

José Luis Betrán, Bernat Hernández, Doris Moreno (eds.)

# Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna

13

congressos



José Luis Betrán, Bernat Hernández, Doris Moreno (eds.)

# Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna

Universitat Autònoma de Barcelona  
Servei de Publicacions  
Bellaterra, 2016

**Dades catalogràfiques recomanades pel Servei de Biblioteques  
de la Universitat Autònoma de Barcelona**

---

Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna / José Luis Betrán, Bernat Hernández, Doris Moreno (eds.) — Bellaterra (Barcelona) : Universitat Autònoma de Barcelona. Servei de Publicacions, 2016. — (Congressos de la Universitat Autònoma de Barcelona; 13)

ISBN 9788449060854

I. Betrán Moya, José Luis; Hernández, Bernat; Moreno, Doris (eds.)

II. Universitat Autònoma de Barcelona. Grup de Recerca d'Estudis d'Història Cultural

III. Universitat Autònoma de Barcelona. Departament d'Història Moderna i Contemporània

1. Espanya - Història - S. XVI-XVII - Congressos

94(460).04(063)

Codi IBIC: HBLH1DSE

---

**Organizado por:**

Este volumen es el resultado de la financiación otorgada por la Generalitat de Catalunya al Grup de Recerca d'Estudis d'Història Cultural (GREHC, 2014 SGR 1206), y el Ministerio de Innovación y Economía a los proyectos R+D+i :

Ricardo García Cárcel (HAR2011-23553: Realidad y representación en la figura histórica de Don Carlos, hijo de Felipe II), Universitat Autònoma de Barcelona.

José Luis Betrán Moya (HAR2011-28732-C03-01: Memoria y cultura religiosa en el mundo hispánico. 1550-1835), Universitat Autònoma de Barcelona.

Doris Moreno Martínez (HAR2011-26002: La construcción del antijesuitismo. Los orígenes españoles (1527-1625), Universitat Autònoma de Barcelona.

**Con el apoyo de los proyectos:**

Ángela Atienza López (HAR2011-28732-C03-02: Religiosas y vidas memorables. Imágenes y representaciones de las monjas en la cronística religiosa de la Edad Moderna), Universidad de La Rioja.

Eliseo Serrano Martín (HAR2011-28732-C03-03: Celebrar las glorias. Publicística sagrada y devociones en la Iglesia hispánica en la Edad Moderna), Universidad de Zaragoza.

Manuel Peña Díaz (HAR2011-27021: Inquisición, cultura y vida cotidiana en el Mundo Hispánico, ss. XVI-XVIII), Universidad de Córdoba.

José Pardo Tomás (HAR2012-36102-C02-01: Cultura médica novohispana: Circulación atlántica, recepción y apropiaciones), CSIC-Institució Milà i Fontanals.

Segunda edición, enero de 2017

**Edición:**

Universitat Autònoma de Barcelona

Servei de Publicacions

Edifici A. 08193 Bellaterra (Cerdanyola del Vallès). Spain

Tel. 93 581 10 22 - sp@uab.cat - <http://publicacions.uab.cat>

**Composició:**

Joan Buxó

**Impresión:**

QPrint

**Fotografía de la cubierta:**

Jan van Eyck, detalle de la *Virgen del canónigo Van der Paele* (s. xv)

ISBN 978-84-490-6085-4

Depósito legal: B. 6.877-2016

Impreso en España. Printed in Spain

# Contenido

Abreviaciones utilizadas . . . . .	9
Presentación . . . . .	11
<b>Introducción. El concepto de frontera cultural . . . . .</b>	<b>21</b>
A propósito de fronteras y fronteras culturales en la Edad Moderna. <i>Miguel A. Melón Jiménez . . . . .</i>	23
Di/simulación y fronteras religiosas en la temprana modernidad. <i>Diego Rubio . . . . .</i>	39
De la duda a la incredulidad en la España moderna: algunas propuestas. <i>Mercedes García-Arenal . . . . .</i>	51
Confesionalización. <i>Federico Palomo . . . . .</i>	69
<b>Primera parte. Entre ortodoxia y heterodoxia . . . . .</b>	<b>91</b>
La predicación en torno al problema converso en Juan de Ávila y en sus discípulos. (Convergencias en el espíritu, convergencias en el lenguaje) <i>Juan Ignacio Pulido Serrano . . . . .</i>	93
El día a día de la convivencia entre cristianos viejos y nuevos en La Mancha. <i>Trevor J. Dadson . . . . .</i>	107
Una extraña pregunta: ¿eran españoles los moriscos? <i>Bernard Vincent . . . . .</i>	121
Corrientes heterodoxas y la recepción de la Reforma en Castilla bajo el reinado del Emperador. <i>Michel Boeglin . . . . .</i>	131
El fin de las terceras vías. El concilio de Trento y la definición de la frontera confesional. <i>Ignasi Fernández Terricabras . . . . .</i>	145
<b>Segunda parte. Entre la tierra y el cielo. Santidad y confesionalización . . . . .</b>	<b>167</b>
El éxito y el fracaso en los procesos hacia la santidad femenina. <i>Rosa M. Alabrús . . . . .</i>	169
Luchar por su santo. Rivalidades entre las órdenes religiosas en torno a las canonizaciones en el siglo xvii. <i>Cécile Vincent-Cassy . . . . .</i>	179
Hagiografía y milagro. Fabricar santos en la Edad Moderna. <i>Eliseo Serrano Martín . . . . .</i>	193
Fronteras de género y fronteras religiosas. Movilidad y conversiones de las mujeres en el Mediterráneo en la Edad Moderna. <i>Marina Caffiero . . . . .</i>	217
«Nosotras, ellos, nuestra orden». Una revisión en torno a los tiempos fronterizos en el Carmen Descalzo, c. 1585–1596. <i>Ángela Atienza López . . . . .</i>	229
Autoridad carismática, rutinización y las fronteras de género en el Carmelo Descalzo. <i>Alison Weber . . . . .</i>	243
Compañía de Jesús: una orden de fronteras en las fronteras de las órdenes religiosas. <i>José Eduardo Franco . . . . .</i>	255
Juan Luis Vives y Tomás Moro en la crisis religiosa del siglo xvi. <i>Enrique García Hernán . . . . .</i>	273

«Aun a costa de la propia vida». Martirio y misión en el mundo ibérico de la Edad Moderna. <i>José Luis Betrán</i> . . . . .	283
<b>Tercera parte. La frontera social y cultural. Los límites del disciplinamiento.</b> . . . .	297
Vida cotidiana, disciplinamiento social y cambio histórico en el Antiguo Régimen. <i>Tomás A. Mantecón Movellán</i> . . . . .	299
El «canonizado» motín cordobés de 1652: tensiones cotidianas y poder de negociación. <i>Manuel Peña Díaz</i> . . . . .	315
Conflictos y violencias en las fronteras de lo cotidiano. Hacia una tipología de las transgresiones en la Edad Moderna. <i>Juan José Iglesias Rodríguez</i> . . . . .	333
¿Un transformismo penitencial? Género y violencia en los conventos barrocos. <i>Antoine Roulet</i> . . . . .	349
La Inquisición novohispana y los indios. Los límites de una institución europea en América en el siglo <i>xvi</i> . <i>Eric Roulet</i> . . . . .	361
La cotidianidad de la Inquisición de Lisboa: entre la obligación y el conflicto. <i>Marco Antônio Nunes da Silva</i> . . . . .	379
Crear opinión: el dominico Alonso de Avendaño y su predicación antijesuita (1567–1596). <i>Doris Moreno</i> . . . . .	399
La frontera de los cuerpos. Explicaciones de la catástrofe demográfica en las <i>Relaciones Geográficas de Indias</i> . <i>José Pardo-Tomás</i> . . . . .	415

## Hagiografía y milagro. Fabricar santos en la Edad Moderna\*

Eliseo Serrano Martín

Universidad de Zaragoza

Como es sabido, Trento impulsó una renovación de la Iglesia católica (Jedin, 1972–1981; Prosperi, 2008; Tejada, 1985; Prodi y Reinhard, 1996; Cortés Peña, 2006) que supuso, entre otros aspectos, una exaltación de la vida religiosa plasmada en multitud de manifestaciones con una tarea de evangelización y de uniformización de los mensajes tendente a modelar los comportamientos religiosos y morales de la población. Los días 3 y 4 de diciembre de 1563, en la sesión vigesimoquinta del concilio de Trento se aprobó el decreto «*De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum*», en el que se afirmaba la doctrina católica de adoración de los santos frente a las acusaciones protestantes de idolatría, declarando que «se deben tener y conservar, principalmente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen Madre de Dios y de otros santos, y que se les debe dar el correspondiente honor y veneración: no porque se crea que hay en ellas divinidad, o virtud alguna por la que merezcan el culto [...] sino porque el honor que se da a las imágenes, se refiere a los originales representados en ellas».<sup>230</sup>

La Iglesia católica asumió como propios los anhelos de un fortalecimiento de la convicción y el dogmatismo religiosos entre sus fieles así como la salvaguarda ideoló-

\* Este trabajo se enmarca en los proyectos de investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación HAR2011-28732-C03-03 y HAR2014-52434-C5-2-P de los que soy Investigador Principal. El autor es miembro del Grupo de Investigación BLANCAS, financiado por el Gobierno de Aragón con fondos FEDER. Este texto recoge investigaciones en curso vinculadas a los citados proyectos y toma ideas y desarrollos de otras investigaciones editadas, especialmente Betrán, 2010; Peña, 2012: 407-424; Serrano *et al.*, 2005: 79-100; Serrano, 2015, en línea.

