

PRESENTACIÓN

El 12 de marzo de 1622 eran elevados a los altares Isidro Labrador (1082-†1172), Ignacio de Loyola (1491-†1556), Francisco Javier (1506-†1552), Teresa de Jesús (1515-†1582) y Felipe Neri (1515-†1595), cuatro españoles y un santo –al decir popular romano de la época– protagonistas de la primera gran canonización de la reforma católica que marcó un antes y un después en materia de santidad en general y frente a la postura protestante al respecto muy en particular. Con motivo del cuarto centenario de tan significativa efeméride, pues, instituciones de toda índole –patrias fundamentalmente y en menor extranjeras– desarrollaron a lo largo del año pasado diferentes iniciativas en recuerdo de la misma. Entre ellas, la Fundación Cultural Ángel Herrera Oria, que en Madrid y con la colaboración del Instituto CEU de Humanidades Ángel Ayala y la Cátedra Casa de Austria, organizó unas jornadas divulgativas en torno a cada uno de los procesos detrás de la aureola de los nuevos santos. Precisamente, en el origen de las presentes páginas se hallan las ponencias de aquel encuentro, ampliadas de manera notable, anotadas para su edición y completadas con otros aspectos y actores relacionados con el tema y a cargo de distintos investigadores, que por razones de tiempo quedaron fuera del programa inicial.

Así las cosas, tres partes estructuran la obra que el lector tiene en sus manos. La primera se ocupa propiamente de los susodichos procesos, de Isidro, Ignacio, Francisco, Teresa y Felipe, en este orden y por parte de María José del Río, de la Universidad Autónoma de Madrid; Javier Burrieza, de la Universidad de Valladolid; Eduard López, de la Universidad Pontificia de Comillas; el historiador Julen Urkiza; y Fermín Labarga, de la Universidad de Navarra. A continuación, Inmaculada Rodríguez, de la Universidad Jaume I de Castellón, y Rafael García de la Universitat de València, analizan –respectivamente– los fastos con que ciudades, villas y demás lugares del orbe católico festejaron por todo lo alto la llegada al empíreo de estos cinco nuevos inquilinos, así como la imagen e iconografía con la que pasarían a la posteridad. Peor suerte corrieron otros candidatos a la santidad, de la talla de Tomás de Villanueva (1486-†1555), Pedro de Alcántara (1499-†1562) y Luis Bertrán (1526-†1581), cuyas canonizaciones –a punto de lograrse también en 1622– debieron esperar todavía, como cuentan ya en el último apartado del libro y para cada uno de los casos Francisco Javier Campos, del Centro de Estudios Superiores de El Escorial; José Antonio Calvo, de la Universidad Pontificia de Salamanca; y el abajo firmante, de la Universidad CEU Cardenal Herrera.

A las entidades promotoras y a los autores me resta agradecer la confianza depositada para acometer esta empresa, que después de algunas dificultades ve por fin la luz bajo los sellos de CEU Ediciones y Dykinson y el buen hacer de Pablo Velasco y Diana Martín. Por su parte, el Profesor Paolo Broggio aceptó amablemente prologar la publicación. Nada de lo dicho habría sido posible sin Fernando Lostao, Director Gerente de la Fundación Cultural Ángel Herrera Oria. A todos ellos, gracias...

EMILIO CALLADO ESTELA
Valencia y marzo de 2023

PRÓLOGO

En 1951 don Giuseppe De Luca, intelectual e historiador además de sacerdote católico, fundó en Roma el *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, una revista que marcó un punto de inflexión en la historiografía religiosa italiana. Por primera vez, la piedad se colocaba en el centro de un proyecto científico y editorial que tenía como objetivo estimular y difundir investigaciones en un campo de estudio que –en un panorama historiográfico italiano dominado por la atención a la historia política y de las ideas– no había recibido hasta ese momento una gran atención; la piedad, precisamente, «no solo la teoría o el sentimiento de una u otra religión en general, no solo la religiosidad vaga, no solo el vértice supremo y preciso de la unión mística, sino ese estado, y solo ese, de la vida del hombre cuando tiene presente en sí mismo, por costumbre de amor, a Dios»¹, según la definición dada por el propio de Luca en la presentación del proyecto contenido en

