediente de genealogía y limpieza de sangre del doctor don Antonio Miranda de Amescua, aspirante en 1609 a una plaza en la Capilla Real de la Catedral de Granada”, *Criticón*, 73 (1998): 83-120; María del Val González de la Peña, “La tramitación de los expedientes de limpieza de sangre del monasterio de Bernardas de Alcalá de Henares (siglos XVII-XIX)”, *SIGNO. Revista de Historia de la Cultura Escrita*, 5 (1998): 187-196.

²²⁵ ACGr, legajo 294, exp. 27.

²²⁶ El arzobispo de Granada era Juan Méndez Salvatierra. Para un perfil biográfico véase Miguel Vivancos Gómez, *Méndez de Salvatierra, Juan*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/85782/juan-mendez-de-salvatierra>

Un hijo en corte romana que a por nombre Antonio Hernandez de Ortega estudiante y a el derecho del dicho hijo conviene probar y averiguar antes como es lo primero mi hijo legitimo cristiano viejo natural del dicho lugar y de buena vida y fama para la tal informacion enviarsela con reverendas desde el arzobispado para se ordenar en Roma de corona y grados y las demas ordenes por ser ya de edad cumplida como pareciera por la fe del libro del bautismo del dicho lugar.

Son interrogados algunos otros testigos, labradores de Puliana la Grande, que conocen a Domingo Hernández desde hace más de veinte años, los cuales afirman que su hijo Antonio tenía veinte o veintidós años en esa fecha, y que “siempre fue humilde, de buenas costumbres, vida y fama”. Estudió en Granada “en el estudio de Juan Latino el negro maestro de gramática”, figura destacada del panorama cultural de la Granada del siglo XVI. Nació, como él mismo afirma, en 1518 en Etiopía de una esclava negra, y se crió en Granada en casa de Gonzalo Fernández de Córdoba, tercer duque de Sessa, nieto del Gran Capitán²²⁷. En 1546 alcanzó el grado de Bachiller y en 1566 ocupó la cátedra de gramática de la Santa Iglesia Catedral, obteniendo el 31 diciembre de ese mismo año la licenciatura. Con motivo de su matrimonio con Ana de Carleval, que tuvo lugar entre 1547 y 1548, el duque de Sessa le concedió la libertad y una dote sustancial. Durante su brillante carrera Juan Latino pudo contar con el apoyo de don Pedro Guerrero y Pedro Deza. Murió entre 1594 y 1597 y fue enterrado en Granada en la iglesia de Santa Ana.

En Granada, desde su juventud, Juan Latino daba también clase en un estudio propio, frecuentado por muchos alumnos, precisamente por sus notables dotes pedagógicas. Entre ellos estaba Antonio Fernández de Ortega, como lo demuestra su expediente. En sus años de juventud pasados en la ciudad, Antonio pudo asistir a las lecciones de uno de los maestros más ilustres de la época, lo que con toda probabilidad lo llevó a adquirir una sólida educación. Uno de los testigos, interrogado por el notario que estipuló el expediente, afirma que “sin ayuda de nadie por ser virtuoso se fue a Roma donde al presente”. No sabemos cuáles fueron las razones que lo empujaron a trasladarse a Roma a una edad temprana. Probablemente eran motivos de estudio, teniendo en cuenta que el expediente tenía que ser enviado a Roma para que Antonio pudiese recibir la ordenación, o más bien para iniciarse en la profesión notarial. Los registros de la cofradía de la

²²⁷ Cristina Viñes Millet, *Latino, Juan*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/86256/juan-latino>; José Antonio Sánchez Marín – María Nieves Muñoz Martín, “El Maestro Juan Latino en la Granada renacentista. Su ciudad, su vida, sus protectores”, *Florentia Iliberritana: Revista de Estudios de la Antigüedad Clásica*, 20 (2009): 227-260; Aurelia Martín Casares, *Juan Latino. Talento y destino. Un afroespañol en tiempos de Carlo V y Felipe II* (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2016); Eduardo Soler Fierrez, *Juan Latino. El esclavo catedrático* (Madrid: Eirene Editorial, 2014).

Resurrección, que comienzan en 1603, no nos permiten establecer con certeza si a su llegada a Roma ingresó en la misma como cofrade. Sin embargo, hay razones para argumentar que lo fue, ya que gran parte de su clientela está estrechamente vinculada tanto a la hermandad como a la iglesia de Santiago de los Españoles.

Lo que está claro, sin embargo, es que en la fecha en la que se estipuló el expediente Antonio ya vivía en Roma, pero aún no estaba trabajando como notario. Las primeras actas que redactó en Roma se remontan a 1592. En el Archivo Capitolino se conservan las escrituras que redactó durante los aproximadamente veinte años de actividad notarial en Roma, recopiladas en dos volúmenes. En el primer volumen se recogen principalmente testamentos e inventarios, mientras que el segundo está formado en su mayoría por poderes. Del análisis de la documentación romana, al menos para el lapso cronológico que hemos tenido en cuenta aquí, parece que fue el único notario granadino que operaba en Roma. Tales documentos, todos referidos a una sola persona, nos sitúan en una perspectiva inversa frente a los personajes previamente analizados, y nos permiten reconstruir un cuadro general de su actividad profesional.

Se ha dicho que pertenecía a la parroquia de San Salvatore alle Coppelle y realizaba su actividad como notario en el barrio de Campo Marzio. Su clientela consistía principalmente en clérigos, aunque no faltan protocolos estipulados por laicos. Entre los clientes más ilustres del notario granadino se encontraba Gaspar de Borja y Velasco, creado cardenal por Pablo V en agosto de 1611, ostentando el título de Santa Susanna y al año siguiente de Santa Croce in Gerusalemme²²⁸. Fue embajador español en Roma de 1616 a 1619, cargo que ocupó de nuevo de 1631 a 1645²²⁹. El cardenal es recordado por el grave enfrentamiento con Urbano VIII que le vio protagonista con motivo del consistorio del 8 de marzo de 1632²³⁰. Ante la negativa a someter al clero de España a impuestos extraordinarios para enviar ayudas para la guerra, el cardenal llegó a un duro enfrentamiento con el papa, acusándolo de ser responsable del daño que resultaría a la causa católica. El papa en respuesta con una bula del 18 de diciembre de 1634 obligó a los

²²⁸ Ángel Fernández Collado, *Borja y Velasco, Gaspar de*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/13854/gaspar-de-borja-y-velasco>

²²⁹ Silvano Giordano, “Gaspar de Borja y Velasco, rappresentante di Filippo III a Roma”, en *Diplomazia e politica della Spagna a Roma. Figure di ambasciatori*, ed. Maria Antonietta Visceglia, número monográfico de la revista *Roma moderna e contemporanea*, 1-3 (2007): 157-186.

²³⁰ Giordano, *Istruzioni*, LXVIII-LXX.

obispos a residir en sus respectivas diócesis²³¹. El mismo cardenal Borja se fue de Roma a finales del mismo año²³².

Los protocolos notariales del cardenal, estipulados por el notario granadino, se refieren sin embargo a sus primeros años de estancia en Roma, cuando nombró a varios procuradores para cobrar los frutos de distintas pensiones y beneficios que tenía en varios lugares de España. El 15 de enero de 1613, a través del notario, el cardenal Borja constituyó como su legítimo procurador al señor Esteban Andreu, clérigo residente en la ciudad de Valencia, para que pueda:

pedir y demandar, recibir haver y cobrar una pension annua de diez mil libras que Su S.a Ill.ma tiene y esta reservada por Autoridad apostolica y consenso de la Catholica Magestad sobre los frutos y rentas de la mesa Arçobispal de la Santa Yglesia de Valentia, o mas la suma que fuere del R.mo Señor Arçobispo que de presente es y por tiempo fuere de dicha S.ta Yglesia de Valentia.

El cardenal recibía otra pensión anual de dos mil libras sobre los frutos y rentas del Arcedianato mayor de la Santa iglesia de Valencia. Las sumas de dinero de estas dos pensiones el procurador debía:

remitirlas y embiarlas luego aqui a esta Corte Romana a los s.res Pedro Enriquez de Herrera y Juan Antonio Costa, o hazer seguir el orden que ellos por sus cartas misivas le dieren y ordenaren a cuya contemplacion e instancia le da y concede el presente poder.

Entre los diversos procuradores nombrados por el cardenal también estaba su hermano Baltasar de Borja, arcediano de Játiva y “canonigo de la S.ta Yglesia de Valentia”²³³. Interesante es un protocolo del 4 de junio de 1613 en el que el cardenal otorga un mandato de poder a su madre, doña Juana de Velasco, duquesa de Gandía, residente en Madrid

para que en nombre del dicho Ill.mo y R.mo Card. Don Gaspar de Borja constituyente y como el mismo representando su propria persona pueda ceder y renuntiar e ceda y renuntie a favor del Ex.mo S.r Don Carlos de Borja y Centellas Duque de Gandia su hermano y de sus successores en el estado y mayorazgo de Gandia qualesquiera derechos, acciones y pretensiones que al dicho Ill.mo constituyente le pertenezcan y puedan pertenecer en qualquier manera a qualesquier villas y lugares del dicho stado y mayorazgo de Gandia y a los stados de Cerdeña.

²³¹ *Ibid.*, LXX.

²³² Dandeleit, *La Roma española*, 237.

²³³ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 214r. Para un perfil biográfico véase Arturo Llin Cháfer, *Borja y Velasco, Baltasar de*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/40213/baltasar-de-borja-y-velasco>

Entre los eclesiásticos de alto rango, se encontraba Andrea Peretti di Montalto, cardenal diácono de Sant'Angelo in Peschiera, quien en un protocolo del 4 de agosto de 1613 nombra “a Antonioto y Juan Bautista de Franchis, mercantes ginoveses residentes en la ciudad de Granada, ad libitum y beneplacito de los s.res Herrera y Costa”, para cobrar los términos de una pensión anual de mil ducados que el cardenal tenía reservada “por Autoridad apostolica y consenso de la Catholica Magestas sobre los frutos y rentas de la mesa Arçobispal de la S.ta Yglesia Metropolitana de Santiago de Compostela”²³⁴.

Cliente habitual del notario granadino era el citado Pedro Foix de Montoya, cuyos protocolos están relacionados principalmente con distintos asuntos pendientes en Sevilla. El 19 de marzo de 1612 Montoya nombró procurador al licenciado Lucas de Arzezana “para que pueda pedir, demandar y recibir del s.or don Diego de Arias Rationero de la S.ta Yglesia de Sevilla todos los terminos de una pension annua de 200 ducados que por autoridad apostolica esta reservada al dicho constituyente”²³⁵. En otro protocolo del 6 de julio de 1613 Montoya declara haber cobrado del doctor Alonso Buitrago, “canonigo penitentiario de la S.ta Yglesia de Cordova”, y Martín Fernández de Zárate “dos mil y dozientos reales que me embiaron y remitieron a pagar aqui en Roma por el banco de los s.res Lorenzo Gavotto y Ambrosio Pozobonello”²³⁶. Incluso el zamorano Fernando Botinete recurrió varias veces al notario granadino. En un protocolo de 21 de abril de 1612, Botinete constituye como su “legítimo y verdadero procurador” a don Bernardino de Mena y Tosantos, de la diócesis de Burgos, para que pudiera

intimar o hazer intimar y notificar a los señores Toribio de Arenas y Nicolas de Menes clerigos canonigos y prebendados de la S.ta Yglesia de Oviedo, y a qualquier de ellos in solidum y de por sí todos y qualesquier breves, letras y recaudos del Ill.mo Señor Auditor de la Camara Apostolica, y de su lugar tiniente, que en favor del dicho señor constituyente como cessionario que es de los herederos del s. Valerio Manrique mercader vezino desta ciudad de Roma fueren, o seran concedidos, es a saver declaratorias, sequestros, mandatos executivos y de consignando y brazos seglares, e todos los demas instrumentos, letras y recaudos que [...] dicho es en su favor fueren o seran concedidos, e hazerlos executar y llevar a su debido fin y effecto²³⁷.

Del 5 de enero de 1612 es un protocolo del fraile Pedro de Perea, asistente general de la orden de San Agustín “por las provintias de España y Indias”, que en aquel año residía

²³⁴ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 544, f. 277v.

²³⁵ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 544, f. 75v.

²³⁶ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 544, f. 265r.

²³⁷ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 88r.

en Roma ²³⁸. Constituye como legítimo procurador a Luis de Cigarra, “secretario del Provincial del Andaluzia” de la orden de San Agustín, y Gaspar de Chaves, fraile de la misma orden residente en Sevilla, para que puedan cobrar distintas sumas de dinero:

lo primero sesenta mill maravedis del s.r licenciado don Diego Fajardo teniente de la ciudad de Sevilla. Item para que puedan ansi mesmo pedir y cobrar dozientos y treynta y nueve pesos de plata a ocho reales cada uno del s.r Xristoval del Barrionuevo vecino de Sevilla. Item otros mill y quinientos reales del s.r don Lucas Pinelo los quales le embia de la ciudad de Lima, el p.e fray Alonso Marave provincial del Piru al dicho s.r constituyente, a cuentas de las colectas y derechos que como a tal asistente que es le debe dicha provintia del Piru. Item otros quinientos reales del s.r Matheo Pabon clerigo de Sevilla agente de Thome Ruiz escribano de provintia, los quales le embia a dicho s.r constituyente, costeados desde Lima, el padre fray Alonso Pacheco. Item otros quatroçientos reales del padre fray Hernando de Cordova diffinidor de la provintia de Quito, que le embiò a dicho s.r constituyente el provincial de aquella provintia²³⁹.

Precisamente al Nuevo Mundo está vinculada la actividad de Pedro de Perea, quien fue nombrado obispo de Arequipa, la tercera diócesis peruana después de Cuzco y Lima, por Felipe III en julio de 1617. Perea fue el primero en gobernar esta diócesis, donde en 1619 también erigió la catedral y en 1625 el seminario diocesano dedicado a San Jerónimo. Murió en Lima poco antes de regresar a España y posteriormente de nuevo a Roma para tratar la cuestión de la Inmaculada Concepción.

Del 9 de noviembre de 1598 es la “probanza de la muerte” del misionero y escritor Cristóbal de Cabrera, enterrado en la iglesia del s. XVI. Miguel Arcángel en la capilla que fundó y dotó antes de morir dedicada a la Inmaculada Concepción²⁴⁰. Cabrera, después de tomar votos a una edad muy temprana, pasó largos años en la Ciudad de México, dedicándose a la evangelización de los nativos, y en 1545 regresó a España, obteniendo una canonjía en Medina de Rioseco²⁴¹. Unos diez años más tarde se trasladó a Roma con su sobrina, donde vivió hasta su muerte y donde estableció cerca de la basílica de San Pedro un hospital para mujeres que iban a Roma en peregrinación. En su testamento, estipulado el 12 de octubre 1598 por el mismo Antonio Fernández de Ortega, establece que entre las mujeres sean preferidas las españolas, y a cada una se le tenía que dar “una

²³⁸ Rafael Lazcano González, *Perea, Pedro de*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/24839/pedro-de-perea>

²³⁹ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 45v.

²⁴⁰ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 544, f. 423r.

²⁴¹ Eduardo Torres Corominas, *Cabrera, Cristóbal de*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/72646/cristobal-de-cabrera>

hogaza cada día, lo mismo que a la madre y guardiana que ha de estar allí de asiento”²⁴². Del 24 de enero de 1592 es testamento de Isabel Juanez, cuñada del “padre maestro” Cristóbal de Cabrera, que vive en Borgo Pio en la parroquia de San Pietro, y que está enterrada en la capilla que fundó²⁴³.

Los numerosos protocolos estipulados en más de veinte años de actividad notarial en Roma muestran cómo su clientela era extremadamente variada. Además de los clientes más “ilustres”, principalmente eclesiásticos, que hemos mencionado en estas páginas, hay muchos otros de los que no poseemos mucha información biográfica. Se trata principalmente de españoles residentes en Roma, y procedentes de los centros más dispares de la Monarquía. Van desde el mencionado Andrés Catalán, quien el 28 de enero de 1613 estipula un poder “para tomar la posesion de su abbadia y canonicato de Palentia”²⁴⁴, al zaragozano Pedro Cosida, “agente de la Catholica Magestad en esta Corte”²⁴⁵, a los diferentes testamentos de españoles que piden ser enterrados en su iglesia nacional o en San Lorenzo in Lucina, en el barrio de Campo Marzio.

La documentación de Antonio Fernández de Ortega también nos permite reconstruir una especie de cartografía de las viviendas de sus clientes, la mayoría de los cuales vivían en el barrio de Campo Marzio, donde tenía lugar su actividad profesional y donde residían la mayoría de los españoles en Roma, como se ha dicho en varias ocasiones. La parte restante de la clientela residía en los distritos adyacentes (Ponte, Parione, Colonna, Sant'Eustachio). En cuanto a los lugares de enterramiento, se ha dicho en las páginas anteriores que existe una tendencia general por parte de los españoles a ser enterrados en su iglesia nacional, y cuando esto no sucede, en cambio, estos tienden a favorecer sus propias iglesias parroquiales, ubicadas en los distritos anteriormente mencionados, donde entre los siglos XVI y XVII se desarrollaba la mayor parte de la vida social y religiosa de la ciudad.

²⁴² Justo Fernández Alonso – Francisco Delgado De Hoyos, “Institución por Cristóbal de Cabrera de una casa en Borgo Pio para residencia de peregrinas, preferentemente españolas”, *Anthologica Annua*, 47 (2000): 391-418.

²⁴³ AHC, Archivo Urbano, Sección I, vol. 544, f. 21r.

²⁴⁴ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 212r.

²⁴⁵ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 221v.

4.6 Reflexiones conclusivas

Anna Esposito, refiriéndose a los numerosos notarios extranjeros presentes en Roma a principios del siglo XVI, ha escrito que en sus protocolos estaba representada “toda la Europa católica”²⁴⁶. El objetivo de este capítulo ha sido insertar estas figuras en el contexto urbano y social de la Roma de finales del siglo XVI, una encrucijada de intercambios culturales y un lugar privilegiado donde muchos extranjeros encontraron un terreno fértil para la construcción de sus carreras. La diversidad de los actos estipulados por ellos, no sólo testamentos e inventarios sino también escrituras de compraventa, arrendamientos y mandatos de poder, refleja la complejidad de las relaciones que existen entre el extranjero, su patria y la ciudad que lo acogió, y que abarcan todo el lapso de la vida.

Los datos que surgieron del análisis de estos perfiles individuales ofrecen diferentes elementos de reflexión. Por un lado, arrojan luz sobre algunos personajes de gran interés pero que aún hoy son poco conocidos. Por otro lado, nos permiten insertar esta contribución dentro de una línea de investigación que en los últimos años ha dado gran importancia al estudio de las fuentes notariales, y en particular de los testamentos e inventarios de los españoles que residieron en Roma durante la Edad Moderna, que no solo son una herramienta para comprender las decisiones tomadas frente a la muerte, sino también para mirar más de cerca los lazos tejidos durante sus vidas.

En estas páginas nos hemos centrado sobre tres perfiles diferentes en muchos aspectos, pero de los cuales podemos destacar algunos rasgos comunes. En primer lugar, si nos fijamos en las fechas dadas en los documentos individuales, está claro que estos sujetos habían pasado un período de tiempo relativamente largo en Roma. Si en algunos casos, precisamente por la falta de testimonios, no podemos rastrear la fecha exacta en la que se trasladaron a Roma, las fuentes nos dicen que estos continuaron viviendo allí permanentemente hasta su muerte. La larga estancia en la ciudad los llevó a tejer una extensa red de relaciones, de las que las fuentes examinadas nos han dado una visión general.

En el caso de Pedro Foix de Montoya, como hemos intentado destacar, los vínculos son evidentes tanto con algunos de los artistas más importantes de la época, como con los

²⁴⁶ Esposito, “Roma e i suoi notai”, 108.

grandes exponentes de la vida política y religiosa, en primer lugar con el papa, con el embajador español en Roma y con los círculos de la iglesia nacional. Las diversas etapas de su brillante carrera en Roma quedan reflejadas en su extenso testamento. Por otro lado, las redes de relaciones de Alonso de Ponte y Antonio Fernández de Ortega respectivamente tienen un carácter más marcadamente profesional, y están vinculadas a sus actividades como procurador y notario.

Estas relaciones están estrechamente ligadas a las numerosas transacciones financieras y las enormes cantidades de dinero que se movían entre Roma y algunos de los principales centros de España, y que tenían como centro principal al banco Herrera y Costa, cuyos orígenes son marcadamente españoles. Estas transacciones involucraban de vez en cuando a diferentes personalidades en España, Roma o en distintos lugares de la península. En la mayoría de los casos son eclesiásticos, como obispos o canónigos, pero no es raro encontrar también nombres de laicos que confiaron su dinero a Alonso de Ponte, probablemente por sus grandes dotes como mediador y por sus innumerables contactos en círculos romanos, o que recurrieron al notario granadino para la estipulación de sus escrituras.

El hecho de que varios eclesiásticos, especialmente de la diócesis de Zamora, hayan elegido a Alonso de Ponte como procurador en Roma para llevar a cabo sus causas, sin embargo, sugiere que se había establecido una discreta relación de confianza. Por otro lado, la documentación de Antonio Fernández de Ortega muestra que su clientela está formada principalmente por clérigos de alto rango, por lo que es presumible que en sus largos años de actividad notarial en Roma fuera un profesional particularmente apreciado en los ambientes eclesiásticos, de los que él mismo formaba parte.

Además de los aspectos estrictamente económicos, los testamentos a los que Alonso de Ponte y Pedro Foix de Montoya confían sus últimas voluntades han puesto de relieve bien sus ansiedades religiosas y sus expectativas de salvación, propias de la sociedad de la época, que se expresan tanto en la elección del lugar de entierro, como en la celebración de numerosas misas en sufragio, que irradian desde su propia iglesia nacional a otras iglesias y capillas de la ciudad particularmente significativas, y que forman una verdadera red que debe ser leída en estrecha relación con la historia personal de cada uno. La atención también se ha centrado en algunas elecciones hechas por los protagonistas, que reflejan tanto su pertenencia a la comunidad española en Roma, como un deseo de arraigo en la ciudad que los había acogido como extranjeros.

Se ha dicho que muchas veces no es fácil identificar todas las personas que de vez en cuando aparecen mencionadas en los documentos, así como no siempre es fácil entender cuál fue el tipo de relación establecida con ellos. De algunos hemos logrado reconstruir, a grandes rasgos, sus perfiles biográficos. Otros, por otro lado, siguen siendo muy poco conocidos. Algunos nombres, como los de los albaceas testamentarios, a menudo regresan en el curso de los documentos, en los que sin embargo están involucrados varios otros personajes tanto romanos como españoles.

Otras, en cambio, son las informaciones que los documentos no nos proporcionan, pero que serían de gran interés para añadir más piezas a los tres perfiles que en esta aportación hemos tratado de trazar, aunque sea en líneas generales. Si sabemos que la formación de Antonio Fernández de Ortega tuvo lugar en Roma y en Granada, casi nada sabemos sobre la de Alonso de Ponte, aunque los datos sugieren que no había alcanzado elevados niveles de estudio. Del mismo modo no sabemos cuándo se trasladaron a Roma y cuáles fueron las razones que los llevaron a seguir sus carreras en la ciudad del papa. Es fácil, sin embargo, imaginar que esto se debe a la presencia cada vez mayor de españoles en Roma, especialmente en la segunda mitad del siglo XVI, y al hecho de que esta ciudad podría ofrecer grandes oportunidades de carrera y de crecimiento profesional en los más variados campos. El hecho de estar enterrados en la iglesia de Santiago de los Españoles, si por un lado revela un profundo arraigo en el tejido urbano de la ciudad de Roma, por otro refleja su pertenencia común a la “nación española”. Este aspecto, que une los tres perfiles analizados, emerge como uno de los principales hilos conductores que recorre toda la documentación.

Los inventarios a su vez, que a diferencia de los testamentos, se presentan como una lista de objetos y escrituras, nos proporcionan información de diferente naturaleza. Es precisamente a través de objetos y papeles como hemos podido vislumbrar la vida y actividad de Alonso de Ponte en Roma. La de procurador tenía que ser de hecho una actividad bastante rentable, si pensamos en la presencia en su casa de numerosos objetos preciosos, que también reflejan su pertenencia a un grupo social medio-alto, o al menos un deseo de emular un nivel de vida aristocrático. En otros aspectos, sin embargo, los documentos guardan silencio. Sería interesante, por ejemplo, disponer de más información sobre todo acerca de los numerosos papeles que poco a poco se van enumerando, lo que podría ayudarnos a entender mejor algunos aspectos de las estrategias de integración de los españoles en la sociedad romana de la época. Un aspecto interesante viene dado también por el lugar donde, presumiblemente, se ubicaban sus casas, y donde en aquellos

años se concentraba la mayoría de los españoles en Roma. Baste decir que tanto Alonso de Ponte como el notario que estipuló su testamento, el granadino Antonio Fernández de Ortega, y Pedro Foix de Montoya, vivían y trabajaban en el barrio de Campo Marzio, hecho que nos lleva a reflexionar sobre la importancia de la proximidad habitacional para los extranjeros.

Por otro lado, la presencia de “papeles” en los inventarios analizados está estrechamente ligada a la actividad que realizaban. Si en el inventario de Alonso de Ponte hemos podido encontrar un número muy elevado de escrituras, que constituían un verdadero archivo privado, todo lo contrario puede decirse en el caso de Pedro Foix de Montoya, en cuyo inventario la presencia de escritos se reduce al mínimo, y se limita a documentación de carácter personal. Sin embargo, a pesar de lo que se ha dicho al principio de este capítulo, o sea que las escrituras notariales (y en particular los testamentos e inventarios) tienen más o menos la misma estructura, esta puede variar según el propósito para el cual se destinó el documento individual. El inventario de Alonso de Ponte, por ejemplo, parece estar estipulado con un propósito muy específico, y es entregar todos estos papeles a quien debería haber llevado a cabo los numerosos asuntos aún en curso. Si el inventario de Pedro Foix de Montoya es mucho menos extenso, es por el contrario su testamento el que ocupa el mayor número de hojas, en el que se entrelaza la voluntad de apoyo económico a las categorías sociales más desfavorecidas de la nación española con un deseo de salvación individual.

La de Alonso de Ponte es solo una de las innumerables figuras de procuradores españoles que vivieron y trabajaron en Roma en los siglos XVI y XVII. Sin duda hubo muchos otros, cuyo perfil debería reconstruirse adecuadamente a través de un trabajo de “excavación” de archivo que se llevaría a cabo especialmente en los fondos notariales o en las escrituras parroquiales. La reconstrucción de estos perfiles, y de sus relaciones con otros miembros destacados de la Curia Pontificia o de las instituciones nacionales a las que a menudo pertenecían, nos permitiría añadir más piezas a un mosaico del cual hemos proporcionado algunas piezas importantes.

Los documentos de Alonso de Ponte, Pedro Foix de Montoya, así como los innumerables testamentos de españoles conservados en el archivo, muestran que estos sujetos, a pesar de los largos años de estancia en la ciudad del papa, no habían cortado las relaciones con la patria. Esto es evidente en algunas elecciones realizadas, que encuentran su razón de ser precisamente en los testamentos, que recogen la última voluntad del sujeto a la vista de la muerte. De hecho, es frecuente poder ver una red de relaciones que, desde

la ciudad de Roma, se extiende tanto a los lugares de origen de los testadores, como a otros importantes centros del mundo ibérico.

El documento notarial, en su singularidad, contiene en su interior la complejidad de las relaciones interpersonales. Podemos considerar la escritura notarial, ya sea testamento o arrendamiento, como el documento que ejemplifica muy bien esa variedad que caracteriza a la sociedad romana entre finales del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII. El caso español no es más que una de las diferentes piezas que componen este gran mosaico. En un protocolo notarial estipulado por un español residente en Roma, ya sea laico o eclesiástico, embajador o simple artesano, que recurrió a uno de los diferentes notarios de su nación, intervienen diferentes actores, ya sean herederos, testigos o albaceas del testamento. Aunque el documento se refiere a una sola persona, la presencia de otros sujetos es necesaria para tener valor legal. Estos pueden ser españoles, romanos o personas de otros estados italianos que por diferentes razones estuvieron presentes en Roma. Estos documentos ofrecen, por tanto, una imagen de la presencia de extranjeros en Roma, en este caso de los españoles, que no deben considerarse vinculados exclusivamente a sus instituciones nacionales, que especialmente a su llegada a la ciudad representaban un punto de referencia seguro, sino que se insertan dentro de un denso y complejo sistema de relaciones sociales tejidas por el individuo durante sus largas estancias.

En la documentación notarial, por tanto, vuelven algunos temas ya anticipados durante el capítulo anterior. En primer lugar, la profunda interdependencia entre la iglesia de Santiago de los Españoles y la cofradía de la Resurrección, a pesar de su autonomía administrativa. En segundo lugar, la caridad de los españoles en Roma hacia las categorías sociales más desfavorecidas de su nación. En la introducción al número monográfico de *Quaderni storici* dedicado al tema de la caridad, Emanuele Colombo ha escrito que “l’istituzionalizzazione dei poveri e della stessa carità è un fatto ben conosciuto per l’Europa di età moderna, nella quale, progressivamente, la carità non viene più elargita direttamente ai poveri ma vede la mediazione di istituzioni che ne fanno le veci e li sostituiscono: i cosiddetti luoghi pii”²⁴⁷. Fueron precisamente la iglesia de Santiago y la cofradía de la Resurrección las que llevaron a cabo esta función de mediación dentro de la nación española, pero ciertamente no fueron las únicas. Los legados y donaciones de los españoles en Roma, como ha demostrado la documentación notarial, formaban una red

²⁴⁷ Emanuele Colombo, “Premessa”, *Quaderni storici*, 3 (2019), 601-617, en p. 601.

que tenía su centro en la iglesia y cofradía española, y que se extendía a otras instituciones asistenciales y caritativas de la ciudad.

Capítulo 5

EL PONTIFICADO DE URBANO VIII Y LOS PROBLEMAS DE LA PRESENCIA ESPAÑOLA EN ROMA

5.1 La visita apostólica en Roma de 1624

En su monumental *Historia de los Papas* Ludwig von Pastor escribe que “mientras en París, de donde Urbano VIII desde su nunciatura francesa había dejado muy buena memoria, saludaron su elección con grandísima alegría, en Madrid quedaron muy sobrecogidos y temieron no poder ya lograr tanto como en tiempo de Gregorio XV”¹. Aunque en una carta fechada el 7 de diciembre de 1623, el cardenal Gaspar de Borja y Velasco, refiriéndose al recién elegido pontífice, escribió a Juan de Ciriza, secretario de Estado, que “si le sabemos conservar y mantener en los affectos que muestra a Su Magestad, podemos emprender con él grandes cosas”², sin embargo, sus predicciones optimistas serán desmentidas por el paso de los acontecimientos. La historiografía es, de hecho, unánime en reconocer que el largo pontificado barberiniano marca, si no una ruptura, al menos un cambio de tendencia en las relaciones que habían caracterizado a la Monarquía y al papado en décadas anteriores.

La conversión de Enrique IV al catolicismo marca un cambio en el delicado equilibrio político internacional y determina, en los albores del nuevo siglo, “la ripresa dell’iniziativa politica della Francia sulla scena romana”, así como la reconstrucción de la facción francesa dentro del Sacro Colegio³. Para poner fin a las innumerables divisiones entre facciones y la excesiva injerencia de España en los cónclaves, especialmente en los últimos años del reinado de Felipe II, el papa Gregorio XV (1621-1623) implementó una reforma del cónclave que preveía el secreto absoluto del voto⁴. A pesar de esta renovación, el cónclave de 1623 todavía se caracterizó por una alta fragmentación faccional, en la que la dominante

¹ Citado en Thomas Dandeleit, *La Roma española 1500-1700* (Barcelona, Editorial Crítica), 307, nota 2.

² Silvano Giordano, “Urbano VIII e la Casa d’Austria durante la Guerra dei Trent’anni. La missione di tre nunzi straordinari nel 1632”, en *La dinastía de los Austrias: las relaciones entre la Monarquía Católica y el Imperio*, ed. José Martínez Millán – Rubén González Cuerva (Madrid: Ediciones Polifemo, 2011), 227-247.

³ Maria Antonietta Visceglia, “Fazioni e lotta politica nel Sacro Collegio nella prima metà del Seicento”, en *La corte di Roma tra Cinque e Seicento “Teatro” della politica europea*, ed. Gianvittorio Signorotto – Maria Antonietta Visceglia (Roma: Bulzoni, 1998), 37-91; Maria Antonietta Visceglia, *Morte e elezione del papa. Norme, riti e conflitti* (Viella: Roma, 2013), 355-356.

⁴ *Ibid.*, 364. Para una enfoque general del funcionamiento de las facciones en el Sacro Colegio en los últimos treinta años del siglo XVI, véase Maria Antonietta Visceglia, “Politica internazionale, fazioni e partiti nella Curia romana del tardo Cinquecento”, *Rivista Storica Italiana*, 3 (2015): 721-769.

fue la del cardenal Borghese. La elección del florentino Maffeo Barberini, en agosto de 1623, se vio favorecida por el hecho de que no estaba particularmente vinculado a ninguna facción, sino que tenía, como ha escrito Maria Antonietta Visceglia, “molteplici, utili legami”, incluso con los Aldobrandini, ya que su fortuna comenzó con Clemente VIII, aunque fue elevado al cardenalato por Pablo V, y con los cardenales del partido francés⁵.

Antes de ser elegido para el trono papal, Barberini había adquirido una sólida experiencia en política internacional, acumulando una serie de posiciones importantes⁶. En octubre de 1604 fue nombrado nuncio en la corte de Francia, donde permaneció hasta 1607, cuando regresó a Roma y recibió el título cardenalicio con el título de San Pietro in Montorio, que cambió tres años más tarde por el de Sant'Onofrio⁷. En 1610 fue nombrado prefecto del tribunal de la Signatura, y al año siguiente cardenal legado de Bolonia, cargo que ocupó hasta 1614.

Desde los primeros años de su pontificado, Urbano VIII tuvo que enfrentarse a la cuestión de Valtellina, que para la Monarquía constituía un área geográfica fundamental desde un punto de vista estratégico⁸. Ya Gregorio XV en 1623, para evitar el estallido de un conflicto entre Francia y España, se había ofrecido como garante de la estabilidad, y había establecido que los soldados papales pudieran tomar el control, por parte de los españoles, de las fortalezas presentes a lo largo de los valles, hasta un acuerdo entre ambas partes. El nuevo pontífice quería mantener una posición de neutralidad, y envió en febrero de 1625 a su sobrino Francesco Barberini como legado a Francia, y al año siguiente a Madrid para tratar el asunto⁹. El Tratado de Monzón, firmado en marzo de 1626 antes de la llegada del cardenal a Madrid, establecía la devolución del valle a los Grisones, el ejercicio del culto católico y la entrega de las fortificaciones a la Sede Apostólica que prevenían su destrucción.

⁵ Visceglia, *Morte e elezione del papa*, 367.

⁶ Agostino Mascardi, *Le pompe del Campidoglio per la S.tà di N. S. Urbano VIII quando pigliò possesso* (Roma: Appresso l'herede di Bartolomeo Zannetti, 1624).

⁷ Georg Lutz, *Urbano VIII*, en *Enciclopedia dei papi*, 2000. Maria Antonietta Visceglia, “Convergencias y conflictos. La monarquía católica y la Santa Sede (Siglos XVI-XVIII)”, *Studia Historica. Historia Moderna*, 26 (2004): 155-190.

⁸ Agostino Borromeo, *La Valtellina crocevia dell'Europa. Politica e religione nell'età della Guerra dei Trent'anni* (Milano: Mondadori, 1998); Álvaro Bueno Blanco, “La cuestión de la Valtelina como objeto de la diplomacia hispano-francesa”, en *Hacer Historia Moderna. Líneas actuales y futuras de investigación*, ed. Juan José Iglesias Rodríguez – Isabel María Melero Muñoz (Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2020), 929-941; Davide Maffi, “Confesionalismo y razón de estado en la Edad Moderna. El caso de la Valtellina (1637-1639)”, *Hispania Sacra*, 57 (2005): 467-489.

⁹ José Simón Díaz, “La estancia del cardinal legado Francesco Barberini en Madrid el año 1626”, *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 17 (1980): 159-213; Silvano Giordano – Salvador Salort Pons, “La legación de Francesco Barberini en España: unos retratos para el cardenal y un breve pontificio para Diego Velázquez «clerico coniugato»”, *Archivo Español de Arte*, 306 (2004): 159-170. Véase también Cassiano Dal Pozzo, *Diario del viaje a España del cardenal Francesco Barberini*, edición de Alessandra Anselmi (Aranjuez: Editorial Doce Calles, 2004).

Otra cuestión que el pontífice tuvo que afrontar desde los primeros años de su pontificado fue la sucesión al Ducado de Mantua, tras la muerte de Vincenzo II Gonzaga, que tuvo lugar el 26 de diciembre de 1627¹⁰. El pontífice, temeroso de una intervención armada en los territorios de la península, implementó una paciente política de mediación entre los poderes en juego. El conflicto armado subsiguiente llevó al saqueo de Mantua por las tropas imperiales. Las hostilidades terminaron con la Paz de Carrasco en 1631, que reconoció a Carlos Duque Nevers como Duque de Mantua y Monferrato, y la posesión de Pinerolo por Francia. Silvano Giordano ha escrito que “se la posizione ufficiale di Urbano VIII prevedeva la stretta neutralità del «padre comune», il conflitto mantovano significò una scelta di campo in favore della Francia, che ebbe come conseguenza il distanziamento dalla Spagna, mantenuto poi per il resto del pontificato”¹¹.

Con respecto a su acción pastoral y al gobierno de la Iglesia, hubo dos medidas que marcan los años inmediatamente posteriores a su elección al pontificado. El anuncio del Jubileo de 1625, que como hemos visto en el tercer capítulo estuvo marcado por fuertes connotaciones políticas. El jubileo si por un lado trajo a Roma casi seiscientos mil peregrinos, por otro lado precisamente por el peligro de un conflicto inminente, se caracterizó por una enorme militarización de la ciudad. El papa anunció también una visita apostólica a todas las iglesias, cofradías y hospitales de la ciudad de Roma, en la que nos concentraremos en el transcurso de estas páginas. La visita de Urbano VIII, que empezó en 1624 y duró hasta 1632, fue la segunda de las tres principales visitas apostólicas que tuvieron lugar en Roma a lo largo de un siglo, desde la segunda mitad del siglo XVI hasta la segunda mitad del siglo siguiente, y sobre la que Luigi Fiorani ha reflexionado reconstruyendo las dinámicas y enfatizando las diferencias así como las características específicas de cada una¹². La primera fue ordenada en 1564 por el papa Pío IV, y tuvo lugar en los años inmediatamente posteriores al Concilio de Trento, mientras que la tercera se remonta a 1656, en los años del pontificado de Alejandro VII¹³.

¹⁰ Silvano Giordano, “Urbano VIII, la Casa d’Austria e la libertà d’Italia”, en *Papato e Impero nel pontificato di Urbano VIII (1623-1644)*, ed. Irene Fosi – Alexander Koller (Città del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano, 2013), 63-82; Romolo Quazza, *Mantova e Monferrato nella politica europea alla vigilia della guerra per la successione (1624-1627)* (Mantova: Montovi, 1922); Romolo Quazza, *La guerra per la successione di Mantova e del Monferrato (1627-1631)*, 2 vols. (Mantova: Mondovi, 1926).

¹¹ Giordano, “Urbano VIII, la Casa d’Austria e la libertà d’Italia”, 78.

¹² Luigi Fiorani, “Le visite apostoliche del Cinque-Seicento e la società religiosa romana”, *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 4 (1980): 54-148.

¹³ *Ibid.*, 94. Sobre la visita de Pío IV véase Alberto Monticone, “L’applicazione a Roma del Concilio di Trento. Le visite del 1565-1566”, *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 8 (1953): 225-250. Según Monticone, en esa ocasión también se visitaron las iglesias nacionales, incluidas San Luis de los Franceses y Santiago de los Españoles.

La práctica de que el obispo visitara su propia diócesis ciertamente no supone una novedad en la historia de la Iglesia, ya que se remonta a los primeros siglos del Cristianismo, y conoce un estancamiento hacia finales de la Edad Media¹⁴. El propio Concilio de Trento había establecido que la visita debía ser una de las principales tareas del ministerio episcopal, y su objetivo principal tenía que ser¹⁵:

introducir la doctrina sana y católica, y espeler las heregías; promover las buenas costumbres y corregir las malas; inflamar al pueblo con escortaciones y consejos à la religion, paz e inocencia, y arreglar todas las demas cosas en utilidad de los fieles segun la prudencia de los visitadores, y como proporcionen el lugar, el tiempo y las circunstancias. Y para que esto se logre mas cómoda y felizmente amonesta en santo Concilio á todos y cada uno de los mencionados, á quienes toca la visita, que traten y abracen á todos con amor de padres y celo cristiano; y contentándose por lo mismo con un moderado equipaje y servidumbre, procuren acabar cuanto mas presto puedan, aunque con el esmero debido, la visita¹⁶.

El de Roma es un caso especial en el que la visita fue realizada directamente por el papa y su Vicario, junto con una serie de otros comisionados especialmente designados. En el caso romano por lo tanto no hay diferencia sustancial entre la visita pastoral, es decir, la

¹⁴ Cecilia Nubola, “L’importanza delle visite pastorali dal punto di vista storico”, *Ammentu. Bollettino storico, Archivistico e Consolare del Mediterraneo*, 2 (2012): 139-147; Elisabetta Canobbio, “Visite pastorali nel medioevo italiano: temi di indagine ed elaborazione dei dati”, en *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d’Europa: XV-XVIII secolo*, ed. Cecilia Nubola – Angelo Turchini (Bologna: Il Mulino, 1999), 53-91.

¹⁵ Fiorani, “Le visite apostoliche”, 64. De la abundante bibliografía sobre las visitas pastorales, nos limitamos a señalar Gabriele de Rosa, “La registazione delle visite pastorali e la loro utilizzazione come fonte storica”, *Archiva Ecclesiae*, 12-13 (1979): 27-52; Umberto Mazzone – Angelo Turchini (coords.), *Le visite pastorali: analisi di una fonte* (Bologna: Il Mulino, 1990); Cecilia Nubola – Angelo Turchini, *Visite pastorali ed elaborazione dei dati: esperienze e metodi*, (Bologna: Il Mulino, 1993); Rafael M. Pérez García, “Visita pastoral y Contrarreforma en la Archidiócesis de Sevilla, 1600-1650”, *Historia. Instituciones. Documentos*, 27 (2000): 205-234; José Jesús García Hourcade – Antonio Irigoyen López, “Las visitas pastorales una fuente fundamental para la historia de la Iglesia en la Edad Moderna”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 15 (2006): 293-301; Xavier Solà Colomer, “Les visites pastorals a Catalunya durant l’època moderna: mètodes de control sobre la parròquia, el clergat i la població”, *Manuscríts. Revista d’Història Moderna*, 25 (2007): 187-209; Valerio Luca Floris, “Le visite pastorali in Sardegna nel medioevo ed in età moderna: difficoltà, modalità, fonti, storiografia”, *RIME. Rivista dell’Istituto di Storia dell’Europa Mediterranea*, 4 (2019): 47-70; Gumersindo Bravo González – José Antonio Sáinz Varela, “Inventario de las visitas pastorales de la diócesis de Cádiz en el siglo XVIII”, *Memoria Ecclesiae*, 14 (1999): 451-478. Para el caso granadino véanse Miguel Luis López-Guadalupe-Muñoz, “De clero y fieles en la diócesis de Granada a través de las visitas pastorales de la segunda mitad del siglo XVIII”, *Chronica Nova*, 23 (1996): 293-341; Andrea Arcuri, “El paisaje religioso alpujarreño tras el «levantamiento»: una mirada a través de las visitas pastorales”, *Manuscríts. Revista d’Història Moderna*, 39-40 (2019): 39-58; Andrea Arcuri, “Las Alpujarras después de la “rebelión”: la visita pastoral de 1575”, *Chronica Nova*, 46 (2020): 437-499.

¹⁶ Ignacio López de Ayala, *El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento, traducido al idioma castellano por D. Ignacio López de Ayala. Con el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma publicada en 1564. Nueva edición aumentada con el sumario de la historia del concilio de Trento escrito por D. Mariano Latre* (Barcelona: Imprenta de D. Ramón Martín Indár, 1847), 295-296.

que llevaban a cabo los obispos en sus respectivas diócesis, y la visita apostólica, ya que el papa realizaba la visita como obispo de Roma, y no como cabeza de la Iglesia universal.

La segunda mitad del siglo XVI también vio la reorganización del sistema eclesiástico romano, ya que la disposición del papa Pablo IV del 28 de noviembre de 1558 había colocado al cardenal vicario en la cima de la nueva estructura diocesana, y a quien había confiado la tarea de establecer una serie de estructuras que pudieran dedicarse plenamente al cuidado de las almas¹⁷. En este contexto, el Vicario desempeña un papel central porque

fa le veci del Papa non soltanto riguardo alla giurisdizione, ma anche all'ordine episcopale; [...] Fatte alcune eccezioni, la giurisdizione del Vicario di Roma può paragonarsi a quella che i vescovi hanno nelle proprie diocesi. [...] L'autorità del Vicario di Roma non cessa durante la vacanza della Sede Apostolica. Subordinatamente al Vicario, e in ambito più ristretto, esercita, nella diocesi di Roma, giurisdizione ordinaria vicaria il Vicegerente, la cui figura rimonta al Vicariato del cardinale Giacomo Savelli (1560-1561)¹⁸.

El establecimiento de una congregación en Roma, en aplicación de los decretos del Concilio de Trento, se debe a Clemente VIII en 1592, y llegó a una fisonomía más completa en 1624 con el pontificado de Urbano VIII, cuando asumió el nombre de Congregación de la Visita Apostólica¹⁹. La visita apostolica, junto con la fundación contemporánea del Seminario Romano para la formación del clero, forma parte de ese impulso propulsor de renovación que distingue los años posteriores al Concilio y por tanto, como ha destacado Domenico Rocciolo, se configura como un instrumento de reforma, ya que tenía como objetivo específico abordar algunos problemas tanto materiales como espirituales de la Iglesia de Roma²⁰.

Sin embargo, hay algunos aspectos peculiares que distinguen la visita apostólica de 1624, que es definida por Luigi Fiorani como un momento crucial “non solo nella storia delle visite romane, ma nella storia più ampia della città e della chiesa locale”²¹, porque tiene lugar en un contexto profundamente cambiado respecto al siglo anterior, tanto desde el punto de vista demográfico como cultural. En los años en que comenzó la visita apostólica de Urbano VIII, la ciudad podía contar con unos 110 mil habitantes, pero conoce

¹⁷ Domenico Rocciolo, “La costruzione della città religiosa: strutture ecclesiastiche a Roma”, en *Roma la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtila*, ed. Luigi Fiorani – Adriano Prosperi (Torino: Einaudi, 2000), 367-393, en p. 369.

¹⁸ Virgilio Caselli, *Il Vicariato di Roma. Note storico-giuridiche* (Roma: Tipografia Foro Traiano, 1957), 26. Citado por Roberto Regoli, “Il Vicariato di Roma dopo il 1870”, *Chiesa e Storia*, 2 (2012): 231-253.

¹⁹ Gaetano Moroni, *Dizionario di erudizione storico- ecclesiastica*, vol. XVI (Venezia: Tipografia Emiliana, 1842), 285-288

²⁰ Rocciolo, “La costruzione della città religiosa”, 369.

²¹ Fiorani, “Le visite apostoliche”, 112.

una reducción significativa en el número de parroquias, que pasan de más de 130 en 1564 a 86 en 1625²². Fiorani ha destacado que si la visita de 1564, que había puesto de relieve la situación bastante desastrosa del clero y las iglesias, se centra toda en la “estructura parroquial” de la ciudad, la de Urbano VIII se abre a hospitales, seminarios y colegios extranjeros, es decir, a todas aquellas estructuras que se encargaban de la atención y la asistencia a los necesitados y a las enormes masas de peregrinos que sólo al año siguiente, con motivo del jubileo de 1625, invadirían las calles de la ciudad²³. En este contexto social cambiante, están surgiendo nuevas demandas, que por lo tanto requieren respuestas adecuadas. Por estas razones, el autor ha señalado que en el centro de la visita, no está simplemente la ciudad y su diócesis, sino toda la “Urbs” en su significado político-religioso, en la que hay una plena conciencia por parte del papado de su papel de protector de la sociedad romana²⁴.

De hecho, la visita toca aspectos profundos de la sociedad religiosa romana y su organización, que se reflejan en los tres volúmenes manuscritos que recogen los diferentes informes. En ellos encontramos largas listas de mobiliario sagrado conservado en las sacristías, los nombres de los sacerdotes que servían en las diferentes iglesias y sus respectivas tareas, las listas de misas celebradas para los benefactores con motivo de fiestas preestablecidas y las numerosas reliquias ubicadas en los diferentes lugares de culto. Toca directamente el balance de las instituciones visitadas, con listas precisas de ingresos y gastos. La visita no se limita a un mero examen de los altares, capillas o el estado económico de una iglesia u hospital, sino que implica una intervención directa de los enviados papales para corregir cualquier error en la administración de esas instituciones, para imponer cambios o incluso sanciones²⁵.

Estas visitas, además de unos extensos tratados, han dado lugar a una abundante documentación archivística. Se debe a Sergio Pagano, prefecto del Archivo Apostólico Vaticano, la publicación de un repertorio de fuentes, conservadas principalmente en el

²² *Ibid.*, 116; Susanna Passigli, “Il territorio delle parrocchie romane durante i secoli XIV, XV e XVI”, en *Popolazione e società a Roma dal medioevo all’età contemporanea*, ed. Eugenio Sonnino (Roma: Il Calamo, 1998), 63-92; Susanna Passigli, “Fonti cartografiche per lo studio dei territori parrocchiali romani nei secoli XVII e XVIII: spunti di ricerca dall’archivio di Eugenio Sonnino”, *Giornale di Storia*, 35 (2021): 1-13. Para un balance historiográfico véase Mario Rosa, “Le parrocchie italiane nell’età moderna e contemporanea (Bilancio degli studi e linee di ricerca)”, *Mélanges de l’Ecole Française de Rome*, 1 (1976): 7-26.

²³ Fiorani, “Le visite apostoliche”, 115.

²⁴ Fiorani, “Le visite apostoliche”, 114.

²⁵ Javier Otaduy - Antonio Viana - Joaquín Sedano (coords.), *Diccionario general de derecho canónico*, vol. VII (Pamplona: Editorial Aranzadi, 2012), 939-941.

fondo de la Congregación de la Visita Apostólica²⁶. El autor de la mayoría de los informes, que van a componer los tres volúmenes manuscritos que se conservan actualmente en el Archivo Vaticano, es el secretario Antonio Ricciulli, que fue vicegerente, es decir, diputado del cardenal vicario, de 1627 a 1632²⁷. En 1623 había entrado en la órbita del patronato de Urbano VIII, y en 1626 fue nombrado obispo. También otras personalidades estaban a cargo de la visita, incluidos los cardenales Antonio Barberini²⁸ y Marzio Ginetti, quien fue vicario de Roma de 1629 hasta su muerte en 1671²⁹. Fue una comisión bastante heterogénea, aunque Luigi Fiorani ha señalado la ausencia en esa ocasión de los Padres Jesuitas³⁰.

Generalmente la visita, que se anunciaba con antelación, se llevaba a cabo de acuerdo con un esquema bien codificado, que se puede encontrar leyendo los informes relativos a las visitas realizadas a las distintas iglesias romanas. Los visitantes se presentaban el día señalado en las puertas de la iglesia y eran recibidos por la comunidad religiosa que allí residía o por los capellanes de la misma. Después de celebrar la misa, se visitaba el tabernáculo, normalmente colocado en el altar mayor. Seguía la visita de los altares y capillas que formaban parte de la iglesia y su mobiliario sagrado.

Ya que entre las iglesias visitadas también estaba la de Santiago de los Españoles, se hace imprescindible la consulta de otro fondo documental, el de la Obra Pía – Establecimientos españoles en Italia, donde se conserva un volumen titulado “Memoria de la visita que pretendió Urbano VIII siendo embajador el conde de Oñate”³¹, embajador español en Roma de 1626 a 1628, año en el que regresó a Madrid³². Antes de ocupar este cargo, Íñigo Vélez de Guevara y Tassis había sido embajador en Turín (1603-1610) y posteriormente de 1617 a 1624 en Viena³³. El volumen contiene una serie de documentos, producidos por los administradores de la iglesia, destinados a demostrar que la fundación

²⁶ Sergio Pagano, “Le visite apostoliche a Roma nei secoli XVI-XIX. Repertorio delle fonti”, *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 4 (1980): 317-464.

²⁷ Luca Addante, *Ricciulli, Antonio*, DBI, 87 (2017). La relación de la visita a la iglesia de Santiago de los Españoles se conserva en AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, ff. 926r-1003r.

²⁸ Alberto Merola, *Barberini, Antonio*, DBI, 6 (1964).

²⁹ Stefano Tabacchi, *Ginetti, Marzio*, DBI, 55 (2001). Véase también Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, vol. 99, p. 95.

³⁰ Fiorani, “Le visite apostoliche”, 118.

³¹ AOP, legajo 31, sin foliar.

³² Ana Minguito Palomares, *Vélez de Guevara y Tassis, Íñigo*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/21233/inigo-velez-de-guevara-y-tassis>

³³ Silvano Giordano, *Istruzioni di Filippo III ai suoi ambasciatori a Roma (1598-1621)* (Roma: Ministero per i Beni e le attività culturali, 2006), 129; Pavel Marek, “El conde de Oñate y la diplomacia entre Madrid y Viena a principios de la guerra de los Treinta Años”, *Manuscripts. Revista d’Història Moderna*, 38 (2018): 35-50. Por lo que tiene que ver con su política cultural véase Alessandra Anselmi, “Arte e potere: la política culturale di Íñigo Vélez de Guevara, VIII conde de Oñate, ed il Theatrum Omnium Scientiarum”, en *Centros de poder italianos en la Monarquía*, 1049-1980.

de la iglesia de Santiago se remontaba al infante don Enrique de Castilla, y por lo tanto destinados a justificar el patronato real sobre esta institución y a reclamar su derecho a oponerse a la visita. Es precisamente la lectura cruzada de estas fuentes con la documentación conservada en el Archivo Vaticano, lo que nos permite acercarnos a este acontecimiento desde dos perspectivas distintas.

5.2 La visita a Santiago de los Españoles y su desarrollo

5.2.1 Primeros acontecimientos

La visita a Santiago de los Españoles, que como veremos se puede dividir en dos momentos principales, comienza el 9 de noviembre de 1626. Entre la documentación del archivo de Santiago se conserva una “fe de la visita” escrita por un notario, probablemente Tomás Godover, secretario de la iglesia castellana. Es un documento de gran interés que fue redactado por el notario “a instancia y requerimiento” de los administradores Fernando de Montemayor y Bartolomé de Alarcón³⁴, los cuales, justo después de haber oído hablar de la visita, y porque “jamás se a usado que esta dicha iglesia se visitase sino por orden de los Reyes Catholicos de España”, quisieron que el notario estuviera presente durante la visita “y de todo lo que en ella se hiziesse diesse fee y verdadero testimonio”. Ese mismo día se presentaron a las puertas de la iglesia, “con carrozas y con criados en forma de superiores”, los monseñores Vulpio y Mancini, y el secretario Antonio Ricciulli, “todos de mi el infrascripto notario bien conocidos”, y que entraron por la puerta principal “donde estaban entre las dos pilas del agua bendita quatro cogines rojos”. Los visitantes se arrodillaron y a su ingreso fueron recibidos por don Pedro de Eulate, rector y capellán de la iglesia, “con estola y capa y dos cruces arbolada y baxa de plata”, acompañado por los otros diecinueve capellanes. El rector, después de haber tomado el hisopo

se fue al medio de los dichos visitantes y dio en la mano besandose la el hisopo al dicho monseñor Vulpio, el qual lo tomo y hecho agua bendita primo assi, y despues a los demas visitantes y secretario, y bolviendo el hisopo el dicho Rector le dio a besar la dicha cruz baxa

³⁴ AOP, legajo 31, sin foliar. Este documento está transcrito también en BEESS, Ms. 305, *Certificacion de la Visita que se hizo en Santiago en 9 de noviembre 1626*, ff. 126r-140v.

con una profunda humiliacion y el la beso y luego la besaron de manos de dicho Rector todos los demas visitantes y secretario.

Después de que el rector hubo incensado con el hisopo a cada uno de ellos tres veces, todos se trasladaron al altar mayor de la iglesia, y una vez que llegaron

se arrodillaron y levantados Mons. Vulpio tomo estola y capa y se subio en un escabelillo y de alli procuro abrir el Sacrario donde esta el Sant.mo Sacramento y por no acertar abrir lo abrio Lorenzo Perez cappellan y sacristan, y luego el dicho Mons. saco la custodia y la puso sobre el altar y se retiro atras y puso incienso en el incensario incensando tres veces, y luego se arrodillo, y levantado saco de la custodia el Sant.mo Sacram.to y lo visito, y todos los demas visitantes y secretario lo visitaron y leyeron unos rotulos que tiene la dicha custodia y luego lo cerro dicho Mons. Vulpio y visito el dicho sacrario y metio dentro dicha custodia y cerro con llave³⁵.

El sacristán Lorenzo Pérez fue al hospital, en el que se alojaban los enfermos y los peregrinos, cogió “el Sacramento de la extrema unction” y se lo dio a Monseñor Vulpio quien, después de haberlo examinado, se lo devolvió. Posteriormente monseñor Vulpio

mando que el dicho Rector se quitase la capa y estola y salidos fuera hizieron traer un Pontifical, mitra, estola, y capa, para hazer la por los difuntos, y mientras que lo trageron leyeron una tablilla que esta en la pared a la parte de la epistola la qual esta con llave de la ciudad de Tripulí escribiendolo el notario y venido tomo monseñor vicegerente la dicha stola, capa, y mitra, y començo a entonar el salmo *De profundis* y todos los dichos capellanes le respondieron y le acabaron a dos coros y luego se dixo el responso *Ne recorderis*.

Finalizadas estas funciones “se començo procession con cruz y candeleros por todo el cuerpo de la yglesia yendo cantando responso”, que llegó hasta el presbiterio. Desde aquí los visitantes se trasladaron al lado del “evangelio” y visitaron el altar de los santos Cosme y Damián, “que es el primero de aquel lado, a la puerta derecha del setentrion”. El secretario, después de haber preguntado “si [el altar] tenia Patron y quantas missas se dezian cada dia”, encargó que se dejase todo por escrito, “con advertencia particular del letrado que en ella estava”. De allí se fueron al altar de la Anunciación, al altar llamado “del pesebre” y luego a la capilla de Santiago, “con particular advertencia de los sepulcros de los lados della escribiendo el nombre y titulo dellos, preguntando que missas se dezian y si havia Patron”. Hicieron lo mismo en el altar de San Ildefonso y en el de San Diego,

³⁵ AOP, legajo 31, sin foliar.

“notando las pinturas que tiene y lampara por escrito”. Los visitantes, llegaron a la capilla de San Sebastián

visitando la ara que estava encajada en la piedra del altar la quitar[on] violentemente y la sacaron afuera que estava guarnecida de madera y dando golpes con ella grandes y muchos al lado del evangelio el dicho mons. Vulpio, y no la pudiendo romper la tomo mons. Vicegerente y a golpes la rompio por medio y mando que se comprasse otra diciendo que era pequeña.

La visita continuó por el lado de la “epístola” hasta el altar y la capilla de la Asunción donde los visitantes ordenaron “que se alargase la pedaña”. Monseñor Vulpio, viendo un confesionario de madera que tenía “la redcilla por donde se oyen las confesiones un poco quebrada mandose se hiziese otra”. El secretario preguntó “si aquella capilla tenia patron y que misas se dezian”. Después fueron visitados la capilla de la Resurrección, “en la que mandaron assi mismo alargar la pedaña de dicho altar”³⁶, el altar de San Juan y el de Santa Ana. El último altar que se visitó fue el de los santos Pedro y Pablo, “en el qual mandaron poner un ara porque hallaron rota la que tenia”. Los visitantes pasaron a la sacristía donde estaba “un oratorio donde se preparan y confiesan los sacerdotes”. De allí se fueron “a los cajones de los ornamentos donde se visten los sacerdotes” y quisieron que el subsacristán entregase “calices, patenas, corporales y los demas ornamentos”. Los visitantes dijeron “que todo estava muy bien”, y por último quisieron que se sacase el vino “con que celebran los sacerdotes en dicha yglesia, lo probaron y les contento”. Al final de la visita, el secretario dijo en voz alta: “si questi signori vogliono niente di noi, perché noi sono satisfatti di loro”.

Estas palabras concluyen la visita tal y como quedó registrada por el notario de la iglesia española en el documento que se conserva en su archivo. Generalmente se trataba de un procedimiento estandarizado, que involucraba a diferentes actores. Es interesante en este contexto la presencia del notario, que ocupaba el cargo de secretario de la iglesia española, que registró fielmente los diversos momentos de la visita tal y como podemos leerlos hoy en su documento. Sin embargo, no está claro si esta presencia era parte del normal desarrollo de la visita o fue deseada por los administradores, que probablemente habían previsto los posibles escenarios futuros.

Pero incluso los enviados papales, a lo largo de su recorrido por los altares y las capillas de la iglesia, fueron acompañados por un notario que puntualmente registró todo lo que se visitó. Estas anotaciones confluyeron en los volúmenes ya recordados, redactados en latín,

³⁶ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 930v.

que contienen los informes sobre lo sucedido aquel 9 de noviembre de 1626 en Santiago de los Españoles. A simple vista, la información contenida en las fuentes vaticanas, relativa a esta primera fase de la visita a la iglesia de Santiago, coincide sustancialmente con lo que se recoge en el documento, redactado por el notario de la iglesia española, en el que nos hemos detenido extensamente. Los visitadores papales, “S.mi D.ni N.ri Urbani Papae Octavi visitatores agentes”, entraron en la iglesia recibidos por los veinte capellanes, y visitaron el altar mayor donde se guardaba el Santísimo Sacramento, cuyas partículas servían “pro infirmis qui in hospitali dictae ecclesiae curabantur”³⁷. El altar tenía tres elegantes pinturas de Cristo, la Virgen y Santiago, y detrás de una puerta, estaba la tumba de Alonso de Paradinas.

Las capillas y las imágenes de la iglesia se describen en detalle. Fue visitada la capilla de San Diego, construida y dotada por Juan Enríquez de Herrera tal como está escrito “ex inscriptione incisa in duobus lapidibus”, y la de la Anunciación, fundada por Constantino del Castillo. La capilla de la Resurrección, fundada por el portugués Antonio de Fonseca, estaba decorada “tota opere marmoreo elegantibusque picturis”, y se celebraba diariamente una misa “ex dispositione eiusdem Antonii”. Siguen los nombres de los veinte capellanes al servicio de la iglesia y su lugar de origen. Dos son responsables de la confesión de los enfermos del hospital, cuatro de la confesión “aliorum”, mientras los demás capellanes celebran simplemente³⁸. Al concluir el informe se dice que, como la hora era tardía, los visitantes decidieron continuar la visita otro día.

Si la documentación archivística muestra que la visita apostólica fue un momento en el que se condensaba un ritual preciso, que se expresaba a través de una serie de gestos y ceremonias, esto tuvo implicaciones más profundas puesto que la visita, como ha señalado Luigi Fiorani, “per molte istituzioni gelose della propria autonomia poteva assumere il carattere della provocazione”³⁹. Como hemos visto, los protagonistas de este ritual no fueron sólo los enviados papales, sino también los administradores de las instituciones visitadas, que se preparaban para acoger la visita a sus iglesias, y que pusieron en marcha una serie de prácticas encaminadas a garantizar que ésta pudiera llevarse a cabo de la mejor manera, sin que tuviera graves consecuencias. Quizás fueron precisamente algunos gestos, vividos como una verdadera voluntad de control por los administradores de la iglesia

³⁷ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 929r.

³⁸ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 931v.

³⁹ Fiorani, “Le visite apostoliche”, 83.

española o por una parte de ellos, la chispa que desencadenó los acontecimientos posteriores.

5.2.2 Tensiones con los administradores

Unos dos años más tarde, el 22 de septiembre de 1628, el vicegerente Antonio Ricciulli, Anselmo Tornellus, comendador del archihospital de Santo Spirito in Sassia y Teodoro de Bergamo de la orden de los capuchinos, “cupientes prosequi visitationem”, enviaron al notario Odoardo Tibaldesco a notificar a los administradores de la iglesia y hospital de Santiago la visita para el 25 de septiembre siguiente, quienes respondieron que estaban preparados para recibirla. Son pocas las noticias que tenemos sobre el notario Tibaldesco. Sabemos que fue elegido en 1622 secretario del tribunal del Vicariato por el cardenal Giovanni Garsia Mellini, que en aquel tiempo era vicario de Roma⁴⁰, y en 1628 fue uno de los “peritos” designados por el mismo tribunal del Vicariato para reconocer la autenticidad de una serie de reliquias que tres jesuitas habían extraído de un cementerio situado en la vía Salaria⁴¹.

En la mañana del 25 de septiembre de 1628, los enviados papales se presentaron a las puertas de la iglesia y hospital de Santiago de los Españoles para llevar a cabo la visita de la que estaban a cargo, pero encontraron las puertas cerradas, y después de llamar repetidamente sin tener una respuesta, pusieron el entredicho en las puertas de la iglesia⁴². Con esta medida se prohibía efectivamente la entrada en la iglesia, así como la administración de los sacramentos y las celebraciones litúrgicas⁴³. Este suceso, además de despertar el asombro entre la población romana, dio lugar a una acalorada disputa que involucró por un lado a los enviados papales, y por otro a los administradores de la iglesia

⁴⁰ Gaetano Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, vol. XCIX, 80.

⁴¹ Algunas noticias sobre Odoardo Tibaldesco se encuentran en Massimiliano Ghilardi, “Baronio e la “Roma sotterranea” tra pietà oratoriana e interessi gesuitici”, en *Baronio e le sue fonti*. Atti del convegno internazionale di studi, Sora, 10-17 ottobre 2007 (Sora: Centro di studi soriani “Vincenzo Patriarca”, 2009), 435-487; Massimiliano Ghilardi, “Quae signa erant illa, quibus putabant esse significativa Martyrii. Note sul riconoscimento ed autenticazione delle reliquie delle catacombe romane nella prima età moderna”, *Mélanges de l'École Française de Rome*, 122/1 (2010): 81-106; Massimiliano Ghilardi, “Miniere di santità. La riscoperta delle catacombe romane: oratoriani o gesuiti?”, en *La mémoire des saints originels entre XVI^e et XVIII^e siècle*, ed. Bernard Dompnier – Stefania Nanni (Roma: École française de Rome, 2019): 377-514.

⁴² BEESS, Ms. 305, Memoria sobre la Visita Apostolica en la Real Yglesia de Santiago de los Espanoles de Roma siendo embajador de S. Mag. el Ex.mo s.r conde de Onate en el ano de 1628, ff. 116r-125r.

⁴³ Gaetano Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, vol. XXXVI, 48-56.

de Santiago, que fueron llamados a rendir cuentas por sus acciones ante la Congregación de la Visita Apostólica.

Los administradores, por su parte, no negaron lo sucedido, sino que creían que la prohibición fuese sin efecto, y se sentían gravemente ofendidos, porque siempre obedecían a la Congregación de la Visita y porque esto había desembocado en un gran escándalo para la reputación de la nación española. Para justificar este gesto, apelaban a la sesión 22, capítulo 8, del Concilio de Trento, que señala que:

los obispos, aun como delegados de la sede Apostólica, sean, en los casos concedidos por derecho, ejecutores de todas las disposiciones piadosas hechas tanto por última voluntad, como entre vivos: tengan tambien derecho de visitar los hospitales y colegios, sean los que fuesen, así como las cofradías de legos, aun las que llaman escuelas, ó tienen cualquiera otro nombre; pero no las que estan bajo la inmediata proteccion de los reyes, á no tener su licencia⁴⁴.

Sin embargo, las razones de los administradores se recogen en un documento manuscrito titulado “Prueba del Patronato Real de la iglesia y hospital de Santiago de los Españoles de Roma”, que se conserva en el archivo de la iglesia y que por la información que contiene vale la pena analizar en su totalidad. Cabe destacar que casi todos los argumentos recogidos en este documento se encuentran en un escrito algunos años posterior. Se trata de la *Prueba evidente de la predicación del apóstol Santiago el Mayor en los reynos de España*, publicada en 1644 por Miguel de Erce Ximénez, en la sección de la obra dedicada a la iglesia de Santiago de los Españoles y su gobierno⁴⁵. Si por un lado esta obra se enmarca dentro de una tradición historiográfica referida a la predicación del apóstol Santiago y su patronazgo en España, por otro lado, como ha escrito Rosa Vázquez Santos, el autor “no renuncia a los falsos cronicones combinándolos con toda una serie de manuscritos, documentos papales y conciliares que habría consultado, durante su estancia en Roma, como defensor de la causa jacobea en la Congregación romana convocada por Urbano VIII”⁴⁶.

Volveremos sobre algunos aspectos de la obra de Erce Ximénez, que creo que pueden encontrar un paralelismo con algunos de los temas tratados en este capítulo. Por el

⁴⁴ López de Ayala, *El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento*, 238-239.

⁴⁵ Miguel de Erce Ximénez, *Prueba evidente de la predicación del apóstol Santiago el Mayor en los reynos de España* (Madrid: Alonso de Paredes, 1644); La sección de la obra dedicada a la iglesia de Santiago de los Españoles ha sido publicada y estudiada por Rosa Margarita Cacheda Barbeiro - Rosa Vázquez Santos, “Una nueva fuente histórica para el estudio de San Giacomo degli Spagnoli: la prueba evidente de Miguel de Erce Jiménez”, *Anthologica Annua*, 50 (2003): 375-416; Felipe Serrano Estrella, “La Roma española de Miguel de Erce Ximénez”, *Libros de la Corte*, 21 (2020): 118-142.

⁴⁶ Vázquez Santos, “Una nueva fuente histórica”, 376-377.

momento, empezamos analizando el documento escrito por los administradores de Santiago, en el que se afirma en primer lugar que la iglesia es de patronato real ya que fue fundada por el infante Enrique de Castilla quien, tras la muerte de su padre Fernando III el Santo en 1252, “y no siendo de acuerdo con el Rey don Alonso el Sabio su hermano”, llegó a Roma donde fue elegido senador en 1265, “y con esta ocasión fundo dicha iglesia y hospital, como consta del libro y tabla de las memorias pias de dicha iglesia donde se manda celebrar cada día la primera missa al alba por dicho infante primero fundador”⁴⁷.

