

De la corte del Cielo a la hagiografía genealógica. Santidad y nobleza en los siglos XVI y XVII¹

Antonio Terrasa Lozano²

Recibido: 11 de junio de 2019 / Aceptado: 23 de octubre de 2019

Resumen. En este artículo se analizan los discursos genealógicos presentes en las dedicatorias de las hagiografías patrocinadas por nobles entre los siglos XVI y XVII. Este análisis se enmarca dentro de un doble contexto: por una parte, el de la imagen teológica del cielo concebido como una corte nobiliaria barroca. Por la otra, del proceso de asimilación de los linajes nobiliarios de la figura de los santos, presentados como miembros de la nobleza, y, a la vez, del intento de los linajes de apropiarse de la nobleza sobrenatural de sus antepasados canonizados.

Palabras clave: Santidad nobiliaria; Hagiografía; Genealogía.

[en] From the court of Heaven to genealogical hagiography. Saintliness and nobility (16th and 17th centuries)

Abstract. This article analyses the presence of genealogical topics in the dedicatories to noblemen and women of the 16th and 17th hagiographic accounts. These topics are framed by two main concepts. On one side, the theological idea that presented Heaven as an aristocratic Baroque royal court. On the other, the theological holiness of noble saints capitalised by families, noble households and lineages

Keywords: Noble Holiness; Hagiographies; Genealogies.

Sumario: Introducción: la nobleza de los santos . 1. La nobleza del Demonio y la Corte de Dios. 2. Protectores de santos y hagiografías genealógicas. Epílogo recapitulatorio. Bibliografía

Cómo citar: Terrasa Lozano, A., De la corte del Cielo a la hagiografía genealógica. Santidad y nobleza en los siglos XVI y XVII, en *Cuadernos de Historia Moderna* 44(2), 555-576.

¹ Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación I+D “Élites financieras y burocráticas de la Monarquía Hispánica: redes de solidaridad nobiliaria, patronazgo y estrategias de familia (1621- 1725)”, HAR-2015-69143-P y en mi participación en el proyecto científico del CIDEHUS UID/HIS/00057/2019.

² CIDEHUS-Universidade de Évora.
<https://orcid.org/0000-0003-3311-0663>
E-mail: aterrasa@gmail.com

Introducción: la nobleza de los santos

A comienzos de la década de 1730 andaba muy encendida una polémica en torno a la condición nobiliaria de Santo Domingo de Guzmán, puesta en duda por el grupo de eruditos bolandistas que estaban llevando a cabo una revisión crítica de los *Acta Sanctorum*³. Del fragor de aquel combate proceden dos citas cargadas de santa indignación que nos ilustran acerca de lo inconcebible que les parecía a sus autores que se hubiera suscitado una duda que parecía casi blasfema. La primera recoge la crispación del reverendo padre fray Joseph Manzano, de la orden de predicadores, vertida en su *Vida y portentosos milagros del glorioso San Isidoro* (1732):

Si alguna pluma estrangera (que Española no puede ser, sino que tire a derribar todos los fundamentos de la Historia) esteril y infecunda de noticias, escribiere, pretendiendo disputarle à Santo Domingo tan alto origen y nacimiento, tendrá contra sí todos los Archivos, todas las Historias antiguas y modernas, todos los Árboles Genealógicos y todas las espadas blancas que ciñen con incomparable honra los más de los Señores y Próceres de España⁴.

La segunda cita, procedente de la *Ascendencia de Santo Domingo de Guzmán* (1737), de Joseph de Mesa Benítez, es todavía más contundente pues parece estar escrita a gritos y a gritos y entre exclamaciones nos llega a través de los siglos:

O Santo Dios y Señor! Que aya quien ponga en duda y afirme, *De nobilitate Sancti Dominici nihil certum habemus!* Es cosa que admira! Duda extraña! Como Estrangero el que duda. Que es esto? Què ha de ser? Una de dos, ò falta de juicio, ò de pia afición!⁵

Si algo ponen en evidencia estas encendidas e indignadas palabras es que la nobleza civil de Santo Domingo (y de la mayoría de santos españoles canonizados a partir de finales del siglo XVI y durante el siglo XVII), había llegado a ser un atributo de las narrativas de su santidad tan incuestionable como su propia virtud teológica. Ello se debía a dos motivos fundamentales. En primer lugar, al hecho de que, en una época de exaltación de los valores nobiliarios, cuando éstos permeaban a toda la sociedad⁶, se tendiera a enfatizar la nobleza y grandeza, real o construida, de los santos. El segundo motivo, estrechamente ligado al primero, tenía que ver con la propia técnica de construcción narrativa de la hagiografía. Según convienen los es-

³ Para los detalles de esta polémica véase Cortina Iceta, J. L.: *El siglo XVIII en la preilustración salmantina. Vida y pensamiento de Luis de Losada (1681-1748)*, Madrid, CSIC, 1981, pp. 312- 338.

⁴ Citado en la sarcástica Losada, L.: *Carta familiar a don Joseph de Mesa Benítez de Lugo, autor del libro nuevo intitulado Ascendencia de Santo Domingo de Guzmán*, Salamanca, s. i, 1739, p. 2.

⁵ *Ibidem*, p. 5.

⁶ La bibliografía al respecto es ingente, por lo que remitimos, para referencias y reflexiones sobre la extensión y pervivencia de los valores nobiliarios, a la introducción y estudios de Hernández Franco, J., Guillén Berrendero J. A. y Martínez Hernández, S.: *Nobilitas. Estudios sobre la nobleza y lo nobiliario en la Europa Moderna*, Madrid, Doce Calles, 2014. Para un breve estado de la cuestión sobre los avances producidos en los últimos tiempos en el campo de los estudios nobiliarios véase Carrasco Martínez, A., “Introducción. Los estudios sobre nobleza en la Edad Moderna: un panorama abierto”, *Magallánica, Revista de Historia Moderna*, 1, 2 (enero-junio 2015), pp. 1-7.

pecialistas, el relato hagiográfico conectaba con los relatos heroicos⁷ y las vidas de varones ilustres, lo que se traducía en una forma de relatar estandarizada, en la que no podían faltar una serie de elementos convencionales que incluían el origen y la calidad del linaje⁸. Calidad que significaba, indefectiblemente, nobleza. Desde el mismo comienzo de la antigua tradición hagiográfica se tenderá a buscar un antiguo y noble origen de los santos⁹, tendencia que no hará sino continuar durante la Edad Media¹⁰ para llegar en toda su plenitud a los siglos modernos¹¹.

Luis Cabrera de Córdoba, en su *De Historia*, al tratar de cómo habían de escribirse las vidas de los príncipes e ilustres varones (y en esta última categoría entraban los santos), las calificaba de “insignes y admirables, por virtud, nobleza, heroicos hechos y grandeza de estado”¹². Y a la hora de escribir sobre personas ejemplares, decía que el historiador “ha menester saber la genealogía, que es decir el origen de los Reyes, Príncipes y familias ilustres”¹³. En aquellos relatos religiosos lo de menos era presentar una biografía de un santo sino una narrativa total que transmitiera, en plena era de lo que se ha llamado la confesionalización¹⁴, una serie de normas y de valores que venían ejemplificadas por las ejemplares vidas de los que estaban en la gracia de Dios. Y en estos relatos santidad y nobleza habían pasado a estar inextricablemente unidas.

Cuando los padres Manzano y Mesa escribían sus horrorizadas palabras habían transcurrido dos siglos de una elevada producción hagiográfica y genealógica de apropiación nobiliaria de los santos. La historiografía se ha ocupado abundantemente de estudiar las relaciones entre nobleza y religión casi siempre en términos de patronato y de capital simbólico¹⁵. Muchos son los trabajos sobre patronazgo nobiliario religioso, centrado sobre todo en el sufragio de la construcción y fundación de capillas, iglesias y conventos¹⁶ destinadas en muchas ocasiones a convertirse en se-

⁷ Sánchez Lora, J. L.: *El diseño de la santidad. La desfiguración de San Juan de la Cruz*, Huelva, Universidad de Huelva, 2004, pp. 17-61. Para una interesante obra de conjunto que aborda varios aspectos de la santidad moderna véase Arias de Saavedra, I., Jiménez Pable, E., López-Guadalupe Muñoz, M. L.: *Subir a los altares. Modelos de santidad en la Monarquía Hispánica (ss. XVI-XVIII)*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2018.

⁸ Gómez Zorraquiano, J. I.: “Los santos patronos y la identidad de las comunidades locales”, en Serrano Marín, E.: *Dossier: Fábrica de santos. España, siglos XVI- XVIII*, *Jerónimo Zurita*, 85 (2010), pp. 39-74, pp. 44-45.

⁹ Ashton, G.: *The generation of identity in Late Medieval Hagiography*, Nueva York, Routledge, 2000, p. 1.

¹⁰ Cuando los hagiógrafos enfatizan que Dios suele elegir como santos a personas “de alto rango y noble extracción”. García de la Borbolla, A.: “La función del santo a partir de las fuentes hagiográficas medievales”, en Español, F. y Fité, F.: *Hagiografía peninsular en els segles medievals*, Lérida, Edicions de la Universitat de Lleida, 2008, pp. 217-233, p. 220; Vauchez, A.: “Saints admirables et saints imitables: les fonctions de l’hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge?”, *École Française de Rome*, 149 (1991), pp. 161-172, p. 161.

¹¹ Cuando la hagiografía del más humilde candidato a la santidad, siguiendo el canon del género, solía comenzar con la mención al linaje y nobleza de su protagonista, como ocurrió, por ejemplo, en la del hoy venerable padre limeño y jesuita Francisco del Castillo, fallecido en 1673, debida a la pluma de Joseph Buendía. Millar Carvacho, R.: “Configuración y reconfiguración de una imagen de santidad. Hagiografías sobre el jesuita limeño Francisco del Castillo (s. XVII- XIX)”, *Hispania Sacra*, LXX, 142 (julio- diciembre 2018), pp. 569-584, p. 574.

¹² Cabrera de Córdoba, L.: *De Historia, para entenderla y escribirla*, Madrid, Luis Sánchez, 1611, pp. 77v-78.

¹³ *Ibidem*, p. 57v.

¹⁴ Ruiz Rodríguez, J. I. y Sosa Mayor, I.: “El concepto de la “confesionalización” en el marco de la historiografía germana”, *Studia histórica. Historia Moderna*, 29 (2007), pp. 279-305, p. 285.