1 «[...] non la teoria sola o il solo sentimento dell'una e dell'altra religione in genere, non la sola religiosità vaga, non il solo vertice supremo ed esatto dell'unione mistica, bensì quello stato, e quello solo, della vita dell'uomo quando egli ha presente in sé, per consuetudine di amore, Iddio», G. De Luca, «Introduzione alla storia della pietà», *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, I (1962). Cit. P. Prodi, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia, 2010, p. 151.

el primer volumen de la revista. El culto a los santos, las diferentes manifestaciones de la devoción, entran plenamente en el ámbito así definido por don Giuseppe De Luca, uno de los protagonistas del mundo intelectual católico italiano de la primera mitad del siglo xx y creador –en los primeros años cuarenta– de una editorial que se convertiría en prestigiosa, las *Edizioni di Storia e Letteratura*.

Pocos fenómenos históricos ofrecen a los estudiosos tantas posibilidades de análisis e interpretación como el de la santidad cristiana. A la perspectiva desde abajo, destinada a sacar a la luz la experiencia y el sentimiento religioso del pueblo de los fieles, se une tanto una perspectiva institucional dirigida a identificar la transmisión de modelos y los mecanismos de control sobre los cultos, como una perspectiva puramente política que pretende tener en cuenta las implicaciones tanto eclesiológicas como políticas internacionales que se encuentran detrás de las decisiones de los pontífices y de la curia romana en relación con las beatificaciones y canonizaciones. La ruptura protestante fue, también desde este punto de vista, un hito fundamental, dado el rechazo claro al culto de los santos por parte de las nacientes iglesias reformadas. La santidad se convirtió entonces en uno de los grandes campos de batalla en las relaciones entre el centro de la catolicidad y el mundo protestante, con un profundo impacto en los mismos modelos que el Papado pretendió apoyar y difundir a nivel mundial. Fue justamente con la contrarreforma que la santidad martirial, de antigua memoria cristiana, volvió a estar en boga, adaptada al nuevo contexto de la *Ecclesia militans* no solo en relación con la herejía protestante, sino también con el paganismo y la idolatría, haciendo referencia a la imponente obra de propagación de la fe en las cuatro partes del mundo. Se retomaron antiguos modelos, como el martirio por la propagación de la fe. Pero también surgieron nuevos modelos de santidad, basados en esa «eficacia», esa «utilidad» hija de la férrea organización que caracterizaba a las nuevas órdenes religiosas:

Ser *útil*: esta consigna no era nueva en la Iglesia romana al comienzo de la Época Moderna. Pero ahora adquiere un carácter de urgencia. Luchar contra el protestantismo, acercar a Cristo a los pueblos de Asia, África y América, adaptarse a la mentalidad y a las nuevas necesidades del hombre occidental: todas estas tareas exigen una renovación, o mejor, una promoción del apostolado del que da testimonio la breve –diez años– y asombrosa carrera de san Francisco Javier [...]. Sólo en la Compañía de Jesús el Superior General, gracias a las informaciones recibidas de los varios continentes, podía utilizar lo mejor posible, en el tablero de ajedrez del mundo, las habilidades de cada uno de sus religiosos. Aparece así, en la historia cristiana y en la del apostolado, un nuevo carácter: el espíritu de organización².

La clara posición tridentina a favor del culto de los santos coincidió con un fuerte impulso de la institución eclesiástica en esa dirección, así como con el comienzo de un proceso decidido de centralización romana tanto en la definición de la santidad como en el control de los cultos y devociones practicadas por el pueblo de los fieles. Si bien la Congregación de Ritos –a la que se le confió la competencia exclusiva en materia de procesos de canonización, fue establecida en 1588 en el contexto de la gran reorganización de la curia promovida por Sixto V Peretti– fue a partir de ese momento, una vez que la difusión de las ideas heréticas pudo considerarse definitivamente erradicada en la Península,

2 «Être *utile*: ce mot d'ordre n'est pas nouveau dans l'Eglise romaine au moment où commencent les temps modernes. Mais il revêt maintenant un caractère d'urgence. Lutter contre le protestantisme, amener au Christ les peuples d'Asie, d'Afrique et d'Amérique, s'adapter à la mentalité et aux besoins nouveaux de l'homme d'occident: tous ces tâches imposent une rénovation, ou mieux une promotion de l'apostolat dont témoigne le brève – dix ans – et étonnante carrière de saint François Xavier [...] Seul, dans la Compagnie de Jésus, le préposé général, grâce aux informations qu'il recevait des divers continents, était en mesure d'utiliser au mieux, sur l'échiquier du monde, les compétences de chacun de ses religieux. Ainsi apparaît, dans l'histoire chrétienne et dans celle de l'apostolat, un caractère nouveau: l'esprit d'organisation». J. Delumeau y M. Cottret, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, París, 1971, p. 133.