Este hecho también se informa “en el libro italiano, de la impresion mas correcta, de las antigüedades de Roma, que tiene por titulo *Mirabilia Romae*”. Fue precisamente en el siglo XVI cuando se registró la circulación de un gran número de estos textos impresos, cuyos orígenes se remontan a los últimos siglos de la Edad Media, muchos de los cuales también fueron publicados en castellano⁴⁸. Por lo tanto, es probable que los administradores se refieran a una de las muchas guías para peregrinos que, en aquellos años, incorporaron la nueva versión de la fundación real por parte del infante Enrique de Castilla⁴⁹. En su ensayo dedicado a las iglesias nacionales en Roma, que hemos citado también en los capítulos anteriores, Susanne Kubersky-Piredda señala el caso de las *Cose maravigliose dell'alma città di Roma*, que si en la versión de 1585 informan a Alonso de Paradinas como fundador de la iglesia, en la de 1588, publicada por Girolamo Franzini, señalan al infante Enrique de Castilla como fundador⁵⁰. Es probable que los administradores se refieran precisamente a este texto, que sólo al año siguiente se publicó en traducción al español, y sus ediciones posteriores⁵¹. Curiosamente, en el documento manuscrito la expresión “de la impresion mas

⁴⁷ AOP, legajo 31: “Prima missa pro anima clarae memoriae Henrici de Castilla, filij quondam Ill.mi Domini Alfonsi Regis Hispaniarum, qui fuit fundator primus Hospitalis antiqui Santi Illefonsi, et multis donis dotavit”.

⁴⁸ Alicia Cámara, “De España a Roma. Peregrinar con guía en el siglo de oro”, en *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna* (Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007), 767-779.

⁴⁹ Susanne Kubersky-Piredda, “Chiese nazionali fra rappresentanza politica e Riforma cattolica: Spagna, Francia e Impero a fine Cinquecento”, en *Identità e rappresentazione. Le chiese nazionali a Roma, 1450-1650*, ed. Alexander Koller – Susanne Kubersky-Piredda (Roma: Campisano Editore, 2015), 17-64, en p. 24.

⁵⁰ *Ibid.*; Girolamo Franzini, *Le cose maravigliose dell'alma città di Roma* (In Venetia: Per Girolamo Francino, 1588), 41: “Fu fondata questa chiesa per un infante di Castiglia chiamato Don Alfonso figliuolo di Re Don Alfonso, e dapoi fu reedificata per Don Alfonso de Paradinas Vescovo Civitatenese”. Sobre la edición de este texto véase Flavia Cantatore, “Girolamo Franzini e Le cose maravigliose dell'alma città di Roma (1588): Roma antica e moderna in una guida per Sisto V”, *Roma nel Rinascimento*, 23 (2006): 133-141; Flavia Cantatore, *Le cose maravigliose dell'alma città di Roma nell'edizione di Girolamo Franzini, Venezia 1588* (Roma: Roma nel Rinascimento, 2012). Sobre las guías antiguas de Roma, que informan dependiendo del caso una u otra versión, véase Rosa Vázquez Santos, “San Giacomo degli Spagnoli in las guías de Roma y otras fuentes para la historia del arte”, *Anthologica Annua*, 48-49 (2001-2002): 703-726.

⁵¹ Kubersky-Piredda, “Chiese nazionali”, 24. Pedro Martir, *Tratado nuevo de las cosas maravillosas del'Alma ciudad de Roma* (Roma: Por Bartholome Zanetti, 1619), 118: “Fue edificada del Infante de Castilla dicho Alfonso, hijo del Rey Don Alfonso, y despues reedificada de Don Alfonso de Paradinas Obispo Civitatenese”.

correcta” parece una adición en el interlineado, la misma que aparece en otra parte del documento, siempre haciendo referencia a “las antigüedades de Roma”.

Además de esto, demuestran el patronato también “las armas de Castilla y León puestas en la capilla mayor”, a las que se añaden “las honras y preeminencias que en esta iglesia y en sus divinos oficios tienen los embajadores de España, que les dan como a personas que representan a sus Reyes”. En la misma iglesia también se celebran “las honras y exequias de los señores Reyes, Reynas e infantes de España”, como lo fue para Felipe II, Felipe III y la reina Margarita, y en épocas anteriores para Carlos V, “como consta de su estandarte que esta guardado en dicha iglesia”. Se ha dicho en el curso del segundo capítulo que a principios de la Edad Moderna la iglesia de Santiago y la plaza frente a ella se convirtieron en el principal centro de ceremonialidad española en Roma. Con motivo del funeral de Carlos V, que como ha escrito Pablo González Tornel se caracteriza por ser “la piedra angular que da sentido al posterior desarrollo de las exequias regias en la capital de los papas”, toda la iglesia de Santiago estaba adornada con paños negros decorados con escudos imperiales, mientras que en la fachada que estaba orientada hacia la vía de la Sapienza se colocó el escudo imperial con el águila bicéfala⁵². Es probable, pero las fuentes no dan más información al respecto, que los administradores de Santiago se refirieran precisamente a este estandarte, conservado en la iglesia tras la celebración del funeral.

Además, el documento señala que en los libros de cuentas de la iglesia estaba anotado un gasto de 150 ducados “por la fiesta del nacimiento de la s.ra Princesa (oy Reyna de Francia)” y el duque de Pastrana, embajador español en Roma, “hizo celebrar missa de Angeles por la muerte de la niña Princesa doña Maria”. La referencia es a las celebraciones celebradas en 1601 con motivo del nacimiento de Ana María Mauricia, hija de Felipe III que en 1615 se casó con Luis XIII de Francia⁵³. Además del embajador español, varios obispos y prelados españoles participaron en esta celebración, que duró tres días y tres noches⁵⁴. Todos estos actos celebrados “por vivos y defunctos”, junto con la colecta “et famulos tuos Philipum Regem nostrum, Reginam cum prole regia” que se recita todos los días durante la misa solemne, probaría el patronato porque “están obligadas las tales iglesias a orar por sus Patronos”.

⁵² Pablo González Tornel, *Roma hispánica. Cultura festiva española en la capital del Barroco* (Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017), 259. Sobre los funerales de Carlos V véase también Maria Antonietta Visceglia, *Riti di corte e simboli della regalità. I regni d'Europa e del Mediterraneo dal Medioevo all'Età Moderna* (Roma: Salerno Editrice, 2009), 91.

⁵³ Giuseppe Fiorentino, “Musica e festa nella Roma barocca: il caso di piazza Navona”, en *La musica a Roma nei Seicento. Studi e prospettive di ricerca*, ed. Anne-Marie Goulet (Roma: CNRS - École française de Rome, 2012), 55-72.

⁵⁴ *Ibid.*, 66.

El patronato también fue legitimado mediante la definición de la iglesia como “el deposito de gloriosas impresas y memorias”, ya que en su interior se conservaba la llave de la ciudad de Trípoli, “que gano el Catholico Rey don Fernando el qual la enbio por voto y se puso en la capilla mayor [en el] año 1511”. Después de la caída de la ciudad el 25 de junio de 1610, festividad de Santiago, el rey Fernando donó a la iglesia una de las llaves de la ciudad de Trípoli, que se exhibió como un ex voto en una de las columnas, junto con una inscripción conmemorativa⁵⁵. Pero la iglesia constituye también

deposito de gloriosa memoria lo que contiene y refiere la piedra que esta en el pilar frontero del pulpito, cerca de la recuperacion y vitoria que obtubo el mesmo Catholico Rey don Fernando el año 1492 de la ciudad y reyno de Granada que estaba en poder de moros. Y como por esto el papa Inocentio viii vino en accion de gracias con todo el colegio de cardenales la primera dominica de febrero de aquel año a dicha iglesia de Santiago, y celebros missa y concedio perpetua indulgencia plenaria en dicha dominica como tambien esta notada en la tabla de las memorias annuas de la sacristia.

Es cierto, como hemos señalado en el segundo capítulo, que la institución nacional española en Roma y la plaza Navona jugaron un papel central en las celebraciones para la toma de Granada. En Santiago de los Españoles se celebró una misa solemne, después de otra misa celebrada por el papa Inocencio III en San Pedro y de una larga procesión por las calles de la ciudad⁵⁶. Sin embargo, las diversas guías de Roma, así como un manuscrito anónimo conservado en el Archivo Capitolino, y estudiado detenidamente por Rosa Vázquez Santos, no informan de la presencia de tales objetos en el interior de la iglesia⁵⁷.

También se hace referencia a la presencia de un archivo “donde se depositan escrituras de Patronazgos Reales, donde se depositaron en tiempo del s.or embajador conde Francisco de Castro, las del Patronazgo Real de San Pedro in Montorio, que se controvertio entonces, como ahora se controverte este tan claro”. Cuando a finales del siglo XV los Reyes Católicos financiaron la reconstrucción de la iglesia de San Pietro in Montorio, consagrada por el papa Alejandro VI en 1503, la iglesia castellana de Santiago y el hospital contiguo ya funcionaban en Roma desde hace unas décadas⁵⁸. Sin embargo, en los años posteriores

⁵⁵ Álvaro Fernández de Córdoba, “Imagen de los Reyes Católicos en la Roma pontificia”, *En la España Medieval*, 28 (2005): 259-354, en p. 333.

⁵⁶ Maria Antonietta Visceglia, “Cerimoniali romani. Il ritorno e la trasfigurazione di trionfi antichi”, en *Roma la città del papa*, 113-170.

⁵⁷ Rosa Vázquez Santos, “La iglesia de San Giacomo degli Spagnoli a la luz del manuscrito 15449 del Archivo Storico Capitolino y otras fuentes del siglo XVII”, en *Roma y España*, 667-677.

⁵⁸ Flavia Cantatore, *San Pietro in Montorio. La chiesa dei Re Cattolici a Roma* (Roma: Quasar Edizioni, 2007), 40.

hubo muchas relaciones entre las dos instituciones. Desde 1488 Bernardino López de Carvajal, embajador de los Reyes Católicos, fue responsable del sitio de construcción de San Pietro in Montorio, y en 1491 fue elegido administrador de Santiago de los Españoles, donde sólo al año siguiente tuvieron lugar las solemnes celebraciones por la toma de Granada⁵⁹.

El complejo arquitectónico sufrió varias renovaciones a lo largo de los siglos, financiadas directamente por los soberanos de España. En 1604 Felipe III encargó a Juan Fernández Pacheco, marqués de Villena, la restauración de la iglesia, del monasterio y del camino que conducía allí⁶⁰. Esta intervención, como ha escrito Flavia Cantatore, “conferma l’autorità della Corona spagnola sulla sede monastica, custode della memoria di Pietro, a più di cento anni dal coinvolgimento nella fondazione dei Re cattolici”⁶¹. En el mismo año, Joan de Roda, procurador general franciscano, elaboró un informe de los emblemas de los Reyes Católicos existentes dentro del complejo, incluido uno en la sacristía y otro en la puerta principal del convento, con el objetivo de confirmar el patronato español⁶². El memorial conservado en el archivo de Santiago no añade más informaciones sobre el episodio que involucró a Francisco de Castro, embajador de 1609 a 1616⁶³. En este caso es necesario centrar la atención en el ya mencionado Miguel de Erce Ximénez, quien en su *Prueba evidente*, en la parte relativa al patronato real sobre la iglesia de Santiago de los Españoles, afirma que:

conservanse, como en casa Real, las escrituras pertenecientes à la fundacion de las Iglesia, i Convento de S. Pedro Montorio de la Orden de S. Francisco (tambien patronazgo de su Magestad Catolica) que aviendose controvertido en los años passados, despues de concluida jurídicamente la verdad, puso en el Archivo desta Iglesia los papeles de la fundacion de aquel

⁵⁹ *Ibid.*, 46. Véase también Álvaro Fernández de Córdova Miralles, *López de Carvajal y Sande, Bernardino*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/12293/bernardino-lopez-de-carvajal-y-sande>; Isabella Iannuzzi, “Bernardino de Carvajal: teoria e propaganda di uno spagnolo all’interno della Curia romana”, *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 1 (2008): 25-45; Paloma Martín-Esperanza, “Política y mecenazgo anticuario en la Roma del Renacimiento: el caso de Bernardino López de Carvajal”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 29 (2020): 347-373.

⁶⁰ Cantatore, *San Pietro in Montorio*, 119. Véase también Anna d’Amelio, “Il mecenatismo di Juan Fernandez Pacheco, marchese di Villena e duca di Escalona, durante la sua ambasciata a Roma (1603-1606)”, en *La corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*, ed. José Martínez Millán – Manuel Rivero Rodríguez – Gijs Versteegen, vol. 2 (Madrid: Ediciones Polifemo, 2012), 1197-1226.

⁶¹ Cantatore, *San Pietro in Montorio*, 119.

⁶² Flavia Cantatore (coord.), *Il tempietto di Bramante nel monastero di San Pietro in Montorio*, (Roma: Edizioni Quasar, 2017), 88. El informe figura en José María Pou y Martí, “Felipe III y los santuarios franciscanos de Italia III. San Pedro in Montorio, en Roma”, *Archivo ibero-americano*, 13 (1916): 214-241.

⁶³ Isabel Enciso Alonso-Muñumer, *Ruiz de Castro, Francisco Domingo*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/18368/francisco-domingo-ruiz-de-castro>; Valentina Favarò, “Un hombre al servicio del rey: Francisco de Lemos, conde de Castro (1601-1620)”, *Saitabi*, 60-61 (2010-2011): 189-202.

Monasterio, para que se guardasen ad perpetuam rei memoriam, el Embaxador que era à la sazón el Excelentissimo señor D. Francisco de Castro Duque de Taurisano, Conde de Castro: i después Virrey de Sicilia, Conde de Lemos, i Andrada, el qual deposito hizo por sus mismas manos: i para mayor claridad hizo, que se anotasse en la tabla de las memorias ilustres perpetuas, que está en la Sacristía⁶⁴.

En el gesto hecho por el embajador Francisco de Castro, de depositar en el archivo de Santiago las escrituras relativas a la fundación de San Pietro in Montorio, es posible reconocer el deseo de establecer un paralelismo entre las dos instituciones españolas en Roma. Este gesto podría haber legitimado el patronato también sobre la iglesia de Santiago, a través de la presencia de las insignias reales presentes en el archivo.

Pero volvamos a la lectura de la “Prueba del patronato real” escrita por los administradores de Santiago. A las pruebas anteriormente mencionadas se añade “la publica voz y fama, y la tradicion de los antiguos de Roma”, otra referencia probable a las numerosas guías para peregrinos que circulaban en la ciudad, cuya autoridad “de oydas y fama, en semejantes materias antiguas” es suficiente, y más aún “lo debe ser en los Patronazgos reales, los quales no permiten se controvertan el Sagrado Concilio Tridentino cap. 9 Session 22 de Reformatione”. Vuelve la referencia al Concilio, que en esta sesión específica, relativa a las cuestiones de patronato, había establecido que:

el título de derecho de patronato se adquiriera ò por fundacion, o por dotacion; el qual se haya de probar con documentos auténticos, y con las demas circunstancias, ò tambien por presentaciones multiplicadas por larguísima série de tiempo, que esceda la memoria de los hombres; ò de otro modo conforme à lo dispuesto en el derecho. Mas en aquellas personas, ò comunidades, ò universidades de las que se suele presumir mas probablemente, que las mas veces han adquirido aquel derecho por usurpacion; se ha de pedir una probanza mas plena y exacta para autenticar el verdadero título. Ni le sufrague la prueba de tiempo inmemorial, á no convencer con escrituras auténticas, que ademas de todas las circunstancias necesarias, han hecho presentaciones continuadas no ménos que por cinquenta años, y que todas han tenido efecto. Entiéndanse enteramente abrogados, é irritos con la quasi posesion que se haya subseguido, todos los demas patronatos respecto de beneficios, así seculares como regulares, ó parroquiales, ó dignidades, ó cualesquiera otros beneficios en catedral ó colegiata; y todas las facultades y privilegios concedidos tanto en fuerza del patronato, como de cualquier otro derecho, para nombrar, elegir y presentar á ellos cuando vacan; esceptuando los patronatos que competen sobre iglesias catedrales, así como los que pertenecen al Emperador y Reyes, ó á los que poseen reinos, y otros

⁶⁴ Ccheda Barreiro - Vázquez Santos, “Una nueva fuente histórica”, 395-396.

sublimes y supremos príncipes que tienen derecho de imperio en sus dominios, y los que estén concedidos a favor de estudios generales⁶⁵.

Contra estas pruebas, que por sí solas serían suficientes para demostrar el patronato real, la Visita Apostólica duda, “conforme a la costumbre antigua de Roma de escurecer y extinguir en ella todas las fundaciones de españoles”. Los visitantes, de hecho, afirman que el fundador de la iglesia fue Alonso de Paradinas, y lo demuestran solo con una inscripción sin fecha que está “sobre la puerta grande de la iglesia debajo de unas muy chicas armas de dicho obispo, pero lo uno y lo otro debajo de las Armas Reales”. En una de estas inscripciones se lee “hoc templum extruxit”, que quiere decir que Paradinas “edifico esta iglesia”, mientras que en otra inscripción colocada en su tumba Paradinas se nombra “fundador”. Sin embargo, según la “autoridad de la impresion mas correcta del libro de las antigüedades de Roma y a la tabla y libro de la sacristia”, es fácil resolver esta contradicción. Paradinas de hecho sólo sería un reedificador como en los tiempos actuales fue el cardenal Salviati para el hospital de San Giacomo degli Incurabili, y el cardenal Marcello Lante, que fue protector del convento carmelita de San Giuseppe a Capo le Case⁶⁶, “llamandose fundador en la primera piedra que se puso y en la portada de la iglesia”. En este caso, como en el mencionado anteriormente, se conoce “que su fundador y Patron fue el P.e Francisco de Soto español decano de la capilla de musicos de Su Santidad que hizo dicho convento y la iglesia bieja”.

La primera referencia es al hospital de San Giacomo degli Incurabili, que fue construido en 1339 con los legados del cardenal Pietro Colonna, en memoria de su tío, el cardenal Giacomo Colonna⁶⁷. El complejo arquitectónico, elevado a la categoría de archihospital en 1519 por el papa León X, sufrió varios cambios, pero no fue hasta 1579 cuando el cardenal Antonio Maria Salviati promovió la construcción de una nueva fábrica, cuyo proyecto fue confiado a Francesco da Volterra, a quien fue encargada también la iglesia contigua⁶⁸.

⁶⁵ López de Ayala, *El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento*, 370-371.

⁶⁶ Renato Sansa, *Lante, Marcello*, DBI, 63 (2004).

⁶⁷ Rosa Maria Giusto, “Gli ospedali degli Incurabili a Roma e Napoli. Storie di solidarietà e d’inclusione sociale”, *Revista Eviterna*, 10 (2021): 67-84.

⁶⁸ Pierre Hurtubise, *Salviati, Antonio Maria*, DBI, 90 (2017). Camillo Fanucci, *Trattato di tutte l’Opere Pie dell’Alma città di Roma* (Roma: Per Lepido facij e Stefano Paolini, 1601), 49: “L’illustrissimo e Reverendissimo Monsignor Antonio Maria Salviati Romano già Chierico della Camera Apostolica, e poi creato cardinale da Gregorio Papa di tal nome trezodecimo, nelle quattro tempora di decembre, dell’Anno mille cinquecento ottantatre, ultimamente ha fatto fabricare a sue spese verso Levante una bella Chiesa, e per la fabrica d’essa è stato necesario di guastare non solo la sagrestia, ma ancora la Chiesa, di maniera che detti epitafij posti di sopra sono stati mutati in altro luogo; nella qual Chiesa, e in sovventione d’esso spedale ha speso molte e molte migliaia di ducati con gran sua gloria”.

El monasterio de San Giuseppe a Capo le Case es el segundo caso considerado y fue fundado en 1598 por Francesca Sforza de Santa Fiora y el sacerdote español Francisco Soto, perteneciente a la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri, que también fue capellán de la iglesia de Santiago de los Españoles y miembro de la cofradía de la Resurrección⁶⁹. Alessia Lirosi ha señalado que en la fundación de este monasterio, el primer monasterio femenino carmelita fundado en Roma después del Concilio de Trento, se entrelazan varios factores, incluida la influencia de la espiritualidad monástica española y el comienzo de la penetración en Italia de la reforma de Teresa de Ávila⁷⁰. Después de su fundación, Soto había puesto el monasterio bajo la protección de la congregación de Santiago de los Españoles⁷¹. En su memorial los administradores de la iglesia relatan, por tanto, un episodio contemporáneo porque, como hemos dicho, el monasterio fue reconstruido en 1628, año en que tuvo lugar la visita a la iglesia de Santiago. A lo largo de los años entre las dos instituciones también hubo relaciones de carácter artístico. Una crónica del monasterio, por ejemplo, menciona a Giovan Andrea Castellano, miembro de la congregación de Santiago de los Españoles, como comisionado de una pintura de San Juan Bautista y San Andrés a los lados de la Virgen que debía decorar uno de los altares de la iglesia carmelita⁷².

Estos dos episodios sirven a los administradores para demostrar que así es como deben entenderse las dos inscripciones que mencionan a Paradinas como “fundador”, aunque hubiera reconstruido la iglesia de Santiago “a fundamentis”. Sus armas se encuentran de hecho “en el lugar mas preeminente de la puerta”, mientras que debajo de estas se encuentran las más pequeñas de Paradinas.

Pero el patronato también se demuestra con la presencia de las armas en la capilla mayor, donde también se encuentra el sagrario que contiene el Santísimo Sacramento y donde “no parece que se ponen otras armas sino las que se reconocen del fundador”. Allí se encuentran solo las armas reales, “aunque en el cuerpo de la iglesia esten algunas de Paradinas”. Por lo tanto, esto es compatible con el patronato real, porque “pudo Paradinas

⁶⁹ AOP, legajo 71, f. 133r; Alessia Lirosi, “L’influenza della spiritualità spagnola sull’arte monastica: il caso di San Giuseppe a Capo le Case”, en *I rapporti tra Roma e Madrid nei secoli XVI e XVII*, ed. Alessandra Anselmi (Roma: Gangemi, 2014), 119-142; Alessia Lirosi, *I monasteri femminili a Roma tra XVI e XVII secolo* (Roma: Viella, 2012); Felipe Serrano Estrella, “Conventos y hospicios de las órdenes mendicantes españolas en la Roma moderna”, *BSAA arte*, 84 (2018): 219-254.

⁷⁰ Lirosi, “L’influenza della spiritualità spagnola”, 122.

⁷¹ Mariano Armellini, *Le chiese di Roma dal secolo IV al XIX* (Roma: Tipografia Vaticana, 1891), 301.

⁷² Paola Picardi, “Il monastero di San Giuseppe a Capo le Case a Roma: committenti spagnoli, filospagnoli e italiani”, en *I rapporti tra Roma e Madrid*, 143-159.

alargar o renovar la iglesia antigua sin que por esto se le quite el patronato adquirido por fundacion y dotacion primera al infante”.

El memorial continúa diciendo que hay tres formas de adquirir patronato “conforme a derecho”: dotación, fundación, o sea “dar el fundo o suelo para la iglesia”, o construcción, que quiere decir “edificar”. No resulta que Paradinas hubiera dotado a la iglesia, ya que mucho antes de que naciera, como lo demuestran los libros de archivo, la iglesia de Santiago poseía “rentas y casas a la paz, al peregrino, à casa pia y a torre de conti y a la casa que oy esta edificada al pie de la escala de la ara çeli”, donde se colocó una inscripción que decía “domus hospitalis Sancti Jacobi Hispanorum de Urbe” que en ese momento servía como hospital “para mugeres de la nacion española”. En efecto, esta alegación se basa, como señala Justo Fernández Alonso, en la presencia de viviendas en Via del Pellegrino y de dos hospitales dependientes de Santiago, el del Araceli y el de Santa Maria della Pace, que no parecen haber sido fundados por Alonso de Paradinas.

El primero, en particular, aparece en un inventario de la congregación de Santiago de los Españoles, relativo a los dos últimos años del siglo XV, y publicado por Manuel Vaquero Piñeiro⁷³. De este inventario también se desprende que en aquella época el principal núcleo inmobiliario de la iglesia castellana era precisamente el de Via del Pellegrino, que podía contar con doce o trece casas⁷⁴. El autor, que ha esbozado la evolución de los activos inmobiliarios del cuerpo eclesiástico, también ha destacado cómo alrededor de 1526 las casas ubicadas en Via del Pellegrino, un importante centro socioeconómico de la ciudad, aseguraban alrededor del 36% de los ingresos, mientras que las de plaza Navona se situaban en torno al 16-20%⁷⁵. Por otro lado, Justo Fernández Alonso señala que en octubre 1485 se gastaron cinco ducados en la reparación de otro hospital, el de Santa Maria della Pace,

⁷³ Manuel Vaquero Piñeiro, “San Giacomo degli Spagnoli a Roma. Beni e redditi alla fine del XV secolo”, *Medioevo. Saggi e rassegne*, 13 (1988): 143-160. “Item sunt alie due domusculæ ecclesie et hospitalis predictorum contigue et simul iuncte ad scalam monasterii Sancte Marie de Araceli quibus retro est hospitale pauperum mulierum dicte nationis et ab alio latere est dicta scala quarum unam habet Sophia et Magdalena Vizoca eius filia pro V duc. de carl. in die Sancti Iacobi cuiuslibet anni persolvendis consvenimus sempre tempore solutionis huius pensionis dimittere duos vel tres carlenos quia pro necessitatibus hospitalis dimissit nobis unam parvam cameram de dicta domo respondentem ad hospitale predictum”. Véase también AAV, Misc. Arm. VII, f. 421r: “Casa n.ro 73, 74, 75 posta alle scale d’Araceli. Qui già erano due altre casette sotto detti numeri, delle quali s’è fabricata una casa nuova con due botteghe. La casa di sopra si affitta scudi cento m.ta, e le due botteghe si affittano l’una scudi quaranta e l’altra scudi trentacinque simili, che sono in tutto scudi centosettantacinque m.ta di pigione l’anno”.

⁷⁴ Manuel Vaquero Piñeiro, “Rendita immobiliare a piazza Navona fra XVI e XVII secolo: trasformazioni edilizie e strategie patrimoniali”, en *Piazza Navona, ou Place Navone, la plus belle & la plus grande: du stade de Domitien à la place moderne, histoire d’une évolution urbaine*, ed. Jean François Bernard (Roma: École Française de Rome, 2014), 531-541.

⁷⁵ *Ibid.*, 534.

sobre cuyos orígenes actualmente no se poseen informaciones⁷⁶. El hospital permaneció activo hasta 1496, cuando comenzó a alquilarse como vivienda⁷⁷.

Fue Alonso de Paradinas quien comenzó la política inmobiliaria utilizando su fortuna personal, y entre 1450 y 1475 realizó cinco compras en nombre de la iglesia de Santiago⁷⁸. El momento de máxima expansión de los activos inmobiliarios de Santiago de los Españoles se sitúa justo a finales del primer cuarto del siglo XVII, cuando entre casas y tiendas Manuel Vaquero ha podido contar alrededor de 120 unidades inmobiliarias⁷⁹. Por lo tanto, este momento coincide con los años inmediatamente anteriores a la visita apostólica. En 1628 la institución religiosa poseía edificios ubicados, además de Via del Pellegrino, en Via della Pace⁸⁰, a “Casa pia”⁸¹ y a Tor dei Conti⁸². Sin embargo, es muy poco probable que al menos parte de estos inmuebles fueran propiedad de la iglesia de Santiago antes del nacimiento de Paradinas, aunque los administradores de la misma afirman que esto “consta de algunos libros del archivo”.

Paradinas, habiendo reconstruido solo algunas partes de la iglesia, solo puede llamarse bienhechor, y esto no es razón suficiente para adquirir el patronato. Pero incluso si Paradinas hubiera reconstruido “a fundamentis” toda la iglesia, no hubiera adquirido patronato, porque era necesario “que la antigua fuese totalmente destruida, y que no la quisiese reedificar el primer Patron”, y la verdad es que

aunque por vanidad o adulacion de alguno se nombrase Paradinas fundador, no lo fue por lo que se a dicho, y porque solamente debio de mudar la iglesia pies por cabeça, posando el altar mayor

⁷⁶ Justo Fernández Alonso, “Las iglesias nacionales de España en Roma. Sus orígenes”, *Anthologica Annua*, 4 (1956): 9-96, a p. 45.

⁷⁷ Manuel Vaquero Piñero, *La renta y las casas. El patrimonio inmobiliario de Santiago de los Españoles entre los siglos XV y XVII* (Roma: «L'Erma» di Bretschneider, 1999), 83.

⁷⁸ *Ibid.*, 70.

⁷⁹ *Ibid.*, 69.

⁸⁰ AAV, *Misc. Arm. VII*, 79, f. 413r: “Casa n.ro 48 attinente alla Ven. Chiesa et Hospedale dei S.ti Giacomo et Ilifonso della natione spagnola posta nella strada che va alla porta maggiore della chiesa della Madonna della Pace a mano manca, contigua alla retroscritta sotto il n.ro 47. Questa casa al presente è affittata ad Arminio Ricci e Francesco Mandolini per scudi centoventi di moneta l’anno. [...] Bottega prima sotto la medesima casa al presente è affittata a Bastiano Monteroselli sarto, il quale ne paga scudi venti di moneta l’anno. [...] Bottega seconda sotto la medesima al presente è affittata al medesimo Bastiano Monteroselli sarto per scudi ventidue di moneta l’anno”.

⁸¹ AAV, *Misc. Arm. VII*, 79, ff. 403r-404r: “Casa n.ro 15 posta nella strada che va dalla Dogana a Casa Pia a mano destra in mezzo una casa; al presente è affittata per l’appartamento di sopra a Claudio Bresciano priore pe scudi ottanta di moneta l’anno [...] casa n.ro 16 attinente alla Ven. Chiesa et Hospedale dei SS. Giacomo et Ildefonso della natione spagnola posta nella strada della Dogana a Casa Pia a mano destra contigua all’antecedente, al presente per gl’appartamenti di sopra è affittata a Bartolomeo Rubeil e Giovanni Gaetano per scudi centoquindici di moneta l’anno”.

⁸² AAV, *Misc. Arm. VII*, 79, f. 421r: “Casa n.ro 72 all’Arco di Torre de Conti per la salita a mano destra. Al presente è abitata da Francesco Basso il quale paga di pigione scudi quarantacinque di moneta l’anno. [...] Bottega sotto la medesima casa al presente è affittata ad una tale donna Brigida per scudi dodici di moneta l’anno”.

(que primero estaba en la puerta grande de la iglesia que sale ahora a la sapientia) a donde oy esta segun es publica voz y fama, y lo prueba la puerta grande cerrada que oy esta detras del altar mayor hazia plaça Navona y ver que con ser el mesmo Paradinas el que trasporto la capilla mayor a donde aora esta, no puso en ella sus armas sino solo las armas Reales, como reconocimiento ser el Patronato Real, y esta razon haze mas fuerça en el caso negado que ubiera reedificado à fundamentis toda la iglesia.

Sobre los orígenes de esta institución nacional, y sobre la figura de su fundador, Alonso de Paradinas, tuvimos la oportunidad de detenernos durante el segundo capítulo, en el que también intentamos trazar, aunque sea en líneas generales, una historia del primer siglo de vida y la formación de su enorme patrimonio inmobiliario. Si en este siglo la iglesia logró preservar su autonomía tanto desde el punto de vista de la toma de decisiones como en la gestión de sus recursos, en la segunda mitad del siglo XVI las cosas cambiaron radicalmente⁸³. En los acontecimientos que rodearon la Visita Apostólica es evidente el papel secundario que juega Alonso de Paradinas, que según los administradores de Santiago no sería el verdadero fundador de la iglesia sino sólo un reedificador.

De hecho Paradinas nunca fue nombrado “Patrón”, sino sólo “Gobernador” de la iglesia, como se puede leer “en los instrumentos y escrituras del tiempo que la sirvió en este oficio”. También se dice que todas las propiedades actuales compradas por Paradinas como gobernador y administrador, “todo era por cuenta y con hacienda de dicha iglesia, en cuyo archivo ni ay ni se halla escritura ni instrumento de fundacion ni donacion que Paradinas aya hecho”. En el archivo se conservan los escritos de todos aquellos que donaron propiedades a la iglesia, así como “todos los cargos, obligaciones y pesos que tienen”. El documento concluye diciendo que

en dicha iglesia ay muchas sepulturas de personas insignes (como cardenales y decanos de Rota) y fundacion de capillas de muchos años antes que Paradinas muriese, y que por tener datas, y no la tener la aserta reedificacion o ampliacion de fabrica de Paradinas, se presumen en derecho mas antiguas que ella. Y assi solamente fue bienhechor y no fundador queda mas clara la prueba del Patronato Real, para lo qual basta la observancia de que siempre fue tenuta por iglesia de Patronato Real y no de Paradinas.

Los administradores, como es evidente en el extenso documento que elaboraron, demuestran una cierta capacidad para encadenar una serie de argumentos en defensa de sus razones, algunos tomados de la historia reciente y otros que tienen sus raíces en siglos

⁸³ Kubersky-Piredda, “Le chiese nazionali”, 21.

pasados. Una parte importante en esta reconstrucción tienen de vez en cuando las escrituras de archivo, cuya presencia se utiliza como base documental para apoyar los argumentos, o los cánones del Concilio de Trento, también mencionados varias veces. Sin embargo, no les dan a estos argumentos una sólida base jurídica, y esto es claramente visible si se tiene en cuenta la documentación vaticana, en particular el largo informe relativo a Santiago de los Españoles que analizaremos en las siguientes páginas.

No obstante, al final de este análisis, nos parece oportuno reflexionar sobre la ya citada *Prueba evidente* de Miguel de Erce Ximénez. Hemos dicho al principio de este párrafo que muchos de los argumentos relatados en el documento aquí analizado, escrito por los administradores de Santiago de los Españoles, se encuentran en la obra publicada por Erce Ximénez en 1644. Como ha escrito Rosa Vázquez Santos, el autor “trata de justificar la fundación real de la iglesia de Santiago sirviéndose de documentos y manuscritos que se habían ido depositando a lo largo de los años en el Archivo de la Iglesia”⁸⁴. Es muy probable, pero esto se aclararía con posteriores investigaciones de carácter comparativo, que el documento que acabamos de analizar en detalle constituyó, si no la única, al menos una de las principales fuentes para la redacción de la parte de la obra relativa al patronato real sobre Santiago de los Españoles.

5.2.3 Ante la Congregación de la Visita Apostólica

El informe conservado en el Archivo Apostólico Vaticano, relativo a la visita a Santiago de los Españoles, en primer lugar destaca las pruebas aducidas por los administradores de la iglesia y hospital para acreditar el patronazgo real, es decir, que en la capilla mayor se encuentran las insignias reales, que se celebra la primera misa por el alma de Enrique de Castilla, a lo que se suman los honores atribuidos a reyes y reinas con motivo de sus funerales y un libelo llamado “*Mirabilia Romae*”, que atribuye la fundación al infante. Sin embargo, la versión de los hechos es claramente diferente a la alegada por los administradores de la iglesia castellana en su extenso documento manuscrito. Se afirma que no consta ni la fundación ni el patronato real. Se sabe en cambio que el fundador fue Alonso Paradinas, como se puede ver en una placa en la puerta y en la capilla mayor. Además, no parece que las insignias reales estén depositadas en la capilla mayor, al igual

⁸⁴ Vázquez Santos, “Una nueva fuente histórica”, 415.

que ni siquiera parece que la primera misa celebrada fuera para Enrique de Castilla⁸⁵. A esto se suma que no se puede decir que la iglesia sea ni de fundación ni de patronato real ya que “secundogeniti Regum non dicuntur Reges, neque vivo, neque mortuo patre”, e incluso si fuera de patronato real este no estaría exento de la visita⁸⁶.

El informe señala que el día de la visita, aunque los visitantes llamaron varias veces a las puertas, la iglesia y hospital no estaba vacía, sino que pudieron detectar la presencia de alguien en su interior⁸⁷. Los administradores de Santiago creen que el entredicho es nulo de pleno derecho, y se consideran gravemente ofendidos ya que este asunto supone un gran escándalo para la reputación de la nación española⁸⁸. A este propósito redactaron un memorial dirigido al notario de la Visita, afirmando que, dado que el aviso de la visita no se había hecho por escrito, y no se había colocado en las puertas de la iglesia, esto no podría haber sido suficiente “ad effectum promulgandi interdictum”, y que el subsacristán no era una persona con derecho a recibir tal notificación ya que la congregación, compuesta por cuarenta miembros, no se había reunido para este propósito⁸⁹. También afirman que la costumbre es que las puertas de la iglesia estén abiertas durante las misas y las vísperas, y que se cierren una vez que hayan terminado los oficios.

En los días siguientes comenzó una larga serie de interrogatorios, ante la Congregación de la Visita Apostólica, que duraron un período de aproximadamente dos semanas, y que vieron no solo a los administradores de la iglesia como protagonistas, sino también a otros sujetos indirectamente involucrados en el asunto. En la documentación vaticana leemos que el 4 octubre 1628 Antonio de Benedictis y Silvestro Spada, notarios del Tribunal del Vicario, entraron en la casa de Tomás Godover, notario de la iglesia castellana, ubicada cerca del Palazzo dei Conservatori, “ad effectum reperiendi omnes et singulas scripturas vel libros pertinentes ad dictam ecclesiam et hospitem”. En su casa encontraron varias escrituras, que fueron puestas en sacos y llevadas a la casa del vicegerente⁹⁰.

El primero en ser interrogado fue el notario Odoardo Tibaldesco, encargado de notificar la visita a los administradores de Santiago. Declara que ese mismo día le preguntó si quien

⁸⁵ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 927r.

⁸⁶ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 927v.

⁸⁷ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 932v: “sed in stantia quae existit supra ianuas, per quam ingreditur ad hospitale, visi fuerunt aliqui Nationis Hispanicae, qui cum vidisset R.mos D.nos Visitatores, recesserunt a fenestris, et intra stantiam se receperunt”.

⁸⁸ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 933r.

⁸⁹ AER, Camerale III, b. 1900, *Chiesa di San Giacomo degli Spagnoli*, ff. 246r-248r: Coram Ill.mis et R.mis Visitoribus Admin.res et deputati Cong.nis SS. Iacobi et Iephonsi Hispanorum de Urbe contra R. D. fiscalem S. Visitae.

⁹⁰ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 961r.

le había abierto las puertas era Diego Iáquez, sacristán de la iglesia. Él respondió que sí, pero que no era el sacristán. Cuando el notario le dio el aviso, él respondió “che non era altrimente don Diego Iáquez et subito me la rebuttò in mano et io a quell’hora alla presenza sua, et altri gentil huomini sodetti ho lasciata la detta copia al loco solito dove si mettono le citationi in detta casa”⁹¹. El mismo Diego Iáquez, que fue interrogado el 4 de octubre de 1628, declara que llegó a Roma en enero de 1616 “a seguitar la corte” y que a partir de esa fecha sirvió en Santiago como capellán. Afirma que en dicha iglesia no hay superior sino la congregación de los cuarenta, “la quale è subordinata al sig. ambasciatore di Spagna”⁹². Entre estos, nombra a Pedro Foix de Montoya, Bernardo de Cegama, Bernardo de Toro, Pedro y Bartolomé de Alarcón. Tal congregación

suole tenere li suoi libri, quali credo che per il passato siano tenuti nell’archivio, et adesso l’ha in mano il sig. ambasciatore che li mandò a pigliare al tempo che fu fatta la visita. Anzi prima che fusse fatta per quanto ho inteso et hora che mi ricordo ho visto venire lì alla chiesa il secretario dell’ambasciatore a pigliare detti libri se bene non so se l’habbi pigliati tutti o in parte⁹³.

El 10 de octubre de 1628 fue interrogado Juan Martínez, de Zaragoza, sacerdote y subsacristán de la iglesia de Santiago, el cual llevaba siete años en Roma⁹⁴. Afirma que había escuchado durante dos años hablar sobre esta visita a las iglesias de Roma, y que una mañana de septiembre se presentó Odoardo Tibaldesco para decir que el lunes o martes de la semana siguiente se realizaría la visita. Lo dijo al día siguiente en la sacristía pero no avisó a ninguna persona, no por desprecio a la visita, sino porque su única tarea era cuidar de la sacristía⁹⁵. El día del entredicho, a su regreso, encontró a una multitud de personas “che stavano legendo certe carte che stavano affisse alle porte, che erano le carte dell’interdetto della chiesa et hospedale”⁹⁶.

El mismo día, Andrés Vareas, natural de Córdoba, fue interrogado, contestando que en ese mismo año fue elegido archivero y que no podía ocuparse del archivo ya que todos los libros y escrituras estaban en la casa del embajador⁹⁷. También afirma que en la última congregación se habló de la visita, pero como los libros estaban en la casa del embajador, el asunto no dependía de ellos. Lo mismo declara Lorenzo Pérez, segoviano, residente en

⁹¹ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 962r.

⁹² AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 962v.

⁹³ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 964v.

⁹⁴ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 967r.

⁹⁵ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 968r.

⁹⁶ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 969r.

⁹⁷ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 970r.

Roma durante cuatro años y mayordomo de Santiago de los Españoles durante dos años⁹⁸. En su testimonio, afirma que durante aproximadamente un año y medio los libros fueron llevados a la casa del embajador, y que aproximadamente un mes antes su secretario entró en el carruaje y se llevó dos sacos de libros⁹⁹. La mañana de la visita llegó temprano en un carruaje y ordenó que se cerraran todas las puertas y se quitaran las llaves¹⁰⁰.

Surge aquí un tema central para el desarrollo de todo el asunto, o sea la gestión y el control de los documentos, que no se recoge en la documentación elaborada por los administradores de la iglesia castellana. Este evento, que ocurrió según los documentos aproximadamente un año y medio antes, se colocaría aproximadamente en la primera fase de la visita, que al menos teóricamente no registró la presencia de contrastes de particular importancia. Pero probablemente fueron estas circunstancias, junto con la excesiva interferencia de los visitantes en asuntos relacionados con el gobierno interno de la iglesia, lo que llevó al embajador a retirar las escrituras del archivo y transferirlas a su casa. Por otro lado, es difícil imaginar que el embajador no fuera consciente de las consecuencias que tal gesto hubiera causado.

Los estudios recientes de Filippo de Vivo y Maria Pia Donato han analizado el doble papel de los archivos en la Edad Moderna, que además de ser depósitos documentales se configuran como instrumentos de poder. Los dos aspectos están estrechamente entrelazados, pero el uso político de los archivos implica que tal institución impusiese un control estricto sobre la documentación¹⁰¹. Había diferentes formas en que se podía llevar a cabo este control, pero un aspecto común es el intento de “*affermare il monopolio esclusivo sulla conservazione delle scritture e l’accesso agli archivi, al punto che, in caso di conflitti politici e militari, si procedeva spesso alla requisizione della documentazione prodotta da altri soggetti istituzionali, rivali politici e perfino altri Stati*”¹⁰². La historia de la visita a Santiago de los Españoles es, por lo tanto, un caso emblemático en el que la voluntad de controlar una institución pasa por el deseo de conservar los documentos de archivo, y este aspecto es evidente en los diferentes documentos que hemos analizado.

⁹⁸ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 971v.

⁹⁹ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 972v.

¹⁰⁰ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 973r.

¹⁰¹ Filippo de Vivo, “Archives of Speech: recording diplomatic negotiation in Late Medieval and Early Modern Italy”, *European History Quarterly*, 46 (2016): 519-544; Filippo de Vivo – Andrea Guidi – Alessandro Silvestri (coords.), *Fonti per la storia degli archivi degli antichi stati italiani* (Roma: Ministero dei Beni e delle Attività Culturali, 2016), 8.

¹⁰² *Ibid.*

Pero siguiendo con los interrogatorios, Sebastián de Villacargas afirma que es sacerdote en Roma desde hace siete años, y esa mañana no se enteró de la visita, pero que el embajador había pasado dos o tres veces por la iglesia con su carruaje¹⁰³. Este, después de la publicación del entredicho, se dio cuenta de que faltaba el libro de las misas¹⁰⁴, y aquel mismo día vio al secretario del embajador que puso ciertos libros y escrituras de la iglesia y hospital en un saco y los cargó en un carruaje.

Pedro Catalano, camarlengo de la iglesia y hospital desde el Año Santo, interrogado el 12 de octubre de 1628, declara que “quel libricciolo che io tenevo per mia memoria con tutte l’altre scritture che havevo della chiesa e hospedale li venne a prendere in casa mia il secretario del sig. ambasciatore (forse di nome Pegnalossa) di ordine di detto ambasciatore, e questo fu dopo l’interdetto otto o dieci giorni”¹⁰⁵. Luego se dirigió al embajador para pedirle explicaciones, quien respondió que era él quien lo había ordenado. También añade que “è più d’un anno che dall’archivio dell’ospedale e chiesa furono fatte levare tutti li libri e scritture dal sig. ambasciatore e portate a casa sua”¹⁰⁶.

Entre los defensores de la autonomía de la iglesia estaba el sevillano Bernardo de Toro, quien en ese año ocupaba el cargo de administrador, y sobre cuyo perfil tuvimos la oportunidad de detenernos durante el capítulo anterior¹⁰⁷. El testimonio de Bernardo de Toro es interesante porque afirma no saber nada de que se ordenara la visita a Santiago¹⁰⁸. Sin embargo, afirma que hacia la noche, cuando se enteró del entredicho, se dirigió a la casa del embajador quien le dijo “che è stato messo l’interdetto perché non hanno voluto obbedire alla visita” lo cual, responde Bernardo, “non è vero poiché nemmeno gli hanno fatto sapere niente”¹⁰⁹. En esa ocasión también escribió un memorial titulado “Pro veritate: discurso sobre la antigüedad y fundación de Santiago”, en el que argumenta que para probar la existencia del patronato bastaría con probar la intervención de los embajadores “en defensa de los derechos de la iglesia”¹¹⁰. En particular

¹⁰³ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 974v.

¹⁰⁴ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 975r.

¹⁰⁵ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 976r.

¹⁰⁶ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 978r.

¹⁰⁷ Fernando Campese Gallego, “Santos y venerables en Sevilla en el universo de Bernardo de Toro (1570-1643)”, en *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano*, ed. Fernando Quiles García - José Jaime García Bernal - Paolo Broggio - Marcello Fagiolo Dell’Arco (Sevilla: E.R.A., 2020), 579-596.

¹⁰⁸ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 984r.

¹⁰⁹ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 985r.

¹¹⁰ Justo Fernández Alonso, “Las iglesias nacionales de España en Roma y los embajadores durante el siglo XVII”, en *Miscelanea José Zunzunegui (1911-1974), II, Estudios históricos*, (Vitoria: Editorial Eset, 1975), 41-71.

el S.r Conde de Olivares Don Enrique, en nombre de Phelipe II, hizo visitar dicho hospital, y reducir y reformar el modo de gobierno que hoy tiene por congregación de 40, con dos administradores cada dos años; en tiempo del S.r Conde de Pastrana en la defensa de no pagar décimas papales; en tiempo del S.r Conde de Castro y Lemos, en lo de los familiares de los cardenales que no pudiesen ser de los 40, acción tan temida como se sabe; y en esta ocasión presente de visitar en que el S.r conde de Oñate con tanto valor y prudencia salió a la defensa de no poder ser visitada dicha iglesia y hospital sin licencia de Su Majestad¹¹¹.

También en el testimonio de Bernardo de Toro vuelve a la cuestión de los libros y las escrituras de archivo, afirmando que “il solito è che l’archivista della detta Chiesa suole tenere li libri nell’archivio quando vi sono, ma l’archivista presente non li tiene perché qualche tempo che li libri e scritture non sono in detto archivio et credo che il sig. ambasciatore l’habbia presi tutti per quanto ho inteso dire”¹¹².

El 14 de octubre de 1628 fue interrogado Asensius Gallus, clérigo de Burgos, que había vivido en Roma durante veinticinco años¹¹³. Era miembro de la congregación general y particular, y el año anterior había sido nombrado archivero. Dice que el entonces administrador Bartolomé de Alarcón le pidió las llaves del archivo porque necesitaba un documento, pero llegaron unos portadores y tomaron todos los escritos del archivo y los llevaron a la casa del embajador¹¹⁴. A sus quejas, Bartolomé de Alarcón respondió que no podía evitar llevar las escrituras a la casa del embajador, porque este último lo llamó a las cuatro de la mañana y se lo ordenó.

El día siguiente Angelo Manni, un librero en Piazza Nova, dijo que suele ir todas las mañanas a misa a Santiago de los Españoles, siendo esta iglesia la más cercana a su taller, y que el pasado 25 de septiembre los ministros estaban preparados para recibir la visita, pero el embajador pasó y dio órdenes de no recibirla. Desde la plaza se decía que era para “dar disgusto a Sua Santità”¹¹⁵, y que aquel día los administradores habían ido a hacer una recreación a un viñedo¹¹⁶. Por su parte Juan de Bonhomo escuchó que los libros se trasladaron a la casa del embajador para que no se descubrieran las cuentas de la iglesia y el hospital, ya que se decía que había participado en las entradas de la misma “con cinque o sei mila scudi annui”¹¹⁷. El 16 de octubre, Domenico de Montenovo, sirviente de monseñor

¹¹¹ *Ibid.*, 44. El documento citado se conserva en AOP, legajo 31, sin foliar.

¹¹² AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 983r.

¹¹³ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 980r.

¹¹⁴ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 981r.

¹¹⁵ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 988r.

¹¹⁶ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 989v.

¹¹⁷ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 995r.

Ricciulli, fue interrogado¹¹⁸, afirmando que el sábado por la mañana un español de 35 años, capellán enviado por los administradores de la iglesia, se presentó y le preguntó al monseñor cómo debían recibir la visita. El monseñor respondió que el lunes siguiente recibirían la visita, y que los administradores estuviesen preparados para recibirla.

A partir de los testimonios dados, tanto por los administradores de la iglesia como por los observadores comunes, aunque hay algunas divergencias, podemos identificar algunos puntos en común. En primer lugar, se desprende que los administradores de la iglesia habían sido anteriormente informados de la llegada de los visitantes. A continuación, destaca la responsabilidad directa del embajador, que en la mañana de la visita dio la orden de cerrar las puertas, y que aproximadamente un año y medio antes, se había convertido en el protagonista de un gesto igualmente llamativo, es decir, trasladar todos los libros y escrituras del archivo a su casa. Debe recordarse que era práctica común que los embajadores mantuviesen los archivos en su residencia y llevasen consigo documentación una vez terminada la misión diplomática. Es significativo, sin embargo, que en este caso el embajador haga una elección adicional, decidiendo trasladar la documentación de la iglesia de Santiago a su residencia, lo que sería posible explicar como una voluntad de control sobre esta institución. La visita había sido anunciada por Urbano VIII en 1624, por lo que es evidente que el embajador tomó la decisión con pleno conocimiento de que la iglesia española también estaría sujeta a la visita.

5.2.4 “Con aquel rigor y aspereza que se dejan entender”

Para defender sus razones, y para evitar que la entidad religiosa fuera sometida a la visita, los administradores produjeron una serie de escritos con los que se dirigieron al rey y al papa. En una memoria, escrita al rey en los días posteriores al entredicho, los administradores dicen que dos años antes, o sea en 1626, habían dado cuenta, “en nombre de toda la nación y Corona de Castilla”, de que se había establecido una congregación para visitar todas las iglesias y lugares pios de la ciudad, y que la visita a su iglesia se había realizado solo “por forma”, por la oposición hecha por ellos, “à causa de ser ella, y el hospital de Patronato de Vuestra Magestad y estar debajo de su real proteccion”. También

¹¹⁸ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 992r.

afirman que en este asunto se habían apoyado, además del embajador, en los cardenales Borja y Trejo.

Por lo tanto, los administradores recurrieron a dos eminentes cardenales españoles residentes en Roma. Gaspar de Borja y Velasco, que había estudiado en la Universidad de Alcalá de Henares, fue creado cardenal en 1611 a petición de Felipe III, y sólo al año siguiente llegó a Roma, donde de 1616 a 1619 ocupó el cargo de embajador *ad interim*¹¹⁹. Gabriel Trejo fue enviado a Roma en 1617, donde pasó varios años participando en los cónclaves de 1621 y 1623. Había sido elevado al cardenalato en 1615 y consagrado arzobispo de Salerno diez años más tarde¹²⁰. Además de apoyar la fundación por Enrique de Castilla, los administradores escriben al soberano diciendo que la visita alteraría el estado de cosas, y disminuiría la autoridad real, ya que años antes Felipe II había nombrado como visitante al cardenal Pedro Deza, que fue aprobado únicamente por el papa Gregorio XIII, y dio en nombre del conde de Olivares su embajador “leyes y estatutos con que oy nos governamos y regimos”. Aunque el soberano había encargado el conde de Oñate tratar con el papa para evitar que se alterara el estado de cosas, esto no fue suficiente para evitar que el 25 de septiembre “los preladados de la visita dejasen de venir a la iglesia y hospital para hazerla en este lugar”, encontraron las puertas de la iglesia cerradas, “y tomandolo por aucto de notario, bolvieron a Su Beatitud, y en menos de una hora pusieron entredicho en entrambas partes”.

El episodio mencionado en el documento es de importancia central en la historia de esta institución, y tendrá fuertes repercusiones también en las décadas posteriores, por lo que es apropiado repasar brevemente sus etapas. En 1585 Enrique de Guzmán, conde de Olivares, que sólo tres años antes había sido nombrado embajador en Roma, presionó a los administradores de la iglesia para que la gobernarán por una congregación de treinta o cuarenta personas elegidas por los oficiales, y que no fuese gobernada por una congregación general de todos los miembros de la nación española¹²¹. Ante la negativa de los administradores, el conde de Olivares pidió al papa Gregorio XIII que interviniera y ordenara el cambio en el sistema de gobierno con su autoridad, pero este último, además de negarse, instruyó al cardenal Pedro Deza para que visitara la iglesia, examinara las cuentas

¹¹⁹ Giordano, *Istruzioni*, LXVIII-LXX.

¹²⁰ Ricardo Gómez Rivero, *Trejo Paniagua y Loaisa, Gabriel*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/18517/gabriel-de-trejo-paniagua-y-loaisa>

¹²¹ Enrique García Hernán, “La iglesia de Santiago de los Españoles en Roma. Trayectoria de una institución”, *Anthologica annua*, 42, (1995): 297-363; Maximiliano Barrio Gozalo, “La Iglesia y Hospital de Santiago de los Españoles de Roma y el patronato Real en el siglo XVII”, *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, 24 (2004): 53-76.

y evaluara si fuese apropiado reducir el número de la congregación general. Al no encontrar ninguna anomalía en las cuentas de la iglesia, el papa ordenó que no se hiciera ningún cambio en el sistema de gobierno, pero la muerte le tomó solo diez días y todo permaneció suspendido.

Los administradores en respuesta confiaron en el rey enviándole una “Relacion del estado de la iglesia de Santiago de los españoles de Roma y del modo de gobierno que han tenido desde su fundación” en el que se afirmaba que la iglesia había sido fundada por Alonso de Paradinas, quien había establecido que la iglesia debía ser gobernada por la nación española residente en Roma, que debía reunirse una vez al año para elegir a los oficiales¹²². Si en 1585, gracias a numerosas donaciones, esta institución pudo tener veinte capellanes y un hospital para el cuidado de los enfermos, esto se debió a que a lo largo de los años se había ocupado de evitar cualquier influencia externa, tanto que ni el papa y su vicario, ni los cardenales, embajadores e incluso reyes habían intervenido en el gobierno del mismo, incluso las relaciones siempre se habían mantenido relajadas y nunca habían dado lugar a situaciones de hostilidad abierta¹²³.

El 22 de diciembre de 1585, se reunió una congregación extraordinaria, convocada por el cardenal Deza, en la que se decidió que la congregación se redujera a cuarenta miembros, que tenían el poder de elegir oficiales. Los nuevos estatutos, aprobados en agosto de 1587, introdujeron por primera vez en su *incipit* la noticia de la fundación por el infante Enrique de Castilla, y es de aquí de donde surge el papel secundario desempeñado por Alonso de Paradinas¹²⁴. Este gesto no estuvo exento de consecuencias y, como veremos, representa el primer paso para legitimar una influencia cada vez mayor del embajador español en los asuntos de la iglesia nacional y luego llegar durante el siglo XVIII a la concreta afirmación del patronato real. En este contexto que se sitúa la visita realizada en 1585 por el cardenal Deza, que con la modificación de los estatutos dio lugar a un cambio radical en la forma de gobierno establecida más de un siglo antes por Paradinas, y que representa una primera significativa ruptura en la historia de esta institución, que había sido gestionada por los administradores en plena autonomía, y sin ninguna interferencia externa¹²⁵.

Pero volvamos al memorial escrito al rey por los administradores. Al verse en tal situación, la nación recurrió a los ministros de Su Majestad, “procurando probar ser el

¹²² AGS, Estado, legajo 946, f. 15. Extensos pasajes de este informe se reportan en García Hernán, “La iglesia de Santiago de los Españoles en Roma”, 323-330.

¹²³ *Ibid.*, 323-330.

¹²⁴ Kubersky-Piredda, “Le chiese nazionali”, 24; Fernández Alonso, “Las iglesias nacionales”, 25.

¹²⁵ Manuel Vaquero Piñeiro, “La chiesa di San Giacomo degli Spagnoli e la fiscalità pontificia nel XVI secolo”, en *I rapporti tra Roma e Madrid*, 32.

entredicho nullo”. El motivo era que los administradores no habían sido notificados de la llegada de la visita, como prevé el derecho. Por esta razón, el cardenal Borja escribió un memorial al papa con el que la nación pedía que la causa de la nulidad del entredicho fuera examinada por algunos cardenales “desapasionados”. Esta petición no tuvo seguimiento, y en respuesta los ministros del papa “comenzaron a fabricar un proceso criminal en que casi todos los oficiales de Santiago fuimos examinados, con aquel rigor y aspereza que se dejan entender, procurando con el probar averse tenido noticia de que venia la Visita, y calificar con esto el entredicho, que con tanta mengua de toda la Nacion pusieron”. El memorial continúa diciendo que se desconoce lo que sucedió en esos días entre el papa y el Conde de Oñate, pero las circunstancias demostraron que “no havia partido, ni medio para dejar de visitar al hospital”.

Después de muchos días sin llegar a una conclusión, se formó una congregación, en la que por parte del papa intervinieron sus ministros, y por parte del rey sus abogados y “los avogados y diputado de la Nacion”, durante la cual “no se disputaron razones de derecho”, como había ordenado el conde de Oñate, pero sólo se pedía la copia de una escritura “en la que la Visita pretendia tener otro simil de averse visitado”. Esta escritura, presentándose con el principio “borrado”, despertó las sospechas de los administradores de Santiago que vieron el original en el que “con palabras claras decia el Vicegerente que entonzes visitó à la Iglesia, ser este Hospital de inmediata proteccion de los Serenisimos Reyes de España”. A conclusión del memorial los administradores declaran de no saber

si fuese este, y las razones que en el se especifican por parte de Vuestra Magestad o el conozer que no era bien lugar tanto de pieza de tan supremo valor, lo que movio a Su Beatitud y sus ministros à venir à acuerdo en tiempo que la [...] de proceso ya fulminada, y el crimen lesae maiestatis, que en cerrarse las puertas (aunque nunca tal se probò) decian los ministros de Su Santidad aver nosotros (por defensa de los derechos de Vuestra Magestad) cometido, prometian diferente fin, y de la pasion con que los ministros de Su Beatitud procedian qualquiera desman en nuestras personas que con mucha constancia y paciencia hubieramos tolerado.

Por otro lado, los administradores también se dirigieron al papa con una carta afirmando que la forma actual de gobierno de la iglesia y el hospital fue establecida por la visita realizada en 1585 por el cardenal Deza, diputado por Gregorio XIII, a petición de Felipe II

y en su nombre por el embajador Enrique de Guzmán¹²⁶. El pasado 25 de septiembre, tras presentarse a las puertas de la iglesia y encontrarlas cerradas

al solito incontinenti senza altro processo ò forma di giuditio messero in detta chiesa et hospedale l'interdetto locale sotto pretesto che l'amministratori non havessero ubidito alli commandamenti della Sacra Visita, non essendo né loro né la congregatione (senza la quale essi non possono deliberarsi in cose gravi) intimati, moniti, citati, et legitimamente avisati, per il che detto interdetto è nullo, et come senza cause iniusto, et perché la congregatione et natione si sentino in questo aggravati, et gravemente offesi, essendo la prima ad ubidire alli commandamenti apostolici; del che è risultato gran scandalo contro la riputatione di detta natione, et desidera giuridicamente mostrare la nullità, giustitia, gravame et affronto di detto interdetto¹²⁷.

Se le pide al papa que la Congregación de la Visita Apostólica sea “parte et sospetta” de este asunto, ya que “il giudice che nullamente usa o abusa delle censure resta esso anco censurato, et sospetto, per il che non può essere giudice in questo negotio”. Por esta razón, los administradores quieren que esta cuestión no se remita a la Congregación de la Visita, sino a algunos cardenales “che provedano di giustitia”.

En otro memorial enviado al papa siempre en los días posteriores al asunto se dice que “en esta materia de Santiago hay dos puntos, uno sobre el entredicho y otro sobre la visita”¹²⁸. Sobre la cuestión del entredicho, los administradores suplicaron que el papa remitiera la cuestión a los cardenales y no a la congregación de la visita, “porque los visitadores tratan de sustentar lo que han echo”. Además, sostienen que no hubo ninguna notificación previa de la visita, y este punto “ymporta mucho de la reputacion de la Nacion Española primero en la obediencia y defensa de la Sede Apostolica y es autoridad de la misma Sede Ap.ca que no se diga que el mas obediente no obedeze”.

Sobre el segundo punto, el de la visita, esta es de

gran importancia a Su Magestad Catolica y a la Sede Apostolica de ninguna pues no se puede negar su suprema autoridad (aun atropellando los derechos de lor Reyes fundados en el Concilio Tridentino o otros privilegios apostolicos quando se usase della) y assi Su Magestad Catholica no resiste a la visita sino solamente defiende sus derechos que son los que le da el Concilio en las casas de su inmediata proteccion o la compite como patron *ex fundatione et dotatione* y como

¹²⁶ AOP, legajo 31, sin foliar.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*

tal por muchos privilegios apostolicos de que las casas de su Patronato no puedan ser visitadas sin licencia de Su Magestad¹²⁹.

Dado que el pontífice no reconoce la visita realizada por el cardenal Deza, era apropiado, continúa el documento, dividir esta cuestión en dos puntos: uno de posesión y otro de propiedad. Respecto al primer punto

esta claro que la visita del card. Deza es visita que constituye en quasi possession de Su Magestad a cuya ynstancia fue deputado por visitador y aunque este acto no es contra Visita ap.ca basta que la visita ap.ca de la fel. record. de Clemente octavo no llegase a las puertas de Santiago y como esta materia nova en mero rigor de derecho basta este respecto de abstinencia para que en la forma que se dize quedase Su Magestad en quassi possession desta conveniencia para que con exemplo de tan gran Papa sus sucessores pudiesen hazer lo mismo principalmente siendo esto acto de no visitar aunque negativo tan conforme al Conc.o Trident.o y a los privilegios concedidos a los Reyes de España que la Sede Ap.ca nunca deroga ni quiere derogar.

El documento menciona la visita convocada por Clemente VIII en junio de 1592, solo cuatro meses después del comienzo de su pontificado, a la que también asistieron el cardenal vicario Girolamo Rusticucci y Alessandro de' Medici, el futuro papa León XI¹³⁰. Esta visita, que comenzó el 14 de junio de 1592 en la basílica de San Juan de Letrán y duró hasta 1600, fue llevada a cabo personalmente por el papa¹³¹. Sin embargo, como ha destacado Luigi Fiorani, la visita del papa Aldobrandini no fue más allá de las 27 iglesias visitadas¹³². Además de las grandes basílicas y las iglesias más famosas, las iglesias en poder de los religiosos fueron visitadas principalmente, por lo que Diego Beggiao ha destacado que es concebible que el proyecto inicial no incluyera una visita a todas las iglesias de la ciudad¹³³.

En cuanto al segundo punto, el de la propiedad,

los visitantes dan dos razones: la una es negar las de Su Magestad de inmediata proteccion y patronazgo, la otra que ni una ni otra sufragan contra la Visita apostolica que el mismo papa. En la primera se ofenden notablemente los derechos de Su Magestad pues le niegan la inmediata proteccion y patronazgo por que la proteccion es notoria por los autos de cada dia de amparo de los Reyes Catholicos en todas las ocasiones.

¹²⁹ AOP, legajo 31, sin foliar.

¹³⁰ Diego Beggiao, *La visita pastorale di Clemente VIII (1592-1600). Aspetti di riforma post-tridentina a Roma* (Roma: Pontificia Università Lateranense, 1973).

¹³¹ Agostino Borromeo, *Clemente VIII, papa*, DBI, 26 (1982).

¹³² Fiorani, "Le visite apostoliche", 112, nota 117.

¹³³ Beggiao, *La visita pastorale di Clemente VIII*, 69.

En otro memorial conservado entre los papeles de archivo los administradores de la iglesia y el hospital “que es fundacion y patronazgo de Su Magestad y a estado siempre debaxo de su Real protection”, dicen que habían suplicado al rey que enviara al conde de Oñate, y a los que le sucedieran en la embajada, que se colocara como protector de la iglesia y del hospital, como lo fue en tiempos de sus predecesores “con cuyo favor y amparo ha venido a crecer tanto que es una de las mas principales y ricas fundaciones de Roma”¹³⁴. El destinatario anónimo de ese memorial debería haber informado al conde de Oñate de “la hacienda que esta yglesia tiene y en lo que se gasta y el reparo que tienen los soldados que con licencia de sus capitanes llegan aqui y generalmente todos los enfermos y peregrinos de la Corona de Castilla que podra ser no lo sepa”. El documento contiene una serie de instrucciones que el destinatario anónimo debería haber seguido escrupulosamente. Debería haber escrito al conde de Oñate que:

el señor conde don Enrique siendo aqui embaxador en tiempo de la Magestad de Phelipe 2 pareciendole que no era buen modo de gobierno el que esta yglesia y hospital tenia escrivio a Su Magestad que combenia mudarle y con la orden que le dio el Rey hiço instancia a Gregorio XIII que era entonces papa para que diese facultad al Card. Deza protector de España para mudar el gobierno y visitar la yglesia y hospital en lo spiritual y temporal y hacer statutos y todo lo demas que se contiene en el breve de Gregorio XIII que se despacho y executo a instancia de Su Magestad y de la manera que su ex.a quiso y que la experiencia a mostrado que todo lo que se dispuso fue muy açertado pues siempre a ydo esta yglesia de bien en mejor despues que su ex.a mudo el gobierno y lo reduxo al estado que oy tiene.

Luego tendría que entrar en los méritos de la visita de la iglesia y hospital de Santiago que en aquel tiempo pretendía llevar a cabo el papa

negando que sea fundacion y Patronazgo Real y que este debaxo de su protection y pidiendo que todo esto se le muestre y advirtale de los inconbenientes que se pueden [...] que llevan ques de meter mano en la hacienda como pretende [...] en la de otros hospitales y que si se da lugar que en esta yglesia tengan entrada Italianos se perdera como han hecho otras muchas memorias de fundaciones de españoles de que no se halla oy rastro sino en las piedras porque ni al gobierno ni al util admiten a los que son de la nacion de los fundadores y porque no es bien que entienda que reusamos la Visita digale V.m. que le suplicamos haga con Su Magestad que luego depute persona para que la haga que estamos muy ciertos que Su Magestad se tendra por bien servida y hallara esta hacienda muy aumentada pues siendo la primera fundacion de 300 ducados tiene oy mas de 10 mil.

¹³⁴ AOP, legajo 31, sin foliar.

El documento acaba instruyendo al destinatario anónimo para que

pida a Su Ex.a que haga que Su Magestad escriba al Conde que a todo lo que a esta yglesia se le ofreciere ayuda como se pide y en particular en materia de la Visita pida a Su Beatitud que le guarde los privilegios que el Concilio de Trento concede a las Yglesias y Hospitales que estan debaxo de la immediata proteccion de los Reyes como se dispone en el cap 8 de la session 22 y su Ex.a tambien le escriba que por haver dado principio su Padre al gobierno que oy tiene esta yglesia tendra gusto de que se conserve pues por los effectos se conoçe que es bueno y si le pareciere a v.m. diga la resolucion que tenemos de dexarlo todo se contienten que se visite la yglesia sin orden de Su Magestad y por persona que él señalare.

Los administradores, al dirigirse tanto al rey como al papa, adoptan la actitud prudente de no oponerse abiertamente a la visita, sino de pedir que sea llevada a cabo por una persona designada directamente por el rey, como en los tiempos pasados había ocurrido con la visita del cardenal Deza. En los días siguientes se llegó finalmente a un acuerdo y se estipuló una “concordia” del siguiente tenor entre las dos partes:

Che li visitatori faccino citare li Administratori di S. Giacomo ad videndum aggravare censuras, et li Administratori compariscano et dicano che più presto il mandato si deve levar come nullo, et all’hora il Vicegerente mostrerà un decreto della Santità di N.ro S.re che dice de mandato Sanctissimi D.ni N.ri ad sedandas lites et controversias ut quanto [...] negotium visitationis terminetur, relaxetur interdictum, et così si levarà l’interdetto. Poi si moniranno l’Administratori a ricevere la Visita, et diranno che sono pronti a riceverla, et venendo la Visita domandarà per li libri, l’Administratori responderanno che li ha il Sig.re conde de Ognate ambasciatore d’ordine di Sua Maestà Catholica, che è Padrone di quella Chiesa, et li Administratori semplici ministri¹³⁵.

El 20 de octubre de 1628 se levantó el entredicho y al día siguiente, a pesar de las protestas de Diego de Saavedra, “agente de Su Magestad Catholica” y Diego de Peñalosa, los enviados papales entraron en la iglesia para completar la visita¹³⁶. Es interesante en este contexto la figura del diplomático y literato Diego de Saavedra y Fajardo, que había llegado a Roma en 1610 y entró al servicio del cardenal Gaspar de Borja, quien en 1623 pidió para

¹³⁵ AOP, legajo 31, sin foliar. Una copia del “foglio concordato” se conserva también en AER, Camerale III, b. 1900, *Chiesa di San Giacomo degli Spagnoli*, ff. 243r-v.

¹³⁶ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 935v; AER, Camerale III, b. 1900, *Chiesa di San Giacomo degli Spagnoli*, ff. 244r-245r: “Protestatio facta coram Ill.mis R.mis Visitatoribus ap.licis a S. D. N. Papa Urbano VIII delegatis per Ill.m et Exc.m D. Comite de Ognate de Consilio status Sua Maestatis Catt.ca et pro ead. Catt.ca Maiestate apud Sedem ap.licam et S. D. N. orem.”

él el cargo de agente del rey directamente a Felipe IV¹³⁷. Saavedra había participado como conclavista en los cónclaves que eligieron a Gregorio XV y Urbano VIII, y jugó un papel activo en la búsqueda de un acuerdo con el papa después de la protesta del cardenal Borja. De 1623 a 1633 desempeñó el cargo de procurador del rey en Roma¹³⁸.

En su protesta ante los visitadores, Saavedra y Peñalosa reiteran que la iglesia y el hospital no deben ser visitados “sine licentia eiusdem Catt.ca Maiestatis”. A pesar de todo, el papa Urbano VIII quería visitarlo, sin considerar en lo más mínimo los méritos de esa Corona que

se ipasm a manibus Maurorum Iacobo Apostolo duce vendicavit ad servitium Dei, et Regum, qui his seculis non solum ausi sunt compescere vires hereticorum quibus totam Europam subvertere tentarunt et Italiam ipsam a Turcorum potentia defendendo salvarunt, pacem et felicitatem tot annis in ea conservando sed etiam eosmet (sic) tempore fere integrum hemispherium armis, et preadicatione ad fidem Catth.ca et unius S.te Ecc.a Catt.ce obedientia subiugarunt”.