230. Vigesimoquinta sesión del concilio de Trento. «De la invocación, veneración y reliquias de los santos y de las sagradas imágenes». En: *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala. Agrégase el texto latino según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564*. 3ª ed. Madrid: Imprenta Real, 1787, p. 357.

gica de un orden político ordenado, conformado y acrítico que fuese asumido por el conjunto de la sociedad. En aras de ese empeño continuo de proselitismo, de generar una opinión pública favorable a sus intenciones, la Iglesia hispánica del siglo xvi al xviii diseñó una estrategia pedagógica que contempló la hibridez y adaptabilidad de los medios de comunicación orales, visuales, manuscritos e impresos como canales comunicativos (Serrano *et al.*, 2005; Betrán, 2010) con los que pretendía cubrir el amplio espectro de los diferentes grupos sociales a los que dirigió su mensaje pastoral: la proliferación de santos, de ediciones hagiográficas, marianas o cristológicas, de celebraciones barrocas en las fiestas religiosas, de canonizaciones entre los miembros de las diferentes órdenes religiosas y de la propia construcción de la memoria colectiva de estas (Atienza, 2012; García Bernal, en prensa).

Uno de los pilares del naciente estado moderno, quizás el más importante para Schilling (Rodríguez y Sosa, 2007: 279–305; Contreras, 2003: 23–44; Palomo, 2012: 53–88), fue el control de los fundamentos religiosos de la sociedad y de la organización eclesial. Una iglesia territorializada, unida tanto en el dogma como en la organización, articulaba a los habitantes por medio de las parroquias en la totalidad del espacio y encontraba su justificación en la sacralización del territorio y en la intercesión de santos y patronos locales. Muchas veces fueron propuestos o impuestos por élites políticas locales, personajes de peso en el organigrama eclesial, órdenes religiosas o la propia Corte.

Debía de instruirse sobre la intercesión e invocación de los santos recurriendo a sus oraciones y al uso de sus imágenes, de acuerdo a la tradición, las enseñanzas de los padres de la Iglesia y los decretos de los sucesivos concilios. Con todo ello se enseñaba que los santos cumplían la misión de mediadores entre Dios y los hombres. También los obispos debían instruir sobre la necesidad de recurrir a la veneración de las reliquias, de los cuerpos de los santos mártires, por los favores que de esta manera recibirían. Se reafirma la tradición católica de los santos, de sus imágenes y reliquias, en abierta confrontación con los protestantismos, lo que abría las puertas a corrientes tendentes al monopolio de santos locales, reivindicadores de patrias y naciones, a la creación de una auténtica «fábrica de santos» en el siglo xvii que satisficiera los anhelos de no pocas instituciones religiosas de reciente fundación y a un nuevo mercado internacional de reliquias de cuya revitalización no era ajeno Felipe II y su afán coleccionista para la lipsanoteca escurialense (Mediavilla y Rodríguez, 2004; Estal, 1970: 193–335) o el descubrimiento accidental en 1578 de las galerías del *Coemeterium Iordanorum*, con la consiguiente inflación de santos catacumbales.

El concilio de Trento puso una salvaguardia, y es que solo tras el parecer de los teólogos, los obispos podían sancionar los nuevos milagros, las nuevas reliquias y las imágenes de los nuevos santos. Para normalizar la beatificación y la canonización de los nuevos santos, de estos «hombres a quien Dios ha escogido para sí, principalmente la Santísima Virgen María, los apóstoles, los mártires, los confesores y vírgenes [...] tenidos y admitidos en la Iglesia católica», según definición de Covarrubias (Covarru-

bias, 2006), se creó en 1588 la Sagrada Congregación de Ritos,<sup>231</sup> y con la regulación de su fundamento por Urbano VIII se establecieron las etapas de un proceso ordinario o informativo y de otro apostólico, buscando cierto garantismo ante las críticas. Por ella pasaban los informes y expedientes formados para los procesos que llevarían a los altares, a lo largo del siglo xvii, a una pléyade de santos nuevos, muchos de ellos españoles. Y con ellos llegaron nuevos modelos, porque la vida del santo es un modelo a seguir, un camino de perfección. Al principio los santos más venerados fueron los mártires de la fe. Nunca perdieron vitalidad, antes al contrario, en la Edad Moderna habrá también nuevos mártires por la fe y el culto se revitalizará con el descubrimiento de las catacumbas en Roma, lo que creó una corriente de culto a los llamados santos catacumbales muy importante, unida a la proliferación de sus reliquias (Bouza, 1990: 23–56). A finales del siglo ii, antes de que tuvieran lugar las mayores persecuciones, el culto a los mártires estaba muy extendido y con las narraciones de sus vidas se fueron construyendo colecciones muy leídas y bien conocidas. Estas irán creciendo con la adición de otras vidas de santos más cercanas a los compiladores. Una de las más conocidas fue la leyenda dorada de Jacobo o Santiago de la Vorágine, cuya versión en romance fue pronto impresa.<sup>232</sup>

Pero la historiografía tradicional ha incidido en el estudio de los santos «clásicos», su influencia o modelo a seguir y, sin embargo, en el estudio de la santidad, en la construcción de la santidad, son tan importantes los que llegaron a los altares como aquellos que se quedaron por el camino por muchos motivos: intereses contrapuestos, falta de recursos y de empuje congregacional, vida dudosa, atasco romano..., como han mostrado Gotor o Rubial (Gotor, 2002, 2012; Rubial, 1999). Es necesario recordar en este punto los casos del valenciano Simó (Callado, 2005: 615–30; 2000), con la pujanza de veneración entre sectores populares de la ciudad y la oposición del arzobispo Aliaga, o los de reconocidos obispos contrarreformistas, como Pedro Cerbuna (Serrano, 2005a: 131–48; 1997: 3–40), fundador de la universidad de Zaragoza y del seminario de Tarazona, y Jerónimo Batista de Lanuza (Fuser, 1648) o de la monja dominica Hipólita de Rocabertí (Alabrús, 2015: 1–44; Alabrús y García Cárcel, 2015: 31 y ss.) y tantas monjas que parecían contar con todos los pronunciamientos favorables y que, sin embargo, fracasaron en la propuesta de beatificación. También, desde finales del siglo xvii, los casos del venerable Palafox (Álvarez de Toledo, 2011; Sánchez Castañer, 1988; Fernández García, 2001), obispo de Puebla de los Ángeles, y de la autora de *la Mística ciudad de Dios*, sor María de Jesús de Ágreda (Morte, 2010).

231. Fue creada por el papa Sixto V el 22 de enero de 1588 para regular el culto divino y las causas de los santos (Gotor, 2000: 279–88).

232. Vorágine, 1990. Fue escrita en latín hacia el año 1264 por el dominico genovés fray Santiago de la Vorágine, en 182 capítulos, y tuvo pronto una enorme acogida. A lo largo de los siglos le fueron añadiendo capítulos. Fue impresa, traducida por Juan de Burgos, a finales del siglo xv (Painter, 1971: 65 a–b). Vindel 1951: 267 la fecha en 1499. Debe consultarse: Abad y Aragüés, 2015; Aragüés, 2004: 441–560; 2000: 329–86; Baños, 2003.

La literatura milagrosa y la proliferación de vidas heroicas de santidad desempeñaron un papel importante en las estrategias de la Iglesia postridentina. Santos y beatos hubo y muchos en el siglo xvii: fueron abiertas 276 causas, de las cuales 137 corresponden a italianos, 60 a españoles y solo 9 a franceses. De los 25 santos del siglo xvii, 13 fueron españoles (Armogathe, 2003: 15–31; 2005: 149–68). Sin embargo, la actividad canonizadora según los investigadores fue muy limitada debido a las contradicciones entre los distintos poderes (Santo Oficio y Congregación de Ritos) y a la preocupación por el *non cultus* pero obligación de *fama sanctitatis*: beatificaciones hubo 75 en el siglo xvii, 39 en el xviii y 65 en el xix; canonizaciones hubo 25 en el xvii, 29 en el xviii y 80 en el xix, mientras que confirmaciones de culto hubo 33 en el xvii, 894 en el xviii y 397 en el xix (Armogathe, 2005: 154). Los santos ibéricos canonizados en los siglos xvii y xviii habían muerto, 4 en el siglo xii (entre ellos, Isidro Labrador), 8 en el siglo xiii (entre ellos, el rey Fernando III o Pedro Nolasco), 1 en el siglo xiv (Isabel de Aragón, reina de Portugal), 2 en el xv, 12 en el xvi (entre ellos, Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Francisco Javier, Francisco de Borja o Tomás de Villanueva, más los seis franciscanos mártires del Japón beatificados en 1627 pero canonizados en 1862) y 3 en el siglo xvii (Francisco Solano, José de Calasanz y Rosa de Lima) (Armogathe, 2005: 164–66).

Grandes místicos, misioneros importantes, mártires antiguos, pero sobre todo personajes claves de órdenes religiosas. Con ello vigorizan la orden, afirman su importancia y benefician a su comunidad religiosa con el halo de santidad. Es bien constatable que en el siglo xvii los papas apostaron por una santidad militante. Fueron elevados a los altares muchos fundadores o seguidores de órdenes religiosas, de nueva creación o reformadas y muy activos en las reformas católicas. Y también fueron canonizados religiosos militantes en las misiones del exterior: en el Nuevo Mundo o en el Extremo Oriente. Del Nuevo Mundo fueron santificados el dominico Luis Beltrán (1526–1581), de Nueva Granada; Rosa de Santa María (1586–1617), nacida en Lima, beatificada por Clemente IX y canonizada por Clemente X, patrona de Lima y de Perú, cuya causa fue abierta antes de los cincuenta años de su muerte y su culto autorizado con anterioridad; o el obispo de los Andes Toribio de Mogrovejo (León, 1538 – Perú, 1606), beatificado por Inocencio XI en 1679 y canonizado en 1726. A ellos habría que añadir a los jesuitas japoneses Pablo Miki, Diego Kisai y Juan Goto y a los franciscanos muertos en Japón, martirizados todos en 1597.