¹⁵ Una novedad en este sentido supone el reciente libro de Igor Sosa que, más allá de trazar historias de patronatos y poderes simbólicos, se adentra en el terreno de la teología moral y la conciencia nobiliaria. Sosa Mayor, I.: *El noble atribulado. Nobleza y teología moral en la Castilla moderna (1550- 1650)*, Madrid, Marcial Pons, 2018.

¹⁶ Sobre la fundación de conventos como instrumentos de poder véase Atienza López, A.: *Tiempo de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna*, Madrid, Marcial Pons y la Universidad de La Rioja, 2008.

pulcro familiar¹⁷. El mecanismo llegó a ser tan identificable como muestra de nobleza que fue imitado por los grupos sociales en ascenso en el ámbito de sus estrategias de ennoblecimiento¹⁸. Esta vinculación simbólica se ha extendido también al ámbito hagiográfico, donde se imbrican discursivamente santidad y nobleza¹⁹.

Si por una parte las genealogías nobiliarias incluían siempre entre los héroes de los linajes a santos o beatos, las hagiografías trataban siempre de vincular a éstos con una Casa nobiliaria necesitada de santidad familiar²⁰. Y ello, incluso, cuando en ocasiones se careciera de cualquier tipo de prueba tanto de la vinculación del santo con una familia determinada como de su condición nobiliaria. Cuando en 1676 Felipe Colombo dedicó una vida de San Ramón Nonato a doña Catalina de Aragón Folch y Cardona, VIII duquesa de Segorbe y X de Cardona, tuvo que reconocer que no se habían preservado los apellidos del santo y que muchos dudaban de su nobleza al haber sido visto “pastorear unas ovejas”; sin embargo el hagiógrafo tranquiliza a la duquesa asegurándole que, en base a varios documentos, la mayoría custodiados en el archivo ducal de Cardona, no había duda de la pertenencia de los padres del santo a las Casas Reales de Folch y Cardona²¹.

Sin embargo, en la mayoría de casos, sobre todo de los beatos españoles canonizados durante los siglos modernos, no habría dificultades en señalar la nobleza de los santos. Las canonizaciones de San Hermenegildo en 1585 y de San Diego de Alcalá en 1588 fueron el pistoletazo de salida para la gran oleada de canonizaciones de santos españoles del siglo XVII, precisamente al comienzo de las reformas del proceso de canonización que lo haría más complicado y plagado de obstáculos. La gran alteración en esta materia, tendente a asegurar el control papal sobre el culto a los santos, comenzó en 1588 cuando Sixto V creó la Congregación de los Ritos y culminó con las reglas impuestas sobre la materia por Urbano VIII en 1634. Santa Teresa de Jesús, San Ignacio de Loyola, San Francisco Javier y San Isidro Labrador les siguieron en la subida a los altares en 1622; San Ramón Nonato en 1657; Santo Tomás de Villanueva en 1658; San Pedro de Alcántara en 1669; San Francisco de Borja, el

¹⁷ Muchos estudios dedicados a Casas nobiliarias o nobles concretos dedican un apartado específico a analizar el papel jugado en sus estrategias de legitimación y de creación de capital simbólico por el patronato religioso. Véase por ejemplo Carrasco Martínez, A.: “Los Mendoza y lo sagrado. Piedad y símbolo religioso en la cultura nobiliaria”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 25 (2000), pp. 233-269; Carrasco Martínez, A.: *El poder de la sangre. Los duques del Infantado*, Madrid, Actas, 2010, pp. 210- 244; Díaz Álvarez, J.: “Prestigio social del estamento nobiliario: el patronato eclesiástico asturiano en los Vigil de Quiñones en el siglo XVII”, *Revista de historia moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 21 (2003), pp. 261-290; Blutrach, C.: *El III conde de Fernán Núñez (1644- 1721). Vida y memoria de un hombre práctico*, Madrid, Marcial Pons, 2014, pp. 213-238; Vigarra Zafra, J. A.: “Nobleza versus Clero: el patronato de la Iglesia de Santa Marina en Fernán Núñez”, *Revista de Humanidades*, 30 (2017), pp. 75-94.

¹⁸ Sanz Ayán, C.: “El fracaso de un modelo de proyección cultural en la consolidación de un linaje de origen financiero: el I marqués de Robledo de Chavela”, en Muto, G., y Terrasa Lozano, A. (coords.): *Estrategias culturales y circulación de la nueva nobleza en Europa*, Madrid, Doce Calles, 2015, pp. 19-44, p. 36; Zezza, A.: “Da mercanti genovesi a baroni napoletani: i Pinelli e la loro cappella nella chiesa di San Domenico Maggiore”, en Muto, Terrasa Lozano: *op. cit* (nota 17), pp. 95-110.

¹⁹ Véanse en este sentido las reflexiones sobre el particular de Guillén Berrendero, J. A.: “El reconociendo [sic] a los nobles y católicos castellanos en tiempos de Santa Teresa de Jesús: una reflexión sobre la tratadística nobiliaria y la presencia de la devoción”, *eHumanista*, 33 (2016), pp. 191-210.

²⁰ Terrasa Lozano, A.: “Honra y gloria de todos los Cortesanos de la Corte del Cielo. Los parientes del Sol, de San Ignacio de Loyola y de San Francisco de Borja: de la nobleza de los santos y la santidad jesuita como capital simbólico de la nobleza (siglos XVI- XVIII)”, *Lusitania Sacra*, 32 (julio- diciembre 2015), pp. 53-79, sobre todo páginas 57-70.

²¹ *Ibidem*, p. 65.

santo de la Grandeza por antonomasia, San Fernando, San Luís Beltrán y Santa Rosa de Lima en 1671; San Pedro Armengol en 1687; San Pascual Bailón y San Juan de Sahagún en 1690; y Santa María de Cervellón en 1692. En total, desde 1585, fueron canonizados 16 santos procedentes de reinos de la Monarquía Católica de los cuales sólo 3 no se pudo probar, o no se intentó que tuvieran sangre real ni noble (en el grado que fuera): San Diego de Alcalá, San Isidro Labrador y San Pascual Bailón²².

Al contar con nobleza de sangre, los santos podían pasar a formar parte de las comunidades imaginadas²³ que constituían las Casas nobiliarias. Como hace tiempo demostró Pierre Delooz, los santos medievales y modernos eran patrimonio de comunidades locales, lo que no significaba necesariamente comunidades geográficas, como evidencia este mismo autor al poner como ejemplo de éstas a las congregaciones religiosas²⁴. De esta manera, durante la Edad Moderna, los santos serán reivindicados como propios por distintas comunidades o corporaciones, como órdenes religiosas, linajes y Casas nobiliarias, ciudades²⁵ y reinos.

Los estudios sobre la relación entre los nobles y la santidad y lo religioso, salvo excepciones, se han centrado, como hemos estado viendo, en profundizar y apuntalar dos paradigmas historiográficos: el de la confesionalización (contrarreformista, en el caso de la nobleza española) y el de la conversión de lo sagrado en capital simbólico. Nuestro propósito, en estas páginas, será analizar el discurso nobiliario presente en algunas hagiografías y dedicatorias prologantes de este tipo de obras mediante las que los nobles se vinculan genealógicamente con el santo patrocinado. No pretendemos con ello emprender principalmente un nuevo estudio de patronato religioso ni de generación de capital simbólico. De hecho intentaremos dar el salto del capital simbólico a la teología moderna, un campo que resultaría más familiar a los agentes que produjeron y patrocinaron los textos que analizaremos. Intentaremos mostrar cómo el discurso nobiliario trata de participar de un tópico teológico que a veces, por conocido, se pasa por alto: el de la concepción del Cielo, del paraíso celestial, como una corte cuyo soberano es Dios y donde perviven las jerarquías y el rango nobiliario no deja de tener su trascendencia. Para ello, para establecer el contexto con el que sostenemos que dialoga el discurso nobiliario de las hagiografías, en el siguiente epígrafe describiremos la imagen que en los siglos XVI y XVII se tiene del Cielo como una corte de ministros y nobles cortesanos que se organizan jerárquicamente en función de su mayor o menor proximidad al soberano, Dios. Hecha la semblanza del Paraíso cortesano, en el último apartado analizaremos algunas dedicatorias de hagiografías, enmarcadas en el universo mental sostenido sobre la imagen de la corte del cielo y la nobleza sobrenatural. Como ya ha señalado desde hace mucho la historiografía, y hemos indicado más arriba, el señalar la nobleza de los santos forma

²² *Ibidem*, pp. 60-61.

²³ Así han sido definidas a partir del clásico concepto de Benedict Anderson en Terrasa Lozano, A.: *La Casa de Silva y los duques de Pastrana. Linaje, contingencia y pleito en el siglo XVII*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica y Marcial Pons, 2012, pp. 45-66. Anderson, B.: *Imagined communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres y Nueva York, Verso, 1983. Enrique Soria Mesa se ha referido a ellas como comunidades genealógicas. Soria Mesa, E.: *La nobleza en la España moderna. Cambio y continuidad*, Madrid, Marcial Pons, 2007, p. 116.

²⁴ Delooz, P.: "Towards a sociological study of canonized sainthood in the Catholic Church", en Wilson, S.: *Saints and their cults: studies in religious sociology, folklore and history*, Cambridge, Londres, Nueva York, Nueva Rochelle, Melbourne y Sidney, Cambridge University Press, 1983, pp. 189-216.

²⁵ Gómez Zorraquino, *op. cit* (nota 8).

parte de la propia estructura de las hagiografías desde sus más antiguos ejemplos, por lo que el asunto estará presente en casi todas estas con independencia de su tipología y de la génesis de la composición de cada una de ellas. Nuestro empeño es analizar la vinculación establecida entre el santo biografiado y un determinado linaje nobiliario, narración que sugerimos que debe entenderse como una forma de garantizarse un lugar en la corte celestial llegado el momento, mediante, como estaban acostumbrados a hacer, una exposición de méritos, virtudes y relación de vínculos de parentesco. En un universo mental isofóbico en el que se cree en la inmortalidad del alma, tenía todo el sentido desplegar los mismos argumentos legitimadores para entrar en todo tipo de cortes, ya fueran terrenas o celestiales, y para dejar asentada la nobleza y el parentesco con los más grandes héroes, que a efectos trascendentales, eran los santos.