que la Congregación del Santo Oficio asumió la tarea de vigilar las formas de culto consideradas no ortodoxas, ilegítimas, contaminadas por la magia, la superstición y los vestigios del paganismo. De ahí la lucha contra la «fingida» o «simulada» santidad³, y también contra el fenómeno de la «santidad viva», especialmente femenina⁴, que perduraría durante todo el siglo xvii y más allá.

Es difícil, sin duda, identificar con precisión las características de una santidad tridentina. Como «signo» de la piedad, siempre dentro del paradigma de De Luca, después de la Reforma la santidad sin duda constituye uno de los elementos del denominado «paradigma tridentino» descrito por Paolo Prodi, cuya comprensión requiere salir del callejón sin salida del rígido esquema liberal, donde todo es contrarreforma o rebelión contra la contrarreforma (Benedetto Croce):

La *Palabra* llega al cristiano fiel, y viceversa la experiencia espiritual del cristiano fiel se convierte en *palabra* a través de una serie de mediaciones (liturgia, predicación, teatro, imágenes, etcétera) que son esenciales en este discurso que alimenta la espiritualidad del pueblo cristiano⁵.

La perspectiva desde arriba siempre debe fusionarse con la perspectiva desde abajo; la atención a la comunicación entre los dos niveles nunca debe perderse, ya que el pueblo de los fieles nunca es un mero receptor pasivo de modelos impuestos por la jerarquía eclesiástica o de decisiones dictadas por contingencias eclesiales y políticas, incluso internacionales.

3 Véase G. Zarri (ed.), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Turín, 1991.

4 Véase G. Zarri, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Turín, 1990.

5 «La *Parola* arriva al cristiano-fedele e viceversa l'esperienza spirituale del cristiano-fedele arriva a diventare *parola* per mezzo di una serie di mediazioni (liturgia, predicazione, teatro, immagini, ecc.) che diventano essenziali in questo discorso che alimenta la spiritualità del popolo cristiano», P. Prodi, *op. cit.*, p. 166.

Sin embargo, es cierto que los impulsos provenientes de arriba son de fundamental importancia. Entre 1540 y 1770 se elevaron a los altares a 32 personas, 27 hombres y cinco mujeres, mientras que solo seis fueron beatificados. El origen geográfico de estos santos es revelador: 18 italianos, 14 españoles (entre ellos la primera santa americana, Rosa de Lima, canonizada en 1671). A los demás países católicos les quedaron –por así decirlo– las migajas: 3 franceses, un alemán, un polaco, un saboyano. Todos pertenecientes al clero, de estos 32 santos, solo seis eran seculares: la gran mayoría pertenecía a órdenes religiosas. El perfil del santo tridentino y post-tridentino es fácil de componer: clérigo o religioso, italiano o español. Claro reflejo del proceso de clericalización de la vida religiosa, estos santos –los hombres– formaban parte de ese cuerpo selecto de religiosos a quienes, entre la baja Edad Media y la temprana Edad Moderna, se les encomendó la tarea de preservar la doctrina, defender la ortodoxia y difundir la palabra de Dios, principalmente a través de la predicación y la confesión, ubicados en el eje geográfico Roma-Madrid (con sus extensiones más allá del Atlántico), el eje de los equilibrios políticos del mundo católico europeo entre los siglos XVI y XVIII⁶.