El 12 de marzo de 1622, en la recién acabada basílica de San Pedro en Roma fueron canonizados y propuestos para un culto público cuatro santos españoles que representan los intereses de la Iglesia española y romana contrarreformistas: los jesuitas Ignacio de Loyola y Francisco Javier, la carmelita Teresa de Jesús y el mártir de la fe a manos de los almorávides Isidro Labrador. El papa que los elevó a los altares fue Gregorio XV, creador de la Congregación de Propaganda para el fomento de las misiones. También fue canonizado el italiano Felipe Neri. En este siglo, junto a esta santidad militante de las órdenes, se propone revisar las vidas de hombres y mu-

jeros que, aun obligados por su oficio de estado a desarrollar su vida entre la diplomacia, la política y la guerra, ofrecen un ejemplo de virtud y defensa de la fe que les hace acreedores del nimbo de santidad. Dos ejemplos preclaros de este tipo son la canonización de Fernando III, rey de Castilla, y la de Isabel, reina de Portugal e infanta de Aragón.

Cabe volver a interrogarse sobre el culto a los santos, tanto en lo que respecta a los patronos de las parroquias como a las dedicaciones y cultos ofrecidos en las ermitas, observando las permanencias y los cambios a lo largo del tiempo, sin olvidarnos, puesto que hablamos de élites, que son los obispos quienes deben instruir sobre esta necesidad.

La «invención» de los santos debe entenderse como el descubrimiento de las tumbas de los mártires sobre una tradición inveterada «milagrosa» que se ve acompañada de efectos bienhechores para la comunidad que participa de la presencia material de sus huesos y el influjo sobrenatural de sus efectos miríficos.<sup>233</sup> Y como bien sabemos, estos fragmentos de santidad serán utilizados como marcadores de territorio, como propone Bozóky (Bozoky, 2006; Bouza, 1990), e incluso llegarán a convertirse en núcleos sobre los que emergerán territorios poderosos, instituciones potentes y con gran poder, y junto a ello familias que lograrán un gran influencia. Tampoco debemos olvidar que las reliquias tendrán un papel muy destacado en la sacralización y la legitimación del poder real y de las dinastías reales en occidente y desde la Edad Media (Hermann-Mascard, 1975; Grevy y Burkardt, 2015; Geary, 1978). También el siglo XVI conocerá la crítica humanista y religiosa de las reliquias. Había también algunos lugares del mundo católico que seguían ofreciendo reliquias de los santos cuyos cuerpos custodiaban. En España, uno de los focos más significativos de las persecuciones romanas y, por tanto, de mártires, fue Zaragoza, de cuya heroicidad en la defensa de la fe cristiana se hizo eco Prudencio. El caso de santa Engracia, en Zaragoza, escenifica todo el interés que una ciudad, sus jerarquías y sus gobernantes tienen por manipular, manejar el reparto y el acceso, o mantener bajo su control, uno de los depósitos de reliquias más significativos de España, un foco de religiosidad y devoción grandes (Serrano, 2012).

La propiedad o custodia de reliquias será un aspecto importante por el que las jerarquías eclesiásticas y civiles pugnarán incluso de manera desleal; recuérdese el dedo de san Ildefonso (Tausiet, 2013) o el desmembramiento de no pocos santos, empezando por Teresa de Jesús (Madre de Dios y Steggink, 1996; Pérez, 2007). La legitimidad conseguida con la veneración de los cuerpos santos, la cohesión y aglutinación en torno a su memoria y culto (Ramallo, 2005: 77–91; González Lopo, 1993, v. 2: 247–60; Cofiño, 2003: 351–78) y el providencialismo que rodeaba toda actuación social hicieron de su posesión un bien preciado que había que proteger; había que «privatizar» o «personalizar» el tangible apoyo sobrenatural en la presencia taumatur-

233. *Memoria Ecclesiae*, 21, 2002, monográfico sobre reliquias. También: Bozoky y Helvétius, 1999).

gica de las reliquias. Pero también forman parte de una religiosidad popular que nos hace visibles devociones, mecenazgo, coleccionismo y transgresiones (Postigo, 2015: 299–339).

## Hagiografías

La construcción de una poderosa Iglesia contrarreformista se hizo a través de múltiples acciones y facetas, pero, sin ninguna duda, lo que le dio la imagen más gloriosa fue la cantidad de santos que subieron a los altares, como modelo, referentes morales y ejemplo, multiplicado el fenómeno por las muchas vidas de santos que fueron editadas para admiración e imitación de la sociedad del momento. Y se produjo una feliz coincidencia entre la necesidad pública de conocimiento de esos santos que había que tomar como modelo y que les servían de intermediarios con la providencia y la promoción que desde distintos ámbitos de la Iglesia debían de hacer para fortalecer órdenes religiosas, cabildos o territorios. Las órdenes religiosas van a ser las más interesadas en promocionar a sus miembros (Bertelli, 1984: 89–110) porque de esta manera vigorizan la orden y la presentan como favorecida por Dios; excepción hecha parece de la orden de los jerónimos, que no buscó esa exaltación a los altares. El éxito de las hagiografías hay que buscarla en esto. Y que hubo especialistas en estas biografías de santos también es muy evidente.

Hay que tener en cuenta que la hagiografía, las vidas de santos y todo lo relacionado con la santidad fue potenciado por la Contrarreforma frente a los protestantismos, que veían en esta admiración y adoración de los santos una forma de idolatría. Estamos ante una sociedad que busca en las vidas edificantes, en los santos, modelos a seguir (Arellano y Vitse, 2007: 275–502; Muñoz, 2012: 117–33; 2012: 323–41; González Lopo, 2007: 17–44) y, para ello, las conductas religiosas, correctas, de ejemplaridad con caracteres sobrenaturales, de elección divina, con portentos sacralizados asumidos naturalmente. Hay una barrera lábil entre la realidad y la imaginación entre lo natural y lo portentoso que fraguaba narraciones absolutamente asumibles por la sociedad, por muy exageradas y tortuosas que estas fueren; los milagros, lo sobrenatural, la veneración de los cuerpos santos... se incluyen como historia natural en las biografías de estos religiosos, casi siempre, o personas santas.<sup>234</sup> Y son utilizadas por las órdenes religiosas para aumentar su prestigio e influencia y dar así la imagen de protegidas y señaladas por la divinidad (Egido, 2000: 61–86; Vitse, 2005; González Lopo, 2004: 609–32; Quiles, 2008: 135–149; Bejarano, 2012; Caro Baroja, 1978: 77–106). Importante va a ser la proliferación de esas vidas de santos que continúan los

234. Egido, 2000: 61–86; Álvarez Santaló, 1999, v. 2: 141–72; Caffiero, 2006; Delpéch, 2008; Carlos, *et al.* 2008. Dossier: «*Le temps des saints. Hagiographie au siècle d'or*». *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 33–2, 2003; Dossier: «*Fábrica de santos: España, siglos XVI y XVII*». *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 85, 2010.

*Flos* medievales.<sup>235</sup> Y la Contrarreforma traerá una eclosión de este tipo de literatura; no solo las vidas de los esforzados fundadores de las órdenes religiosas elevados a los altares en el siglo XVII sino también colecciones que lograron gran popularidad.

Muchas de estas vidas escritas<sup>236</sup> y muchos de estos recursos visuales servirán como principales argumentos en las escenificaciones de las vidas de los santos canonizados incluidas en los festejos que se celebraron en los momentos en que subieron a los altares. Unidas a otras escenas —algunas de raíz bíblica, otras mitológicas— y a símbolos, jeroglíficos y emblemas, los autores de los programas ideológicos e iconográficos desplegados en estas fiestas fijarán en los espectadores la imagen que convenía o que proponía la congregación para una identificación cabal: las figuras de san Ignacio con el crucifijo, de san Francisco Javier abriéndose la sotana señalando el corazón y mirando el crucifijo, de san Francisco de Borja con la calavera coronada, de san Estanislao de Kostka con un niño Jesús en las manos, los símbolos de la Compañía, el IHS (el Jesús), las cuatro partes del mundo como idea del universalismo misional jesuita, la aparición de san Pedro crucificado a san Pedro Nolasco, san Ignacio con un libro (las *Constituciones* o los *Ejercicios espirituales*). Las vidas escritas, colecciones manuscritas e impresas después, van acompañadas, son auspiciadas o se acrecientan por devociones, rezos y fiestas, y este rezo y calendario que toca al culto a los santos se van a ver afectados por los exámenes a los que se someterá el santoral antiguo, al acomodo de los nuevos canonizados, a la introducción del calendario gregoriano, de los breviarios y misales con las festividades correspondientes que uniformaban los oficios y a las voces críticas que llegan de Roma en torno a algunas tradiciones.

Sobre la hagiografía se han escrito páginas muy esclarecedoras desde la historia de la literatura. José Aragüés ha mostrado los caminos seguidos por los legendarios castellanos desde los latinos, dividiendo en los medievales y renacentistas con la *Leyenda dorada* (ca. 1260) con sus diferentes compilaciones que llegaron a los *Flos* renacentistas y a la *Leyenda de los santos* a través del *Flos* y sus *Etimologías*. Por otro lado, los legendarios postridentinos con los *Vitae Sanctorum* de Lipomano de 1575 y sus derivaciones en el *Flos* de Villegas (desde 1578 hasta 1794) y los *Flos* de Ribadeneyra (desde 1599 hasta 1791). Este *stemma* también lo corrobora Fernando Baños, la otra gran referencia hispana; y ambos analizan la trayectoria editorial de ambas tradiciones, que tienen el mismo origen latino (Aragüés, 2005: 97-147; Carvajal y González-Sarasa, 2012: 433-42; Baños, 2005: 65-96).

235. Villegas, 1585; Rivadeneyra, 1601. También en *Obras escogidas*, Biblioteca de Autores Españoles LX (*Libro de la vida de santos*); Español y Fité, 2008.