La visita habría alterado el estado en el que se encontraban la iglesia y el hospital desde la visita realizada por el cardenal Deza, y por esta razón los administradores piden a los visitantes que se abstengan de visitar la iglesia hasta que el papa, mejor informado, se digne a proporcionar lo contrario y consultar, como debe ser, las leyes de Su Majestad. Luego agregan que los administradores y otros miembros de la congregación de Santiago son todas personas que residen en Roma, por lo tanto, son súbditos de Su Santidad y, como tales, no pueden dejar de obedecer a sus leyes. Son simplemente administradores de la iglesia y hospital, por lo que no pueden predecir ni con hechos ni con palabras cuáles son las pretensiones de Su Magestad.

Sus protestas fueron inútiles porque la visita continuó. El 7 de noviembre se visitó la tumba de Alonso de Paradinas, mientras que el 9 de noviembre se emitieron los decretos, que luego fueron aplicados por Bernardo de Toro y Pedro Contreras. La emisión de decretos es de gran importancia en este contexto, ya que estos documentos concluyen la visita y recogen todo lo que habían decidido los visitantes, especialmente con respecto a lo que debía corregirse. Los decretos de la visita a Santiago de los Españoles establecen que se amplíe la capilla de la Resurrección y el altar de Santa Ana, para que no haya peligro para los sacerdotes¹³⁹. También se ordena que los libros custodiados en el archivo de la iglesia

¹³⁷ Quintín Aldea Vaquero, *Saavedra Fajardo, Diego de*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/5525/diego-de-saavedra-fajardo>

¹³⁸ Giordano, *Istruzioni*, XCI.

¹³⁹ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 942r.

sean entregados al notario de la visita Odoardo Tibaldesco en un plazo de tres días, y las cuentas en un plazo de ocho días, bajo pena de excomuniones graves. Los administradores no tienen los libros y no pueden entregarlos al notario, por lo tanto apelan al papa con una carta del tenor siguiente:

gli amministratori della Chiesa e Ospedale di San Giacomo e Ildefonso de Spagnoli humilmente espongono alla S.tà V.ra qualm.te doppo esser stati in detta chiesa et hospitale li visitatori apostolici e havuta quella soddisfazione che fu possibile, e contentarsi della risposta per conto de libri, di nuovo fecero intimare a detti [...] certi decreti della Visita, e tra gl'altri che in termine di tre giorni esibissero li libri, e fra otto rendessero li conti sotto gravi pene di scomunica et interdeto, privatione di beneficj, sospensione d'officij e pecuniarie. E perché R.mo P.re è impossibile adempiere detti decreti de libri e conti, come alla S.tà V.ra et alli Visitatori è notorio, poiché non havendo i libri non li possono esibire, e consignare al Not. della Visita, e senza essi è impossibile render conti. Ricorrono però a V. B.ne acciò non gli corra il tempo assignatogli ne i decreti, e la supplicano ordinare alli d. visitatori non li molestino e constringano con censure e pene al compimento del contenuto in detti decreti, attente le sopradette ragioni, e si contentino col compimento che fu possibile dargli¹⁴⁰.

Precisamente por este motivo, es probable que la cuestión de los libros no tuviera seguimiento, ya que al final del “foglio concordato” citado anteriormente se dice que “andorono li Visitatori all’Hospedale, et visitati li letti, al fine dissero al notaro che scrivesse *quoad libros responderunt prout in folio concordato*, che li teneva il Sig.re Ambasciatore, et fu finita la visita”¹⁴¹. El 15 de diciembre de 1628, después de que Urbano VIII solicitara exponer las cuentas, los administradores se declararon obedientes a la Sede Apostólica y preparados para satisfacer sus peticiones. Por lo tanto, al no tener los libros de cuentas disponibles en el archivo, los visitadores pidieron al camarlengo de la iglesia que:

como mejor pudiese, diese cuentas de lo que avia cobrado y gastado como camarlengo que è sido de la Yglesia y Hospital de Santiago de los Españoles, y porque estas cuentas non las puedo dar por menudo, aviendoseme quitado per orden del s.r conde d’Onate embajador de Su Magestad en esta corte los libros y papeles concernentes à estas cobranzas y gastos como es notorio a V.S. Ill.mas solamente dirè aqui lo que por maior me puedo acordar aver cobrado y pagado, protestando que no me sea prejuicio a mi ni a nadie si paresciere despues alguna partida, porque esta declaracion la hago à premiado del mandato de V.S. Ill.mas¹⁴².

¹⁴⁰ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 944r.

¹⁴¹ AOP, legajo 31, sin foliar.

¹⁴² AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 947r.

Si, por lo tanto, el mes de septiembre de 1628 comienza con un duro enfrentamiento entre los enviados papales y los administradores de Santiago, el asunto terminó dentro de unos meses con el regreso de estos últimos a la esfera de obediencia a las jerarquías eclesiásticas. La visita, a pesar de la reclamación del patronato real, al final pudo llevarse a cabo sin impedimentos. La cuestión es indudablemente compleja y llena de enredos, algunos surgidos de la lectura de los documentos de archivo, otros aún por aclarar. No sabemos, por ejemplo, cuál fue el destino inmediato de las escrituras de la iglesia, si finalmente fueron devueltas al archivo de Santiago o si siguieron permaneciendo en manos del embajador. Sin embargo, precisamente sobre los registros de archivo, en particular los relacionados con la situación económica, es necesario hacer algunas reflexiones adicionales.

5.3 Entre gestión económica y “mala administración”

Los gastos de la iglesia y hospital de Santiago se enumeran puntualmente en el informe de la visita. Esta documentación es interesante porque, yendo más allá del hecho concreto analizado en estas páginas, nos ofrece una imagen del estado económico y patrimonial del cuerpo religioso tal como era en 1628¹⁴³. Tuvimos la oportunidad, durante el segundo capítulo, de abordar la situación patrimonial de la iglesia y hospital de Santiago de los Españoles a partir de los datos reportados en el “estado temporal de las iglesias de Roma”, también redactado con motivo de la visita de Urbano VIII. Sin embargo, en mi opinión, es útil, debido a su importancia, volver a la cuestión patrimonial, ya que constituye uno de los nodos principales de este asunto, sobre el cual una mayor investigación archivística, incluso en una perspectiva comparada, podrá arrojar más luz.

El hospital en particular estaba compuesto por “un mayordomo, un enfermero y dos ayudantes, un cocinero, un dispensero, una priora del hospital de las mujeres, un sobrestante, un medico, un cirujano, un arquitecto, un procurador de la yglesia y hospital e un secretario”¹⁴⁴. En el año 1628 el médico del hospital era Gabriel de Fonseca, “in Urbe

¹⁴³ Armando Serra, “Funzioni e finanze delle confraternite romane tra il 1624 e il 1797”, en *Le confraternite romane: esperienza religiosa, società, committenza artistica*, ed. Luigi Fiorani, (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura: 1984), 261-292.

¹⁴⁴ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 948v.

medicus insignis”¹⁴⁵. En el mismo año la iglesia castellana había cobrado 4.800 escudos “de alquileres de casas y bodegas”, 1.400 escudos “de lugares de monte que tiene la iglesia y hospital”, y 70 escudos de censos¹⁴⁶.

Los gastos más conspicuos están representados por los 800 escudos gastados “con los enfermos y peregrinos y ministros del hospital”, y el salario de los veinte capellanes y otros ministros de la iglesia, que asciende a 94 escudos mensuales. Otros 400 escudos fueron pagados por la fundación de Constantino del Castillo, 300 por la de Antonio de Fonseca y 50 por la de Isabel Peramato¹⁴⁷. También hay una larga lista de misas que se celebran regularmente para los benefactores de la iglesia. Por el alma de Antonio de Fonseca y su esposa se celebra una misa solemne, en la capilla que fundó, “feria secunda Resurrectionis”. Para Juan Enríquez de Herrera y su familia, se celebra una misa diaria en su capilla, mientras que se celebra en el día de San Diego “una missa cantata cum ministris”. El primer domingo de febrero se celebra “festum dedicationis Granatae, in qua est Indulgentia plenaria”, mientras que el sábado una misa por el alma del papa Alejandro VI¹⁴⁸.

Los aspectos económicos deben haber sido particularmente delicados para los administradores, ya que parece que en aquellos años circulaban rumores sobre la mala gestión del cuerpo religioso. En 1630, es decir, aproximadamente un año después de la petición del papa de exponer las cuentas de la iglesia, don Pedro de Losada, procurador general de las iglesias de Castilla en Roma, envió un memorial al rey con el que denunciaba la mala administración de la iglesia de Santiago, pero con el que se reconocía la autoridad del rey para intervenir en los asuntos¹⁴⁹:

he venido a esta ciudad de Roma por procurador general del estado eclesiástico, y en muy pocos días que estuve en ella tuve noticia del poco orden que se tiene en la administración de Santiago de los Españoles, nacido de la independencia que los gobernadores y demás ministros pretenden tener. Procuré informarme más en particular, y de las relaciones que tuve de personas

¹⁴⁵ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 935v. Sobre el médico portugués Gabriel de Fonseca y sobre su carrera en Roma véase James Nelson Novoa, “Gabriel de Fonseca. Un medico portoghese nella Roma del Seicento”, *Archivio della Società romana di storia patria*, 143 (2020): 277-311; James Nelson Novoa, “Gabriel de Fonseca: a New Christian doctor in Bernini’s Roma”, en *Humanismo e Ciencia: Antiguidade e Renascimento*, ed. António Manuel Lopes - Andrade Carlos de Miguel Mora - João Manuel Nunes Torrão (Universidade de Coimbra: Aveiro, 2015), 227-248.

¹⁴⁶ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 947v.

¹⁴⁷ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 948r.

¹⁴⁸ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 952r.

¹⁴⁹ Fernández Alonso, “Las iglesias nacionales de España”, 45-46.

celosas y que están cerca de todo saqué ese memorial que remito a Vuestra Magestad para que determine lo que más conviene a gloria de Dios y su real servicio¹⁵⁰.

Los administradores por su parte responden al memorial de Losada con una carta al rey en la que, como ha señalado Justo Fernández Alonso, se reconoce explícitamente esta autoridad, y declaran que:

si los inconvenientes del gobierno de la iglesia y hospital real de Santiago (que representa a Vuestra Magestad el doctor Losada en este memorial) fueran verdaderos, es cierto que los embajadores de Vuestra Magestad, con su mucha vigilancia y santo celo, los hubieran remediado por la autoridad grande que para ello tienen; cuya superioridad y protección han siempre reconocido y reconocen los ministros a cuyo cargo está dicho gobierno¹⁵¹.

Los rumores sobre la mala administración se sucedieron incluso en las décadas siguientes, tanto que en 1653 el cardenal Trivulcio, embajador español en Roma de 1653 a 1654, escribió a Felipe IV que la iglesia de Santiago “no se cumple con lo que debe, ni cuida el debido decoro, personas particulares se aprovechan de sus cuantiosas rentas en beneficio propio y Dios no es servido como se debe”¹⁵².

Para concluir, creo oportuno mencionar un episodio igualmente significativo que involucró por un lado a los administradores de Santiago, y por el otro al noble romano Fabrizio Nari, quien a finales del siglo XVI pretendió vender algunas casas que la institución poseía en Piazza di Santa Chiara, en virtud de la bula *De Aedificiis et Iure Congrui* de Gregorio XIII, que daba “licencia al vecino que tiene mayor sitio de poder forzar al que le tiene menor a que se le venda por el justo precio para fabricar y adornar la ciudad”¹⁵³. El episodio que vio a Fabrizio Nari, por una parte, a de los administradores de Santiago de los Españoles, por otra, tuvo lugar unas décadas antes de la visita apostólica. Sin embargo, pensamos que es apropiado mencionarlo al final de nuestra discusión porque nos ayuda a enmarcar y comprender mejor algunos elementos que han surgido durante estas páginas.

Si Fabrizio Nari llegó a un acuerdo con los administradores de Santiago prometiendo que “mai durante la mia vita agitaro per vigore della bula gregoriana ne per altra ragione

¹⁵⁰ Parte del memorial ha sido citado por Fernández Alonso, “Las iglesias nacionales de España”, 46-47.

¹⁵¹ *Ibid.*, 47.

¹⁵² Maximiliano Barrio Gozalo, “Las iglesias nacionales de España en Roma en el siglo XVII”, en *Roma y España*, 641-666. El autor cita una carta del cardenal Trivulcio a Felipe IV de 10 febrero 1653, que se conserva en AGS, Estado, legajo 3025.

¹⁵³ Fernández Alonso, “Las iglesias nacionales de España”, 41-44. Un ejemplar impreso de la bula, como ha señalado el autor en el texto, se conserva en AOP, legajo 661, f. 17.

alcuna accio mi sia venditto un sito di detta chiesa contiguo alla mia casa verso casa Pia”,¹⁵⁴ en 1634 su hijo Bernardino reanudó la disputa, hasta que en 1644 fue tomada por el embajador, que en esos años era Juan Velasco de la Cueva y Pacheco, conde de Siruela, en nombre del rey de España¹⁵⁵. Los administradores afirmaron que en esas casas el infante don Enrique de Castilla “comenzó a hospedar los soldados españoles que venían de la guerra de África [...] y fue la primera hospitalidad que tuvo la nación española castellana en Roma”¹⁵⁶. Sin embargo, se ha señalado que en este caso los administradores no se refieren tanto al mecenazgo, sino a un derecho de propiedad que el soberano tenía sobre estas casas, como se desprende de un memorial de 1644 escrito por el prior don Alonso de Salazar y el notario Juan González Bravo al conde de Siruela:

en caso tan apretado [...] el medio que advirtió la prudencia fue dejar en manos de los ministros de Su Magestad el negocio, para que como cosa de su real patronazgo la defendiesen, habiéndose hecho protesta expresa por parte de los administradores que la iglesia no tenía interés en estas casas, y que eran de patrimonio real de Su Magestad. Túvose una junta de letrados ante mons. don Pedro Carrillo de Acuña, auditor de la Rota, con asistencia de don Bernardino Barberio, a cuyo cargo estaban los negocios de Su Magestad, y resolvieron salir ambos a la causa en su real nombre, y probar lo que es tan sabido en el mundo, que estas casas fueron del infante don Enrique y que, no constando de haber hecho donación de ellas a la iglesia de Santiago, y que la iglesia sólo ha llevado el usufructo por mera libertad y permisión de los reyes de Castilla, son de Su Magestad como heredero del infante¹⁵⁷.

Hasta los estudios de Justo Fernández Alonso, que finalmente ha arrojado luz sobre los verdaderos orígenes de la iglesia y el hospital de Santiago, la versión de la fundación real permanece inalterada. En un libro de misas de 1708, conservado en el archivo, leemos que:

Por el ser.mo Infante d. Henrique de Castilla hijo de s. Fernando 3 rey de Castilla y de Leon fundador de este hospital se dice 1º misa en el altar mayor de que no se halla instrumento alguno. Por fondo de esta missa aunque la Casa no paga nada a los capellanes se hallan noticias de que el dicho infante huviesse dejado a esta R.da Iglesia las casas siguientes para fundam. de la

¹⁵⁴ Vaquero Piñeiro, *La renta y las casas*, 91. El pasaje citado por el autor se encuentra en AOP, legajo 634, f. 89r.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ Fernández Alonso, “Las iglesias nacionales de España”, 42. El pasaje citado por el autor se encuentra en AOP, legajo 661, f. 16.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 43-44.

hospitalidad y piadosamente se puede creer que en recompensa la Casa la fundasse dicha missa y siendo la missa 1º se prueba bastantemente fuesse el primer fundador¹⁵⁸.

En el mismo libro leemos que por Alonso de Paradinas, “bienechor de esta Casa se dice la septima missa cantada en el altar mayor”¹⁵⁹. A partir de la reforma de los estatutos de 1585, que introdujo la noticia de la fundación real, la influencia del embajador en los asuntos de esta institución se hizo cada vez mayor. Fue precisamente con el conde de Oñate, que como hemos visto desempeñó un papel central en la historia analizada en estas páginas, cuando se hizo costumbre que el embajador estuviera presente durante las congregaciones generales¹⁶⁰.

Por otro lado, está la cuestión del patronato real, y las diferentes formas en que esto fue entendido e interpretado. Como ha escrito Maximiliano Barrio Gozalo, los administradores de Santiago de los Españoles consideraban el patronato real “como una suprema vigilancia y protección para defender los intereses de la institución y no para gobernarla”¹⁶¹. Es precisamente esta diferente interpretación del patronato la que conducirá, especialmente en la segunda mitad del siglo XVII, a una serie de enfrentamientos con el embajador, que conducirán a finales de siglo a una afirmación efectiva del patronato real, que se consolidará en la primera mitad del siglo XVIII, cuyas diferentes etapas han sido reconstruidas por Maximiliano Barrio Gozalo¹⁶².

Como se desprende de una lectura comparativa entre las fuentes vaticanas y las conservadas en el archivo de Santiago, la información contenida en ellas difiere mucho. Sin embargo, habría que evaluar, también sobre la base de los estudios de Justo Fernández Alonso citados anteriormente, la mayor fiabilidad de las fuentes vaticanas, si bien hay que considerar que los escritos conservados actualmente en el archivo de Santiago, que desde el principio insisten en la fundación real, fueron producidos por los administradores específicamente para el fin de oponerse a la visita. En estos documentos, por ejemplo, no se hace referencia al hecho de que todos los registros del archivo habían sido transferidos a la casa del embajador.

¹⁵⁸ AOP, legajo 2192, sin foliar.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ García Hernán, “La iglesia de Santiago de los Españoles”, 341.

¹⁶¹ Maximiliano Barrio Gozalo, “La Iglesia y Hospital de Santiago de los Españoles de Roma y el patronato Real en el siglo XVII”, *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, 24 (2004): 53-76, en p. 63.

¹⁶² Maximiliano Barrio Gozalo, “El barrio de la embajada de España en Roma en la segunda mitad del siglo XVII”, *Hispania. Revista española de historia*, 227 (2007): 993-1024; Julián Lozano Navarro, “Dos embajadores del Rey católico en la Roma del siglo XVII: los cardenales Trivulzio y Nithard. Una perspectiva comparada”, *Chronica Nova*, 42 (2016): 137-166.

En ambas fuentes tomadas en consideración, la función central que desempeña el archivo de Santiago regresa, pero en dos perspectivas distintas. Si por un lado es el lugar donde se depositan los escritos relativos a la fundación real, por otro es el lugar del que restan los escritos, probablemente de carácter económico y administrativo, para evitar que estos puedan legitimar de alguna manera interferencias externas. En ambos casos precisamente la presencia o ausencia de documentos de archivo es utilizada, tanto por los enviados papales como por los administradores, como base para formular sus propios argumentos. El archivo, y los escritos contenidos en el mismo, se convierten así en un instrumento de control político de esta importante institución española en Roma que, si en su primer siglo de vida logró preservar su independencia tanto en las decisiones como en la gestión de los recursos económicos, a partir de la segunda mitad del siglo XVI comenzó a sufrir progresivamente la injerencia tanto de la casa real como de la corte papal. Sin embargo, es emblemático que el control de esta institución, y la defensa de su autonomía frente a la interferencia externa, pasa precisamente por el control de las escrituras y de los libros de cuentas.

Pero la compleja relación entre la Iglesia nacional española y el poder papal también toca problemas de carácter fiscal, como la creciente carga fiscal que caracterizó la segunda mitad del siglo XVI, y que Manuel Vaquero Piñeiro ha esbozado con particular referencia a la iglesia castellana. A principios del siglo XVII, Santiago de los Españoles poseía ingresos mucho más altos que los de las otras iglesias nacionales¹⁶³. Se ha visto durante el segundo capítulo que a lo largo de los años gracias a una cuidadosa política inmobiliaria y una serie de legados y donaciones hechos por diversos bienhechores, la institución había visto aumentar considerablemente sus ingresos. Esta institución siempre había contribuido a las colectas de carácter extraordinario, pero en 1596 los administradores se negaron a pagar cien escudos “por la decima que el Papa por su bulla ha cargado a todas las yglesias y monasterios para ayudar a la guerra contra los infieles”¹⁶⁴. Los administradores, después de recurrir al soberano con varias cartas, lograron finalmente no pagar esta suma de dinero.

¹⁶³ Manuel Vaquero Piñeiro, “La chiesa di San Giacomo degli Spagnoli e la fiscalità pontificia nel XVI secolo”, 29.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 33.

5.4 Una mirada externa

Sin embargo, hay otra fuente de gran interés que arroja luz sobre algunos aspectos de este complejo asunto. En la Biblioteca Apostólica Vaticana se conserva un *Discorso sopra l'interdetto della chiesa, et hospitale di S. Giacomo de' Spagnuoli a Roma*, cuyo autor es desconocido, que está dirigido al mecenas y coleccionista Vincenzo Giustiniani, marqués de Bassano¹⁶⁵. Esta interesante fuente, si por un lado ha sido citada en algunos estudios que mencionan el evento de la visita apostólica, nunca ha sido tomada en consideración en su totalidad. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que no hay elementos para identificar al autor del texto, al igual que no está claro por qué estaba dirigido al marqués Giustiniani.

El autor dice que en aquellos tiempos se habían hecho varios discursos en torno a la cuestión del entredicho, y por esta razón “mi è venuto pensiero di scrivere la mia opinione, anche con qualche fondamento di legge, circa il fatto predetto”. Es probable que el autor anónimo tuviera algunos conocimientos de derecho, que pudiesen apoyar sus afirmaciones. Desde el principio, el autor introduce el tema de su tratamiento, presentándolo como filtrado a través de su opinión personal. Pero a pesar de esto, algunos puntos que ya han surgido en las fuentes previamente analizadas vuelven en el texto. Lo que sucedió la mañana del 25 de octubre 1628 en la iglesia de Santiago, además de despertar gran asombro entre la población romana, ya que nunca se había visto “che Chiesa alcuna sia interdetta per ecclesiastica censura”, hizo que todos tuvieran una opinión diferente al respecto, “conforme la passione, o interesse, che havesse in questo negotio”¹⁶⁶. Después de un largo *excursus* sobre la sesión del concilio de Trento¹⁶⁷ con el que el autor pretende demostrar con qué eficacia se legitima a los enviados papales para llevar a cabo la visita, afirma que:

appare essere totalmente sregolata la pretensione degli amministratori, mentre ricercono che nel breve degli visitatori, il papa dica, che visitino etiamdio gli hospitali, che sono sotto la protezione de i Re, perché p.ma come habbiamo veduto quegli non sono per nessun canone, o concilio dalla sua visita essenti. Perché non si pruova questa protezione regia, almeno come si ricerca per l'effetto, che si tratta non bastando semplicemente la patente del re, che egli prende sotto la sua protezione il tal hospedale, perché se quella protezione denota giurisdizione vi si ricerca anche il consenso del papa [...] altrimenti potrebbono i ministri di tutti gli hospitali

¹⁶⁵ BAV, *Vat. Lat. 7851*, ff. 349r-368r. Para un perfil biográfico del marqués de Bassano véase Simona Feci – Luca Bortolotti – Franco Bruni, *Giustiniani, Vincenzo*, DBI, 57 (2001).

¹⁶⁶ BAV, *Vat. Lat. 7851*, f. 350v.

¹⁶⁷ Sesión 22, capítulo 8.

sottoporsi alla protezione di qualche re, per essere essenti dalla visita, in pregiudizio della sovranità del papa¹⁶⁸.

Se relata el caso de la iglesia de Santa Maria dell'Anima, que a pesar de ser tomada bajo su protección por el emperador, no tuvieron por esta razón sus administradores la audacia de rechazar la visita apostólica. En cuanto a la supuesta fundación de la iglesia de Santiago por el infante Enrique de Castilla el autor dice que

ella non si mostra, e non bastano le armi di marmo del detto cardinale che si veggono oggi sopra le case del Pellegrino, perché possono quelle case esser acquistate doppo, come rende possibile l'iscrizione del Paradinas: “Alphonso de Paradinas episcopo Civitatenſi huius ecclesiae et hospitalis fundatori”, le quali parole sono troppo chiare, che si possono interpretare per restauratore. La verità è che tutti questi beni sono lasciati da persone private nazionali degli acquisti fatti in Roma con certi pesi, e certe conditioni, sopra i quali può intendere ogni ordinario nella sua diocesi, se venghino conforme la mente del testatore eseguiti [...] molto più il sommo pontefice, ordinario delgi ordinarii, potrà [...] nella città della sua sede Roma vedere l'effettuationi di legati pii, et l'amministrazioni degli hospitali¹⁶⁹.

Tampoco cree lo que se dice públicamente, es decir, que “l'entrate dell'hospitale venghino da gli Amministratori, o malamente spese, o vero convertite in uso diverso della mente de testatori”, de hecho, cree que los visitantes habrían encontrado esos lugares mejor gobernados que las iglesias y hospitales de los regulares, ya que “tutti questi amministratori sono de principali Curiali di quella natione persone nobili honorate, e per lo più facoltose, onse nessuno si potrà mai persuadere, che eglino commettino sì grave sacrilegio”¹⁷⁰.

Sin embargo, no puede culpar a los administradores por interesar al rey en este asunto de la visita, “i cui meriti, come sono incomparabili, non devono essere posti nel tavoliere per ogni minimo accidente, che spetta più tosto l'interesse ecclesiastico”¹⁷¹. Los visitantes, por su parte, afirman no sólo no haber ofendido a la majestad del rey, sino haber prestado sus servicios

anzi allegano che al tempo di Filippo III don Francesco de Castro chiesse agli Amministratori, come ambasciatore del Re i conti dell'entrate, et uscite e che eglino all'ora rispondessero non

¹⁶⁸ BAV, *Vat. Lat.* 7851, ff. 354v-355r.

¹⁶⁹ BAV, *Vat. Lat.* 7851, ff. 356v-358r.

¹⁷⁰ BAV, *Vat. Lat.* 7851, f. 358v.

¹⁷¹ BAV, *Vat. Lat.* 7851, f. 359r.

esser tenuti a render conto all'amb.re persona secolare, ma solo al Papa superiore, e padrone di tutti i luoghi pij¹⁷².

No querer mostrar las cuentas de la iglesia y hospital, por el contrario, haría sospechar que es verdad “il grido comune della dilapidatione”, porque la visita no consiste solo en ver “se stanno decentemente tenuti gli altari”. Tales razones por su parte justificarían el entredicho “non havendo ombra di ragione, che una congregatione, o collegio quantunque nationale voglia essercitarsi pubblicamente in opere pie, in faccia del papa, e che egli non possa chiedere conto di queste opere”¹⁷³.

Este texto ofrece una mirada externa a la historia, mas en mi opinión ofrece algunas claves para interpretarla. En primer lugar, vuelven algunos puntos cruciales, que han surgido de las fuentes analizadas anteriormente, como el gran escándalo que este suceso despertó entre la población romana, así como la responsabilidad directa del embajador en la cuestión. El texto insiste en particular en la negativa por parte de los administradores a mostrar las cuentas de la iglesia, lo que apoyaría la hipótesis de mala administración del patrimonio. Es singular que el autor no haga ninguna referencia a la cuestión de los libros y registros de archivo previamente transferidos a la casa del embajador.

Pero como se ha dicho a principios de este capítulo, la visita apostólica de Urbano VIII se dirigió a todos los hospitales, iglesias y cofradías romanas, por lo que también tocó otras instituciones de la Monarquía católica. En 1627 se visitaron la iglesia y el hospital de San Antonio de los Portugueses y la iglesia de Santa María di Montserrat, de la corona de Aragón, otros dos polos fundamentales de la presencia ibérica en Roma. Estas dos instituciones, a diferencia de la iglesia castellana, no se opusieron a la visita, aunque también hubo conflictos jurisdiccionales de no poca importancia.

En el curso de los capítulos precedentes se han puesto de relieve los estrechos vínculos entre la iglesia de San Antonio de los Portugueses y la de Santiago de los Españoles, sobre todo a través de la figura del banquero Antonio de Fonseca, en cuya capilla ubicada en la misma iglesia se asentó la cofradía de la Resurrección, y que sirvió de sepultura para él y sus familiares. En 1593 se reformaron los estatutos de San Antonio, en los que Felipe II y todos sus sucesores fueron reconocidos como legítimos soberanos de Portugal, y el embajador español en Roma como protector de la institución¹⁷⁴. Pero solo unos años

¹⁷² BAV, *Vat. Lat. 7851*, f. 359v.

¹⁷³ BAV, *Vat. Lat. 7851*, f. 361r.

¹⁷⁴ Gaetano Sabatini, “La comunità portoghese a Roma nell’età dell’unione delle due corone (1580-1640)”, en *Roma y España*, 847-873.

después, a instancias de Manuel de Moura y Corte-Real, marqués de Castel Rodrigo y embajador en Roma de 1631 a 1641, que no quiso limitarse a un mero papel representativo sino ejercer plenamente su papel de protector de la institución, los estatutos fueron modificados de nuevo en 1639, pero finalmente no recibieron el aval de Urbano VIII debido a la revuelta que al año siguiente condujo a la independencia de Portugal¹⁷⁵.

Los registros de la visita a su vez informan que la iglesia aragonesa de Santa María de Montserrat conservaba varias reliquias en su interior, incluyendo las de Santa María Magdalena, de San Antonio Abad y una “de sepulchro Iesu Christi”¹⁷⁶. La fiesta de la Purificación se celebraba solemnemente el 2 de febrero, y la fiesta de Santa Eulalia, patrona de Barcelona, el 12 del mismo mes. En el hospital contiguo había quince camas para alojar a los peregrinos del reino de Aragón, que reciben atención y asistencia durante tres días. Cabe destacar que incluso la iglesia aragonesa sufrió, con el tiempo, una progresiva influencia del embajador en asuntos internos, favorecida sobre todo por la revuelta catalana que estalló en 1640. Maximiliano Barrio Gozalo ha reconstruido puntualmente este progresivo avance, que terminó con la afirmación del patronato real también sobre esta institución en la primera mitad del siglo XVIII¹⁷⁷. El siglo siguiente vio la unión canónica de las dos instituciones, en 1803, en la que todavía hoy es en Roma la iglesia nacional española de Santiago y Montserrat¹⁷⁸.

5.5 Reflexiones conclusivas

En estas páginas hemos tratado de analizar una historia precisa del largo pontificado de Urbano VIII, que tuvo en su centro a la iglesia nacional española, y más en general las relaciones entre la Monarquía y el papado, que ha dejado rastros en varios fondos de archivo. Este recorrido entre la documentación archivística y la transcripción de una parte a veces conspicua de las fuentes analizadas, tiene como objetivo tratar de penetrar más

¹⁷⁵ *Ibid.*, 860-961. Véase también David García Cueto, “Mecenazgo y representación del Marqués de Castel Rodrigo durante su embajada en Roma”, en *Roma y España*, 695-716.

¹⁷⁶ AAV, *Congr. Visita Apostolica*, vol. 4, f. 1012.

¹⁷⁷ Maximiliano Barrio Gozalo, “La iglesia nacional de la Corona de Aragón en Roma y el poder real en los siglos modernos”, *Manuscripts. Revista d’Història Moderna*, 26 (2008): 135-163; Diana Carrió Invernizzi, “Los catalanes en Roma y la iglesia de Santa María de Montserrat (1640-1670)”, *Pedralbes*, 28 (2008): 571-584.

¹⁷⁸ Sílvia Canalda i Llobet, “L’iconografia della Santa Immagine in Santa Maria di Monserrato a Roma: un incontro tra l’identità catalana e castigliana tra il XVI e il XVII secolo”, en *Identità e rappresentazione*, 65-86.

profundamente en el punto de vista de ambas partes, el de los administradores de Santiago y el de los enviados papales, así como mirar cuidadosamente también cuáles eran las voces en cierto sentido externas a la historia. Sin embargo, se trata de fuentes polifacéticas que, además del hecho puntual, nos han permitido fijarnos en una multiplicidad de aspectos, por ejemplo el estado económico de la iglesia castellana en la primera mitad del siglo XVII.

Sin embargo, es precisamente el pontificado barberiniano, que en cierto sentido representa el otro extremo del arco cronológico examinado en este trabajo de tesis, el que nos obliga a hacer algunas reflexiones, especialmente sobre las diversas sugerencias que han surgido en el curso de la investigación. Se ha dicho que el jubileo de 1625, fuertemente deseado por el papa Barberini, fue también la última ocasión en que se celebró la fiesta de la Resurrección en plaza Navona, que se restableció solo después de la muerte del pontífice, en ocasión del jubileo de 1650. Como ha argumentado Maria Antonietta Visceglia, esta fiesta no es sólo una de las muchas celebraciones que forman parte del variado calendario de ritos de la Semana Santa, sino que sobre todo reafirma entre finales del siglo XVI y principios del siglo XVII el papel de España en la defensa de la fe, y no es casualidad que este conozca un momento de crisis justo al comienzo del pontificado de Barberini¹⁷⁹. El momentáneo ocaso de la fiesta de la Resurrección y la visita apostólica de 1628 a Santiago de los Españoles son dos eventos que tienen lugar con pocos años de diferencia y que, por lo tanto, deben leerse en estrecha correlación.

Si en las primeras páginas de este capítulo nos hemos centrado en el significado de la visita apostólica en el contexto más general de la sociedad romana post-tridentina, el episodio concreto analizado a continuación sólo puede leerse en relación con los acontecimientos más amplios que caracterizaron las relaciones entre el papado y la Monarquía católica. Los protagonistas son los visitantes apostólicos, que actúan en representación directa del pontífice, y los administradores de la iglesia nacional española que, creyendo que esta institución estaba bajo la protección directa del rey de España, consideran que tienen derecho a oponerse a la visita. En este asunto, como hemos visto, el embajador, el representante directo del monarca en Roma, desempeñó un papel principal.

Por lo tanto, la visita apostólica puede considerarse como un momento significativo de fricción en las relaciones entre la Monarquía y el papado, pero fue solo en la década siguiente cuando encontraron una manera de manifestar conflictos aún latentes en los

¹⁷⁹ Maria Antonietta Visceglia, *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna* (Roma: Viella, 2002), 211.

primeros años del pontificado barberiniano¹⁸⁰. En el transcurso del capítulo anterior, se ha mencionado el grave enfrentamiento que en 1632 tuvo lugar en el consistorio entre el cardenal Gaspar de Borja y Urbano VIII, que obligó a los obispos y cardenales españoles a residir en sus respectivas diócesis. El conflicto entre Francia y España se desarrolló sobre todo en el nivel ceremonial, que encontró en Roma “su centro de mayor prestigio”¹⁸¹. En 1629 el embajador español organizó cuatro días de juegos con motivo del nacimiento del infante Baltasar Carlos, pero también el nacimiento del Delfín, que tuvo lugar en 1638, dio lugar a grandiosas celebraciones en las que la fachada de la iglesia de San Luis de los Franceses fue decorada con imágenes de Urbano VIII flanqueadas por las del rey y la reina de Francia, mientras que dentro de la iglesia el Delfín fue representado en el acto de ascender al Olimpo¹⁸².

Si Dandeleit ha escrito que “el ocaso del poder español en Roma era un reflejo de la decadencia general del poder español en toda Europa durante el siglo XVII”, por otro lado, Maria Antonietta Visceglia ha subrayado que el pontificado de Urbano VIII “non segnò una rapida eclissi della Spagna a Roma”¹⁸³. Sin embargo, no hay que olvidar que el peso de España sobre los estados italianos persiste durante toda la segunda mitad del siglo XVII¹⁸⁴. A lo largo del siglo XVII la iglesia de Santiago y la plaza Navona siguieron siendo el principal centro de ceremonialidad española en Roma¹⁸⁵. Basta pensar en el funeral de Felipe IV en 1665 o en la misma fiesta de la Resurrección, sobre la que nos hemos detenido en el capítulo tercero, que con motivo de los jubileos de 1650 y 1675 se celebró con imponentes escenografías que identificaban a Cristo y a la Monarquía hispánica¹⁸⁶. A la

¹⁸⁰ José Martínez Millán “El triunfo de Roma. Las relaciones entre el Papado y la Monarquía católica durante el siglo XVII”, en *Centros de poder italianos en la Monarquía Hispánica*, vol. I, ed. José Martínez Millán – Manuel Rivero Rodríguez (Madrid: Ediciones Polifemo, 2010), 549-681.

¹⁸¹ Maria Antonietta Visceglia, *Guerra, diplomacia y etiqueta en la Corte de los Papas (siglos XVI-XVII)* (Madrid: Ediciones Polifemo, 2010), 98.

¹⁸² *Ibid.*, 107-108.

¹⁸³ Maria Antonietta Visceglia, “Roma e la Monarchia Cattolica nell’età dell’egemonia spagnola in Italia: un bilancio storiografico”, en *Roma y España*, 74.

¹⁸⁴ Christopher Storrs, *The resilience of the Spanish monarchy, 1665-1700* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

¹⁸⁵ Domenico Rociolo, “Vita religiosa a piazza Navona tra Cinquecento e Ottocento”, en *Piazza Navona, ou Place Navone*, 613-626.

¹⁸⁶ González Tornel, *Roma hispánica*, 276-290; Pablo González Tornel, “Entre Italia y América: los catafalcos por la muerte de Felipe IV en los dominios de los Habsburgo españoles”, *SEMATA, Ciencias sociales e Humanidades*, 24 (2012): 213-234; Juana Toledano Molina, “Funerales en Roma por la muerte de Felipe IV (1665)”, en *Rumbos del hispanismo en el umbral del Cincuentenario de la AIH*, ed. Patrizia Botta – Luigi Guarnieri Calò Carducci (Roma: Bagatto Libri, 2012), 162-172; Manuel del Sol, “De Madrid al imperio y de Roma al universo: ceremonia, magnificencia y ostentación musical en las honras fúnebres de Felipe IV (1665-1666)”, en *Entre lo italiano y lo español. Música, influencias mutuas y espacios compartidos (siglos XVI-XX)*, ed. Paulino Capdepón Verdú – Luis Antonio González Marín (Valencia: Tirant Humanidades, 2021), 85-114.

muerte de Isabel de Borbón en 1644, que se había convertido en reina de Francia después de su matrimonio con Felipe IV, fue celebrado el funeral también en Santiago de los Españoles, que queda descrito por Giacinto Gigli¹⁸⁷. Pero es el mismo cronista quien atestigua cómo en aquellos años la iglesia de Santiago y la plaza Navona se convirtieron en terreno de sangrientos enfrentamientos entre franceses y españoles¹⁸⁸.

La visita a Santiago de los Españoles, que cronológicamente se enmarca dentro de los complejos acontecimientos que caracterizaron el pontificado de Urbano VIII y sus relaciones con la Monarquía católica, tiene implicaciones profundas, que hunden sus raíces en las décadas anteriores y que en ese momento aún están lejos de encontrar una solución. No representa ni el punto de partida ni el punto de llegada, sino una etapa significativa en un proceso de extensión progresiva del control de la Monarquía sobre su iglesia nacional en Roma. En este proceso, como se desprende de los distintos episodios a los que nos hemos referido, los administradores de Santiago adoptan una actitud cada vez distinta. Si en sus intenciones está el deseo de defender la autonomía de la iglesia y hospital de las presiones ejercidas por el poder pontificio, esto por otro lado implica una influencia cada vez mayor del embajador en asuntos relacionados con el gobierno de esta institución. La visita apostólica es sólo una etapa de este proceso, que culminará a principios del siglo XVIII. Sin embargo, si hay un momento en la historia de esta importante institución en que la cuestión de la defensa del patronato real vuelve con mayor virulencia, es sin duda la visita apostólica de 1628, que es hilo conductor que recorre estas páginas.

¹⁸⁷ Giacinto Gigli, *Diario di Roma*, ed. Manlio Barberito, 2 vols. (Roma: Editore Colombo, 1994), 451.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 283-284. Véase también Maria Antonietta Visceglia, “Violencia contra el papa, violencia en la ciudad del papa en la primera Edad Moderna”, en *Violencia y conflictividad en el universo barroco*, ed. Julián José Lozano Navarro – José Luis Castellano (Granada: Editorial Comares, 2011): 173-196.

Capítulo 6

LAS COFRADÍAS GRANADINAS A TRAVÉS DE LOS ARCHIVOS ROMANOS: DINÁMICAS Y PERSPECTIVAS DE INVESTIGACIÓN¹

6.1 Cofradías en la España de Antiguo Régimen

Si al comienzo de este trabajo hemos dicho que en los últimos años la historiografía se ha centrado mucho en el estudio del mundo confraternal, hasta ahora nos ha faltado tratar más específicamente el contexto español². Sin pretender agotar en pocas páginas un tema que ha producido una abundante bibliografía, nos limitaremos a aportar algunas notas preliminares que puedan introducir el tema tratado en este capítulo³.

En la España del Antiguo Régimen las cofradías representaron “una de las expresiones más importantes de la religiosidad popular” y a partir del siglo XVI el nacimiento de las mismas se multiplicó tanto en contextos rurales como urbanos⁴. En la variedad de fundaciones e invocaciones se pueden identificar tres grandes grupos de cofradías. Las comúnmente llamadas “devocionales” tenían como finalidad principal el culto a la Virgen, a los santos o a las almas del Purgatorio, mientras que las llamadas “penitenciales” conmemoraban la pasión y muerte de Cristo⁵. De gran importancia, especialmente en las zonas urbanas, fueron las cofradías “gremiales”, en las que el componente profesional era fuerte junto con el religioso, mientras que las cofradías “asistenciales” realizaban obras de

¹ El presente capítulo constituye la versión revisada y ampliada del volumen *Las cofradías granadinas a través de los archivos romanos* (Granada: Ayuntamiento de Granada, 2022). El trabajo es el resultado de la "Ayuda Chía 2020" que me concedieron el Ayuntamiento Granada y la Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad para estudios sobre la historia de la Semana Santa de Granada. El volumen fue presentado el 19 de febrero 2022 con ocasión del IV Simposio de Historia de la Semana Santa de Granada. Quisiera agradecer al profesor Francisco Javier Crespo Muñoz (Universidad de Valladolid – Archivo General de Simancas) la atención prestada a este trabajo desde su concepción, y por su generosidad al haberme cedido algunas de las imágenes que aparecen en este capítulo.

² Para un balance historiográfico véanse Antonio Luis Cortés Peña – Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, “Historiografía sobre la Iglesia en Andalucía (Edad Moderna)”, *Tiempos Modernos*, 1 (2010): 1-44; Antonio Luis Cortés Peña – Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, “Historiografía sobre la Iglesia en el Reino de Granada (Edad Moderna)”, *Anuario de Historia de la Iglesia andaluza*, 1 (2008): 161-186.

³ Inmaculada Arias de Saavedra Alías - Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, “Las cofradías y su dimensión social en la España del antiguo régimen,” *Cuadernos de Historia Moderna*, 25 (2000): 189-232; Inmaculada Arias de Saavedra Alías - Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, “Las cofradías españolas en la Edad Moderna desde una óptica social. Tres décadas de avance historiográfico,” *Cuadernos de estudio del siglo XVIII*, 27 (2017): 11-50.

⁴ *Ibid.*, 14.

⁵ *Ibid.*, 17.

caridad no sólo hacia los hermanos sino también hacia los sectores más desfavorecidos de la sociedad⁶.

También para el contexto español podemos retomar algunas consideraciones generales hechas en las primeras páginas de este trabajo, como la organización jerárquica de las cofradías y la presencia de los estatutos que regulan su vida interna, así como los procedimientos para acceder a los diversos cargos gubernamentales. Las sedes privilegiadas eran iglesias y conventos, donde las órdenes religiosas, sobre todo franciscanos y dominicos, desempeñaban un papel central en la difusión de algunas devociones, por ejemplo la del Santo Rosario. En contextos rurales las cofradías podían tener su sede en las llamadas “ermitas”.

Muchas cofradías podían contar con un gran número de afiliados, incluso la caracterización de cada una podía cambiar según la condición social de sus miembros. Si las cofradías marianas estaban muy extendidas, había muchas cofradías cuya advocación estaba relacionada con la profesión de sus miembros, por ejemplo San Isidro Labrador para los campesinos y San José para los carpinteros. Incluso la geografía urbana de las hermandades españolas no es homogénea, sino que podría variar mucho de un contexto a otro⁷. Las cofradías gozaban del apoyo de las autoridades eclesiásticas, pero a menudo surgieron contrastes entre las dos partes. La agregación en Roma, como veremos mejor en el transcurso del capítulo, representará un recurso que las cofradías tratarán de utilizar en su favor. Pero los conflictos muchas veces surgieron incluso entre cofradías de la misma ciudad, o en ocasiones de la misma parroquia, a menudo por cuestiones de precedencia⁸.

En la dimensión de cofradía de la España de la Edad Moderna, por un lado la fiesta y por otro las imágenes sacras, en cuya realización trabajaron algunos de los más grandes artistas de la época, adquieren una importancia creciente. Dos aspectos estrechamente entrelazados porque es a través de las procesiones cuando las cofradías manifiestan públicamente su culto, y a las que dedican muchos recursos económicos para hacerlas cada vez más grandes y magníficas. Las procesiones registraban una fuerte participación de la gente, y no pocas veces la presencia de los “disciplinantes” creó situaciones de desorden, que requirieron la intervención de las autoridades eclesiásticas.

⁶ *Ibid.*, 22-23.

⁷ Alrededor del año 1771 las ciudades con el mayor número de cofradías eran Sevilla, Madrid y Toledo. Véase Inmaculada Arias de Saavedra Alías – Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, “Cofradías y ciudad en la España del siglo XVIII”, *Studia Historica. Historia Moderna*, 19 (1998): 197-228.

⁸ Como ejemplo de pleito entre cofradías véase Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, “Dos visiones ilustradas en un proceso contra cofradías: el Santo Entierro de Granada en 1777-1778”, *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 34 (2022): 331-361.

La imagen sagrada, que era llevada por las cofradías en su recorrido procesional por las calles de la ciudad, se convirtió en el centro de atención, y a partir de la década de 1580 se produjo una difusión masiva de imágenes, lo que constituye un “proceso imparable y característico” para la España de la Edad Moderna⁹. La imagen sagrada, en sus formas humanizadas, lleva el sufrimiento de Cristo tallado en madera, y se convierte en una verdadera y propia “catequesis” cargada de fuertes valores simbólicos y teológicos. Si por un lado podemos hacer estas reflexiones generales, también es cierto que cada realidad territorial tiene sus propias particularidades, y ha sido objeto de estudios específicos. Granada, último bastión en manos musulmanas, ha representado a lo largo de los años un yacimiento de investigación especialmente fructífero, magistralmente reconstruido por Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz en sus innumerables obras tanto científicas como divulgativas¹⁰.

6.2 Granada y sus primeras cofradías penitenciales en el siglo XVI

Hablar de la Semana Santa de Granada, y de sus innumerables implicaciones tanto históricas como histórico-artísticas, significa enfrentarse a un fenómeno tan complejo y profundamente arraigado en la cultura granadina y que, a lo largo de los siglos, ha tenido fuertes implicaciones sociales y culturales, y también ha dado lugar a una intensa producción artística. En esta primera parte del capítulo, por tanto, nos limitaremos a ofrecer

⁹ *Ibid.*, 39.

¹⁰ Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz - Juan Jesús López-Guadalupe Muñoz, *Historia viva de la Semana Santa de Granada. Arte y devoción* (Granada: Universidad de Granada, 2002); Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, “Una religiosidad con diversidad de cultos. Fiesta y procesión en las cofradías de Granada, siglos XVI al XVIII,” en *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, ed. Rafael Castañeda García - Rosa Alicia Pérez Luque (Zamora: CIESAS, 2015), 375-419; Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, *La labor benéfico-social de las cofradías en la Granada Moderna* (Granada: Universidad de Granada, 1994); Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, “El nacimiento de las cofradías en la Granada del Quinientos: un discurso devocional cristiano viejo”, en *Memoria de los Orígenes. El discurso histórico-eclesiástico en el mundo moderno*, ed. José Jaime García Bernal y Clara Berejano Pellicer (Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2019), 139-162; Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, “Parroquia y cofradías. El revulsivo de Trento en la Granada confesional”, en *“Para la reforma del clero y pueblo cristiano...” El concilio de Trento y la renovación católica en el mundo hispánico*, ed. Fermín Labarga (Madrid, Silex, 2020), 207-237.

Juan Jesús López-Guadalupe Muñoz, “Razón y función de la imagen religiosa. Sobre los orígenes de la escultura procesional granadina”, en *Compendio histórico artístico-sobre Semana Santa: Ritos, tradiciones y devociones*, ed. María del Amor Rodríguez Miranda - Isaac Palomino Ruiz - José Antonio Díaz Gómez (Córdoba: Asociación Hurtado Izquierdo, 2017), 238-262.

algunas notas históricas sobre las primeras cofradías penitenciales granadinas, con el fin de enmarcar mejor el tema que será objeto del análisis realizado en estas páginas.

La primera hermandad penitencial fundada en Granada, después de la conquista por los Reyes Católicos, fue la de la Vera Cruz. Esta devoción tiene sus raíces en el descubrimiento, por Santa Elena, madre del emperador Constantino, de la cruz sobre la que Cristo fue crucificado. Fue una devoción muy arraigada en la población, de hecho en toda España surgieron cofradías bajo la misma advocación. La erección formal de la cofradía granadina se produjo en el año 1547, aunque su origen se remonta alrededor del año 1540¹¹. En sus primeros años esta cofradía tenía su sede en un pequeño hospital cerca de la parroquia de La Magdalena, mientras que en 1564 se trasladó al convento de San Francisco Casa Grande, uno de los conventos más importantes de la ciudad, y que a lo largo de la Edad Moderna fue un destacado centro de vida cofrade¹². En el convento franciscano, donde la hermandad permaneció hasta su definitiva desaparición, la cofradía tenía una gran capilla. El cronista fray Alonso de Torres, en su *Crónica de la provincia franciscana de Granada*, describe la capilla como “otra Iglesia à parte, aunque unida con la principal”¹³. La cofradía efectuaba su estación de penitencia la noche del Jueves Santo, y uno de sus rasgos fundamentales era la “disciplina pública”. A lo largo de los años se convirtió en unas de las cofradías más populares y llegó a jugar un papel fundamental en las dinámicas devocionales de la ciudad.

Más o menos a los mismos años se remonta la fundación de la Hermandad de Nuestra Señora de las Angustias, cuyas normas fueron aprobadas en 1545¹⁴. El origen de esta hermandad, como han señalado los estudios de Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, está vinculado a una ermita y destaca principalmente el origen humilde de sus cofrades. En 1556 se convirtió en hermandad de penitencia, y en 1610 la pequeña ermita, que hasta esa fecha

¹¹ Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, “Las ordenanzas primitivas de la Vera Cruz de Granada”, *Chronica Nova*, 30 (2003-2004): 681-725; Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz. “Orígenes de las cofradías penitenciales granadinas: la fundación de la Vera Cruz”, en *Iglesia y Sociedad en el Reino de Granada (ss. XVI-XVIII)*, ed. Antonio Luis Cortés Peña, - Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz - Antonio Lara Ramos (Granada: Universidad de Granada, 2003), 357-373.

¹² Lázaro Gila Medina - Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz – Juan Jesús López-Guadalupe Muñoz, *Los conventos de la Merced y San Francisco, Casa Grande, de Granada: aproximación histórico-artística* (Granada: Universidad de Granada, 2002); Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, “Aproximación al devocionario cofrade franciscano (siglos XVI-XVIII). Hermandades y cofradías en los conventos franciscanos de Granada”, en *El franciscanismo: identidad y poder. Libro homenaje al P. Enrique Chacón Cabello, ofm*, ed. Manuel Peláez del Rosal (Córdoba: Asociación hispánica de estudios franciscanos, 2016), 97-118.

¹³ Alonso De Torres, *Cronica de la provincia franciscana de Granada* (Madrid: Editorial Cisneros, 1984), 22.

¹⁴ Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz - Juan Jesús López-Guadalupe Muñoz, *Nuestra Señora de las Angustias y su Hermandad en la época moderna: notas de Historia y Arte* (Granada: Comares, 1996); Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, “Las Ordenanzas de la Hermandad de Nuestra Señora de las Angustias de Granada en el siglo XVI”, *Chronica Nova*, 17 (1989): 381-416.

había sido sede de la hermandad, se convirtió en una iglesia parroquial. Esta hermandad, así como la de la Vera Cruz, efectuaba su propia estación de penitencia en la noche del Jueves Santo. El centro devocional de esta hermandad era precisamente una imagen de la Virgen, a la que el pueblo acudía sobretodo en ocasión de algunas calamidades, como por ejemplo las sequías, muy frecuentes en el territorio granadino.

También el origen de la cofradía de la Soledad, tercera cofradía penitencial granadina, está vinculado a una ermita¹⁵. Los orígenes de esta importante hermandad, activa hoy en día en el panorama confraternal granadino, y que tiene su sede en el monasterio de San Jerónimo, siguen envueltos en el misterio. Los historiadores, a la luz de algunas evidencias documentales, creen que esta cofradía está vinculada a la hermandad de Nuestra Señora de la Cabeza, fundada alrededor de 1548 por mercaderes y plateros. En 1572 la cofradía encontró su sede definitiva en el convento granadino de los Carmelitas Calzados, actual sede del Ayuntamiento de Granada, donde poseía una capilla, y realizaba su salida procesional el Viernes Santo, llevando en procesión por la calle sus tres pasos. Se trata, también en este caso, de una devoción muy popular en Andalucía, donde hubo muchas hermandades bajo esta advocación.

Estas tres cofradías, además de ser las primeras cofradías con carácter penitencial fundadas en Granada, y a las que generalmente los historiadores remontan los orígenes de la Semana Santa granadina, tienen en común el hecho de que se han agregado, más o menos en las mismas décadas, a algunas de las más importantes archicofradías romanas, o a la basílica papal de San Juan de Letrán. Sin embargo, como veremos en las siguientes páginas, no fueron las únicas cofradías de la ciudad que recurrieron a este expediente. De hecho, podemos decir que el aspecto que proyecta el panorama confraternal granadino en una dimensión internacional está representado precisamente por el fenómeno de las “agregaciones”, que será el hilo conductor que guiará el análisis que intentaremos llevar a cabo en las siguientes páginas.

6.3 Una “red” de cofradías

A lo largo de este trabajo hemos visto como Roma representa sin duda un espacio privilegiado para el estudio del mundo confraternal, así como de sus fuertes implicaciones

¹⁵ Francisco Javier Crespo Muñoz - Ana Soledad Crespo Guijarro, “Nuevos datos históricos sobre la cofradía de la soledad y descendimiento del señor de granada en el siglo XVI”, *Chronica Nova*, 42 (2016): 197-216.

sociales y culturales. El caso más antiguo de agregación en el contexto romano está representado por la cofradía del Santísimo Sacramento, erecta en 1539 con bula del papa Pablo III en el convento dominico de Santa Maria sopra Minerva, que podía conceder la agregación “ad altra confraternita extra Urbem sotto l’istesso titolo canonicamente eretta, qualora ne sia presentata la petizione”¹⁶. Para dar una idea de la magnitud de este fenómeno, pensemos que sólo entre 1539 y 1543 hubo alrededor de 1.700 cofradías agregadas, pertenecientes no sólo a los estados de la península italiana, sino también a otros importantes lugares del mundo cristiano¹⁷.

Un número considerable de estas cofradías procedían de la Península Ibérica. Entre ellos, aunque en un tiempo ligeramente posterior, también encontramos una hermandad granadina agregada. Se trata de la hermandad del Santísimo Sacramento, que se unió a la archicofradía romana el 19 junio de 1565¹⁸. En el registro de las cofradías agregadas, que se conserva en el archivo histórico de la basílica dominica, aparece ubicada “in S. M. dell’Incarnazione”¹⁹. Se trata del actual templo catedralicio, dedicado a Nuestra Señora de la Encarnación, cuyo Cabildo se estableció el 21 de mayo de 1492²⁰. Su primera sede estaba en la Mezquita Real de la Alhambra, y no fue hasta 1502 (de forma efectiva en 1597) cuando tuvo lugar su traslado definitivo a su ubicación actual. En cuanto a la cofradía, sería la primera “sacramental” fundada en 1525 en la parroquia de Santa María de la O²¹.

La académica francesa Marie Hélène Froeschlé-Chopard ha señalado que este fenómeno se debe al hecho de que, precisamente en la Península Ibérica, el culto eucarístico se había desarrollado muy temprano. A pesar de esto, en los registros que hemos podido examinar

¹⁶ ASMSM, *Memorie dell’Arciconfraternita del SS. Sagramento eretta nella chiesa di S. M. sopra Minerva della città di Roma*, folio 5r: “L’Archiconfraternita del SS.mo Sagramento fu istituita nell’anno 1538 dal R.do P. Tommaso Stella domenicano celebre predicatore, ed insigne per la pietà e per la dottrina, e fu eretta canonicamente con bolla di Paolo III nella Ven. Chiesa di S. Maria sopra Minerva di questa alma città di Roma”.

¹⁷ Marie Hélène, Froeschlé-Chopard *Dieu pour tous et dieu pour soi: histoire des confreries et de leurs images a l’epoque moderne* (Paris: L’Harmattan, 2007), 89-90.

¹⁸ ASMSM, *Rubricellone dell’Archivio della Ven. Arciconfraternita del SS. Mo Sagramento della Minerva composto nell’anno 1739 da Francesco Maria Magni*, p. 121.

¹⁹ ASMSM, *Elenco delle confraternite aggregate alla Venerabile Archiconfraternita del SS.mo Sagramento della Minerva dal 1539 al 1739, sin foliar*. Véase también Maria Antonietta Visceglia, “Tra liturgia e poilitica. Il Corpus Domini a Roma (XV-XVIII secolo)”, en *La Roma dei papi. La corte e la politica internazionale (secoli XV-XVII)*, ed. Elena Valeri – Paola Volpini (Roma: Viella, 2018): 73-116, en p. 97.

²⁰ Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, “Primeras devociones en la Granada conquistada por los Reyes Católicos: la tradición cristiano-vieja”, en *Meditaciones en torno a la devoción popular*, ed. José Antonio Peinado Guzmán – María del Amor Rodríguez Miranda (Asociación para la investigación de la Historia del Arte y el Patrimonio Cultural “Hurtado Izquierdo”: Madrid, 2016): 9-30.

²¹ *Ibid.*, 27. Para un enfoque histórico artístico véase María José Collado Ruiz, “Una faceta olvidada de la antigua Iglesia mayor de Granada”, *Boletín de Arte*, 32-33 (2011-2012): 117-131.

resulta solo una cofradía granadina agregada, aunque en los años siguientes habían surgido en Granada varias cofradías dedicadas al Santísimo Sacramento.

Pero, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de agregación? ¿Y qué suponía esta práctica que se generalizó tanto desde finales del siglo XVI? Para estudiar más de cerca el proceso de agregación, creo que es apropiado partir de la lectura de los estatutos, es decir, los documentos oficiales que regulaban la vida de las hermandades y establecían precisamente sus formas de gobierno. De una lectura comparativa de los estatutos de algunas archicofradías romanas que tenemos a nuestra disposición, se desprende que siempre hay un capítulo específico dedicado precisamente al tema de las agregaciones, en el que se expone de manera detallada cómo debe tener lugar la agregación. A este propósito, creo que podemos tomar como ejemplo los estatutos del archicofradía de la Santísima Resurrección.

En su versión publicada en Roma en 1603 los estatutos contienen una sección específica titulada “De las agregaciones”²². En primer lugar, se especifica que se podían agregar todas las cofradías presentes en los reinos de la Majestad Católica, a las que se podían comunicar “las indulgencias, Priuilegios, y Gratias, que a la dicha Archicofradia son concedidas, y por tiempo se concedieren”²³. Las cofradías aún no erectas, que querían pedir la agregación, tenían que presentar “carta o patente del Ordinario” del lugar donde iban a erigirse, y el poder de la cofradía. Si ya estaban erectas, tenían que presentar sólo el poder, que como veremos tenía que presentar algunas características particulares.

En el poder los cofrades, “informados del santo y pio ejercicio” en el que se ejerce la archicofradía, tenían que pedir la agregación para disfrutar de las gracias e indulgencias concedidas a la misma, y “prometiendo de reconocerla siempre como à Madre, y cabeça, tomando el titulo della, ò teniendo otro añadiendo el nuestro”²⁴. Los poderes debían ser estipulados por un notario o un escribano público, y las cartas debían ser firmadas por “los Ordinarios o los Señores temporales” de la ciudad²⁵. A continuación, el procurador, nombrado por los cofrades, tenía que pedir la agregación durante una congregación particular de la archicofradía, presentando el poder o las cartas. Una vez que “el prior más antiguo” lo haya considerado suficiente, y el secretario haya reconocido la autenticidad de la firma del notario, propondrá la agregación en otra congregación particular, que será

²² *Estatutos de la Archicofradia de la SS. Resurreccion de Christo nuestro redentor, de la nacion española de Roma* (Roma: Esteban Paulino, 1603), 48-51.

²³ *Ibid.*, 49.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, 50.

aprobada con dos tercios de los votos. Una vez obtenido el decreto de agregación, el procurador tenía que ser llamado para que, en nombre de la cofradía recién agregada, prometiera lo que estaba escrito dentro del poder. El secretario tenía entonces que entregar al procurador la bula o licencia de agregación, en cuya parte alta en el centro estaba representada la Resurrección de Cristo, a la derecha el escudo de armas del papa Gregorio XIV y a la izquierda el del rey de España. La bula estaba firmada por el protector, el gobernador, los priores y el secretario de la archicofradía. Al procurador se le entregaba también un sumario de las gracias, indulgencias y privilegios de la archicofradía, “para que por él sepa la Cofradía agregada el Tesoro que se concede, y las obras en las que ha de ejercitarse”²⁶.

A partir de esta visión general, resulta que la agregación era un proceso bien codificado por los estatutos, en el que varios actores entraban en juego. En primer lugar, los miembros de la cofradía que, en presencia de un notario o de un escribano público, estipulaban un poder que luego se entregaba a un procurador, el cual se comprometía a pedir y obtener la agregación en Roma. La del procurador es una figura central, y tendremos manera de volver sobre este aspecto en las siguientes páginas. El caso de la archicofradía de la Santísima Resurrección es de gran interés, pues ya en los primeros años de vida esta institución pudo contar con un gran número de cofradías agregadas. De los documentos de archivo parece que en los once primeros años ya había 84 cofradías que pidieron la agregación, y pertenecían a todos los territorios puestos bajo la jurisdicción del rey de España²⁷. Las cofradías agregadas tenían que pagar una cuota anual de diez escudos de oro. En un reciente estudio sobre las instituciones asistenciales de la Monarquía hispánica, Elisa Novi Chavarría ha destacado la formación de una verdadera “red” de cofradías agregadas a la de la Santísima Resurrección, que se formó entre finales del siglo XVI y principios del siglo XVII²⁸. Este concepto de “red” explica muy bien estas dinámicas y creo que es apropiado considerarlo como el punto de partida también para estudiar, más específicamente, el caso que será objeto de nuestra atención.

²⁶ *Ibid.*, 51.

²⁷ Justo Fernández Alonso, “Santiago de los Españoles y la Archicofradía de la Santísima Resurrección de Roma hasta 1754”, *Anthologica Annua*, 8 (1960): 279-329.

²⁸ Elisa Novi Chavarría, *Accogliere e curare. Ospedali e culture delle nazioni nella Monarchia ispanica (secc. XVI-XVII)* (Roma: Viella, 2020), 53-58.

6.4 Entre Roma y Granada: las agregaciones

En las siguientes páginas se pretende presentar, de forma esquemática, un cuadro de las principales agregaciones en el ámbito granadino, a través de la lectura y del estudio de las fuentes documentales que hemos podido hallar en los archivos romanos, que gradualmente se irán mencionando. Con el fin de comprender el fenómeno, y por lo tanto enmarcarlo mejor en el contexto más amplio de la Roma de los siglos XVI y XVII, también trataremos de ofrecer algunas notas históricas de las instituciones consideradas, tanto en el contexto granadino como romano. También se ha intentado, dentro de los límites de las posibilidades, seguir los caminos de las agregaciones en su orden cronológico.

La tabla que se presenta a continuación tiene un propósito esencialmente práctico ya que las diferentes advocaciones de las cofradías, que a menudo se repiten, pueden generar confusión. En la columna de la izquierda hemos informado del nombre de cada cofradía granadina, mientras que en la columna de la derecha consta el nombre de la archicofradía romana. La columna central muestra las respectivas fechas de agregación. Hemos omitido por el momento las agregaciones a la basílica de San Juan de Letrán, ya que serán objeto de un análisis más detallado dentro de una sección específica de este capítulo.

Nuestra Señora de la Soledad	1591	Orazione e Morte
	1594	Santísima Resurrección
Nuestra Señora de las Angustias	1585	San Girolamo della Carità
Santo Cristo de las Penas	1632	
Santo Crucifijo, Sangre de Cristo y Ánimas Benditas (Convento de Santa Cruz la Real – Granada)	1578	Santissimo Crocifisso in San Marcello
Santa Vera Cruz, Soledad y Angustias de S. Maria	1580	

(Montefrío)		
Crucifijo y Vera Cruz (Íllora)	1582	
Santo Crucifijo y Vera Cruz (Santa Fe - Iglesia de Santa María de la Purificación)	1587	
Santo Crucifijo y Vera Cruz (Santa Fe - Iglesia mayor)	1588	
Santo Crucifijo y Santa Vera Cruz (Iznalloz)	1588	

6.4.1 La cofradía de la Soledad

En las páginas anteriores ya hemos hecho alguna referencia a los orígenes de la cofradía de la Soledad, que como sabemos no están todavía del todo claras. A pesar de todo, es un caso de especial interés a los efectos de nuestro discurso, por lo que tiene que ver con su vinculación con Roma. Precisamente en la ciudad del papa la cofradía, a finales del siglo XVI, buscó la agregación a algunas importantes instituciones que tenían allí su sede. Esto probablemente lo hizo para eludir la autoridad del arzobispo granadino y para obtener las indulgencias y los privilegios que estas archicofradías podrían transmitir a sus agregadas.

A finales del año 1591 la Soledad se unió a la archicofradía romana de Santa Maria dell'Orazione e Morte²⁹. Esta hermandad, fundada alrededor de 1530 y elevada a la categoría de archicofradía por el papa Pío IV en 1560, tenía una marcada ideología asistencial. Una de las principales obras de misericordia a las que se dedicaban los cofrades fue, de hecho, dar

²⁹ Alessandro Serra, "L'arciconfraternita di S. Maria dell'Orazione e Morte nella Roma del Cinquecento," *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 61 (2007): 75-108.

sepultura a los cadáveres abandonados³⁰. El poder estipulado por los hermanos de la Soledad, junto a la copia traducida en latín, se conserva en el Archivo Histórico Diocesano de Roma, donde se custodia todo el fondo documental de la archicofradía³¹. En el poder, fechado el 1 de agosto de 1591 y estipulado por el notario Luis de Olivares, los cofrades nombraron a Bartolomé de Quesada, acólito papal y hermano de la archicofradía romana, como su procurador en Roma. La elección de un procurador que fuera miembro de la archicofradía y, por lo tanto, capaz de dialogar directamente con los priores, sin duda habría facilitado los procedimientos de agregación.

³⁰ *Ibid.*, 85.

³¹ AHDR, *Santa Maria dell'Orazione e Morte*, legajo 888. Para el inventario del archivo véase Maria Chiabò – Luciana Roberti “L'arciconfraternita di S. Maria dell'Orazione e Morte. Inventario dell'archivio”, *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 6 (1985): 109-174.

En el *Libro del Secretario*, el 15 de diciembre de 1591, se recoge el decreto de agregación, que se transcribe en su totalidad a continuación:

fu proposta ancora, et ammessa viva voce la compagnia chiamata de la Soledad, et del sepolcro di Cristo nel monasterio de la Madonna de la Cabeza nella città di Granata, chiedendo l'aggregazione della detta compagnia alla nostra arciconfraternita l'illustrissimo et reverendissimo mons. D. Bartolomeo de Quesada referendario di Nostro Signore et accolito fratello della nostra arciconfraternita et procuratore costituito con sufficiente mandato per li atti del signor Ludovico de Olivares notario publico regio, sì come appare in esso mandato di procura, quale ha prodotto in lingua hispana con l'interpretazione in lingua latina, et è del tenore, sì come in filza, et fu ordinato sia ammesso il detto procuratore con le debite, et solite ceremonie, et se gli spedisca la patente dell'aggregazione, secondo il solito, et preso l'obbligo dal detto signor procuratore per la debita ricognitione di ogn'anno, se gli consigni insieme con il sommario, et il libro de nostri statuti, secondo il solito³².

³² AHDR, *Santa Maria dell'Orazione e Morte*, legajo 19, fol. 32. Curiosamente, en ese mismo registro está el acta de agregación de la cofradía de la Soledad de Úbeda, del monasterio de la Merced. El poder fue estipulado por Juan Martínez de Zérica, notario público, y el procurador fue don Pedro de Molina y Valenzuela.

condo il solito; et presa l'obbligo dal d.^o sig.
Proc.^o per la debita Recognitione di ogni anno
se gli conegni insieme con il sommario, et
il statuto, secondo il solito; a.

Fu proposta ancora, et ammessa nuna uoi la Compagnia
edisonata di la Soledad, et del Sepolero di Cristo nel
Monasterio de la Madonna de la Cabeça nella città
di Granata, videndo l'aggregatione della d.^a
Compagnia alla nra Archicofradernia l'V^o
et l'viii^o Mons. s. Bartholomeo de Quesada Refe-
rendario di. N. S. et Arcidiacono apostolico frotto
della nra Arch.^{ta} et procuratore costituito con
sufficiente mandato per li atti del s.^r Ludouico
de Olivaroz Notario publico Regio, si come ap-
pare in esso mandato di procura, quale ha pro-
dotto in lingua Hispana con l'Interpretatione
in lingua Latina, et è del cenore, si come in filza
et fel' ordinato sia ammesso il d.^o G.^o Proc.^o con le
debite, et solite Ceremonie, et si gli spedisca la
fabrice dell'aggregatione, secondo il solito, et pre-
so l'obbligo dal d.^o sig. Proc.^o per la debita
Recognitione di ogni anno, se gli conegni
insieme con il sommario, et il libro de nri
statuti, secondo il solito; v.

Fu proposto ancora dal sig.^o Don Antonino d'Ang.^o

Imagen 7: Acta de agregación de la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad a la archicofradía de Santa Maria dell'Orazione e Morte, 15 de diciembre 1591. AHDR, Santa Maria dell'Orazione e Morte, legajo 19, fol. 32.

El procurador recibió entonces la bula de agregación, junto con un resumen de indulgencias y el libro de los estatutos. Cada año también debía llevarse a cabo un reconocimiento, para verificar el desempeño efectivo de las funciones por parte de los cofrades agregados. La agregación de la cofradía de la Soledad también está anotada en un registro de 1769, conservado en el mismo archivo, en el que se lee: “Granata, città in Spagna. La compagnia chiamata de la Soledad, e Sepolcro di Cristo di detta città fu aggregata alla nostra Arciconfraternita il 15 decembre dell’anno 1591”³³.

Tres años más tarde, el 20 de septiembre de 1594, la cofradía granadina se unió a la archicofradía de la Santísima Resurrección, y según consta en los registros, el procurador fue Alonso de Ponte, en cuyo perfil y su red de relaciones nos hemos detenido extensamente durante el capítulo cuarto, a partir de la lectura de su testamento y su inventario de bienes³⁴.