Es también por esta razón que la fecha de 1622 adquiere una importancia simbólica con la que pocas efemérides en la historia de la santidad moderna pueden competir. Otras fechas son simbólicamente importantes. En 1634, por ejemplo, se publicó la constitución *Caelestis Hierusalem*, mediante la cual Urbano VIII reformó profundamente el procedimiento de canonización, prohibiendo al mismo tiempo el culto público a los santos sin un pronunciamiento formal romano; en 1734, exactamente cien

6 R. Po-chia Hsia, *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1770)*, Bolonia, 2009, p. 169. Edición original *The World of Catholic Renewal (1540-1770)*, Cambridge, 2005. Véase también M. Gotor, *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Roma-Bari, 2004, p. 93 y ss., donde el autor contabiliza 52 canonizaciones (11 mujeres y 41 hombres) entre 1519 y 1758, de los cuales 44 estaban localizados en el eje Roma-Madrid (25 italianos y 19 españoles).

años después, el papa Benedicto XIV Lambertini publicó el *De servorum Dei beatificazione et beatorum canonizatione*, «un gran intento, tal vez el más grande, en la transición de la contrarreforma a la Ilustración, de *sistematizar* la categoría de santidad entre el modelo tridentino por un lado, y las nuevas demandas críticas desarrolladas en la cultura racionalista europea»⁷. Pero la canonización simultánea, en una única ceremonia, de cuatro santos españoles de tal magnitud ocurrida aquel año de 1622, aunque no marcó un hito en la progresiva construcción de la normativa romana en materia de santidad, representa un hito en el complejo camino de las relaciones entre el Papado y la Monarquía española. Un evento con un sabor puramente político, un gran éxito de la diplomacia hispánica después de las numerosas tensiones entre Roma y Madrid que marcaron los pontificados de Clemente VIII –la absolución de Enrique IV de Navarra, el inicio de la controversia *de Auxiliis divinae gratiae*– y de Pablo V –las primeras embajadas españolas para la definición dogmática de la Inmaculada Concepción– y justo antes de 1623, una especie de *annus horribilis* según la percepción española: la elección al trono pontificio de Maffeo Barberini con el nombre de Urbano VIII, que pasó a la historia como el papa antiespañol por excelencia.

En las relaciones políticas entre la Santa Sede y la Monarquía española, las cuestiones doctrinales y devocionales, estrechamente vinculadas entre sí, desempeñaban un papel nada secundario⁸. Estaba en juego la solicitud de reconocimiento de una especie de autonomía española con respecto a Roma desde el punto de vista religioso, pero que debía necesariamente conjugarse con

7 «[...] un grande tentativo, forse il più grande, nel passaggio dalla Controriforma all'Illuminismo, di *sistemazione* della categoria della santità tra il modello tridentino da un lato, e le nuove esigenze critiche, maturate nella cultura razionalistica europea», M. Rosa, *La curia romana nell'Età Moderna. Istituzioni, cultura, carriere*, Roma, 2013, cap. VI.

8 P. Broglio, *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Florencia, 2009.

la obediencia y el respeto, en los que se basaba la ideología del poder de la Monarquía católica. Un delicado y conflictivo equilibrio entre demandas opuestas que no dejaba de tener efectos en casos individuales, como demuestra por ejemplo la intervención de la Congregación de Ritos frente a los «excesos de devoción» rendidos en el territorio valenciano a mosén Francisco Jerónimo Simó, un pobre sacerdote hijo de un carpintero, que murió con fama de santidad en 1612. Su proceso de canonización se detuvo rápidamente y terminó entrelazándose con las polémicas de finales del siglo xvii sobre el quietismo, ya que el personaje fue enmarcado en una «línea de espiritualidad heterodoxa española que va desde los alumbrados hasta Molinos»⁹ y se relacionó con el entorno espiritual del Real Colegio Seminario de Corpus Christi, fundado por el Patriarca don Juan de Ribera, considerado particularmente propenso a tales desviaciones.

Las canonizaciones de 1622, en fin, fueron un triunfo español en Roma; y en particular, un triunfo de la Compañía de Jesús, esa orden española que se convirtió en el instrumento más eficaz en manos de los pontífices para llevar a cabo los proyectos de restauración católica. Las dos almas de la Compañía de Jesús, encarnadas por el fundador y el promotor de las misiones planetarias de la orden –es decir, Ignacio de Loyola y Francisco Javier– recibieron así la consagración oficial romana. Y también en el ámbito de las órdenes religiosas se colocaba la canonización de aquella mujer –Teresa de Jesús– que había refundado el Carmelo, además de haber contribuido de manera significativa a la historia de la espiritualidad católica. El cuarto centenario de las canonizaciones de 1622 ofrece a los estudiosos de todas nacionalidades –sobre todo italianos y españoles, dos historiografías en