236. La hagiografía conoció su época de esplendor con la iniciativa del jesuita Jean Bolland (1596-1665), y su continuación con la Sociedad de Bolandistas, de recoger sistemáticamente y de forma científica, de todos los martirologios, de recopilaciones antiguas de biografías o hechos de hombres santos y de las encuestas de los procesos, los datos con los que conformar relatos biográficos verdaderos, y de publicar críticamente las vidas de los santos, en *Acta Sanctorum*, señalando aquellos pasajes que pudieran ser o parecer poco históricos, fabulosos o incluso legendarios (Delehaye, 1959; Godding *et al.*, 2007).

Pero todos estos *flos y vitae* se refieren, mayoritariamente, a santos antiguos, anteriores a la eclosión de ese fortín de santidad en que se convirtió España. Y aquí la escritura de las vidas de estas personas, algunas ya santas, otras llamadas a la santidad, es muy importante. Muchas de estas vidas son encargos previos al inicio del proceso de beatificación o canonización. Se trata de justificar, a través de los ejemplos de estas vidas esforzadas, la reclamación de santidad, de persuadir, con las bondades de una vida honesta, a la jerarquía eclesiástica, de la inexistencia de inconvenientes, de demostrar, con los milagros, que el camino a los altares se encuentra expedito. Y para ello no solo utilizaron la palabra sino que ajustaron además, en una sociedad con altos índices de analfabetismo, los discursos a los códigos de una comunicación icónico-visual con el recurso a los grabados, estampas, ciclos pictóricos en las iglesias, conventos y noviciados. Y a ello no fueron ajenos grandes artistas que fueron reclamados por las congregaciones para hacer llegar a las masas el mensaje principal: la vida santa del personaje en cuestión y el deber de su inclusión en el coro de santos de la Iglesia católica. Dos ejemplos bien conocidos son los casos de Rubens, contratado por los jesuitas hacia 1605–1606 para hacer una vida ilustrada de Ignacio de Loyola, en pleno camino a los altares,<sup>237</sup> vida que será copiada luego por muchos artistas para la confección de cuadros sobre el santo en los más lejanos confines del mundo globalizado por las misiones con el que soñaban los padres de la Compañía, y el del aragonés Jusepe Martínez, a quien estando en Roma en la década de los años veinte del siglo XVII, y conocido el desarrollo del libro ignaciano de Rubens, se le encargó, por parte de los mercedarios, la vida ilustrada de Pedro Nolasco, también con el proceso de canonización abierto y casi concluido (fue canonizado en 1629).<sup>238</sup>

Las biografías se escriben con referentes de los mártires y ejemplos bíblicos, de la misma manera que en los discursos funerales se incorporan estos mismos mensajes bíblicos trufados con los clásicos adoptados por el catolicismo: la *Eneida* de Virgilio especialmente y también cierto aire virgiliano aparecen en las obras hagiográficas. Buscaban un arquetipo de santidad y delinear modelos de santidad. Muchas fueron las vidas escritas y muchas las que no llegaron a término. En ellas se habla de las virtudes heroicas de los santos, de las virtudes teologales y morales, y del martirio y de los milagros; hechos fundamentales en las causas de beatificación y canonización y las gracias extraordinarias. Estos discursos, vidas de santos, informes y procesos de canonización tendrán un encaje social y un análisis territorial de los promotores.

Durante la Edad Moderna, las oligarquías ciudadanas, en connivencia con sus élites eclesiásticas o a veces con su oposición, favorecieron determinados cultos vinculados casi siempre a santos locales, con filiación patronal (Gómez Zorraquino, 2010:

237. *Vita beati P. Ignatii Loiolae Societatis Iesu fundatoris*, Roma, 1609. Fue reeditada en 1622 con motivo de la canonización (Rubens y Barbé, 1993).

238. Sobre el libro ilustrado de la *Vida de san Pedro Nolasco*, las estampas y los avatares del encargo a Jusepe Martínez, ver el completo estudio de Manrique, 2000: 85–178).

39–74), cuyo origen real o inventado llenó miles de páginas de erudición y polémica. De tal forma se creó una auténtica sacralidad territorial, una protección del espacio sobre la base de la especial predilección del santo. Resulta evidente con los ejemplos de Justo y Pastor en Alcalá de Henares,<sup>239</sup> Justa y Rufina en Sevilla (Vincent-Cassy, 2003: 97–130), Julián en Cuenca (Jiménez Monteseirín, 1999) o Lorenzo en Huesca (Gómez Zorraquino, 2007; Andrés de Uztarroz, 1638; Dormer, 1698). Algunos fueron canonizados en este siglo, como el citado Isidro, patrón de Madrid, a instancias de Felipe III. Un añadido más en la impronta y también en la imagen católica de la monarquía: expulsando a los moriscos, promoviendo el culto a quien había sido un mártir en manos de los almorávides.

San Isidro es un buen ejemplo de santo «fabricado» con unos intereses claros para la Monarquía, con recursos a la veneración de sus reliquias conservadas y apología de vida heroica y milagrosa a través de la literatura. Fue celebrado por primera vez como patrón de Madrid (Río, 2000: 83–118) y reconocido por el papado, el 15 de mayo de 1620, con una procesión general, un castillo de fuegos artificiales, una máscara y un certamen poético organizado por Lope de Vega (Vega, 1620) en el que se cantaron los milagros del patrón pero también se cantó a Madrid como madre de santos, a su escudo y a las grandezas de la villa y corte.<sup>240</sup> Pudo y puede resultar paradójico que se eligiera como santo patrón de un lugar que quería ser el faro y primera ciudad de la monarquía y que no era de las más importantes, ni siquiera era ciudad, a un santo labrador que venía a recordar permanentemente el pasado aldeano de Madrid y que algún autor ha considerado era la expresión de los valores de la vuelta a la tierra que pregonaban los arbitristas.<sup>241</sup> Para otros autores, la imagen de san Isidro fracasó porque representaba los valores tradicionales de una monarquía providencialista.<sup>242</sup> La apuesta por san Isidro como patrón, construcción cultural esta de los santos patronos de las ciudades que ha ido cobrando importancia en las investigaciones, vino de parte de las autoridades municipales, que reivindicaban la imagen de un santo labrador del que conservaban su cuerpo en la iglesia más antigua de Madrid, la de San Andrés, y además existía un texto medieval, un manuscrito, con los milagros y la vida de Isidro. La fecha de inicio de la campaña en pro de la canonización la fija Noel Salomón, según los *Libros de acuerdos* del Ayuntamiento de Madrid, en el 11 de noviembre de 1588, cuando fray Domingo de Mendoza, dominico del convento de Atocha, emprende la tarea de reunir los documentos sobre las virtudes de Isidro y solicita, con el apoyo del regi-

239. Canalda, 1998, *Memorial a Su Santidad ... suplicando se sirva ampliar el rezo de los santos Martyres Justo y Pastor, para todo el orbe christiano* [sl.,sl], pero posterior a 1614; San Juan, 1687; Morales, 1568; Andrés de Uztarroz, 2005.

240. Luego escribiría, Vega, 1622.

241. Salomon, 1985: 190. El autor francés cita a una serie de escritores de la época que escriben sobre la vida del santo: Sebastián de Faria, Lucio Marineo Sículo, Gonzalo Hernández de Oviedo Valdés, Juan Hurtado de Mendoza, Juan López de Hoyos, Ambrosio de Morales, Alonso de Villegas o Lope de Vega.

242. Márquez Villanueva, 1988, citado por Río, 2000: 95.

miento, su beatificación o canonización, para lo que consiguió subsidios (Salomon, 1985: 184 y ss.). En las *Relaciones topográficas* es un culto muy localizado; en 1590 ya no se limita solo a la villa de Madrid. Apoyado por los franciscanos, el Ayuntamiento, hombres de letras, las Cortes y la devoción popular, el culto se fortalece (Río, 1998: 149–58; Sáez, 2005: 1.033–46). El primer *Flos sanctorum* en el que aparece su vida es la del franciscano fray Juan Ortiz Lucio.<sup>243</sup> Reelaborada esta vida al calor de la nueva hagiografía que incorporaba nuevos elementos a los legendarios medievales, pronto fue editada en varias versiones con estos añadidos.<sup>244</sup> Un nuevo elemento parece que encontró fortuna en la formulación del santo labrador: la capitalidad de la monarquía. Desde que con Felipe II la Corte se había fijado en Madrid, fueron varias las ocasiones en las que se intentó modificar este estatus cambiando de capital; en 1601–1606 se trasladó a Valladolid, pero ya no se volvió a mover. Parece que un panteón con Isidro al frente y su mujer santa María de la Cabeza<sup>245</sup> y una iglesia de gran tirón popular en Madrid y sus alrededores como la virgen de Atocha harían aún más difícil cualquier veleidad por el traslado. Esta idea de la elección de una patria y una tierra por un santo fijaba en el imaginario de las gentes una especie de bendición divina de la urbe, cuyo abandono supondría una traición a quien tan esforzadamente había llegado a los altares, aunque el caso de Isidro fuera, como muchos otros, el de fama popular de santidad antes de ser canonizado como tal. Estos santos locales garantizaban una conexión privilegiada y así lo entendían las autoridades municipales que custodiaban celosamente sus imágenes, reliquias o cualquier otro vestigio de su vinculación terrenal con la ciudad.<sup>246</sup> En el caso de Madrid cobró mucha importancia el que aglutinase a la llamada Tierra de Madrid, todo el caserío periurbano, importante, que circundaba la capital. Para María José del Río, «la configuración del primer panteón de patronos urbanos, en el contexto de incertidumbre sobre el papel de la ciudad como capital permanente, presenta una Villa ansiosa por mantener o recuperar su gloria como Corte, pero también una Villa que optaba temporalmente por construirse una identidad con rasgos que le permitieran valorarse por sí misma y afrontar la inseguridad de su destino. Y estos rasgos se los proporcionaron los santos patronos, cuya historia reescrita les permitió encapsular la historia legendaria de la ciudad, sus valores y sus aspiraciones» (Río, 2000: 118). Beatificado en 1619,<sup>247</sup> fue canonizado en 1622 en compañía de otros tres españoles y un italiano.