1. La nobleza del Demonio y la Corte de Dios

A finales de 1636 o principios de 1637 Calderón de la Barca, recién nombrado miembro de la Orden de Santiago por Felipe IV, recibió el encargo de la villa de Yepes para componer *El mágico prodigioso*, que sería representado durante las fiestas del Corpus Christi de aquel último año²⁶. La obra ha sido incluida por los especialistas entre las llamadas comedias de santos, convertidas en un género en sí mismas tras la eclosión de su producción desde principios del siglo XVII y favorecidas e incentivadas por las llamadas por la historiografía políticas confesionalizadoras²⁷. La formidable obra calderoniana dramatiza la historia legendaria de los mártires del siglo III San Cipriano y Santa Justa de Alejandría, con pacto diabólico de por medio del que Cipriano, al que ha accedido cegado por su deseo de obtener a Justina, gracias a su fe logra finalmente librarse. Al igual que en los autos sacramentales, cuya tradición siguen, en las comedias de santos hará acto de presencia siempre la figura del demonio tanto para tentar a los santos como para inducirles a perder su alma mediante pactos con él. Más allá de las diversas apariencias que la encarnación diabólica pueda adoptar en distintos momentos de las diferentes obras, el aspecto que queremos subrayar es que siempre se deja constancia de su condición principesca y de su condición aristocrática que tuvo antes de la caída y que parece no haber perdido tras la expulsión del Cielo²⁸. De esta manera se presenta al diablo al aparecer ante Cipriano, justo antes de tentarle en su desesperación, como un náufrago que acaba de sobrevivir a una terrible tempestad:

Yo, soy, pues saberlo quieres,
un epílogo, un asombro
de venturas y desdichas,
que unas pierdo y otras lloro.

²⁶ Calderón de la Barca, P.: *El mágico prodigioso*, ed. de B. Sesé, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, p. 12.

²⁷ Para las comedias de santos seguimos, si no indicamos lo contrario, a Morrison, R. R.: *Lope de Vega and the comedia de santos*, Nueva York, Peter Lang Publishing, 2000, sobre todo pp. 1 y 25-33.

²⁸ Para la visión diabólica presente en la tratadística, que se refleja en las comedias de santos, véase Zamora Calvo, M. J.: "Las bocas del diablo. Tratados demonológicos en los siglos XVI y XVII", *Edad de Oro*, XXVII (2008), pp. 411-445.

Tan galán fui por mis partes,
 por mi lustre tan heroico,
 tan noble por mi linaje
 y por mi ingenio tan docto,
 que aficionado a mis prendas
 un rey, el mayor de todos
 [...]
 en su palacio cubierto
 de diamantes y piropos
 [...]
 me llamó valido suyo,
 cuyo aplauso generoso
 me dio tan grande soberbia,
 que competí al regio solio,
 queriendo poner las plantas
 sobre sus dorados tronos²⁹.

Siguiendo con esta asimilación de Lucifer con un privado “tan noble” por su linaje, su caída del Cielo se equipara con la expulsión de la corte del soberano al que tenía seducido y que a nadie se le escapa ni escapaba que era Dios. La grandeza del linaje del demonio y su posición preeminente en la corte del Cielo no era un recurso estilístico o poético de Calderón, ni mucho menos una metáfora. Era un tópico asentado en las comedias de santos avalados por la teología contrarreformista. Así, en *El esclavo del demonio* (1605), de Antonio Mira de Amescua, que recoge la leyenda del fraile Gil de Santarem y su pacto demoníaco, Angelio, encarnación del diablo, se describe a sí mismo como señor “de dos mundos” y afirma que Dios le llama “grande príncipe de la Iglesia”³⁰. En *La creación del mundo y primera culpa del hombre*, de Lope de Vega, cuando el arcángel San Miguel intenta hacer recapacitar a Lucifer antes de su caída, retóricamente le pregunta “¿Quién te hizo noble y bello?”³¹.

El tópico del diablo principesco, y el asunto de las jerarquías dentro de la esfera diabólica que más ampliamente veremos a continuación, va más allá de sus apariciones en las comedias de santos. Tenemos el ejemplo de la maravillosa novela satírica *El diablo cojuelo* (1641), dedicada por su autor, Luis Vélez de Guevara al IV duque de Pastrana, don Rodrigo de Silva y Mendoza (1614- 1675). Al comienzo de la novela, cuando don Cleofás se topa en la misteriosa buhardilla a la que ha ido a parar, huyendo de una cuadrilla, con la redoma desde la que le habla el Diablo Cojuelo, al comprender que se trata de un ente demoníaco le pregunta para tratar de identificarlo, si se trata de un “demonio plebeyo o de los de nombre”³². Semejante apriorismo en torno a una suerte de casta diabólica confirma lo extendido de estas categorizaciones aplicadas a la esfera infernal.

El asunto de la naturaleza principesca de Satanás y de los diversos grados de nobleza entre los ángeles caídos no puede ser considerado un mero recurso literario pues en aquella materia, como la que afectaba a los santos y a las demás figuras sa-

²⁹ Calderón de la Barca, *op. cit.* (nota 26), pp. 99-100.

³⁰ Mira de Amescua, A.: *El esclavo del demonio*, ed. de J. Agustín Castañeda, Madrid, Cátedra, 1980, p. 160.

³¹ De Vega Carpio, L. F.: *Obras escogidas*, ed. de F. C. Sainz de Robles, Madrid, Aguilar, 1987, p. 86.

³² Vélez de Guevara, L.: *El diablo cojuelo*, ed. de A. R. Fernández e I. Arellano, Madrid, Castalia, 1988, p. 69.

gradas y divinas, no se podía incurrir sin grave riesgo en heterodoxia alguna. Las comedias de santos podían entretener y mezclar elementos de las de capa y espada, pero su función primordial era edificar dentro de la más estricta ortodoxia católica, por lo que no podían salirse de los cauces delimitados por la teología. Y en ella encontramos efectivamente dibujado a un nobilísimo príncipe, Lucifer, que gobierna a sus diablos, también jerárquicamente organizados para perdición de la humanidad. Esta estructura es un reflejo negativo de la corte del Cielo, presidida por Dios, organizada también jerárquicamente en función de la mayor o menor nobleza de las criaturas que la integran. Vale la pena que nos detengamos en describir ambos reinos, el del Bien y el del Mal, organizados según principios fuertemente jerárquicos y aristocráticos.

Para ello conviene que en primer lugar consideremos que, aparte de ser el Cielo un reflejo de las cortes reales, sus cortesanos participaban de un tipo de nobleza perfectamente conocido por los hombres del siglo XVII. Los tratadistas nobiliarios modernos distinguían en general, siguiendo a Bartolo de Sassoferrato³³, tres tipos de nobleza. Así, en 1591, Juan Benito Guardiola en su célebre *Tratado de la Nobleza*³⁴, distinguía entre nobleza teologal, nobleza natural y nobleza civil o pública. Así mientras la segunda era la que tenían tanto hombres como animales por disposición natural, una suerte de nobleza biológica, la tercera la otorgaban los monarcas en recompensa al valor y heroicos servicios prestados por individuos excelentes que, por la sangre, pasaba a sus descendientes. Pero era la nobleza teologal la que se podría considerar la estrella de las noblezas pues era la propia de quien estaba en gracia de Dios. Como decía Guardiola, “es la que ante todas las cosas se ha de procurar”³⁵, pues es la que mediante el amor y la caridad nos hace agradables a Dios. Además es una suerte de honrosa criptonobleza, pues como afirma el tratadista siguiendo a San Isidro, “estos tales que gozan de tan excelente y maravillosa nobleza, nosotros no podemos perfectamente conocer, sino es por revelación, y muchos son predeterminados a la gloria, que cerca de nosotros son tenidos por viles”³⁶. Estos portadores de esta santa nobleza sólo por revelación podían conocerse, o, en su caso, tras el oportuno proceso de canonización que les señalaba como cortesanos de Dios.

La mayoría de tratados nobiliarios seguirán con la misma clasificación y definición de los tipos de nobleza expuestos por Guardiola³⁷. Hacia 1599 escribía el cronista de las órdenes militares Francisco de Rades su *Tratado de qué cosa es nobleza, noble, hijodalgo, infanzón y caballero*³⁸, aportando un matiz interesante. En esta

³³ Para una primera recepción de la nobleza teologal de Bartolo de Sassoferrato en la tratadística nobiliaria véase Rodríguez Velasco, J.D.: *El debate sobre la caballería en el siglo XV: la tratadística caballeresca castellana en su marco europeo*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1996, pp. 207 y ss.

³⁴ Guardiola, J. B.: *Tratado de la Nobleza y de los Titulos y Ditados que oy dia tienen los varones claros y grandes de España*, Madrid, Viuda de Alonso Gómez, 1591. Véase Guillén Berrendero, J. A.: “La tratadística nobiliaria como espejo de nobles. El ejemplo de Juan Benito Guardiola y su tratado de nobleza de 1591”, *Brocar: cuadernos de investigación histórica*, 26 (2002), pp. 81-106.

³⁵ Guardiola, *op. cit.* (nota 34), p. 2v.

³⁶ *Ibidem*, p. 3.

³⁷ Con pequeñas variaciones como la de Moreno de Vargas que contempla cuatro tipos de nobleza: natural y teológica; natural primera; natural segunda; y política o civil. Moreno de Vargas, B.: *Discursos de la Nobleza de España*, Madrid, Viuda de Alonso Martín, 1622, p. 4.