9 «[...] linea di spiritualità eterodossa spagnola che va dagli *alumbrados* a Molinos». M. A. Visceglia, *Roma papale e Spagna. Diplomatici, nobili e religiosi tra due corti*, Roma, 2010, p. 251. Véase en cualquier caso E. Callado Estela, *Devoción popular y convulsión social en la Valencia del Seiscientos. El intento de beatificación de Francisco Jerónimo Simó*, Valencia, 2000.

fructífero diálogo desde hace algunas décadas¹⁰– la oportunidad de reabrir un expediente, el de las relaciones hispano-pontificias, pero leídas desde una perspectiva religiosa y más específicamente hagiográfica y devocional, sobre el cual podemos ya confiar en una serie sólida de estudios e iniciativas editoriales de gran importancia, incluso desde una óptica transatlántica¹¹.

PAOLO BROGGIO
Università Roma Tre

-
- 10 Se vea *Spagna e Italia in età moderna: storiografie a confronto*, eds. F. Chacón, M.A. Visceglia, G. Murgia, G. Tore, Roma, Viella, 2009; F. Cantù, *Il dialogo con la storiografia spagnola: il Colloquio italo-spagnolo «Potere ed élites»* (Roma, 1977), in *Cultura e organizzazione. Armando Saitta e la storiografia italiana del secondo Novecento*, eds. A. Laruffa, M. Verga, Roma, Viella, 2023, pp. 213-239.
- 11 Véanse entre los muchos ejemplos posibles, R. Michetti, B. Pellegrino y G. Zarri (eds.), *Ordini religiosi, santi e culti tra Europa, Mediterraneo e Nuovo Mondo*, Lecce, 2009, 2 vols., y F. Quiles García, J. J. García Bernal, M. Fagiolo Dell'Arco y P. Broggio (eds.), *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano*, Roma, 2020, 3 vols.

PARTE I

CUATRO ESPAÑOLES Y UN SANTO



CANONIZACIÓN Y HAGIOGRAFÍA DEL SANTO DE MADRID, ISIDRO LABRADOR

MARÍA JOSÉ DEL RÍO BARREDO
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

En un breve pero influyente trabajo sobre los santos de la Contra-reforma, el historiador Peter Burke constató los rasgos sociológicos de la cincuentena larga de canonizados por la Iglesia posterior al concilio de Trento, concretamente entre 1588 y 1767. La gran mayoría eran hombres, de origen italiano o español y de estatus nobiliario o clerical, especialmente clérigos regulares. Un número significativo de los nuevos santos había desarrollado una carrera eclesiástica de relieve –como obispos o fundadores de una orden religiosa– y destacado por su actividad misionera o en el terreno de la mística. Las figuras heroicas postridentinas encarnaron así el catolicismo renovado para combatir, entre otras cosas, la crítica protestante al culto de los santos¹.

1 BURKE, P. (1987). «How to be a Counter-Reformation saint?», en *The historical anthropology of early modern Italy. Essays on perception and communication* (pp. 48-62), Cambridge. Para una contabilidad más amplia, con beatos y santos autorizados en el ámbito local, DITCHFIELD, S. (2010). «Coping with the “beati moderni”»: Canonization procedure in the aftermath of the Council of Trent», en McCOOG, T. M. (Ed.). *Ite inflammate omnia. Selected historical papers from conferences held at Loyola and Rome in 2006* (pp. 413-439), Roma.

La elevación de Isidro Labrador a los altares en 1622 fue en buena medida ajena a las pautas habituales en la santidad contrarreformista no sólo porque fuera un laico, de origen humilde y dedicado a la labranza del campo, sino también por la antigüedad de su vida –que se situaba en época medieval– y el ascendente meramente local de su culto. El contraste resulta llamativo en relación con los otros canonizados al mismo tiempo que él: Ignacio, Francisco Javier, Teresa y Filippo Neri fueron personajes de primer orden en la reforma católica, tuvieron gran influencia en un amplio radio geográfico, dentro y fuera de Europa y vieron reconocida su santidad pocas décadas después de su fallecimiento². Aunque Isidro tuvo que esperar varios siglos para que su santidad fuera formalmente reconocida, lo realmente significativo de su caso es que estuviera entre las primeras propuestas abiertas y resueltas de forma positiva por la Congregación de Ritos (establecida en 1588); otros candidatos de similares características –medievales, seculares y de baja extracción social– se quedaron en el camino o tuvieron que esperar mucho más tiempo hasta que la Iglesia autorizara su culto. El interés por Isidro en la Roma contrarreformista, y su mismo éxito, se explica fundamentalmente por la importancia que en ese tiempo alcanzó la villa de Madrid, el lugar en el que el santo había vivido y sido enterrado. Los primeros pasos hacia su canonización comenzaron poco después del establecimiento de la corte real en 1561 y los hitos fundamentales de su causa en la curia romana coincidieron con el proceso de consolidación de la capitalidad en las primeras décadas del siglo xvii. Descansar en la ciudad regia, en el punto más célebre de todo el reino, resultó decisivo para que