243. Se resume la biografía escrita por Juan Diácono (Ortiz, 1571).

244. Fita *et al.*, 1993. Transcripción, traducción y facsímil del texto llamado «Código de Juan Diácono», editado por Fita, 1886: 11–157; Villegas, 1592; Bleda, 1622).

245. Sobre la biografía de María de la Cabeza, nombre asignado a la mujer de Isidro, ver el libro del jesuita Serrano, 1752.

246. Peyer, 1998; Camelliti, 2010; Gómez Zorraquino, 2007, 2009: 15–50. Para el caso de san Julián, *vid.* Jiménez Montesión, 1971; Naille, 1992: 25–50.

247. «Relación de las fiestas de la beatificación de San Isidro», en Simón Díaz, 1982: 114–6.

## Milagros

Sin duda alguna, uno de los elementos necesarios para acrecentar las devociones y aumentar las donaciones, visitas de fieles y la importancia religiosa de los templos, las advocaciones o los cultos es la presencia de milagros, la constatación de «hechos no explicables por las leyes naturales y que se atribuye a la intervención sobrenatural de origen divino», en definición del diccionario de la Real Academia Española. Interesan sobre todo para comprender el modo de interacción de los fieles, de los creyentes, con la religión en un contexto social y cultural dado, y nos remiten, a través de su difusión y consolidación, a una forma determinada de pensamiento, unas maneras de relacionarse socialmente y una necesidad de respuesta a los miedos, frustraciones y esperanzas. Aparte queda la cuestión de la veracidad, cualidad del hecho que pertenece al ámbito personal del creyente. Como recoge el *Tesoro de la Lengua Castellana* (1616): «*Latine miraculum, quidquid admirationem afferre potest, quasi sit contra naturam, portentum, prodigium, monstrum, hoc grammatici*. Pero en rigor milagros se dicen aquellos que tan solamente se pueden hacer por virtud divina. *Largo modo*, decimos acá milagros cualquier cosa extraordinaria y admirable». En una perspectiva histórica y para situar el milagro en su contexto adecuado se debe tener en cuenta que desde el Nuevo Testamento (NT) ha ido variando la percepción del hecho milagroso. Según el NT no solo Jesús obró milagros, lo hicieron también (ya fuesen curaciones, resurrecciones de muertos o exorcismos) los discípulos, Pablo, los adeptos de los fariseos (Lc 11,19), un personaje anónimo que no pertenecía al grupo de discípulos (Lc 9,49) y diversos miembros de las comunidades cristianas primitivas que tenían el don de curaciones o de exorcismos (1 Cor 12,9–10 y 28–30; Sant 5,14–16). Por lo demás, de los falsos mesías y profetas se dice en los evangelios que harán señales y prodigios que no hay que creer (Mc 13,22; Mt 24,24) (Peláez, 1984; Latourelle, 2012; León-Dufour, 1986). Los padres de la Iglesia tampoco se cuestionaron la posibilidad de los milagros. Para san Agustín no hay excepción a la leyes de la naturaleza en el milagro sino contra lo que conocemos de ella: «milagro llamo a lo que, siendo arduo e insólito, parece rebasar las esperanzas posibles y la capacidad del que lo contempla»,<sup>248</sup> y para santo Tomás, en cambio, el milagro es algo que tiene lugar al margen del orden natural, y reconoce un solo tipo de milagro, el obrado por Dios o Jesús, idea que fue la que tomó cuerpo en la teología cristiana y sobre la que los autores posteriores multiplicaron sus escritos. Se trataba de buscar el sentido que tiene el relato del milagro para la fe, independientemente del hecho al que se refiera. En esos casos, el racionalismo interpreta la mentalidad científica de nuestro tiempo y, en un mundo que se encuentra bajo los dictados de la ciencia, declara que los milagros son

248. Agustín de Hipona, *De utilitate credendi*, 16, 34. No hay que perder de vista que el texto agustiniano fue redactado contra los maniqueos, que sostenían que la religión debía estar basada en principios evidentes para la razón (Hurtado, 2006: 135–46) y en que muestran la autoridad de Dios (Pascual, 2011: 3–32), p. 26.

ininteligibles. Las características que debían presentar los milagros en la Edad Media eran: que se trataban de una obra divina, sobrenatural, merecida por el destinatario y que sirve para confirmar la fe, dando por supuesto que cumplían los requisitos suficientes para considerarlos verdaderos (Pérez, 2008: 49–63).<sup>249</sup> Por ello se ha insistido mucho, sobre todo desde los momentos de mayor confrontación dialéctica en los siglos modernos, en que para que exista milagro es necesario que se realice con una finalidad religiosa. Los otros, recoge el papa Benedicto XIV (entre 1740 y 1758), son incapaces de persuadirnos enteramente y no tienen la menor apariencia de autenticidad; esa es la diferencia entre los milagros obrados a favor de la religión (los auténticos) y los prodigios. Para discernir los verdaderos milagros explica que deben tener cinco cualidades: eficacia, duración (el prodigio es un instante), utilidad, medio (oración, invocación, la Virgen) y objeto principal, que es la gloria de Dios y la felicidad de los creyentes.<sup>250</sup>

Pero los relatos fantásticos de hechos maravillosos, de portentos convertidos en milagros, lo son porque una autoridad lo sanciona. Alguien en un momento determinado dice que aquello es un milagro y, por tanto, entra a formar parte del corpus canónico de intercesiones divinas. Corresponde al historiador contextualizar esas actuaciones y analizar los complejos mecanismos que se ponen marcha y en los que siempre existen partes favorecidas. En la larga duración, los milagros obrados, la escritura y sucesivas reescrituras y el uso que se dé a esos milagros condicionarán indudablemente las relaciones entre la sociedad y la Iglesia y con diferentes percepciones también dentro de la sociedad y de la propia institución. Porque el milagro y el ejemplo van de la mano; los hay para admirar, los hay para imitar (Aragüés, 1999: 90–94). María Linda Odorisio, en su análisis de los milagros de santa Rita de Casia, afirma que la ambigua realidad característica del acontecimiento extraordinario solo puede convertirse en certeza de fe gracias a la objetividad de un rito judicial al que la Iglesia atribuye la categoría de milagro, con lo que transforma la insólita suspensión de la ley natural en una acción divina precisa (Odorisio, 1988: 41–67, citado por Rodríguez, 2008: 1–10). En la Edad Media el carácter histórico de los milagros no se ponía en duda, puesto que formaba parte de la cotidianeidad y de la propia idea de la vida y del mundo.

Rafael Carrasco, en un conocido artículo (Carrasco, 1986: 401–22), se preocupa de censar las relaciones impresas de hechos sobrenaturales (excluidas las descripciones de milagros que aparecen en libros de vidas de santos, apologías de diócesis u otro

249. Pérez, 2008: 49–63, en p. 52, citando similares propuestas de Swiburne, 1970: 1.

250. *Análisis de la obra de nuestro santísimo Padre Benedicto XIV sobre las beatificaciones y canonizaciones. La escribió en francés Monsieur Nicolás Baudeau... y la tradujo al castellano don Gaspar de la Cruz...* Madrid: Pedro Marín, 1779. Sobre las curaciones milagrosas exhortaba a estar atentos ante las sospechas de falsedad generalizada y dicta los criterios que deben usarse para declarar la curación de enfermedades como milagrosas: que sea grave y naturalmente incurable, que no vaya en declinación, que no se hayan hecho remedios y, si se han hecho, que no hayan tenido efecto, que no haya precedido crisis natural, que sea constante y duradera, sin recaída.

material hagiográfico) y de establecer una cadencia de las mismas a lo largo del tiempo. Llega a las siguientes conclusiones: la primera relación impresa de un milagro la halla en 1577; de esta fecha hasta 1599 hay 13, y en el siglo XVII, 118 milagros distintos en más de 150 relaciones (Carrasco, 1986: 402–3). El fenómeno no es nuevo ni exclusivo de España; en Francia entre 1566 y 1674 el autor ha encontrado relaciones de 31 milagros totalmente similares a los españoles. Lo que ocurre en España es que este fenómeno va unido a la proliferación de cultos en ermitas, abundancia de santuarios, cambios de advocaciones hacia santos más intercesores (Christian, 1976: 50–102, 1991, 1990), aparición de obras milagrosas de los nuevos santos del siglo, en particular de Ignacio de Loyola, pero también Teresa de Jesús o Juan de la Cruz, y nuevo rebrote del culto a las reliquias con el redescubrimiento de los santos catacumbales y la doctrina de Trento, que sigue apostando, frente a la Reforma, por la intercesión de los santos a cuyos huesecillos se reza. La literatura milagrosa y la proliferación de vidas de santidad, juntas, desempeñaron, como ha quedado dicho, un papel fundamental en las estrategias de la Iglesia postridentina (Bégiaud, 2006: 277–90).

Todos los grandes centros de peregrinación y de referencia religiosa en el occidente europeo atesoran cientos de milagros producidos por intercesión de las imágenes, advocaciones o los santos surgidos entre sus muros. Muchos fueron recopilados en los siglos medievales y casi siempre sin rigor ni contraste, porque los milagros constituyen un elemento capital para reafirmar el carácter sobrenatural de una devoción. También, como ha quedado dicho, en las memorias, historias y crónicas de las órdenes religiosas se hallan multitud de milagros vinculados a esas personas cuyas biografías, individuales o colectivas, quieren ensalzar en su recorrido hacia los altares. En la citada vigesimoquinta sesión del concilio de Trento, se le quiso dar un nuevo estatuto al milagro con un decreto que determinaba que no podía admitirse nuevos milagros sin la aprobación del obispo, previo consejo de teólogos y hombres religiosos:

establece el santo Concilio que a nadie sea lícito poner, ni procurar se ponga ninguna imagen desusada y nueva en lugar ninguno, ni iglesia, aunque sea de cualquier modo exenta, a no tener la aprobación del Obispo. Tampoco se han de admitir nuevos milagros, ni adoptar nuevas reliquias, a no reconocerlas y aprobarlas el mismo Obispo. Y este luego que se certifique en algún punto perteneciente a ellas, consulte algunos teólogos y otras personas piadosas, y haga lo que juzgare convenir a la verdad y piedad. En caso de deberse extirpar algún abuso, que sea dudoso o de difícil resolución, o absolutamente ocurra alguna grave dificultad sobre estas materias, aguarde el Obispo antes de resolver la controversia, la sentencia del Metropolitano y de los Obispos comprovinciales en concilio provincial; de suerte no obstante que no se decrete ninguna cosa nueva o no usada en la Iglesia hasta el presente, sin consultar al Romano Pontífice.<sup>251</sup>

251. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala... op cit.*, p 359–60.