³⁸ Seguimos la versión crítica transcrita del tratado en Dacosta Martínez A. y Mota Placencia, C.: “Un tratado inédito sobre la idea de nobleza atribuido a Francisco de Rades y Andrade”, *Studia Aurea*, 8 (2014), pp. 417-454, pp. 438-447.

obra también se mencionan, siguiendo a Baldo³⁹, tres especies de nobleza: la teologal o sobrenatural, que se sigue del estado de gracia con Dios; la natural y moral, proporcionada por la virtud o las virtudes; y la política o civil, que se adquiere por diversas vías y que, según Rades, se llama hidalguía⁴⁰. En este tratado también se considera a la nobleza teologal y sobrenatural como “la más excelente de todas con incomparable exceso, pues no hay cualidad en el hombre ni la puede haber que se iguale con la excelentísima de estar en gracia y amor de Dios”⁴¹. De esta nobleza sólo puede tener certeza Dios, que conoce los corazones humanos, los hombres sólo pueden suponerla en sus semejantes a juzgar por sus obras, aunque sin ninguna seguridad pues algunos “las hacen por vanagloria y muy terrena pretensión de que los otros los tengan en opinión de varones santos y perfectos y los estimen y respeten”⁴². Pero cuando esta nobleza es verdadera, “los fieles hacemos veneración y reverencia a los santos con ceremonias que no se pueden hacer a emperadores y reyes vivientes, y a los que no sabemos si sus ánimas se salvaron” En este matiz resulta interesante este tratado, al plantear expresamente la posibilidad de que nobleza sobrenatural y nobleza civil no coincidieran. Remata así el cronista su exposición sobre la nobleza teologal: “Esta nobleza sobrenatural no la tienen los moros, judíos, herejes ni los cristianos que están en pecado mortal durante aquel estado, por más que sean reyes, prelados o grandes señores”⁴³. Al no poderse dar por garantizado que los nobles en el siglo poseyeran “la mejor nobleza de todas”, perdían toda redundancia las obras en las que una y otra vez se hablaba de nobles santos o de santos de condición nobiliaria.

Es esta nobleza teologal o sobrenatural la que veremos poblar y ocupar los principales puestos del gobierno y la corte del Cielo tal y como los retratan los teólogos. En 1652 el abad benedictino del Real Monasterio de San Juan de la Peña, don Francisco de Blasco de Lanuza⁴⁴, publicó su *Patrocinio de Ángeles y combate de demonios*⁴⁵, dedicado al “mayor príncipe de los serafines y nobilísimo general de los ángeles custodios”, el arcángel San Miguel. Esta obra estaba destinada a ilustrar al lector sobre los beneficios que recibe durante toda su vida de los ángeles de la guarda y a prevenirle contra las astucias y acechanzas del demonio. Pero al cumplir su objetivo nos retrata, siguiendo la tradición patrística y de los doctores de la Iglesia, entre los que destaca Santo Tomás de Aquino, tanto un Empíreo regido por principios monárquicos barrocos y aristocráticos como una horda demoníaca organizada jerárquica y nobiliariamente. Veamos cuál es su organización y la base de su jerarquía.

Pese a la estructura, rangos y jerarquía angelical que el abad de San Juan de Peña va a describir, se siente en la obligación de hacer una aclaración inicial:

³⁹ Para la recepción de Baldo en España véase Pérez Martín, A.: “La recepción de la obra de Baldo en España”, *Anales de Derecho*, 25 (2007), pp. 265-309.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 439.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, p. 440.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Para un estudio del papel de Blasco de Lanuza en los intentos contrarreformistas de vincular poder real y carisma para el exorcismo véase Del Olmo, I.: “Providencialismo y sacralidad real. Francisco Blasco de Lanuza y la construcción del monarca exorcista”, *Sociedades precapitalistas*, 2-1 (2012), http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5469/pr.5469.pdf, 27/09/2019.

⁴⁵ Blasco Lanuza, F., *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, Real Monasterio de San Juan de Lanuza, Juan Nogués, 1652.

No es Su Magestad [Dios] como los Reyes de la tierra, que el señorío tienen grande y la vista muy corta, para cuidar de sus súbditos, y tienen necesidad de suplir la falta de su presencia, con Virreyes, y Ministros. Dios rige sin Chancillerías, y sin Consejo de Estado, porque en todo está presente, y en la suprema sabiduría, va poder infinito⁴⁶.

Pese a que el dogma de la omnipotencia divina hace innecesaria, en términos prácticos, la existencia de, por así decirlo, delegados o representantes del poder divino, éstos, de hecho, en la cosmovisión católica de la que ortodoxamente se hace eco Blasco Lanuza, existen. El propio San Miguel es ejemplo de ello en su condición de “General mas bizarro de las compañías Angelicas, el Embaxador mas illustre del Emperador Eterno”, “el Ministro mas prodigioso de señales y milagros”, el “Vicedios en la tierra”, el “Governador, y Prelado del Parayso”, el “valeroso Alferoz de Christo, el Generalissimo de nuestros Angeles Custodios”⁴⁷. Los cargos y la preeminencia de San Miguel presuponen pues, de facto, la existencia de una jerarquía en la corte celestial, una organización basada en la distinción entre mejores y peores, es decir aristocrática, y entre más cercanos y más alejados de Dios, es decir cortesana.

El abad Blasco de Lanuza justifica en primera instancia la existencia de tal jerarquía en la esfera celestial en la necesidad de que exista un escalafón, una jerarquía, en la que se establece una cadena de obediencia, cuando hay muchos ministros, para el bien de la obra que se ha de llevar a cabo. Pirámide de obediencia que culmina en Dios, quien a su vez sólo se comunica con los más cercanos, pues como es cosa sabida, para “hazer un muy sumptuoso Palacio Real, no conviene à la grandeza del Rey, que por si mismo hable à los Obreros; solo comunica sus intentos con los Privados, que le assiste”⁴⁸. Para contribuir a este orden eterno, presente en el Cielo y en los palacios reales del siglo XVII, los ángeles se ordenan en tres principados, el sobrecelesial, el celestial y el subcelesial. Cada uno de estos principados o jerarquías se distinguen, en orden decreciente, por una mayor proximidad a Dios. Así, mientras la segunda jerarquía protege y vigila todo el Orbe y los ángeles de la tercera se hallan dispersos por las diferentes regiones en las que se divide el mundo para desarrollar sus labores de protección y de lucha contra los demonios, el primer principado, al decir de San Dionisio, “está como en el camarín de Dios, que asisten muy cerca de Su Magestad los tres supremos ordenes de Angeles [querubines, serafines y tronos]”⁴⁹. Desde esta visión, este grupo de ángeles, los querubines, serafines y tronos de la jerarquía sobrecelesial⁵⁰, constituirían la más alta nobleza del Cielo, serían los ministros de Dios que más estrecho contacto tendrían con él, los que directamente podían “oyr su voluntad” para luego transmitirla a sus inferiores jerárquicos⁵¹. A ningún lector de la época, habituado a los usos políticos cortesanos, escaparía el detalle de

⁴⁶ *Ibidem*, p. 6.

⁴⁷ *Ibidem*, de la dedicatoria “Al Nobilissimo General de los Angeles Custodios y mayor principe de los serafines San Miguel”, s/p.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 199.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Según Alberto Magno, cada jerarquía angelical se dividía a su vez en tres categorías: superior, media e inferior. A cada una de las subcategorías les corresponden 3 coros. Así el rango de los coros, de mayor a menor, quedaría constituido por los siguientes: en el nivel superior, los ya mencionados y excelsos querubines, serafines y tronos; en el medio, dominaciones, principados y potestades; y en el inferior, virtudes, arcángeles y ángeles. *Ibidem*, p. 200.

⁵¹ *Ibidem*.

la importancia de estar cerca de la figura del monarca tanto para conseguir su favor como para ver representado su rango y su capacidad de distribuir a su vez mercedes⁵². Aunque en la corte de Dios no valía el maquiavelismo político, pues era un soberano que podía gobernar sin ayuda alguna, el que permitiera tales jerarquías demostraba que, a quienes tenía más cerca de sí, eran mejores que otros, como veremos a continuación, más nobles.

El abad de San Juan de la Peña, siguiendo toda la tradición cristiana en la materia, sostiene que existen siete ángeles superiores, “siete Magnates”, que, repartiéndose cada una de las siete partes del mundo, ejercen de “Capitanes Generales, ò Virreyes” de Dios en la cura de las almas correspondientes⁵³. Estos ángeles magnates actúan aliados los unos con los otros y mandan a sus inferiores, pues “los mas nobles” dan órdenes “à los que son de menos nobleza”⁵⁴. Así pues, cada uno de los ángeles de la guarda particulares obedecen a uno de estos siete ángeles principales en tanto que generales y príncipes de su milicia. Y, a su vez, estos siete ángeles parecen obedecer al más noble de ellos, San Miguel Arcángel, sin igual en el cielo.

Es, precisamente, en la caracterización de la superioridad del arcángel San Miguel donde Blasco de Lanuza ha de hacer expresa afirmación de la desigualdad de condición innata de las entidades celestiales, que justifica las jerarquías establecidas por Dios en el Cielo (como en la Tierra). San Miguel es el mayor de los serafines, “sin tener otro ygual, pues según esta doctrina, cuyo valedor es el Angelico Doctor Santo Thomas, es necesario, que vnos sean mas perfectos que otros sin que aya dos yguales”⁵⁵. Así pues, en esta escala de perfección, San Miguel sería el primero en dignidad y naturaleza, en definitiva “el mas noble Angel de los Serafines”⁵⁶. Sin embargo, si en el Empíreo no hay otro como San Miguel en nobleza y excelencia, en toda la Creación sí que hay otro a quien, pese a la pérdida de la Gracia, se le puede comparar en grandeza de linaje: Lucifer.

El abad que nos hace de cicerone en esta ascensión a la corte celestial se hace eco de una doctrina, sostenida por varios eruditos en la materia, según la cual Dios habría creado sólo dos ángeles en la “suprema especie de Serafines”: San Miguel y Lucifer⁵⁷. Así, tras la caída, mientras San Miguel se constituyó en príncipe de los ángeles que se mantuvieron fieles a Dios, Lucifer se habría convertido en “Generalissimo de los malos”⁵⁸, lo que no supuso pérdida alguna de su nobleza originaria. De esta manera se erige en el príncipe de los demonios, el único, que en el mal no tenía superior ni igual. Porque, continúa abundado en el principio isofóbico el abad Blasco de Lanuza, “entre los mismos individuos de vna especie, ay desigualdad en su natural perfeccion; que Luzifer es mas perfecto en naturaleza individual, que todos los demonios”⁵⁹. Y es tanta la nobleza que se le reconoce que, pese a la diferencia tan grande que hay entre estar o no estar en Gracia de Dios, comparado con San Miguel

⁵² El cielo así descrito, analizado por Norbert Elias, sin duda le hubiera llevado a las mismas y fecundas conclusiones a las que le condujo el estudio de la corte de Luis XIV. Elias, N.: *La sociedad cortesana*, México, Fondo de Cultura Económica, [1969] 1993.