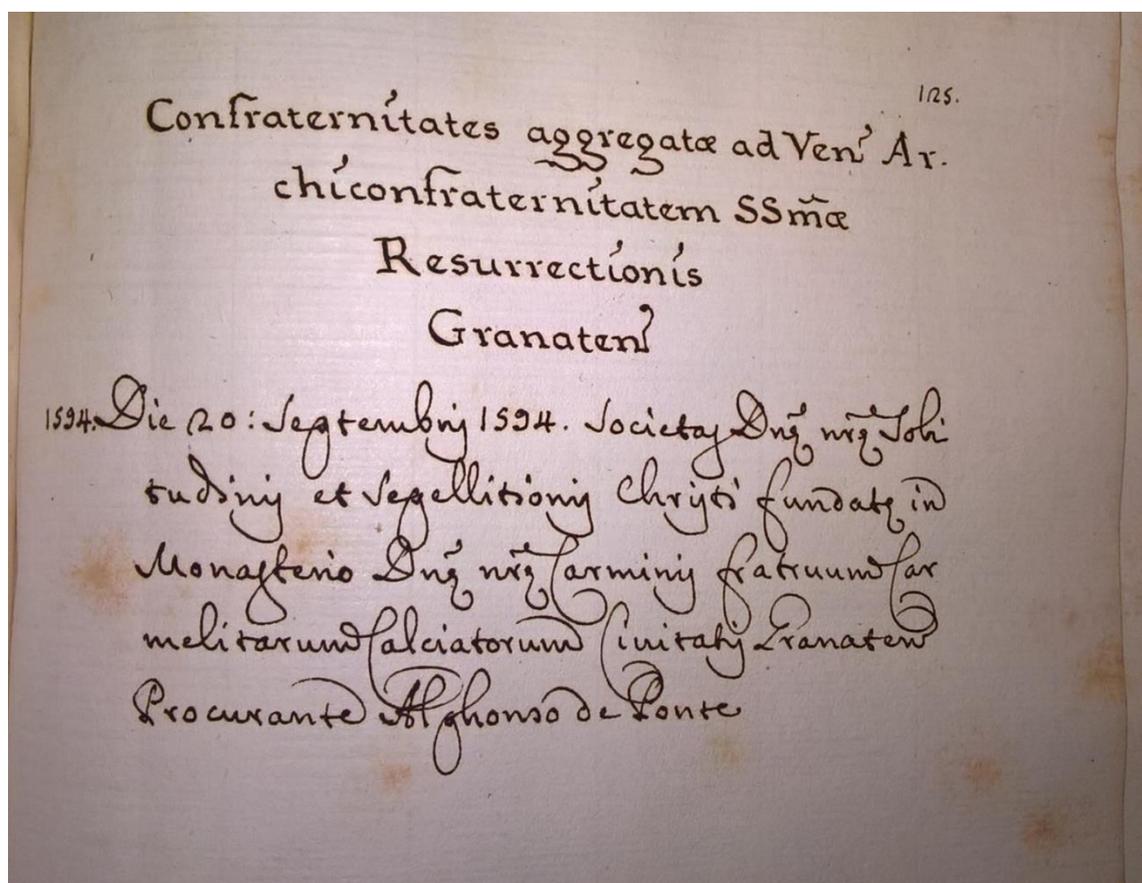


Imagen 8: Anotación, en el Libro maestro, de la agregación de la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad a la archicofradía de la Santísima Resurrección, 20 de septiembre 1594. AOP, *Libro maestro de la archicofradía*, legajo 71, f. 125.

³³ AHDR, *Santa Maria dell’Orazione e Morte*, legajo 894.

³⁴ AOP, *Libro maestro de la archicofradía*, legajo 71, f. 125: “Die 20 Septembris. Societas Dominae Nostrae Solitudinis et Sepellitionis Christi fundata in monasterio Domini Nostri Carminis Fratrum Carmelitarum Calciatorum Civitatis Granaten Procurante Alphonso de Ponte”.

A partir del descubrimiento de estos documentos, hemos podido dar un paso adelante en el conocimiento de este proceso. Sin embargo, resulta difícil estudiar más de cerca la agregación de esta hermandad granadina, debido a algunas lagunas en las fuentes actualmente disponibles. Entre los poderes notariales de las diversas cofradías agregadas, que actualmente se conservan en el archivo, no se conserva el de la de Soledad. En el *Libro Maestro* de la archicofradía de la Resurrección, en la sección específica dedicada al archivo, destaca la presencia de un “libro en quartilla intitulado de las cofradías agregadas donde se notan las agregaciones con distinción de los lugares y obispados, día, mes y año por su antigüedad desde el año 1592”³⁵.

Por lo tanto, es evidente que desde el principio los administradores de la recién nacida archicofradía registraron fielmente todas las agregaciones en un libro guardado en el archivo, que evidentemente también tenía que contener la documentación enviada a Roma por las cofradías españolas. En el fondo documental de la archicofradía, tal como está actualmente, se conserva un volumen relacionado con las agregaciones, dentro del cual se conservan varios expedientes de agregación. Entre estos no está presente el de Soledad. La única referencia a esta hermandad aparece en una hoja suelta que muestra “28 cofradías agregadas hasta el año 1598”. En una nota en el margen de la hoja leemos: “Agregaciones que constan en diferentes libros averse agregada”³⁶. De esta anotación aprendemos que, además del registro mencionado en el *Libro maestro*, también había otros registros. Por lo tanto, es probable que, a efectos prácticos, también se usaran otros libros para anotar las agregaciones de cofradías, y que estos no hayan dejado rastro en la conformación actual del archivo.

Otro aspecto a tener en cuenta es el económico porque, como sabemos, la agregación tenía lugar detrás del pago de una suma de dos escudos a la archicofradía romana. También en este caso, en los registros contables relativos al año 1594, que es el año de agregación, no hemos encontrado referencias al pago realizado por la hermandad granadina. No hay referencia ni siquiera en la contabilidad del año 1595, teniendo en cuenta que los pagos podrían llegar incluso unos meses después³⁷. Tampoco se encuentra rastro en el “registro de entrada y salida” que cubre un lapso cronológico que va desde 1579 hasta 1603³⁸. Sin embargo, cabe destacar que en el capítulo de los estatutos dedicado a las agregaciones no se

³⁵ AOP, legajo 71, f. 98v.

³⁶ AOP, legajo 2196, *Expedientes de agregaciones*, sin foliar.

³⁷ AOP, legajo 122, sin foliar.

³⁸ AOP, legajo 857.

hace referencia a la obligación de pagar la tasa, que en el *Libro Maestro* se menciona entre los puntos relativos a la “renta incierta” de la archicofradía³⁹. Quizás sea precisamente por esta razón que la agregación de Soledad no ha dejado huellas entre los documentos de la archicofradía. Esta falta de documentación dificulta, por tanto, el estudio de esta hermandad granadina.

La investigación en los archivos romanos también ha revelado algunos datos de particular interés que podrían arrojar luz sobre ciertos aspectos aún poco conocidos de la dimensión procesional de esta hermandad⁴⁰. En el archivo general de la Orden Carmelita⁴¹, que tiene su sede en Roma, hay una visita realizada al convento granadino en 1595 por el Prior General Giovanni Stefano Chizzolla⁴², que fue elegido prior general de la Orden el 6 de junio de 1593 y murió el 25 de noviembre de 1599 en el convento romano de Santa Maria in Traspontina, sede de la “Curia generalizia”⁴³ donde, a partir de 1517, se fijó la residencia de los priores⁴⁴. Estas visitas fueron realizadas periódicamente por los superiores de la Orden precisamente para verificar el estado de los conventos y de las comunidades religiosas dispersas por los territorios del mundo católico. Podría tener una duración más o menos variable, dependiendo de las peculiaridades de la comunidad que se visitaba⁴⁵.

La visita de 1595 tiene lugar en un momento particular de la historia de la Orden. El capítulo celebrado en Cremona en 1593, que eligió a Chizzola casi por unanimidad, representa un paso fundamental, ya que vio la separación legal de la rama de los Carmelitas Descalzos del núcleo principal de la Orden⁴⁶. Fue en este clima de incertidumbre, y para promover la unidad interna de la Orden, que el nuevo prior emprendió una visita a los diversos conventos carmelitas, especialmente los españoles. En aquel tiempo el convento granadino contaba con 24 religiosos, y el prior era fray Juan de los Ríos, de 52 años de edad (y 37 de profesión religiosa). A continuación, el documento presenta un extenso inventario

³⁹ AOP, legajo 71, f. 106v.

⁴⁰ Los datos relativos a la visita al convento granadino se han fusionado con el siguiente estudio: Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz - Francisco J. Crespo Muñoz - Antonio Vertunni, “Nuestra Señora de la Soledad: origen, esplendor y ocaso de una devoción cofrade granadina en el Antiguo Régimen”, en *Soledad y Descendimiento. Viernes Santo en Granada* (Granada: Real Federación de Hermandades y Cofradías de Granada, 2021), 11-60.

⁴¹ Para una historia de los Carmelitas en España véase, Balbino Velasco Bayón, *Los Carmelitas. Historia de la Orden del Carmen, vol. IV, El Carmelo español* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993).

⁴² AGOC, II, C. O. 1(8), ff. 145r-148v.

⁴³ AGOC, *Necrologium Fratrum aliorumque defunctorum in antiquo et novo ven. conventu S. Mariae Transpontem*, II, Roma (Trasp.), II, 4, ff. 30-31.

⁴⁴ Emanuele Boaga – Luigi Borriello, *Dizionario carmelitano* (Roma: Città Nuova Editrice, 2008), 698.

⁴⁵ *Ibid.*, 979-982.

⁴⁶ Ismael Martínez Carretero, *Los Carmelitas en Sevilla. 650 años de presencia (1358-2008)* (Sevilla: Ediciones de la Provincia Bética), 149-152.

de los bienes de la sacristía. Resulta realmente interesante la presencia de unos denominados “Velos de la Cruz”, de los que a continuación presentamos una transcripción:

Un belo de terciopelo carmesí bordado de oro
Ytem un belo negro de terciopelo bordado
Ytem dos belos del Cristo uno de red y otro de tocas de seda
Ytem un belo de la imagen
Ytem un belum templi de red
Ytem un candelero para el çirio paschual.

Estos velos solían tener la función de mortajas que habrían de caer sobre *Crucificados* o *Cristos Yacentes*. Con ello se podría explicar algunas de las características morfológicas de la talla del *Cristo Yacente*, *Cristo de la Sábana* o, más recientemente, *Señor del Descendimiento*, que actualmente procesiona la cofradía⁴⁷. Además, en la misma visita se hace también referencia a “un retablo de pinzel donde esta el decendimiento de la cruz” que se encontraba “en la sala donde leen”⁴⁸. Podría tratarse de una clara mención a la capilla de la Soledad, ubicada en el convento carmelita probablemente en una habitación donde los frailes solían dedicarse a la lectura. Cabe recordar que en los conventos carmelitas había diferentes tipos de cofradías, con diferentes fines devocionales⁴⁹. Entre estos, un lugar destacado fue ocupado por cofradías con título mariano, como es el caso de Soledad, que se dedicaron a la custodia de su imagen mariana, venerada en un altar o en una capilla del convento. Del inventario, sin embargo, emerge la presencia en el convento de otros retablos con imágenes marianas, incluyendo “un retablo de pinzel de n.ra s.ra con San Joseph y el Jesus” y otro retablo “donde esta n.ra s.ra y S.ta Ana y el niño Jesus”.

La lectura de esta visita es interesante porque nos ofrece una visión de la vida del convento granadino a finales del siglo XVI, de su patrimonio así como de sus prácticas devocionales. La presencia de numerosos objetos de culto plateados sugiere que en aquellos años el convento era bastante rico. Destaca, entre los muchos objetos mencionados, “un relicario de plata donde estan las reliquias de S.to Alberto”. Es probablemente San Alberto de los Abades, Primer santo de la orden, sobre el cual, sin embargo, hay poca información⁵⁰. Parece que fue objeto de devoción inmediatamente después de su muerte, que probablemente ocurrió en Messina en 1307⁵¹. El culto fue reconocido por el papa

⁴⁷ Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz - Francisco Javier Crespo Muñoz - Antonio Vertunni, “Nuestra Señora de la Soledad”, 26-27.

⁴⁸ AGOC, II, C. O. 1(8), f. 146v.

⁴⁹Boaga – Borriello, *Dizionario carmelitano*, 167.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

Calixto III en 1457 y luego confirmado por el papa Sixto IV en 1476.⁵² La Orden Carmelita lo eligió como su protector particular, y a lo largo de los siglos el culto a sus reliquias se generalizó. Parece que el culto a las reliquias del santo también estaba vivo en el convento granadino, que en aquellos años tenía una posición prominente entre los numerosos conventos presentes en la ciudad.

El inventario continúa con la lista de vestimentas litúrgicas, propiedad del convento. Entre estas encontramos 7 ternos, 3 capas, 12 casullas, 16 albas, 7 frontales y 8 roquetes. Algunos de estos están estrechamente relacionados con el culto hacia la Virgen, y en el inventario se mencionan expresamente como “Ropas de la Virgen”. A continuación, se transcribe una parte de este interesante documento:

Una saya de raso amarillo guarneçida con terciopelo amarillo
Ytem una saya de raso morado guarneçida con terciopelo morado
Ytem una saya de raso blanco con una guarnicion de terciopelo negro
Ytem quatro ropillas de tafetan blanco
Ytem otra saya grande de tafetan blanco guarneçida con terciopelo blanco
Ytem un xubon de raso en carnado con caireles de plata
Ytem dos mantos blancos con sus ternos de oro
Ytem un manto azul con una franja de oro
Ytem otro manto de toca bareteada con tenblanderías
Ytem unas mangas de tafetan encarnado con guarniçiones de seda y oro
Ytem unas mangas de raso morado respuntadas con seda blanca
Ytem un manto de estameña negra
Ytem tres ropitas del niño Jesus de diferentes colores
Ytem otra de raso carmesí
Ytem dos medios escapularios el uno de tafetan negro llano y otro de lo proprio bordado
Ytem un rosario de cristal con 5 estremos de oro y una ymagen de plata en el mismo rosario
Ytem una saya de raso blanco de indias con cuerpos de pasamanos de oro falso
Ytem dos mangas de telillas de oro
Ytem una ropilla de tafetan negro picada vieja
Ytem una saya cuerpos mangas rosadas de soplillo
Ytem una saya de damaso blanco con guarniçiones de oro
Ytem otra de raso gualdado colchado con guarniçiones de la propria color
Ytem una saya de soplillo gualdado guarneçido con terciopelo de lo proprio y cadenilla de plata
Ytem una sobreropa de soplillo gualdada
Ytem una saya de terciopelo verde labrados y cuerpos de borlilla todo guarneçido con franxas de oro
Ytem una saya de damaso amarillo
Ytem una basquiña de terciopelo leonado con franxas de oro y unas mangas de raso de la misma color con cañutillo de oro
Dies y siete tocas de la ymagen de diferentes maneras.

⁵² Ludovico Saggi, *Alberto degli Abati, santo*, DBI, 1 (1960).

Es evidente, a juzgar por el gran número de objetos mencionados, que ocupan una de las partes más consistentes de la visita, que en el convento carmelita en aquellos años el culto hacia la Virgen estaba muy vivo. Las numerosas vestimentas probablemente fueron pensadas como vestimentas litúrgicas para las diversas imágenes del convento.

El inventario también nos da información sobre la vida cotidiana del convento, que contaba con unos doscientos libros de diferentes autores, que, sin embargo, no se especifican. En el coro estaban “cinco libros de coro, seis bancos, un atril con su Cristo y sus esteras y siete candeleros”, mientras que en el refectorio había “quinze tablas de manteles, una imagen, un candil, un arca, tres libros para leer”. Al final del documento se encuentran los ingresos del convento, tanto de las rentas como de las limosnas, que ascienden a 1.100.375 maravedís, mientras los gastos ascienden a 1.060.645 maravedís.

En el archivo se conserva también otra visita al convento granadino del año 1606⁵³, llevada a cabo por el prior Enrico Silvio. Sabemos por los documentos de archivo que fue elegido prior general de la Orden en 1598 por un período de cinco años, y fue reconfirmado hasta 1609. Murió en Roma el 14 de septiembre de 1612⁵⁴. Es recordado sobre todo por haber compuesto en 1599 los “Capítulos” para la cofradía de San Martino ai Monti, que en los años siguientes se convirtió en la archicofradía del escapulario, en la que se encabezaron todas las demás cofradías carmelitas. En comparación con la anterior visita, esta se encuentra escrita en latín y contiene muy poca información. No hay, por ejemplo, ninguna lista de los bienes propiedad del convento. Sabemos que en aquel tiempo en el convento había un total de 48 religiosos (incluidos 9 laicos y 4 novicios) y el prior era fray Alfonso Gordillo. El 20 de marzo el superior llegó a Granada, donde fue recibido “cum omni debita obedientia” por el prior del convento y por los demás religiosos. Al día siguiente celebró una “missa de feria” en el altar mayor y después de la misa dedicó un sermón espiritual a los religiosos. El 22 visitó la sacristía y el convento, y el 24 celebró el “capitulum culparum”. Al final menciona el monasterio femenino, que está bajo la jurisdicción del arzobispo, y que cuenta con 80 monjas.

⁵³ AGOC, II C. O. 1(12), f. 15r-17r.

⁵⁴ AGOC, *Necrologium*..., f. 40-42.

6.4.2 Las cofradías del Santo Crucifijo

Más vaga es la referencia de la agregación de la cofradía del Santo Crucifijo, Sangre de Cristo y Ánimas Benditas de Granada a la archicofradía romana del Santissimo Crocifisso in San Marcello⁵⁵. Esta hermandad estaba ubicada en el convento dominicano de Santa Cruz la Real, fundado por los Reyes Católicos en 1492. Un estudio de Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, publicado en 2016, nos ofrece una visión general de las hermandades y cofradías presentes en este convento, que en la Edad Moderna llegaron a ser diez⁵⁶. El convento dominico pronto se convirtió en un centro devocional de primaria importancia para la ciudad de Granada y su alrededor. Muy arraigada era la devoción hacia la Virgen, especialmente hacia la del Rosario, que se remonta a la época de los Reyes Católicos⁵⁷.

La cofradía mencionada anteriormente fue la quinta hermandad penitencial fundada en la ciudad, y en 1581 se aprobaron sus reglas. Un documento del Archivo Apostólico Vaticano, donde se conserva toda la documentación de esta importante archicofradía romana, muestra que la agregación se produjo el 7 de enero de 1578. En el documento está anotada la agregación de la cofradía del Santo Crucifijo, Sangre de Cristo y Ánimas Benditas, del “monisterio de Santa Crocie regia de la cita de Granata” que obtuvo la “unificación en forma pública”⁵⁸.

⁵⁵ Jean Delumeau, “Une confrérie romaine au XVIe siècle: l'«Arciconfraternita del SS.mo Crocefisso in S. Marcello»”, *Mélanges de l'École Française de Rome*, 63 (1951): 281-306; Antonio Vannugli, “L'arciconfraternita del SS. Crocifisso e la sua cappella in San Marcello”, en *Le confraternite romane: esperienza religiosa, società, committenza artistica*, ed. Luigi Fiorani, 429-443.

⁵⁶ Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, “Cofradías y devociones populares en el convento de Santa Cruz la Real de Granada”, *Revista de Humanidades*, 27 (2016): 139-161.

⁵⁷ José Antonio Palma Fernández, “La devoción al Santo Rosario en Granada y su provincia. Historia, arte y tradición”, en *Meditaciones en torno a la devoción popular*, 377-396.

⁵⁸ AAV, *Arciconfr. SS. Crocifisso in San Marcello*, legajo 18, f. 52r. Un *Registro generale delle compagnie aggregate alla Venerabile Archiconfraternita del SS.mo Crocefisso in S. Marcello di Roma*, redactado en 1745, informa erróneamente la fecha de 1610. AAV, *Arciconfr. SS. Crocifisso in San Marcello*, legajo 77, sin foliar: “Granata città e diocesi nel Regno di Spagna=Ss.mo Crocefisso=nel 1610”.

die 7 Janj 1578

Fr. Raphael Carusini:
 Fr. Hieronimus Spadocchius:
 Fr. Petrus Suderius
 Fr. aug. pat. ubi:

Hanc unquam laudatam de Cruce
 et sanguine et unguine de lamina de por
 gant in unum libro de Santa Crucis
 Regia della città de granata ~~pro~~ H
 B. D. Fr. Celestino Bartolomeo de rojas
~~noto~~ o Calla notor infanta maria de
 grata p. m. p. m. de fide de m. d. o
 infra octo nobi s. p. m. f. m. a. u. n. g.
 p. m. m. d. m. m. d. e. l. l. Fr. Carusini
 cartone in publica forma

Imagen 9: Acta de agregación de la cofradía del Santo Crucifijo, Ánimas Benditas a la archicofradía del Santísimo Crucifijo de San Marcelo, 7 de enero 1578. AAV, Arciconfr. SS. Crocifisso in San Marcello, legajo 18, f. 52r.

Por esta razón, la fundación de esta cofradía debe necesariamente remontarse a los años anteriores al 1578. El acta de agregación, que hemos podido encontrar en un registro procedente del mismo fondo documental, nos da más información al respecto. Sabemos que esta se produjo en Roma en el oratorio de la misma archicofradía y que el procurador fue el licenciado Bartolomé de Rojas⁵⁹.

Cabe recordar que el origen de esta cofradía romana se remonta al año 1519, cuando un incendio destruyó la iglesia romana de San Marcello. Solo un crucifijo de madera de 1300 permaneció intacto. Tres años después, cuando una terrible epidemia de peste tuvo lugar en

⁵⁹ AAV, Arciconfr. SS. Crocifisso in San Marcello, legajo 75, f. 16r: Alexander Cardinalis Farnesius episcopus Tusculanus S. R. E. Vicecancellarius Venerabili Archiconfraternitati S. mi Crucifixi in ecclesia S. ti Marcelli de Urbe canonice erecte et institute protector Stefanus Crescentius, Hieronimus Spannocchius, Marius de Cavaleriis custodes, et Ioannes Enriquez camerarius universis et singulis in Cristo confratribus societatis S. mi Crucifixi, sanguinis Christi, et animarum Purgatorii in ecclesia S. Crucis Regiae Civitatis Granaten site et institute»

Roma, el crucifijo fue llevado en procesión por las calles de la ciudad⁶⁰. Fue solo en 1559 cuando el papa Pío IV lo elevó a la categoría de archicofradía, con el *motu proprio* que le otorgó el título de “caput omnium Societatum et Confraternitatum sub Sanctissimi Nomine Crucifixi erectarum et erigendarum”⁶¹. Las hermandades agregadas se convierten en parte de la misma hermandad romana, “in corpore et membris eiusdem societatis”, así como se indica en la bula de agregación, incluso si sus sedes materiales permanecen ubicadas en las diversas partes del mundo. También en este caso, notamos que es España la que registra el mayor número de agregaciones, superada solo por las cofradías presentes en la península italiana. Los estatutos publicados en 1565 dedican un capítulo a la forma en que deben aceptarse las cofradías ubicadas fuera de la ciudad de Roma. Se establece que la agregación no se puede otorgar a las hermandades que no tenían el título de “Santissimo Crocifisso”, y que tenían menos de cuarenta hermanos. Esto nos hace pensar que, para la fecha de la agregación, la hermandad granadina ya había alcanzado el número de cuarenta hermanos, y que ya jugaba un papel fundamental en las dinámicas devocionales de la ciudad. Además, los estatutos establecen que las cofradías agregadas deben, con motivo de la fiesta de la exaltación de la Cruz en mayo o septiembre, donar dos antorchas, y que los cofrades “non possin portare altro che sacchi negri con l’insegna del Santissimo Crocefisso in fronte”⁶².

La cofradía granadina efectuaba su procesión de penitencia el Jueves Santo por la noche, en el mismo día en el que en Roma efectuaba su procesión la archicofradía del Santissimo Crocifisso in San Marcello, cuando el crucifijo de madera se llevaba de su iglesia hasta el Vaticano⁶³. Podemos suponer que fue precisamente en virtud de esta agregación romana cuando la hermandad granadina adquirió ciertas formas devocionales. Un dato interesante en cuanto al vínculo que esta archicofradía tenía con España proviene de una relación escrita por Giovanni Bricci con motivo de las celebraciones del Año Santo de 1625⁶⁴. Al describir todas las procesiones que tuvieron lugar en Roma desde el Domingo de Ramos hasta el Domingo de Resurrección, el autor se centra precisamente en la procesión del

⁶⁰ David Armando, “«Resasi inutile qualunque precauzione, e di nessuno giovamento i rimedj terreni». Il crocifisso di San Marcello dalla Controriforma al Coronavirus”, *Laboratorio dell’ISPF*, XVII (2020): 1-8.

⁶¹ *Statuti, et ordini della venerabile Archicompagnia del Santiss. Crocefisso in Santo Marcello di Roma con l’origine d’essa*, 1565. Los estatutos, así como el inventario de todo el fondo de la archicofradía, han sido publicados por Gianni Venditti (coord.), *L’Arciconfraternita del SS. Crocifisso in S. Marcello. Inventario* (Città del Vaticano: Collectanea Archivii Vaticani, 2021).

⁶² *Ibid.*, LXXVI.

⁶³ Montserrat Moli Frigola, “«Pietas romana». Le processioni”, en *Roma sancta. La città delle basiliche*, ed. Marcello Fagiolo – Maria Luisa Madonna (Roma: Gangemi, 1985), 130-147.

⁶⁴ Sobre los años santos en Roma véase Maria Antonietta Visceglia (coord.), *La città del perdono. Pellegrinaggi e anni santi a Roma in Età Moderna. 1550-1750*, número monográfico de la revista *Roma moderna e contemporanea*, 2-3 (1998).

Santo Crocifisso que tuvo lugar la noche del Jueves Santo, y en la que participaron junto a los cofrades muchos nobles, particularmente de la nación española:

circa la mezza notte venne la Compagnia del Santissimo Crocefisso di s. Marcello vestita di saccho nero principiando con tre lanternoni doi di legno dorati e uno maggiore di christallo dopo i quali seguitavano doi filara di grossissime torce bianche, e un choro di musica, dopo la quale à doi à doi ne veniuano le famiglie de tutti quei Signori Precipi, e Cardinali che in quella si trovano, tra li quali erano l'Eccellentissimo sign. Don Antonio Barberinon l'Eccellentissimi sig. Ambasciatori del Imperatore, e di Spagna [...]. Doppo i quali seguitavano i confrati con torce in mano à due à due in gran numero portandosi da poi il tronco della Croce con un concerto di musica, e di novo seguitando molte altre copie de confrati. [...] Finite le fiaccole dopo un grosso choro di musica seguitorno circa 50 coppie di RR. PP. Capucini, e dopo RR. PP. Dell'Ordine de Servi, e di nuovo grandissima quantità di torce portate da Confrati, e persone nobili, particolarmente della Nazione Spagnola⁶⁵.

El cronista Giacinto Gigli describe la procesión como “numerosa di gente [...] con cinque Cardinali et l'Ambasciatore di Spagna”⁶⁶. Como ha señalado Maria Antonietta Visceglia, a finales del siglo XVI la cofradía del Santo Crocifisso y la más antigua del Gonfalone habían asumido una marcada caracterización política⁶⁷. Si la primera había afiliado a un gran número de hermandades españolas, y mantenido estrechas relaciones con el embajador y los cardenales españoles en Roma, la segunda reunió entre sus filas a cardenales de la facción francesa, señores venecianos y piemonteses, dando así forma a un frente antiespañol compacto⁶⁸.

En el mismo registro procedente del fondo de la archicofradía del Santo Crocifisso, también están las actas de agregación de otras cuatro cofradías que se encontraban en algunos pueblos de la provincia granadina, con las respectivas fechas de agregación y los nombres de sus procuradores. Estas son, en particular, las siguientes cofradías:

- Montefrío, cofradía de la Santa Vera Cruz, Soledad y Angustias de S. Maria, agregada el 27 de mayo de 1580. El procurador fue Juan de la Serna, clérigo de Granada⁶⁹.
- Íllora, cofradía del Crucifijo y de la Vera Cruz, agregada el 19 de enero de 1582. El procurador fue Bartolomé de Rojas⁷⁰.

⁶⁵ Giovanni Briccio, *Le solenni e devote processioni fatte nell'Alma Città di Roma, l'anno del Giubileo 1625. Con la sontuosa festa fatta la mattina di Pasqua di Resurrettione in Piazza Navona* (Roma: Eredi di Bartolomeo Zanetti, 1625), 16-17.

⁶⁶ Citado en Moli Frigola, “«Pietas romana». Le processioni”, 133.

⁶⁷ Maria Antonietta Visceglia, *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna* (Roma: Viella, 2002), 259.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ AAV, *Arciconfr. SS. Crocifisso in San Marcello*, legajo 75, f. 70.

- Santa Fe, cofradía del Santo Crucifijo y de la Vera Cruz (iglesia de Santa María de la Purificación, ubicada en el convento de los Frailes Menores Observantes), agregada el 17 de junio de 1587. El procurador fue *Stephanus de Asensio*, perteneciente a la Orden de los Frailes Menores Observantes⁷¹.
- Santa Fe, cofradía del Santo Crucifijo y de la Vera Cruz (Iglesia mayor), agregada el 3 de junio de 1588. El procurador fue Pedro Cosida, clérigo cesaragustano⁷².
- Iznalloz, cofradía del Santo Crucifijo y de la Santa Vera Cruz, agregada el 4 de octubre de 1588. El procurador fue Pedro Cosida, clérigo cesaragustano⁷³.

Estas agregaciones, como se puede ver claramente en las fechas indicadas en el registro, fueron todas posteriores a la de la de la hermandad que tenía su sede en el convento granadino de Santa Cruz la Real, por lo que podemos hipotizar una red de contactos que también se extendió a los pueblos de la provincia, y que se dirigió hacia el centro del Cristianismo, con el objetivo de lucrar indulgencias y eludir, en la medida de lo posible, la autoridad del Ordinario. También es presumible que el título de “Santo Crucifijo” se añadió precisamente para obtener la agregación, como lo establecen los estatutos. Es interesante observar que los hermanos de Santa Fe también tuvieron como su procurador en Roma a Bartolomé de Rojas, mientras no tenemos noticias ciertas sobre la identidad del granadino Juan de la Serna y de *Stephanus de Asensio*. Con respecto a las cofradías de Santa Fe, hay que suponer que se trate de dos cofradías distintas, una ubicada en un convento franciscano, y otra en la dicha “Iglesia mayor”, así como aparece mencionada en el documento. Esto también se debe a que las fechas de agregación son distintas y en los documentos se mencionan dos procuradores diferentes.

En este contexto, la figura de Pedro Cosida, a quien las cofradías de Santa Fe e Iznallos recurrieron para obtener la agregación es de gran interés, y por lo tanto merece una atención particular. Algunos estudios recientes han destacado el papel de Pedro Cosida en Roma como agente del obispo zaragozano Andrés Santos y como mecenas de arte entre finales del siglo XVI y las primeras décadas del siglo XVII⁷⁴. Se desconoce la fecha exacta de su llegada a Roma, aunque las primeras noticias de su presencia en la ciudad del papa se remontan alrededor de 1581⁷⁵. En ese año Pedro Cosida fue procurador en Roma de Andrés

⁷⁰ AAV, *Arciconfr. SS. Crocifisso in San Marcello*, legajo 75, f. 88.

⁷¹ AAV, *Arciconfr. SS. Crocifisso in San Marcello*, legajo 75, f. 163.

⁷² AAV, *Arciconfr. SS. Crocifisso in San Marcello*, legajo 75, f. 193.

⁷³ AAV, *Arciconfr. SS. Crocifisso in San Marcello*, legajo 75, f. 202.

⁷⁴ Mar Aznar Recuerdo, “Orígenes familiares y desarrollo profesional en la corte romana de Pedro Cosida, agente del arzobispo Andrés Santos, y de la Procura de negocios del cabildo de La Seo zaragozana en la Santa Sede (1581-1600)”, *Emblemata: Revista aragonesa de emblemática*, 17 (2011): 239-264.

⁷⁵ *Ibid.*, 248.

Santos que le encargó proseguir algunas causas importantes. Sabemos que Cosida era un hombre de confianza del arzobispo. Una carta de don Pedro de Luna dirigida al Cabildo de Zaragoza en la que, refiriéndose a Pedro Cosida, se le llama “roxo del sr Arçobispo” es emblemática en este sentido⁷⁶. Refiriéndose a este interesante hecho, la autora del estudio afirma que “parece ser que destacaba en sus labores como informador y profesional dedicado a la expedición de procuras y tratamientos diplomáticos”⁷⁷.

A la muerte de Andrés Santos el 13 de noviembre de 1585, Pedro Cosida sirvió al capítulo zaragozano, tomando el lugar de don Pedro de Luna, a quien estaba vinculado por una estrecha amistad. En 1600 entró al servicio de Felipe III, quien lo nombró “mi procurador y solicitante en el corte de Roma de los negocios destes mis reynos de Castilla, de las Indias y de la Cruzada”⁷⁸. El nombre de Pedro Cosida también aparece en las actas del consejo de la iglesia y hospital de Santa María de Montserrat, que era la institución propia de la corona de Aragón en Roma, de manera ininterrumpida desde 1582⁷⁹, y en los registros de la archicofradía de la Resurrección cubriendo el cargo de camarleno en los años 1592-93⁸⁰. Finalmente, aparece también en un protocolo notarial del 20 de enero de 1606, estipulado por el notario Jerónimo Rabassa, entre los ejecutores del cardenal Francisco Dávila y Guzmán, que murió en Roma ese mismo día. Pedro Cosida aparece en el documento como “procurador y agente de su Magestad en Roma”⁸¹.

Como se puede ver claramente en estas pocas notas biográficas, la de Pedro Cosida era una figura bien insertada en los ambientes de la corte de Roma. Se había ganado la estrecha confianza del arzobispo de Zaragoza y del rey Felipe III, que se sirvieron de él y de su destreza diplomática para resolver asuntos de gran importancia. A partir de esta consideración, no es arriesgado suponer que su destreza diplomática también era conocida

⁷⁶ Citado en Mar Aznar Recuerdo, “Orígenes familiares y desarrollo profesional”, 254.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Silvano Giordano (coord.), *Istruzioni di Filippo III ai suoi ambasciatori a Roma (1598-1621)*, 215. Mar Aznar Recuerdo, “Pedro Cosida, agente de su majestad Felipe III en la corte romana (1600-1622)”, *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, 109 (2012): 143-176.

⁷⁹ Mar Aznar Recuerdo, “Orígenes familiares y desarrollo profesional”, 263. Su presencia en la congregación de la iglesia de Montserrat también está atestiguada por protocolos notariales. En un acta de enero de 1601, estipulada por el notario Jerónimo Rabassa, Pedro Cosida aparece entre los albaceas de Pedro Marco Martínez con la tarea de llevar a cabo en la congregación general “la consignacion de la infrascripta hazienda y renta perpetua”. AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 610, f. 35r. Sobre la iglesia y hospital de Santa María de Montserrat véase Maximiliano Barrio Gozalo, “La iglesia nacional de la corona de Aragón en Roma y el poder real en los siglos modernos”, *Manuscrits: Revista d'història moderna*, 26 (2008): 135-163; Maximiliano Barrio Gozalo, “La Iglesia y Hospital de Montserrat de Roma en los siglos modernos”, *Anthologica annua*, 48-49, (2001-2002): 11-38.

⁸⁰ AOP, legajo 71, f. 85r.

⁸¹ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 619, sin foliar. Para un perfil biográfico del cardenal véase Miguel Vivancos Gómez, *Francisco Dávila y Guzmán*, DBE, <http://dbe.rah.es/biografias/18382/francisco-davila-y-guzman>

en los demás dominios del rey de España, y por esta razón los hermanos de las cofradías de Iznalloz y Santa Fe decidieron recurrir a él para la cuestión de la agregación.

6.4.3 Las agregaciones a San Girolamo della Carità

En el Archivo de Estado de Roma se conserva la documentación perteneciente a los *Istituti Riuniti di San Girolamo della Carità*, herederos de la antigua hermandad fundada en 1519 por el cardenal Giulio de' Medici, que en 1523 fue elegido papa con el nombre de Clemente VII⁸². Con la bula *Illius qui Charitas* de 27 de enero de 1520, el papa León X la elevó a la categoría de archicofradía y le otorgó el derecho de agregar a todas las cofradías con los mismos propósitos y el mismo título. También esta hermandad jugó un papel fundamental en las dinámicas culturales y devocionales de la ciudad de Roma en la Edad Moderna⁸³. En los primeros cuarenta años de actividad, la cofradía alcanzó una gran notoriedad no solo en Roma, sino también fuera de las fronteras de la península italiana. Muchos extranjeros que residían en Roma ingresaron a la cofradía, especialmente de Toscana y España. Como ha señalado Andrea Carlino, que a esta cofradía ha dedicado un estudio amplio y profundizado, la relación con España es evidente también en las cofradías agregadas. De esto podemos darnos cuenta hojeando el índice del *Libro de las agregaciones* que se conserva en el archivo, donde están anotadas todas las hermandades agregadas a partir del año 1523.

Si nos referimos a la ciudad de Granada, en la Edad Moderna había dos hermandades agregadas. La primera es la hermandad de la Virgen de las Angustias, que fue agregada por

⁸² Bolla *sopra la institutione della Compagnia della Charità di Roma*, Stampato in Roma, 1547; *Constitutiones ven. Archiconfraternitatis S. Hieronymi Charitatis de Urbe* (Roma: Typis Rev. Cam. Apost., 1694). Para un perfil biográfico de Clemente VII véase Adriano Prosperi, *Clemente VII*, en *Enciclopedia dei papi*, 2000.

⁸³ Andrea Carlino, “L’Arciconfraternita di San Girolamo della Carità: l’origine e l’ideologia assistenziale”, *Archivio della Società Romana di Storia Patria*, 4 (1980): 275-306; Elisabetta Marchetti, “Nuove ricerche sull’Arciconfraternita di San Girolamo della Carità”, *Quaderni di scienza della conservazione*, 4 (2004): 239-258; Silvana Di Mattia Spirito, “Assistenza e carità ai poveri in alcuni statuti di confraternite nei secoli XV-XVI”, en *Le confraternite romane: esperienza religiosa, società, committenza artistica*, ed. Luigi Fiorani (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1984), 137-154; Carlo Bartolomeo Piazza, *Opere pie di Roma descritte secondo lo stato presente e dedicate alla santità di Nostro Signore Innocenzo XI* (Roma: Per Gio. Battista Bussotti, 1679), 391-395.

decreto de la congregación el 27 de agosto de 1585, en presencia de un prelado y cuatro diputados⁸⁴.

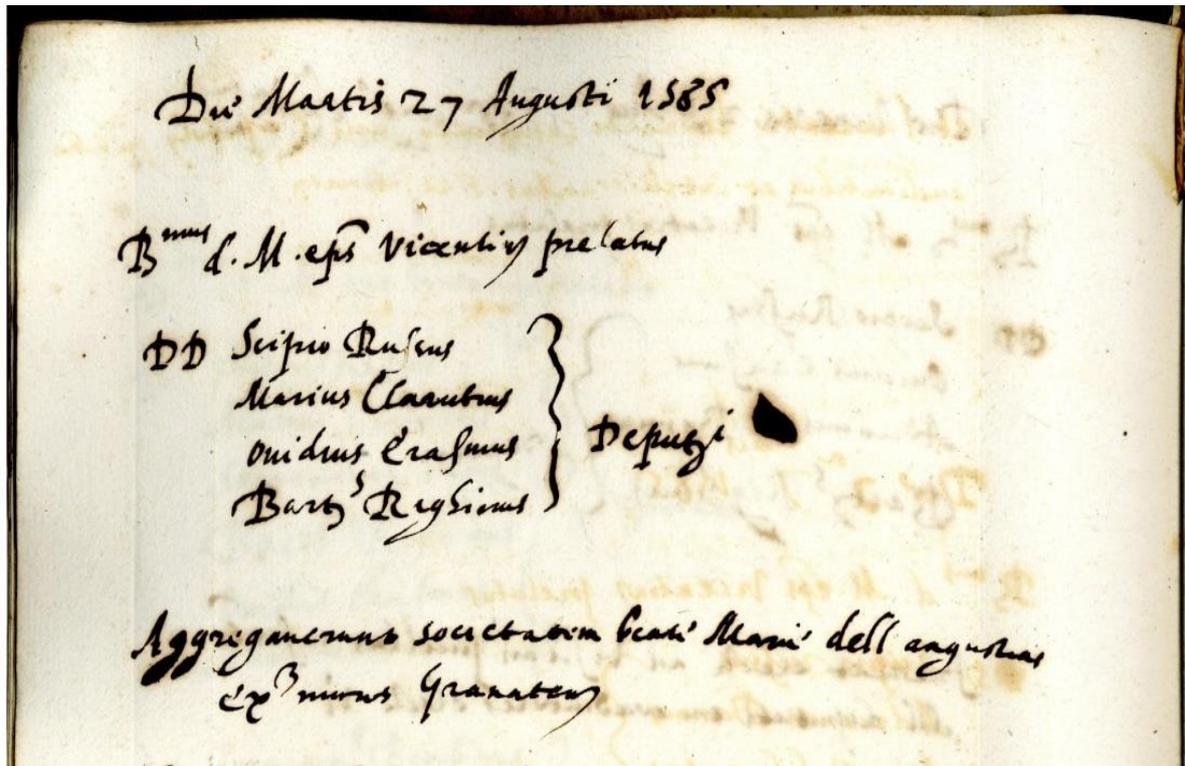


Imagen 10: Acta de agregación de la cofradía de la Virgen de las Angustias a la archicofradía de San Girolamo della Carità, 27 de agosto 1585. AER, *San Girolamo della Carità*, legajo 225, folio 22v.

Así está anotada en el *Libro de las Agregaciones*: “Societas Beatae Mariae de las Angustias extra muros Granaten admissa gratis die 27 Augusti 1585”⁸⁵. En el mismo libro, el 23 de agosto de 1632, encontramos escrito: “Societas S.mi Crucifixi Penarum in Ecclesia Conventus B. Mariae de la Cavezza Ordinis Carmelitani Calceatorum Civitatis Granatae admissa die 23 Augusti 1632”⁸⁶. Se trata de la hermandad del Santísimo Crucifijo de las Penas, que también tenía su sede en el convento carmelita de la Virgen de la Cabeza. Sabemos entonces que esta cofradía granadina, sobre la que hasta ahora había poca información, obtuvo la agregación a la archicofradía romana de San Girolamo della Carità el 23 de agosto 1632. En este caso, la presencia en el archivo de las cartas con las que la cofradía solicitó y obtuvo la agregación nos permite, por un lado, estudiar este proceso más de cerca, y los personajes involucrados en él, por otro lado, arrojar luz sobre su fundación.

⁸⁴ AER, *San Girolamo della Carità*, legajo 225, folio 22v: “aggregavimus societatem Beatae Mariae dell’Angustias extra muros Granatensis”.

⁸⁵ AER, *San Girolamo della Carità*, legajo 181, f. 35v.

⁸⁶ AER, *San Girolamo della Carità*, legajo 181, f. 43r.

Las cartas que se conservan en el archivo están escritas en castellano y van acompañadas de la traducción al italiano realizada en Roma el 3 de octubre de 1631 por los notarios Josephus Andreas y Antonio de Novoa⁸⁷. A partir de los protocolos que se conservan en el Archivo Capitolino, sabemos que el primero era clérigo de la ciudad de Tarragona, residente en Roma, mientras que el segundo era capellán confesor en la iglesia de Santiago de los Españoles⁸⁸. Este último, en particular, ya había residido en Roma durante algún tiempo, ya que se unió a la archicofradía de la Resurrección en marzo de 1617⁸⁹.

⁸⁷ AER, *San Girolamo della Carità*, legajo 181, ff. 212r-218v.

⁸⁸ Sus protocolos se conservan en AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vols. 418 y 907.

⁸⁹ AOP, legajo 583.

212. ~~213~~

Nella Città di Granata à di 4. del mese di Genaro dell'anno 1631. Tro-
uandosi nel Conueno della Madonna de la Carità di d. Città auanti
di me l'Arcuaris, et Testimoni infrai comparsero gli fratelli della
Charità del s. ^{mo} Christo delle penes che è Madama d. Conueno della
Madonna de la Carità congregati per l'effetto infrai, cio è il
fra Melchiorre Diranto del chillo sacerdote quinquale della d.
Chiesa, et leonis della d. confraternita, Damiano de liues affreno
Magistrato et facoltà maggiore della confraternita, Don Boderio flores,
de bonauides, Don Gargano di Meridotta, Michele Salasio di
Salazar, Alfonso de figueras, Gio: Andrea Guillon
fran: de flores, Gio: di Sodinet, Gio: di Queda Moreno, Thomas
de liues, Ferdinando di Tora, Michele Martinez, fran:
d' Aranda, Gargano Batta Valeriano de flores, Gio: Pacheco
di Castro Ferdinando di Torres, Andrea Lardo d' Aranda
tuoti habilitatori in d. Città di Granata fratelli di detto
confraternita della charità del s. mo christo delle penes, per se
et in nome delli altri fratelli che al presente sono, et per l'auenire
saranno della d. confraternita per li quali et ogni uno di Loro
diederò noce et cauione di hauer per rao et grato di quanto
qui si dichiarara, circa le quali cose renunuiamo di non
poter dire ne allegare, non haueri gabuto obligare, d'atten-
dere et seruare la uolonta di altri, et in cauenti, che da loro sara
detto et dedito, non siano intesi in Giudicio, ne fuora d'esso, et una-
me et conformi

Diderò, che atteso che La d. confraternita ha de bisogno, che
sua sanctità lo facia per il facore di concederli le gratie, in-
dulgentie, et prerogatiue che ha concesse alla Archiconfraternita

Imagen 11: Primera hoja de la versión en italiano del poder notarial enviado por la cofradía del Santo Cristo de las Penas a la archicofradía de San Girolamo della Carità. AER, San Girolamo della Carità, legajo 181, f. 212r.

En mi opinión, en este caso concreto es posible destacar la función de estos notarios, y más generalmente de los notarios españoles en Roma, como verdaderos mediadores lingüísticos. Esto se debe probablemente al hecho de que habían residido permanentemente en Roma durante algún tiempo, y que, por lo tanto, habían asimilado bien el idioma para poder llevar a cabo las que ahora llamaríamos traducciones “oficiales” de las actas estipuladas en patria por sus colegas españoles. Este aspecto es claramente evidente en los documentos de la cofradía del Santísimo Cristo de Penas. En este caso el nombre del notario va acompañado del sustantivo latín “*interpres*”, que es intérprete, y en la parte inferior del documento encontramos escrito “*ab idioma hispano in italicum sermonem fideliter traduxi*”.

El poder notarial fue estipulado por Juan de Almazán, actuario público, y firmado por cinco escribanos y actuarios públicos el 7 de enero de 1631⁹⁰. Unos días antes, el 4 de enero, los “hermanos de la caridad” aparecieron en el convento de la Virgen de la Cabeza en Granada. Entre estos estaba el prior Melchor Diranzo del Castillo, sacerdote conventual de dicha iglesia y tesorero de la cofradía, y Damián de Rivera Carrero, magistrado y hermano mayor de la cofradía⁹¹. Estuvieron presentes otros cofrades “*todos habitantes de la ciudad de Granada y hermanos de la cofradía de la Caridad del S.mo Crucifijo de las Penas*”⁹². Es interesante notar que ya en el poder notarial existe la adición del título de “Caridad”, al que se requerían todas las cofradías que querían unirse a la archicofradía de San Girolamo della Carità, según lo establecido por sus estatutos.

Los hermanos granadinos, reunidos en el convento también en nombre de los que no estaban presentes, constituyeron como su procurador a don Alonso de Salazar, definido en el documento como “*presbítero gentilombre del Cardenal Borghese que reside en Roma*”⁹³. El mandato, por lo tanto, menciona al cardenal Scipione Caffarelli Borghese, sobrino del

⁹⁰ Sus nombres, así como están escritos en el documento, son los siguientes: «Francisco Moreno, escribano público; Francisco de Guadalajara, actuario público; Gio di Roggios, actuario público; Álvaro Sánchez de Torres, escribano público; Egidio di Carvajal, actuario público».

⁹¹ AER, *San Girolamo della Carità*, legajo 181, f. 223r: “Fray Melchor Diranço del Castillo sachristan mayor del convento de n.ra señora de la Cabeça desta ciudad digo que en el se sirve la cofradia y hermandad de la adbocacion del S.to Christo de las Penas la qual se aprobo por el Yll.mo s.r don Agustin Spinola cardenal y arçobispo que fue deste arçobispado y por el mismo confirmada y para que desta conste a Su Santidad para que se le conçedan ciertas gracias y ergo necesidad de aprobar y aberiguar las obras pias, sufraxios y misas que se dicen y complen por la dicha hermandad por los pobres que carecen de remedio a los que acude la hermandad”.

⁹² AER, *San Girolamo della Carità*, legajo 181, f. 212r. Junto a ellos estaban también “don Rodrigo Flores Benavides, don Gasparo de Mendoza, Michele Palacio de Salazar, Alfonso Melendez de Figueroa, Gio. Andrea Guillon, Francisco de Flores, Gio. di Godines, Gio. di Rueda Moreno, Tomaso de Rivas, Ferdinando de Vera, Michele Martinez, Francisco de Aranda, Gasparo Batta, Valeriano de Flores, Juan Pacheco de Castro, Ferdinando de Torres, Andrea Pardo de Aranda”.

⁹³ AER, *San Girolamo della Carità*, legajo 181, f. 212v.

papa Pablo V, quien tenía un gran poder dentro de la Curia romana, sobretodo a partir del año 1605⁹⁴. Quizás fue precisamente por esta razón por la que los hermanos de la cofradía eligieron a un procurador capaz de dialogar directamente con un exponente de tan alto rango dentro de la Curia. Es interesante notar que en la traducción italiana se le menciona como “familiar”, es decir, como miembro de la “familia cardinalizia”, definida por la historiografía reciente como uno de los muchos “satélites” donde hombres de todas las nacionalidades buscaban empleo⁹⁵. No sabemos cuál fue el vínculo de Alonso de Salazar con el cardenal Borghese, quien incluso después de la muerte de Pablo V continuó ejerciendo una fuerte influencia en los asuntos internos de la Iglesia, al igual que no sabemos si por su papel como “familiar” recibió algún salario. Sin embargo, hay algunos documentos de archivo que nos ayudan a delinear mejor su perfil.

En los numerosos protocolos estipulados en gran medida por los notarios Josephus Andreas y Antonio Fernández de Ortega, Alonso de Salazar aparece como “clérigo de la ciudad de Granada residente en Roma” y “canonigo penitenciaro de la S.ta Yglesia de Plazentia”⁹⁶. En concreto, en un protocolo de 20 de febrero de 1612 nombró a varios procuradores, entre ellos su hermano Luis de Salazar, para tomar posesión del canonicado de la iglesia de Plasencia⁹⁷. Ambos hermanos formaban parte de la hermandad de la Resurrección, como demuestran los registros de los cofrades, que especifican su origen en la ciudad de Granada⁹⁸. En el mismo registro también hay varios cofrades con el apellido “Salazar”, todos granadinos.

El nombre de Salazar también aparece en un documento titulado *Lista y memoria del repartimiento de la fiesta de la procesión de la Mañana de Pasqua de Resurrecion*, y guardado en el archivo de la Obra Pía de Roma, donde se informa de los roles asignados con motivo de la fiesta de la Resurrección para los años 1606 y 1607⁹⁹. En este documento aparece el nombre de Alonso de Salazar, junto con el de Francisco López de Moncayo, como asignado al “primer altar dentro de la Yglesia que ha de ser de N.ra señora en la nave de San Ildefonso”¹⁰⁰. En otro documento, de 21 de marzo de 1606, Alonso de Salazar es

⁹⁴ Valerio Castronuovo, *Borghese Caffarelli, Scipione*, DBI, 72 (1971).

⁹⁵ Lucinda Byatt, “Aspetti giuridici e finanziari di una “familia” cardinalizia del XVI secolo: un progetto di ricerca”, en *“Familia” del principe e famiglia aristocratica*, ed. Cesare Mozzarelli, (Roma: Bulzoni Editore, 1988): 611-630.

⁹⁶ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 544, f. 189r.

⁹⁷ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, ff. 67v-69r.

⁹⁸ AOP, legajo 583.

⁹⁹ Este documento ha sido publicado en Francesco Luisi, “S. Giacomo degli Spagnoli e la festa della Resurrezione in Piazza Navona”, en *La cappella musicale nell’Italia della Controriforma*, ed. Oscar Mischiati – Paolo Russo (Firenze: Olschki Editore, 1993): 75-103, 78.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 88.

nombrado para asistir a algunos hombres notables, incluyendo el marqués de Villena¹⁰¹. Se trata de Juan Fernández Pacheco, que fue embajador español en Roma de 1603 a 1606¹⁰². Es cierto, como podemos deducir de la lectura de los documentos, que en ese momento estaba muy involucrado en los círculos de la iglesia nacional española.

Pero volvamos a las cartas estipuladas por los hermanos granadinos. Alonso de Salazar debería haber aparecido, en nombre del hermano mayor, del tesorero y de los demás hermanos de la cofradía, frente al hermano mayor, al tesorero y a los otros hermanos de la archicofradía de San Girolamo della Carità de Roma reunidos en congregación, para pedirles la agregación de la cofradía granadina. Posteriormente, tendría que comparecer ante Su Santidad, o ante su delegado, para pedir la bula con la confirmación de la agregación y de las gracias e indulgencias otorgadas. Al mismo tiempo, el poder notarial otorgó a don Alonso de Salazar la facultad de estipular cualquier instrumento de agregación con dicha archicofradía y con sus hermanos.

En los días siguientes se recogió la información que se presentará en Roma. El 15 de julio de 1631, según las cartas, el prior Melchor Diranzo del Castillo presentó algunos testigos ante el notario Sebastián Pretel. Estos son Francisco Sánchez Guerrero, de la parroquia del Sagrario, Andrea Pardo, un comerciante de seda, de la parroquia de Santa María Magdalena, y Valeriano de Flores, de la “iglesia mayor”¹⁰³. Los testigos afirman que la cofradía, bajo la advocación del Santísimo Crucifijo de las Penas, fue fundada y aprobada tres años antes, es decir en 1628, por don Agustín Spínola¹⁰⁴. Nacido en Génova en 1597, se trasladó a Madrid con su hermano en 1607, donde vivió como “menino” en la corte de la reina Margarita de Austria. Fue creado cardenal por Pablo V en 1621 y obtuvo prestigiosos cargos tanto en la Monarquía hispánica como en la corte de Roma. Fue arzobispo metropolitano de Granada desde 1626 hasta 1630, y en ese mismo año fue enviado a Roma por Felipe IV para apoyar al embajador español Gaspar de Borja y Velasco, que estaba presionando a Urbano VIII para convencerlo de que proporcionara

¹⁰¹ *Ibid.*, 91.

¹⁰² Maria Antonietta Visceglia, “La reputación de la grandeza”. Il marchese di Villena alla corte di Roma (1603-1606), en *Diplomazia e politica della Spagna a Roma. Figure di ambasciatori*, número monográfico de la revista *Roma moderna e contemporanea*, 1-3, (2007): 131-156.

¹⁰³ AHR, *San Girolamo della Carità*, legajo 181, f. 217v.

¹⁰⁴ Diego Pizzorno, *Spinola Agostino*, DBI, 93 (2018); Ofelia Rey Castelao, *Spínola Agustín*, DBE, <http://dbe.rah.es/biografias/21124/agustin-spinola>; Davia García Cueto, “El mecenazgo episcopal de Agustín Spínola (1597-1649)”, en *Actas del XVIII congreso del CEHA, Mirando a Clío. El arte español, espejo de su historia*, ed. María Dolores Barral Rivadulla - Enrique Fernández Castiñeiras - Begoña Fernández Rodríguez - Juan Manuel Monterroso Montero (Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2010), 1071-1085. Para un estudio general sobre los obispos de Andalucía véase Maximiliano Barrio Gozalo, *Perfil socio-económico de una élite de poder, V: Los obispos de Andalucía (1600-1840)* (Roma: Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1987).

ayudas, económicas y diplomáticas, al frente de los Habsburgo comprometidos en la Guerra de los Treinta Años. Agustín durante toda su vida fue muy activo en el campo de la devoción popular. En esos años se encontraba en Roma, y podemos imaginar su participación en el proceso que condujo a la agregación de la cofradía granadina, aunque las fuentes en este caso no nos dan información cierta al respecto.

Los testigos afirman que “se le otorgaron ciertas gracias a quienes acudieron a dicha cofradía para disciplinarse el Viernes Santo”, tiempo en el que la cofradía practicaba sus ejercicios piadosos. La razón principal para haberse fundado era “practicar obras de caridad y misericordia, socorrer a los pobres que estaban en extrema necesidad y sin remedio, para los que se encontraban sin sepultura y no tenían a nadie que rezara para el sufragio de sus almas”. Además, los testigos dicen que “las misas son dichas con gran puntualidad por los religiosos, y que saben estas cosas porque son públicas y porque, siendo hermanos de esta hermandad, tienen un gran conocimiento de las gracias narradas y del cuidado que los religiosos tienen”. Por el momento, el prior no quiso presentar otros testigos, pero solicitó una copia de esta información.

Entre la documentación presente en el archivo también se encuentra el testimonio de Juan de Palacios, vicario general del Arzobispado de Granada. En aquel tiempo el arzobispo de Granada era Miguel de los Santos de San Pedro¹⁰⁵. El testimonio, firmado el 13 de mayo de 1632, fue dado en presencia de Juan Rodríguez de Morales, notario público del Tribunal arzobispal de Granada. El vicario afirma que la hermandad fue erigida “auctoritate ordinaria”, y que “exerceri in operibus pijs”¹⁰⁶. El documento está firmado por los notarios Juan Bernardo, Martín Pelayo y Pedro de Saavedra, y por el escribano mayor Juan Luis Castellón. El vicario confirma lo declarado por los testigos presentados por el prior acerca de la fundación de la cofradía y de sus obras piadosas. Evidentemente, la documentación y los testimonios presentados en Roma fueron juzgados suficientes por la congregación general, que aprobó la agregación a la archicofradía romana de San Girolamo della Carità, así como está anotado en el *Libro de los decretos*¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Mariela Fargas Peñarrocha, *Santos de San Pedro, Miguel de los*, DBE, <http://dbe.rah.es/biografias/40110/miguel-de-los-santos-de-san-pedro>

¹⁰⁶ AER, *San Girolamo della Carità*, legajo 181, f. 220r.

¹⁰⁷ AER, *San Girolamo della Carità*, legajo 232, f. 209v.

Sin embargo, en el *Libro de los benefactores*, donde se anotan todos los legados y donaciones a la archicofradía, no hemos encontrado a nadie procedente de la ciudad de Granada. Algunos vienen de Valencia, Sevilla o Toledo; otros están simplemente anotados como “español”. Desplazándose por los registros de la archicofradía romana podemos ver una gran cantidad de cofradías agregadas, que demuestra el prestigio que esta institución tenía no solo en Roma, sino también fuera de la península italiana. Por otro lado, es evidente la relación entre la piedad popular española, y en nuestro caso específico la piedad popular granadina, con la archicofradía de San Girolamo della Carità.

Hay noticias de esta hermandad granadina en un documento posterior, conservado en el Archivo Histórico de la Nobleza, probablemente de principios del siglo XVIII, en el que se hace mención de la “constituciones de la hermandad de la Caridad General del S.to X.to de las Penas sita en el conv.to de N.ra S.ra de la Cabeza desta ciudad de Granada”¹⁰⁸. También en este caso aparece el nombre completo, con la adición del título “Caridad” que le llegó precisamente en virtud de la agregación a la archicofradía romana de San Girolamo. Si la documentación romana nos ofrece una serie de datos interesantes sobre la agregación de la cofradía, poco se sabe sobre su composición social y prácticas devocionales. No sabemos, por ejemplo, si la cofradía tenía su propia capilla en el convento carmelita con una imagen para ser utilizada para salidas procesionales. Al mismo tiempo, la información sobre el perfil socioeconómico de los cofrades está casi ausente.

6.5 El caso de San Juan de Letrán

Para el mundo católico, la basílica romana de San Juan de Letrán siempre ha sido un punto de referencia, ya que es reconocida como la “cabeza y madre” de todas las iglesias, de Roma y del resto del mundo¹⁰⁹. De hecho, es la catedral de Roma, de la que los papas tomaban posesión, después de las elecciones en el cónclave, con una suntuosa ceremonia

¹⁰⁸ AHNOB, LUQUE, C.810, D.7.

¹⁰⁹ Louis Duval-Arnould – Jochen Johrendt, *Statuti e costituzioni medievali del Capitolo lateranense* (Città del Vaticano: Archivio capitolare lateranense, 2011); Louis Duval-Arnould *Le pergamene dell'Archivio capitolare lateranense: inventario della serie Q e bollario della chiesa lateranense* (Città del Vaticano, Archivio capitolare lateranense, 2010). Sobre el archivo musical véase Giancarlo Rostirolla (coord.), *L'Archivio musicale della Basilica di San Giovanni in Laterano. Catalogo dei manoscritti e delle edizioni (secc. XVI-XX)* (Roma: Ministero dei Beni e le attività culturali, 2002). Para un enfoque histórico-artístico véase Roberto Luciani, *San Giovanni in Laterano* (Roma: Prospettive Edizioni, 2004).

pública. La basílica, como intentaremos ver en las siguientes páginas, es también de gran interés a los efectos de nuestro discurso sobre las agregaciones en el contexto granadino.

La agregación de la cofradía granadina de la Vera Cruz a la basílica de San Juan de Letrán queda evidenciada por la citada *Cronica de la provincia franciscana de Granada* escrita por el franciscano fray Alonso de Torres¹¹⁰. Después de hablar de los orígenes del convento granadino de San Francisco, el autor continúa describiendo las capillas presentes en él. Refiriéndose a la capilla de la Vera Cruz, en particular, dice que es “hermanada con la de San Juan de Letran, su Bula dada en Roma en su Cabildo en diez dias del mes de Enero del año mil quinientos y ochenta y ocho”¹¹¹. Además, a partir de otro testimonio documental, sabemos que los cofrades de la Vera Cruz, por bula del papa Sixto V, contaban con “todas las graçias, esempçiones, prerrogatibas y privilegios que a la sancta iglesia de San Juan de Letrán en Roma”¹¹². De estos dos testimonios documentales es evidente el vínculo de la cofradía de la Vera Cruz y de su capilla con la ciudad del papa. Sin embargo, la investigación ha hecho posible hacer algunos progresos en esta dirección, y sacar a la luz testimonios documentales aún desconocidos.

En el fondo documental de la Nunciatura Apostólica de Madrid, conservado en el Archivo Apostólico Vaticano, hemos podido encontrar algunos documentos de gran interés, que creo que puedan arrojar nueva luz sobre algunas iglesias y cofradías granadinas y su vinculación a la basílica lateranense. Se trata de un volumen misceláneo que recoge documentos relativos a nunciaturas pasadas, protocolizadas por Nicola Colonna di Stigliano, que fue nuncio apostólico en Madrid de 1776 a 1785¹¹³. Dentro de este volumen hay una memoria de todas las iglesias de España “filiales” de la basílica de San Juan de Letrán¹¹⁴. En la parte introductoria, que es impresa, se dice que esta instrucción era dirigida a los vicarios lateranenses, para informarles de todas las iglesias sujetas al Cabildo lateranense. Se dice que muchas iglesias habrán cambiado sus nombres, especialmente aquellas unidas con los Regulares, otras han sido destruidas y sus bienes transferidos a otras iglesias.

El vicario, en particular, tenía que distinguir las iglesias sumisas o agregadas, de las fundadas “in solo lateranensi”. En el primer caso, las iglesias y cofradías agregadas solo podían obtener privilegios e indulgencias transmitidas por el Cabildo lateranense. En

¹¹⁰ Alonso De Torres, *Cronica de la provincia franciscana de Granada*, 22.

¹¹¹ *Ibid.*, 22.

¹¹² Citado en Miguel Luis López-Guadalupe – Juan Jesús López-Guadalupe, *Historia viva de la Semana Santa*, 70.

¹¹³ Luisa Bertoni, *Niccolò Colonna*, DBI, 27 (1982).

¹¹⁴ AAV, *Arch. Nunz. Madrid*, vol. 168, ff. 125r-138v.

cuanto a las fundaciones “in solo lateranensi”, se trata de fundaciones que tuvieron lugar en tierras que pertenecían a la basílica lateranense. En este caso, los vicarios podían ejercer todos los actos judiciales que eran responsabilidad del Cabildo lateranense. Estas iglesias también tenían que mantener el escudo de armas de San Juan de Letrán en su fachada, bajo pena de excomunión. Esta diferencia se puede ver claramente en la lectura del documento, que distingue precisamente entre “fundatio” y “submitio”¹¹⁵.

La memoria fue redactada a partir de noticias que “reperiuntur in libris archivi eiusdem pro civitate Granaten, ejusque diocesis”¹¹⁶. El autor, por lo tanto, tuvo acceso directo a los documentos conservados en el archivo capitular de la basílica, y a partir de la información obtenida elaboró esta memoria, que debía ser enviada a los canónigos lateranenses. Esto es evidente porque cada anotación es seguida por referencias de archivo, relativas probablemente a las bulas de agregación a la basílica, que se guardaban en el archivo, y que tenían que renovarse cada quince años. Desafortunadamente, estas referencias no corresponden la conformación actual del archivo de San Juan de Letrán, por lo tanto no ha sido posible localizar estas bulas.

Las notas están escritas en latín, y a diferencia de la introducción, están escritas a mano. Por cada iglesia, capilla o cofradía aparece la fecha de agregación o fundación, así como la cantidad anual que éstas tenían que pagar al Cabildo lateranense, además de las fechas de renovación de las bulas. En algunos casos está escrito claramente que la agregación se produjo bajo petición de la cofradía, mientras que en otros casos se informa del nombre del que, presumiblemente, trabajó para obtenerla. Estas iglesias y cofradías tenían que pagar una cuota anual al Cabildo lateranense, que en la mayoría de los casos consistía en dos libras de cera clara elaborada. En los casos de las cofradías, aparece también el nombre de la capilla o iglesia en la que tenían su sede. Dentro de esta memoria las anotaciones están divididas por provincias, y en estas páginas intentaremos analizar con más detalle la parte específica dedicada a la ciudad de Granada y a su diócesis.

Para mayor claridad, en la siguiente tabla hemos informado en la columna izquierda del nombre de la iglesia, capilla o cofradía de Granada (con referencia también al lugar donde estaban ubicadas), y en la columna izquierda de la fecha de agregación a la basílica de San Juan de Letrán, así como aparece en el documento del Archivo Vaticano. No hemos seguido un orden cronológico, pero hemos mantenido el orden de las anotaciones tal como se informan en el documento.

¹¹⁵ En el Apéndice presentamos la transcripción integral del documento.

¹¹⁶ AAV, *Arch. Nunz. Madrid*, vol. 168, f. 125r.

Capilla de la Vera Cruz, en el monasterio de San Francisco	20 diciembre 1598
Iglesia de San Juan de Letrán	15 enero 1515
Capilla de Santa María de la Soledad, en el monasterio de San Francisco	24 septiembre 1587
Iglesia o monasterio de la Cabeza, de la orden de los frayles menores	15 mayo 1593
Iglesia de San Juan Bautista y Evangelista	7 marzo 1603
Capilla bajo la invocación del Cuerpo de Cristo y de las Ánimas del Purgatorio	27 agosto 1517
Iglesia y hospital de San Juan de Dios	20 junio 1587
Capilla y altar de la Anunciación	30 noviembre 1598
Capilla y hospital bajo la invocación de Santiago	14 junio 1550
Iglesia de Santa Elena	25 septiembre 1553
Iglesia y monasterio de la Orden de San Francisco	15 junio 1560
Capilla de Santa Catalina	20 agosto 1558
Capilla de Santa María de Loreto y San Juan Bautista	6 abril 1550
Iglesia de Santa María de la Misericordia y de las Ánimas del Purgatorio	4 noviembre 1538

En el documento hay un total de catorce anotaciones referidas a la ciudad de Granada y su diócesis. La más antigua es precisamente la relativa a la iglesia granadina de San Juan de Letrán, mientras que la mayoría se concentran en la segunda mitad del siglo XVI. A modo de ejemplo, presentamos a continuación la transcripción por extenso de la primera de estas anotaciones, que se refiere precisamente a la ya mencionada capilla de la Vera Cruz:

Submissio capelle S. me Vere Crucis site in ecclesia monasterii S. Francisci civitatis Granaten ad instantiam confraternitatis dicte invocationis sub annuo canone cere albe laborate Rome solvende, et obligatione renovandi bullas quolibet quinquennio. Die 20 decembris 1587.

Las bulas, según consta en el documento, fueron renovadas en los años 1602, 1622 y 1660. La anotación acaba diciendo que “ab anno 1660 usque ad 1730 pro annis 70 debet cere libras 140”. Esto significa que desde el año 1660 hasta el año 1730, es decir por unos setenta años, la cofradía de la Vera Cruz y su capilla tenía que pagar una cuota total de 140 libras de cera al Cabildo lateranense.

A continuación, el documento continúa con una serie de otras informaciones interesantes. Todas las anotaciones tienen más o menos la misma estructura, y en gran medida siguen a la que acabamos de informar. Comienzan especificando en primer lugar si se trata de “fundatio” o “submissio” y siguen con el nombre de la iglesia o de la cofradía fundada o agregada. A continuación, se especifica si esto ocurrió bajo petición de la cofradía o si hubo mediación por parte de un procurador, cuyo nombre se da generalmente. Luego está la cuota anual que tenían que pagar, así como la fecha en que se produjo la vinculación. El hecho de que la expresión “usque ad 1730” (hasta 1730) aparezca en todas las anotaciones sugiere que podría ser precisamente el año en que se redactó el texto. Por lo tanto, es probable que la memoria se atribuya a la nunciatura de Vincenzo Antonio Alamanni Nasi, que fue consultor del Santo Oficio y canónigo de San Juan de Letrán, y que fue nombrado Nuncio Apostólico en Madrid en diciembre de 1730¹¹⁷.

Singular es la anotación relativa a la capilla de la Soledad, que la memoria menciona como ubicada en el convento granadino de San Francisco. Esta agregación, según consta en el documento, también tuvo lugar bajo petición de la cofradía, y tenía que pagar la cuota anual de dos libras de cera al Cabildo lateranense. Este hecho lleva a formular algunas preguntas al respecto, ya que hasta ahora se desconocía la vinculación de esta cofradía con la basílica lateranense. Por lo tanto, ¿se trata precisamente la cofradía de la Soledad o el

¹¹⁷ Francesca Ruggi D'Aragona, *Alamanni Nasi, Vincenzo Antonio*, DBI, 1 (1960). No se puede excluir, sin embargo, que se vaya a reportar al anterior Nuncio Apostólico a España, Alessandro Aldobrandini, fallecido en Madrid en 1730.

autor hace referencia a alguna otra cofradía situada en el convento de San Francisco de Granada? No sabemos en este caso si se trata de un error de transcripción cometido por la persona que elaboró la memoria. Pero no se puede descartar que se trate precisamente de la capilla de la Soledad, que como hemos dicho estaba ubicada en el convento carmelita de la Virgen de la Cabeza.

La hipótesis no es infundada si tenemos en cuenta que, de todas las cofradías mencionadas en las páginas anteriores, la Soledad fue la única que se unió a dos importantes asociaciones romanas (la Orazione e Morte, y la Santísima Resurrección). Por esta razón no se puede excluir que se trate de una agregación adicional que tuvo lugar precisamente en la basílica lateranense. La hipótesis también puede justificarse si se tiene en cuenta que el texto en cuestión fue escrito casi dos siglos más tarde de la fecha en que se encuentra registrada la agregación. Por lo tanto, es probable que el autor, cuyo nombre desafortunadamente no conocemos, no tuviera pleno conocimiento de la ubicación exacta de las iglesias y cofradías presentes en el territorio granadino, incluso teniendo en cuenta que muchas de ellas probablemente ya no existían. Las fuentes en este caso no nos dan mucha información al respecto, y por esta razón no nos permiten establecerlo con certeza.