En casi todos los santuarios y centros marianos se han conservado series de relatos de milagros que han llegado hasta nuestros días y que, comenzados a recopilar en la Edad Media o más tardíamente según su origen, fueron impresos con cierta abundancia en los siglos XVI y XVII. Es bien conocido el influjo que la Contrarreforma produjo en esta actividad editorial, porque se vio en el milagro y la intercesión de la Virgen o los santos un claro beneficio divino hacia las posturas del catolicismo romano frente a los diversos protestantismos. Se trata de establecer una elaboración doctrinal tendente a promover la devoción mariana, la búsqueda de la intercesión mariana. En el caso de los códices del monasterio de Guadalupe, el mayor santuario mariano español de la Edad Moderna con especial proyección americana, son casi seiscientos milagros los recogidos en el siglo XVI y todos ellos atienden a unas «familias de milagros» que se repiten en muchos otros santuarios: los relativos a cautiverios o esclavitud, peligros en el mar, sanaciones o curaciones de diversa índole, calamidades públicas o protección y liberación de diversos males o peligros (Cremoux, 2001, 1998: 85–94; Rodríguez, 2008; Montoya, 1981; Christian, 1998: 35–44; Erkoreka, 1999: 103–13). F. Cremoux considera al milagro un texto narrativo que refleja el interés por un santuario, una iglesia, una institución religiosa, un lugar de culto por controlar una devoción popular. Ahora bien, ¿cómo se gesta esa devoción popular?, porque el milagro retroalimenta la devoción popular (Mariana, 2013: 327–56). Un nuevo estudio suyo pone de manifiesto el modo de escritura y transmisión de los milagros operados por la Virgen de Guadalupe y los intereses editores de la comunidad de monjes del monasterio, al tiempo que establece afinidades entre los milagros o grupos de milagros y otros centros de devoción estudiándolos desde la triple perspectiva retórica, histórica e ideológica y planteando diferentes etapas en esta escritura sagrada como expresión devocional, lecciones doctrinales o afirmación contrarreformista (Cremoux, 2015). Tomando como base los nueve manuscritos importantes de recopilaciones de milagros registrados entre los siglos XV y XVIII (la primera fechada en 1402 y la última en 1722), estudia la formación de la colección y el papel del clero como monjes transcritores de los que les cuentan con esa primera intermediación entre lo oral y lo que se pone por escrito (y que nos ha llegado) así como la estructura de las relaciones milagrosas, sus construcciones y definiciones de milagros. A este corpus documental deben añadirse pliegos sueltos, ediciones en las *Historias* del monasterio y otros textos que reflejan el rico y variado mundo de la transmisión de los relatos y sobre todo la complejidad de los diferentes niveles de escritura y reescritura.

Para el caso del Pilar hay que hacer referencia, fundamentalmente, a la compilación del canónigo Amada.<sup>252</sup> Pero de este libro sobre los milagros de la Virgen del Pilar, de cuyo contenido me he ocupado en otro lugar, quiero incidir en el riguroso cumplimiento de decretos y normas eclesiásticas que encuentran acomodo argumentario en los paratextos. De todos ellos, el más significativo es una «protestación del autor», una

252. Félix de Amada, 1680. Hay una segunda edición: de 1796.

advertencia al lector, y a las autoridades eclesiásticas de paso, de que no está en su ánimo atribuir más crédito a la revelaciones ni santidad a los sujetos que la que les otorga la buena fe de los autores que las refieren y que no pretende en su narración y con sus apreciaciones «introducir ni aumentar algún culto o veneración, fama, ni opinión de santidad a los dichos, ni añadir cosa alguna a su propia estimación para hacer mérito a la futura beatificación o canonización de algunos de ellos para algún tiempo, ni para comprobación de milagros algunos, sino todo lo dexo en el estado que ello se tenía antes de este Compendio Historial». <sup>253</sup> Para Amada es importante manifestar su absoluta fidelidad al decreto apostólico de la Sagrada Congregación de Ritos de 13 de marzo de 1625, confirmado el 5 de julio de 1634, que prohibía imprimir sin examen del obispo ningún libro que describiese acciones, milagros o revelaciones de personas muertas en opinión de santidad o considerarlas como mártires. Además, según el decreto del papa Urbano VIII de 5 de junio de 1631, se exige que, al comienzo de los libros que se impriman sobre la vida, virtudes y milagros de los siervos de Dios que no estén beatificados ni canonizados, aparezca una protesta en la que se declare que solo se reconoce a los santos, beatos y verdaderos mártires con título de tales por la santa sede apostólica y que la consideración que se de en el libro es para manifestar la inocencia de su vida y el ejercicio de su virtud, sin perjudicar en modo alguno a la autoridad de la Iglesia. <sup>254</sup>

Los milagros, de este modo, aumentaban su capacidad de prueba irrefutable de intervención divina y aureolaban a la persona que se presentaba como intermediario.

## Referencias bibliográficas

- ABAD ASÍN, Carlota; ARAGÜÉS, José (2015). *Bibliografía hagiográfica áurea y dieciochesca*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2015. <http://www.cervantesvirtual.com/obra/bibliografia-hagiografica-aurea-y-dieciochesca/>
- ALABRÚS, Rosa M. (2015). «La espiritualidad de Hipólita de Rocabertí y la construcción de su imagen en el siglo XVII». *Hispania Sacra*, 67, 1–44.
- ALABRÚS, Rosa M.; GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (2015). *Teresa de Jesús y la construcción de la santidad femenina*. Madrid: Cátedra.
- ÁLVAREZ DE TOLEDO, Cayetana (2011). *Juan de Palafox: obispo y virrey*. Madrid: CEEH – Marcial Pons Historia.
- ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos (1999). «La escenografía del milagro hagiográfico y la construcción del imaginario colectivo». En: Salvador Rodríguez Becerra (coord.). *Religión y Cultura*. Sevilla: Fundación Machado, 2, 141–72.

253. Félix de Amada, «Protestación del autor», s.p.

254. *Diccionario de Derecho Canónico traducido del que ha escrito en francés el abate Andrés, canónigo honorario, miembro de la Real sociedad asiática de París...* Tomo III, Madrid: Imprenta de D. José C. de la Peña, 1848, p. 275.

- ANDRÉS (1848). *Diccionario de Derecho Canónico traducido del que ha escrito en francés el abate Andrés, canónigo honorario, miembro de la Real sociedad asiática de París...* Tomo III. Madrid: Imprenta de D. José C. de la Peña.
- ANDRÉS DE UZTARROZ, Juan Francisco (1644). *Monumento de los santos martyres Justo y Pastor, en la ciudad de Huesca...* Huesca: Juan Nogués. Edición facsímil publicada el año 2005 con introducción de Fermín Gil y Claude Chauchadis. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses.
- (1638). *Defensa de la patria del invencible mártir San Laurencio*. Zaragoza.
- ARAGÜÉS, José (2005). «Para el estudio del 'Flos sanctorum renacentista' (I), la conformación de un género». En: M. Vitse (ed.). *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 97–147.
- (2004). «Tendencias y realizaciones en el campo de la hagiografía en España (con algunos datos para el estudio de los legendarios hispánicos)». *Memoria Ecclesiae*, 24, 441–560. Ejemplar dedicado a hagiografía y archivos de la Iglesia.
- (2000) «El santoral castellano en los siglos XVI y XVII. Un itinerario hagiográfico». *Analecta Bollandiana: Revue Critique d'Hagiographie*, 118, 3–4, 329–86.
- (1999). *Deus concionator. Mundo predicado y retórica del exemplum en los Siglos de Oro*. Amsterdam: Rodopi.
- ARELLANO, Ignacio; VITSE, Marc (coords.) (2007). *Modelos de vida en la España del Siglo de Oro. Tomo II. El sabio y el santo*. Madrid: Iberoamericana.
- ARMOGATHE, Jean-Robert (2003). «La fabrique des saints. Causes espagnoles et procédures romaines d'Urbain VIII à Benoît XIV (XVIIe-XVIIIe siècles)». En: J. Croizat y M. Vitse (coord.). *Les temps des saints. Melanges de la Casa de Velázquez*, 33–32, 15–31.
- (2005). «La fábrica de los santos. Causas españolas y procesos romanos de Urbano VIII a Benedicto XIV (siglos XVII–XVIII)». En: M. Vitse (ed.). *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 149–68.
- ATIENZA, Ángela (ed.) (2012). *Iglesia memorable. Crónicas, historias, escritos... a mayor gloria (siglos XVI–XVIII)*. Madrid: Sílex.
- BAÑOS, Fernando (2003). *La vida de los santos en la literatura medieval española*. Madrid: Laberinto.
- (2005). «El conocimiento de la hagiografía medieval castellana. Estado de la cuestión». En: M. Vitse (ed.). *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 65–96.
- BAUDEAU, Nicolás (1779). *Análisis de la obra de nuestro santísimo Padre Benedicto XIV sobre las beatificaciones y canonizaciones. La escribió en francés Monsieur Nicolás Baudeau... y la tradujo al castellano don Gaspar de la Cruz...* Madrid: Pedro Marín.