⁵³ Blasco Lanuza, *op. cit.* (nota 45), p. 215.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 216.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 226.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 227.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 226.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 227.

“son yguales en individuo” pero “es incierto qual preceda en naturaleza”⁶⁰. Y acaba apuntalada la preeminencia de Lucifer entre otros potenciales pares demoníacos en la antigüedad de sus méritos o, en este caso, de sus deméritos, pues al igual que en la tierra, a igual calidad nobiliaria, la mayor antigüedad decide la disputa por la excelencia. Así pues Lucifer “tiene la primacía en malicia, porque pecò el primero, y induxo a los otros”⁶¹, ganándose entre ellos el principado. Es el primero entre los demonios porque es de por sí el primero en perfección natural y porque “ellos mismos se le sugetaron, ofreciéndole vassallage”⁶². Y esa perfección natural se sigue de la nobleza⁶³ en la que fue creado Lucifer, según la autoridad de los Santos Padres que sobre el asunto se han pronunciado⁶⁴.

Así pues, en la esfera celestial, en el Empíreo, Dios ha creado una corte jerarquizada en la que las distintas especies de ángeles, incluidos los caídos, se organizan en función de su desigualdad original que hace que unos sean más nobles que otros. En esta corte celestial, a la que llegan los santos y bienaventurados, ¿cabe pensar que pudiera ser irrelevante su nobleza secular?

El padre Rivadeneyra, en su *Flos Sanctorum* (1599)⁶⁵ nos ofrece una descripción de la corte celestial que espera a los santos sin hacer referencia a su nobleza terrenal. Les aguarda un espléndido palacio real que Dios ha construido para albergar a todos sus cortesanos, donde actuará como un buen señor que recompensará con liberalidad a los que le hayan servido. A San Pedro, San Pablo, San Juan Bautista, San Juan Evangelista, todos de modesto y plebeyo origen mundano, los llama grandes príncipes de aquella corte en la que son todos nobles, “Reyes, e hijos de Dios”⁶⁶. En esta descripción de la corte celestial, en relación a los santos, parece que la entrada en la misma garantiza, granjea a todos la misma nobleza, la teologal. Sin embargo, al igual que ocurre con las entidades angelicales, los santos no pueden, ni gozando de la plenitud de la Gloria de Dios, aspirar a la igualdad nobiliaria total. Hemos de volver de nuevo al aristocratizante abad de San Juan de la Peña para acabar de perfilar este pormenor. Si bien, “concluida la peregrinación de los hombres, cesará toda Prelacia, y Superioridad, porque no será necessaria”, la fuerza del siglo nobiliario por excelencia es demasiado fuerte y esta promesa de igualdad no puede concluir sin matiz: “pero siempre quedará la ventaja de naturaleza entre ellos”⁶⁷.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*, p. 466.

⁶³ Las pruebas de la nobleza de Lucifer basadas en su rebelión no pueden resultar más fascinantes pues ésta demuestra la paradójica excelencia de su naturaleza. Aunque es larga, merece la pena la cita: “[...] la excelencia, y hermosura fue ocasión de la culpa, que cometieron los demonios; y esta se halló mayor en Luzifer; [...]. Si el motivo de su pecado fue rebeldía de no querer adorar a Christo encarnado; que le fue revelado en el primer instante de su creación: el como mas ecumbrado, despreciaría el rendir veneración a la naturaleza humana inferior. Si pecaron apeteciendo ser a Dios semejantes, ninguno tuvo mas ennoblecida naturaleza, que el primero; y se hallaría mas incitado para la embidia si el crimen fue, un apetito de presidir a todas las criaturas, con un singular modo, inventado de altivez; y un afecto arrogante de no estar otro sugeto, solo el mayor pudo pretender este puesto”. *Ibidem*, p. 467.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 227.

⁶⁵ He seguido la segunda edición de 1604. Ribadeneyra, P.: *Flos Sanctorum o libro de las vidas de los santos*, Madrid, Luis Sánchez, 1604.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 871-874.

⁶⁷ Blasco Lanuza, *op. cit.* (nota 45), p. 471.

Si el Cielo es una corte en la que el soberano supremo se rodea de sus nobles y los demonios obedecen a Lucifer, a quien nadie niega primacía nobiliaria, no es de extrañar que se investiguen en el siglo las noblezas de los santos. Sin duda en la tierra muchas familias tratarán de apuntalar la nobleza de los santos con el objetivo de unirlos al capital simbólico de sus propios linajes en las historias genealógicas que tanto proliferaron entonces. Además, en un contexto de progresiva codificación del proceso de canonización por parte de Papas de la más alta nobleza italiana y de depuración del santoral tradicional, el linaje noble sin duda constituiría también una ayuda para entrar en loor de santidad en esta corte celestial tan aristocratizante como las terrenas. Pero una vez canonizado el santo, ayudado por la nobleza política que hubiera tenido o se le hubiera conferido, quedaba investido de nobleza teologal, que se vinculaba a los linajes a través de las hagiografías a las que se daba en muchas ocasiones, como veremos a continuación, forma de hagiografía genealógica.

2. Protectores de santos y hagiografías genealógicas

A propósito de la escritura de la Historia, sostenía Luis Cabrera de Córdoba en 1611 que ninguna cosa “se empieça bien, si después de Dios no es de gran señor favorecida”⁶⁸. En el caso de las hagiografías, al igual que en el resto de obras escritas, este amparo quedaba reflejado en las dedicatorias a los poderosos señores cuya protección se buscaba. En muchas ocasiones, en el caso de las hagiografías, la ayuda pretendida iba más allá de la financiación del libro, alcanzando el apoyo para el proceso de canonización del beato del que la misma hagiografía en ocasiones se convertía en prueba. A cambio el noble se cobraba su amparo en arrobos de capital simbólico. Por una parte, el que proporcionaba el ser reconocido como alguien lo suficientemente poderoso como para influir en los procesos de canonización. Por la otra, cuando el santo era de su linaje, o al menos así se argumentaba, aumentaba la calidad de la fama de su Casa que incorporaba así un héroe religioso. Tal era la imbricación entre santidad, linaje y nobleza que las dedicatorias se convertían en una suerte de compendio genealógico de sus Casas. Y en función de la vinculación establecida entre el patrocinador y el santo, podemos proponer una doble tipología hagiográfica. Por una parte estaban las que sólo pretendían generar capital simbólico mediante la muestra de veneración hacia un santo determinado. Por otra, las que podríamos llamar hagiografías genealógicas, establecían un vínculo de sangre entre el noble protector y el santo cuya vida se exaltaba, lo que suponía la conquista de la nobleza teologal por parte de un determinado linaje. Veamos algunos ejemplos del primer tipo de hagiografías.

En 1701 Josep Sicardo dedicó su *Vida y milagros del Glorioso San Nicolás de Tolentino* (1701)⁶⁹, a la condesa consorte de Palma del Río, doña María Leonor Moscoso Osorio. Los motivos que aduce Josep Sicardo para escoger a tal protectora de la hagiografía del santo italiano del siglo XIII son esencialmente dos. El primero, le dice, que “la Casa de V. Excelencia vinculo los quilates de su devocion al Glorioso Doctor San Agustín, y à su Su Sagrada Familia, con el patronato del Convento de

⁶⁸ Cabrera de Córdoba, *op. cit.* (nota 12), p. 45.

⁶⁹ Sicardo, J.: *Vida y milagros del Glorioso San Nicolás de Tolentino, religioso del orden de los ermitaños de nuestro padre San Agustín*, Madrid, Imprenta de Manuel Ruiz de Murga, 1701.

nuestra Señora de la Cerca⁷⁰ en Santiago de Compostela. Y, aparte de este patronato que podríamos llamar de carácter clásico, la segunda razón es la gran cantidad de miembros de su familia que se habían consagrado a la religión agustiniana, empezando por su hijo primogénito fray Pedro Portocarrero, “que renunció a los Estados y Grandezas para vestir el hábito agustino” y dos de sus hijas, sor Antonia y sor Ignacia, religiosas en el real convento de la Encarnación en Madrid⁷¹.

Pero para nosotros el interés estriba en el giro genealógico que adquiere esta dedicatoria, bajo el paraguas de querer citar a otros varones ilustres de las familias emparentadas con la marquesa que se consagraron a la orden agustina. Para ello, al modo de los genealogistas, el autor ha de remontarse a los orígenes tanto de la Casa de la marquesa como de la de su marido, don Luis Fernández Portocarrero, conde de Palma del Río y sobrino del célebre cardenal Portocarrero. De esta manera la dedicatoria se convierte en una pequeña historia genealógica de las familias Moscoso y Portocarrero, así como de otras Casas emparentadas como las de Altamira y Monterrey, de la de los duques de Medina Sidonia, de la de los condes de Lemos y de la de los señores de Cabrera y Ribera, entre otros. Todos los elementos clásicos de las genealogías aparecen entonces: antigüedad del linaje, méritos civiles y religiosos de sus miembros y parentescos reales. Así pues, la recompensa que la condesa consorte de Palma del Río obtiene de su patrocinio hagiográfico, además de su servicio a Dios, consiste en un precioso capital simbólico: mostrar el patronazgo religioso de los linajes emparentados con su Casa y la inserción de su historia genealógica como pórtico a la hagiografía de San Nicolás Tolentino.

En 1612 se publicó en Orihuela la *Vida de la bendita soror Maria Raggi*⁷² que el padre Pedro Juan Zaragoza, de la orden de predicadores, había escrito en 1604. La obra glosaba la vida, virtudes y milagros de la madre Maria Raggi (1552- 1600). Nacida en la isla de Quíos, por entonces perteneciente a la República de Génova, tras enviudar, en 1571 entró en religión y desarrolló en Roma la mayor parte de su tarea, desde 1584 hasta su muerte en 1600, tras la cual hubo intentos, que a la postre no llegarían a buen puerto, de promover su canonización. En ese contexto cabe situar la obra de Pedro Juan de Zaragoza, dedicada a don Antonio Fernández de Córdoba y Folch de Cardona, V duque de Sessa (1550- 1606), quien, entre otras cosas, había sido embajador extraordinario del Rey Católico ante el Papa entre 1590 y 1603⁷³. El autor de la hagiografía de Maria Raggi, al dirigirse al duque, le señala como principal valedor de la beata por haber sido él mismo testigo en Roma de su santidad. Pero más allá de su convicción, apela el fraile a la tradicional protección que ha dispensado tanto a su orden como a él mismo, en tanto que su confesor, lo que le permite apelar al amparo del duque, cuyo “pecho Christianissimo” conoce tan íntimamente, para que sea guardián celoso de la “honra de Dios y de sus Santos”⁷⁴.