La basílica de San Juan de Letrán representa otro polo hacia el que se dirigieron las agregaciones de cofradías granadinas, y más generalmente españolas, sobre las que la historiografía aún no había reflexionado lo suficiente. Se agregaron a la basílica lateranense no solo cofradías, iglesias y capillas de la ciudad de Granada, sino también de algunos pueblos de la provincia. Sería interesante, para delinear mejor el perfil de estas agregaciones, poder localizar las bulas de agregación que probablemente aún se conservan en el archivo capitular de San Juan de Letrán. En las diversas anotaciones, a menudo se menciona el nombre del procurador. Dichas bulas, por ejemplo, podrían proporcionar más información sobre la identidad de los procuradores, si estuvieron viviendo en Roma durante algún tiempo o si fueron enviados específicamente para este propósito. Sin duda, una investigación ulterior podría aclarar si ellos mismos eran miembros del Cabildo lateranense, lo que sin duda habría acelerado los procedimientos.

Incluso en este caso, sin embargo, es posible destacar una variedad de actores e instituciones involucradas. Si la agregación de la iglesia y el hospital de San Juan de Dios fue procurada por “Hieronimum Mare”, hermano mayor del hospital, la iglesia de San Sebastián de Guadahortuna se unió en 1580 a petición de la cofradía de la Vera Cruz que tenía su sede allí, así como la iglesia y monasterio de la Cabeza, de Alhama de Granada,

que se agregó en 1593 a petición de los frailes de la Orden Carmelita¹¹⁸. La iglesia y hospital “sub invocatione S. Iacobi” se unió en 1550 a petición del clérigo granadino Pedro Fernando del Corral, mientras que la capilla de la Anunciación se agregó en 1598 a petición de su capellán Francisco Navarrete¹¹⁹. También es interesante el caso de la iglesia de San Juan Bautista y Evangelista, fundada “in solo lateranensi” y situada, según consta en el documento, fuera de la ciudad de Granada. En este caso también se produjo la donación de un terreno ubicado cerca del monte Valparaíso¹²⁰.

Sin embargo, para entender mejor el fenómeno de la agregación a la basílica de San Juan de Letrán, creemos que sea oportuno dar un paso atrás unas décadas¹²¹. En un estudio reciente sobre las dependencias de la basílica lateranense, Luigi Michele de Palma ha analizado algunos documentos conservados en el archivo capitular de la basílica. Entre los documentos examinados por el autor se encuentra un código de 20 de enero de 1485, elaborado bajo el pontificado de Inocencio VIII por el notario Johannes Büchler de Kempten, en el que se registran las dependencias de la basílica, tanto en Roma como fuera de la ciudad¹²². También en este documento, así como en la memoria encontrada en el Vaticano, las agregaciones están registradas a partir de documentos anteriores a esta fecha. Un dato interesante es que este registro, como afirma el autor del estudio, se utilizó para insertar las nuevas dependencias de la basílica lateranense incluso después de 1485, al menos hasta mediados del siglo siguiente¹²³. Entre las numerosas anotaciones después de 1485 también hay una relacionada con un monasterio granadino, que a continuación presentamos en su versión completa:

Monasterium Sanctorum Antonii et Antonini situm extra et prope menia civitatis Granate, submissum Ecclesiae Lateranesi anno MDXXXV per Abbatem, Priorem et aliis fratribus dicti monasterii cum annuo censu unius libre cere cum dimidio solvende in festo Nativitatis Domini Nostri Iesu Christi¹²⁴.

En el registro se menciona un monasterio de los santos Antonio y Antonino, situado cerca de las murallas de la ciudad de Granada, y sometido a la basílica lateranense en el año

¹¹⁸ AAV, *Arch. Nunz. Madrid*, vol. 168, f. 131r.

¹¹⁹ AAV, *Arch. Nunz. Madrid*, vol. 168, f. 132r.

¹²⁰ AAV, *Arch. Nunz. Madrid*, vol. 168, f. 128r.

¹²¹ Luigi Michele De Palma, “Le dipendenze della Basilica Lateranense in un registro del 1485”, en *Incorrupta monumenta Ecclesiam defendunt. Studi offerti a mons. Sergio Pagano, prefetto dell’Archivio Segreto Vaticano*, ed. Andreas Gottsmann - Pierantonio Piatti - Andreas E. Rehberg, 4 vols. (Città del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano, 2018), 405-425.

¹²² *Ibid.*, 410.

¹²³ *Ibid.*, 411.

¹²⁴ Citado en De Palma, “Le dipendenze della Basilica Lateranense”, 412, nota 35.

1535. Que se sepa, este monasterio no corresponde a Granada, por lo tanto podría tratarse de una fundación de la que hasta ahora no se conocía la existencia. Según consta en el registro, el monasterio tenía que pagar una cuota anual de una libra y media de cera en la fiesta de la Natividad de Nuestro Señor. Como bien se puede ver, el sistema de anotación es muy similar al utilizado por el autor de la memoria vaticana, que hemos intentado examinar en las páginas anteriores. También en este caso se hace mención al monasterio, a la agregación por parte del prior y de los frailes del monasterio, a la fecha de agregación y a la cuota anual a pagar. Es interesante observar que este monasterio no aparece en la memoria del Vaticano, sin embargo, la fecha de agregación es más o menos coincidente con el arco cronológico que esta contiene. Por lo tanto, podemos imaginar que la red de iglesias y cofradías granadinas vinculadas al Cabildo lateranense fuese mucho más grande, y que muchas de estas agregaciones no hayan dejado testimonios escritos en los archivos.

En otro documento, conservado en el mismo volumen misceláneo de la Nunciatura Apostólica de Madrid, se dice que muchas de estas iglesias no renovaron sus bulas de agregación por varias razones: ya sea porque estas iglesias o capillas habían pasado a otras manos y tenían otros títulos, o porque eran pobres, o porque muchas iglesias y capillas eran ahora de los Regulares y disfrutaban de abundantes indulgencias otorgadas por los papas a sus órdenes y cofradías, y por lo tanto no buscaban otras. Muchas iglesias tampoco querían “aver l’incomodo di pagare gli arretrati canonici e quindenni”, así que dejaron de pagarles. Por último, porque “i fedeli delle Spagne per mezzo della bolla pontificia della Santa Crociata sono chiamati all’acquisto d’un gran tesoro d’indulgenze, e perciò gl’amministratori delle chiese e cappelle dipendenti dalla basilica lateranense non si curano della rinnovazione de’ diplomi di quella”¹²⁵.

En mi opinión, esta cifra puede constituir una clave para interpretar este documento, que se presentaría como una instrucción enviada por el nuncio apostólico en Madrid a los canónigos de San Juan de Letrán con fines esencialmente económicos. Por lo tanto, su objetivo sería determinar el pago efectivo de las sumas respectivas, por parte de las cofradías, para continuar siendo agregadas a la basílica de San Juan de Letrán, y seguir disfrutando de los privilegios e indulgencias otorgados por ella. Es evidente entre las cofradías granadinas, pero más generalmente entre todas las cofradías dispersas en los territorios católicos, una carrera, y a veces incluso una verdadera competencia, para obtener privilegios e indulgencias. Los enormes gastos, sin embargo, a menudo llevaron a un

¹²⁵ AAV, *Arch. Nunz. Madrid*, vol. 168, sin foliar.

empobrecimiento de las arcas de las cofradías, que no podían permitirse renovar las bulas de agregación. Por lo tanto, esta situación impuso la necesidad de un control más estrecho por parte del Cabildo lateranense que, en caso de no renovación de las bulas, revocó la agregación con la consiguiente pérdida de indulgencias.

Un hecho interesante, que podría sin duda servirnos para entender mejor este fenómeno, proviene de un escrito de Prospero Lambertini, arzobispo de Bolonia de 1731 a 1740, año en que fue elegido papa con el nombre de Benedicto XIV¹²⁶. El autor del texto, refiriéndose a las controversias que a menudo surgieron en su diócesis entre el obispo y las cofradías, dice que había tres maneras en que las hermandades trataban de escapar de la jurisdicción de los obispos. La primera manera era erigir las cofradías en las iglesias de los Regulares, que estaban exentas de la jurisdicción del obispo¹²⁷. La segunda, como ya se ha observado en las páginas anteriores, era buscar la agregación a alguna archicofradía romana, que, como se ha dicho, tenía derecho a agregar otras cofradías y a transmitirles sus beneficios espirituales¹²⁸. La tercera manera, que es de particular interés para nuestro discurso, fue precisamente buscar la agregación al Cabildo lateranense. El autor del texto nos dice, sin embargo, que, en lo que respecta a la agregación a las archicofradías romanas, el papa Clemente VIII, reservó a la jurisdicción del Ordinario tanto la concesión de las agregaciones como la concesión de indulgencias y privilegios¹²⁹. En cuanto al caso de San Juan de Letrán, el papa Pablo V extendió la disposición de Clemente VIII también a las agregaciones al Cabildo lateranense, excepto a las fundaciones “in solo lateranensi”. Sólo en este último caso las iglesias y las cofradías hubieran podido permanecer exentas de la jurisdicción del obispo. Se trata por lo tanto de dos disposiciones particularmente importantes que merecen profundizar un poco más.

Como hemos dicho en el capítulo tercero, Alessandro Serra ha señalado que desde la década de 1580 hubo un verdadero aumento de las agregaciones, por lo que el fenómeno requirió una cierta regulación por parte de las autoridades eclesiásticas. La constitución *Quaecumque*, promulgada por el papa Clemente VIII en diciembre de 1604, estableció que las cofradías podían pedir la agregación a una sola archicofradía, tenían que ser erectas

¹²⁶ Prospero Lambertini, *Raccolta di alcune notificazioni, editti ed istruzioni pubblicate pel buon governo della sua diocesi dall'Eminentissimo e Reverendissimo Signor Cardinale Prospero Lambertini arcivescovo di Bologna ora Benedetto XIV sommo pontefice*, vol. 5 (Venezia: Appresso Francesco Pitteri, 1740). Para un perfil biográfico véase Mario Rosa, *Benedetto XIV*, DBI, 8 (1966). Véase también Maria Teresa Fattori, “Lambertini a Bologna, 1731-1740”, *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 2 (2007): 417-461.

¹²⁷ Lambertini, *Raccolta di alcune notificazioni*, 98.

¹²⁸ *Ibid.*, 99.

¹²⁹ *Ibid.*

canónicamente y sobre todo tenían que contar con la autorización de su propio obispo¹³⁰. Esta disposición también fue confirmada por el papa Pablo V tres años más tarde, en septiembre de 1607, con el breve *Nuper Archiconfraternitati*¹³¹. Por lo tanto, estas dos disposiciones nos ofrecen algunos datos más para comprender mejor el fenómeno que estamos tratando y para situarlo mejor dentro de su contexto histórico. Como bien se puede entender, a principios del siglo XVII, los papas intervinieron para poner orden en el complejo sistema de las agregaciones, para evitar que éstas ocurrieran sin la autorización de los obispos locales, y sobre todo para evitar que sean utilizadas como un dispositivo para eludir su autoridad. A finales de siglo, y precisamente en noviembre de 1691, la Congregación de Obispos y Regulares también intervino, y estableció que sólo los beneficios espirituales podían transferirse a las cofradías agregadas¹³².

Leer los documentos del Archivo Vaticano, y las fechas en las que se elaboran, nos lleva a hacer algunas preguntas sobre ellos. En primer lugar, ¿es posible vincular esta memoria con el *Expediente general sobre el arreglo de Cofradías, Gremios y Hermandades*¹³³ que, en breve, y precisamente en junio de 1783, habría llevado a la supresión de todas las cofradías erectas sin autorización real o eclesiástica? Si es así, ¿cómo se puede colocar en el contexto de los acontecimientos complejos que condujeron a su promulgación? A juzgar por la naturaleza del documento, concebido como una instrucción enviada a los canónigos lateranenses, es posible que esta memoria sea considerada como una especie de “informe” de todas las iglesias y cofradías españolas, que en la fecha en que fue redactada, todavía estaban sujetas al Cabildo lateranense, en vista de una disposición que, como se ha mencionado, suprime la mayoría de las asociaciones existentes, tratando de poner freno al sistema por el cual estas trataron de evadir el control y la autoridad del Ordinario. Sin embargo, se trata de una hipótesis que sin duda merecería investigaciones más detalladas tanto en los archivos romanos como en los españoles.

Si las razones que llevaron a iglesias, capillas y cofradías a buscar la agregación con Roma fueron principalmente de naturaleza jurisdiccional, el caso de Granada es de particular interés a los efectos de este discurso también por las transformaciones urbanas que la atraviesan. El descubrimiento de las reliquias del Sacromonte da un nuevo impulso

¹³⁰ Alessandro Serra, *La mosaïque de dévotions*, 61-62.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*, 63.

¹³³ Inmaculada Arias De Saavedra Alías - López - Guadalupe Muñoz, Miguel Luis “El expediente general de cofradías (1769-1784) propuestas para su estudio”, en *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen. Actas de la III Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, ed. Enrique Martínez Ruiz – Vicente Suárez Grimón (Universidad Las Palmas de Gran Canaria, 1994), 31-40.

al proceso de resacralización de la ciudad¹³⁴. Un ejemplo es la nueva *Plataforma* encargada en 1596 por don Pedro de Castro a Ambrosio de Vico, terminada entre finales del siglo XVI y principios del XVII, y que, como ha escrito Juan Calatrava. “cumple el paso de la Granada imperial y humanista a la nueva Granada entendida como Cristianópolis”¹³⁵. El empuje de las agregaciones a la basílica de San Juan de Letrán, que se enmarca dentro del mismo arco cronológico, puede leerse en mi opinión como un deseo de legitimar esta “resacralización”, yendo más allá de los límites de la ciudad. En este contexto, Roma, y en particular la basílica papal, sólo podía representar el desembarco necesario.

6.6 Superar las fronteras, acortar las distancias

Llegados a este punto, creo que es apropiado hacer algunas reflexiones y, si es posible, tratar de sacar conclusiones sobre la base de los datos y acontecimientos que hemos tratado de exponer en las páginas anteriores. En este capítulo hemos comenzado nuestra reflexión tratando de resaltar cómo un aspecto que unió a las tres primeras cofradías penitenciales granadinas (es decir, Vera Cruz, Angustias y Soledad) era su vinculación con Roma, a través del expediente de agregación. Se ha intentado reflexionar sobre este aspecto, que, como hemos visto, estaba bien codificado por los estatutos e involucraba a diferentes personalidades. La investigación bibliográfica y sobre todo archivística nos ha permitido extender nuestra mirada a otras cofradías granadinas que, a lo largo del tiempo, recurrieron al mismo expediente.

En cuanto al caso granadino, hay informes de agregaciones bastante tempranas. Es el caso, por ejemplo, de la hermandad del Santísimo Sacramento que se unió a la archicofradía romana ubicada en Santa Maria sopra Minerva. Esta importante archicofradía tenía un gran número de cofradías agregadas, y muchas de ellas se encontraban precisamente en los territorios de la Península Ibérica, donde la devoción al Santísimo Sacramento era muy fuerte. Sin embargo, si tratamos de analizar más de cerca las fechas de agregación, nos damos cuenta de que la mayoría de ellas se concentran en la segunda mitad del siglo XVI. Este es un periodo histórico particularmente fértil, en el que en Granada,

¹³⁴ Juan Calatrava, “Cartografías sagradas: tres imagenes urbanas de finales del siglo XVI (Roma, Milán, Granada)”, en *Religión y poder en la Edad Moderna*, ed. Antonio Luis Cortés Peña – José Luis Betrán – Eliseo Serrano Martín (Universidad de Granada, Granada, 2007), 193-205.

¹³⁵ *Ibid.*, 204. Véase también Ana del Cid Mendoza, “La Granada di Ambrosio de Vico: *imago urbis* tra mito e realtà”, *IN_BO. Ricerche E Progetti Per Il Territorio, La Città e l'architettura*, 16 (2021): 276–289.

pero en general en toda España, surgieron muchas cofradías. Sin embargo, estas a menudo pusieron en marcha formas de religiosidad que escaparon del control de las autoridades eclesiásticas locales, creando serios problemas de orden público. Esto llevó al entonces arzobispo de Granada a actuar contra estas conductas y a suprimir, en el año 1597, las procesiones de todas las cofradías, excepto las tres más antiguas¹³⁶.

En este contexto particularmente agitado, como ha señalado Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, la práctica de la agregación con las archicofradías romanas se puede leer sin duda como una forma de eludir la autoridad del Ordinario, pero también como una estrategia para adquirir, a través de los privilegios y indulgencias que se le otorgaban, mayor prestigio que las demás cofradías de la ciudad¹³⁷. También hemos visto que, a principios del siglo XVII, hubo algunas medidas específicas de los papas Clemente VIII y Pablo V que tenían el propósito preciso de regular la cuestión de las agregaciones, y sobre todo asegurar que éstas tuvieran lugar sólo con la autorización expresa de los obispos locales.

También debe hacerse una reflexión con respecto a las archicofradías romanas implicadas en estos procesos. Si la archicofradía de la Resurrección, la institución propia de la nación española en Roma, creó una verdadera red de agregaciones repartidas por todos los dominios del rey de España, en otros casos hemos podido destacar cómo la agregación se dirigió hacia algunas archicofradías estrechamente ligadas a la Monarquía hispánica (es el caso, por ejemplo, del Santissimo Crocifisso in San Marcello y San Girolamo della Carità). Este mecanismo de agregaciones implicó no sólo las cofradías de la ciudad, sino también se extendió a los pueblos de la diócesis granadina. Podemos decir que había una verdadera red que iba de Granada a Roma, tanto hacia la basílica papal como hacia otras asociaciones importantes.

Durante el tercer capítulo, en la sección dedicada a las agregaciones, nos hemos centrado en la relación particular que se creó con las cofradías agregadas, especialmente con ocasión de los jubileos. Una lectura analítica de los registros, que definen claramente el proceso de agregación y sus implicaciones, nos ha dado información específica al respecto. Se establecía que los miembros de las cofradías agregadas recibieran hospitalidad y asistencia

¹³⁶ Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, “La Semana Santa contrarreformista. Conflicto y control de las procesiones andaluzas de finales del siglo XVI”, en *Madrid, Felipe II y las ciudades de la monarquía, vol. III, Vida y cultura*, ed. Enrique Martínez Ruiz (Madrid: Editorial Actas, 2000), 417-428.

¹³⁷ Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, “Cofradías andaluzas bajo el Antiguo Régimen: jurisdicción eclesiástica y jurisdicción civil”, en *La Iglesia española en la Edad Moderna. Balance historiográfico y perspectivas*, ed. Antonio Luis Cortés Peña - Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (Madrid, Abada Editores, 2007), 247-283.

durante su estancia en Roma. Parece posible afirmar que la agregación implicaba no sólo una transferencia de beneficios espirituales, sino que también implicaba una serie de prácticas de asistencia y hospitalidad que encontraron su razón de ser precisamente en las ocasiones en que, como los Años Santos, los miembros de las cofradías agregadas se trasladaban a Roma, aunque por un tiempo limitado.

Esto nos lleva a hacernos una serie de preguntas sobre el caso concreto analizado en este capítulo. Sería interesante, por ejemplo, para profundizar en las relaciones entre Roma y Granada, saber cuáles y cuántos fueron los hermanos granadinos, pertenecientes a las cofradías agregadas, que llegaron a Roma, dónde fueron alojados y qué tipo de ayuda recibieron. Las fuentes en este caso no vienen en nuestra ayuda. En los registros de la cofradía de la Resurrección, sin embargo, están anotados varios nombres de cofrades de la ciudad de Granada, algunos de los cuales incluso llegaron a ocupar cargos importantes dentro de la institución. En la lista de oficiales de 1603 aparece el granadino Andrés de Baeza como “limosnero”. Es el mismo que aparece en algunos protocolos notariales de 1600, estipulados por el notario granadino Antonio Fernández de Ortega y otros, en los que se menciona como “clerigo de la ciudad de Granada y doctor en ambos derechos”¹³⁸.

En un protocolo del 12 de mayo de 1600 Andrés de Baeza nombra como sus procuradores a Diego Sánchez, tesorero del obispado de Plasencia y Juan Gutiérrez de la Estrella, clérigo de Plasencia “para que en su nombre puedan intimar y notificar qualesquier bulas y letras apostolicas de su Santidad, breves, mandatos, instrumentos y recaudos del Ill.mo s.r Auditor de la Camara apostolica”, mientras que en un protocolo del 26 de junio del mismo año nombra al licenciado Luis Blanco de Salcedo y Dionisio Blanco su hermano “para cobrar y administrar los bienes y rentas de los beneficios que el dicho s.r Andrés de Baeza tiene y posee en la diocesis de Leon”¹³⁹. Unos años más tarde, el 12 de enero de 1617, el “clerigo de Granada” Diego de la Torre fue elegido procurador de la cofradía de la Resurrección¹⁴⁰.

También estaba el mencionado notario granadino Antonio Fernández de Ortega, en el que nos hemos centrado durante el cuarto capítulo. Como notario trabajó principalmente para la nación española, y probablemente tuvo un papel importante como mediador entre las dos ciudades. De hecho, es común encontrar entre los protocolos estipulados por él en Roma nombres de personas originarias de Granada. El 4 de septiembre de 1616, el notario

¹³⁸ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 610, f. 30r.

¹³⁹ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 545, ff. 11r y 14r.

¹⁴⁰ AOP, legajo 1117, Congregaciones, 1613-1632, f. 112v.

aprobó la venta por Diego Bracamonte de unas casas situadas “en el Albayzin de dicha ciudad de Granada” a Antonio de Albacete por la suma de doscientos ducados¹⁴¹. También se conservan varios poderes de Magdalena Juárez, “natural de la ciudad de Granada residente en esta Corte de Roma”¹⁴².

Es interesante el caso del granadino Pedro de Alarcón, que en 1618 ocupaba dentro de la cofradía el cargo de “defensor de espolios de camara” y en el mismo año aparece entre los diputados para la fiesta de la Resurrección.¹⁴³ En su testamento, estipulado en 1638, deja:

quinze lugares de monte a esta R. Casa con carga de dos anniversarios, y ambos paga la Casa diez y seis julios, ocho por cada uno, y que lo restante se emplease en alguna obra pia, que le pareciese a la congregacion y esta con consulta de el ex.mo don Juan Chumacero embaj. extraordinario a S.M. en congregacion del 31 de octubre del dicho año aplicò a peregrinos, y dispensados, para que se les diese tantas pañotas quantas alcanzasse¹⁴⁴.

Dos años más tarde, en la congregación del 22 de julio de 1640, el mismo Pedro de Alarcón estableció que “la mitad del frutado de dichos 15 lugares de monte, se distribuiese en pan para peregrinos”¹⁴⁵. A partir de los datos de archivo, es posible destacar una cierta presencia de granadinos dentro de las principales instituciones españolas en Roma. En los protocolos notariales es frecuente encontrar nombres de clérigos, pero también de personas comunes, que recurrían a los notarios españoles en Roma para resolver cuestiones de diversa naturaleza.

Para dar una idea de esto, podemos mencionar un protocolo del 1 de marzo de 1610 estipulado por el notario español Jerónimo Rabassa en el que se dice que Ana del Castillo y Villasante quiere hacerse monja en el convento de Santa Isabel la Real, y recurre a don Juan de Matute, clérigo de la santa iglesia metropolitana de Granada, para ayudarla a pagar 500 ducados de los 700 que exigían para pagar la dote de ingreso al dicho monasterio¹⁴⁶. El canónigo granadino Juan de Matute resulta matriculado en el registro de la archicofradía de

¹⁴¹ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 202r.

¹⁴² AHC, *Archivo Urbano*, Sección I, vol. 545, f. 269ss.

¹⁴³ AOP, legajo 1117, Congregaciones, 1613-1632, ff. 55r-60v.

¹⁴⁴ AOP, legajo 2192.

¹⁴⁵ AOP, legajo 2192.

¹⁴⁶ AHC, *Archivo Urbano*, Sección I vol. 615, f. 21r: “Sepan quantos que personalmente constituido el s.r licenciado Juan de Matute canonigo de la Santa Iglesia metropolitana de Granada en España principalmente y dixo que por quanto la s.ra doña Ana del Castillo y Villasante su pariente tiene deseo e intencion de meterse religiosa y hazerse monja professa en el monasterio y convento de Santa Isabel la Real de la ciudad de Granada, de la Orden de San Francisco y para su entrada y dote son necesarios settecientos ducados, para los quales le faltan 500 y a pedido y rogado al canonigo Matute le ayude y favorezca con ellos”

la Resurrección en el año 1605¹⁴⁷. Estos documentos dan testimonio de la vida cotidiana de las personas y, por lo tanto, pueden ofrecer muchas informaciones interesantes sobre la sociedad de la época.

Quedaría por profundizar en las formas en que se crearon los contactos entre Roma y Granada, que con respecto a la agregación de cofradías encontraron su cumplimiento en las figuras de los procuradores. En este sentido, hemos podido hacer algunas reflexiones sobre los procuradores granadinos, al menos en lo que respecta a aquellos cuya identidad hemos logrado conocer. A menudo se se trataba de personas que, como demuestran los documentos, eran originarias de la ciudad de Granada, y que en el momento en que se les encargó llevar a cabo el procedimiento de agregación ya habían estado viviendo permanentemente en Roma durante varios años. Ciertamente podemos decir que las diversas personalidades con las que las hermandades granadinas pudieron contar para lograr la agregación, eran todas personalidades prominentes, bien integradas en el tejido social de la ciudad de Roma, y estaban en contacto directo con algunos miembros importantes de la Curia papal.

Si bien la investigación lleva a la resolución de ciertas dudas, conduce también a la formulación de nuevas preguntas, que se espera que sean respondidas en el curso de futuras investigaciones. El caso de San Juan de Letrán es sin duda uno de los puntos de mayor interés, porque revelaría en primer lugar una amplia gama de agregaciones aún no conocidas. La memoria encontrada en el fondo documental de la Nunciatura Apostólica de Madrid muestra que las agregaciones fueron bastante tempranas (la anotación más antigua se remonta al año 1515). Estas cubrieron un arco cronológico relativamente grande, pero la mayoría de ellas se concentran en la segunda mitad del siglo XVI. No podemos descartar la posibilidad de que hubiera otras, que no estaban incluidas en el documento que hemos analizado, probablemente redactado alrededor de 1730. Sin embargo, este sigue siendo un aspecto de gran interés que sin duda merecería un mayor estudio en el futuro, que podría aportar nuevos e interesantes datos.

En Roma también se encuentran los archivos centrales de algunas de las Órdenes religiosas más importantes, que en la Edad Moderna tuvieron un papel destacado y cuyos numerosos conventos estaban dispersos por todos los lugares de la catolicidad. Una de ellas, como hemos visto, fue la Orden Carmelita, que tenía un fuerte arraigo en el territorio español. En concreto, las visitas realizadas al convento granadino de la Virgen de la

¹⁴⁷ AOP, legajo 583.

Cabeza, de 1595 y 1606 respectivamente, nos han ofrecido una visión de la vida de su comunidad religiosa entre los dos siglos, y nos han permitido sacar a la luz importantes datos sobre la cofradía de la Soledad y sus prácticas devocionales, que han sido objeto de especial atención por la historiografía reciente. Con respecto a esta hermandad, sería interesante conocer si también estaba ligada a la basílica de San Juan de Letrán, como aparece en la memoria encontrada en el Archivo Vaticano, o si se trata de otra cofradía que estaba ubicada en el convento franciscano, aunque los datos disponibles sugieren esta segunda opción como la más plausible.

En conclusión, creo que básicamente podemos destacar un mecanismo doble. Por un lado, como ha señalado Alessandro Serra, el sistema de agregación estaba estrechamente vinculado al deseo de centralización por parte del papado moderno, especialmente en el clima de renovación que se instaló después del Concilio de Trento. Por otro lado, al menos en lo que respecta al caso granadino que hemos examinado a lo largo de estas páginas, las cofradías buscaban la agregación como estrategia para eludir la autoridad del Ordinario, pero también como medio para ganar prestigio mediante la concesión de indulgencias y privilegios.

Tanto el romano como el granadino son dos panoramas confraternales extremadamente vastos y complejos, que Alessandro Serra por un lado y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz por otro tienen el mérito de haber analizado en profundidad, ofreciendo una síntesis de sus dinámicas sociales y de sus prácticas devocionales. Es evidente, por tanto, este doble hilo, que también une en los siglos siguientes, Roma con una ciudad que sobre todo encarnaba el espíritu y el sentimiento de reunificación de España bajo una sola religión¹⁴⁸. Creo que esto también se puede ver en los contactos entre Granada y Roma que hemos tratado brevemente de esbozar en estas páginas.

6.7 Reflexiones conclusivas

Aunque forme parte de un contexto mucho más amplio, incluso en el caso de Granada, como hemos destacado durante el tercer capítulo, la mayoría de las agregaciones de cofradías se concentran en los últimos años del siglo XVI y en los primeros años del siglo

¹⁴⁸ Adriano Prosperi, *Il seme dell'intolleranza. Ebrei eretici, selvaggi: Granada 1492* (Roma: Laterza, 2013).

XVII, y luego conocen una desaceleración significativa en las décadas siguientes. Es necesario considerar, también para el caso concreto analizado en estas páginas, la bula *Quaecumque* de 1604 como una línea divisoria precisa.

Sería de gran interés extender la atención a otras cofradías españolas agregadas, para tener una imagen mucho más amplia de la realidad de este fenómeno. Sin embargo, sería un trabajo extremadamente extenso y complejo que se enfrentaría a algunos problemas de no poca importancia. En primer lugar, como ya hemos intentado destacar en las páginas anteriores, la extrema dispersión de los fondos documentales de las archicofradías romanas, algunos de difícil acceso. En segundo lugar, porque a menudo las cofradías agregadas se anotaban en un registro, pero los poderes notariales enviados a Roma a través de los procuradores no siempre se han conservado.

Algunas huellas de los contactos entre las cofradías españolas y los ambientes romanos pueden encontrarse incluso entre los papeles de los notarios, como lo demuestra un protocolo de la cofradía de la Virgen de la Cabeza de Cambil, del 24 de septiembre de 1611. Pedro Blázquez, clérigo de la ciudad de Murcia, Sebastián López, de la diócesis de Guadix y Blas Hernández, de la villa de Cambil, todos residentes “al presente en esta Corte romana”, declaran haber recibido de Miguel Ribero, clérigo de la diócesis de Jaén, también residente en Roma, 375 julios de plata “por les haçer la amistad y buena obra para la expedition de sus breves y una bulla de indulgentias para la cofradia de Nuestra Señora de la Cabeça de la dicha villa de Cambil”¹⁴⁹. Para tener una imagen de conjunto, también sería apropiado cruzar la documentación romana con la española, conservada en los archivos de cada cofradía, donde se guardaban las bulas de agregación. En este caso la presencia de una red extremadamente densa de cofradías españolas haría el trabajo extremadamente complicado, también teniendo en cuenta que en muchos casos estos fondos se han perdido.

Se ha dicho que la agregación no implicaba necesariamente un movimiento de personas de un centro de la Monarquía a otro (en este caso de Granada a Roma). Esto podía tener lugar con ocasión de los Años Santos, circunstancia en la que los cofrades que llegaban a Roma podían encontrar la ayuda material de la archicofradía madre. Sin embargo, la agregación permitió a los hermanos dispersos en las zonas más dispares de la Monarquía católica formar parte de esta “red”, y disfrutar de los beneficios espirituales concedidos por los pontífices a la archicofradía madre. Ya a partir del examen de los registros de cofradías agregadas en los primeros años, se puede comprender bien cómo el rango de acción era

¹⁴⁹ AHC, *Archivio Urbano*, Sección I, vol. 544, f. 526r.

enormemente más amplio, y estaba destinado a ampliarse aún más en los siguientes dos siglos.

A lo largo del capítulo dedicado a la cofradía de la Resurrección, se ha discutido sobre la “red sobrenatural” creada por ella a través del mecanismo de agregación. En este capítulo, dedicado específicamente al contexto granadino, hemos visto cómo la agregación no sólo se dirigía a la archicofradía romana de la Resurrección, sino también a otras importantes archicofradías de la ciudad, y a la basílica de San Juan de Letrán. Este capítulo retoma algunas de las cuestiones examinadas durante el tercer capítulo, en la parte dedicada específicamente a las agregaciones, pero con una perspectiva invertida. Si en el capítulo anterior hemos analizado la cuestión de las agregaciones desde una perspectiva propiamente “romana”, en este capítulo la atención se ha dirigido al análisis de un contexto específico, el de Granada, en el que mediante la agregación algunas cofradías fueron más allá de sus límites urbanos, y se dirigieron a la ciudad del papa como un lugar privilegiado para tejer estrechos lazos de tipo material y espiritual.

Conclusiones

Al final de cada capítulo hemos intentado, a través de algunas reflexiones, reanudar los principales hilos que han surgido a lo largo de nuestro discurso. Sin embargo, al término de un camino de investigación, no existe tanto la idea de haber llegado a conclusiones definitivas, sino de haber intentado formular nuevas preguntas que puedan estimular futuras reflexiones. Para no correr el riesgo de ser redundante creo que es necesario en estas páginas conclusivas, por un lado, aportar algunas reflexiones generales sobre el trabajo que hemos llevado a cabo y, por otro, dejar las puertas abiertas a nuevas investigaciones que puedan surgir en el futuro a partir de los temas tratados en esta tesis.

Este trabajo pretende ofrecer una contribución original a los estudios sobre las relaciones entre la Monarquía hispánica y la Roma pontificia en la Edad Moderna que, en los últimos años, ha considerado como estrechamente entrelazadas la política y la asistencia hacia las categorías sociales más necesitadas de la nación española, analizando el caso aún escasamente conocido de la cofradía de la Santísima Resurrección. Especialmente en el tercer capítulo hemos tratado de mostrar cómo estos aspectos, junto con la dimensión festiva y ceremonial, fueron los tres principales en torno a los cuales giró la actividad de la cofradía de la Santísima Resurrección desde su fundación en 1579. A partir de esta fecha crucial hemos querido comenzar nuestra reflexión, después de los dos primeros capítulos que han tenido el objetivo de introducir esta tesis.

Con el primer capítulo hemos querido, en particular, ofrecer el marco historiográfico en el que esta tesis se inserta, enfocándonos en la presencia de los extranjeros en Roma y en las estructuras de acogida. Al mismo tiempo nos hemos centrado en el papel central que jugó la nación española en las dinámicas sociales, devocionales y culturales de la ciudad de Roma, a pesar del significado particular que estos dos términos asumen referidos a la Edad Moderna, y en su composición social. El capítulo se ha cerrado con una mirada a algunas de las principales instituciones religiosas de la ciudad.

Hemos visto que, con el aumento progresivo de la población, la ciudad de Roma se convirtió en un contexto privilegiado para la integración de los extranjeros, que podían emprender diferentes caminos de integración en el contexto urbano. Las instituciones nacionales (iglesias, cofradías y hospitales), fundadas a finales de la Edad Media, a partir del siglo XVI adquirieron nuevas connotaciones. Si por un lado estas instituciones tenían

algunos aspectos en común con las numerosas instituciones religiosas de la ciudad, por otro lado, su carácter “nacional” le confería algunas características particulares. Los españoles, que formaban parte de una de las comunidades extranjeras más numerosas presentes en Roma, se concentraban principalmente en el distrito de Campo Marzio, y tenían como punto de referencia sus instituciones nacionales.

La fundación de la cofradía de la Resurrección, en particular, se enmarca en un contexto en el que la presencia española en Roma ya era consolidada, pues la iglesia de Santiago de los Españoles, fundada más de un siglo antes, ya había alcanzado en aquellos años su máximo esplendor. Por esta razón, en el segundo capítulo hemos trazado, aunque a grandes rasgos, un cuadro histórico de esta institución desde su fundación hasta la primera mitad del siglo XVII, centrándonos en la evolución de su patrimonio inmobiliario, en su particular estructura arquitectónica y en el rol siempre creciente que asumió el embajador español en Roma.

El período comprendido entre los siglos XVI y XVII constituye el momento de máximo esplendor de la iglesia de Santiago de los Españoles, así como de mayor influencia de la nación española en Roma. Tras la muerte del fundador, Alonso de Paradinas, se convirtió en una organización cada vez más jerárquizada y estructurada, también gracias al apoyo de personalidades destacadas de la nación española. La iglesia de Santiago jugó un papel no sólo religioso, sino también social y cultural, además estaba en el centro de una red que en Roma incluía otras instituciones religiosas de alguna manera vinculadas a la Monarquía católica. Dentro de la iglesia tenía su sede la cofradía de la Resurrección, con la que compartía diferentes aspectos, en primer lugar, la asistencia material y espiritual hacia los españoles más desfavorecidos.

Sin embargo, podemos decir que, con la fundación de la cofradía, que como hemos visto formaba parte de una estrategia política precisa de la Monarquía católica, el papel ocupado por la asistencia a los más necesitados se vuelve aún más central. La Monarquía, a través de los embajadores, sus representantes directos en Roma, pero también a través de los administradores de la iglesia de Santiago y de la recién nacida cofradía de la Resurrección, pudo interceptar el malestar que vivían las categorías más desventajadas de la nación española y transformarlo en un sistema de control político, que pasaba por la asistencia tanto material como espiritual.

Estos dos aspectos, el cuidado del cuerpo y el cuidado del alma, han surgido varias veces de la lectura de las fuentes archivísticas tanto de la iglesia como de la cofradía. Por estas razones, hemos reafirmado la estrecha interdependencia de la iglesia de Santiago de los

Españoles y de la cofradía de la Resurrección en el campo de la asistencia material y espiritual, a pesar de su autonomía administrativa y de los varios años que separan sus respectivas fundaciones. De hecho, fueron varias las actividades que llevaron a cabo, de las cuales hemos tratado de ofrecer un marco, pero que aún quedan por profundizar muchos de sus aspectos. Si, por ejemplo, tenemos muy claro el sistema de asignación de dotes a las mujeres, se deberían hacer algunos progresos en la investigación con respecto a la educación de los niños o la asistencia material y jurídica a los presos. En cuanto al hospital de Santiago, sería de gran interés profundizar en sus principales prácticas médicas, así como las principales devociones difundidas en su interior. Incluso la red creada por la cofradía de la Resurrección a través del mecanismo de agregación se presta, a través de nuevas investigaciones, a ser ulteriormente ampliada.

Sin embargo, hemos podido destacar como, en la vida de la cofradía, el culto divino y las obras de caridad se entrelazaron con otros aspectos de la vida de las personas, y que llegaron a abarcar incluso los aspectos de la muerte, con la celebración de misas en sufragio del alma de los cofrades. Las numerosas actividades llevadas a cabo por la cofradía, de las que hemos dado cuenta en el transcurso del tercer capítulo, así como la articulación interna de las tareas, reflejan la complejidad de la sociedad romana de la época, con sus numerosas necesidades, las cuales requerían respuestas adecuadas. Estas actividades estaban estrechamente entrelazadas con la dimensión festiva, a la que a lo largo de los años la cofradía dedicó considerables recursos económicos, especialmente con ocasión de los Años Santos. Hemos visto cómo entre finales del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII la fiesta de la Resurrección, celebrada solemnemente la mañana de Pascua en la plaza Navona, se enriqueció con elementos simbólicos y llegó a asumir una fuerte caracterización política.

Tanto la iglesia como la cofradía constituyen dos de los principales polos de la presencia española, pero no fueron los únicos. Estas instituciones se nutrieron a lo largo de los años del apoyo del soberano, del embajador y de varias personalidades destacadas de la nación española, que nunca hicieron faltar su apoyo económico, como está bien evidenciado por la documentación archivística. Pero también fueron muchas personas corrientes, cuyos perfiles aún son desconocidos y a menudo esquivos, quienes a través de sus testamentos establecieron estrechos vínculos con su iglesia y hermandad nacional, que como hemos visto se extendían más allá de la vida terrenal. La historiografía en los últimos años se ha centrado en algunas de estas figuras, pero queda mucho por hacer, porque no es posible llegar a una comprensión completa de las instituciones nacionales y su dinámica sociales y

devocionales sin tener en cuenta el papel decisivo desempeñado por la gente de los estratos sociales más bajos, que a menudo escapa a la atención de los historiadores, pero que representa una pieza importante de este amplio y variado mosaico.

A este propósito, los tres perfiles que hemos analizado más concretamente en el capítulo cuarto, diferentes entre sí, pero con algunos aspectos en común, pertenecen todos a un grupo social medio-alto. Estos son tres ejemplos de españoles que se trasladaron a Roma, donde construyeron sus carreras y donde vivieron permanentemente hasta su muerte. No obstante, hemos visto que eran tres personalidades bien insertadas en el contexto urbano y con estrechos vínculos con la iglesia de Santiago y la cofradía de la Resurrección, hay varias piezas que aún deberían agregarse a sus respectivos perfiles biográficos. Pero a través del análisis de la abundante documentación notarial utilizada en el mismo capítulo hemos podido ver cuán extremadamente fuertes eran los lazos entre los muchos españoles que vivían en Roma y sus instituciones nacionales. También en este caso la documentación nos ha permitido identificar algunos aspectos en común, así como algunos hilos para poder estudiar sus prácticas sociales y devocionales. Sobre todo, el doble hilo que unía a los españoles tanto con la ciudad de Roma como con su tierra natal ha surgido en varias ocasiones, y representa a nuestro modo de ver una de las perspectivas más importantes de nuestra investigación, y que podrá desarrollarse con investigaciones futuras.

Por estas razones, la investigación archivística nos ha permitido ver que hay diferentes perspectivas a través de las cuales se pueden estudiar la iglesia de Santiago y la cofradía de la Resurrección. Sin embargo, por la importancia que desempeñaron en la dinámica religiosa, social y cultural de la nación española, sin duda merecen una mayor atención por parte de la historiografía, que con frecuencia ha faltado en los últimos años. La presencia de abundante documentación archivística sobre estas instituciones, junto con la reciente apertura del archivo de la Obra Pía, pueden sin duda abrir nuevos e interesantes caminos de investigación. Podemos referirnos, por ejemplo, al aspecto patrimonial y económico, que hemos mencionado en el transcurso de estas páginas para enmarcar mejor ciertas cuestiones pero que no ha sido el foco principal de la investigación. Igualmente, interesantes son los aspectos histórico-artísticos, así como los diversos episodios de mecenazgo con los que muchos españoles dejaron huellas permanentes de su nombre, y de toda su familia, por ejemplo, en las obras que aún hoy se pueden admirar en la iglesia de Santiago de los Españoles.

En el cuarto capítulo, en particular, hemos visto cómo los documentos notariales, principalmente los testamentos, reflejan no solo aspectos económicos, sino también las

tendencias religiosas de los españoles en Roma. En sus elecciones respecto a los lugares de sepultura encontramos reflejado un sentimiento de pertenencia a la nación española en Roma, pero también un deseo de arraigarse en la ciudad. En los documentos notariales encontramos la complejidad de las relaciones interpersonales, así como la variedad de la sociedad romana de los siglos XVI y XVII. Los documentos han demostrado que estos sujetos estaban vinculados no sólo a su propia iglesia y a su cofradía nacional, sino que se insertaban en un complejo sistema de relaciones que hace de la caridad hacia los estratos sociales más desfavorecidos una de sus principales características distintivas.

En este trabajo se han tratado diferentes aspectos de la presencia española en Roma, que van desde las numerosas actividades llevadas a cabo por la cofradía de la Resurrección, pasando por las estrategias de integración de los españoles en el contexto de la ciudad hasta la visita apostólica a Santiago de los Españoles. Hemos reunido en un tratamiento orgánico temas que pueden parecer lejanos, y que debido a su amplitud pueden prestarse a diferentes interpretaciones, pero que están estrechamente interconectados. De hecho, no se pueden estudiar las actividades asistenciales de la cofradía de la Resurrección o del hospital de Santiago sin tener en cuenta al mismo tiempo las fuentes notariales, en particular los numerosos legados testamentarios que los españoles hicieron a esta institución.

Desde el punto de vista de las fuentes archivísticas, este trabajo pretende, en primer lugar, subrayar cómo el archivo de la Obra Pía y el Archivo Capitolino representan los dos polos principales a los que deben dirigirse necesariamente en el futuro quienes pretendan emprender cualquier tipo de estudio sobre la presencia española en Roma. La riqueza, y al mismo tiempo la diversidad de las fuentes que se conservan, así como el amplio lapso cronológico que abarcan, las convierte en recursos indispensables para realizar estudios tanto de carácter histórico como histórico-artístico. A partir de aquí es necesario, dependiendo de los casos prácticos, extender la investigación a otros archivos tanto romanos (como el Archivo de Estado o el Archivo Vaticano) como españoles, como el Archivo Histórico Nacional y el Archivo General de Simancas. Es precisamente a estos dos últimos a los que esta investigación debería haberse dirigido más, y que se espera que se realice en sus desarrollos futuros. Una investigación en profundidad en el fondo de la Embajada de España ante la Santa Sede podría, sin duda, permitiría ampliar aún más algunos de los temas tratados en estas páginas, llegando así a su comprensión más completa.

En el quinto capítulo, nos hemos centrado en la visita apostólica a Santiago de los Españoles a través de la lectura cruzada de las fuentes, conservadas en el archivo de la Obra

Pía y el Archivo Vaticano. La visita tuvo lugar en 1628, durante el pontificado de Urbano VIII, que como hemos dicho en varias ocasiones representa un momento de fricción en las relaciones entre la Monarquía y el papado, y que constituye el extremo cronológico que cierra esta tesis. Después de una introducción general sobre el significado de la visita apostólica convocada por Urbano VIII poco después de su elección al trono papal, nos hemos centrado en un caso particular, que la historiografía aún no ha tenido en cuenta en su totalidad, a pesar de que las fuentes disponibles son abundantes y de gran interés.

A través de las fuentes producidas respectivamente por los administradores de Santiago de los Españoles y por los enviados papales, que constituyen el hilo rojo que recorre todo el capítulo, hemos podido hacer una lectura comparativa de los diferentes episodios que constituyen su desarrollo, para ver el punto de vista de ambos. Sin embargo, se trata de eventos particularmente complejos en algunos cruces temáticos, y no siempre es fácil tener una imagen completamente nítida de las diversas posiciones en juego. Esta investigación sin duda ha aclarado algunas cuestiones, aportando más elementos para la reflexión. Ha ilustrado, por ejemplo, una voluntad de control del poder papal sobre la iglesia de Santiago, del que los administradores intentaron escaparse apelando al patronato regio.

En este contexto, el análisis de la documentación archivística ha puesto claramente de manifiesto cómo los administradores de Santiago de los Españoles adoptaron una actitud cambiante. Si por un lado intentaron de diversas maneras defender la autonomía de la iglesia nacional de las presiones ejercidas por el poder papal, por otro lado, esto implicó una creciente influencia del embajador español en Roma en los asuntos concernientes al gobierno de la institución. La cuestión relativa a la defensa del patronato real hunde sus raíces en las décadas anteriores, pero con ocasión de la visita apostólica de 1628 regresa con mayor virulencia.

La visita se configura así como una etapa significativa en un proceso de extensión progresiva del patronato real que culminará a principios del siglo XVIII. Sin embargo, varios aspectos de esta historia aún deben ser explorados, como el papel central desempeñado por el embajador español en Roma, especialmente en lo que respecta a la cuestión de los registros de archivo, que fueron trasladados a su residencia antes de que se llevara a cabo la visita. Al mismo tiempo, quedaría por profundizar el significado de la visita en el contexto más general de las relaciones entre la Monarquía y el papado en la primera mitad del siglo XVII. También sería oportuno tener en cuenta este episodio desde un punto de vista comparativo con otras instituciones nacionales que fueron sometidas a la visita.

Para llegar al caso concreto de Granada, tratado en el capítulo sexto, este se coloca en una perspectiva distinta en comparación con los otros cinco capítulos, enfocados en la presencia española en Roma. En el capítulo hemos tratado las relaciones entre Roma y Granada, estudiando el caso de algunas cofradías granadinas agregadas a archicofradías romanas, con la esperanza de que a partir de aquí puedan abrirse nuevas vías de investigación. Las páginas que componen este capítulo, basadas en fuentes documentales inéditas, pretenden ser una primera contribución a un tema de gran interés, y por el momento muy poco conocido.

La gran cantidad de documentación guardada en los archivos romanos y la intersección de estas fuentes con los documentos conservados en los archivos de la ciudad de Granada, pueden, en mi opinión, ofrecer más campos de investigación, y abrir nuevas vías que puedan implicar a investigadores con un perfil internacional, además pueden añadir más piezas al conocimiento de un fenómeno tan vasto y complejo como es la Semana Santa granadina y sus cofradías¹. El estudio de las agregaciones en la Edad Moderna ha dado por un lado a este tema un alcance internacional, a través de la investigación en archivos romanos. Por otro lado, ha sacado a la luz datos aún desconocidos, como las agregaciones a la basílica de San Juan de Letrán, que se espera puedan prestarse a una mayor investigación.

Destaca cómo incluso en Granada las agregaciones se concentraron principalmente entre finales del siglo XVI y los primeros años del siglo XVII, y cómo también en este caso la bula *Quaecumque* de 1604 debe considerarse como una línea divisoria precisa. En Granada las agregaciones de cofradías se dirigieron no sólo a la archicofradía de la Resurrección, sino también a otras importantes archicofradías romanas y a la basílica de San Juan de Letrán. A través de la agregación los cofrades granadinos pasaron a formar parte de una verdadera red que les permitió disfrutar de los privilegios e indulgencias concedidos por las archicofradías romanas a sus afiliados. Por lo tanto, podemos afirmar que en la Edad Moderna había varios puntos de contacto entre Roma y Granada, y sus respectivas cofradías, y algunos de estos han surgido de la investigación archivística.

Por estas razones, este trabajo no pretende ser un punto de llegada, sino un punto de partida, que de alguna manera pueda volver a poner el tema del estudio de la religiosidad popular en el centro de la investigación histórica. Las fuentes para el estudio de la Semana

¹ María Luisa García Valverde – Álvaro Guerrero Vílchez, “La Semana Santa granadina a través del archivo histórico diocesano de Granada. Nuevas expectativas de investigación”, en *La Semana Santa de Granada: devoción y arte. II Simposio de Historia de la Semana Santa de Granada*, ed. Francisco Javier Crespo Muñoz y José María Valverde Tercedor (Granada: Ayuntamiento de Granada, 2019), 31-76.

Santa y su rico panorama confraternal son muchas y todas de gran interés, y por lo tanto merecen un mayor esfuerzo cognitivo por parte de aquellos que, tanto dentro del entorno académico como fuera, creen que este puede ser un interesante tema de estudio. Desde una óptica más general, con este trabajo hemos podido detenernos en algunas cuestiones de especial interés para la historiografía reciente, sin pretender agotar acontecimientos tan vastos y complejos en unas pocas páginas. Mi esperanza es que el interés de los investigadores por las relaciones entre la Monarquía hispánica y la Roma pontificia siga vivo, y que este interés pueda seguir alimentando nuevas e interesantes investigaciones en el futuro.

Apéndice documental

Documento 1

Cartas enviadas a Roma por la cofradía del Santo Crucifijo de las Penas para solicitar la agregación a la archicofradía del Santísimo Crocifisso in San Marcello

AER, *San Girolamo della Carità*, legajo 181, ff. 214r-218v

Nella città di Granata à di 4 del mese di gennaro dell'anno 1631 trovandosi nel convento della Madonna de la Caveza di detta città avanti di me l'attuario, et testimonij infrascritti comparsero li fratelli della Charità del Santissimo Crocifisso delle Pene che è fondato nel detto convento della Madonna de la Caveza congregati per l'effetto infrascritto cioè il priore fra Melchore Diranzo del Castillo sacerdote conventuale della detta chiesa, et economo della detta confraternita, Damiano de Rivera Carrero magistrato e fratello maggiore della confraternita, don Roderico Flores de Beavides, don Gasparo di Mendozza, Michele Palacio de Salazar, Alfonso Melendez de Figueroa, Gio. Andrea Guillon, Francisco di Flores, Gio. di Godines, Gio. di Rueda Moreno, Thomasso de Rivas, Ferdinando di Sora, Michele Martinez, Francisco d'Aranda, Gasparo Valeriano de Flores, Gio. Pacheco di Castro, Ferdinando di Torres, Andrea Pardo d'Aranda, tutti habitatori in detta città di Granata, fratelli di detta confraternita della Charità del Santissimo Crocifisso delle Pene, per se et in nome delli altri fratelli che al presente sono, et per l'avenire saranno della detta confraternita per li quali et ogni uno di loro diedero voce et cautione di haver per [...] et grato di quanto qui si dichiarava, circa le quali cose renunciorno di non poter dire né allegare non haversi possuto obligare d'attendere et osservare la volontà d'altrui, et in quanto, che da loro sarà detto et dedotto, non siano intesi in guiditio, né fuora d'esso, et unanimi et conformi.

Dissero che atteso che la detta confraternita ha de bisogno, che Sua Santità li faccia gratia et favore di concederli le gratie, indulgenze, et prerogative che ha concesso all'Archiconfraternita della Charità dell'Alma città di Roma, et acciò che Sua Santità si degni di concedergli le dette indulgenze, hora di presente nel migliore modo che possono per se istessi et in nome dell'altri fratelli che al presente sono, et saranno per l'avvenire

della detta confraternita della Charità del Santissimo Crocifisso delle Pene, dissero che costituivano et costituirono per lor procuratore come de iure dovevano et in simil caso se richiede al dottore Don Alfonso di Salazar presbitero familiar del signore cardinale Borghese residente nella detta Alma città di Roma specialmente, acciochè in nome della detta confraternita et del fratello maggiore et economo d'essa et degl'altri fratelli possa comparire, et comparisca avanti del fratello maggiore et economo, commissarii, et altri fratelli della detta Archiconfraternita della Charità della detta Alma città di Roma, et avanti di quelli che de iure sarà tenuto comparire et essendo coadunati nella congregatione et ad ognuno in solidum domandi sia da loro aggregata questa confraternita della Charità del Santissimo Crocifisso delle Pene, alla loro Archiconfraternita per sorella, et essendosene contentata la detta confraternita della detta Charità di Roma, o vero altra qualsivoglia della detta città che è aggregata in qualsivoglia delle chiese d'essa possa comparire avanti di Sua Santità, o del suo delegato, o qualsivoglia altro giudice commissario et possa domandar, et domandi confirmatione della detta aggregatione et conformemente inserti in essa le gratie et indulgenze concessegli da Sua Santità, et di concedersi tanto alla detta Archiconfraternita della Charità della detta città di Roma, come a qualsivoglia altra alla quale sarà aggregata questa della Charità del Santissimo Crocifisso delle Pene con le loro miniature et requisiti necessarii, che poi tutte le suddette cose, et altre che sopra di ciò sarà de bisogno li detti fratelli presenti in nome proprio et dell'altri di questa detta Archiconfraternità li concessero al detto dottore don Alfonso di Salazar et al sostituto che da lui sarà fatto la facultà tan ampla come de iure in simil caso si richiede; perché la detta confraternita [...] per il giorno che il detto don Alfonso si presentara avanti di qualsivoglia delle dette Archiconfraternità, et avanti di Sua Santità et suo delegato a domandar le cose contenute in questo mandato di procura supplicano l'istesso con la humiltà et reverenza che per servir a Dio Signore Nostro et guadagnar le dette gratie et indulgenze e de bisogno fare, et tutti unanimi et conformi furono d'acordo in concederle come si è narrato.

Item concessero l'istessa facultà al detto dottore Don Alfonso de Salazar acciò che in nome delli suddetti possa fare et stipulare qualsivoglia instramento d'aggregatione con le dette Archiconfraternità et detti fratelli con le forze et vigore che bisognara, acciò habbia effetto quanto si pretende; che essendo dal detto Don Alfonso de Salazar fatti et stipulati li detti instramenti et suppliche et petitioni che bisognaranno [ex nune] li approva et ratifica la detta confraternita, et gli ha quivi per inserte, et incorporate come alle cose suddette si trovassero presenti, et si sottoscrissero delli loro nomi, essendo per testimonii Sanctio

Hidalgo de Valdelaguna et Andrea Dominguez et Matteo Rodriguez habitatori di nella città di Granata.

Fra Melchore Diranzo del Castillo

Damiano de Ribera

Don Roderico Flores de Benavides

Don Gasparo di Mendoza

Michele Palacios di Salazar

Alfonso Melendez de Figueroa

Giovanni Andrea Guillon

Francisco di Flores

Giovanni Godines

Giovanni de Rueda Moreno

Tomasso de Ribas

Ferdinando de Vera

Michael Martinez

Francesco di Aranda

Gasparo Valeriano di Flores

Gio. Pacheco de Castro

Ferdinando di Torres

Andrea Pardo de Aranda

Si fece avanti di me, et fo fede che conosco li costituenti

Giovanni de Almazan attuario publico

Et io Gio. di Almazan attuario regiohabitante in questa città di Granata mi trovai presente alla stipulatione di questo mandato di procura con li testimonii et costituenti li quali cognosco et in fede di questo feci il mio segno.

Ita + est Giovanni di Almazan

Noi li attuarii publici del numero di questa città di Granata che ivi sottoscrivemo con li nostri nomi attestamo, et facciamo fede indubitata a quelli che al presente vederanno come Gio. di Almazan, dal quale è signato et sottoscritto il mandato di procura soprascritto è attuario regio fedele et legale, et alle scritture, et alli atti che avanti lui si sono rogati, et si rogano, et sono signati, et sottoscritti come il sopradetto se li è dato et dà piena fede in giuditio, et fora di esso come scritture et atti che sono rogati dal tale attuario fedele et legale, et di confidenza, et acciochè delle dette cose [...] fu fatta la presente nella città di Granata a dì 7 del mese di gennaio dell'anno 1631.

Francesco Moreno scrivano publico

Francesco di Guadalaxara attuario publico

Gio. di Roggios attuario publico

Alvaro Sanchez di Torres scrivano publico

Egidio di Carvaxal attuario publico

Fra Melchiode Diranzo del Castillo sacristano maggiore del convent della Madonna della Cavezza di questa città affermo che in esso è fondata la confraternita sotto l'invocatione del Santissimo Crocefisso delle Pene la quale è stata approbata dall'Illustrissimo Signor Don Agostino Spinola cardinale già arcivescovo di questa diocesi et da Vostra Signoria confermata, et acciò che le sudette cose costino à Sua Santità ad effetto che li concedi certe gratie ho de bisogno di probare et giustificare le opere pie, suffragii, et messe che si celebrano, che si fanno da detta confraternita per li poveri bisognosi i quali sono aiutati dalla confraternita. Pertanto supplico Vostra Santità si degni ordinare si pigli sopra di ciò informatione, et finita mi sia concessa una copia, doi, o più nelle quali Vostra Santità interponga la sua autorità, et decreto giudiciale, acciò faccio fede.

Fra Melchiore Diranzo

Si pigli informatione et atti, et si cometi a qualsivoglia notaro.

Fu provisto dal signore dottore don Gio. Palacio provisoro di questo Arcivescovato di Granata nella detta città di 15 del mese di luglio dell'anno 1631.

Nella città di Granata a di 15 del mese di luglio dell'anno 1631 per la informatione che è stato ordinato si dia a fra Melchiore Diranzo del Castillo sopra il contenuto nella sua petitione, il suddetto presentò per testimonio a Francisco Sanchez Guerrero habitante in detta città nella parrochia del Sagrario dal quale fu pigliato giuramento in forma iuris, in virtù del quale promesse dir la verità, et essendo interrogato secondo il tenore della petitione.

Disse che esso testimonio ha cognitione della confraternita fondata nella chiesa del convento della Madonna della Cavezza della detta città sotto l'invocatione del Santissimo Crocifisso delle Pene che saranno tre anni fu fondata et approvata dal signore cardinale don Agostino Spinola già arcivescovo di detta città del moderno Governatore, et benché non habbia visto l'institutione, et approbatione, è cosa certa, indubitata et parimente ha per certo che furono concesse certe gratie à quelli che andassero alla detta confraternita per disciplinarsi li venerdì de la Quaresima nel quale tempo la detta confraternita si esercita et il motivo principale di haversi fondato è per esercitarsi in opere di charità et misericordia, et che sovienne alli poveri che si trovano in estrema necessità et senza rimedio di essere sepeliti quando morano et non hanno chi li faccia bene per soffragio delle loro anime, et ha saputo che si dicano dalli religiosi del detto convento le dette messe con gran puntualità et con intentione che li poveri habbino rifugio. Et questo lo sa per essere publico, et perché esso testimonio è fratello della detta confraternita, et ha gran cognitione delle gratie narrate et della cura che hanno li religiosi, er questa è la verità in virtù del giuramento che ha fatto, et è d'anno cinquanta che si sottoscrisse.

Francisco Sanchez

Coram me Sebastiano Pretel notario

Nella città di Granata a di 15 del mese di luglio dell'anno 1631 per la detta informatione fu presentato per testimonio Andrea Pardo mercante di seta habitante nella detta città à la parrochia di Santa Madalena et havendo giurato in forma iuris et promesso di dir la verità et essendo interrogato secondo il tenore della petitione.

Disse che esso testimonio sa et ha visto che nella chiesa del convento della Madonna della Cavezza di questa città è fondata da tre anni in qua in circa una confraternita sotto

l'invocatione del Santissimo Crocifisso delle Pene, che è di gran devotione la quale sa esso testimonio fu approbata dall'Illustrissimo Signore don Agostino Spinola cardinale et arcivescovo di Granata et concesse certe gratie alli fratelli d'essa, et novamente fu confermata dal signore Provisore et moderno Governatore di questa diocesi, la quale sa esso testimonio fu stata fondata per servir a Dio, et per essercitio li venerdì della Quaresima, acciò si vada alla disciplina et per essercitarsi in opere pie et di charità sovenendo à li poveri bisognosi, li quali non hanno chi li faccia bene ne meno chi li porti à sepelire quando si morano et fargli dir messe per la loro anima come esso testimonio lo ha visto nel dicorso del detto tempo sin qui che si sono fatte con gran amore, et charità queste opere, dando alli Christiani buon essemplio et imitargli à fare opere di charità, et questo è la verità in virtù del giuramento che ha fatto, et che è di età di più di quaranta, et si sottoscrisse.

Andrea Pardo di Mesa

Coram me Sebastiano Pretel notario

Nella città di Granata a dì 15 del mese di luglio dell'anno 1631 per la detta informatione fu presentato per testimonio dal detto priore sacristano Valeriano de Flores habitante in questa città alla parrocchia della Chiesa maggiore et havendo giurato in forma iuris essendo interrogato secondo il tenore della petitione in virtù del giuramento.

Disse che esso testimonio sa et ha cognitione della confraternita che è fondata nella chiesa del convento della Madonna del Carmine sotto l'invocatione del Santissimo Crocifisso delle Pene che saranno tre anni in circa che fu fondata et approbata dall'Illustrissimo Signore cardinale arcivescovo di Granata don Agostino Spinola, che dopo fu confermata dal moderno Governatore, et sa che è stata fondata ad effetto che li fedeli christiani si essercitino in opere di charità et disciplinarsi ogni venerdì infra annum, et ultimamente sa che soviene alli poveri bisognosi, che non hanno rimedio alcuno per sepelirsi alla morte sua, et dirli messe per sufragio delle loro anime, et fare alter opera pie, il che sa per haverlo visto, et essere opera di gran devotione et che move li spiriti à servirsi Iddio, et questa è la verità in virtù del giuramento che ha fatto et si sottoscrisse.

Valeriano Flores

Coram me Sebastiano Pretel notario

Nella città di Granata a dì 15 del mese di luglio dell'anno 1631 avanti del signore dottore don Giovanni Palacio presbitero et Governatore di questo Arcivescovato compares il priore fra Melchior Diranzo del Castillo sacristano del convento della Madonna della Cavezza, et disse che per adesso non vol presentare più testimonio però comandi li sia data una copia della detta informatione che è fatta ad effetto del che è stato demandato et che Sua Signoria interponghi in essa la sua autorità et decreto giudiciale et iustitia.

Et havendo visto il detto signore Governatore et Provisore la detta informatione et altri decreti ordinò che li sia data una copia, doi, o più della detta informatione, nelle quali et in ogn'una di esse Sua Signoria disse che interponeva, et interpose la sua autorità et decreto giudiciale ordinario quanto puode et de iure deve, et così lo provedette, ordinò et sottoscrisse.

Don Giovanni Palacio

Fu presente Giovanni Rodriguez notario

Io Giovanni Rodriguez de Morales notario publico et maggiore della Audienza Archiepiscopale di Granata fui presente, et ho fatto il mio signo.

Ita + est Joannes Rodriguez notarius

Noi li infrascritti notarii publici apostolici della Audienza Archiepiscopale di Granata facciamo indubitata fede, come Giovanni Rodriguez de Morales, dal quale è signato et sottoscritto questo instrumento è notaro publico et maggiore di questa Audienza, et al presente esercita il detto offitio, et alli atti, et scritture che da lui sono state rogate, et si rogano, è stata data et dà piena fede et credito come rogati da tal notaro fedele, legale et confidente, et la detta sottoscrizione et signo è suo, et per tale lo riconoscemo et acciochè di questo consti habbiamo espedito la presente in Granata a dì 15 del mese di luglio dell'anno 1631.

Documento 2

Visita canonica al convento carmelita de la Virgen de la Cabeza de Granada del 2 de mayo de 1595

AGOC, II, C. O. 1(8)

Die 2 Maij 1595

Visita Conventus Civitatis Granatensis Ordinis Carmelitarum sub titulo Santa Maria de la Cabeza

La plata

Primeramente una cruz de plata con su mançana

Ytem una custodia de plata

Ytem un relicario que esta en el Sagrario del Santisimo Sacramento de plata

Ytem quatro calices de plata

Ytem un ostiario de plata

Ytem un incensario de plata y naveta y cuchara

Ytem una poma de plata en que esta el santo olio

Ytem un relicario de plata donde estan las reliquias de Santo Alberto

Ytem dos lamparas de plata y una de azofar

Ytem una corona de plata de la Virgen y otra de Jesus

Ytem un ostiario de raso en que estan las reliquias de Santo Alberto

Ternos

Un terno de terciopelo carmesi bordado, almaticas, casulla y capa y paño de pulpito

Ytem un terno morado de terciopelo, almaticas y casulla

Ytem un terno de damasco blanco bordado, casulla, almáticas y frontales sin frontalera

Ytem una toalla de lo proprio con los faldones bordados

Ytem un terno colorado de tafetan, almaticas y casulla con los faldones de damasco azul

Ytem un terno de raso blanco viejo con los faldones de damasco carmesi

Ytem uno de tafetan negro, almaticas, casulla y una capa de raso negro con una zenefa carmesi bordada

Capas

Ytem una capa de damasco con el azanefa de terciopelo carmesi

Ytem otra capa de raso blanco con el azanefa de carmesi y cordonzillo amarillo

Ytem una capa negra de chamelote

Casullas

Una casulla de damasco verde con el azanefa de tela verde

Una casulla de raso carmesi con el azanefa de terciopelo morado

Ytam otra de raso carmesi con el azanefa morada

Ytem dos casullas blancas de tafetan amantelado con azanefas de raso carmesi

Ytem una casulla de tafetan negro con azanefa de tafetan colorado

Ytem una casulla de tafetan verde con azanefa de librea

Ytem otra de raso encarnado con azanefa de tela de plata

Ytem una casulla de raso morado con unas tiras de terciopelo morado

Ytem una casulla de raso frailesca con azanefa de raso verde

Ytem una casulla de paño verde con azanefa de tafetan amarillo

Ytem una casulla de grana con azanefa de damasco azul

Albas

Tres albas carmesies bordadas con dos estolas y tres manipulos

Ytem tres albas de damasco azul con tres estolas y manipulos

Ytem dos albas verdes de damasco viejas

Ytem tres albas de damasco negro con tres estolas

Ytem un alba con faldones de tela morada y estola y manipulos de damasco pardo

Ytem un alba con faldones de raso leonado y estola y manipulo de damasco blanco

Ytem un alba con faldones de tafetan de zarabanda

Ytem un alba con faldones de tafetan azul

Ytem un alba con faldones de damasco blanco

Frontales

Un frontal de raso carmesi con frontaleras de terciopelo azul

Ytem un frontal de red aforrado en lienço colorado

Ytem un frontal morado de red

Ytem un frontal de tafetan de cara blanda

Ytem un frontal leonado de librea

Ytem un frontal de librea de raso blanco y azul

Ytem un frontal de tafetan blanco y encarnado de librea

Roquetes

Tres roquetes los dos con faldones de tafetan carmesi con unos florones y unas sintas de carmesi y oro falso

Otro con faldones de raso leonado

Ytem otros quatro roquetes blancos

Manteles

Diez tablas de manteles y la una colorada con unas labores de carmesi

Imagenes – misales – aras

Quatro misales

Quatro aras

Ytem un viso de terciopelo negro para delante del Sagrario

Ytem un retablo de pinzel de Nuestra Señora con San Joseph y Jesus

Ytem un niño Jesus

Ytem un retablo de pinzel donde esta en decendimiento de la + esta en la sala donde leen

Ytem otro retablo de pinzel donde esta Nuestra Señora y Santa Ana y el niño Jesus

Paños de atril

Un paño de atril de almarizal guarneçido con brocadete y fluecos de seda verde

Ytem otro de tornasol con dos escudos de la orden

Otro paño de damasco pardo traído

Ytem otro paño de tafetan blanco aforado con lienço blanco

Ytem otro paño de tafetan colorado con fluecos de seda amarilla

Ropas de la Virgen

Sayas

Una saya de raso amarillo guarneçida con terciopelo amarillo

Ytem una saya de raso morado guarneçida con terciopelo morado

Ytem una saya de raso blanco con una guarnicion de terciopelo negro

Ytem quatro ropillas de tafetan blanco

Ytem otra saya grande de tafetan blanco guarneçida con terciopelo blanco

Ytem un xubon de raso en carnado con caireles de plata

Mantos

Ytem dos mantos blancos con sus ternos de oro

Ytem un manto azul con una franja de oro

Ytem otro manto de toca bareteada con tenblanderías

Mangas

Ytem unas mangas de tafetan encarnado con guarniçiones de seda y oro

Ytem unas mangas de raso morado respuntadas con seda blanca

Ytem un manto de estameña negra

Ropillas

Ytem tres ropitas del niño Jesus de diferentes colores

Ytem otra de raso carmesí

Ytem dos medios escapularios el uno de tafetan negro llano y otro de lo proprio bordado

Ytem un rosario de cristal con 5 extremos de oro y una ymagen de plata en el mismo rosario

Ytem una saya de raso blanco de indias con cuerpos de pasamanos de oro falso

Ytem dos mangas de telillas de oro

Ytem una ropilla de tafetan negro picada vieja

Ytem una saya cuerpos mangas rosadas de soplillo

Ytem una saya de damaso blanco con guarniçiones de oro

Ytem otra de raso gualdado colchado con guarniçiones de la propria color

Ytem una saya de soplillo gualdado guarneçido con terçiopelo de lo proprio y cadenilla de plata

Ytem una sobreropa de soplillo gualdada

Ytem una saya de terçiopelo verde labrados y cuerpos de borlilla todo guarneçido con franxas de oro

Ytem una saya de damaso amarillo

Ytem una basquiña de terçiopelo leonado con franxas de oro y unas mangas de raso de la misma color con cañutillo de oro

Tocas

Dies y siete tocas de la ymagen de diferentes maneras

Velos de la cruz

Un belo de terciopelo carmesí bordado de oro

Ytem un belo negro de terciopelo bordado

Ytem dos belos del Cristo uno de red y otro de tocas de seda

Ytem un belo de la imagen

Ytem un belum templi de red

Ytem un candelero para el çirio paschual

Paños de pulpito

Un paño de raso blanco picado con unas franjas de oro viejo

Ytem uno de tafetan morado con franxas de oro falso

Corporales

Catorze pares de corporales los unos con un franjon de oro y una hijuela bordada y los demas llanos

Ytem una doçena de hijuelas de diferentes maneras

Ytem quatro palias de red

Ytem dos paños de manos del altar mayor

Ytem un guarda corporales de raso blanco bordado con quatro cortinas de tafetan y ocho campanillas de plata

Paños de caliçes

Un paño de tafetan azul

Siete de diferentes colores

Sagrario

Unas cortinas de tafetan carmesi y un frontalico de lo propio y una cubierta de la custodia de red y de oro forrada con raso carmesi

Paños de hombros

Una toalla de seda y oro aforrada con tafetan carmesi y otras tres las dos de toca y la otra listada

Mangillas de ciriales

Unas de tafetan y otras de raso y otras de librea de diferentes colores

Libros del convento

Doscientos de diferentes autores poco mas o menos

Un paño de atril de terciopelo con florones carmesi

Dos albas la una con faldones y estola y manipulo de tafetan carmesi y la otra de tafetan amarillo con estola y manipulo de terciopelo de la misma color

Una casulla de terciopelo amarillo con azanefa y pasamanos de plata

Unos corporales de oro matizado con su ijuela de lo mismo

Otras dos ijuelas la una de oro matizado y la otra de aguja blanca

Un frontal de tafetan carmesi con las caídas de tafetan amarillo

Un velo de tafetan carmesi con encajes de oro

Unos manteles alemaniscos

Dos bolsas de damasco bordadas para los corporales una azul y otra colorada

Un paño de calis de tafetan verde con sus franjas verdes y blancas

Un paño deshilado con sus franjas para el altar mayor

Treinta y ocho colchones y otras tantas frazadas veinte y quatro cañizos con sus bancos
ocho camas de tablas y dos de cordeles, cinco sillas de descanso

Una docena de sillas de costillas

Ocho mesas con sus pies algunas dellas de cadena

Unos estantes de libros

Quatro arcas y un cajon viejo

Veinte candiles para alumbrarse los frailes

Coro

Cinco libros de coro, seis bancos, un atril con su Cristo y sus esteras y siete candeleros

Refectorio

Quince tablas de manteles, una imagen, un candil, un arca, tres libros para leer

Dispensa

Un arca donde se echa el pan, seis tinajas de vino y tres de aceite y dos de vinagre

Coçina

Dos ollas de cobre, tres sartenes, una caldera, un peso y pesas, dos cucharas de hierro, tres
asadores, unas trebedes, una cazuela de cobre

Documento 3

Memoria que enumera todas las iglesias, capillas y cofradías de Granada filiales de la basílica de San Juan de Letrán

AAV, vol. 168, ff. 125r-138v

Fundatio ecclesie sub invocatione S. Ioannis Laterani in civitate et diocesis Granaten [Die 15 ianuarii 1515];

Submissio ecclesie, capelle et hospitali S. Anne civitatis Granaten [Die 1 aprilis 1581];

Submissio ecclesie, seu capelle S. Marie de la Soledad sita in Monasterio S. Francisci nullius diocesis provinciae Granaten ad instantiam Confraternitatis dicte invocationis [Die 24 Septembris 1587];

Submissio ecclesie, seu Monasterii de la Cavezza Civitatis Granaten de Alama ad instantiam Fratrum Ordinis Carmelitarum [Die 15 Maii 1593];

Fundatio ecclesie sub invocatione S. Ioannis Baptiste et Evangeliste prope, et extra civitatem Granaten ad favorem Ioannis de Lieya cum donatione cuiusdam petii terreni longitudinis vararum cento, et latitudinis circiter quinquaginta siti prope, et extra dictam civitatem in loco nuncupato al pie de Valparaizo, ut constat ex instrumento rogato per Paulum Espadam die 17 martii 1603 [Die 1 junii 1603];

Submissio ecclesie cum hospitali S. Gio di Dio in civitate Granaten facta per dominum Hieronimum Mare fratrem maiorem dicti hospitem [Die 20 iunii 1587];

Submissio cappelle et altaris Annunciationis B. Marie in Carceribus Curie Cancellarie Civitatis Granaten ad instantiam Francisci Navarrete dicte capelle capellani [Die 30 novembris 1598];

Fundatio ecclesie et hospitali sub invocatione S. Iacobi seu alterius in diocesis Granaten ad instantiam d. Petri Ferdinandi de Corral clerici Granaten [Die 14 junii 1550];

Fundatio ecclesie sub titulo S. Elene iuxta monasterium S. Catharine de Senis ad instantiam Ioanne de Cruce mulierio Granaten [Die 25 septembris 1553];

Fundatio ecclesie cum monasterio Monialium Ordinis S. Francisci sub nomine S. Ioannis Baptiste, et sub cura prioris et fratrum S. Marci Legionem ejusdem Ordinis ad instantiam Petri de Peñaranda [Die 15 junii 1560];

Fundatio capelle S. Catharine in monasterio de Spiritu Santo civitatis Granaten [Die 20 augusti 1558];

Fundatio ecclesie, seu capelle sub titulo S. Marie de Loreto, et S. Ioanni Baptiste in civitate, seu diocesis Granaten ad instantiam Ioannis de Villanueva laici Granaten [Die 6 aprilis 1550];

Fundatio ecclesie S. Marie Misericordie, et Animarum Purgatorii cum Confraternitate SS.mi Corporis Christi Civitatis Granaten [Die 4 novembris 1538].