2 GOTOR, M. (2007). «Le canonizzazioni dei santi spagnoli nella Roma barocca», en HERNANDO, C. (Ed.). *Roma y España, un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna* (tomo 2, pp. 621-639), Madrid y COPELAND, C. (2015). «Spanish Saints in Counter-Reformation Italy», en BAKER-BATES, P., y PATTENDEN, M. (Eds.). *The Spanish Presence in Sixteenth-Century Italy: Images of Iberia* (pp. 102-123), Ashgate.

un humilde labrador llegara a ser encumbrado junto a los líderes de la santidad contrarreformista³.

El paralelismo entre la canonización de Isidro y la construcción de la capital madrileña constituye el trasfondo de este capítulo, que dedicará particular atención a las primeras etapas del proceso, especialmente fructíferas en la configuración de la nueva y más influyente hagiografía del santo de Madrid. Estimulados por el dominico fray Domingo de Mendoza, uno de los principales promotores de la canonización, el clérigo toledano Alonso de Villegas y el poeta y dramaturgo Lope de Vega Carpio se encargaron de la divulgación de la vida y milagros de Isidro, a la vez que la reformularon, adecuándola a concepciones modernas de la santidad y a su papel como patrono de la nueva capital. Las propuestas en este doble sentido fueron numerosas y, aunque no todas llegaron a prosperar, incluso las fallidas resultan reveladoras de los valores asociados a la santidad en la época. Especial relevancia tuvo la incorporación a la hagiografía isidril de una figura femenina, María de la Cabeza, cuyos restos se localizaron en una ermita situada al norte de Madrid, junto con pinturas que la vinculaban al santo labrador. La vida de Isidro se enriqueció sustancialmente al combinarse con la de la ermitaña María, pues, juntos proporcionaban un modelo de matrimonio virtuoso para los hombres y las mujeres del estado llano, especialmente para ellas. Humilde, virtuosa, obediente a las directrices del marido y aprendiz dócil de sus enseñanzas en materia devocional, la esposa de Isidro entroncaba con las tradiciones piadosas de las

3 Este trabajo resume y complementa otros anteriores en los que he abordado distintas vertientes del tema: RÍO BARREDO, M. J. DEL (1998). «Literatura y ritual en la creación de una identidad urbana: Isidro, patrón de Madrid», *Edad de Oro* (XVII, pp. 149-168); (2000). *Madrid, Urbs regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica* (pp. 83-118), Madrid; (2020). «Canonizar a un santo medieval en la Roma de la Contrarreforma: Isidro Labrador, patrón de Madrid», *Anuario de Historia de la Iglesia* (29, pp. 127-157); y (2022). «María de la Cabeza y las tradiciones de la sierra madrileña en el *Isidro* de Lope de Vega», en PONCE CÁRDENAS, J. (Ed.). *Lope de Vega y la canonización de san Isidro* (pp. 67-89), Madrid/Frankfurt am Main.

localidades agropecuarias inmediatas a la sierra madrileña. La importancia de María de la Cabeza no suele ser reconocida en los estudios sobre san Isidro, pero su propio proceso de canonización fue fundamental para trazar o reforzar algunos de los milagros del santo, así como su riqueza simbólica al ser nombrado patrón de Madrid. Los poetas que participaron en las fiestas por la beatificación (1619) y canonización (1622) de san Isidro aprovecharon la amplia variedad de elementos procedentes de las tradiciones tanto del Labrador como de su esposa para definir la identidad de la villa en un momento en el que, aun estando fuertemente enraizada en la comarca, se consolidaba como corte y capital de la monarquía española.