- BÉGIAND, Patrick (2005). «La hagiografía en las relaciones de milagros publicadas en el siglo XVII». En: M. Vitse (ed.). *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 277–90.
- BEJARANO, Clara (2012). «Santas medievales a los ojos barrocos». *Tiempos Modernos. Revista Electrónica de Historia Moderna*, 25.
- BERTELLI, Sergio (1984). *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Barroco*. Barcelona: Península.
- BETRÁN, José Luis (coord.) (2010). *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*. Madrid: Sílex.
- BLEDA, Jaime (1622). *Vida y milagros del glorioso San Isidro el Labrador, hijo, abogado y patrón de la Real Villa de Madrid*. Madrid.
- BOUZA, José Luis (1990). *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*. Madrid: CSIC.
- BOZÓKY, Edina; HELVÉTIUS, Anne Marie (ed.) (1999). *Les reliques. Objets, cultes, symboles*. Turnhout: Brepols.
- BOZÓKY, Edina (2006). *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis*. París: Beauchesne.
- CAFFIERO, Marina (2006). *La fabrique d'un saint à l'époque des Lumières*. París: Éditions de l'EHESS.
- CAMELLITI, Vittoria (2010). *Città e santi patroni: offerta, protezione, difesa della città nelle testimonianze dell'Italia centro-settentrionale tra XIV e XV secolo*. Udine: Università degli Studi di Udine. Tesis doctoral.
- CALLADO, Emilio (2005). «Plumas blancas, plumas negras: hagiografías y vilipendios de un santo frustrado, el valenciano pare Simó (siglo XVII)». *Memoria Ecclesiae*, 26, 615–30.
- (2000). *Devoción popular y convulsión social en la Valencia del seiscientos: el intento de beatificación de Francisco Jerónimo Simó*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
- (1997). «Pietate et doctrina. Imagen, vida y obra de Pedro Cerbuna de Fonz. 1538–1597». En: *Memorial de la Universidad de Zaragoza por Pedro Cerbuna de Fonz en el IV Centenario de su muerte*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 3–40.
- CANALDA, José Carlos (1998). *Los santos Justo y Pastor en España*. Alcalá de Henares: Asociación Hijos y Amigos de Alcalá.
- CARLOS, María Cruz de et al. (2008). *La imagen religiosa en la Monarquía hispánica. Usos y espacios*. Madrid: Casa de Velázquez.
- CARO BAROJA, Julio (1978). *Formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter de la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Akal, 77–106.
- CARRASCO, Rafael (1986). «Milagrero siglo XVII». *Estudios de Historia Social*, 36–37, 401–22.
- CARVAJAL, Helena; GONZÁLEZ-SARASA, Silvia (2012). «Los Flos sanctorum: la impronta de la tradición manuscrita en la evolución de un producto editorial». En:

- Natalia Fernández Rodríguez y María Fernández Ferreiro (coord.). *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 433–42.
- CHRISTIAN, William (1976). «De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días». En: Carmelo Lisón (ed.). *Temas de Antropología Española*. Madrid: Akal, 50–102.
- (1990). *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea.
- (1990). *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV–XVI)*. Madrid: Nerea.
- (1998). «Recopilaciones de milagros en la red de santuarios españoles». En: *Libro de los milagros de la Virgen de Orito*. Alicante: Doniena Bilduma, 35–44.
- COFIÑO, Isabel (2003). «La devoción a los santos y sus reliquias en la iglesia posttridentina: el traslado de la reliquia de san Julián a Burgos». *Studia Historica*, 25 (20), 351–78.
- CONTRERAS, Jaime (2003). «Historia y Teología: problemas de cultura religiosa». En: Miguel L. López-Guadalupe *et al.* (coords.). *Iglesia y sociedad en el reino de Granada (ss. XVI–XVIII)*. Granada: Universidad de Granada, 23–44.
- CORTÉS, Antonio (coord.) (2006). *Historia del Cristianismo*. V. III. *El mundo moderno*. Madrid: Trotta – Universidad de Granada.
- COVARRUBIAS, Sebastián de (2006). *Tesoro de la lengua castellana o española* [Madrid, 1611]. I. Arellano y R. Zafra (eds.). Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- CREMOUX, Françoise (2001). *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVIIe siècle*. Madrid: Casa de Velázquez.
- (1998). «El estatuto de los relatos de milagros: el ejemplo de las colecciones de Guadalupe en el siglo XVI». En: Pedro Cátedra *et al.* (coords.). *El escritor en el Siglo de Oro: prácticas y representaciones*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 85–94.
- (2015). *Las edades de lo sagrado. Los milagros de Nuestra Señora de Guadalupe y sus reescrituras (siglos XV–XVII)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- DELEHAYE, Hippolyte (1959). *L'oeuvre des Bollandistes à travers trois siècles (1615–1915)*. Bruselas: Société des Bollandistes.
- DELPECH, François (2008). *L'imaginaire du territoire en Espagne et Portugal (XVIIe–XVIIIe siècles)*. Madrid: Casa de Velázquez.
- DORMER, Diego José (1698). *San Laurencio defendido siempre en la siempre vencedora y nobilísima ciudad de Huesca...* Zaragoza.
- EGIDO, Teófanos (2000). «Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (la manipulación de san Juan de la Cruz)». *Cuadernos de Historia Moderna*, 25, 61–86.
- ERKOREKA, Anton (1999). «Los relatos de milagro de la Virgen de Begoña en el siglo XVI». *Zainak*, 18, 103–13.
- ESPAÑOL, Francesca; FITÉ, Francesc (eds.) (2008). *Hagiografía peninsular en els segles medievals*. Lérida: Universitat de Lleida.
- ESTAL, Juan Manuel (1970). «Felipe II y su archivo hagiográfico de El Escorial». *Hispania Sacra*, xxiii, 193–335.

- FELIX DE AMADA, Joseph (1680). *Compendio de los milagros de nuestra Señora del Pilar de Zaragoza, primer templo del mundo edificado en la ley de Gracia, consagrado con asistencia personal de la Virgen santísima, viviendo en carne mortal; colocando los ángeles su primera piedra en la Santa Capilla, por Ara de la Sagrada Imagen, que en ella se venera; proseguido por el Apóstol Santiago y sus discípulos. Recopilados por el Dr.D.D. Josef Felix de Amada, canónigo de la santa iglesia metropolitana de Zaragoza; y antes del cabildo regular del santo templo del Pilar, Dedicado a la Católica Magestad del Rey Nuestro Señor Carlos II, monarca de dos mundos*. Con licencia. Zaragoza: Herederos de Agustín Verges, en la calle de la Cuchillería. Hay una segunda edición de 1796 publicada en Zaragoza: Oficina de Mariano Miedes.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, Ricardo (coord.) (2001). *Palafox: Iglesia, cultura y estado en el siglo XVII*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- FITA, Fidel *et al.* (ed.) (1993). *Los milagros de san Isidro (siglo XIII)*. Madrid: Academia de Historia y Arte de San Dámaso.
- (1886). «Madrid desde el año 1235 hasta el 1275. Ilustraciones y texto de la Vida de San Isidro por Juan Diácono». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, IX, 11–157.
- FUSER, Gerónimo (1648). *Vida del venerable y apostólico varón el Ilmo. Sr don Fray Geronimo Batista de Lanuza de la orden de Predicadores...* Zaragoza: Pedro Lanaja.
- GARCÍA BERNAL, Jaime (ed.). *Memoria de los orígenes: el discurso histórico-eclesiástico en el mundo moderno*. Sevilla: Universidad de Sevilla. En prensa.
- GEARY, Patrick, J. (1978). *Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1978.
- GONZÁLEZ LOPO, Domingo Luis (1993). «El papel de las reliquias en las prácticas religiosas de los siglos XVII y XVIII». En: León Carlos Álvarez Santaló y Carmen Cremades Griñán (eds.). *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen. Actas de la II Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*. Murcia: Universidad de Murcia, II, 247–60.
- (2007). «San Rosendo: de santo admirable a santo imitable. Un análisis comparativo de hagiografía medieval y barroca». *Rudesindus*, 1, 17–44.
- (2004). «Los nuevos modos de la hagiografía contrarreformista». *Memoria Ecclesiae*, 24, 609–32.
- GODDING, Robert *et al.* (2007). *Bollandistes, saints et legends. Quatre siècles de recherche hagiographique*. Bruselas: Société des Bollandistes.
- GÓMEZ ZORRAQUINO, José I. (2010). «Los santos patronos y la identidad de las comunidades locales en la España de los siglos XVII y XVIII». *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 85, 39–74.
- (2009). «La familia benedictina “coloca” a tres de sus hijos santos patronos de Tarazona». En VV. AA. *Milenio. San Atilano y Tarazona*. Tarazona: Ayuntamiento, 15–50.
- (2007). *Los santos Lorenzo y Orencio se ponen al servicio de las «tradiciones». Siglo XVII*. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses.