FUENTES

Archivo de Estado de Roma

Camerae III, busta 1900, Iglesia de Santiago de los Españoles
Auditor Camerae, vol. 4193

Fondo documental de La archicofradía de San Girolamo della Carità

Legajo 181, Libro de las agregaciones

Legajo 225, Libro de los decretos

Legajo 232, Libro de los decretos

Archivo Histórico Capitolino

Archivo Urbano, Sección I

- Vol. 544, notario Antonio Fernández de Ortega
- Vol. 545, notario Antonio Fernández de Ortega
- Vol. 418, notario Josephus Andreas
- Vol. 907, notario Antonio de Novoa
- Vol. 615, notario Jerónimo Rabassa
- Vol. 619, notario Jerónimo Rabassa
- Vol. 610, notario Jerónimo Rabassa
- Vol. 910, notario José García del Pino
- Vol. 911, notario Juan González Bravo
- Vol. 876, notario Alonso de Ávila
- Vol. 874, notario Alonso de Ávila
- Vol. 875, notario Alonso de Ávila
- Vol. 870, notario Alonso de Ávila
- Vol. 515, notario Jaume Morer
- Vol. 1, notario Antonio Álvarez

Archivo Apostólico Vaticano

Fondo documental de la archicofradía del Santissimo Crocifisso in San Marcello

- Legajo 18, Libro de las agregaciones
- Legajo 75, Decretos de agregación
- Legajo 77, Carte relative a compagnie aggregate

Fondo documental de la Nunciatura Apostólica de Madrid

- Vol. 168, Memorias de las iglesias de España filiales de la Basílica San Juan de Letrán

Fondo documental de la Congregación de la Visita Apostolica

- Vol. 4, Visita Apostólica a la iglesia de Santiago de los Españoles

Misc. Arm. VII, 79, Estado temporal de las iglesias de Roma

Biblioteca Apostolica Vaticana

Vat. Lat. 7851, Discorso sopra l'interdetto della chiesa, et hospitale di S. Giacomo de' Spagnuoli a Roma

Urb. Lat. 1064, Avvisi di Roma

Archivo Histórico Diocesano de Roma

Parroquia de San Lorenzo in Lucina

San Lorenzo in Lucina, Matrimoni III-1590-1606

San Lorenzo in Lucina, Morti, I, 1588-1610

Fondo documental de la Archicofradía de Santa María de la Oración y Muerte

Legajo 19, Libro del Secretario

Legajo 888, Poder notarial de la cofradía de la Soledad

Legajo 894, Registro de 1769

Archivo General de la Orden Carmelita

Visita de 1595 al convento de la Virgen de la Cabeza, II, C. O. 1(8)

Visita de 1606 al convento de la Virgen de la Cabeza, II C. O. 1(12)

Necrologium Fratrum aliorumque defunctorum in antiquo et novo ven. conventu S. Mariae
Transpontem, II, Roma (Trasp.), II, 4

Archivo de la Obra Pía – Establecimientos españoles en Italia

Legajo 71, Libro maestro de la archicofradía

Legajo 2192, Administración y gobierno (1579-1808)

Legajo 1100, Libro de los enfermos (1622-1628)

Legajo 121, Contabilidad año 1594

Legajo 122, Cuentas año 1595

Legajo 1023, Limosnas 1614-1624

Legajo 1024, Congregaciones 1580-1590

Legajo 1115, Limosnas 1591-1598

Legajo 2260, Fundaciones, donaciones, privilegios, indulgencias (1579-1754)

Legajo 2261, Culto y ceremonial (1579-1808)

Legajo 1118, Congregaciones 1598-1603

Legajo 1113, Limosnas 1618-1634

Legajo 1114, Limosnas 1605-1618

Legajo 1117, Congregaciones 1613-1632

Legajo 30, Registro de las Cofradías agregadas a la venerable archicofradía de la
Santísima Resurrección hecho en el año 1722 por don José García del Pino

Legajo 2196, Expedientes de agregaciones, sin foliar

Legajo 1156, Libro de cartas misivas de la archicofradía de la Santísima Resurrección
y memoriales

Legajo 583, Registro de matrículas de cofrades (1603-1679)

Legajo 584, Registro de matrículas de cofrades (1680-1808)

legajo 2570, Registro de dotes

Legajo 58, Dotes recaydos de la Memoria de Antonio de Fonseca para su capilla de la Santísima Resurrección desde el principio de su fundación

Legajo 127, Cuentas año 1600

Legajo 635

Legajo 31, Memoria de la visita que pretendió Urbano VIII siendo embajador el conde de Oñate

Legajo 661

Legajo 634

Legajo 857, Registro de entrada y salida 1579 al 1603

Biblioteca de la Embajada de España ante la Santa Sede

Ms. 305

- Memoria de algunas pretensiones que la congregación del hospital de Santiago y sus capellanes han tenido contra la congregación de la archicofradía de la Resurrección
- Certificación de la Visita que se hizo en Santiago en 9 de noviembre 1626
- Memoria sobre la Visita Apostólica en la Real Yglesia de Santiago de los Españoles de Roma siendo embajador de S. Mag. el Ex.mo s.r conde de Onate en el ano de 1628

Ms. 49

- Lo que por parte de la Archicofradía de la Resurrección se pretende hagan los administradores de Santiago

Ms. 236

- Erectio Archiconfraternitatis SS. Resurrectionis cum facultate Aggregandi. Gregorio XIV 20 Julij 1591
- Breue fauore Archiconfraternitatis SS.mae Resurrectionis super aggregationibus confraternitatum, etiam si confratres Nationis Hispanorum non sint. Paulo V. 8 Martij 1617

Ms. 151

- Lista de cofradías agregadas a la archicofradía de la Santísima Resurrección

Ms. 234

- Indulgentia pro confratribus Sanctiss. Resurrectionis Hispanorum in die eorum descriptionis et in articulo mortis. Gregorio XIII 25 Martij 1580

Archivo de la Catedral de Granada

Legajo 294, expediente 27, Expediente de limpieza de sangre de Antonio Fernández de Ortega

Archivo de la Basílica de Santa María sopra Minerva

Memorie dell'Arciconfraternita del SS. Sacramento eretta nella chiesa di S. M. sopra Minerva della città di Roma

Elenco delle confraternite aggregate alla Venerabile Archiconfraternita del SS.mo Sacramento della Minerva dal 1539 al 1739

Rubricellone dell'Archivio della Ven. Arciconfraternita del SS. Mo Sacramento della Minerva composto nell'anno 1739 da Francesco Maria Magni

Archivo General de Simancas

Estado, legajo 3483

Estado, legajo 892

FUENTES IMPRESAS

- Accolti, Girolamo. *La Festa et ordine bellissimo che tiene la nazione di Spagna nel far la processione del sanctissimo sacramento, la Domenica della Ressurrectione, nel aurora in Roma, intorno a Piazza Navona*. Roma: Domenico Gigliotti, 1596.
- Armellini, Mariano. *Le chiese di Roma dal secolo IV al XIX*. Roma: Tipografia Vaticana, 1891.
- Armellini, Mariano. *Un censimento della città di Roma sotto il pontificato di Leone X tratto da un codice inedito dell'Archivio Vaticano*. Roma: Tipografia di Roma di Alessandro Befani, 1882.
- Bolla sopra la institutione della Compagnia della Charità di Roma*, Stampato in Roma, 1547.
- Bricci, Giovanni. *Le solenni e devote processioni fatte nell'Alma Città di Roma, l'anno del Giubileo 1625. Con la sontuosa festa fatta la mattina di Pasqua di Resurrectione in Piazza Navona*. Roma: Eredi di Bartolomeo Zanetti, 1625.
- Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum: taurinensis editio locupletior facta: collectione novissima plurium brevium, epistolarum, decretorum actorumque S. Sedis a s. Leone Magno usque ad praesens, Tomus XI, a Clemente VIII (ab. an. 1603) ad Paulum V (1611)*. Augustae Taurinorum: A. Vecco et sociis editoribus, 1857.
- Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum*, tomus XIV. Augustae Taurinorum: A. Vecco et sociis editoribus, 1868.
- Cabrera de Córdoba, Luis. *Relaciones de las cosas sucedidas en la Côte de España desde 1599 hasta 1614*. Madrid: Imprenta de J. Martín Alegria, 1857.
- Cabrera, Francisco. *Las Iglesias de Roma con todas las reliqvias y estaciones. Donde se trata del modo de ganar las Indulgencias, la Significacion de los Agnusdeies*. Roma: Por Luis Zannetti, 1600.
- Caetano, Ruggero. *Le memorie de l'anno santo 1675 celebrato da papa Clemente X e consecrate alla santità di Nostro Signore papa Innocenzo XII*. Roma: Marcantonio e Orazio Campana, 1691.
- Cinti, Alessandro. *L'Opera Pia di Filippo Quarto Re di Spagna nella Patriarcale Basilica di Santa Maria Maggiore. Giudicata dalla Bolla d'Innocenzo X del 7 ottobre 1647*. Roma: Tipografia Morini, 1882.

- Constitutiones ven. Archiconfraternitatis S. Hieronymi Charitatis de Urbe.* Roma: Typis Rev. Cam. Apost., 1694.
- Erce Ximénez, Miguel de. *Prueba evidente de la predicación del apostol Santiago el Mayor en los reynos de España.* Madrid: Alonso de Paredes, 1644.
- Estatutos de la Archicofradia de la SS. Resurrecion de Christo nuestro redentor, de la nacion española de Roma.* Roma: Esteban Paulino, 1603.
- Estatutos de la Yglesia y Hospital de S. Iago y S. Ileonso de la Nacion Española de Roma.* Roma: Imprenta de la Reverenda Camara Apostolica, 1650.
- Estatutos de la Yglesia y hospital de Santiago y S. Ileonso de la Nacion Española de Roma.* Roma: Impressos por Estevan Paulino, 1605.
- Fanucci, Camillo. *Trattato di tutte l'opere pie dell'Alma città di Roma.* In Roma: Per Lepido Facij e Stefano Paolini, 1601.
- Forcella, Vincenzo. *Iscrizioni delle chiese e d'altri edifici di Roma dal secolo XI fino ai giorni nostri*, vol. III. Roma: Tipografia dei Fratelli Bencini, 1873.
- Franzini, Girolamo. *Le cose maravigliose dell'alma città di Roma.* In Venetia: Per Girolamo Francino, 1588.
- Gnoli, Domenico. *La Descriptio Urbis o Censimento della popolazione di Roma avanti il Sacco borbonico.* Roma: Società Romana di Storia Patria, 1894.
- Honorati, Marsilio. *Tesori dell'Anno Santo. Cermonie in aprire la Porta Santa, e significato di esse.* In Roma, Appresso Franceco Cavalli: 1649.
- López de Ayala, Ignacio. *El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento, traducido al idioma castellano por D. Ignacio López de Ayala. Con el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma publicada en 1564. Nueva edición aumentada con el sumario de la historia del concilio de Trento escrito por D. Mariano Latre.* Barcelona: Imprenta de D. Ramón Martín Indár, 1847.
- Mártir, Pedro. *Tratado nuevo de las cosas maravillosas del'Alma ciudad de Roma.* Roma: Por Bartholome Zanetti, 1619.
- Mascardi, Agostino. *Le pompe del Campidoglio per la S.tà di N. S. Urbano VIII quando pigliò possesso.* Roma: Appresso l'herede di Bartolomeo Zannetti, 1624.
- Palladio, Andrea. *Descrittione de le chiese, stationi, indulgenze e reliquie de corpi sancti che sonno in la Citta de Roma.* Roma: Appresso Vincentio Lucrino, 1554.
- Panciroli, Ottavio. *Tesori nascosti dell'Alma città di Roma raccolti e posti in luce per opera d'Ottavio Panciroli, teologo reggiano.* Roma: Appresso Luigi Zanetti, 1600.

Piazza, Carlo Bartolomeo. *Opere pie di Roma descritte secondo lo stato presente e dedicate alla santità di Nostro Signore Innocenzo XI*. Roma: Per Gio. Battista Bussotti, 1679.

Roma giubilante nell'anno santo 1675. Per le pasquali feste rappresentate in piazza Navona dall'Archiconfraternità della Resurrettione nella chiesa di S. Giacomo de' Spagnuoli nel giorno di Pasqua di Resurrettione di Nostro Signore Giesu Christo. Roma: Angelo Bernabò, 1675.

Statuti, et ordini della venerabile Archicompagnia del Santiss. Crocefisso in Santo Marcello di Roma con l'origine d'essa, 1565.

Torres, Dionisio de. *Relatione delle feste fatte in piazza Nauona dalla Ven. Archiconfraternità della santissima Resurrettione nella chiesa di s. Giacomo delli Spagnuoli per la solenne festiuità della resurrettione del Redentore nel giorno di Pasqua del presente anno santo 1675. Dedicata all'emin.mo Ludouico Fernández Portocarrero comprotettore di Spagna*. Roma: Stamperia della Reverenda Camera Apostolica, 1675.

Zevallos, Francisco de. *Relación de las fiestas que la Archicofradía de la Santísima Resurrección de la Nación Española celebró en Roma este Año Santo de 1675 en su Real Iglesia de Santiago*. Roma: Imprenta de la Rev. Cam. Apostolica, 1675.

BIBLIOGRAFÍA

- Abad León, Felipe. *Guerrero, Pedro*. DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/17096/pedro-guerrero>
- Addante, Luca. *Ricciulli, Antonio*. DBI, 87 (2017).
- Ago, Renata. *Il gusto delle cose. Una storia degli oggetti nella Roma del Seicento*. Roma: Donzelli, 2006.
- Agresti, Alessandro. “Le canonizzazioni come impulso alla produzione artistica nella Spagna del XVII secolo”. En *I rapporti tra Roma e Madrid nei secoli XVI e XVII*, editado por Alessandra Anselmi, 577-706. Roma: Gangemi, 2014.
- Aguado, Francisco. *Las fundaciones de España en Roma. Las leyes italianas de desamortización* Roma: Tipografía Romana, 1975.
- Aguirre Landa, Isabel. “Juan de Verzosa archivista dell’ambasciata di Spagna a Roma”. En *L’Italia di Carlo V. Religione e politica nel primo Cinquecento*. Atti del Convegno internazionale di studi, Roma 5-7 aprile 2001, editado por Francesca Cantù – Maria Antonietta Visceglia, 217-232. Roma: Viella, 2003.
- Ait, Ivana – Anna Esposito (coords.). *Vivere la città. Roma nel Rinascimento*. Roma: Viella, 2020.
- Albani, Benedetta. “Un intreccio complesso: il ricorso alla Sede Apostolica da parte dei fedeli del Nuovo Mondo. Prime note su uno studio in corso”. *Mélanges de l’École Française de Rome - Moyen Âge*, 1 (2013): 45-60.
- Albani, Benedetta, – Giovanni Pizzorusso. “Problematizando el Patronato regio: nuevos acercamientos al gobierno de la iglesia ibero-americana desde la prespectiva de la Santa Sede”. En *Actas del XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, editado por Thomas Duve, vol. I, 519-544. Madrid: Dykinson, 2017.
- Aldea Vaquero, Quintín. *Saavedra Fajardo, Diego de*. DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/5525/diego-de-saavedra-fajardo>
- Alonso Ruiz, Begoña. “Santiago de los Españoles y el modelo de la iglesia salón en Roma”. En *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, editado por Carlos José Hernando Sánchez, 173-187. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007.
- Alvar Ezquerro, Alfredo. *El Duque de Lerma. Corrupción y desmoralización en la España del siglo XVII*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2010.

- Álvarez-Ossorio Alvariño, Antonio. “«Pervenire alle orecchie della Maestà»: el agente lombardo en la corte madrileña”. *Annali di storia moderna e contemporanea*, 3 (1997): 173-223.
- Andretta, Elisa – Antonella Romano – Maria Antonietta Visceglia. “Introduzione”. *Rivista Storica Italiana*, 1 (2020): 87-88.
- Andretta, Stefano. “Devozione, controvertística e política negli anni santi. 1550-1602”. En *La città del perdono. Giubilei e anni santi a Roma in età moderna. 1550-1750*. Número monográfico de la revista *Roma moderna e contemporanea*, 2-3 (1998): 355-376.
- Angelozzi, Giancarlo. *Le confraternite laicali. Un’esperienza cristiana tra Medioevo e età moderna*. Brescia: Queriniana, 1978.
- Anselmi, Alessandra. *Il palazzo dell’ambasciata di Spagna presso la Santa Sede*. Roma: De Luca Editori d’Arte, 2001.
- Anselmi, Alessandra (coord.). *L’immacolata nei rapporti tra l’Italia e la Spagna*. Roma: De Luca Editori d’Arte, 2008.
- Anselmi, Alessandra. “Arte e potere: la política culturale di Íñigo Vélez de Guevara, VIII conde de Oñate, ed il Theatrum Omnium Scientiarum”. En *Centros de Poder Italianos en la Monarquía Hispánica (siglos XV-XVIII)*, 3 vols, editado por José Martínez Millán - Manuel Rivero Rodríguez, 1049-1980. Madrid: Ediciones Polifemo, 2010.
- Anselmi, Alessandra. *Le chiese spagnole nella Roma del Seicento e del Settecento*. Roma: Gangemi, 2012.
- Anselmi, Alessandra. “El mecenazgo artístico en las iglesias de las naciones de la Monarquía española en Roma en los siglos XVI-XVII. Estado actual de los estudios”. En *Las corporaciones de nación en la Monarquía hispánica (1580-1750). Identidad, patronazgo y redes de sociabilidad*, editado por Bernardo José García García y Óscar Recio Morales, 245-263. Madrid: Fundación Carlos Amberes, 2014.
- Anselmi, Alessandra. *I rapporti tra Roma e Madrid nei secoli XVI e XVII: arte, diplomazia e politica*. Roma: Gangemi, 2014.
- Arcuri, Andrea. “El paisaje religioso alpujarreño tras el «levantamiento»: una mirada a través de las visitas pastorales”. *Manuscripts. Revista d’Història Moderna*, 39-40 (2019): 39-58.
- Arcuri, Andrea. “Las Alpujarras después de la “rebelión”: la visita pastoral de 1575”. *Chronica Nova*, 46 (2020): 437-499.
- Arias de Saavedra Alías, Inmaculada – Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz. “El expediente general de cofradías (1769-1784) propuestas para su estudio”. En *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen. Actas de la III Reunión Científica de la Asociación*

- Española de Historia Moderna*, editado por Enrique Martínez Ruiz – Vicente Suárez Grimón, 31-40. Universidad Las Palmas de Gran Canaria, 1994.
- Arias de Saavedra Alías, Inmaculada - Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz. “Cofradías y ciudad en la España del siglo XVIII”. *Studia Historica. Historia Moderna*, 19 (1998): 197-228.
- Arias de Saavedra Alías, Inmaculada - Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz. “Las cofradías y su dimensión social en la España del antiguo régimen”. *Cuadernos de Historia Moderna*, 25 (2000): 189-232.
- Arias de Saavedra Alías, Inmaculada - Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz. “Fiesta política y discurso religioso: los sermones de la Toma de Granada”. En *La corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*, vol. 2, editado por José Martínez Millán – Manuel Rivero Rodríguez – Gijs Versteegen, 737-769. Madrid: Ediciones Polifemo, 2012.
- Arias de Saavedra Alías, Inmaculada - Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz. “Las cofradías españolas en la Edad Moderna desde una óptica social. Tres décadas de avance historiográfico”. *Cuadernos de estudio del siglo XVIII*, 27 (2017): 11-50.
- Arias de Saavedra Alías, Inmaculada - Esther Jiménez Pablo - Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (coords.). *Subir a los altares. Modelos de santidad en la monarquía hispánica (siglos XVI y XVIII)*. Granada: Editorial de la Universidad de Granada, 2018.
- Armando, David. “«Resasi inutile qualunque precauzione, e di nessuno giovamento i rimedj terreni». Il crocifisso di San Marcello dalla Controriforma al Coronavirus”. *Laboratorio dell’ISPF*, 17 (2020), 1-7.
- Armenante, Lucia – Daniela Porro. “Le confraternite romane nelle loro chiese”. En *Roma Sancta: la città delle basiliche*, editado por Marcello Fagiolo – Maria Luisa, Madonna, 71-80. Roma: Gangemi, 1985.
- Armogathe, Jean-Robert. “La fábrica de los santos. Causas españolas y procesos romanos de Urbano VIII a Benedicto XIV (siglos XVII-XVIII)”. En *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, editado por M. Vitse, 149-168. Madrid: Editorial Iberoamericana, 2005.
- Avallone, Paola – Gemma T. Colesanti – Salvatore Marino. “Alle origini dell’assistenza in Italia meridionale. Istituzioni, archivi e fonti (secc. XIII-XVII)”. Número monográfico de la revista *RIME. Rivista dell’Istituto di Storia dell’Europa Mediterranea*, 4 (2019).
- Aznar Recuerdo, Mar. “Orígenes familiares y desarrollo profesional en la corte romana de Pedro Cosida, agente del arzobispo Andrés Santos, y de la Procura de negocios del

- cabildo de La Seo zaragozana en la Santa Sede (1581-1600)". *Emblemata: Revista aragonesa de emblemática*, 17 (2011): 239-264.
- Aznar Recuerdo, Mar. "Pedro Cosida, agente de su majestad Felipe III en la corte romana (1600-1622)". *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, 109 (2012): 143-176.
- Barrio Gozalo, Maximiliano. *Perfil socio-económico de una élite de poder, V: Los obispos de Andalucía (1600-1840)*. Roma: Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1987.
- Barrio Gozalo, Maximiliano. "La Real Casa de Santiago y San Ildefonso de la nación española de Roma a mediados del Setecientos". *Anthologica annua*, 41 (1994): 281-309.
- Barrio Gozalo, Maximiliano. "El patrimonio de la Iglesia de y hospital de Santiago de los españoles en la época moderna". *Anthologica annua*, 47 (2000): 419-472.
- Barrio Gozalo, Maximiliano. "La Iglesia y Hospital de Montserrat de Roma en los siglos modernos". *Anthologica annua*, 48-49 (2001-2002): 11-38.
- Barrio Gozalo, Maximiliano. "La Iglesia y Hospital de Santiago de los Españoles de Roma y el patronato Real en el siglo XVII". *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, 24 (2004): 53-70.
- Barrio Gozalo, Maximiliano. "El barrio de la embajada de España en Roma en la segunda mitad del siglo XVII". *Hispania. Revista española de historia*, 227 (2007): 993-1024.
- Barrio Gozalo, Maximiliano. "Las iglesias nacionales de España en Roma en el siglo XVII". En *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, editado por Carlos José Hernando Sánchez, 641-666. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007.
- Barrio Gozalo, Maximiliano. "La iglesia nacional de la corona de Aragón en Roma y el poder real en los siglos modernos". *Manuscripts: Revista d'història moderna*, 26 (2008): 135-163.
- Barrio Gozalo, Maximiliano. "La embajada de España ante la corte de Roma. Ceremonial y práctica del buen gobierno". *Studia Historica. Historia Moderna*, 31 (2009): 237-273.
- Barrio Gozalo, Maximiliano. "Tra devozione e politica. Le chiese e gli ospedali di Santiago e Montserrat di Roma, secoli XVI-XVIII". *Storia urbana*, 123 (2009): 101-126.
- Barrio Gozalo, Maximiliano. *El quartiere de la embajada de España en la Roma Moderna*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2018.
- Barrios Aguilera, Manuel. *Deza y Guzmán, Pedro de*. DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/29224/pedro-de-deza-y-guzman>

- Barrios Aguilera, Manuel. *Pedro de Castro Vaca y Quiñones*. DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/46335/pedro-de-castro-vaca-y-quinones>
- Barrios Aguilera, Manuel – Mercedes García-Arenal Rodríguez (coords.). *Los plomos del Sacromonte: invención y tesoro*. Valencia: Universidad de Valencia, 2006.
- Barrios Aguilera, Manuel. *La invención de los libros plúmbeos. Fraude, historia y mito*. Granada: Universidad de Granada, 2011.
- Barrios, Feliciano. *La gobernación de la Monarquía de España. Consejos, juntas y secretarios de la administración de la Corte (1556-1700)*. Madrid: Fundación Rafael del Pino, 2015.
- Bastos Mateus, Susana– James Nelson Novoa. “A Sixteenth century voyage of legitimacy: the paths of Jácome and António da Fonseca from Lamego to Rome and beyond”. *Hispania Judaica Bulletin*, 9 (2013): 169-191.
- Bazarte Martínez, Alicia. *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1860)*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1989.
- Beggiao, Diego. *La visita pastorale di Clemente VIII. Aspetti di riforma post-tridentina a Roma*. Roma: Pontificia Università Lateranense, 1978.
- Bénichou, Léa. “Informadores y confidentes de los embajadores de Felipe III en Roma”. *Tiempos Modernos*, 35 (2017/2): 189-211.
- Bénichou, Léa. “Los cardenales protectores de la monarquía española (siglos XVIXVII)”. *Cuadernos de Historia Moderna*, 46 (1/2021): 53-75.
- Bernard, Jean François (coord.). «*Piazza Navona, ou Place Navone, la plus belle & la plus grande*»: *Du stade de Domitien à l'actuelle piazza Navona, genèse d'un quartier de Rome*. Roma: École Française de Rome, 2014.
- Berti, Michela – Émile Corswarem. “Il modello musicale delle chiese nazionali a Roma in epoca barocca: panoramica e nuove prospettive di ricerca”. En *Identità e rappresentazione. Le chiese nazionali a Roma, 1450-1650*, editado por Alexander Koller – Susanne Kubersky-Piredda, 233-243. Roma: Campisano Editore, 2015.
- Bertoni, Luisa. *Niccolò Colonna*. DBI, 27 (1982).
- Binasco, Matteo. “Migrazioni nel mondo mediterraneo durante l'età moderna. Il case-study storiografico italiano”. *RIME. Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, 6 (2011): 43-113.
- Black, Christopher. *Le confraternite italiane del Cinquecento. Filantropia, carità, volontariato nell'età della Riforma e Controriforma*. Milano: Rizzoli, 1992.

- Boaga, Emanuele – Luigi Borriello (coords.). *Dizionario carmelitano*. Roma: Città Nuova Editrice, 2008.
- Bodart, Diane. “I ritratti dei re nelle collezioni nobiliari romane del Seicento”. En *La nobiltà romana in Età moderna. Profili istituzionali e pratiche sociali*, editado por Maria Antonietta Visceglia, 307-352. Roma: Carocci, 2001.
- Bonella, Anna Lia – Nicola Pastina – Roberta Sibbio. *L’Ospedale S. Maria della Pietà di Roma, I, L’Archivio Storico, Secc. XVI-XX*. Roma: Ministero per i Beni e le attività culturali, 2003.
- Borromeo, Agostino. *Clemente VIII, papa*, DBI, 26 (1982).
- Borromeo, Agostino. “Felipe II y la tradición regalista de la Corona española”. En *Felipe II (1527-1598): Europa y la Monarquía católica*, editado por José Martínez Millán, 111-137. Madrid: Parteluz, 1998.
- Borromeo, Agostino. *La Valtellina crocevia dell’Europa. Politica e religione nell’età della Guerra dei Trent’anni*. Milano: Mondadori, 1998.
- Bravo González, Gumersindo – José Antonio Sáinz Varela. “Inventario de las visitas pastorales de la diócesis de Cádiz en el siglo XVIII”. *Memoria Ecclesiae*, 14 (1999): 451-478.
- Brevaglieri, Sabina. *Palazzo Verospi al Corso*. Milano: Libri Scheiwiller, 2001.
- Broggio, Paolo – Charlotte de Castelnau-L’Estoile – Giovanni Pizzorusso. “Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: la curie romaine et les dubia circa sacramenta”. *Mélanges de l’École Française de Rome. Italie et Méditerranée*, 1 (2009): 5-217.
- Broggio, Paolo. “Teologia, ordini religiosi e rapporti politici: la questione dell’Immacolata Concezione di Maria tra Roma e Madrid (1614-1663)”. *Hispania Sacra*, 65 (2013): 255-281.
- Brunel, Georges – Philippe Levillain - François-Charles Uginet – André Vauchez (coords.). *Les fondations nationales dans la Rome pontificale. Actes du colloque de Rome (16-19 mai 1978)*. Roma: École Française de Rome, 1981.
- Brunelli, Giampiero. *Sasso, Lucio*. DBI, (2017).
- Brunelli, Giampiero. *Verospi, Fabrizio*. DBI, 98 (2020).
- Brunelli, Giampiero. *La santa impresa. Le crociate del papa in Ungheria (1595-1601)*. Roma: Salerno Editrice, 2018.

- Bueno Blanco, Álvaro. “La cuestión de la Valtelina como objeto de la diplomacia hispano-francesa”. En *Hacer Historia Moderna. Líneas actuales y futuras de investigación*, editado por Juan José Iglesias Rodríguez – Isabel María Melero Muñoz, 929-941. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2020.
- Buono, Alessandro, “Eredi rituali e conflitti giurisdizionali nella Monarchia spagnola di Antico Regime”. *Quaderni storici*, 3 (2019): 713-739.
- Buono, Alessandro. “«Tratándole como paysano y él a ellos». Pertenencia local, redes supralocales y transmisión de bienes entre el Nuevo y el Viejo Mundo (siglo XVII)”. *Tiempos Modernos*, 39 (2019/2): 131-155.
- Buonora, Paolo. “Notarilia: l’informatizzazione dei fondi notarili dell’Archivio di Stato di Roma”, en *Notai a Roma. Notai e Roma. Società e notai a Roma tra Medioevo ed età moderna*. Atti della giornata di studi promossa dall’Archivio di Stato di Roma, 30 maggio 2017, editado por Raffaele Pittella – Orietta Verdi, 205-210. Roma: Roma nel Rinascimento, 2018.
- Burrieza Sánchez, Javier. *Rodríguez, Alonso*. DBE, <http://dbe.rah.es/biografias/4592/alonso-rodriguez>
- Byatt, Lucinda. “Aspetti giuridici e finanziari di una “familia” cardinalizia del XVI secolo: un progetto di ricerca”. En “*Familia” del principe e famiglia aristocratica*, editado por Cesare Mozzarelli, 611-630. Roma: Bulzoni Editore, 1988.
- Cabibbo, Sara. “Civilté e anni santi. La santa opera di «albergar li pellegrini» nelle cronache dei giubilei (1575-1650)”. En *La città del perdono. Giubilei e anni santi a Roma in età moderna. 1550-1750*. Número monográfico de la revista *Roma moderna e contemporanea*, 2-3 (1998): 405-430.
- Cacheda Barbeiro, Rosa Margarita - Rosa Vázquez Santos. “Una nueva fuente histórica para el estudio de San Giacomo degli Spagnoli: la prueba evidente de Miguel de Erce Jiménez”. *Anthologica Annua*, 50 (2003): 375-416.
- Calatrava, Juan. “Cartografías sagradas: tres imagenes urbanas de finales del siglo XVI (Roma, Milán, Granada)”. En *Religión y poder en la Edad Moderna*, editado por Antonio Luis Cortés Peña – José Luis Betrán – Eliseo Serrano Martín, 193-205. Universidad de Granada, Granada, 2007.
- Calero Palacios, María del Carmen - Francisco Javier Crespo Muñoz. “El fondo documental del archivo de la Abadía del Sacromonte de Granada”. *Archivo Teológico Granadino*, 69 (2006): 115-160.
- Calvo Gómez, José Antonio. “La arquitectura intelectual de la Monarquía Católica. Felipe II (1556-1598) y la archicofradía de la Resurrección en Roma”. *Carthaginensia* (en prensa).

- Calvo Gómez, José Antonio. “Redes sobrenaturales de la Monarquía Católica. Las hermandades agregadas a la archicofradía de la Resurrección de la nación española en Roma (1579-1808)”. *Cauriensia: revista anual de ciencias eclesiásticas* (en prensa).
- Calvo Gómez, José Antonio. “El proceso remisorial apostólico para la canonización de Fernando III, el Santo (1201-1252)”. *Anuario de Derecho Canónico*, 10 (2021): 131-175.
- Calvo Gómez, José Antonio. “La geografía de la pobreza en el siglo XVIII. Los españoles acogidos a la caridad de la archicofradía de la Resurrección en Roma”. *Salmanticensis*, 68 (2021): 579-616.
- Calvo Gómez, José Antonio. “Signum resurrectionis in Urbe. Las instituciones extraterritoriales de la Monarquía católica en el siglo XVI”. *Specula*, 4 (2022): 119-158.
- Camacho Martínez, Rosario – Aurora Miró Domínguez. “Relaciones entre Málaga y Roma a través de la familia Torres. Iglesia, diplomacia y promoción artística”. *Revista Eviterna*, 10 (2021): 38-54.
- Camaioni, Michele. *Riario Sansoni, Raffaele*. DBI, 87 (2016).
- Cámara, Alicia. “De España a Roma. Peregrinar con guía en el siglo de oro”. En *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, editado por Carlos José Hernando Sánchez, 767-779. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007.
- Camerani Marri, Giulia. *L'archivio Magalotti*. Firenze: Olschki, 1970.
- Campese Gallego, Fernando. “La controversia de la Inmaculada Concepción: un conflicto buscado”. En *Realidades conflictivas. Andalucía y América en la España del Barroco*, editado por Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz – Juan José Iglesias Rodríguez, 37-49. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2012.
- Campese Gallego, Fernando. “Santos y venerables en Sevilla en el universo de Bernardo de Toro (1570-1643)”. En *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano*, editado por Fernando Quiles García - José Jaime García Bernal - Paolo Broggio - Marcello Fagiolo Dell'Arco, vol. II, 579-596. Sevilla: E.R.A., 2020.
- Canalda i Llobet, Sílvia. “L'iconografia della Santa Immagine in Santa Maria di Monserrato a Roma: un incontro tra l'identità catalana e castigliana tra il XVI e il XVII secolo”. En *Identità e rappresentazione. Le chiese nazionali a Roma, 1450-1650*, editado por Alexander Koller – Susanne Kubersky-Piredda, 65-86. Roma: Campisano Editore, 2015.
- Canepari, Eleonora. *Stare in compagnia. Strategie di inurbamento e forme associative nella Roma del Seicento*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2007.

- Canepari, Eleonora. “Occasioni di conoscenza: mobilità, socialità e appartenenze nella Roma moderna”. En *Donne e uomini migranti. Storie di e geografie tra breve e lunga distanza*, editado por Angiolina Arru – Daniela Luigia Caglioti – Franco Ramella, 301-322. Roma: Donzelli, 2008.
- Canepari, Eleonora. “Immigrati, spazi urbani e reti sociali nell’Italia di antico regime”. En *Storia d’Italia. Migrazioni*, editado por Paola Corti – Matteo Sanfilippo, 55-74. Torino: Einaudi, 2009.
- Canobbio, Elisabetta. “Visite pastorali nel medioevo italiano: temi di indagine ed elaborazione dei dati”. En *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d’Europa: XV-XVIII secolo*, editado por Cecilia Nubola – Angelo Turchini, 53-91. Bologna: Il Mulino, 1999.
- Cantatore, Flavia. “Girolamo Franzini e Le cose maravigliose dell’alma città di Roma (1588): Roma antica e moderna in una guida per Sisto V”. *Roma nel Rinascimento*, 23 (2006): 133-141.
- Cantatore, Flavia. *San Pietro in Montorio. La chiesa dei Re Cattolici a Roma*. Roma: Quasar Edizioni, 2007.
- Cantatore, Flavia. *Le cose maravigliose dell’alma città di Roma nell’edizione di Girolamo Franzini, Venezia 1588*. Roma: Roma nel Rinascimento, 2012.
- Cantatore, Flavia. *Il tempietto di Bramante nel monastero di San Pietro in Montorio*. Roma: Quasar Edizioni, 2017.
- Cantù, Francesca. “Il papato, la Spagna e il Nuovo Mondo”. En *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, editado por Maria Antonietta Visceglia, 479-503. Roma: Viella, 2013.
- Capdepón Verdú, Paulino. *Soto de Langa, Francisco de*. DBE, <http://dbe.rah.es/biografias/32045/francisco-de-soto-de-langa>
- Carandini, Silvia. “L’effimero spirituale. Feste e manifestazioni religiose nella Roma dei papi in età moderna”. En *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtila*, editado por Luigi Fiorani – Adriano Proserpi, 521-553. Torino: Einaudi, 2000.
- Carlino, Andrea. “L’arciconfraternita di S. Girolamo della Carità: l’origine e l’ideologia assistenziale”. *Archivio della società romana di storia patria*, 107 (1984): 275-306.
- Carrió Invernizzi, Diana. “Los catalanes en Roma y la iglesia de Santa María de Montserrat (1640-1670)”. *Pedralbes*, 28 (2008): 571-584.
- Carrió Invernizzi, Diana. “Santiago de los Españoles en Plaza Navona (siglos XVI-XVII)”. En *Piazza Navona, ou Place Navone, la plus belle & la plus grande: du stade de*

- Domitien à la place moderne, histoire d'une évolution urbaine*, editado por Jean François Bernard, 635-655. Roma: École Française de Rome, 2014.
- Casares-Hervás, Manuel. *Archivo Catedral. Inventario general*. Granada: Imprenta Hijos de Francisco Román Camacho, 1965.
- Caselli, Virgilio. *Il Vicariato di Roma. Note storico-giuridiche*. Roma: Tipografia Foro Traiano, 1957.
- Castilla Pérez, Roberto. “Expediente de genealogía y limpieza de sangre del doctor don Antonio Miranda de Amescua, aspirante en 1609 a una plaza en la Capilla Real de la Catedral de Granada”. *Criticón*, 73 (1998): 83-120.
- Castro, Francesca di. “L’Ospedale di San Giacomo degli Incurabili (1339-2008)”. *Strenna dei Romanisti*, 70 (2009): 265-284.
- Castronuovo, Valerio. *Borghese Caffarelli, Scipione*. DBI, 72 (1971).
- Cavaterra, Alessandra. “L’ospedalità a Roma nell’Età moderna: il caso del San Giacomo (1585-1605)”. *Sanità, scienza e storia*, 2 (1986): 87-123.
- Cavazzini, Patrizia. “La diffusione della pittura nella Roma di primo Seicento: collezionisti ordinari e mercanti”. *Quaderni storici*, 2 (2004): 353-374.
- Colazzo, Martina. “*Historia non fabula*. Circostanze e fonti dell’*Historia Baetica* di Carlo Verardi”. En *Comico e tragico nel teatro umanistico*, editado por Stefano Pittaluga – Paolo Viti, 171-186. Genova: Dipartimento di Antichità, Filosofia e storia, 2016.
- Colazzo, Martina. “La conquista di Granada: cronaca e letteratura a Roma”. En *Graeci sumus et hoc nobis gloriae accedit. In memoria di Amleto Pallara*, editado por Mario Spedicato – Vittorio Zacchino, 225-247. Lecce: Edizioni Grifo, 2016.
- Colazzo, Martina. *Verardi, Carlo*. DBI, 98 (2020).
- Coldagelli, Umberto. *Boncompagni, Giacomo*. DBI, 11 (1969).
- Colesanti, Gemma – Daniel Piñol Alabart – Eleni Sakellariou. “Il notaio nella società dell’Europa mediterranea (secc. XIV-XIX)”. Número monográfico de la revista *RiMe. Rivista dell’Istituto di Storia dell’Europa Mediterranea*, 9 (2021).
- Colombo, Emanuele. “Premessa”. *Quaderni storici*, 3 (2019): 601-617.
- Colomer, José Luis. “Luoghi e attori della «pietas hispanica» nella Roma del Seicento”. *Storia Urbana*, 123 (2009): 127-148.
- Collado Ruiz, María José. “Una faceta olvidada de la antigua Iglesia mayor de Granada”. *Boletín de Arte*, 32-33 (2011-2012): 117-131.

- Conde Mora, Francisco Glicerio. *Francisco Enríquez de Almansa*. DBE, <http://dbe.rah.es/biografias/71436/francisco-enriquez-de-almansa>
- Conforti, Maria – Silvia de Renzi. “Sapere anatomico negli ospedali romani. Formazione dei chirurghi e pratiche sperimentali (1620-1720)”. En *Rome et la science moderne. Entre Renaissance et Lumières*, editado por Antonella Romano, 433-472. Roma: École française de Rome, 2009.
- Corbo, Anna Maria – Massimo Pomponi (coords.). *Fonti per la storia artistica romana al tempo di Paolo V*. Roma: Ministero per i Beni e le attività culturali, 1995.
- Corens, Liesbeth – Kate Peters – Alexandra Walsham (coords.). *Archives & Information in the Early Modern World*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Cortés Peña, Antonio Luis – José Luis Betrán – Eliseo Serrano Martín (coords.). *Religión y poder en la Edad Moderna*. Granada: Universidad de Granada, 2007.
- Cortés Peña, Antonio Luis – Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz. “Historiografía sobre la Iglesia en el Reino de Granada (Edad Moderna)”. *Anuario de Historia de la Iglesia andaluza*, 1 (2008): 161-186.
- Cortés Peña, Antonio Luis – Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz. “Historiografía sobre la Iglesia en Andalucía (Edad Moderna)”. *Tiempos Modernos*, 1 (2010): 1-44;
- Cozzo, Paolo. “«Pel comodo dei pellegrini divoti». Riflessioni sull'accoglienza a Roma in età moderna”. En *L'accoglienza religiosa tra tardo antico ed età moderna. Luoghi, architetture, percorsi*, editado por Silvia Beltramo – Paolo Cozzo, 193-203. Roma: Viella, 2013.
- Crescentini, Claudio – Antonio Martini (coords.), *Le confraternite romane. Arte, storia, committenza*, (Roma: Associazione Culturale “Shakespeare and Company 2”, 2000.
- Crespo Muñoz, Francisco Javier - Ana Soledad Crespo Guijarro. “Nuevos datos históricos sobre la Cofradía de la Soledad y Descendimiento del Señor de Granada en el siglo XVI”. *Chronica Nova*, 42 (2016): 197-216.
- Curti, Francesca. “La collezione d'arte e le amicizie di Juan de Córdoba, agente spagnolo a Roma al servizio di Diego Velázquez”. En *I rapporti tra Roma e Madrid nei secoli XVI e XVII: arte diplomazia e politica*, editado por Alessandra Anselmi, 326-392. Roma: Gangemi Editore, 2014.
- Chacón, Francisco - Maria Antonietta Visceglia - Giovanni Murgia - Gianfranco Tore. *Spagna e Italia in Età moderna: storiografie a confronto*. Roma: Viella, 2009.
- Checa Cremades, Fernando. *Cortes del Barroco: de Bernini y Velázquez a Luca Giordano*. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2003.

- Chiabò, Maria – Luciana Roberti. “L'arciconfraternita di S. Maria dell'Orazione e Morte. Inventario dell'archivio”. *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 6 (1985): 109-174.
- Chiabò, M. – S. Maddalo – M. Miglio – A. M. Oliva (coords.), *Roma di fronte all'Europa al tempo di Alessandro VI*. Atti del Convegno. Città del Vaticano-Roma, 1-4 dicembre 1999. Roma: Ministero per i beni e le attività culturali, 2001.
- D'Amelio, Anna. “Le origini della festa della Resurrezione in piazza Navona: da cerimonia religiosa a manifesto di potere della comunità spagnola a Roma”. En *Centros de Poder Italianos en la Monarquía Hispánica (siglos XV-XVIII)*, 3 vols., editado por José Martínez Millán - Manuel Rivero Rodríguez, 1471-1485. Madrid: Ediciones Polifemo, 2010.
- D'Amelio, Anna. “Il mecenatismo di Juan Fernandez Pacheco, marchese di Villena e duca di Escalona, durante la sua ambasciata a Roma (1603-1606)”. En *La corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*, editado por José Martínez Millán – Manuel Rivero Rodríguez – Gijs Versteengen, vol. 2, 1197-1226. Madrid: Ediciones Polifemo, 2012.
- Dal Mas, Roberta Maria. *Turriano, Orazio*. DBI, 97 (2020).
- Dal Pozzo, Cassiano. *Diario del viaje a España del cardenal Francesco Barberini*, edición de Alessandra Anselmi. Aranjuez: Editorial Doce Calles, 2004.
- Dandeleit, Thomas. “«Celestiali eroi» e lo «splendor d'Iberia». La canonizzazione dei santi spagnoli a Roma in età moderna”. En *Il santo patrono e la città. San Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna*, editado por Giovanna Fiume, 183-198. Venezia: Marsilio, 2000.
- Dandeleit, Thomas. “Constructing Spanish Identity at the Center of the Old World: The Spanish Nation in Rome, 1558-1625”. *Historiein*, 2 (2000): 87-96.
- Dandeleit, Thomas. *La Roma española. 1500-1700*. Barcelona: Edición Crítica, 2002. Traducción castellana de *Spanish Rome 1500-1700*. New Haven: Yale University Press, 2001.
- De Carlos Morales, Javier. *Guzmán, Enrique de*. DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/14956/enrique-de-guzman>
- De Palma, Luigi Michele. “Le dipendenze della Basilica Lateranense in un registro del 1485”. En *Incorrupta monumenta Ecclesiam defendunt. Studi offerti a mons. Sergio Pagano, prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano*, editado por Andreas Gottsmann - Pierantonio Piatti - Andreas E. Rehberg, 4 vols., 405-425. Città del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano, 2018.
- De Rosa, Gabriele. “La regestazione delle visite pastorali e la loro utilizzazione come fonte storica”. *Archiva Ecclesiae*, 12-13 (1979): 27-52.

- De Salvo, Salvatore. *Giovannelli, Ruggero*. DBI, 55 (2001).
- De Vivo, Filippo – Andrea Guidi – Alessandro Silvestri (coords.). *Fonti per la storia degli archivi degli antichi stati italiani*. Roma: Ministero dei Beni e delle Attività Culturali, 2016.
- De Vivo, Filippo – Andrea Guidi – Alessandro Silvestri. “Archival Transformations in Early Modern Europe”, *European History Quarterly*, 3 (2016): 421-434.
- De Vivo, Filippo. “Archives of Speech: recording diplomatic negotiation in Late Medieval and Early Modern Italy”, *European History Quarterly*, 46 (2016): 519-544.
- De Vizio, Romina. *Repertorio dei notai romani dal 1348 al 1927 dall’Elenco di Achille Francois*. Roma: Fondazione Marco Besso, 2011.
- Del Cid Mendoza, Ana. “La Granada di Ambrosio de Vico: *imago urbis* tra mito e realtà”. *IN_BO. Ricerche E Progetti Per Il Territorio, La Città e l’architettura*, 16 (2021): 276–289.
- Del Sol, Manuel. “De Madrid al imperio y de Roma al universo: ceremonia, magnificencia y ostentación musical en las honras fúnebres de Felipe IV (1665-1666)”. En *Entre lo italiano y lo español. Música, influencias mutuas y espacios compartidos (siglos XVI-XX)*, editado por Paulino Capdepón Verdú – Luis Antonio González Marín, 85-114. Valencia: Tirant Humanidades, 2021.
- Delmontis, Luca. *Enrico di Castiglia senatore di Roma (1267-1268). Diplomazia, guerra e propaganda tra il comune di «popolo» e la corte papale*. Roma: Edizioni Antonianum, 2017.
- Delumeau, Jean. “Une confrérie romaine au XVIe siècle: l’«Arciconfraternita del SS.mo Crocefisso in S. Marcello»”. *Mélanges de l’École Française de Rome*, 63 (1951): 281-306.
- Di Mattia Spirito, Silvana. “Assistenza e carità ai poveri in alcuni statuti di confraternite nei secoli XV-XVI”. En *Le confraternite romane: esperienza religiosa, società, committenza artistica*, editado por Luigi Fiorani, 137-154. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1984.
- Di Nepi, Serena – Pierre Savy. “Il posto delle minoranze: spazi, norme e rappresentazioni (Europa e Mediterraneo, secc. XIII-XIX)”. *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1 (2020): 7-17.
- Di Stefano, Giuseppe – Elena Fasano Guarini – Alessandros Martinengo (coords.). *Italia non spagnola e monarchia spagnola tra ‘500 e ‘600. Politica, cultura e letteratura*. Firenze: Olschki, 2009.

- Díaz Rodríguez, Antonio. “El hombre práctico en Roma: familia y méritos en la elección de agentes curiales de la Monarquía hispánica”. En *Familias, élites y redes de poder cosmopolitas de la Monarquía hispánica en la Edad Moderna (siglos XVI-XVIII)*, editado por Francisco Sánchez-Montes González – Julián Lozano Navarro – Antonio Jiménez Estrella, 57-79. Granada, Editorial Comares, 2016.
- Díaz Rodríguez, Antonio. “El sistema de agencias curiales de la Monarquía hispánica en la Roma pontificia”. *Chronica Nova*, 42 (2016): 51-78.
- Díaz Rodríguez, Antonio. “Papal bulls and converso brokers: new christian agents at the service of the Catholic Monarchy in the Roman Curia (1550-1650)”. *Journal of Levantine Studies*, 6 (2016): 203-223.
- Díaz Rodríguez, Antonio. *El mercado curial. Bulas y negocios entre Roma y el Mundo Ibérico en la Edad moderna*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 2020.
- Dierksmeier, Laura. “Cofradías en España antes y después de Trento: reformas en las finanzas, arte sacro y licencias”. En “*Para la reforma del clero y pueblo cristiano...*” *El concilio de Trento y la renovación católica en el mundo hispánico*, editado por Fermín Labarga, 159-178. Madrid: Sílex, 2020.
- Dominici, Silvia. “Un’istituzione assistenziale pubblica nella Roma dei papi. Il conservatorio delle proietto dell’ospedale di Santo Spirito in Saxia (secoli XVI e XVII)”, *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 1 (2001): 19-58.
- Dompnier, Bernard – Vismara, Paola (coords.). *Confréries et dévotions: dans la catholicité moderne: (mi-15.-début 19 Siècle)*. Roma: École Française de Rome, 2008.
- Donato, Maria Pia. “La medicina a Roma tra Sei e Settecento. Una proposta di interpretazione”. *Roma moderna e contemporanea*, 13 (2005): 99-114.
- Durán Rodríguez, Domingo. “Don Francisco Fernández de Córdoba, abad de Rute”. *Historia y Genealogía*, 8 (2018): 166-205.
- Duval-Arnould, Louis. *Le pergamene dell'Archivio capitolare lateranense: inventario della serie Q e bollario della chiesa lateranense*. Città del Vaticano: Archivio capitolare lateranense, 2010.
- Duval-Arnould, Louis - Jochen Johrendt. *Statuti e costituzioni medievali del Capitolo lateranense*. Città del Vaticano: Archivio capitolare lateranense, 2011.
- Elliott, John. *La Spagna imperiale 1469-1716*. Bologna: Il Mulino, 1982.
- Enciso Alonso-Muñumer, Isabel. *Manuel de Acevedo y Zúñiga*. DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/7184/manuel-de-acevedo-y-zuniga>

- Enciso Alonso-Muñumer, Isabel. *Ruiz de Castro, Francisco Domingo*. DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/18368/francisco-domingo-ruiz-de-castro>
- Enríquez Pedro - Rafael Marín. *Guía de archivos históricos de la ciudad de Granada*. Ficciones, Granada, 2001.
- Escudero, José Antonio. *Felipe II el rey el el despacho*. Madrid: Editorial Complutense, 2002.
- Esposito, Anna. “Le confraternite e gli ospedali di S. Maria in Portico, S. Maria delle Grazie e S. Maria della Consolazione a Roma (secc. XV-XVI)”. *Ricerche di storia sociale e religiosa*, 17-18 (1980): 145-156.
- Esposito, Anna. “Apparati e suggestioni nelle «feste e devotoni» delle confraternite romane”. *Archivio della Società Romana di Storia Patria*, 106 (1983): 311-322.
- Esposito, Anna. “Le «confraternite» del Gonfalone (secoli XIV-XVI)”. En *Le confraternite romane: esperienza religiosa, società, committenza artistica*. Colloquio della Fondazione Caetani, Roma, 14-15 maggio 1982, editado por Luigi Fiorani, 91-104. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1984.
- Esposito, Anna. *Un'altra Roma. Minoranze nazionali e comunità ebraiche tra Medioevo e Rinascimento*. Roma: Il Calamo, 1995.
- Esposito, Anna. “Amministrare la devozione. Note dai libri sociali delle confraternite romane (secc. XV-XVI)”. *Quaderni di storia religiosa*, 5 (1998): 195-223.
- Esposito, Anna. “La popolazione romana dalla fine del secolo XIV al Sacco: caratteri e forme di un'evoluzione demografica”. En *Popolazione e società a Roma dal medioevo all'età contemporanea*, editado por Eugenio Sonnino, 37-49. Roma: Il Calamo, 1998.
- Esposito, Anna. “Uomini e donne nelle confraternite romane tra Quattro e Cinquecento. Ruoli, finalità, devozioni, aspettative”. *Archivio della Società Romana di Storia Patria*, 127 (2004): 111-132.
- Esposito, Anna. “Roma e i suoi notai: le diverse realtà di una città capitale (fine sec. XIV-inizio sec. XVI)”. En *Il notaio e la città. Essere notaio: i tempi e i luoghi (secc. XII-XV)*, Atti del Convegno di studi storici, Genova, 9-10 novembre 2007, editado por Vito Piergiovanni, 93-111. Milano: Giuffrè Editore, 2009.
- Esposito, Anna. “Statuti confraternali italiani del Tardo Medioevo. Aspetti religiosi e comportamentali”. En *Von der Ordnung zur Norm: Statuten in Mittelalter und Früher Neuzeit*, editado por Gisela Drossbach, 297-309. Paderborn: Brill, 2009.
- Esposito, Anna. “Le confraternite romane tra città e curia pontificia: un rapporto di delega (secc. XIV-XV)”. En *Brotherhood and Boundaries. Fraternalità e barriere*, editado por

- Stefania Pastore – Adriano Prosperi – Nicholas Terpstra, 447-458. Pisa: Edizioni della Normale, 2011.
- Esposito, Anna. “I proietti dell’ospedale del Santo Spirito di Roma: percorsi esistenziali di bambini e famiglie (secc. XV-XVI)”. En *Figli d’elezione. Adozione e affidamento dall’età antica all’età moderna*, editado por M. C. Rossi – M. Garbellotti – M. Pellegrini, 169-199. Roma: Carocci, 2014.
- Esposito, Anna. “Il ruolo delle confraternite in Italia nella pratica delle indulgenze (secc. XV-XVI)”. *Schriftenreihe Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom Band*, 132 (2017): 389-408.
- Esposito, Anna. *Popolazione e immigrazione a Roma nel Rinascimento. In ricordo di Egmont Lee*. Roma: Roma nel Rinascimento, 2019.
- Esposito, Anna. “Immigrazione e integrazione. Migranti e forestieri a Roma e in alcune regioni pontificie dell’Italia centrale tra Quattro e Cinquecento”. En *Immigrati e forestieri in Italia nell’Età moderna*, editado por Emanuele Pagano, 139-156. Roma: Viella, 2020.
- Fagiolo, Marcello – Maria Luisa Madonna (coords.). *Roma Sancta: la città delle basiliche*. Roma: Gangemi, 1985.
- Fagiolo, Marcello – Maria Luisa Madonna. *Barocco romano e barocco italiano. Il teatro, l’effimero, l’allegoria*. Roma: Gangemi Editore, 1985.
- Fagiolo, Marcello (coord.). *Corpus delle feste a Roma. la festa barocca*. Roma: De Luca, 1997.
- Fargas Peñarrocha, Mariela. *Santos de San Pedro, Miguel de los*. DBE, <http://dbe.rah.es/biografias/40110/miguel-de-los-santos-de-san-pedro>
- Fasano Guarini, Elena. *Aldobrandini, Pietro*. DBI, 2 (1960).
- Fasano Guarini, Elena. “Italia non spagnola e Spagna nel tempo di Filippo II”. En *Filippo II e il Mediterraneo*, editado por Luigi Lotti – Rosario Villari, 5-23. Roma-Bari: Laterza, 2003.
- Fattori, Maria Teresa. “Lambertini a Bologna, 1731-1740”. *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 2 (2007): 417-461.
- Favarò, Valentina. “Un hombre al servicio del rey: Francisco de Lemos, conde de Castro (1601-1620)”. *Saitabi*, 60-61 (2010-2011): 189-202.
- Feci, Simona – Luca Bortolotti – Franco Bruni. *Giustiniani, Vincenzo*. DBI, 57 (2001).

- Fernández Alonso, Justo. “Diego Meléndez Valdés (1506), Juan Enríquez de Herrera (1609) y José Sáenz de Aguirre (1699). Traslado de sus restos mortales en 1890”. *Anthologica Annua*, 22-23 (1975-1976): 467-475.
- Fernández Alonso, Justo. “Instrumentos originales en el Archivo de Santiago de los Españoles de Roma”. *Anthologica Annua*, 4 (1956): 499-548.
- Fernández Alonso, Justo. “Las iglesias nacionales de España en Roma. Sus orígenes”. *Anthologica Annua*, 4 (1956): 9-96.
- Fernández Alonso, Justo. “Santiago de los Españoles de Roma en el siglo XVI”, *Anthologica Annua*, 6 (1958): 9-122.
- Fernández Alonso, Justo. “Santiago de los Españoles y la Archicofradía de la Santísima Resurrección de Roma hasta 1754”. *Anthologica Annua*, 8 (1960): 279-329.
- Fernández Alonso, Justo. “Los estatutos de la iglesia y hospital de Montserrat en Roma”, *Anthologica Annua*, 10 (1962): 389-398.
- Fernández Alonso, Justo. “Las iglesias nacionales de España en Roma y los embajadores durante el siglo XVII”. En *Miscelanea José Zunzunegui (1911-1974), II, Estudios históricos*, 41-71. Vitoria: Editorial Eset, 1975.
- Fernández Alonso, Justo. “Obras de Bernini en Santiago de los Españoles de Roma. Notas sobre el busto de mons. Montoya y los del «Anima beata» y el «Anima dannata»”. *Anthologica Annua*, 26-27 (1979-1980): 657-687.
- Fernández Alonso, Justo. “El hospital de San Nicolás de los Catalanes en Roma. Nuevos documentos de Nicolás Conill”. *Anthologica Annua*, 30-31 (1983-1984): 362-377.
- Fernández Alonso, Justo. “España en Santa María la Mayor”. En *Cum vobis et pro vobis. Homenaje de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia al Excmo. y Rvdmo. Miguel Roca Cabanellas en sus bodas de plata episcopales*, editado por R. Arnau-García, R. Ortuño Soriano, 661-674: Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1991.
- Fernández Alonso, Justo. “España en Santa María la Mayor”. *Anthologica Annua*, 42 (1995): 799-810.
- Fernández Alonso, Justo. “El lugar pío de la Corona de Aragón”, *Anthologica Annua*, 44 (1997): 569-590.
- Fernández Alonso, Justo – Francisco Delgado de Hoyos, “Institución por Cristóbal de Cabrera de una casa en Borgo Pio para residencia de peregrinas, preferentemente españolas”, *Anthologica Annua*, 47 (2000): 391-418.

- Fernández Collado, Ángel. *Borja y Velasco, Gaspar de*. DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/13854/gaspar-de-borja-y-velasco>
- Fernández Collado, Ángel. *Obispos de la provincia de Toledo. 1500-2000*. Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso, 2000.
- Fernández de Bobadilla, Jesús. *Casa de Díez de Rivera*. Granada: Real Maestranza de Caballería de Granada, 2019.
- Fernández de Córdoba, Álvaro. *Bernardino López de Carvajal y Sande*. DBE, <http://dbe.rah.es/biografias/12293/bernardino-lopez-de-carvajal-y-sande>
- Fernández de Córdoba, Álvaro. “Imagen de los Reyes Católicos en la Roma pontificia”. *En la España Medieval*, 28 (2005): 259-354.
- Fernández de Córdoba, Álvaro. “Reyes Católicos”: mutaciones y permanencias de un paradigma político en la Roma del Renacimiento”. *En Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, editado por Carlos José Hernando Sánchez, 133-154. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007.
- Fernández de Córdoba, Álvaro. “La trayectoria del cardenal Serra (c. 1427-1517). Clientelismo, gobierno y promoción artística hispana en la Roma del Renacimiento”. *Revue d'histoire ecclésiastique*, 3-4 (2021): 745-803.
- Fernández de Córdoba, Álvaro. “El papado y la Monarquía hispánica bajo los Reyes Católicos: ámbitos de análisis y desarrollo historiográficos”. *Intus-Legere Historia*, 1 (2022): 147-172.
- Feros, Antonio. *El duque de Lerma. Realeza y privanza en la España de Felipe II*. Madrid: Marcial Pons, 2002.
- Fiorani, Luigi. “Religione e povertà. Il dibattito sul pauperismo a Roma tra Cinque e Seicento”, *Ricerche per la Storia Religiosa di Roma*, 3 (1979): 43-131.
- Fiorani, Luigi. “Le visite apostoliche del Cinque-Seicento e la società religiosa romana”. *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 4 (1980): 54-148.
- Fiorani, Luigi. “L’esperienza religiosa nelle confraternite romane tra Cinque e Seicento”. *En Le confraternite romane: esperienza religiosa, società, committenza artistica*, editado por Luigi Fiorani, 155-196. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1984.
- Fiorani, Luigi. “Le confraternite, la città e la «perdonanza» giubilare”. *En Roma sancta. La città delle basiliche*, editado por Marcello Fagiolo – Maria Luisa Madonna, 54-70. Roma: Gangemi, 1985.
- Fiorani, Luigi. “Storiografia e archivi delle confraternite romane”. *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 6 (1985).

- Fiorani, Luigi – Adriano Prosperi. “Una città «plurale»”. En *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*, editado por Luigi Fiorani – Adriano Prosperi, XXIII-XXXI. Torino: Einaudi, 2000.
- Fiorani, Luigi “«Charità et pietate». Confraternite e gruppi devoti nella città rinascimentale e barocca”. En *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*, editado por Luigi Fiorani - Adriano Prosperi, 431-476. Torino, Einaudi, 2000.
- Fiorentino, Giuseppe. “Musica e festa nella roma barocca: il caso di piazza Navona”. En *La musica a Roma nei Seicento. Studi e prospettive di ricerca*, editado por Anne-Marie Goulet, 55-72. Roma: CNRS - École Française de Rome, 2012.
- Fiorentino, Giuseppe. “Tra festa e liturgia. Le musiche della Nazione Spagnola in Piazza Navona nel Cinque e Seicento”. En *Piazza Navona, ou Place Navone, la plus belle & la plus grande: Du stade de Domitien à l'actuelle piazza Navona, genèse d'un quartier de Rome*, editado por Jean François Bernard, 723-740. Roma: École Française de Rome, 2014.
- Fiori, Antonio. “L’archivio dell’arciconfraternita della Dottrina Cristiana presso l’Archivio Storico del Vicariato. Inventario”. *Ricerche per la Storia Religiosa di Roma*, 2 (1978): 362-423.
- Fiorino, Vinzia. “Il manicomio di Roma Santa Maria della Pietà: il profilo istituzionale e sociale (1548-1919)”. *Mélanges de l'École Française de Rome*, 2 (2004): 831-881.
- Floris, Valerio Luca. “Le visite pastorali in Sardegna nel medioevo ed in età moderna: difficoltà, modalità, fonti, storiografia”. *RIME. Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, 4 (2019): 47-70.
- Fois, Mario. “La risposta confraternale alle emergenze sanitarie e sociali della prima metà del Cinquecento romano: le confraternite del Divino Amore e di S. Girolamo della Carità”. *Archivum Historiae Pontificiae*, 41 (2003): 83-107.
- Fosi, Irene. “Il consolato fiorentino a Roma e il progetto per la Chiesa nazionale”. *Studi Romani*, 37 (1989): 50-70.
- Fosi, Irene. “Pietà, devozioni e politica: due confraternite fiorentine nella Roma del Cinquecento”. *Archivio Storico Italiano*, 149 (1991): 119-161.
- Fosi, Irene. “A proposito di una lacuna storiografica: la nazione tedesca a Roma nei primi secoli dell’età moderna”. *Roma moderna e contemporanea*, 1 (1993): 45-56.
- Fosi, Irene. “I fiorentini a Roma nel Cinquecento: storia di una presenza”. En *Roma Capitale (1447-1527)*, editado por Sergio Gensini, 389-414. Pisa: Pacini Editore, 1994.

- Fosi, Irene. “Fasto e decadenza degli anni santi”. En *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtila*, editado por Luigi Fiorani – Adriano Proserpi, 789-821. Torino: Einaudi, 2000.
- Fosi, Irene. “Roma patria comune? Foreigners in Early Modern Rome”. En *Art and Identity in Early Modern Rome*, editado por Jill Burke – Michael Bury, 27-43. Aldershot: Ashgate, 2008.
- Fosi, Irene. “Stranieri in Italia. Mobilità, controllo, tolleranza”. En *Studi storici dedicati a Orazio Cancila*, editado por Antonino Giuffrida – Fabrizio D’Avenia – Daniele Palermo, 531-556. Palermo: Associazione Mediterranea, 2011.
- Fosi, Irene. *Convertire lo straniero. Forestieri e Inquisizione a Roma in età moderna*. Roma: Viella, 2011.
- Fosi, Irene. “The hospital as a space of conversion: roman examples from Seventeenth Century”. En *Space and Conversion in Global Perspective*, editado por Giuseppe Marcocci – Aliocha Maldavsky – Wietse de Boer, 154-174. Leiden-Boston: Brill, 2014.
- Frey, Linda – Marsha Frey. *History of diplomatic immunity*. Columbus: Ohio State University Press, 1999.
- Frigo, Daniela. “Ambasciatori, ambasciata e immunità diplomatiche nella letteratura politica italiana (secc. XVII-XVIII)”. *Mélanges de l’École Française de Rome*, 1 (2007): 31-50.
- Froeschlé-Chopard, Marie Hélène. *Dieu pour tous et dieu pour soi: histoire des confreries et de leurs images a l’epoque moderne*. Paris: L’Harmattan, 2007.
- Garbellotti, Marina. “Ospedali e storia nell’Italia moderna”. *Medicina & Storia*, 6 (2003): 115-138.
- García Calvo, Margarita Luisa. “Pedro de Toledo (1546-1627), V Marqués de Villafranca, coleccionista de tapices”. *Archivo español de Arte*, 332 (2010): 347-362.
- García Cueto, David. “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*, 311 (2005): 317-322.
- García Cueto, David. “Mecenazgo y representación del Marqués de Castel Rodrigo durante su embajada en Roma”. En *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, editado por Carlos José Hernando Sánchez, 695-716. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007.
- García Cueto, David. “Diplomacia española e historia artística italiana romana: la embajada en Roma de don Rodrigo Díaz de Vivar y Mendoza, VII duque del Infantado (1649-1651), y su colección de pinturas”. *Storia dell’arte*, 127 (2010): 93-152.