1. EL SANTO DE LA VILLA Y CORTE

Los pintores que celebraron la canonización de Isidro en la década de 1620 solían representar al humilde labrador en el marco de la ciudad donde había vivido y estaba enterrado, sin olvidar trazar al fondo del cuadro la silueta del alcázar o palacio real (Figura 1)⁴. Tales imágenes constituyen una buena ilustración del desarrollo paralelo del proceso de canonización del santo y de la transformación de Madrid en capital. Las coincidencias cronológicas son notables desde que, a principios de la década de 1560, Felipe II estableció la corte en Madrid y las autoridades municipales de la villa intentaron por vez primera que Roma reconociera al santo local. Los avances de la canonización y de la conversión de Madrid en capital fueron tibios y vacilantes durante los treinta años siguientes. Solo en la década de 1590

4 Entre otras representaciones de este tipo, pueden considerarse las de Bartolomé González y Serrano, *San Isidro en oración*, 1622, Museo de Historia de Madrid; Jusepe Leonardo Chabacier, *San Isidro Labrador*, c. 1625-1630. Museo Camón Aznar; y la atribuida a Juan van der Hamen y León, actualmente en la National Gallery de Dublín.

comenzaron a ser apreciados algunos cambios en el urbanismo y el ceremonial que insinuaban la definitiva sedentarización de la corte, al mismo tiempo que arrancó el proceso de canonización en el ámbito diocesano, con la recogida de las primeras informaciones en Madrid y los pueblos de la comarca entre 1593 y 1598. Eso no significó, sin embargo, que el proceso de canonización y la consolidación de Madrid como capital tuvieran un recorrido rápido y lineal. En los últimos años de vida de Felipe II (fallecido en 1598) se intensificaron los rumores de que su sucesor podría trasladar la corte a otra ciudad, lo que efectivamente sucedió en 1601. Con la mudanza de la corte a Valladolid, la causa del Labrador en Roma prácticamente se paralizó, sin que volviera a ser impulsada hasta después de la vuelta de Felipe III y su corte a Madrid en 1606. A partir de entonces, los pasos fueron verdaderamente rotundos, pues la causa del santo entró en la fase apostólica, coincidiendo con la confirmación de la capitalidad en Madrid. Al celebrar el éxito del santo patrón en 1619 y 1622, la Villa festejó también su afianzamiento no sólo como sede permanente de la Corte, sino también como «ciudad cortesana», la expresión más cercana a lo que hoy entendemos por capital⁵.

5 La cronología del proceso de canonización en PAPA, G. (2001). *Le cause di canonizzazione nel primo periodo della Congregazione dei Riti* (pp. 37, 39, 51, 113, 168, 243-245, 273 y 279), Roma. Para la consolidación de Madrid como capital, ALVAR EZQUERRA, A. (1989). *El nacimiento de una capital europea. Madrid entre 1561 y 1606*, Madrid, y LÓPEZ GARCÍA, J. M. (Ed.). (1998). *El impacto de la Corte en Castilla. Madrid y su territorio en la época moderna*, Madrid. La importancia de la expresión «ciudad cortesana» es discutida en RÍO BARREDO, M. J. DEL (2011). «Le transfert de la cour de Madrid à Valladolid et le débat sur l'établissement d'une capitale permanente en Espagne vers 1600», en LeGALL, J.-M. (Ed.). *Les capitales de la Renaissance* (pp. 145-163), Rennes.



FIGURA 1.

Juan van der Hamen y León, *San Isidro Labrador*, 1620-1622,
National Gallery of Ireland, Dublín.

En el transcurso de este largo recorrido, la relación entre el santo y la ciudad fue expresada de forma diversa. Entre los primeros en señalarla estuvo el humanista Juan López de Hoyos, cronista de las ceremonias públicas de la corte en extensas relaciones que acostumbraba a salpicar con apuntes inéditos sobre la historia de Madrid. Así, en la descripción de los funerales de Isabel de Valois (1568) incorporó unas notas sobre el significado del escudo de armas de la Villa, tema que introdujo una breve digresión dedicada a san Isidro: hasta no hacía mucho –explicaba– los osos abundaban en la comarca, llegando incluso a las proximidades de «la ermita del bienaventurado Sant Isidro», a quien se consideraba santo por los muchos milagros que Dios había sido realizado gracias a su intercesión y porque su cuerpo descansaba intacto, junto con un volumen de sus prodigios en