- GOTOR, Miguel (2000). «La reforma dei processi di canonizzazione dalle carte del Sant'Ufficio (1588–1642). En: *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto. Tavola rotonda nell'ambito della conferenza annuale della ricerca (24–25 giugno 1999)*. Roma: Accademia di Lincei, 279–88.
- (2002). *I beati dei Papa. Santità, inquisizione e obbedienza in età moderna*. Florenza: Oischki.
- (2012). *Santi stravaganti. Agiografia, ordini religiosi e censura ecclesiastica nella prima età moderna*. Roma: Aracne.
- GREVY, Jérôme; BURKARDT, Albrecht (2015). *Reliquias políticas I. Cuerpos santos de Antiguo Régimen*. Coloquio en la Casa de Velázquez, 19–20 de marzo de 2015.
- HERMANN-MASCARD, Nicole (1975). *Les reliques des saints. Formation coutoumière d'un droit*. París: Klincksieck.
- HIPONA, Agustín de. *De utilitate credendi*, 16, 34.
- HURTADO, Guillermo (2006). «Notas sobre *De utilitate credendi*». *Tópicos*, 31, 135–46.
- JEDIN, Hubert (1972–1981). *Historia del concilio de Trento*. Pamplona: Universidad de Navarra. 5 vols.
- JIMÉNEZ MONTESERÍN, Miguel (1999). *Vere pater pauperum. El culto de San Julián en Cuenca*. Cuenca: Diputación Provincial de Cuenca.
- Las reliquias del monasterio del Escorial. Documentación hagiográfica* (2004). Transcripción, introducción, notas e índices de Benito Mediavilla y José Rodríguez Díez, Osa. El Escorial: Ediciones Escorialenses.
- LATOURELLE, R. (2012). *Milagros de Jesús y teología del milagro*. Salamanca: Sígueme.
- LEÓN-DUFOUR, X. (ed.) (1986). *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad.
- LÓPEZ DE AYALA, I. (trad.) (1787) *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Madrid: Imprenta Real.
- MADRE DE DIOS, Efrén de la; STEGGINK, Otger (2007). *Tiempo y vida de santa Teresa*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- MANRIQUE, María Elena (2000). *Jusepe Martínez. Un pintor zaragozano en la Roma del seicento*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 85–178.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco (1988). *Lope: Vida y valores*. Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico.
- NAVARRO, Andrea Mariana (2013). «Leyendas marianas e imágenes milagrosas en la historia de la religiosidad popular de Andalucía (ss. XIV–XVII)». *En la España Medieval*, 36, 327–56.
- MONTOYA, J. (1981). «Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media». En: *El milagro literario*. Granada: Universidad de Granada.
- MORALES, Ambrosio de (1568). *La vida, el martirio, la invención, las grandezas ... santos Justo y Pastor ... en Alcalá de Henares...* Alcalá.
- MORTE, Ana (2010). *Misticismo y conspiración. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico

- MUÑOZ, Fernando (2013). «La construcción de una vida edificante. Fray Ignacio de Santibáñez, arzobispo de Manila en 1598». En: Eliseo Serrano (ed.). *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- «Un catálogo de santidad. La segunda parte de la Crónica de la provincia franciscana de Burgos». En: Ángela Atienza (ed.) (2012). *Iglesia memorable. Crónicas, historias, escritos... a mayor gloria. (Siglos XVI–XVIII)*. Madrid: Sílex.
- NAILLE, Sara T. (1992). «A Saint for All Seasons: The Cult of San Julián». En: Anne J. Cruz y Mary E. Perry (eds.). *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*. Minneapolis y Oxford: University of Minnesota Press, 25–50.
- ODORISIO, María Linda (1988). «La narrazione miracolosa. I miracoli di santa Rita de Cascia. xv-xvii secolo». *Dimensioni e Problemi della Ricerca Storica*. 1, 41–67.
- ORTIZ LUCIO, Juan (1571). *Flos sanctorum, compendio de vida de los santos*. Madrid.
- PALOMO, Federico (2012). «Cultura religiosa, comunicación y escritura en el mundo ibérico de la Edad Moderna». En: Eliseo Serrano (coord.). *De la tierra al cielo: líneas recientes de investigación en historia moderna*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 53–88.
- PAINTER, George D. (1971). *Catalogue of books printed in the xvth century now in the British Museum. Spain-Portugal*. Parte x. Londres: Trustees of the British Museum.
- PASCUAL, Fernando, L. C. (2011). «El *De utilitate credendi* y la teoría dialógica de san Agustín». *Alpha Omega*, XIV, 1, 3–32.
- PELÁEZ, Jesús (1984). *Los milagros de Jesús en los evangelios sinópticos. Morfología e interpretación*. Valencia: Verbo Divino.
- PEYER, H. C. (1998). *Città e santi patroni nell'Italia medievale*. Florencia: Le Lettere.
- PÉREZ, Joseph (2007). *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*. Madrid: Algaba.
- PÉREZ, Ramón Manuel (2008). «Sobre el carácter histórico de los milagros en la predicación del siglo xvii novohispano». *Memorabilia*, 2008, 49–63.
- POSTIGO VIDAL, Juan (2015). *La vida fragmentada. Experiencias y tensiones cotidianas en Zaragoza (Siglos xvii y xviii)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- PRODI, Paolo; REINHARD, W. (eds.) (1996). *Il concilio di Trento e il moderno*. Bolonia: Il Mulino.
- PROSPERI, Adriano (2008). *El concilio de Trento. Una introducción histórica*. Ávila: Junta de Castilla y León, 2008.
- QUILES, Fernando. «La invención de la forma y la concreción del gesto. La hagiografía creada para la Sevilla barroca». En: María Cruz de Carlos *et al.* (2008). *La imagen religiosa en la Monarquía hispánica. Usos y espacios*. Madrid: Casa de Velázquez, 135–49.
- RAMALLO, Germán (2005). «Reactivación del culto a las reliquias en el barroco. La catedral de Oviedo y su Cámara Santa en 1639». *Liño*, 11, 77–91.
- (1982) «Relación de las fiestas de la beatificación de San Isidro». En: José Simón Díaz. *Relaciones breves de actos públicos en Madrid de 1541 a 1650*. Madrid: Instituto de Estudios Madrileños, 114–6.

- RÍO, María José del (2000). *Madrid, urbs regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica*. Madrid: Marcial Pons, 83–118.
- (1998). «Literatura y ritual en la creación de una identidad urbana: Isidro Labrador, patrón de Madrid». *Edad de Oro*, xvii, 149–58.
- RIVADENEYRA, Pedro de (1601). *Segunda parte del Flos sanctorum*. Madrid: Luis Sánchez, 1601.
- RODRÍGUEZ, Juan Ignacio; SOSA, Ígor (2007). «El concepto de confesionalización en el marco de la historiografía germana». *Studia Historica*, 29, 279–305.
- RODRÍGUEZ, Gerardo (2008). «Los milagros en la religiosidad hispánica (siglos XIII al XVI)». *BUCEMA* (hors série, nº 2), 1–10.
- RUBENS, P. P.; BARBÉ, J. B. (1993). *Vida de san Ignacio de Loyola en imágenes*. Estudio preliminar por Antonio M. Navas. Granada: Universidad de Granada.
- RUBIAL, A. (1999). *La santidad controvertida*. México: FCE.
- SÁEZ, Ricardo (2005). «El culto a san Isidro Labrador o la invención y triunfo de una amplia operación político religiosa, 1580–1622». En: M. Vitse (ed.). *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 1.033–46.
- SÁNCHEZ CASTAÑER, FRANCISCO (1988). *Don Juan de Palafox, virrey de Nueva España*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- SAN JUAN, Fray Isidro de (1687). *Oración evangélica de San Justo y Pastor, patronos de Alcalá de Henares y de la insigne parroquial de Granada*. Granada.
- SALOMÓN, Noel (1985). *Lo villano en el teatro del Siglo de Oro*. Madrid: Castalia.
- SERRANO, FRANCISCO A. (1752). *Historia puntual y prodigiosa de la vida, virtudes y milagros de la B. María de la Cabeza*. Madrid.
- SERRANO MARTÍN, Eliseo (1997). «Pietate et doctrine. Imagen, vida y sobre de Pedro Cerbuna de Fonz. 1538-1597», en *Memorial de la Universidad de Zaragoza por Pedro Cerbuna de Fonz en el IV centenario de su muerte*, Universidad, 3–40.
- (2010). «*Annus mirabilis*. Fiestas en el mundo por la canonización de los jesuitas Ignacio y Francisco Javier en 1622». En: José Luis Betrán (coord.). *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*. Madrid: Sílex, 297–343.
- (2012). «Huesos de santo. Santa Engracia y las entregas de reliquias en las entradas reales zaragozanas». En: Manuel Peña (coord.). *La vida cotidiana en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*. Madrid: Abada, 407–24.
- (2005). «Entre devoción y política. La canonización de Isabel de Aragón, reina de Portugal». En: Eliseo Serrano et al. *Discurso religioso y Contrarreforma*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 79–100.
- (2005). *Discurso religioso y Contrarreforma*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 79–100.
- (2015). «Milagros, devoción y política a propósito de la virgen del Pilar en la Edad Moderna». *e-Spania*, 21.

- (2005a). «Religiosos con poder: Pedro Cerbuna (1538–1597), obispo y fundador de la Universidad de Zaragoza». En: Antonio L. Cortés *et al.* (coords). *Religión y poder en la Edad Moderna*. Granada: Universidad de Granada, 131–48.
- SWIBURNE, Richard (1970). *The concept of miracle*. Nueva York: Macmillan.
- TAUSIET, María (2013). *El dedo robado. Reliquias imaginarias en la España moderna*. Madrid: Abada.
- TEJADA, J. (1850). *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Madrid.
- VEGA, Lope de (1620). *Justa poética y alabanzas justas que hizo la insigne Villa de Madrid al bienaventurado San Isidro en las fiestas de su Beatificación*. Madrid.
- (1622). *Relacion de las fiestas que la insigne villa de Madrid hizo a la canonización de su ... patron san Isidro, con las comedias ... y los versos que en la Iusta poetica se escribieron*. Madrid: Viuda de Alonso Martín.
- VILLEGAS, Alonso de (1585). *Flos sanctorum*. Zaragoza: Simon de Portonariis.
- (1592). *Vida de Isidro labrador cuyo cuerpo está en la iglesia parroquial de San Andrés de Madrid, escrita por el maestro Alonso de Villegas, toledano. Dirigida a la muy insigne villa de Madrid*. Madrid: Luis Sánchez.
- VINCENT-CASSY, Cécile (2003). «La propagande hagiographique des villes espagnoles au XVIII<sup>e</sup> siècle. Le cas de Sainte Juste et de Sainte Rufine, patrones de Séville». *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 33 (2), 97–130.
- VINDEL, Francisco (1951). *El arte tipográfico en España durante el siglo XV*. Madrid.
- VORÁGINE, Santiago de la (1990). *Leyenda áurea*. Madrid: Alianza. 2 vols.