- García Cueto, David. “El mecenazgo episcopal de Agustín Spínola (1597-1649)”. en *Actas del XVIII congreso del CEHA, Mirando a Clío. El arte español, espejo de su historia*, editado por María Dolores Barral Rivadulla - Enrique Fernández Castiñeiras - Begoña Fernández Rodríguez - Juan Manuel Monterroso Montero, 1071-1085. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2010.
- García Cueto, David. “Gian Lorenzo Bernini, Pedro Foix de Montoya y el culto a las ánimas del purgatorio”. En *Dal razionalismo al Rinascimento. Per i quaranta anni di studi di Silvia Squarzina Danesi*, editado por Maria Giulia Aurigemma, 323-329. Roma: Campisano Editore, 2011.
- García Cueto, David. “Sobre las relaciones de Velázquez y don Juan de Córdoba tras el regreso del segundo viaje a Italia”. *Archivo español de Arte*, 334 (2011): 177-180.
- García Cueto, David. “El mecenazgo de los embajadores de Felipe IV en los conventos de Roma: política, prestigio y devoción en la Ciudad Eterna durante el siglo XVII”. En *La corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*, vol. 2, editado por José Martínez Millán – Manuel Rivero Rodríguez – Gijss Versteegen, 1661-1693. Madrid: Ediciones Polifemo, 2012.
- García Cueto, David. “Servicio regio y estrategia familiar: los marqueses de Castel Rodrigo y la importación del gusto romano en Lisboa y Madrid durante el siglo XVII”. *Portuguese Studies Review*, 22 (2014): 129-159.
- García Cueto, David. “On the original meanings of Gian Lorenzo Bernini's Anima beata and Anima dannata: Nymph and Satyr?”. *Sculpture Journal*, 24.1 (2015): 37-53.
- García Cueto, David (coord.). *La pintura italiana en Granada. artistas y colecciones, originales y copias*. Granada: Universidad de Granada, 2019.
- García García, Bernardo – Antonio Álvarez-Ossorio Alvariño (coords.). *La Monarquía de las naciones. Patria, nación y naturaleza en la Monarquía de España*. Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2004.
- García Hernán, Enrique. “La iglesia de Santiago de los Españoles en Roma. Trayectoria de una institución”. *Anthologica Annua*, 42 (1995): 297-363.
- García Hourcade, José Jesús – Antonio Irigoyen López. “Las visitas pastorales una fuente fundamental para la historia de la Iglesia en la Edad Moderna”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 15 (2006): 293-301.
- García Valverde, María Luisa. “Los notarios apostólicos de Granada a través de la legislación civil y eclesial”. *Historia. Instituciones. Documentos*, 37 (2010): 87-108.
- García Valverde, María Luisa – Álvaro Guerrero Vilchez. “La Semana Santa granadina a través del archivo histórico diocesano de Granada. Nuevas expectativas de

- investigación”. En *La Semana Santa de Granada: devoción y arte. II Simposio de Historia de la Semana Santa de Granada*, editado por Francisco Javier Crespo Muñoz – José María Valverde Tercedor, 31-76. Granada: Ayuntamiento de Granada, 2019.
- Gaudioso, Francesco. *Pietà religiosa e testamenti nel Mezzogiorno*. Napoli: Guida Editori, 1983.
- Gaudioso, Francesco. “Tra consuetudine e abusi. Testamenti dell’anima e conflitti giurisdizionali nel Regno di Napoli, secolo XVII”. *Mediterranea – Ricerche storiche*, 23 (2011): 501-524.
- Gaudioso, Francesco. “Una consuetudine «antica e memorabile». I testamenti dell’anima nel Regno di Napoli in età moderna”. *Itinerari di ricerca storica*, 2 (2016): 107-115.
- Gaudioso, Francesco. “In nome del morto. Vescovi e testamenti dell’anima nel regno di Napoli (secoli XVI-XVII)”. *Mediterranea – Ricerche storiche*, 42 (2018): 47-70.
- Gensini, Sergio (coord.). *Roma Capitale (1447-1527)*. Pisa: Pacini Editore, 1994.
- Ghilardi, Massimiliano. “Baronio e la “Roma sotterranea” tra pietà oratoriana e interessi gesuitici”. En *Baronio e le sue fonti*. Atti del convegno internazionale di studi, Sora, 10-17 ottobre 2007, editado por Luigi Giulia, 435-487. Sora: Centro di studi soriani “Vincenzo Patriarca”, 2009.
- Ghilardi, Massimiliano. “Quae signa erant illa, quibus putabant esse significativa Martyrii. Note sul riconoscimento ed autenticazione delle reliquie delle catacombe romane nella prima età moderna”. *Mélanges de l’École Française de Rome*, 122/1 (2010): 81-106.
- Ghilardi, Massimiliano. “Miniere di santità. La riscoperta delle catacombe romane: oratoriani o gesuiti?”. En *La mémoire des saints originels entre XVI^e et XVIII^e siècle*, editado por Bernard Dompnier – Stefania Nanni, 377-514. Roma: École Française de Rome, 2019.
- Gigli, Giacinto. *Diario di Roma*, (coord. Manlio Barberito), 2 vols. Roma: Editore Colombo, 1994.
- Gila Medina, Lázaro - Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz – Juan Jesús López-Guadalupe Muñoz. *Los conventos de la Merced y San Francisco, Casa Grande, de Granada: aproximación histórico-artística*. Granada: Universidad de Granada, 2002.
- Giordana, Daniela. *Giacomelli, Giovan Battista*. DBI, 54 (2000).
- Giordano, Silvano – Salvador Salort Pons. “La legación de Francesco Barberini en España: unos retratos para el cardenal y un breve pontificio para Diego Velázquez «clerico coniugato»”, *Archivo Español de Arte*, 306 (2004): 159-170.

- Giordano, Silvano. *Istruzioni di Filippo III ai suoi ambasciatori a Roma (1598-1621)*. Roma: Ministero per i Beni e le attività culturali, 2006.
- Giordano, Silvano. “Gaspar de Borja y Velasco, rappresentante di Filippo III a Roma”. En *Diplomazia e politica della Spagna a Roma. Figure di ambasciatori*, editado por Maria Antonietta Visceglia. Número monográfico de la revista *Roma moderna e contemporanea*, 1-3 (2007): 157-186.
- Giordano, Silvano. *Mellini, Giovanni Garsia*. DBI, 73 (2009).
- Giordano, Silvano. “Urbano VIII e la Casa d’Austria durante la Guerra dei Trent’anni. La missione di tre nunzi straordinari nel 1632”. En *La dinastía de los Austrias: las relaciones entre la Monarquía Católica y el Imperio*, editado por José Martínez Millán – Rubén González Cuerva, 227-247. Madrid: Ediciones Polifemo, 2011.
- Giordano, Silvano. “Urbano VIII, la Casa d’Austria e la libertà d’Italia”. En *Papato e Impero nel pontificato di Urbano VIII (1623-1644)*, editado por Irene Fosi – Alexander Koller, 63-82. Città del Vaticano: Collectanea Archivi Vaticani, 2013.
- Giusto, Rosa Maria. “Gli ospedali degli Incurabili a Roma e Napoli. Storie di solidarietà e d’inclusione sociale”. *Revista Eviterna*, 10 (2021): 67-84.
- Gómez Pintor, Asunción. *Victoria, Tomás Luis de*. DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/5384/tomas-luis-de-victoria>
- Gómez Rivero, Ricardo. *Trejo Paniagua y Loaisa, Gabriel*. DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/18517/gabriel-de-trejo-paniagua-y-loaisa>
- González de la Peña, María del Val. “La tramitación de los expedientes de limpieza de sangre del monasterio de Bernardas de Alcalá de Henares (siglos XVII-XIX)”. *SIGNO. Revista de Historia de la Cultura Escrita*, 5 (1998): 187-196.
- González de la Peña, María del Val. “La tramitación de los expedientes de limpieza de sangre del monasterio de Bernardas de Alcalá de Henares (siglos XVII-XIX)”. *SIGNO. Revista de Historia de la Cultura Escrita*, 5 (1998): 187-196.
- González de León, Fernando. *Melo, Francisco de Braganza*. DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/13651/francisco-de-braganza-melo>
- González Escribano, Raquel. *Bril, Paul*. En *Enciclopedia del Museo del Prado*, <https://www.museodelprado.es/recurso/bril-paul/301610da-fdd8-4c09-8015-f9259fff7bac>
- González Tornel, “Pablo. Entre Italia y América: los catafalcos por la muerte de Felipe IV en los dominios de los Habsburgo españoles”. *SEMATA, Ciencias sociales e Humanidades*, 24 (2012): 213-234.

- González Tornel, Pablo. “La iglesia de los santos Ildefonso y Tomás de Villanueva en Roma: un monumento barroco a la *Pietas hispanica*”. *Archivo español de Arte*, 349 (2015): 69-84.
- González Tornel, Pablo. *Roma Hispánica. Cultura festiva española en la capital del Barroco*. Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017.
- González Tornel, Pablo. “National religiosity and visual propaganda: the spanish church of the saints Ildephonsus and Thomas of Villanova in Rome” (Special Issue “Constructing Nationhood in Early Modern Rome”), editado por Susanne Kubersky-Piredda – Tobias Daniels), *RIHA Journal*, 2020, <https://doi.org/10.11588/riha.2020.1.76050>
- Gotor, Miguel. “La fabbrica dei santi: la riforma urbaniana e il modello tridentino”. En *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtila*, editado por Luigi Fiorani - Adriano Prosperi, 679-727. Torino, Einaudi, 2000.
- Gotor, Miguel. *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*. Firenze: Olschki, 2002.
- Gotor, Miguel. “Le canonizzazioni dei santi spagnoli nella Roma barocca”. En *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, editado por Carlos José Hernando Sánchez, 621-640. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007.
- Grégoire, Réginald. “«Servizio dell’anima quanto del corpo» nell’ospedale romano di Santo Spirito (1623)”. *Ricerche per la Storia Religiosa di Roma*, 3 (1979): 221-254.
- Guazzelli, Giuseppe Antonio. “Baronio attraverso il Martyrologium romanum”. En *Cesare Baronio tra santità e scrittura storica*, editado por Giuseppe Antonio Guazzelli – Raimondo Michetti – Francesco Scorza Barcellona, 67-110. Roma: Viella, 2012.
- Guerrieri Borsoi, Maria Barbara. *Del Po, Pietro*. DBI, 38 (1990).
- Hering Torres, Max Sebastián. “«Limpieza de Sangre» ¿Racismo en la edad moderna?”. *Tiempos Modernos*, 9 (2003-4): 1-16.
- Hernando Sánchez, Carlos José. *Toledo Osorio, Pedro de*. DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/8740/pedro-de-toledo-osorio>
- Hernando Sánchez, Carlos José. *Zúñiga y Requeséns, Juan Bautista Silvestre de*. DBE, <http://dbe.rah.es/biografias/16016/juan-bautista-silvestre-de-zuniga-y-requesens>
- Hernando Sánchez, Carlos José (coord.). *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, 2 vols. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007.

- Herzog, Tamar. “Naturales y extranjeros. Sobre la construcción de categorías en el mundo hispánico”. *Cuadernos de Historia Moderna*, 20 (2011): 21-31.
- Huerga Teruelo, Álvaro. *Luis de Granada, Fray*. DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/11233/fray-luis-de-granada>
- Hunt, John. “I giochi di quartiere. Gambling and diplomatic rights of immunity in Baroque Rome”. *Giornale di Storia*, 36 (2021): 1-16.
- Hurtubise, Pierre. *Salviati, Antonio Maria*. DBI, 90 (2017).
- Iannuzzi, Isabella. “L’ambasciata di Spagna a Roma”. *ENBaCH. European Network for Baroque Cultural Heritage*, <http://www.enbach.eu/it/content/lambasciata-di-spagna-roma>
- Iannuzzi, Isabella. “Bernardino de Carvajal: teoría e propaganda di uno spagnolo all’interno della Curia romana”. *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 1 (2008): 25-45.
- Iáñez Rosales, Rosa. *Rostro, palabra y memoria indígenas. El Occidente de México: 1524-1816*. México: CIESAS, 2001.
- Iona, Elvira Lilia. “Nazionalità e condizione sociale ed economica degli iscritti alla confraternita di S. Maria del Pianto di Roma (1540-1560)”. En *Popolazione e società a Roma dal medioevo all’età contemporanea*, editado por Eugenio Sonnino, 689-710. Roma: Il Calamo, 1998.
- Jiménez Estrella, Antonio – Julián Lozano Navarro – Francisco Sánchez-Montes González (coords.). *Urdimbre y memoria de un imperio global. Redes y circulación de agentes en la Monarquía Hispánica*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2023.
- Jiménez García, Jesús Ángel. “El mecenazgo artístico de don Pedro Carrillo de Acuña en Salamanca”. En *El Barroco: universo de experiencias*, editado por María del Amor Rodríguez Miranda – José Antonio Peinado Guzmán, 55-65. Córdoba: Asociación Hurtado Izquierdo, 2017.
- Jiménez Jiménez, Ismael. “Avances historiográficos, fuentes clásicas y nuevas metodologías para el estudio de las cofradías en el Nuevo Mundo”. *Naveg@mérica. Revista electrónica editada por la Asociación Española de Americanistas*, 25 (2020): 1-24.
- Julia, Dominique. “L’accoglienza dei pellegrini a Roma”. En *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtila*, editado por Luigi Fiorani – Adriano Prosperi, 823-861. Torino: Einaudi, 2000.
- Kamp, Norbert. *Enrico di Castiglia*. DBI, 42 (1993).

- Koller, Alexander – Susanne Kubersky-Piredda (coords.). *Identità e rappresentazione. Le chiese nazionali a Roma 1450-1650*. Roma: Campisano Editore, 2015.
- Kubersky-Piredda, Susanne. “Chiese nazionali fra rappresentanza politica e Riforma cattolica: Spagna, Francia e Impero a fine Cinquecento”. En *Identità e rappresentazione. Le chiese nazionali a Roma, 1450-1650*, editado por Alexander Koller – Susanne Kubersky-Piredda, 17-64. Roma: Campisano Editore, 2015.
- Labarga, Fermín (coord.). “*Para la reforma del clero y pueblo cristiano... El concilio de Trento y la renovación católica en el mundo hispánico*”. Madrid, Sílex, 2020.
- Labarga, Fermín. “1622 o la canonización de la Reforma Católica”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 20 (2020), 73-126.
- Lambertini, Prospero. *Raccolta di alcune notificazioni, editti ed istruzioni pubblicate pel buon governo della sua diocesi dall'Eminentissimo e Reverendissimo Signor Cardinale Prospero Lambertini arcivescovo di Bologna ora Benedetto XIV sommo pontefice*, vol. 5. Venezia: Appresso Francesco Pitteri, 1740.
- Lazcano González, Rafael. *Perea, Pedro de*. DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/24839/pedro-de-perea>
- Lazcano González, Rafael. “Ambrosio Calepino (1440-1510) y su *Dictionarium* latino del saber clásico”. *Analecta Augustiniana*, 77 (2014): 193-220.
- Lee, Egmont. *Descriptio Urbis: the Roman census of 1527*. Roma: Bulzoni, 1985.
- Lee, Egmont. *Habitatores in Urbe: the population of Renaissance Rome = la popolazione di Roma nel Rinascimento*. Roma: Università La Sapienza, 2006.
- Lesellier, Jean. “Notaires et archives de la Curie romaine (1507-1627): les notaires française à Rome”. *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 50 (1933): 250-275.
- Levin, Michael. *Agents of Empire. Spanish ambassadors in sixteenth-century Italy*. London: Cornell University, 2005.
- Lirosi, Alessia. *I monasteri femminili a Roma tra XVI e XVII secolo*. Roma: Viella, 2012.
- Lirosi, Alessia. “L’influenza della spiritualità spagnola sull’arte monastica: il caso di San Giuseppe a Capo le Case”. En *I rapporti tra Roma e Madrid nei secoli XVI e XVII*, editado por Alessandra Anselmi, 119-142. Roma: Gangemi, 2014.
- Lomas Cortés, Manuel. “Tra negoziazione politica ed emigrazione forzata. Roma, i moriscos e la loro espulsione”. *Quaderni Storici*, 3 (2013): 689-714.
- Lombardo, Maria Luisa. *Il notaio romano tra sovranità pontificia e autonomia comunale (secoli XIV-XVI)*. Milano: Giuffrè, 2012.

- López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis. “Las Ordenanzas de la Hermandad de Nuestra Señora de las Angustias de Granada en el siglo XVI”. *Chronica Nova*, 17 (1989): 381-416.
- López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis. *La labor benéfico-social de las cofradías en la Granada Moderna*. Granada: Universidad de Granada, 1994.
- López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis - Juan Jesús López-Guadalupe Muñoz. *Nuestra Señora de las Angustias y su Hermandad en la época moderna: notas de Historia y Arte*. Granada: Comares, 1996.
- López-Guadalupe-Muñoz, Miguel Luis. “De clero y fieles en la diócesis de Granada a través de las visitas pastorales de la segunda mitad del siglo XVIII”. *Chronica Nova*, 23 (1996): 293-341.
- López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis. “La Semana Santa contrarreformista. Conflicto y control de las procesiones andaluzas de finales del siglo XVI”. En *Madrid, Felipe II y las ciudades de la monarquía, vol. III, Vida y cultura*, editado por Enrique Martínez Ruiz, 417-428. Madrid: Editorial Actas, Madrid, 2000.
- López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis - Juan Jesús López-Guadalupe Muñoz. *Historia viva de la Semana Santa de Granada. Arte y devoción*. Granada: Universidad de Granada, 2002.
- López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis. “Orígenes de las cofradías penitenciales granadinas: la fundación de la Vera Cruz”. En *Iglesia y Sociedad en el Reino de Granada (ss. XVI-XVIII)*, editado por Antonio Luis Cortés Peña - Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz - Antonio Lara Ramos, 357-373. Granada: Universidad de Granada, 2003.
- López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis. “Las ordenanzas primitivas de la Vera Cruz de Granada”. *Chronica Nova*, 30 (2003-2004): 681-725.
- López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis. “Cofradías andaluzas bajo el Antiguo Régimen: jurisdicción eclesiástica y jurisdicción civil”. En *La Iglesia española en la Edad Moderna. Balance historiográfico y perspectivas*, editado por Antonio Luis Cortés Peña - Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, 247-283. Madrid: Abada Editores, 2007.
- López Conde, Rubén. “«Il teatro delle Quarantore». Escenarios de una fiesta italiana en España”. En *Creación artística y mecenazgo en el desarrollo cultural del Mediterráneo en la Edad Moderna*, editado por Rosario Camacho Martínez – Edoardo Asenjo Rubio – Belén Calderón Roca, 689-713. Málaga: Universidad de Málaga, 2011.
- López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis. “Una religiosidad con diversidad de cultos. Fiesta y procesión en las cofradías de Granada, siglos XVI al XVIII”. En *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*,

editado por Rafael Castañeda García - Rosa Alicia Pérez Luque, 375-419. Zamora: CIESAS, 2015.

López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis. “Aproximación al devocionario cofrade franciscano (siglos XVI-XVIII). Hermandades y cofradías en los conventos franciscanos de Granada”. En *El franciscanismo: identidad y poder. Libro homenaje al P. Enrique Chacón Cabello, ofm*, editado por Manuel Peláez del Rosal, 97-118. Córdoba: Asociación hispánica de estudios franciscanos, 2016.

López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis. “Cofradías y devociones populares en el convento de Santa Cruz la Real de Granada”. *Revista de Humanidades*, 27 (2016): 139-161.

López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis. “Primeras devociones en la Granada conquistada por los Reyes Católicos: la tradición cristiano-vieja”. En *Meditaciones en torno a la devoción popular*, editado por José Antonio Peinado Guzmán – María del Amor Rodríguez Miranda, 9-30. Madrid: Asociación para la investigación de la Historia del Arte y el Patrimonio Cultural "Hurtado Izquierdo", 2016.

López-Guadalupe Muñoz, Juan Jesús. “Razón y función de la imagen religiosa. Sobre los orígenes de la escultura procesional granadina”. En *Compendio histórico artístico-sobre Semana Santa: Ritos, tradiciones y devociones*, editado por María del Amor Rodríguez Miranda - Isaac Palomino Ruiz – José Antonio Díaz Gómez, 238-262. Córdoba: Asociación Hurtado Izquierdo, 2017.

López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis– José Policarpo Cruz Cabrera. *La Abadía del Sacromonte. Vida y arte en las fuentes del cristianismo moderno en Granada*. Granada: Fundación Caja Rural, 2018.

López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis. “El nacimiento de las cofradías en la Granada del Quinientos: un discurso devocional cristiano viejo”. En *Memoria de los Orígenes. El discurso histórico-eclesiástico en el mundo moderno*, editado por José Jaime García Bernal – Clara Berejano Pellicer, 139-162. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2019.

López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis. “Parroquia y cofradías. El revulsivo de Trento en la Granada confesional”. En “*Para la reforma del clero y pueblo cristiano...*” *El concilio de Trento y la renovación católica en el mundo hispánico*, editado por Fermín Labarga, 207-237. Madrid: Sílex, 2020.

López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis – Francisco Javier Crespo Muñoz – Antonio Vertunni. “Nuestra Señora de la Soledad: origen, esplendor y ocaso de una devoción cofrade granadina en el Antiguo Régimen”. En *Soledad y Descendimiento. Viernes Santo en Granada*, 11-60. Granada: Real Federación de Hermandades y Cofradías de Granada, 2021.

- López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis. “Dos visiones ilustradas en un proceso contra cofradías: el Santo Entierro de Granada en 1777-1778”. *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 34 (2022): 331-361.
- Lozano Navarro, Julián. “Dos embajadores del Rey católico en la Roma del siglo XVII: los cardenales Trivulzio y Nithard. Una perspectiva comparada”. *Chronica Nova*, 42 (2016): 137-166.
- Lozano Navarro, Julián. “Relaciones entre la Monarquía hispánica y la Roma pontificia (siglos XVI y XVII)”. Sección monográfica de la revista *Chronica Nova*, 42 (2016): 11-194.
- Luciani, Roberto. *San Giovanni in Laterano*. Roma: Prospettive Edizioni, 2004.
- Luisi, Francesco. “S. Giacomo degli Spagnoli e la festa della Resurrezione in Piazza Navona”. En *La cappella musicale nell'Italia della Controriforma*, editado por Oscar Mischiati – Paolo Russo, 75-103. Firenze: Olschki Editore, 1993.
- Lutz, Georg. *Urbano VIII*. Enciclopedia dei papi (2000).
- Llin Cháfer, Arturo. *Borja y Velasco, Baltasar de*. DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/40213/baltasar-de-borja-y-velasco>
- Maffi, Davide. “Confesionalismo y razón de estado en la Edad Moderna. El caso de la Valtellina (1637-1639)”. *Hispania Sacra*, 57 (2005): 467-489.
- Mallet, Michael. *Callisto III*. Enciclopedia dei papi (2000).
- Mansilla, Demetrio. “Fondos españoles de archivos romanos”. *Anthologica Annua*, 2 (1954): 393-455.
- Mansilla, Demetrio. “Fondos españoles de archivos romanos”. *Anthologica Annua*, 3 (1955): 553-620.
- Mansilla, Demetrio. “Alfonso de Paradinas, obispo de Ciudad Rodrigo (1469-1485)”. *Scripta Theologica*, 16 (1984 1-2): 359-394.
- Marcotegui Barber, Beatriz. “El tratamiento historiográfico de San Hermenegildo”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 12 (2003): 289-302.
- Marchegiani, Cristiano. *Rainaldi, Carlo*. DBI, 86 (2016).
- Marchegiani, Cristiano. *Rainaldi, Girolamo*. DBI, 86 (2016).
- Marchetti, Elisabetta. “Nuove ricerche sull'arciconfraternita di San Girolamo della Carità”. *Quaderni di scienza della conservazione*, 4 (2004): 239-258.

- Marek, Pavel. “El conde de Oñate y la diplomacia entre Madrid y Viena a principios de la guerra de los Treinta Años”, *Manuscripts. Revista d’Història Moderna*, 38 (2018): 35-50.
- Marín Tovar, Cristóbal. *Antonio de Zapata Cisneros y Mendoza*, DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/6503/antonio-zapata-de-cisneros-y-mendoza>
- Marín Tovar, Cristóbal. “La embajada del cardenal Zapata a Florencia”. En *Centros de poder italianos en la Monarquía Hispánica*, vol. I, editado por José Martínez Millán – Manuel Rivero Rodríguez, 481-502. Madrid: Polifemo, 2010.
- Marino, Salvatore. *Ospedali e città nel Regno di Napoli. Le Annunziate: istituzioni, archivi e fonti (secc. XIV-XIX)*. Firenze: Olschki, 2014.
- Marino, Salvatore – Gemma T. Colesanti (coords.). *Memorie dell’assistenza. Istituzioni e fonti ospedaliere in Italia e in Europa (secc. XIII-XVI)*. Pisa: Pacini Editore, 2019.
- Maroni Lumbroso, Matizia – Martini, Antonio. *Le confraternite romane nelle loro chiese*. Roma: Fondazione Marco Besso, 1963.
- Martín Casares, Aurelia. *Juan Latino. Talento y destino. Un afroespañol en tiempos de Carlo V y Felipe II*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2016.
- Martín-Esperanza, Paloma. “Política y mecenazgo anticuario en la Roma del Renacimiento: el caso de Bernardino López de Carvajal”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 29 (2020): 347-373.
- Martínez Carretero, Ismael. *Los Carmelitas en Sevilla. 650 años de presencia (1358-2008)*. Sevilla: Ediciones de la Provincia Bética, 2009.
- Martínez Gil, José Luis. *Juan de Dios, San*. DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/13454/san-juan-de-dios>
- Martínez Hernández, Santiago. *Moura y Corte Real, Manuel de*. DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/20872/manuel-de-moura-y-corte-real>
- Martínez Martínez, Martín. *Toribio, Santo*. DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/8805/santo-toribio>.
- Martínez Millán, José – Carlos J. de Carlos Morales (coords.). *Felipe II (1527-1598). La configuración de la Monarquía hispana*. Salamanca: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, Europa Artes Gráficas, 1998.
- Martínez Millán, José – Maria Antonietta Visceglia (coords.). *La monarquía de Felipe III*, 3 vols. Madrid: Fundación Mapfre, 2008.
- Martínez Millán, José – Manuel Rivero Rodríguez (coords.). *Centros de Poder Italianos en la Monarquía Hispánica (siglos XV-XVIII)*, 3 vols. Madrid: Ediciones Polifemo, 2010.

- Martínez Millán, José. “El triunfo de Roma. Las relaciones entre el Papado y la Monarquía católica durante el siglo XVII”. En *Centros de poder italianos en la Monarquía Hispánica*, vol. I, editado por José Martínez Millán – Manuel Rivero Rodríguez, 549-681. Madrid: Ediciones Polifemo, 2010.
- Martínez Millán, José – Manuel Rivero Rodríguez (coords.). *La Corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía católica*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2017.
- Martini, Antonio. “Origine e sviluppo delle confraternite”, *La ricerca folklorica*, 52 (2005): 5-13.
- Mauro, Ida. *Spazio urbano e rappresentazione del potere. Le cerimonie della città di Napoli dopo la rivolta di Masaniello (1648-1672)*. Napoli: Federico II University Press, 2020.
- Mauro, Ida. “La justificación del envío de legaciones ante la corte por las ciudades de la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVII)”. *Prohistoria*, 35 (2021): 223-251.
- Mauro Ida - Elisa Novi Chavarria. “«Spanish» confraternities in early modern Naples”. En *Confraternities in Southern Italy: Art, Politics and Religion (1100-1800)*, editado por David D’Andrea – Salvatore Marino, 169-195. Toronto: Centre for Renaissance and Reformation Studies, 2022.
- Mazín Gómez, Oscar. *Gestores de la real justicia. Procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid*. Ciudad de México: El Colegio de México, 2018.
- Mazzone, Umberto – Angelo Turchini (coords.). *Le visite pastorali: analisi di una fonte*. Bologna: Il Mulino, 1990.
- Merluzzi, Manfredi - Gaetano Sabatini – Flavia Tudini (coords.). *La Vergine contesa. Roma, l’Immacolata concezione e l’universalismo della Monarchia cattolica (secc. XVII-XIX)*. Roma, Viella, 2022.
- Merola, Alberto. *Barberini, Antonio*. DBI, 6 (1964).
- Messina, Pietro. *De Torres, Ludovico*. DBI, 39 (1991).
- Michel, Olivier. *Bricci, Giovanni*, DBI, 14 (1972).
- Michelson, Emily - Matthew Coneys Wainwright (coords.). *A companion of religious minorities in Early Modern Rome*. Boston: Brill, 2021.
- Minguito Palomares, Ana. *Vélez de Guevara y Tassis, Íñigo*. DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/21233/inigo-velez-de-guevara-y-tassis>

- Moli Frigola, Montserrat. “«Pietas romana». Le processioni”. En *Roma sancta. La città delle basiliche*, editado por Marcello Fagiolo – Maria Luisa Madonna, 130-147. Gangemi, Roma, 1985.
- Monaco, Michele. “Il primo Debito pubblico pontificio: il Monte della Fede (1526)”, *Studi romani*, 5 (1960): 553-569.
- Monticone, Alberto. “L’applicazione a Roma del Concilio di Trento. Le visite del 1565-1566”. *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 8 (1953): 225-250.
- Moreno Trujillo, María Amparo – Juan María de la Obra Sierra – María José Osorio Pérez (coords.). *El notariado andaluz. Instituciones, práctica notarial y archivos. Siglo XVI*. Granada: Universidad de Granada, 2011.
- Mori, Elisabetta. “L’Archivio Generale Urbano”. En *Repertorio dei notai romani dal 1348 al 1927 dall’Elenco di Achille Francois*, editado por Romina de Vizio, XXXIII-XLII. Roma: Fondazione Marco Besso, 2011.
- Moroni, Gaetano. *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da S. Pietro sino ai nostri giorni*. 103 vols. Venezia: Tipografia Emiliana, 1840-1861.
- Morri, Riccardo. “La sifilide a Roma. L’ospedale S. Giacomo degli Incurabili”. En *Profumi di terre lontane. L’Europa e le “cose nove”*, Atti del Convegno Internazionale di Studi. Portogruaro 24-26 settembre 2001, editado por Simonetta Conti, 441-452. Genova: Brigati Editore, 2006.
- Novi Chavarria, Elisa. “Forme e simboli dell’universalismo ispanico: il processo di integrazione tra le “nazioni” della Monarchia attraverso la rete assistenziale (1578-1598)”. *Rivista Storica Italiana* 1 (2017): 5-46.
- Novi Chavarria, Elisa. *Accogliere e curare. Ospedali e culture delle nazioni nella Monarchia ispanica (secc. XVI-XVII)*. Roma: Viella, 2020.
- Novi Chavarria, Elisa. “Nazione, *nationes*, transnazionalità. Temi e fonti per la storia della Monarchia ispanica (secc. XVI-XVII)”. En *La Storia: una conversazione infinita. Studi in onore di Giovanni Brancaccio*, editado por Salvatore Barbagallo – Luigi Mascili Migliorini – Marco Trotta, 53-66. Milano: Biblion, 2022.
- Novoa, James Nelson. “Saperi e gusti di un banchiere portoghese a Roma nel Rinascimento. L’inventario di António de Fonséca”. *Giornale di Storia*, 10 (2012): 1-19.
- Novoa, James Nelson. “A portuguese new christian in his father’s footsteps. Manuel Fernandes da Fonseca in Roma (ca. 1556-1625)”. *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 40 (2014): 71-89.
- Novoa, James Nelson. “Between Roman home and portuguese hearth. Jerónimo da Fonseca in Rome”. *Historia y Genealogía*, 4 (2014): 341-356.

- Novoa, James Nelson. “Legitimacy through Art in the Rome of Gregory XIII: The Commission to Baldassare Croce in the Fonseca chapel of San Giacomo degli spagnoli”. *Riha Journal*, 2014, <https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/rihajournal/article/view/69951>
- Novoa, James Nelson. *Being the Nação in the Eternal City: new christian lives in Sixteenth century Rome*. Peterborough: Baywolf Press, 2014.
- Novoa, James Nelson. “Gabriel de Fonseca: a New Christian doctor in Bernini’s Roma”. En *Humanismo e Ciencia: Antiguidade e Renascimento*, editado por António Manuel Lopes - Andrade Carlos de Miguel Mora - João Manuel Nunes Torrão, 227-248. Aveiro: Universidade de Coimbra, 2015.
- Novoa, James Nelson. “Roman Exile and Iberian Identity: António da Fonseca between Churches and Identities in Sixteenth-Century Rome”. En *Identità e rappresentazione. Le chiese nazionali a Roma 1450-1650*, editado por Alexander Koller – Susanne Kubersky-Piredda, 93-111. Roma: Campisano Editore, 2015.
- Novoa, James Nelson. “La nazione cristiana nuova portoghese a Roma (1532-1668)”. En *Venire a Roma, restare a Roma. Forestieri e stranieri fra Quattro e Settecento*, editado por Sara Cabibbo – Alessandro Serra, 217-230. Roma: Roma Tre Press, 2017.
- Novoa, James Nelson. “Gabriel de Fonseca. Un medico portoghese nella Roma del Seicento”. *Archivio della Società romana di storia patria*, vol. 143 (2020): pp. 277-311.
- Novoa, James Nelson. “Tracce della presenza iberica a Roma in età moderna. Percorsi, luoghi, vite”. Número monográfico de la revista *Giornale di storia*, 3 (2021).
- Novoa, James Nelson. “New christian memory in dispute: the disputed Fonseca inheritance between Rome, Coimbra and Lamego”. En *Ágora. Diálogos luso-sefarditas*, editado por António Manuel Lopes Andrade – Saul António Gomes – Maria de Fátima Reis, 164-178. Aveiro: Universidade de Aveiro, 2022.
- Nubola, Cecilia – Angelo Turchini. *Visite pastorali ed elaborazione dei dati: esperienze e metodi*. Bologna: Il Mulino, 1993.
- Nubola, Cecilia. “L’importanza delle visite pastorali dal punto di vista storico”. *Ammentu. Bollettino storico, Archivistico e Consolare del Mediterraneo*, 2 (2012): 139-147.
- Ochoa Brun, Miguel Ángel. *Fernández de Córdoba y Folch de Cardona, Antonio*. DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/15456/antonio-fernandez-de-cordoba-y-folch-de-cardona-anglesola-y-requesens>
- Olarra y Garmendía, José de. *Catálogo de los códices 418-498 de la Biblioteca de la Embajada de España cerca de la Santa Sede*. Roma: Iglesia nacional española, 1954.

- Ollero Pina, José Antonio. “Don Pedro de Castro, arzobispo de Sevilla (1610-1623), una relación conflictiva”. En *Realidades conflictivas. Andalucía y América en la España del Barroco*, editado por Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz – Juan José Iglesias Rodríguez, 95-113. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2012.
- Ollero Pina, José Antonio. “Micer García de Gibraltor († 1534), un bróker eclesiástico en la Roma del Renacimiento”. *Hispania*, 253 (2016): 355-384.
- Osbat, Luciano. *Castracani, Alessandro*. DBI, 22 (1979).
- Otaduy, Javier - Antonio Viana - Joaquin Sedano (coords.). *Diccionario general de derecho canónico*, vol. VII. Pamplona: Editorial Aranzadi, 2012.
- Pagano, Emanuele. *Immigrati e forestieri in Italia nell'Età moderna*. Roma: Viella, 2020.
- Pagano, Sergio. “Le visite apostoliche a Roma nei secoli XVI-XIX. Repertorio delle fonti”. *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 4 (1980): 317-464.
- Paglia, Vincenzo. «*La pietà dei carcerati*». *Confraternite e società a Roma nei secoli XVI-XVIII*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1980.
- Paglia, Vincenzo. *La morte confortata. Riti della paura e mentalità religiosa a Roma nell'Età moderna*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura: 2020.
- Palma Fernández, José Antonio. “La devoción al Santo Rosario en Granada y su provincia. Historia, arte y tradición”. En *Meditaciones en torno a la devoción popular*, editado por José Antonio Peinado Guzmán – María del Amor Rodríguez Miranda, 377-396. Madrid: Asociación para la investigación de la Historia del Arte y el Patrimonio Cultural "Hurtado Izquierdo", 2016.
- Palumbo, Genoveffa. “L'assedio delle reliquie alla città di Roma. Le reliquie oltre la devozione nello sguardo dei pellegrini”. En *La città del perdono. Giubilei e anni santi a Roma in età moderna. 1550-1750*. Número monográfico de la revista *Roma moderna e contemporanea*, 2-3 (1998): 377-403.
- Parnisari, Francesco. “Migranti e forestieri in Italia. Il fenomeno degli studi”. En *Immigrati e forestieri in Italia nell'Età moderna*, editado por Emanuele Pagano, 17-63. Roma: Viella, 2020.
- Pascua, María José de la. “Discursos y prácticas alrededor de la muerte. Reflexiones al hilo de 40 años de historiografía moderna en España”. *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII*, 27 (2017): 167-194.
- Passigli, Susanna. “Il territorio delle parrocchie romane durante i secoli XIV, XV e XVI”. En *Popolazione e società a Roma dal medioevo all'età contemporanea*, editado por Eugenio Sonnino, 63-92. Roma: Il Calamo, 1998.

- Passigli, Susanna. “Fonti cartografiche per lo studio dei territori parrocchiali romani nei secoli XVII e XVIII: spunti di ricerca dall’archivio di Eugenio Sommino”. *Giornale di Storia*, 35 (2021): 1-13.
- Pastore, Stefania. “Roma y la expulsión de los moriscos”. En *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, editado por Mercedes García-Arenal – Gerard Wiegers, 127-148. Valencia, Universitat de Valencia, 2013.
- Peinado Guzmán, José Antonio. “Origen y desarrollo de la fiesta de la Inmaculada Concepción: la fiesta de la Concepción de María en España”. En *Advocaciones marianas de Gloria*, 75-90. Madrid: San Lorenzo del Escorial, 2012.
- Peinado Guzmán, José Antonio. “El arzobispo don Pedro de Castro Cabeza de Vaca y Quiñones y la influencia del Sacro Monte en el desarrollo immaculista en Granada”. *Historia Instituciones Documentos*, 42 (2015): 271-295.
- Pereira Rosa, Maria de Lurdes. “L’ospedale della nazione portoghese di Roma, sec. XIV-XX. Elementi di storia istituzionale e archivistica”. *Mélanges de l’École Française de Rome. Italie et Méditerranée*, 106 (1994/1): 73-128.
- Pérez de Tudela, Almudena. “El papel de los embajadores españoles en Roma como agentes artísticos de Felipe II: los hermanos Luis de Requesens y Juan de Zúñiga (1563-1579)”. En *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, editado por Carlos José Hernando Sánchez, 391-420. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007.
- Pérez García, Rafael. “Visita pastoral y Contrarreforma en la Archidiócesis de Sevilla, 1600-1650”. *Historia. Instituciones. Documentos*, 27 (2000): 205-234.
- Picardi, Paola. “Il monastero di San Giuseppe a Capo le Case a Roma: committenti spagnoli, filospagnoli e italiani”. En *I rapporti tra Roma e Madrid nei secoli XVI e XVII*, editado por Alessandra Anselmi, 143-159. Roma: Gangemi, 2014.
- Piccialuti, Maura. *La carità come metodo di governo. Istituzioni caritative a Roma dal pontificato di Innocenzo XII a quello di Benedetto XIV*. Roma: Giappichelli, 1994.
- Piccialuti, Maura (coord.). “La sanità a Roma in età moderna”. Número monográfico de la revista *Roma moderna e contemporanea*, 13 (2005).
- Picotti, Giovanni Battista. *Alessandro VI*. DBI, 2 (1960).
- Pieschmann, Klaus. “Músicos y conjuntos musicales en las fiestas religiosas de la iglesia nacional española de Santiago en Roma antes del Concilio de Trento”. *Anthologica Annua*, 46 (1999): 451-476.

- Piñol Alabart, Daniel. “Notarios catalanes en Roma: los notarios matriculados en el Archivo de la Curia (1508-1671)”. *Historia, Instituciones, Documentos*, 40 (2013): 251-302.
- Pittella, Raffaele – Orietta Verdi (coords.). *Notai a Roma. Notai e Roma. Società e notai a Roma tra Medioevo ed età moderna*. Atti della giornata di studi promossa dall’Archivio di Stato di Roma, 30 maggio 2017. Roma: Roma nel Rinascimento, 2018.
- Pittella, Raffaele. “«Brogliardi scomposti, carte lacere e guaste. Reliquie dolorose di una lunga e penosa Odissea». Gli Archivi dei Trenta Notai Capitolini nel passaggio dal governo pontificio al Regno d’Italia”. En *Incorrupta Monumenta Ecclesiam defendunt. Studi offerti a mons. Sergio Pagano, prefetto dell’Archivio Segreto Vaticano*, 711-725. Città del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano, 2018.
- Pittella, Raffaele. “Scritture dello Stato e archivi notarili a Roma in età barocca”. *RiMe. Rivista dell’Istituto di Storia dell’Europa Mediterranea*, 9 (2021): 433-472.
- Pizzorno, Diego. *Spinola, Agostino*. DBI, 93 (2018).
- Pizzorusso, Giovanni. “L’attenzione romana alla chiesa ispano-coloniale nell’età di Filippo II”. En *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica*, editado por José Martínez Millán, 321-340. Madrid: Parteluz, 1998.
- Pizzorusso, Giovanni – Matteo Sanfilippo. “L’America ibérica e Roma fra Cinque e Seicento: notizie, documenti, informatori”. En *Gli archivi della Santa Sede e il mondo asburgico nella prima età moderna*, editado por Matteo Sanfilippo – Alexander Koller – Giovanni Pizzorusso, 73-118. Viterbo: Sette Città, 2004.
- Pizzorusso, Giovanni. “Le lingue a Roma: studio e pratica nei collegi missionari nella prima età moderna”. *Rivista Storica Italiana*, CXXXII (1/2020): 248-271.
- Pomara Saverino, Bruno. “Presenze silenziose. I moriscos di fronte al Sant’Uffizio romano (1610-1614)”. *Quaderni storici*, 144 (3/2013): 715-744.
- Pomara Saverino, Bruno. *Rifugiati. I moriscos e l’Italia*. Firenze: Firenze University Press, 2017.
- Poncet, Olivier. *Innocenzo X*. Enciclopedia dei Papi (2000).
- Pons Alós, Vicente. “*In hoc signo vinces*. Notarios apostólicos valencianos en la Curia romana”. *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 43 (2017): 189-212.
- Possanzini, Laura. *Croce, Baldassarre*. DBI, 31 (1985).
- Postigo Castellanos, Elena. “Caballeros del Rey Católico. Diseño de una nobleza confesional”. *Hispania. Revista Española de Historia*, 189 (1995): 169-204.

- Postigo Castellanos, Elena. “Las tres ilustres órdenes y religiosas cavallerias instituidas por los reyes de Castilla y León: Santiago, Calatrava y Alcántara”. *Studia histórica. Historia Moderna*, 24 (2002): 55-72.
- Pou y Martí, José María. “Felipe III y los santuarios franciscanos de Italia III. San Pedro in Montorio, en Roma”. *Archivo ibero-americano*, 13 (1916): 214-241.
- Pou y Martí, José María. *Archivo de la Embajada de España cerca de la Santa Sede: índice analítico de los códices de la biblioteca contigua al archivo*. Roma: Palacio de España, 1925.
- Pou y Martí, José María, “Los archivos de la Embajada de España cerca de la Santa Sede”. En *Miscellanea Archivistica Angelo Mercati*, 297-311. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1952.
- Prodi, Paolo. *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*. Bologna: Il Mulino, 2013.
- Prosperi, Adriano. “Premessa”. *Quaderni Storici*, 50 (1982): 391-410.
- Prosperi, Adriano. *Clemente VII*. Enciclopedia dei papi (2000).
- Prosperi, Adriano. *Il seme dell'intolleranza. Ebrei eretici, selvaggi: Granada 1492*. Roma: Laterza, 2013.
- Pueyo Colomina, Pilar. “Signos de notarios de la diócesis de Burgos matriculados en la Curia romana en la primera mitad del siglo XVI”. En *Alma littera. Estudios dedicados al profesor José Manuel Ruiz Asencio*, 513-529. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2014.
- Quazza, Romolo. *Mantova e Monferrato nella politica europea alla vigilia della guerra per la successione (1624-1627)*. Mantova: Montovi, 1922.
- Quazza, Romolo. *La guerra per la successione di Mantova e del Monferrato (1627-1631)*, 2 vols. Mantova: Mondovi, 1926.
- Quesada, Maria Antonietta. “Notai degli uffici della Curia romana”. En *Repertorio dei notai romani dal 1348 al 1927 dall'Elenco di Achille Francois*, editado por Romina de Vizio, 17-24. Roma: Fondazione Marco Besso, 2011.
- Rangoni Gál, Fiorenza. “Apparati festivi a Roma nel XVII secolo: le Quarantore”. *Roma moderna e contemporanea*, 16 (2010): 275-308.
- Recasens Barberá, Albert. “De Cristóbal de Morales a Tomás Luis de Victoria: la música española en la Roma del renacimiento”. En *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, editado por Carlos José Hernando Sánchez, 421-432. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007.

Redín Michaus, Gonzalo. *Treceño, Domingo*. DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/50872/domingo-treceno>

Redín Michaus, Gonzalo. “Sobre Gaspar Becerra en Roma. La capilla de Constantino del Castillo en la iglesia de Santiago de los Españoles”. *Archivo Español de Arte*, 298 (2002): 219-144.

Regoli, Roberto. “Il Vicariato di Roma dopo il 1870”. *Chiesa e Storia*, 2 (2012): 231-253.

Rehberg, Andreas. “Le comunità «nazionali» e le loro chiese nella documentazione dei notai stranieri (1507-1527)”. En, *Identità e rappresentazione. Le chiese nazionali a Roma, 1450-1650*, editado por Alexander Koller – Susanne Kubersky-Piredda, 211-231. Roma: Campisano Editore, 2015.

Rehberg, Andreas. “Gestire l’assistenza. L’ospedale di Santo Spirito e l’ospedale del SS. Salvatore a confronto”. En *Vivere la città. Roma nel Rinascimento*, editado por Ivana Ait – Anna Esposito, 225-244. Roma: Viella, 2020.

Rey Castelao, Ofelia. *Spinola, Agustin*. DBE, <http://dbe.rah.es/biografias/21124/agustin-spinola>

Rivas Albaladejo, Ángel. “La embajada extraordinaria del VI conde de Monterrey en Roma (1628-1631). Instrumentos de delegación del poder real y líneas generales de su actuación política”. En *À la place du roi. Vice-rois, gouverneurs et ambassadeurs dans les monarchies française et espagnole (XVIe – XVIIe siècles)*, editado por Daniel Aznar – Guillaume Hanotin - Niels F. May, 87-110. Madrid: Casa de Velázquez, 2014.

Rivas Albaladejo, Ángel. “Viaje, casa, secretaría, celebraciones y algunos aspectos culturales de la embajada del VI conde de Monterrey en Roma (1628-1631)”. En *I rapporti tra Roma e Madrid nei secoli XVI e XVII: arte, diplomazia e politica*, editado por Alessandra Anselmi, 310-339. Roma: Gangemi, 2014.

Rivas Albaladejo, Ángel. *Entre Roma, Madrid y Nápoles. El VI conde de Monterrey y el gobierno de la Monarquía Hispánica (1621-1653)*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2015.

Rivero Rodríguez, Manuel. *Requenses y Zúñiga, Luis de*. DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/14475/luis-de-requesens-y-zuniga>

Rivero Rodríguez, Manuel. *Felipe II y el gobierno de Italia*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1998.

Rivero Rodríguez, Manuel. “La preminencia del Consejo de Italia y el sentimiento de la nación italiana”. En *La Monarquía de las naciones. Patria, nación y naturaleza en la Monarquía de España*, editado por Bernardo García García – Antonio Álvarez-Ossorio Alvariano, 505-528. Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2004.

- Rivero Rodríguez, Manuel. “El hospital de los italianos de Madrid y el Consejo de Italia en el reinado de Felipe IV: consejos territoriales y representación de los reynos”. En *Actas de la XI Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, editado por Antonio Jiménez Estrella – Julián Lozano Navarro, 1141-1152. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2012.
- Rivero Rodríguez, Manuel. “Italian Madrid: ambassadors, regents and courtiers in the Hospital de San Pedro y San Pablo”. *Culture & History Digital Journal*, 1 (2022): 1-8.
- Rocciolo, Domenico. “Gli archivi delle confraternite per la storia dell’assistenza a Roma”. *Mélanges de l’École Française de Rome. Italie et Méditerranée*, 1 (1999): 345-365.
- Rocciolo, Domenico. “La costruzione della città religiosa: strutture ecclesiastiche a Roma tra la metà del Cinquecento e l’Ottocento”. En *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtila*, editado por Luigi Fiorani – Adriano Prosperi, 367-393. Torino: Einaudi, 2000.
- Rocciolo, Domenico. “Gli archivi delle confraternite: un patrimonio da salvare”, *Archiva Ecclesiae*, 47-49 (2004-2006): 89-99.
- Rocciolo, Domenico. “Confraternite e devoti a Roma in età moderna: fonti e problemi storiografici”. En *Confréries et dévotions: dans la catholicité moderne: (mi 15.-début 19 Siècle)*, editado por Bernard Dompnier – Paola Vismara, 61-75. Roma: École Française de Rome, 2008.
- Rocciolo, Domenico. “Vita religiosa a piazza Navona tra Cinquecento e Ottocento”. En *Piazza Navona, ou Place Navone, la plus belle & la plus grande: Du stade de Domitien à l’actuelle piazza Navona, genèse d’un quartier de Rome*, editado por Jean François Bernard, 613-626. Roma: École Française de Rome, 2014.
- Rocciolo, Domenico. “Chiese nazionali e Chiesa locale a Roma in età moderna: aspetti giurisdizionali e interrelazioni”. En *Chiese e nationes a Roma: dalla Scandinavia ai Balcani. Secoli XV-XVIII*, editado por Antal Molnár – Giovanni Pizzorusso – Matteo Sanfilippo, 23-36. Roma: Viella, 2017.
- Rocciolo, Domenico. “Luigi Fiorani storico di Roma religiosa a dieci anni dalla morte (2009-2019)”. *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 1 (2019): 3-15.
- Roche, Daniel. *Storia delle cose banali. La nascita del consumo in Occidente*. Roma: Editori Riuniti, 1999.
- Rodríguez Becerra, Salvador. “Las órdenes mendicantes y su influencia en la sociedad y religiosidad andaluzas”. En *La Tercera orden regular en Andalucía. Caños Santos. Historia y vida de un desierto franciscano en los confines del reino de Sevilla*, editado por Manuel Jiménez Pulido – Francisco Siles Guerrero – Sergio Ramírez González, XVII-XXVI. Ronda: Editorial La Serranía, 2008.

- Rodríguez de la Torre, Fernando. *Cabrera Morales, Francisco de*. DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/79277/francisco-de-cabrera-morales>
- Romano, Antonella. (coord.). *Rome et la science moderne. Entre Renaissance et Lumières*. Roma: École Française de Rome, 2009.
- Rosa, Mario. *Benedetto XIV*. DBI, 8 (1966).
- Rosa, Mario. “Le parrocchie italiane nell’età moderna e contemporanea (Bilancio degli studi e linee di ricerca)”. *Mélanges de l’Ecole Française de Rome*, 1 (1976): 7-26.
- Roscioni, Lisa. *Il governo della follia. Ospedali, medici e pazzi nell’età moderna*. Roma: Mondadori, 2011.
- Rossi, Maria Clara. “Vescovi e confraternite”. En *Studi confraternali: orientamenti, problemi, testimonianze*, editado por Marina Gazzini, 125-165. Firenze: Firenze University Press, 2009.
- Rostirolla, Giancarlo (coord.). *L’Archivio musicale della Basilica di San Giovanni in Laterano. Catalogo dei manoscritti e delle edizioni (secc. XVI-XX)*. Roma: Ministero dei Beni e le attività culturali, 2002.
- Ruggi d’Aragona, Francesca. *Alamanni Nasi, Vincenzo Antonio*. DBI, 1 (1960).
- Ruiz-Gálvez Priego, Estrella. “El asunto de la Inmaculada en el reinado de Felipe IV”. En *La Corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía católica*, editado por José Martínez Millán – Manuel Rivero Rodríguez, 1745-1824. Madrid: Ediciones Polifemo, 2017.
- Rusconi, Roberto. “Confraternite, compagnie e devozioni”. En *La Chiesa e il potere politico dal medioevo all’età contemporanea*, editado por Giorgio Chittolini - Giovanni Miccoli, 471–506. Torino: Einaudi, 1986.
- Rusconi, Roberto. “«Tesoro spirituale della compagnia» i libri delle confraternite nell’Italia del ‘500”. En *Confréries et dévotions dans la catholicité moderne (mi XVe - début XIXe siècle)*, editado por Bernard Dompnier – Paola Vismara, 3-38. Roma: École Française de Rome, 2008.
- Sabatini, Gaetano. “La comunità portoghese a Roma nell’età dell’unione delle due corone (1580-1640)”. En *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, editado por Carlos José Hernando Sánchez, 847-873. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007.
- Saggi, Ludovico. *Alberto degli Abati, santo*. DBI, 1 (1960).
- Salvador Miguel, Nicasio. “Alfonso Carrillo y Acuña (...-1491), obispo de Pamplona, personaje preclaro en Roma y poeta”. *Medievalismo*, 26 (2016): 281-327.

- Salvemini, Raffaella. “«Que ningun spañol vaya pidiendo limosna». Evoluzione di un progetto economico-assistenziale per gli spagnoli nella Napoli del Vicereame”. En *Redes hospitalarias: historia, economía y sociología de la sanidad*, editado por Concepción Villanueva Morte – Antoni Conejo de la Peña – Raúl Villagrasa Elías, 173-190. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2019.
- Salvestrini, Francesco – Gian Maria Varanini – Anna Zangarini, *La morte e i suoi riti in Italia tra Medioevo e prima Età Moderna*. Firenze: Firenze University Press, 2007.
- San Martini Barrovecchio, Maria Luisa. “Il Collegio degli Scrittori dell’Archivio della Curia Romana e il suo ufficio notarile (secoli XVI-XIX)”. En *Studi in onore di Leopoldo Sandri, vol. III*, 847-871. Roma: Università La Sapienza, 1983.
- Sánchez Marín, José Antonio – María Nieves Muñoz Martín. “El Maestro Juan Latino en la Granada renacentista. Su ciudad, su vida, sus protectores”. *Florentia Iliberritana: Revista de Estudios de la Antigüedad Clásica*, 20 (2009): 227-260.
- Sanfilippo, Matteo. “Migrazioni a Roma tra età moderna e contemporanea”, *Studi Emigrazione/Migration Studies*. 165 (2007): 19-32.
- Sanfilippo, Matteo – Paola Corti (coords.). *Storia d’Italia. Migrazioni*. Torino, Einaudi, 2009.
- Sanfilippo, Matteo. “Roma nel Rinascimento: una città di immigrati”. En *Le forme del testo e l’immaginario della metropoli*, editado por Benedetta Bini – Valerio Viviana, 75-85. Viterbo: Sette Città, 2009.
- Sanfilippo, Matteo. “Il controllo politico e religioso sulle comunità straniere a Roma e nella penisola”. En *Ad ultimos usque terrarum terminos in fide propaganda. Roma fra promozione e difesa della fede in età moderna*, editado por Massimiliano Ghilardi – Gaetano Sabatini – Matteo Sanfilippo – Donatella Strangio, 85-110. Viterbo: Edizioni Sette Città, 2014.
- Sansa, Renato. *Lante, Marcello*. DBI, 63 (2004).
- Santa María, Ramón de. *La fiesta de la Concepción en la Antigua Real iglesia de Santiago y San Ildefonso de los españoles el año de 1715*. Roma: Imprenta polígota de “Propaganda Fide”, 1908.
- Sanz Camañes, Porfirio. *Gómez de Silva Mendoza de la Cerda, Ruy*. DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/20928/ruy-gomez-de-silva-mendoza-y-de-la-cerda>
- Sartori, Orietta. *Tarditi, Paolo*. DBI, 95 (2019).
- Sbrana, Carla. “La registrazione degli stati delle anime nelle parrocchie romane tra Cinque e Seicento”. *Ricerche per la Storia Religiosa di Roma*, 1 (1977): 41-62.

- Serra, Alessandro. “L'arciconfraternita di S. Maria dell'Orazione e Morte nella Roma del Cinquecento”. *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 61 (1/2007): 75-108.
- Serra, Alessandro. “Confraternite e culti nella Roma dei Sei-Settecento”. En *Devozioni, pratiche e immaginario religioso. Espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850. Storici cileni e italiani a confronto*, editado por René Millar – Roberto Rusconi, 45-81. Roma: Viella, 2011.
- Serra, Alessandro. “Spazi sacri e sacralizzazione degli spazi nelle confraternite romane d'età moderna”. En *Brotherhood and Boundaries. Fraternità e barriere*, editado por Stefania Pastore – Adriano Prospero – Nicholas Terpstra, 133-155. Pisa: Edizioni della Normale, 2011.
- Serra, Alessandro. “Le confraternite nazionali “italiane” a Roma (secoli XVII-XVIII). Territori, devozioni, identità”. En *Italia sacra. Le raccolte di vite dei santi e l'invenzione delle regioni (secc. XV-XVIII)*, editado por Tommaso Caliò – Maria Duranti – Raimondo Michetti, 25-54. Roma: Viella, 2013.
- Serra, Alessandro. *La mosaïque de dévotions. Confréries, cultes et société à Rome (XVI-XVIII siècle)*. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2016.
- Serra, Alessandro. “Roma, un laboratorio delle identità? Comunità ‘nazionali’, dinamiche associative e linguaggio devozionale tra XVI e XVIII secolo”. En *Venire a Roma, restare a Roma. Forestieri e stranieri fra Quattro e Settecento*, editado por Sara Cabibbo – Alessandro Serra, 271-289. Roma: Roma Tre Press, 2017.
- Serra, Alessandro. “Roma e i suoi immigrati attraverso lo specchio delle pratiche religiose (secoli XVI-XIX). Temi e prospettive di ricerca recenti”. En *Immigrati e forestieri in Italia nell'Età moderna*, editado por Emanuele Pagano, 157-186. Roma: Viella, 2020.
- Serra, Armando. “Funzioni e finanze delle confraternite romane tra il 1624 e il 1797”. En *Le confraternite romane: esperienza religiosa, società, committenza artistica*, editado por Luigi Fiorani, 261-292. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1984.
- Serrano Espinosa, Teresa Eleazar. “Las cofradías del Carmelo descalzo en la Nueva España”. *Fronteras de la historia: revista de historia colonial latinoamericana*, 1 (2013): 69-103.
- Serrano Espinosa, Teresa Eleazar. *La cofradía de Nuestra Señora del Carmen y su santo escapulario: culto y prácticas religiosas en la época colonial*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013.
- Serrano Estrella, Felipe. “Conventos y hospicios de las órdenes mendicantes españolas en la Roma moderna”. *BSAA arte*, 84 (2018): 219-254.

- Serrano Estrella, Felipe. “La Roma española de Miguel de Erce Ximénez”. *Libros de la Corte*, 21 (2020): 118-142.
- Simal López, Mercedes. *Pimentel, Rodrigo*. DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/14287/rodrigo-pimentel>
- Simón Díaz, José. “La estancia del cardinal legado Francesco Barberini en Madrid el año 1626”. *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 17 (1980): 159-213.
- Sohn, Andreas. “Procuratori tedeschi alla Curia Romana intorno alla metà del Quattrocento”. En *Roma Capitale (1447-1527)*, editado por Sergio Gensini, 493-503. Pisa: Pacini Editore, 1994.
- Solà Colomer, Xavier. “Les visites pastorals a Catalunya durant l’època moderna: mètodes de control sobre la parròquia, el clergat i la població”. *Manuscripts. Revista d’Història Moderna*, 25 (2007): 187-209.
- Soler Fierrez, Eduardo. *Juan Latino. El esclavo catedrático*. Madrid: Eirene Editorial, 2014.
- Sonnino, Eugenio (coord.). *Popolazione e società a Roma dal medioevo all’età contemporanea*. Roma: Il Calamo, 1998.
- Sonnino, Eugenio. “Popolazione e territori parrocchiali a Roma dalla fine del ‘500 all’unificazione”. En *Popolazione e società a Roma dal medioevo all’età contemporanea*, editado por Eugenio Sonnino, 94-140. Roma: Il Calamo, 1998.
- Sonnino, Eugenio. “Popolazione e immigrazione a Roma: stime e saldi migratori, 1620-1870”. En *Storia d’Italia. Migrazioni*, editado por Paola Corti – Matteo Sanfilippo, 75-90. Torino: Einaudi, 2009.
- Spagnoletti, Angelantonio. *Principi italiani e Spagna nell’età barocca*. Milano: Mondadori, 1996.
- Spagnoletti, Angelantonio. *Le dinastie italiane nella prima età moderna*. Bologna: Il Mulino, 2003.
- Staffa, Dino. “De Pio Opere Hispaniae in Patriarchali Basilica S. Mariae Maioris”. *Apollinaris*, 29, (1956): 370-394.
- Storrs, Christopher. *The resilience of the Spanish monarchy, 1665-1700*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Tabacchi, Stefano. *Ginetti, Marzio*. DBI, 55 (2001).
- Tausiet, María. “Gritos del más allá. La defensa del Purgatorio en la España de la Contrarreforma”. *Hispania Sacra*, 57 (2005): 81-108.

- Terzaghi, Maria Cristina. *Caravaggio, Annibale Carracci, Guido Reni tra le ricevute del banco Herrera & Costa*. Roma: «L'Erma» di Bretschneider, 2017.
- Toledano Molina, Juana. “Funerales en Roma por la muerte de Felipe IV (1665)”. En *Rumbos del hispanismo en el umbral del Cincuentenario de la AIH*, editado por Patrizia Botta – Luigi Guarnieri Calò Carducci, 162-172. Roma: Bagatto Libri, 2012.
- Tomassetti, Stefano. “Dentro e fuori l’ospedale di età moderna. Idee, pratiche, contesti”. *Storica*, 74 (2019): 91-127.
- Tomassetti, Stefano. “*Hamministrar il cibo del corpo et anco de l’anima*. I caritanti dell’Oratorio filippino nell’ospedale papale di Santo Spirito (secc. XVI-XVII)”. En *Attraverso la storia. Nuove ricerche sull’età moderna in Italia*, editado por Egidio Ivetic, 423-442. Napoli: Editoriale Scientifica, 2020.
- Tormo y Monzó, Elías. *Monumentos de españoles en Roma y de portugueses e hispano-americanos*. Roma: Palombi, 1940.
- Torres Corominas, Eduardo. *Cabrera, Cristóbal de*. DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/72646/cristobal-de-cabrera>
- Torres, Alonso De. *Cronica de la provincia franciscana de Granada*. Madrid: Editorial Cisneros, 1984.
- Tudini, Flavia. “Un beato americano nella Roma barocca. Le feste a Roma per la beatificazione di Toribio Mogrovejo (1678-1680)”. En *A la luz de Roma. Santos y Santidad en el Barroco Iberoamericano*, editado por Fernando Quiles García – José Jaime García Bernal – Marcello Fagiolo dell'Arco – Paolo Broggio, 215-232. Roma: Roma Tre Press, 2020.
- Tudini, Flavia. “Un ejemplo de interacción jurídica entre la Iglesia y la Corona. La participación del arzobispo Toribio Mogrovejo en el proceso de toma de decisión de la Monarquía Hispánica (1580-1606)”. *Allpanchis*, 88 (2021): 217-257.
- Vannugli, Antonio. “L’arciconfraternita del SS. Crocifisso e la sua cappella in San Marcello.” En *Le confraternite romane: esperienza religiosa, società, committenza artistica*, editado por Luigi Fiorani, 429-443. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1984.
- Vaquero Piñeiro, Manuel. “San Giacomo degli Spagnoli a Roma. Beni e redditi alla fine del XV secolo”. *Medioevo. Saggi e rassegne*, 13 (1988): 143-160.
- Vaquero Piñeiro, Manuel. “La Visitatio Generalis de 1555 en el Archivo de Santiago de los Españoles de Roma. Notas sobre los patrimonios inmobiliarios de los entes eclesiásticos”. *Itálica – Cuadernos de trabajos de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma*, 18 (1990): 231-256.

- Vaquero Piñeiro, Manuel. “La presencia de los españoles en la economía romana (1500-1527). Primeros datos de archivo”. En *la España Medieval*, 16 (1993): 287-305.
- Vaquero Piñeiro, Manuel. “Una realtà nazionale composita: comunità e chiese «spagnole» a Roma”. En *Roma Capitale (1447-1527)*, editado por Sergio Gensini, 473-491. Pisa: Pacini Editore, 1994.
- Vaquero Piñeiro, Manuel. “Coyuntura urbana y gestión inmobiliaria en Roma a mediados del siglo XVI”. En *Le sol et l'immeuble. Les formes dissociées de propriété immobilière dans les villes de France et d'Italie (XIIe-XIXe siècle)*, 227-251. Roma: École Française de Rome, 1995.
- Vaquero Piñeiro, Manuel. “Cenni storici sulla componente spagnola della popolazione romana alla fine del ‘500 secondo i registri parrocchiali”. En *Popolazione e società a Roma dal medioevo all'età contemporanea*, editado por Eugenio Sonnino, 141-149. Roma: Il Calamo, 1998.
- Vaquero Piñeiro, Manuel. *La renta y las casas. El patrimonio inmobiliario de Santiago de los Españoles entre los siglos XV y XVII*. Roma: «L'Erma» di Bretschneider, 1999.
- Vaquero Piñeiro, Manuel. *Viaggiatori spagnoli a Roma nel Rinascimento*. Bologna: Pàtron, 2001.
- Vaquero Piñeiro, Manuel. “Los españoles en Roma y el saco de 1527”. En *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, editado por Carlos José Hernando Sánchez, 249-266. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007.
- Vaquero Piñeiro, Manuel. “Forme della presenza mercantile spagnola a Roma all'inizio dell'Età Moderna: spunti per un confronto europeo”. *Storia Urbana*, 123 (2009): 83-100.
- Vaquero Piñeiro, Manuel. “La chiesa di San Giacomo degli Spagnoli e la fiscalità pontificia nel XVI secolo”. En *I rapporti tra Roma e Madrid nei secoli XVI e XVII*, editado por Alessandra Anselmi, 25-35. Roma: Gangemi, 2014.
- Vaquero Piñeiro, Manuel. “Rendita immobiliare a Piazza Navona fra XVI e XVII secolo: trasformazioni edilizie e strategie patrimoniali”. En *Piazza Navona, ou Place Navone, la plus belle & la plus grande: du stade de Domitien à la place moderne, histoire d'une évolution urbaine*, editado por Jean François Bernard, 531-541. Roma: École Française de Rome, 2014.
- Vázquez Santos, Rosa. “San Giacomo degli Spagnoli en las guías de Roma y otras fuentes para la historia del arte”. *Anthologica Annua*, 48-49 (2001-2002): 703-726.
- Vázquez Santos, Rosa. “La iglesia de San Giacomo degli Spagnoli a la luz del manuscrito 15449 del Archivo Storico Capitolino y otras fuentes del siglo XVII”. En *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, editado por Carlos José

- Hernando Sánchez, 667-678. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007.
- Vázquez Santos, Rosa. “Primeras conclusiones sobre el culto y la iconografía de Santiago el Mayor en la ciudad de Roma”. *Archivo Español de Arte*, 329 (2010): 1-22.
- Velasco Bayón, Balbino. *Los Carmelitas. Historia de la Orden del Carmen, vol. IV, El Carmelo español*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- Venditti, Gianni (coord.). *L’Arciconfraternita del SS. Crocifisso in S. Marcello. Inventario*. Città del Vaticano: Collectanea Archivii Vaticani, 2021.
- Ventura, Piero. *L’arciconfraternita dello Spirito Santo dei napoletani a Roma tra XVI e XVIII secolo*. Roma: Aracne, 2009.
- Ventura, Piero. “Identidad y patronazgo de la nación napolitana en Roma. La Archicofradía del Espíritu Santo en los siglos XVI-XVIII”. En *Las corporaciones de nación en la Monarquía hispánica (1580-1750). Identidad, patronazgo y redes de sociabilidad*, editado por Bernardo José García García y Óscar Recio Morales, 265-278. Madrid: Fundación Carlos Amberes, 2014.
- Vertunni, Antonio. *Las cofradías granadinas a través de los archivos romanos*. Granada: Ayuntamiento de Granada, 2022.
- Vertunni, Antonio. “Entre crónica e identidad: la nación española en Roma y la fiesta de la Resurrección en los siglos XVI y XVII”. *Tiempos Modernos*, 44 (2022): 151-168.
- Vertunni, Antonio. “Alonso de Ponte, agente e procuratore spagnolo a Roma alla fine del secolo XVI”. *Mediterranea – Ricerche storiche*, 19 (2022): 385-408.
- Vertunni, Antonio. “El testamento y el inventario de bienes de monseñor Pedro Foix de Montoya (1630)”. *Chronica Nova - Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 48 (2022): 517-540.
- Vertunni, Antonio. “La chiesa di San Giacomo degli Spagnoli attraverso le carte dell’Archivio Capitolino”. En *En el paraíso de los altares. Élités eclesiásticas, poder, mediación, y mecenazgo en el mundo ibérico moderno (siglos XVI-XVIII)*, editado por Héctor Linares – Daniel Ochoa, 233-249. Madrid: Ediciones Doce Calles, 2023.
- Verdi, Orietta. “*Hic est liber sive prothocollum*. I protocolli del Collegio dei Trenta Notai Capitolini”. *Roma moderna e contemporanea*, 2-3 (2005): 427-468.
- Verdi, Orietta. “L’archivio del collegio dei notai capitolini”. En *Repertorio dei notai romani dal 1348 al 1927 dall’Elenco di Achille Francois*, editado por Romina de Vizio, 25-32. Roma: Fondazione Marco Besso, 2011.
- Viñes Millet, Cristina. *Latino, Juan*. DBE, <https://dbe.rah.es/biografias/86256/juan-latino>

- Visceglia, Maria Antonietta. “Corpo e sepoltura nei testamenti della nobiltà napoletana (XVI-XVIII secolo)”. *Quaderni storici*, 50 (1982): 583-614.
- Visceglia, Maria Antonietta. “Linee per uno studio unitario dei testamenti e dei contratti matrimoniali dell’aristocrazia feudale napoletana tra fine Quattrocento e Settecento”. *Mélanges del Ecole Française de Rome*, 95-1 (1983): 393-470.
- Visceglia, Maria Antonietta. “Il cerimoniale come linguaggio politico. Su alcuni conflitti di precedenza alla corte di Roma tra Cinquecento e Seicento”. En *Cérémonial et rituel à Rome (XVIe-XIXe siècle)*, editado por Maria Antonietta Visceglia – Catherine Brice, 117-176. Roma: École Française de Rome, 1997.
- Visceglia, Maria Antonietta. “Giubilei tra pace e guerre (1625-1650)”. En *La città del perdono. Giubilei e anni santi a Roma in età moderna. 1550-1750*. Número monográfico de la revista *Roma moderna e contemporanea*, 2-3 (1998): 431-474.
- Visceglia, Maria Antonietta. “Fazioni e lotta politica nel Sacro Collegio nella prima metà del Seicento”. En *La corte di Roma tra Cinque e Seicento “Teatro” della politica europea*, editado por Gianvittorio Signorotto – Maria Antonietta Visceglia, 37-91. Roma: Bulzoni, 1998.
- Visceglia, Maria Antonietta. “La città del perdono. Giubilei e anni santi a Roma in età moderna. 1550-1750”. Número monográfico de la revista *Roma moderna e contemporanea*, 2-3 (1998).
- Visceglia, Maria Antonietta. “Cerimoniali romani: il ritorno e la trasfigurazione dei trionfi antichi”. En *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtila*, editado por Luigi Fiorani – Adriano Proserpi, 113-170. Torino, Einaudi, 2000.
- Visceglia, Maria Antonietta (coord.). *La nobiltà romana in Età moderna. Profili istituzionali e pratiche sociali*. Roma: Carocci, 2001.
- Visceglia, Maria Antonietta. *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*. Roma: Viella, 2002.
- Visceglia, Maria Antonietta. “Convergencias y conflictos. La monarquía católica y la Santa Sede (Siglos XVI-XVIII)”. *Studia Historica. Historia Moderna*, 26 (2004): 155-190.
- Visceglia, Maria Antonietta. “Identità urbana, rituali civili e spazio pubblico a Roma tra Rinascimento e Controriforma”. *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2 (2005): 7-38.
- Visceglia, Maria Antonietta (coord.). “Diplomazia e politica della Spagna a Roma. Figure di ambasciatori”. Número monográfico de la revista *Roma moderna e contemporanea*, 1-3 (2007).