Pero más allá de la apelación clásica al amparo de un noble que había sido testigo de la santidad y milagros de Maria Raggi en Roma y vinculado por patronazgo a la

⁷⁰ *Ibidem*, p. 2.

⁷¹ *Ibidem*, p. 2v.

⁷² Zaragoza de Herrera, P. J.: *Vida de la bendita soror Maria Raggi, beata de la tercera orden de Penitencia del glorioso santo Domingo, que murió en Roma à 7 de Henero del año santo de 1600*, Orihuela, Agustín Martínez, 1612.

⁷³ Para el *cursus honorum* del V duque de Sessa véase <https://dbe.rah.es/biografias/15456/antonio-fernandez-de-cordoba-y-folch-de-cardona-anglesola-y-requesens>, 07/06/2019.

⁷⁴ Zaragoza de Herrera, *op. cit.* (nota 72), de la dedicatoria, s/p.

orden que promovía su canonización y personalmente al autor de la hagiografía, que había sido su propio confesor, un elemento de carácter práctico hacía especialmente apetecible la simpatía del duque de Sessa. Durante su embajada romana había sido testigo, sin ser ajeno a las presiones diplomáticas para lograrla, de la canonización en 1601 de San Raimundo de Peñafort. Una apelación más directa a la capacidad de facilitar la canonización de un santo la encontramos en el *Archetipo de virtudes, espexo de prelados, el venerable padre y siervo de Dios F. Francisco Ximenez de Cisneros*⁷⁵ que fue dedicado en 1653 a don Rodrigo Díaz de Vivar y Mendoza, VII duque del Infantado (1614- 1657), al igual que Sessa antiguo embajador ante el Papa, y a la sazón virrey de Sicilia. Se trataba de la tercera edición ampliada, consagrada a apuntalar la causa de la canonización del cardenal Cisneros y firmada por el “principal colegio mayor de S. Ildefonso” de la Universidad de Alcalá de Henares. En la dedicatoria firmada por el rector de la universidad, éste comienza haciendo breve memoria de a quiénes fueron encomendadas las ediciones anteriores. La primera fue dedicada a Felipe II, por ser la máxima protección a la que se podía aspirar y por ser “hijo, nieto, y bisnieto de los Christianissimos Reyes, que le honrraron [al cardenal Cisneros], que fueron testigos oculares de sus virtudes, de sus milagrosas hazañas, y de su Santa, y Venerable vida”⁷⁶. La segunda al cardenal Bernardo de Sandoval y Rojas (1546- 1618), quien en tanto que arzobispo de Toledo, era patrón complutense y de las ramas de cuyo árbol genealógico pendía el venerable Cisneros. Para la tercera edición no podía buscarse otro amparo que el del duque del Infantado, por varias razones. Las más convencionales eran estar también la Casa de Mendoza emparentada con el cardenal Cisneros y “por aver tomado por instrumento Dios à los antepassados de V. Excel. para las dignidades q. goço N. V. Arçobispo; y porque se hallan muchas de sus hazañas en esta Historia”⁷⁷. Pero la causa principal de dedicar la publicación de un libro, cuyas ediciones anteriores fueron encomendadas a la protección del rey y del arzobispo de Toledo, al VII duque del Infantado era por una parte agradecerle el esfuerzo con que había “resucitado (siendo Embaxador en la Corte Romana) esta gusta (sic) causa de su Canonizacion” y, por la otra suplicarle que “no se olvide desta Beatificacion, de que tiene tanta parte por los títulos referidos”⁷⁸.

Más allá de estas vinculaciones de patronazgo con órdenes religiosas y a causas de canonización de santos ajenos o con una relación algo periférica con los propios linajes, la principal actividad nobiliaria de patrocinio hagiográfico tendrá que ver con los santos y beatos con los que el patrocinador pueda trazar una clara vinculación genealógica y, a ser posible, que esté alejado de él por el menor número posible de generaciones. Y, lo más importante, que el noble que amparaba la hagiografía y el hagiografiado, compartieran apellido, lo que reforzaba el vínculo de sangre a través del que la nobleza teologal podía ser asumido, interpretando algo laxamente su significado, por el linaje. Un ejemplo paradigmático lo proporcionará San Francisco de Borja, canonizado en 1671 y emparentado con casi toda la Grandeza de España. No es el objeto de este artículo analizar los múltiples aspectos, bastante conocidos, de la

⁷⁵ Anónimo: *Archetipo de virtudes, espexo de prelados, el venerable padre y siervo de Dios F. Francisco Ximenez de Cisneros*, Palermo, Nicolás Bua, Impresor del Santo Oficio, 1653.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 2.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 3.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 4.

relación entre la nobleza y el que podríamos llamar su santo patrón y los entresijos de su proceso de canonización⁷⁹. Pero sí que nos interesan los tópicos de vinculación del santo con distintas familias. Nos fijaremos en un ejemplo entre muchos.

En 1644 el padre Nieremberg publicaba su *Vida del Santo Padre y gran siervo de Dios el B. Francisco de Borja*⁸⁰, dedicada al cardenal arzobispo de Sevilla y electo de Toledo don Gaspar de Borja y Velasco (1580- 1645). Era don Gaspar hijo del VI duque de Gandía y, por tanto, biznieto del por entonces futuro San Francisco de Borja⁸¹. Así pues era el cardenal uno de los muchos parientes directos del beato duque de Gandía interesados en patrocinar hagiografías de su ancestro directo. Y en este sentido apunta el padre Nieremberg al ofrecerle a don Gaspar de Borja el relato de las “heroicas obras, y grandes maravillas, recogidas de los procesos para su Canonización” de “su santo abuelo”⁸². A ello se añadía que don Gaspar, “siendo de su sangre, y descendiente legítimo, no entro en la herencia de su Estado, sino de su Espiritu, y tiene mas parte en sus virtudes”, las de “modestia, templança, prudencia, equidad, afabilidad”⁸³.

Al hacer Nieremberg partícipe de las virtudes de Francisco de Borja a su biznieto cardenal, se hacía eco de una idea muy extendida, a la que a la vez daba publicidad: la de que las familias se caracterizaban por una serie de virtudes que les eran propias. En la ya mencionada *De Historia*, Luis Cabrera de Córdoba dedica el Discurso 17 de su libro segundo a “Como se ha de escribir la vida de los príncipes e ilustres varones”⁸⁴. Allí hace una disquisición sobre cómo la vida de los hombres transcurre entre lo que hoy llamaríamos las pulsiones del apetito y la razón. A la hora de retratar a un personaje ilustre el historiador ha de prestar atención a los diferentes aspectos que determinan su naturaleza, así como los elementos que marcarán su carácter, los que decidirán sus acciones voluntarias, que son siempre morales. Entre éstas últimas señala lo que llama las costumbres. Y de éstas dice Cabrera de Córdoba que “nacen de la familia en su generación del tronco. La severidad en los Catones, el popular ingenio en los Gracos”⁸⁵. Por extensión, en el universo conceptual que alumbraba esta concepción de Cabrera de Córdoba y las hagiografías de las que nos estamos ocupando, la presencia de uno o varios miembros en un árbol genealógico con fama de santos o, mejor aún, canonizados por el Papa, podía añadir al catálogo de “costumbres” de un linaje la tendencia a la santidad. Por tanto, a las virtudes de la nobleza clásica que pudieran tener los Borja, con estas hagiografías de San Francisco, y ello era extrapolable a todos los nobles con antepasado directo canonizado o canonizable, podían unir la de ser muy capaces de engendrar nobleza teologal.

El hecho de que estemos considerando a las genealogías trazadas en las hagiografías como elementos de fijación del acceso o al menos cercanía a la nobleza teologal no significa, obviamente, que a ésta, como a todo elemento genealógico, no se le

⁷⁹ Véase por ejemplo Sanz Ayán, C.: “La canonización de Francisco de Borja. Una lectura política”, en Iglesias Cano, C.: *V Centenario del nacimiento de San Francisco de Borja*, Madrid, Real Academia de la Historia y Fundación de la Nobleza Española, 2011, pp. 71-92.

⁸⁰ Nieremberg, J. E.: *Vida del Santo Padre y gran siervo de Dios el B. Francisco de Borja, tercero general de la Compañía de Jesus, y antes duque quarto de Gandía*, Madrid, María de Quiñones, 1644.

⁸¹ <https://dbe.rah.es/biografias/13854/gaspar-de-borja-y-velasco>, 08/06/2019.

⁸² Nieremberg, *op. cit.* (nota 80), s/p.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Cabrera de Córdoba, *op. cit.* (nota 12), pp. 77v- 82v.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 78v.

diera un uso mundano. E, incluso, que la santidad de un mismo antepasado fuera utilizada de varias maneras por parte de diferentes Casas de un mismo linaje en función de coyunturas y necesidades concretas. Sirva de ejemplo el caso del portugués beato Amadeo, en el siglo Juan de Silva de Meneses (c. 1420- 1482), gran reformador de la orden franciscana en Italia. En la *Historia Genealógica de la Casa de Silva* (1685), de don Luis de Salazar y Castro y dedicada a don Gregorio de Silva y Mendoza, V duque de Pastrana (1649-1693), en el capítulo dedicado a las “Excelencias y Grandezas de la Casa de Silva” le incluye como uno de los primeros grandes héroes del linaje. La mención del beato Amadeo sirve al genealogista para exaltar todavía más la santidad en la Casa de Silva con el argumento de que ésta es “mas difícil de hallar” en los linajes poderosos⁸⁶.