- Visceglia, Maria Antonietta. “«La reputación de la grandeza». Il marchese di Villena alla corte di Roma (1603-1606)”. En *Diplomazia e politica della Spagna a Roma. Figure di ambasciatori*. Número monográfico de la revista *Roma moderna e contemporanea*, 1-3 (2007): 131-156.
- Visceglia, Maria Antonietta. “Per una storia del linguaggio politico della Curia romana. Le istruzioni dei nunzi pontifici a Madrid tra 1592 e 1623”. En *Religión y poder en la Edad Moderna*, editado por Antonio Luis Cortés Peña – José Luis Betrán – Eliseo Serrano Martín, 215-256. Granada: Universidad de Granada, 2007.
- Visceglia, Maria Antonietta. “Roma e la Monarchia Cattolica nell’eta dell’egemonia spagnola in Italia: un bilancio storiografico”. En *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, editado por Carlos José Hernando Sánchez, 49-77. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007.
- Visceglia, Maria Antonietta. *Riti di corte e simboli della regalità. I regni d’Europa e del Mediterraneo dal Medioevo all’Età Moderna*. Roma: Salerno Editrice, 2009.
- Visceglia, Maria Antonietta. *Guerra, diplomacia y etiqueta en la corte de los papas (siglos XVI-XVII)*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2010.
- Visceglia, Maria Antonietta. *Roma papale e Spagna. Diplomatici, nobili e religiosi tra due corti*. Roma: Bulzoni, 2010.
- Visceglia, Maria Antonietta. “Violencia contra el papa, violencia en la ciudad del papa en la primera Edad Moderna”. En *Violencia y conflictividad en el universo barroco*, editado por Julián José Lozano Navarro – José Luis Castellano, 173-196. Granada: Editorial Comares, 2011.
- Visceglia, Maria Antonietta. *Morte e elezione del papa. Norme, riti, conflitti. L’Età moderna*. Roma: Viella, 2013.
- Visceglia, Maria Antonietta. *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*. Roma: Viella, 2013.
- Visceglia, Maria Antonietta. “Politica internazionale, fazioni e partiti nella Curia romana del tardo Cinquecento”. *Rivista Storica Italiana*, (3/2015): 721-769.
- Visceglia, Maria Antonietta. “Tra liturgia e politica. Il Corpus Domini a Roma (XV-XVIII secolo)”. En *La Roma dei papi. La corte e la politica internazionale (secoli XV-XVII)*, editado por Elena Valeri – Paola Volpini, 73-116. Roma: Viella, 2018.
- Visceglia, Maria Antonietta. “Vi è stata una Roma spagnola?”. En *Congiure e complotti*. Número monográfico de la revista *Roma moderna e contemporanea*, editado por Maria Antonietta Visceglia – Marina Caffiero, 1-2 (2003): 313-323. Esta reseña ha sido

- publicada recientemente en Elena Valeri – Paola Volpini (coords.). *La Roma dei papi. La corte e la politica internazionale (secoli XV-XVII)*, 199-211. Roma: Viella, 2018.
- Vivancos Gómez, Miguel. *Francisco Dávila y Guzmán*, DBE
<http://dbe.rah.es/biografias/18382/francisco-davila-y-guzman>
- Vivancos Gómez, Miguel. *Méndez de Salvatierra, Juan*. DBE,
<https://dbe.rah.es/biografias/85782/juan-mendez-de-salvatierra>
- Vivancos Gómez, Miguel. *San Hermenegildo*. DBE,
<https://dbe.rah.es/biografias/11630/san-hermenegildo>
- Volpini, Paola. “Toscana y España”. En *La Monarquía de Felipe III. Los Reinos*, editado por José Martínez Millán - Maria Antonietta Visceglia, vol. IV, 1133-1149. Madrid: Fundación Mapfre, 2008.
- Volpini, Paola. *Pietro de Medici*. DBI, 73 (2009).
- Volpini, Paola. “Pietro e i suoi fratelli. I Medici fra politica, fedeltà dinastica e Corte spagnola”. *Cheiron*, 53-54 (2010): 127-162.
- Volpini, Paola. “Risorse e limiti della diplomazia di Ferdinando I de’ Medici alla corte di Spagna”. *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1 (2014): 51-71.
- Volpini, Paola. *Los Medici y España. Principes, embajadores y agentes en la Edad Moderna*. Madrid: Sílex, 2017.
- Volpini, Paola. “La diplomazia nella prima Età moderna: esperienze e prospettive di ricerca”. *Rivista Storica Italiana*, 2 (2020): 653-683.
- Volpini, Paola. *Ambasciatori nella prima età moderna tra corti italiane ed europee*. Roma: Sapienza Università Editrice, 2022.
- Vovelle, Michelle. “Les attitudes devant la mort: problèmes de methode, approches et lectures différentes”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1 (1976): 120-132.
- Vovelle Michelle. *La morte e l’Occidente. Dal 1300 ai giorni nostri*. Roma: Laterza, 1986.
- Vuelta García, Salomé. “I cultori del teatro spagnolo nelle accademie fiorentine del Seicento”. En *Naples, Rome, Florence: une histoire comparée des milieux intellectuels italiens (XVIIe-XVIIIe siècle)*, editado por Jean Boutier – Brigitte Marin – Antonella Romano, 473-500. Roma: Collection de l’École Française de Rome, 2005.
- Weber, Christoph. “Il referendariato di ambedue le Segnature. Una forma speciale di «servizio pubblico» della corte di Roma e dello stato pontificio”. En *Offices et papauté (XIV^e-XVII^e siècle)*, editado por Armand Jamme – Olivier Poncet, 565-586. Roma: École Française de Rome, 2005.

Zardin, Danilo. “Reti confraternali per immigrati e forestieri nell’Italia della prima Età moderna”. En *Immigrati e forestieri in Italia nell’Età moderna*, editado por Emanuele Pagano, 65-107. Roma: Viella, 2020.

RIASSUNTO

Questo lavoro di tesi vuole inserirsi in un contesto di generale fermento degli studi che negli ultimi anni si sono centrati sulle relazioni tra la Monarchia spagnola e la Roma pontificia in Età Moderna. L'osservatorio che abbiamo scelto è stato quello delle chiese e confraternite nazionali spagnole nella Roma di Età Moderna, esaminate attraverso la lente non solo delle relazioni religiose, ma anche delle loro implicazioni sociali e istituzionali. La nostra attenzione si è concentrata principalmente sulla confraternita della Santissima Resurrezione, e sulla chiesa e ospedale di San Giacomo degli Spagnoli. Queste istituzioni, sorte con più di un secolo di differenza l'una dall'altra, tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento agglutinarono la maggior parte della comunità spagnola a Roma, e svolsero un ruolo fondamentale nello sviluppo dei processi identitari.

All'inizio del nostro lavoro di ricerca ci siamo posti alcuni obiettivi principali. Da un lato lo studio delle origini di queste istituzioni e delle relazioni con lo spazio urbano, dall'altro l'analisi dei protagonisti, delle pratiche cerimoniali e dei principali cambiamenti occorsi tra i secoli XVI e XVII. Lo scopo non è stato quello di offrire una visione globale delle due principali istituzioni spagnole a Roma e delle loro pratiche, ma di affrontare alcune questioni ancora poco note o affrontate in maniera parziale dalla storiografia. Ci siamo perciò concentrati su alcuni aspetti cruciali della presenza spagnola a Roma in un arco temporale che va dalla fondazione della confraternita della Resurrezione fino al pontificato di Urbano VIII. I risultati della ricerca sono stati sistematizzati nei sei capitoli che compongono il lavoro.

Le principali fonti consultate si conservano presso l'archivio *dell'Opera Pia – Stabilimenti spagnoli in Italia*, che solo recentemente ha riaperto le porte agli studiosi. Qui si conserva sia il fondo documentale della chiesa di San Giacomo degli Spagnoli, sia quello della confraternita della Resurrezione. Le fonti sono sia di carattere normativo, come gli statuti della chiesa e della confraternita, sia di carattere economico e amministrativo, come i registri delle congregazioni e i libri contabili. Una parte consistente della ricerca si è svolta anche presso l'Archivio di Stato di Roma e l'Archivio Storico Capitolino. In quest'ultimo, nel fondo denominato "Archivio Urbano", si conservano numerosi protocolli stipulati da diversi notai spagnoli attivi a Roma tra i secoli XVI e XVII. Oltre ai testamenti e agli inventari di beni, abbiamo anche potuto consultare scritture notarili di diversa natura.

Da questi due poli principali, che costituiscono la base documentale della presenza spagnola a Roma, la ricerca si è estesa ad altri importanti archivi romani, come l'Archivio Apostolico Vaticano e l'Archivio Storico Diocesano di Roma, e spagnoli, come l'Archivio della Cattedrale di Granada. Una parte importante della ricerca si è svolta anche presso l'archivio generale dell'Ordine dei Carmelitani. I primi cinque capitoli del lavoro sono centrati principalmente sulla presenza della comunità spagnola a Roma tra i secoli XVI e XVII e le sue istituzioni nazionali. Nel sesto capitolo, a carattere "monografico", si presenta invece il caso di studio della città di Granada e delle sue confraternite aggregate ad arciconfraternite romane. Di seguito offriamo un riassunto dei principali contenuti di ogni capitolo.

Il primo capitolo ruota attorno a cinque nodi tematici, che sono: le relazioni tra Roma e Spagna, gli stranieri e le "nationes" a Roma, gli spazi e luoghi dell'accoglienza, la "nazione spagnola" a Roma e le principali istituzioni religiose della città nei secoli XVI e XVII. Si tratta di un capitolo a carattere introduttivo, in cui abbiamo offerto un quadro delle principali apporti in ambito storiografico su ognuno di questi temi.

Dai numerosi lavori di Álvaro Fernández de Córdova, spesso ricordati da Maria Antonietta Visceglia nei suoi saggi sulle relazioni tra la Monarchia spagnola e il papato, è evidente che Roma divenne il luogo privilegiato per la costruzione dell'immagine della Monarchia negli anni posteriori alla Reconquista. Tuttavia è proprio a partire da questa data cruciale che dobbiamo considerare la complessità e la diversità dei piani in cui si declinarono le relazioni tra la Monarchia e il papato. Una delle principali forme in cui si esprimeva la presenza spagnola a Roma fu la dimensione cerimoniale, studiata in profondità da Maria Antonietta Visceglia. Durante il regno di Filippo II si consolidò l'ambasciata spagnola a Roma, con un cerimoniale che acquisì connotazioni sempre più precise. Fu però solo a partire dal 1647 che gli ambasciatori ebbero una residenza stabile a Palazzo Monaldeschi, attuale sede dell'Ambasciata di Spagna presso la Santa Sede.

Il cerimoniale, soprattutto a partire dalla seconda metà del Cinquecento, è anche strettamente legato alla dimensione festiva, intesa come principale veicolo di rappresentazione visuale degli avvenimenti più importanti che caratterizzavano la Monarchia. La "festa spagnola" è il filo conduttore che muove l'analisi dello storico dell'arte Pablo González Tornel tra le numerose celebrazioni spagnole a Roma. L'autore ha esaminato i rituali religiosi, i rituali politici e i funerali regi, particolari rituali in cui si

mescolavano le caratteristiche dei primi due. Nell'arco di due secoli a Roma si svolsero solenni festeggiamenti in occasione della canonizzazione dei santi spagnoli, con l'obiettivo di mostrare a tutta la città il ruolo del re di Spagna come difensore della Cristianità. Ma la festa che più di tutte condensava al suo interno forti elementi simbolici fu proprio quella organizzata dalla confraternita della Resurrezione la mattina di Pasqua, che Maria Antonietta Visceglia ha definito "una celebrazione liturgica e una festa patriottica della nazione spagnola".

Molti recenti studi sulla città di Roma hanno insistito sulla sua dimensione di "pluralità", anche se come hanno segnalato Adriano Prosperi e Luigi Fiorani questo non sempre si è tradotto in una attitudine disposta alla tolleranza delle minoranze non cristiane. È però da questa dimensione plurale che è necessario partire, Come ha sostenuto Maria Antonietta Visceglia, questa può infatti applicarsi anche al caso spagnolo, poiché è necessario considerare non una ma diverse "Rome spagnole" che, soprattutto all'interno di un arco cronologico che abbraccia due secoli di storia, offrono allo studioso diversi piani di analisi.

Nell'ampio esame che Francesco Parnisari ha dedicato al tema della storiografia sulle migrazioni, si mette bene in evidenza il fatto che lo straniero debba essere considerato in relazione all'area in cui si inseriva, intesa non solo come spazio fisico, ma anche come un insieme di relazioni umane che si stabilivano con la comunità di accoglienza. Tuttavia studiare la presenza degli stranieri nella città del papa diventa particolarmente complesso, poiché questo si caratterizza non solo come il governatore di uno stato temporale, ma anche come il capo della Chiesa universale. Anna Esposito ha scritto che, soprattutto nella seconda metà del XV secolo, Roma divenne un contesto privilegiato per l'integrazione degli stranieri nel suo tessuto urbano grazie al cosiddetto *spoils system*. Ad ogni cambio di pontificato infatti vi era una forte immigrazione di figure legate a vario titolo alla Curia papale, che si riunivano attorno al nuovo pontefice.

Irene Fosi ha scritto che alla fine del XVI secolo Roma si presenta come un insieme di *nationes* "che vivevano insieme e separatamente allo stesso tempo". Gli stranieri che arrivavano a Roma, per potersi inserire nel contesto urbano, avevano bisogno di stringere relazioni sia con gli abitanti della città, sia con coloro che provenivano dalla medesima zona geografica. Ma le comunità straniere, all'interno di un contesto urbano, devono essere prese in considerazione anche in relazione alle loro pratiche religiose, intese come parte integrante della vita degli individui. È proprio a partire dalla dimensione di pluralità della

città di Roma che Alessandro Serra ha sottolineato come fu proprio il flusso migratorio che rimodellò costantemente le pratiche religiose, convertendole in un terreno di continui scambi e contatti tra differenti tradizioni.

Gli stranieri potevano trovare un luogo di accoglienza e protezione nelle numerose istituzioni nazionali, come chiese, confraternite e ospedali, intesi come luoghi di assistenza sia materiale che spirituale. All'interno di queste istituzioni, oltre ad un primo contatto al loro arrivo in città, gli stranieri potevano rafforzare i legami con la loro terra d'origine, riconoscendosi in un bagaglio devozionale, sociale e culturale comune. Alle chiese nazionali era spesso annesso un ospedale, che in Età Moderna si caratterizzava come un luogo in cui la cura del corpo era strettamente intrecciata con la cura dell'anima. Ma gli ospedali, per la grande quantità di persone che accoglievano al loro interno, furono anche luoghi di scambi culturali e di pratiche linguistiche.

Il concetto di “nazione” riferito all'Età Moderna non ha alcuna connotazione politico-giuridica, ma anche il termine “spagnolo”, riferito a questo preciso periodo storico, deve intendersi nella sua estrema flessibilità. Per quanto riguarda lo studio della nazione spagnola a Roma, nonostante la parzialità delle fonti, la recente storiografia ha potuto ricostruire alcuni profili di commercianti e ecclesiastici che vissero e lavorarono a Roma, nonché le loro strategie di inserimento nel contesto urbano, in un'ottica interdisciplinare. Gli studi hanno dimostrato come queste figure, nonostante vivessero stabilmente a Roma da molti anni, continuavano a mantenere strette relazioni con la loro patria, e spesso svolsero la funzione di veri e propri mediatori tra le istituzioni nazionali e la loro terra d'origine. Alla fine del Cinquecento uno spagnolo che giungeva a Roma, di passaggio o in maniera permanente, poteva avere come punto di riferimento non solo le chiese e le confraternite nazionali, ma un vero e proprio mosaico di fondazioni religiose dalle marcate origini spagnole, distribuite all'interno della geografia urbana.

Alla fine del Cinquecento la comunità spagnola a Roma era una delle comunità straniere più numerose presenti in città. Gli studi di Manuel Vaquero Piñeiro hanno dimostrato che la maggior parte degli spagnoli si concentrava nel rione Campo Marzio, nella parrocchia di San Lorenzo in Lucina, e nei rioni adiacenti. I principali luoghi di aggregazione in città erano costituiti dal palazzo dell'ambasciata di Spagna e dai palazzi dei cardinali, dove molti spagnoli potevano trovare possibilità di impiego. Alla fine del Cinquecento la presenza spagnola a Roma si presenta dunque come una realtà consolidata. La massiccia presenza di

compatrioti, così come le diverse istituzioni religiose vincolate alla Monarchia, facilitavano l'inserimento nel tessuto urbano di coloro che si trasferivano in città in cerca di un'occupazione stabile o di carriere ecclesiastiche. Tuttavia la chiesa e la confraternita nazionale non costituivano l'unico percorso di integrazione per gli spagnoli che si trasferivano a Roma, ma rappresentano senza dubbio uno spazio privilegiato per l'analisi di alcune pratiche sociali e religiose prese in considerazione in questo lavoro.

Le chiese e le confraternite nazionali formano parte del contesto più ampio delle associazioni laicali della Roma controriformistica, di cui Antonio Martini e Matizia Maroni Lumbroso hanno offerto un quadro generale nel loro repertorio pubblicato nel 1963. Queste istituzioni hanno infatti diversi aspetti in comune. La vita interna delle confraternite, le modalità per formarne parte e i diversi obblighi assunti dai confratelli erano generalmente regolati dagli statuti, così come i diversi incarichi di governo e la durata degli stessi. Un grande impulso alla nascita delle confraternite venne dagli ordini mendicanti. All'interno di queste associazioni, estese sia nei contesti cittadini che in quelli rurali, i fedeli potevano trovare sostegno materiale e spirituale. Tale vincolo si estendeva anche oltre la morte, ad esempio con la celebrazione di messe in suffragio della propria anima. Il Cinquecento vide la nascita di un gran numero di confraternite, che si fecero promotrici delle nuove istanze di rinnovamento spirituale sorte negli anni successivi al Concilio di Trento. Alcune nacquero per dare risposta ad alcune precise esigenze della società romana.

Il mondo delle associazioni laicali, come ha sostenuto Alessandro Serra, rappresenta uno spazio privilegiato attraverso cui si può guardare anche alla presenza straniera a Roma, e in particolare alla questione dell'identità nazionale. La recente storiografia è infatti passata a considerare le confraternite non come sistemi chiusi, ma in dialogo con le altre componenti politiche e sociali della città.

Il ruolo delle confraternite nel campo dell'assistenza materiale e spirituale si concretizzava nella vita quotidiana degli individui, con la celebrazione dei culti e la concessione di doti, ma si intensificava in occasione dei giubilei, quando folle di pellegrini si riversavano per le strade di Roma. In occasione dei giubilei, le confraternite concedevano grazie e indulgenze ai loro affiliati, soprattutto attraverso il meccanismo dell'aggregazione, che caratterizzò queste associazioni a partire dalla seconda metà del Cinquecento. Alessandro Serra ha scritto che, a differenza delle confraternite, che affondano le loro radici nel Medioevo, le arciconfraternite sorsero nelle prime decadi del Cinquecento, e conobbero un grande

sviluppo nella seconda metà del secolo. Un'arciconfraternita poteva aggregare altre confraternite sparse in diversi luoghi geografici, a cui concedeva benefici spirituali, e godendo di una superiorità gerarchica su queste. L'aggregazione di numerose confraternite, che per questo investivano una grande quantità di denaro, si configurava come un motivo di prestigio per l'arciconfraternita romana.

Gli spazi delle confraternite non sono costituiti solo da cappelle e oratori, ma anche da strade e piazze, che diventavano teatro di numerose manifestazioni religiose. La loro grande diffusione nel tessuto urbano portò le confraternite ad accumulare ingenti patrimoni, che hanno lasciato traccia nei libri contabili. L'appartenenza ad una confraternita si caratterizzava comunque per una certa fluidità. Gli statuti infatti non proibivano l'appartenenza ad altre associazioni. È perciò possibile che diversi membri di una confraternita nazionale facessero parte anche di altre confraternite professionali o con altre finalità devozionali. In questo senso, un'analisi comparativa della documentazione di queste istituzioni potrebbe ampliare lo sguardo sulle diverse forme che uno straniero aveva per integrarsi nella città. In questo modo, come ha scritto Eleonora Canepari, si libererebbero gli stranieri dai legami esclusivamente nazionali e parentali, per studiarli all'interno i sistemi associativi più ampi.

Il secondo capitolo traccia un profilo storico della chiesa di San Giacomo degli Spagnoli, dalla sua fondazione fino alla prima metà del Seicento, soffermandosi su alcuni snodi di particolare importanza. Gli studi di Justo Fernández Alonso hanno dimostrato la falsità di alcuni documenti, creati alla fine del XVIII secolo, che attribuivano la fondazione della chiesa all'infante don Enrico di Castiglia, figlio di Ferdinando III il Santo e senatore di Roma negli anni 1267-68. Fu invece Alonso de Paradinas, vescovo di Ciudad Rodrigo, che in occasione del giubileo del 1450 volle fondare un luogo di accoglienza per i numerosi pellegrini che sarebbero giunti a Roma. A Paradinas si deve anche la pubblicazione dei primi statuti nel 1485, che gettarono le basi della vita economica e amministrativa della nuova istituzione.

Fu però il secolo XVI che vide il consolidamento istituzionale della chiesa di San Giacomo, nonché la prima importante riforma degli statuti, avvenuta nel 1585, che attribuivano ufficialmente la fondazione all'infante Enrico di Castiglia. Si stabiliva che la chiesa dovesse essere governata da una congregazione di quaranta persone “nacidas en los reinos y provincias de Castilla, graves, honradas y doctas, y que hayan estado y residido en Roma

dos años enteros”. All’interno della cosiddetta congregazione dei quaranta vi era un governatore, due amministratori, quattro deputati, un camerlengo, due “contadores” e un archivista.

Dopo la presa di Granada, papa Innocenzo VIII aveva concesso indulgenza plenaria a tutti coloro che visitassero la chiesa il 25 luglio, quando si celebrava la festività in onore di San Giacomo. La vita liturgica della chiesa vide infatti la presenza sempre crescente dell’ambasciatore spagnolo, che era solito assistere alle celebrazioni in occasione delle feste di San Giacomo, San Ildefonso, del Corpus e della Santissima Concezione. La chiesa castigliana portò a termine anche una serie di acquisti, e alla fine del Cinquecento il suo patrimonio immobiliare aveva raggiunto la massima espansione. Come ha sostenuto Manuel Vaquero Piñeiro, nel corso del Cinquecento il centro gravitazionale di questo ingente patrimonio si spostò progressivamente verso l’area di piazza Navona. Dalla documentazione archivistica che abbiamo analizzato emerge una varietà di inquilini che occupavano le case e le botteghe sottostanti, così come una varietà di professioni svolte. Le principali entrate dell’ente religioso venivano proprio dai canoni di affitto che questi pagavano.

L’annesso ospedale assunse ben presto un ruolo di primo piano nel campo dell’assistenza ai poveri e agli ammalati. Questo divenne anche un luogo di circolazione e scambi tra persone provenienti da esperienze diverse, che nei loro periodi di permanenza nell’ospedale avevano occasione di influenzarsi reciprocamente. Negli statuti, che stabiliscono le modalità in cui erano accolti e assistiti gli ammalati, troviamo infatti riflesso quell’intreccio tra cura del corpo e cura dell’anima che caratterizzava l’ospedale in Età moderna.

Il periodo che va dalla fine del Cinquecento alla prima metà del Seicento corrisponde al momento di massimo splendore dell’istituzione castigliana, nonché di maggiore influenza e visibilità della nazione spagnola a Roma. Dalla fondazione di Paradinas si passa ad una organizzazione sempre più gerarchica e strutturata, e ciò fu possibile anche grazie all’appoggio di diversi personaggi in vista della comunità spagnola, che effettuarono generose donazioni economiche, vincolando così il proprio nome a quello dell’istituzione. Possiamo dunque dire che in questo periodo storico la chiesa di San Giacomo degli Spagnoli si caratterizzava non solo per la sua funzione strettamente religiosa, ma anche per le sue forti implicazioni sociali e culturali.

Il terzo capitolo si concentra su alcuni aspetti che caratterizzarono la vita della confraternita negli anni che vanno dalla sua fondazione fino alla prima metà del secolo XVII. Le fonti consultate si conservano principalmente presso l'archivio dell'Opera Pia – Stabilimenti spagnoli in Italia, che conserva il fondo documentale della confraternita. L'attenzione si è concentrata principalmente sui registri delle congregazioni, che riflettono la vita ordinaria della confraternita nonché i diversi modi in cui si esplicava la sua attività caritativa. Tuttavia, per arrivare ad una più piena comprensione di certe dinamiche, è stato necessario utilizzare anche altri tipi di fonti, come le liste delle elemosine e delle doti, nonché la documentazione contabile.

La confraternita della Santissima Resurrezione fu fondata il 15 marzo 1579 con bolla di papa Gregorio XIII. Come ha scritto Justo Fernández Alonso, le condizioni miserabili in cui versavano molti membri della numerosa colonia spagnola a Roma resero infatti necessaria la creazione di una nuova istituzione con fini assistenziali più ampi di quelli dell'ospedale di San Giacomo. La fondazione rientra in quella che, in un recente studio sulle istituzioni assistenziali della Monarchia ispanica, Elisa Novi Chavarría ha definito una vera e propria “onda fondativa”. Infatti, nel ventennio che va dal 1578 al 1598, numerose furono le istituzioni assistenziali fondate non solo a Roma, ma anche in altri importanti centri della Monarchia, e il cui promotore fu proprio don Juan de Zúñiga, ambasciatore di Filippo II presso la Santa Sede dal 1568 al 1579, e che al termine della sua missione a Roma fu nominato viceré di Napoli. Per quanto riguarda la confraternita, così come per le altre fondazioni, l'intervento di Juan de Zúñiga, non si limitò solo all'atto fondativo, ma si tradusse in un impegno permanente a sostegno di questa istituzione. La confraternita avesse la sua sede nella chiesa romana di San Giacomo degli Spagnoli. Queste restarono però due istituzioni separate, ciascuna con i propri statuti e i propri organi di governo.

I fini della confraternita sono ben specificati sia nella bolla di fondazione che negli statuti, pubblicati a Roma nel 1603. Questi erano principalmente due: il culto divino e le opere di carità. Il secondo capitolo degli statuti è dedicato ai confratelli, e definisce con precisione il profilo di chi poteva entrare a far parte dell'associazione. Nel capitolo è evidente il senso ampio in cui deve essere intesa l'espressione “nazione spagnola”, riferita a questo preciso periodo storico. Infatti, potevano entrare a far parte della confraternita non solo coloro che provenivano dai domini insulari e peninsulari europei della Monarchia, ma anche dall'area territoriale della Nuova Spagna. Sin dalla sua fondazione la confraternita stabilì un vincolo indissolubile con la Monarchia, tant'è che li amministratori a loro volta

scrivevano puntualmente al sovrano per comunicare lo stato in cui questa si trovava. La corrispondenza con il re fu sempre molto intensa, tant'è che in archivio si conserva un libro di lettere scritte dagli amministratori al re e ai suoi ministri, il cui tema ricorrente è proprio la richiesta di sostegno economico, per far fronte alle enormi spese derivate dall'attività di assistenza nei confronti degli spagnoli residenti a Roma. Da queste lettere emerge anche il significato sociale e politico della neonata istituzione. Di particolare interesse è una lettera del 30 maggio 1606, in cui emerge chiaramente il ruolo cruciale svolto dall'ambasciatore spagnolo, e la volontà di riunire in un'unica istituzione le componenti dei vari "reynos" attraverso la creazione di una rete di carità e assistenza che potesse rappresentare quell'idea di universalità della Monarchia che proprio a Roma trovò una delle sue espressioni più concrete.

Un altro momento importante nella storia della confraternita è la sua elevazione alla categoria di arciconfraternita, avvenuta nel 1591 con la bolla di papa Gregorio XIV. La nuova istituzione aveva così facoltà di aggregare altre confraternite, alle quali poteva concedere indulgenze e benefici. Per studiare più da vicino le aggregazioni, è necessario rivolgersi alle fonti dell'archivio delle Opera Pia. Attualmente ci sono due documenti in cui sono annotate le confraternite aggregate. Il primo elenco fu redatto nel 1603, in concomitanza con l'approvazione dei nuovi statuti, mentre il secondo fu redatto nel 1722 da José García del Pino, segretario della confraternita. Tali documenti, molto distanti cronologicamente l'uno dall'altro, si prestano ad uno sguardo comparativo. Tra il 1591 e il 1603, nei primi tredici anni di vita della nuova istituzione, si aggregarono 86 confraternite, mentre nella lista del 1722 queste arrivarono a 117. Significa che dal 1604 al 1722, quindi poco più di un secolo, si aggregarono solo 31 confraternite.

Tenendo conto dell'arco cronologico preso in considerazione in questo lavoro, ci siamo concentrati in modo particolare sulle aggregazioni che vanno dal 1591, anno di elevazione ad arciconfraternita, fino alla prima metà del XVII secolo. È interessante osservare in primo luogo quella che in un recente articolo José Antonio Calvo Gómez ha definito la "geografia" delle aggregazioni, che si estendevano a tutti i territori della Monarchia cattolica. Nonostante questa estensione geografica, il numero di confraternite aggregate varia notevolmente da una diocesi all'altra. La maggior parte di queste si concentrava nella diocesi di Toledo, tradizionalmente la più importante della Spagna, che ne poteva contare ben sedici. Seguivano poi la diocesi di Cuenca, con nove confraternite, e la diocesi di

Palencia con sette. Altre confraternite aggregate erano ubicate nel regno di Sicilia, in Messico, in Brasile e nelle Filippine.

Alessandro Serra ha sottolineato come sia proprio la seconda metà del Cinquecento a registrare un progressivo aumento delle elevazioni di confraternite in arciconfraternite, con il conseguente aumento delle aggregazioni. L'arciconfraternita della Resurrezione non fu certo immune a questa tendenza, anzi poté approfittare del suo nuovo status per aggregare un gran numero di confraternite. Se guardiamo ai documenti, la maggior parte delle aggregazioni sono concentrate tra gli anni novanta del XVI secolo, e i primi anni del XVII secolo, in un arco cronologico coincide quindi con gli ultimi anni del regno di Filippo II e i primi anni del regno di Filippo III. L'aumento talvolta incontrollato delle aggregazioni, e le implicazioni che ciò comportava, rese ben presto necessaria una regolamentazione da parte dell'autorità ecclesiastica. Ciò portò dapprima alla promulgazione della costituzione *Quaecumque* da parte di papa Clemente VIII nel dicembre 1604, che stabilì precise regole per le aggregazioni. In particolare, si stabilì che le confraternite potevano richiedere l'aggregazione ad un'unica arciconfraternita, dovevano essere canonicamente erette e soprattutto dovevano avere l'autorizzazione del proprio vescovo. Questa disposizione fu confermata anche da papa Paolo V tre anni dopo, nel settembre 1607, con il breve *Nuper Archiconfraternitati*. Le due disposizioni pontificie, promulgate a distanza di pochi anni l'una dall'altra, segnano una vera e propria cesura, che è ben evidente nei registri. Infatti, se guardiamo agli anni immediatamente successivi, le aggregazioni sono quasi assenti, e nella maggior parte dei casi riprendono solo diversi decenni dopo, anche se non con la stessa intensità.

Va notato che l'aggregazione non implicava un movimento fisico di persone da un luogo all'altro, e in questo caso dai diversi territori della Monarchia a Roma. I fratelli aggregati continuavano a rimanere nei loro luoghi di origine, partecipando delle grazie e dei benefici concessi dall'arciconfraternita romana. Tuttavia, non mancavano concrete occasioni di contatto tra queste realtà, occasioni in cui il rapporto di aggregazione trascendeva l'aspetto puramente spirituale, e veniva così a trovare una sua applicazione più concreta in alcuni eventi che segnavano la vita terrena. L'aiuto materiale ai confratelli aggregati si esprimeva attraverso l'accoglienza quando questi giungevano a Roma in occasione degli anni santi, quando una moltitudine di pellegrini si riversava nelle strade della città. Il vescovo Marsilio Honorati, ad esempio, nella sua opera intitolata *Tesori dell'Anno santo*, descrive il modo in cui le confraternite aggregate alla Santissima Trinità dei Pellegrini furono accolte in

occasione del giubileo del 1625. Queste furono accolte “con li lantermoni, stendardo, e crocifisso” alle porte della città, per poi rientrare processionalmente “dando sempre la precedenza all'aggregata”. Non sappiamo se la confraternita della Resurrezione seguisse lo stesso rituale, così come non sappiamo quanti fratelli siano stati effettivamente accolti a Roma. Tuttavia, possiamo affermare, sulla base di prove documentali, che anche la confraternita spagnola fosse pienamente inserita in questo complesso sistema di accoglienza che, come ha sottolineato Vincenzo Paglia, proprio in occasione dei giubilei contribuiva a creare un legame ancora più forte tra l'arciconfraternita madre e le sue aggregate. Nel giubileo romano, dunque, troviamo il culmine di quell'intreccio tra materiale e spirituale, tra terreno e ultraterreno, che trovava la sua espressione più concreta nel vincolo dell'aggregazione. Con l'elevazione ad arciconfraternita viene dunque a crearsi un sistema, che ha come proprio centro non i territori iberici ma il cuore pulsante della cattolicità, che è mantenuto insieme non dalla coercizione ma dall'adesione a modelli identitari e a pratiche devozionali comuni. D'altro canto le numerose confraternite aggregate non sono recettori passivi di queste pratiche, ma partecipano attivamente di queste. In riferimento alla geografia delle aggregazioni, che si estendono a tutti i domini della Monarchia cattolica, insulare e peninsulare, e che abbracciano sia il contesto cittadino che il mondo rurale, troviamo riflesso quell'essere confratello ben delineato nel capitolo degli statuti a cui abbiamo fatto cenno.

La lettura dei registri ci ha permesso di guardare anche ai diversi modi in cui si esplicava l'attività caritativa della confraternita. La cura del corpo e dell'anima si intrecciava con l'attenzione ad alcuni aspetti della vita quotidiana degli individui, alcuni dei quali non ancora sufficientemente approfonditi. Questi vanno dalla cura degli ammalati all'educazione dei bambini, dalla distribuzione di doti ed elemosine all'assistenza ai carcerati. Questa attenzione si estendeva anche oltre la vita terrena, poiché prerogativa della confraternita era la celebrazione di messe in suffragio dei fratelli defunti. Diverse erano le categorie sociali che potevano beneficiare di questa assistenza. Una parte consistente era destinata ai poveri e agli ammalati. È frequente leggere nei registri delle elemosine molti nomi accompagnati dalla parola “enfermo”, così come è frequente il riferimento ai “poveri e convalescenti dell'ospedale di Santiago”. Spesso i riferimenti sono abbastanza generici, e non forniscono informazioni più dettagliate sulla situazione sociale dei beneficiari o sulla loro provenienza geografica.

L'attenzione era rivolta alla malattia non solo del corpo ma anche della mente, dalla quale però si riteneva possibile guarire. La confraternita dedicò anche un'attenzione costante ai carcerati. Il sistema penitenziario romano stabiliva infatti che dovessero essere i singoli detenuti a pagare i costi della detenzione. Pertanto, i prigionieri più poveri, che non potevano permettersi di sostenere queste spese, erano aiutati dall'opera delle confraternite o di altre istituzioni caritative. Un aspetto di grande interesse, e a mio avviso ancora da approfondire, è il ruolo svolto dalla confraternita nell'educazione dei fanciulli, di cui si trovano tracce nei documenti. La necessità di fornire sostegno economico ai figli degli spagnoli più svantaggiati, che non potevano sostenere i costi dell'istruzione, la volontà di dare loro l'opportunità di imparare un'arte o un mestiere che potesse fornire loro un sostentamento, rientrava tra i fini della "macchina dell'assistenza" messa in piedi dalla confraternita. Un'altra prerogativa, comune anche ad altre confraternite romane, era l'assegnazione delle doti alle ragazze, la cui somma poteva variare a seconda dei lasciti testamentari. Per l'assegnazione delle doti si seguiva una procedura ben codificata. Le candidate erano in ogni caso scelte tra le figlie di sudditi del monarca spagnolo. Tra queste avevano la precedenza le castigliane, a cui seguivano le valenziane, le aragonesi, le navarre, le catalane e le portoghesi, a cui ne seguivano altre di diversa provenienza.

Questo ampio ventaglio di attività caritative e assistenziali non può intendersi senza essere messo in relazione con la dimensione festiva e cerimoniale, momento di massima espressione della presenza spagnola a Roma. Altra prerogativa della confraternita era l'organizzazione delle solenni celebrazioni che si svolgevano la mattina di Pasqua a Piazza Navona. In pochi anni, la festa della Resurrezione divenne una delle più importanti nel vasto panorama festivo romano. Possiamo farci un'idea leggendo la relazione pubblicata da Girolamo Accolti nel 1596, in cui descrive dettagliatamente le celebrazioni che si svolsero in quell'occasione. La chiesa era tutta illuminata, mentre le porte attraverso le quali doveva passare il Santissimo Sacramento erano adornate con fregi e festoni che rappresentavano gli stemmi della Maestà Cattolica e del Sommo Pontefice. Sulla porta centrale era rappresentato Santiago con la spada in mano che combatteva per la nazione spagnola. Significativa è anche la presenza di imponenti macchine, incentrate sull'esaltazione di Cristo e della Vergine.

Alla fine del XVI secolo la festa della Resurrezione era già una celebrazione consolidata all'interno del vasto panorama festivo della città. Ciò fu possibile grazie a una serie di fattori. In primo luogo l'aspetto visuale che caratterizzò fortemente la festa fin dagli inizi, e

questo è evidente nelle imponenti scenografie montate. Lo spazio ha indubbiamente giocato un ruolo fondamentale nello sviluppo della festa. La collocazione della processione in uno spazio cerimoniale di rilievo come Piazza Navona, conferisce alla confraternita della Resurrezione, e all'intera nazione spagnola, un ruolo di primo piano all'interno del vasto panorama delle celebrazioni cittadine. La crescente disponibilità economica permise di organizzare celebrazioni sempre più grandi e sontuose, che avevano un grande impatto agli occhi degli spettatori. Lo storico dell'arte Pablo González Tornel distingue nei riti una parte "statica", che si svolgeva principalmente all'interno della chiesa, e una parte "dinamica", che si identifica principalmente nelle processioni. Anche nella festa della Resurrezione c'è questa duplice dimensione del rito. Ma la festa è incentrata soprattutto sulla celebrazione della figura di Cristo risorto, che era presente in un duplice "volto": da una parte come immagine, ed è il caso delle statue che erano collocate nella piazza, e dall'altra in forma di Eucaristia.

Pablo González Tornel ha sottolineato la "speciale ostentazione" con cui i rituali venivano celebrati a Roma in occasione dei giubilei. Le congregazioni del 1600 sono in gran parte dedicate alla preparazione delle celebrazioni giubilari, nella cui organizzazione la confraternita investì notevoli risorse economiche. Nella congregazione del 25 aprile 1600, alla presenza del duca di Sessa, si stabilì che il 3 maggio successivo "se haga la procession general de toda la naçion para ganar el santo Jubileo". La processione giubilare si configura come un momento di visibilità dell'intero corpo della nazione spagnola in tutte le sue componenti, dai priori e ufficiali fino ai singoli confratelli. La presenza dell'ambasciatore, protettore della confraternita e membro della stessa, circondato da priori, conferisce alla celebrazione un marcato carattere politico, e ribadisce il pieno sostegno concesso dalla Monarchia a questa istituzione.

Il XVII secolo, tuttavia, è anche il secolo in cui i rapporti tra la Monarchia spagnola e il papato subirono una battuta d'arresto. Nel 1623 fu eletto papa il fiorentino Maffeo Barberini, che prese il nome di Urbano VIII. Una tappa importante del suo pontificato fu l'indizione del giubileo che fu celebrato nel 1625. Maria Antonietta Visceglia ha ben delineato il contesto internazionale in cui si inseriva il giubileo di Urbano VIII, cioè in un clima latente di crociata, che era rimasto uno degli obiettivi della Chiesa della Controriforma. I preparativi, descritti con dovizia di particolari nei registri, trovano conferma nella relazione scritta da Giovanni Bricci in occasione del giubileo del 1625. Dopo aver descritto dettagliatamente le singole processioni che si svolsero in ogni giorno

della settimana, l'autore passa alla descrizione della processione della Resurrezione a Piazza Navona, che rappresenta il culmine delle celebrazioni pasquali. Nella piazza vi erano tre fontane, una al centro e due ai lati. Al centro della piazza vi era un altare decorato, un altro era stato posto tra le due porte della chiesa, la cui facciata era ornata “con alcuni standardi e arme del Re Catolico, e con la imagine della Santissima Resurrezione e motti della Scrittura santa”. Vi era poi la rappresentazione di diverse figure tratte dalla mitologia classica, tra cui Plutone, Proserpina, Venere e Vulcano, che si consumavano al passaggio della processione, a simboleggiare “la distruzione della superstiziosa gentilità nella Resurrezione di Christo”. Il giubileo del 1625 fu anche l'ultima occasione in cui si celebrò la festa della Resurrezione. La ripresa delle celebrazioni avvenne solo in occasione dell'anno Santo del 1650. Di queste grandiose celebrazioni rimane un'illustrazione del pittore francese Dominique Barriere, in cui si apprezza chiaramente la grandezza delle celebrazioni organizzate in quell'occasione dalla nazione spagnola. L'intera scenografia era piena di riferimenti simbolici al Cristo risorto e al ruolo di Filippo IV come difensore del Cristianesimo.

In questo capitolo si è cercato di tracciare un quadro generale e ampio della presenza spagnola a Roma tra il XVI e il XVII secolo, con particolare attenzione alla confraternita della Resurrezione. La nostra riflessione è partita dalle origini della confraternita, per poi esaminare l'ampia gamma di attività caritative che svolgeva nei confronti dei membri della “nazione spagnola”, fino alla dimensione festiva. Il periodo cronologico, piuttosto esteso, non consente un'analisi dettagliata di questo argomento, così come di esaminare i vari cambiamenti politici avvenuti tra i due secoli. Per questo abbiamo preferito soffermarci su alcune tappe fondamentali, a partire dall'analisi di alcune fonti che abbiamo ritenuto particolarmente significative.

Ciò che emerge è che tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento la confraternita mise in piedi un sistema caritativo estremamente articolato, che riflette la complessità della società romana dell'epoca. Proprio in quegli anni la città aveva visto aumentare notevolmente il numero dei suoi abitanti, con il conseguente aumento dei poveri e degli indigenti che spesso causavano seri problemi di ordine pubblico. Le confraternite cercano di dare una risposta a queste esigenze, e anche la confraternita spagnola si inserisce all'interno di questo articolato sistema di assistenza, che si svolgeva in sinergia con altre istituzioni cittadine. Se, da una parte, nelle sue finalità assistenziali la confraternita della Resurrezione non differisce molto dalle altre associazioni romane, nate più o meno negli stessi anni, dall'altra il suo carattere marcatamente “nazionale” le conferisce alcune

prerogative particolari. In primo luogo il criterio di appartenenza, che riunisce sotto la categoria degli “spagnoli” coloro che provenivano dai diversi domini della Monarchia. In secondo luogo il fatto che questo sistema caritativo era diretto alle fasce più svantaggiate della nazione spagnola a Roma (donne, ammalati, carcerati). Abbiamo visto come l’attività caritativa sia strettamente intrecciata alla dimensione festiva. Attraverso il filo della documentazione d'archivio, abbiamo cercato di seguire l'evoluzione della festa, che negli anni si arricchisce di elementi dai forti valori simbolici, arrivando così ad assumere una forte caratterizzazione politica. Ciò è chiaramente evidente nell'uso di apparati scenografici sempre più elaborati, e quindi di un investimento economico sempre crescente.

Dai dati emersi sembra che sia stato proprio l'aspetto economico a determinare profondamente le dinamiche interne della confraternita nel corso del tempo. Il sistema caritativo molto articolato richiedeva spese sempre maggiori, a cui la confraternita cercava di far fronte con sempre maggiore difficoltà. D'altra parte, già all'inizio del XVII secolo, c'è il desiderio di dare alla festa della Resurrezione un carattere sempre più sontuoso e solenne, e questo è un altro aspetto che ne condiziona la scarsità economica. Se furono proprio queste dinamiche a determinare, soprattutto nel corso del XVII secolo, lo splendore della Confraternita della Resurrezione, d'altra parte segnarono l'inizio della sua decadenza.

Il quarto capitolo vuole invece seguire i profili di alcuni membri della nazione spagnola, e le loro relazioni con le istituzioni nazionali. Attraverso l’analisi di un numero cospicuo di protocolli notarili, in particolare testamenti e inventari, mira ad analizzare le principali tendenze degli spagnoli residenti a Roma rispetto ai luoghi scelti per la sepoltura, alla circolazione di oggetti artistici tra Roma e la Spagna, e più in generale alle strategie di insediamento nel contesto cittadino. Tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento furono molti i notai spagnoli che lavoravano a Roma, e alcuni di questi occuparono importanti incarichi all’interno della congregazione di San Giacomo degli Spagnoli e della confraternita della Resurrezione. Le fonti notarili, che non sono nuove alla storiografia, sono però di grande utilità per lo studio di queste dinamiche.

Diverse erano le ragioni che potevano spingere gli spagnoli a trasferirsi stabilmente a Roma. Se gli ecclesiastici erano alla ricerca di incarichi presso la Curia romana, era principalmente la possibilità di “negocios” che spingeva i laici a spostarsi a Roma, spesso accompagnati dalla loro famiglia. Se gli inventari di beni, come ha sostenuto Renata Ago, offrono una visione “statica” del patrimonio, ossia una visione di come questo si trovava

alla morte del testatore, i testamenti permettono invece di guardare indietro e di ricostruire i legami sociali intessuti da questi personaggi nel corso della loro vita.

Diversi potevano essere i profili degli spagnoli che risiedevano in città. Ad esempio, a Roma operarono numerosi agenti incaricati di portare avanti le diverse cause di canonizzazione aperte soprattutto nel corso del Seicento. Negli inventari di questi personaggi è frequente trovare documentazione relativa a tali cause, nonché numerosi quadri dei diversi candidati ad essere elevati alla gloria degli altari. Tuttavia la presenza di quadri, che rappresentavano principalmente soggetti religiosi, si può evidenziare soprattutto nelle dimore degli ecclesiastici, come vescovi e cardinali. Se in molti casi non si conoscono gli autori materiali dei quadri, così come il loro valore economico, spesso i documenti forniscono informazioni sul destino di tali oggetti alla morte dei proprietari. Era frequente infatti che fossero trasferiti in Spagna, dove andarono a decorare palazzi e cappelle private.

La lunga permanenza di molti spagnoli a Roma portava anche all'acquisto di beni mobili e immobili, che alla morte dei testatori erano amministrati dagli eredi o dagli esecutori testamentari. È frequente riscontrare nei testamenti il trasferimento di denaro o di beni mobili da Roma alle diverse città di origine dei testatori. Nelle numerose transazioni finanziarie degli spagnoli, i documenti dimostrano la centralità del Banco Herrera, dalle marcate origini spagnole. Ciò che univa maggior parte degli spagnoli che vivevano a Roma era proprio questo doppio filo che li vincolava tanto alla città del papa come alla loro terra d'origine, e che si esprimeva attraverso il possesso di beni immobili e la presenza di affetti personali. Nei testamenti si possono infatti trovare numerosi lasciti fatti non solo ai figli e ai familiari più stretti, ma anche alle istituzioni alle quali il testatore era particolarmente vincolato, sia a Roma che in Spagna. Nella città del papa i principali beneficiari dei lasciti effettuati dagli spagnoli furono la chiesa di San Giacomo e la confraternita della Resurrezione. Ma sono gli stessi testamenti a dimostrare come questi lasciti riguardavano anche altre istituzioni romane. È possibile infatti evidenziare una "rete" che aveva il suo centro nelle istituzioni nazionali, ma che si estendeva anche ad altre istituzioni religiose della città, come chiese, confraternite e ospedali.

Nel medesimo capitolo, abbiamo poi avuto modo di identificare tre differenti profili di spagnoli a Roma: un notaio, un ecclesiastico e un laico. Si tratta di tre figure vincolate alla chiesa di San Giacomo degli Spagnoli e alla confraternita della Resurrezione. Nonostante abbiano alcuni tratti in comune, sono tre figure differenti per status sociale, professione, e

per le ragioni che li spinsero a trasferirsi stabilmente a Roma, dove ebbero modo di costruire le loro carriere. La lettura dei loro documenti ci ha permesso di ricostruire i loro profili biografici, e di mettere in luce i principali aspetti in comune e le differenze che li caratterizzano.

Il profilo di monsignor Pedro Foix de Montoya, morto a Roma nel 1630, è stato studiato soprattutto in relazione al suo mecenatismo artistico e ai suoi rapporti con Gian Lorenzo Bernini. Alcuni dati sulla sua vita provengono dagli studi di Justo Fernández Alonso e più recentemente di David García Cueto. Il testamento e l'annesso inventario di beni, analizzati in questo lavoro, si conservano entrambi presso l'Archivio Storico Capitolino, anche se una copia si conserva nell'archivio dell'Opera Pia. È evidente in primo luogo il forte vincolo di monsignor Montoya con la città di Roma e con la chiesa di San Giacomo degli Spagnoli. Grande importanza riveste la carità nei confronti dei poveri della nazione spagnola, sia ecclesiastici, incaricati di celebrare messe in suffragio della sua anima, sia gente comune, che alle porte della chiesa nei nove giorni successivi al suo funerale poteva prendere pane gratuitamente. Il testamento mette bene in luce come l'attenzione verso alcune delle categorie più svantaggiate della nazione spagnola è strettamente intrecciata alle ansie di salvezza per la propria anima.

Proprio in virtù della sua stretta relazione con Gian Lorenzo Bernini, il monsignore è stato ritenuto proprietario di due famose sculture che hanno il nome di "Anima beata" e "Anima dannata". I recenti studi dello storico dell'arte David García Cueto hanno dimostrato che non furono proprietà di Montoya bensì di Fernando Botinete y Acevedo, originario della città di Zamora. L'inventario riporta alcuni quadri, che mettono in luce il gusto artistico di monsignor Montoya. Uno di questi, che rappresentava "un Christo grande de la estatura natural", alla sua morte fu donato all'ambasciatore spagnolo a Roma, che in quell'anno era Manuel de Acevedo y Zúñiga. Se l'inventario riporta una grande quantità di libri, le scritture private di Montoya sono invece poche, e si limitano a documenti essenzialmente di carattere personale.

Abbiamo poi studiato la figura di Alonso de Ponte, agente e procuratore spagnolo che visse e lavorò a Roma nella seconda metà del Cinquecento, a partire dalla lettura del suo testamento e del suo inventario di beni. Tali documenti ci hanno permesso di ricostruire il suo profilo e la sua rete di relazioni. Ad arricchire tale quadro contribuisce anche la

presenza in archivio del testamento della moglie Mariana López de Castro, che visse a Roma insieme al marito fino alla sua morte, avvenuta nel dicembre 1594.

Alonso de Ponte era originario della città di Toro, nella diocesi di Zamora, ed è probabile che al suo arrivo a Roma entrò presto in contatto con la confraternita della Resurrezione. La sua presenza nella confraternita è testimoniata a partire dal 1582, quando il suo nome compare nei registri con la carica di camerlengo, che venne confermata anche l'anno successivo. È probabile che nei suoi lunghi anni di permanenza a Roma, per via della sua attività professionale, fosse ben radicato nel tessuto urbano. Sono proprio i lasciti e le donazioni presenti nel suo testamento che ci permettono di ricostruire i suoi contatti e la sua fitta rete di relazioni. Diversi furono i “negocios” che come procuratore ebbe modo di portare avanti a Roma, per conto di diversi personaggi sia romani che spagnoli. Svolsse ad esempio la funzione di procuratore per ottenere l'aggregazione della confraternita granadina di Nuestra Señora de la Soledad all'arciconfraternita della Santissima Resurrezione. La parte più interessante dell'inventario è proprio quella relazionata con le numerose “carte” presenti nella sua abitazione, che costituivano un vero e proprio archivio privato, generato a partire dalla sua attività di procuratore, e pertanto dalla necessità di conservare l'abbondante documentazione prodotta dalle diverse questioni che ebbe modo di portare avanti.

La terza figura presa in considerazione è quella del notaio granadino Antonio Fernández de Ortega, che lavorò a Roma tra la fine del Cinquecento e i primi anni del Seicento. In questo caso non possediamo né il suo testamento né l'inventario di beni. Tuttavia nell'archivio della cattedrale di Granada abbiamo potuto rinvenire il suo “expediente de limpieza de sangre”, stipulato nel 1578, che doveva essere inviato a Roma in vista della sua ordinazione. Dalla lettura di questo documento è stato possibile ricavare interessanti informazioni sulla sua giovinezza in Spagna e suo retroterra familiare. Sappiamo che a Granada fu allievo di Juan Latino, uno dei più importanti maestri di grammatica dell'epoca, ed ebbe modo di acquisire una solida formazione. Quando fu stipulato l'expediente, Antonio Fernández de Ortega già viveva a Roma, ma non esercitava la professione di notaio. I primi atti da lui stipulati a Roma risalgono infatti al 1592.

Attualmente si conservano presso l'Archivio Storico Capitolino due volumi di protocolli notarili stipulati da Antonio Fernández de Ortega nei circa vent'anni di attività notarile a Roma. La sua clientela era costituita principalmente da ecclesiastici. Tra i clienti illustri vi

fu il cardinale Gaspar de Borja y Velasco, ambasciatore spagnolo a Roma dal 1616 al 1629, e poi di nuovo dal 1631 al 1645. Cliente abituale fu anche il già citato Pedro Foix de Montoya, i cui protocolli si riferiscono ad alcune questioni che il monsignore stava portando avanti a Siviglia. L'analisi della documentazione del notaio granadino ha permesso anche di ricostruire una sorta di "cartografia" delle abitazioni dei suoi clienti. La maggior parte erano ubicate nel rione Campo Marzio, dove il notaio svolgeva la sua attività professionale e dove abbiamo detto che, alla fine del Cinquecento, si concentrava la maggior parte degli spagnoli a Roma.

Queste tre figure sono differenti in molti aspetti, ma presentano alcuni tratti in comune, in primo luogo, il fatto che trascorsero un lungo periodo della loro vita a Roma. Se a volte per mancanza di dati non sappiamo di preciso quando avvenne il loro trasferimento, sappiamo però che questi vissero stabilmente a Roma fino alla loro morte. Possiamo dire che il documento notarile, nella sua singolarità, racchiude al suo interno la complessità delle relazioni interpersonali. Anche se il documento si riferisce ad una sola persona, è necessaria la presenza di altri soggetti perché questo abbia valore legale. Ci offrono pertanto una immagine della presenza spagnola a Roma che non deve essere considerata come vincolata esclusivamente alle istituzioni nazionali. Come già anticipato nel capitolo precedente, dall'analisi dei documenti notarili è evidente che i lasciti e le donazioni degli spagnoli a Roma si inseriscono in una rete che aveva il proprio centro nella chiesa di San Giacomo e nella confraternita della Resurrezione, ma che si estendeva anche ad altre istituzioni assistenziali e caritative della città.

Il quinto capitolo prende in esame il caso concreto della visita apostolica alla chiesa e ospedale di San Giacomo degli Spagnoli. Il Concilio di Trento aveva infatti stabilito che la visita rientrasse tra le principali prerogative del ministero episcopale. La visita di Urbano VIII, iniziata nel 1624 e protrattasi fino al 1632, fu la seconda delle tre principali visite apostoliche svoltesi a Roma dalla seconda metà del Cinquecento alla seconda metà del Seicento. In questo caso il papa effettuava la visita come vescovo di Roma e non come capo della Chiesa universale, per cui nel caso romano non c'è una differenza sostanziale tra visita canonica, effettuata dai vescovi nelle loro rispettive diocesi, e visita apostolica. Dobbiamo rispettivamente a Luigi Fiorani una rassegna sulle più importanti visite apostoliche a Roma, e a monsignor Sergio Pagano, prefetto dell'Archivio Vaticano, un repertorio delle fonti.

La visita a San Giacomo degli Spagnoli iniziò ufficialmente nel novembre 1626, ma fu solo il 25 settembre del 1628 che ebbe inizio un duro scontro tra gli inviati papali e gli amministratori della chiesa. Questi ultimi rivendicavano il patronato regio, sostenendo che fu fondata dall'infante Enrico di Castiglia. Gli inviati papali, che quel giorno trovarono le porte della chiesa chiuse, vi collocarono l'interdetto, con cui si proibivano le celebrazioni liturgiche e l'amministrazione dei sacramenti.

Nei giorni successivi gli amministratori non negarono quanto accaduto, ma credevano che tale proibizione fosse nulla, appellandosi alla sessione 22, capitolo 8 del Concilio di Trento. Raccolsero le loro ragioni in un documento intitolato "Prueba del Patronato Real de la iglesia y hospital de Santiago de los Españoles de Roma", che nel capitolo abbiamo analizzato nella sua totalità. A dimostrare il patronato regio vi sarebbero "las armas de Castilla y Leon puestas en la capilla mayor", così come la celebrazione della prima messa all'alba in onore dell'infante don Enrico di Castiglia. Tuttavia gli amministratori non riuscirono a dare alle loro argomentazioni una solida base giuridica, e questo è evidente se si analizza la documentazione prodotta dagli inviati papali, conservata presso l'Archivio Apostolico Vaticano, nel fondo della Visita Apostolica a Roma.

Nella relazione relativa alla visita a San Giacomo degli Spagnoli, si dice infatti che non risulta né la fondazione né il patronato regio, ma al contrario è noto che la chiesa fu fondata da Alonso de Paradinas. Non risulterebbe nemmeno la presenza delle insegne reali nella cappella maggiore, così come la messa celebrata per Enrico di Castiglia. Nei giorni successivi iniziò una lunga serie di interrogatori davanti alla Congregazione della Visita Apostolica, che videro protagonisti non solo gli amministratori di San Giacomo, ma anche di altri soggetti indirettamente coinvolti nella vicenda. Da questi interrogatori risulta che circa un anno e mezzo prima della visita il conde de Oñate, ambasciatore spagnolo a Roma, ordinò che tutti i libri e le scritture conservate nell'archivio di San Giacomo fossero trasferite presso la sua abitazione. Inoltre sarebbe stato lo stesso ambasciatore ad ordinare la chiusura delle porte della chiesa, in modo che la visita non fosse effettuata senza espressa autorizzazione del monarca.

Gli amministratori produssero una serie di scritti diretti sia al re che al papa, con cui cercarono di provare la nullità dell'interdetto. In questo caso adottarono la prudente attitudine di non opporsi apertamente alla visita, chiedendo che questa fosse svolta da una persona designata direttamente dal re, così come era avvenuto nel 1585 con la visita

effettuata dal cardinale Pedro Deza, quando avvenne anche la riforma degli statuti. Finalmente si giunse ad un accordo tra le parti e il 20 ottobre 1628 fu tolto l'interdetto. Gli inviati papali poterono portare a termine la visita, e chiesero agli amministratori di consegnare al notaio i libri custoditi nell'archivio. Questi risposero che non potevano consegnarli, poiché li aveva l'ambasciatore. Non sappiamo quale fu l'immediato destino di queste scritture, se furono restituite all'archivio di Santiago o se restarono nelle mani dell'ambasciatore.

Dalla lettura incrociata della documentazione conservata nell'archivio di Santiago e nell'Archivio Vaticano, è evidente che la visita apostolica può considerarsi come un significativo momento di frizione nei rapporti tra la Monarchia e il papato. Questa rappresenta una tappa significativa nel processo di progressiva estensione del controllo della Monarchia sulla sua chiesa nazionale. Se da un lato, nelle intenzioni degli amministratori, c'è il desiderio di difendere l'autonomia della chiesa dalle pressioni esercitate dal potere pontificio, dall'altro questo implicò un'influenza sempre maggiore dell'ambasciatore nel governo dell'istituzione. Questo processo, ricostruito nelle sue diverse tappe da Maximiliano Barrio Gozalo, culminerà agli inizi del XVIII secolo, con l'effettiva affermazione del patronato.

Il sesto capitolo prende in considerazione il caso di alcune confraternite di Granada che tra il XVI e il XVII secolo crearono stretti contatti con la città di Roma. La prima confraternita penitenziale, la "Vera Cruz" fu fondata a Granada nel 1540 e a partire dal 1564 ebbe sede nel convento di San Francisco Casa Grande. Più o meno agli stessi anni risale la fondazione della confraternita di Nuestra Señora de las Angustias, le cui regole furono approvate nel 1545. La confraternita di Nuestra Señora de la Soledad fu fondata invece attorno al 1548, e nel 1572 si stabilì nel convento carmelitano della Virgen de la Cabeza. Queste tre confraternite, oltre ad essere le prime fondate a Granada e a cui si fanno risalire le origini della "Semana Santa", hanno in comune il fatto di essersi aggregate, più o meno negli stessi anni, ad alcune importanti arciconfraternite romane o alla basilica di San Giovanni in Laterano. Tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento vi furono anche altre confraternite che ricorsero all'aggregazione. Tale aspetto è il filo conduttore che muove l'analisi portata avanti nel corso dell'ultimo capitolo del lavoro. Abbiamo presentato in forma schematica un quadro delle principali aggregazioni, attraverso la lettura delle fonti rinvenute presso alcuni importanti archivi romani. Per comprendere meglio tale fenomeno abbiamo fornito anche alcune note storiche sulle istituzioni considerate.

Alla fine del 1591 la confraternita della Soledad si aggregò all'arciconfraternita di Santa Maria dell'Orazione e Morte, fondata nel 1530 e con una marcata ideologia assistenziale. Tre anni più tardi, il 20 settembre 1594, la confraternita granadina si unì all'arciconfraternita della Santissima Resurrezione, e il procuratore fu Alonso de Ponte, sul cui profilo ci siamo soffermati nel corso del quarto capitolo. La ricerca effettuata nell'archivio generale dell'Ordine Carmelitano ha dato a conoscere alcuni interessanti dati su questa confraternita e sulla sua vita devozionale. Nella visita canonica effettuata nel 1595 al convento granadino della Virgen de la Cabeza, dove questa aveva sede, si menzionano alcuni "velos de cruz" che potrebbero spiegare alcune caratteristiche morfologiche dell'attuale immagine del Señor del Descendimiento utilizzato dalla confraternita nel suo percorso processionale.

La confraternita del "Santo Crucifijo, Sangre de Cristo y Ánimas Benditas" di Granada si aggregò nel gennaio 1578 all'arciconfraternita romana del Santo Crocifisso in San Marcello, fondata nel 1519. A questa arciconfraternita si aggregarono, tra il 1580 e il 1588, anche altre confraternite ubicate in alcuni paesi della provincia di Granada. Queste aggregazioni erano fino ad oggi ancora sconosciute. È dunque possibile ipotizzare una rete di contatti che dalla città si estendeva anche alle confraternite della provincia granadina e che si diresse a Roma con l'obiettivo di ottenere indulgenze e possibilmente di aggirare l'autorità dei vescovi locali.

Furono due invece le confraternite granadine che si aggregarono all'arciconfraternita romana di San Girolamo della Carità, fondata nel 1519 dal cardinale Giulio de' Medici. La prima fu la confraternita di Nuestra Señora de las Angustias, che ottenne l'aggregazione il 27 agosto 1585, mentre la seconda fu la confraternita del Santo Cristo de las Penas, che si aggregò il 23 agosto 1632. In questo caso la presenza presso l'Archivio di Stato di Roma delle lettere, ad oggi ancora inedite, con cui la confraternita granadina chiese e ottenne l'aggregazione, ci ha permesso da un lato di studiare più da vicino questo processo e i diversi personaggi coinvolti, e dall'altro di gettare luce sulle origini della stessa.

Infine, la confraternita della Vera Cruz si aggregò alla basilica di San Giovanni in Laterano nel dicembre 1587. La ricerca ha tuttavia fatto emergere interessanti dati, fino ad oggi ancora sconosciuti. Nel fondo della Nunziatura Apostolica a Madrid, conservato presso l'Archivio Vaticano, abbiamo potuto rinvenire un volume miscellaneo che raccoglie documenti relativi a passate nunziature, e protocollati da Nicola Colonna di Stigliano,

nunzio apostolico a Madrid dal 1776 al 1785. All'interno di questo volume vi è documento in cui sono elencate tutte le chiese e confraternite spagnole aggregate alla basilica lateranense. Si fa una distinzione tra chiese aggregate e chiese fondate "in solo lateranensi", ossia su terreni appartenenti al Capitolo della basilica. Si trovano in totale quattordici annotazioni riferite alla città di Granada e alla sua diocesi, che abbiamo avuto modo di analizzare in dettaglio.

Le annotazioni sono scritte in latino hanno più o meno tutte la stessa struttura. Iniziano specificando se si trattava di "fundatio" o "submitio" e continuano con il nome della chiesa o confraternita fondata o aggregata. Riportano poi la quota annuale che queste erano tenute a pagare e la data in cui avvenne l'aggregazione. L'espressione "usque ad 1730", che compare alla fine di ogni nota, potrebbe far pensare all'anno di redazione del testo. È dunque probabile che questo sia da attribuire alla nunziatura di Vincenzo Antonio Alamanni Nasi, canonico di San Giovanni in Laterano, che fu nominato nunzio apostolico a Madrid nel dicembre 1730.

Dalla ricerca è emerso che la basilica lateranense rappresentò un ulteriore polo verso il quale si diressero le aggregazioni delle confraternite granadine, su cui la storiografia non aveva ancora riflettuto abbastanza. Tuttavia uno scritto di Prospero Lambertini, arcivescovo di Bologna dal 1731 al 1740, anno in cui fu eletto papa con il nome di Benedetto XIV, ci aiuta a comprendere meglio questo fenomeno. Riferendosi alle controversie che spesso sorsero nella sua diocesi con le confraternite, dice che uno stratagemma per svincolarsi dalla giurisdizione del vescovo era ricorrere all'aggregazione al Capitolo lateranense. È dunque evidente tra le confraternite una corsa, e a volte una vera e propria competizione, per aggregarsi alla basilica di San Giovanni in Laterano da un lato per ottenere privilegi e indulgenze, e dall'altro per cercare di aggirare l'autorità dei vescovi locali.

Il documento preso in esame in questo capitolo potrebbe interpretarsi come una istruzione inviata dall'allora nunzio apostolico a Madrid ai canonici lateranensi con fini essenzialmente economici, ossia per constatare l'effettivo pagamento delle somme da parte delle diverse confraternite aggregate alla basilica, per poter continuare a godere dei privilegi e delle indulgenze concesse. Le ingenti spese portarono spesso ad un impoverimento delle casse delle confraternite, e molte di queste non potevano permettersi di rinnovare le bolle di aggregazione. Questa situazione impose pertanto la necessità di un controllo più stretto da parte del Capitolo lateranense, che avrebbe revocato l'aggregazione

a tutte le confraternite che non avessero rinnovato le bolle, con la conseguente perdita delle indulgenze.

Dalle fonti analizzate in questo capitolo è evidente che la maggior parte delle aggregazioni nel contesto granadino si concentra nella seconda metà del Cinquecento. È un periodo storico particolarmente fertile in cui a Granada, ma in generale in tutta la Spagna, sorsero molte confraternite, che spesso misero in atto forme di religiosità che sfuggivano al controllo delle autorità ecclesiastiche, creando così seri problemi di ordine pubblico. Questo portò l'allora arcivescovo di Granada nel 1597 a sopprimere le processioni di tutte le confraternite della città, eccetto delle tre più antiche (Soledad, Angustias e Vera Cruz). In questo contesto particolarmente convulso, come ha segnalato Miguel Luis Lòpez-Guadalupe Muñoz, la pratica dell'aggregazione alle arciconfraternite romane o alla basilica lateranense può leggersi come una forma per aggirare il controllo delle autorità ecclesiastiche, ma anche come una strategia per acquisire, attraverso i privilegi e le indulgenze concesse, un maggior prestigio rispetto alle altre confraternite della città. Vi è però anche un altro aspetto da prendere in considerazione, poiché il sistema dell'aggregazione a Roma, come ha sostenuto Alessandro Serra, era strettamente vincolato al desiderio di centralizzazione del papato moderno, soprattutto nel clima di forte rinnovamento posteriore al Concilio di Trento. Anche nel caso di Granada, e delle sue confraternite aggregate, è dunque necessario considerare la bolla *Quaecumque* del 1604 come un preciso spartiacque, e questo è evidente dalle fonti che abbiamo analizzato.

A chiusura del lavoro, il sesto capitolo riprende alcune questioni sollevate nel terzo capitolo dedicato alla confraternita della Resurrezione, nella parte relativa alle aggregazioni, ma in una prospettiva rovesciata. Se all'inizio abbiamo analizzato la questione delle aggregazioni da una prospettiva "romana", nell'ultima parte del lavoro abbiamo analizzato uno specifico contesto, quello della città di Granada, in cui mediante l'aggregazione alcune confraternite andarono oltre i limiti urbani e si diressero alla città del papa, come luogo privilegiato per tessere stretti legami di tipo sia materiale che spirituale.