Frente a la utilización por así decirlo convencional que hace la Casa de Silva del capital simbólico del beato Amadeo, resulta más interesante el uso particular que tres décadas atrás se había hecho del personaje en 1653, en *Amadeo de Portugal, en el siglo Iuan de Meneses de Silva, religioso de la Orden de San Francisco y la Observancia*⁸⁷. El autor de esta obra, don Jerónimo Mascareñas, obispo electo y en el exilio de Leiria en Portugal, la dedicaba a su hermano, don Pedro Mascareñas, marqués de Montalván. La dedicatoria cuenta con elementos que ya hemos descrito, como el señalar el estrecho parentesco que une al beato Amadeo con don Pedro Mascareñas; de hecho se hace puntual relación de todas las Casas del linaje de los Silva emparentadas con el beato como las de los condes de Cifuentes, los marqueses de Montemayor, los duques de Pastrana e Híjar o los marqueses de Alenquer y Orani. Pero ninguno de estos últimos, afirma el obispo electo de Leiria, es pariente de Amadeo de Silva “en grado mas propinquo” que don Pedro, de donde nacía “la obligación del mayor parentesco”⁸⁸.

Pero lo que sin duda resulta interesante de esta dedicatoria son sus particularidades, estrechamente vinculadas a las vicisitudes políticas que atravesaban tanto don Pedro como su hermano don Jerónimo. Los hermanos Mascareñas formaban parte del exilio portugués, siendo parte del contingente de nobles que se habían trasladado a Madrid tras la proclamación de Juan IV como rey de Portugal para declararse fieles a Felipe IV⁸⁹. Precisamente será la condición de exiliado del beato Amadeo, portugués que fue gran reformador en Italia, el aspecto que se potencie para acercarlo a don Pedro Mascareñas, quedando de alguna manera en un segundo plano el vínculo de la sangre y el ejemplo de la santidad. Así comienza don Jerónimo la dedicatoria a su hermano el marqués de Montalván:

⁸⁶ Salazar y Castro, L.: *Historia genealógica de la Casa de Silva*, Madrid, Melchor Álvarez y Mateo de Llanos, 1685, vol. I, pp. 4-6.

⁸⁷ Mascareñas, G.: *Amadeo de Portugal, en el siglo Iuan de Meneses de Silva, religioso de la Orden de San Francisco y la Observancia; y Fundador de la Illustringissima Congregacion de los Amadeos en Italia*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1653.

⁸⁸ *Ibidem*, s/p.

⁸⁹ Sobre las vicisitudes del clan Mascareñas durante la guerra de la Restauración y la división de sus miembros entre fieles a Felipe IV y leales a Juan IV véase Terrasa Lozano A.: “De la raya de Portugal a la frontera de guerra: los Mascarenhas y las prácticas nobiliarias de supervivencia política durante la guerra de la *Restauração*”, en Yun Casalilla, B.: *Las Redes del Imperio. Élités sociales en la articulación de la Monarquía Hispánica, 1492- 1714*, Madrid, Marcial Pons, 2009, pp. 233-258.

La Vida de un portugués, desterrado, voluntariamente, de la Patria, por el servicio de Dios, escrita por otro ausente della, por la obediencia de su Rey, a quien mas justamente deve encaminarse que a V. Exc. que tan bien supo atender a ambas obligaciones, siguiendo con tanto desengaño la segunda. [...] La natural obediencia, nacida en el Cielo, y peregrina en la tierra, si falta en la patria, deve buscarse peregrinando; y a quien la busca, le sucede como a los ríos, que tanto crece en reputación, y nombre, quanto caminan [...] ⁹⁰.

En esta interesante vuelta de tuerca al imaginario de la santidad nobiliaria, en una suerte de confusión entre la nobleza teológica y la nobleza civil, vemos como quedan equiparados el exilio de Amadeo por servir a Dios y el de los hermanos Mascareñas por fidelidad a Felipe IV, rey legítimo de Portugal. Y así se afirma explícitamente cuando don Jerónimo le dice a su hermano que el camino del exilio que tomó “por la obediencia del Rey nuestro Señor, avia seguido ya, obedeciendo a la inspiración divina Amadeo” ⁹¹.

Que el tema de esta hagiografía es el exilio virtuoso lo demuestra el hecho de que incluso cuando el narrador se aleja de la figura de Amadeo, nunca abandona el tema del destierro. Al tratar de la genealogía que une a Amadeo y a los Mascareñas, don Jerónimo tiene buen cuidado en ir señalando a todos y cada uno de los antepasados que por distintas circunstancias y vicisitudes tuvieron que pasar a vivir y medrar de Portugal a Castilla. Y no menos significativamente, cuando se encamina al final de su dedicatoria don Jerónimo anuncia a su hermano la futura escritura de la vida de dos piadosas mujeres de su linaje que también tuvieron que dejar Portugal. Una es la beata doña Beatriz de Silva, hermana de Amadeo, que pasó a la corte de Castilla como dama de la infanta Isabel de Portugal, esposa de Juan II de Castilla. La otra es doña Leonor Mascareñas, que hizo lo propio como dama de la esposa de Carlos V, la emperatriz Isabel de Portugal.

A mediados del siglo XVII en las hagiografías de santos nobles o de nobles santos, que hemos caído en la tentación de llamar hagiografías genealógicas, se habían asentado los tópicos que venimos mencionando: grandeza del santo, vinculación con un linaje de una gran Casa, conversión del bienaventurado en un héroe que mejoraba el relato genealógico de la nobleza. Sobre esta base en ocasiones, como en el caso de la vida del beato Amadeo de Jerónimo Mascareñas, se podían articular discursos y temas convenientes para un noble o una familia en una coyuntura política determinada. Pero aun siendo, en muchas ocasiones, un mero asunto de capital simbólico y de discurso legitimador, éste se articulaba a partir de la narrativa que permitiera entrar en la corte del Cielo con la misma preeminencia de la que se había gozado en el siglo. No garantizando la nobleza política la teológica, se debía reforzar la idea de que estaban tan próximas que en el caso de algunos linajes podían llegar a ser lo mismo.

Epílogo recapitulatorio

En la polémica dominicana desatada a comienzos del segundo cuarto del XVIII, a la que nos referíamos al principio de estas páginas, una de las plumas que más ar-

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 2v-3.

⁹¹ *Ibidem*, s/p.

dientemente defendieron la nobleza de Santo Domingo de Guzmán (1170- 1221) fue la de Pedro Joseph de Mesa Benítez. En 1737 publicó su *Ascendencia esclarecida y progenie illustre de nuestro gran padre Santo Domingo*⁹², dedicada a Santo Domingo de Silos y a doña Francisca Xavier Bibiana Pérez de Guzmán el Bueno, viuda del VII duque de Osuna, madre y tutora del VIII e hija del XII duque de Medina Sidonia.

En esta obra se condensan dos de los principales elementos que durante el siglo XVII habían adquirido carta de naturaleza en las hagiografías convertidas en semi-llero de capital simbólico: la exaltación de la nobleza política o civil, en la terminología de la tratadística de la época, maridada con la santidad y la vinculación de los santos con linajes nobiliarios, casi siempre de la Grandeza, hasta el punto de que en ocasiones los géneros hagiográfico y genealógico se funden en una suerte de hagiografía genealógica. En la doble dedicatoria a santo Domingo de Silos y a la duquesa de Osuna Pedro Joseph de Mesa parece querer condensar, exaltándola, esta narrativa que a principios del siglo XVIII, cuando apunta su declive, ha alcanzado plena madurez.

Según contaba la tradición cuando la noble dama Juana de Aza estaba ya embarazada del futuro santo Domingo acudió al monasterio de Silos en busca de amparo espiritual. De que lo encontró es prueba que puso a su hijo el nombre del gran protector del monasterio, quien fuera su abad Santo Domingo de Silos (1000- 1073). Por ello este santo era considerado precursor del segundo Santo Domingo, hasta el punto de que Pedro Joseph de Mesa le llama “Glorioso taumaturgo, segundo Moisés” por haber anunciado a los “Nobilísimos Guzmanes” que de entre ellos “sacaría Dios el mejor de los Guzmanes”⁹³. Y al hacer Dios esa merced a los Guzmanes hizo doblemente grande a su santo, quien “naciendo Guzmán, nació Grande de el Mundo; pero Vos [se está dirigiendo en este momento a Santo Domingo de Silos] dándole vuestro nombre Dominicus, lo destinaste para Grande del Señor, para Grande del Cielo”. Era un tópico hagiográfico barroco, que también recupera Mesa Benítez, que la nobleza terrenal realizaba la santidad; en palabras de nuestro hagiógrafo, era la nobleza “muy a propósito para pedestal y vasa de los santos”⁹⁴.

En la parte de la dedicatoria en la que se dirige a la duquesa de Osuna entra, de manera clásica, en un terreno más estrictamente genealógico, la señala como la perfecta protectora de esta reivindicación de la nobleza de este Guzmán con el que está múltiples veces emparentada al pertenecer, en tanto que hija del duque de Medina Sidonia y viuda y madre de los duques de Osuna, a varias Casas que consideran propio a este santo. Sin embargo los Medina Sidonia cuentan con un fabuloso capital simbólico en términos de santidad, por lo que Santo Domingo Guzmán es un *primum inter pares* en este sentido: se cuentan nada más y nada menos que 129 parientes transversales que son santos, beatos “e ilustres en virtud”⁹⁵.

⁹² De Mesa Benítez, P. J.: *Ascendencia esclarecida y progenie ilustre de nuestro gran padre Santo Domingo, fundador del orden de predicadores. Tomo primero*, Madrid, Alfonso de Mora, 1737.

⁹³ *Ibidem*, s/p. Mientras no indiquemos lo contrario todas las citas proceden de la dedicatoria de la obra de Mesa Benítez que no está paginada.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 3. Como escribía en 1691 el padre Tomás Muniesa, en una vida de doña Luisa de Borja y Aragón, los santos “en la misma Nobleza que los hizo Grandes en el mundo hacen pie para sublimarse a la mayor altura de los cielos”. Citado en Terrasa Lozano, *op. cit.* (nota 20), p. 57.

⁹⁵ En esta cifra se hace eco de un epitome de la Casa de Medina Sidonia compuesto por Juan Alonso Calderón. Mesa Benítez, *op. cit.* (nota 93), s/p.

Pero junto a la exaltación de los *topoi* aristocráticos que durante la Edad Moderna habían adquirido carta de naturaleza en las narrativas hagiográficas, en esta obra de cierto carácter otoñal se vislumbra un elemento de crítica que había quedado sepultado bajo la avalancha de santidad filonobiliaria. Para refutar a quienes, basándose en que muchas obras antiguas no hacían mención alguna a la presunta nobleza de santo Domingo ni a su pertenencia al linaje de los Guzmanes, Pedro Joseph de Mesa se ve forzado a hacerse eco de una peligrosa convicción de algunos santos varones. Partiendo de la base de que la nobleza de origen es un bien deseable, como atestiguan tanto las Sagradas Escrituras como los mejores textos profanos y religiosos, ha de conceder que es también una de las principales causas de que en la corruptible alma huma brote la vanagloria. Por este motivo algunos venerables hagiógrafos que escriben sobre otros santos las omiten de sus relatos genealogías y ascendencias, cuya existencia y espíritu llegan a considerar contrarios a la virtud y la santidad⁹⁶. Por este motivo muchas hagiografías de Santo Domingo carecen de la correspondiente prueba de nobleza, lo que no implica que careciera de ella, concluye triunfante Pedro Joseph de Mesa mientras nos ofrece el eco de voces contrarias a la aristocratización del santoral y que merece un futuro y más detallado análisis.

Esta obra, más allá de su carácter polémico, recogía la tradición desarrollada a lo largo de los siglos XVI y sobre todo XVII de convertir las dedicatorias de las hagiografías en una suerte de anexos a las historias genealógicas que tanto florecieron también en aquellas centurias. Se exaltaban los linajes, se trazaban incluso en ocasiones sus genealogías y se aumentaba el capital simbólico de las familias nobles con santidad. Además, cuando se pretendía el amparo de un noble no sólo para la obra sino para apoyar el proceso de canonización de un potencial santo, la sola petición suponía un reconocimiento a su condición de guardián de la memoria de su linaje y a su poder para influir en las altas esferas vaticanas. Capital simbólico personal unido al capital simbólico familiar.

Este ennoblecimiento de los santos era coherente con las imágenes teológicas presentes en los tratados demonológicos y los que se ocupan de los ángeles y arcángeles - es necesario un estudio más amplio de las interacciones entre ambos discursos del que este artículo es una primera incursión-, vulgarizadas en las comedias de santos, que muestran una corte del Cielo a imagen y semejanza de las cortes reales barrocas, lo que obligaba a acreditar nobleza sobrenatural. Se hacía necesario complementar la demostración de la nobleza política de los santos con la vinculación de sus parientes a la teología. Si bien esta última no se transmitía por la sangre, los tópicos nobiliarios permitían intentos retóricos por aproximarlos, en una construcción narrativa que, siendo en parte capital simbólico, formaba también parte del universo socio-religioso de la nobleza moderna.

Bibliografía

Anderson, B.: *Imagined communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres y Nueva York, Verso, 1983.

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 21-23.

- Arias de Saavedra, I., Jiménez Pable, E., López- Guadalupe Muñoz. M. L.: *Subir a los altares. Modelos de santidad en la Monarquía Hispánica (ss. XVI- XVIII)*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2018.
- Ashton, G., *The generation of identity in Late Medieval Hagiography*, Nueva York, Routledge, 2000.
- Atienza López, A.: *Tiempo de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna*, Madrid, Marcial Pons y la Universidad de La Rioja, 2008.
- Blutrach, C.: *El III conde de Fernán Núñez (1644- 1721). Vida y memoria de un hombre práctico*, Madrid, Marcial Pons, 2014.
- Carrasco Martínez, A.: “Los Mendoza y lo sagrado. Piedad y símbolo religioso en la cultura nobiliaria”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 25 (2000), pp. 233-269.
- Carrasco Martínez, A.: *El poder de la sangre. Los duques del Infantado*, Madrid, Actas, 2010.
- Carrasco Martínez, A.: “Introducción. Los estudios sobre nobleza en la Edad Moderna: un panorama abierto”, *Magallánica, Revista de Historia Moderna*, 1, 2 (enero- junio 2015), pp. 1-7.
- Cortina Iceta, J. L.: *El siglo XVIII en la preilustración salmantina. Vida y pensamiento de Luis de Losada (1681- 1748)*, Madrid, CSIC, 1981.
- Dacosta Martínez A. y Mota Placencia, C.: “Un tratado inédito sobre la idea de nobleza atribuido a Francisco de Rades y Andrade”, *Studia Aurea*, 8 (2014), pp. 417-454.
- Del Olmo, I.: “Providencialismo y sacralidad real. Francisco Blasco de Lanuza y la construcción del monarca exorcista”, *Sociedades precapitalistas*, 2-1 (2012), http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5469/pr.5469.pdf
- Delooz, P.: “Towards a sociological study of canonized sainthood in the Catholic Church”, en Wilson, S.: *Saints and their cults: studies in religious sociology, folklore and history*, Cambridge, Londres, Nueva York, Nueva Rochelle, Melbourne y Sidney, Cambridge University Press, 1983.
- Díaz Álvarez, J.: “Prestigio social del estamento nobiliario: el patronato eclesiástico asturiano en los Vigil de Quiñones en el siglo XVII”, *Revista de historia moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 21 (2003), pp. 261-290.
- Elias, N.: *La sociedad cortesana*, México, Fondo de Cultura Económica, [1969] 1993.
- García de la Borbolla, A.: “La función del santo a partir de las fuentes hagiográficas medievales”, en Español, F. y Fité, F.: *Hagiografía peninsular en els segles medievals*, Lérida, Edicions de la Universitat de Lleida, 2008, pp. 217-233.
- Gómez Zorraquiano, J. I.: “Los santos patronos y la identidad de las comunidades locales”, en Serrano Marín, E.: *Dossier: Fábrica de santos. España, siglos XVI- XVIII.*, *Jerónimo Zurita*, 85 (2010), pp. 39-74.
- Guillén Berrendero, J. A.: “La tratadística nobiliaria como espejo de nobles. El ejemplo de Juan Benito Guardiola y su tratado de nobleza de 1591”, *Brocar: cuadernos de investigación histórica*, 26 (2002), pp. 81-106.
- Guillén Berrendero, J. A.: “El reconociendo [sic] a los nobles y católicos castellanos en tiempos de Santa Teresa de Jesús: una reflexión sobre la tratadística nobiliaria y la presencia de la devoción”, *eHumanista*, 33 (2016), pp. 191-210.
- Hernández Franco, J., Guillén Berrendero J. A. y Martínez Hernández, S.: *Nobilitas. Estudios sobre la nobleza y lo nobiliario en la Europa Moderna*, Madrid, Doce Calles, 2014.
- Millar Carvacho, R.: “Configuración y reconfiguración de una imagen de santidad. Hagiografías sobre el jesuita limeño Francisco del Castillo (s. XVII- XIX)”, *Hispania Sacra*, LXX, 142 (julio- diciembre 2018), pp. 569-584.
- Morrison, R. R.: *Lope de Vega and the comedia de santos*, Nueva York, Peter Lang Publishing, 2000.

- Pérez Martín, A.: “La recepción de la obra de Baldo en España”, *Anales de Derecho*, 25 (2007), pp. 265-310.
- Rodríguez Velasco, J. D.: *El debate sobre la caballería en el siglo XV: la tratadística caballeresca castellana en su marco europeo*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1996.
- Ruiz-Rodríguez, J. I. y Sosa Mayor, I.: “El concepto de la “confesionalización” en el marco de la historiografía germana”, *Studia histórica, Historia Moderna*, 29 (2007), pp. 279-305.
- Sánchez Lora, J. L.: *El diseño de la santidad. La desfiguración de San Juan de la Cruz*, Huelva, Universidad de Huelva, 2004.
- Sanz Ayán, C.: “La canonización de Francisco de Borja. Una lectura política” en Iglesias Cano, C. (coord.): *V Centenario del nacimiento de San Francisco de Borja*, Madrid, Real Academia de la Historia y Fundación de la Nobleza Española, 2011, pp. 71-92
- Sanz Ayán, C.: “El fracaso de un modelo de proyección cultural en la consolidación de un linaje de origen financiero: el I marqués de Robledo de Chavela”, en Muto, G. y Terrasa Lozano, A. (eds.): *Estrategias culturales y circulación de la nueva nobleza en Europa*, Madrid, Doce Calles, 2015, pp. 19-44.
- Soria Mesa, E.: *La nobleza en la España moderna. Cambio y continuidad*, Madrid, Marcial Pons, 2007.
- Sosa Mayor, I.: *El noble atribulado. Nobleza y teología moral en la Castilla moderna (1550-1650)*, Madrid, Marcial Pons, 2018.
- Terrasa Lozano, A.: “De la raya de Portugal a la frontera de guerra: los Mascarenhas y las prácticas nobiliarias de supervivencia política durante la guerra de la *Restauração*” en Yun Casalilla, B. (dir): *Las Redes del Imperio. Élités sociales en la articulación de la Monarquía Hispánica, 1492- 1714*, Madrid, Marcial Pons, 2009, pp. 233-258.
- Terrasa Lozano, A.: *La Casa de Silva y los duques de Pastrana. Linaje, contingencia y pleito en el siglo XVII*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica y Marcial Pons, 2012.
- Terrasa Lozano, A.: “Honra y gloria de todos los Cortesanos de la Corte del Cielo. Los parientes del Sol, de San Ignacio de Loyola y de San Francisco de Borja: de la nobleza de los santos y la santidad jesuita como capital simbólico de la nobleza (siglos XVI- XVIII)”, *Luistania Sacra*, 32 (julio- diciembre 2015), pp. 53-79.
- Vauchez, A.: “Saints admirables et saints imitables: les fonctions de l’hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge?”, *École Française de Rome*, 149 (1991), pp. 161-172.
- Vigara Zafra, J.A.: “Nobleza versus Clero: el patronato de la Iglesia de Santa Marina en Fernán Núñez”, *Revista de Humanidades*, 30 (2017), pp. 75-94.
- Zamora Calvo, M. J.: “Las bocas del diablo. Tratados demonológicos en los siglos XVI y XVII”, *Edad de Oro*, XXVII (2008), pp. 411-445.
- Zeza, A.: “Da mercanti genovesi a baroni napoletani: i Pinelli e la loro cappella nella chiesa di San Domenico Maggiore”, en Muto, Terrasa Lozano: en Muto, G. y Terrasa Lozano, A. (eds.): *Estrategias culturales y circulación de la nueva nobleza en Europa*, Madrid, Doce Calles, 2015, pp. 95-110.