

FRAY DOMINGO DE MENDOZA, ARTÍFICE DE FIESTAS RELIGIOSAS EN EL MADRID DE LA CONTRARREFORMA

Fray Domingo de Mendoza, creator of religious celebrations
in Counterreformation Madrid

MARÍA JOSÉ DEL RÍO BARREDO*

Recibido: 26-11-2012

Aprobado: 18-06-2013

RESUMEN

Este artículo estudia la promoción de las fiestas religiosas en el Madrid de finales del siglo XVI y principios del XVII a través de la actividad de un fraile dominico del convento de Nuestra Señora de Atocha. Además de colaborar en las causas de varios candidatos españoles a la santidad, fray Domingo de Mendoza (1549-1624) favoreció la organización de ceremonias que llegaron a ser una parte importante de la vida pública de la ciudad. A partir de documentación inédita de una de las cofradías penitenciales madrileñas y de las plantas elaboradas para la celebración de las fiestas de dos santos dominicos (san Jacinto de Polonia y san Raimundo de Peñafort), este trabajo indaga la actividad de Mendoza como artífice de la cultura festiva y religiosa nueva capital de la monarquía española. Como miembro bien integrado de la comunidad urbana, el fraile es presentado como ejemplo modélico de la Contrarreforma triunfante al tiempo que se recuerda que hubo otras iniciativas menos exitosas.

Palabras clave: procesiones, procesos de canonización, cofradía de disciplinantes, Contrarreforma, Madrid, dominicos, Atocha, san Isidro Labrador, infanta doña Sancha, san Juan de Dios, Alfonso VIII, san Raimundo, san Jacinto, Cristo de Lucca.

ABSTRACT

This article deals with the promotion of religious festivals in late sixteenth- and early seventeenth-century Madrid. It centers on the activity of a Dominican from the friary of Our Lady of Atocha, Domingo de Mendoza (1549-1624). Best known for promoting several Spanish candidates for sainthood, he also organized ceremonies important in Madrid's public life. Based on unpublished documents from penitential confraternities and processional protocols made for the Madrid celebration of two Dominican saints (Hyacinth of Poland and Raymond of Peñafort), this work explores Mendoza's role as an impresario of festive and religious culture in the new capital city of the Spanish monarchy. Mendoza was a model for the triumphant Counter-Reformation in an urban context in which there were also less successful protagonists.

Keywords: processions, causes of canonization, flagellant confraternities, Counter-Reformation, Madrid, Dominican, Atocha, Isidore the Farmer, Infanta Sancha, John of God, Alphonse VIII, Raymond of Peñafort, saint Hyacinth, Christ of Lucca.

Las fiestas que proliferaron en la España de los siglos XVI y XVII han sido consideradas un elemento central de la cultura del Barroco, tal como la definió José Antonio Maravall en el influyente libro de ese título¹. Por la amplitud y

* Universidad Autónoma de Madrid. mjose.delrio@uam.es

1. José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco*, Barcelona, 1976. El de la fiesta ha sido un tema en auge creciente durante los últimos 25 años, aunque se ha prestado mucha más atención a las

variedad de actividades culturales que pusieron en marcha, las celebraciones en honor de Cristo, la Virgen y los santos, lo mismo que las fiestas cortesanas, se han estudiado desde disciplinas diversas, en especial la historia del arte y de la literatura, además de la historia general. En la inmensa mayoría de los casos el marco interpretativo ha girado en torno a la noción de propaganda, a la idea de que, como expresión del catolicismo triunfante impulsado por el concilio de Trento y de los principios político religiosos defendidos desde el poder real, las fiestas constituyeron un poderoso instrumento al servicio de la iglesia y la corona. La mayor o menor eficacia que pudieron tener en la práctica es algo que no suele cuestionarse, como tampoco el modelo interpretativo general, aun a riesgo de cierto anquilosamiento del tema. Las páginas que siguen no pretenden descartar ese modelo interpretativo, pero sí plantear opciones que pueden enriquecerlo a partir del estudio sociocultural de los promotores de las fiestas religiosas, esto es de las instituciones y los individuos que actuaban como agentes suyos o por cuenta propia. Estudiar quiénes impulsaban las fiestas, cómo lo hacían y para qué son aspectos que obligan a tener en cuenta propósitos a menudo distintos, que podían ser o no armonizados; a considerar la variedad de recursos festivos a disposición, de los que eran seleccionados unos pero no otros; y a valorar los factores que en cada situación influían en el mayor o menor éxito de las iniciativas.

El caso de estudio que presento aquí es el de fray Domingo de Mendoza (1549-1624), un dominico del convento madrileño de Atocha que tuvo un papel destacado como impulsor de devociones y celebraciones religiosas en una etapa crucial en la historia de Madrid como capital de la monarquía española. En buena medida, este trabajo continúa otro anterior dedicado al escritor Francisco Santos (1623-1698) como promotor de una fiesta y cofradía dedicadas al santo Cristo de la Oliva, que se veneraba casualmente en las proximidades de ese convento. En aquella ocasión, llamaba la atención sobre el éxito relativo del grupo de artesanos y mercaderes de la parroquia de san Sebastián que, como tantas otras cofradías y agrupaciones vecinales, contribuyeron de forma efímera al incremento de las fiestas religiosas en el Madrid de finales del siglo XVII². Un buen contrapunto

fiestas cortesana que a las religiosas, con tendencia a olvidar que estas últimas tuvieron a menudo claras connotaciones políticas. En todo caso, la dimensión política no agota ni mucho menos sus posibilidades. Para no alargar el aparato crítico excesivamente, remito a tres trabajos recientes que han atendido igualmente a las dos vertientes de la fiesta y donde el lector encontrará abundantes referencias bibliográficas: Juan José Carreras y Bernardo J. García (eds.), *La Capilla Real de los Austrias. Música y ritual de corte en la Europa Moderna*, Madrid, 2001, José Jaime García Bernal, *El fasto público en la España de los Austrias*, Sevilla, 2006 y Fernando Negro del Cerro, “La sacralisation de la monarchie catholique. Les cérémonies religieuses au service de la couronne dans les églises madrilènes au XVIIe siècle”, en Bernard Dompnier, (ed.), *Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, Clermont-Ferrand, 2009, págs. 229-242.

2. María José del Río Barredo, “Francisco Santos y su mundo: fiesta popular y política en el Madrid Barroco”, en T. Mantecón Movellán, ed., *Bakhtin y la cultura popular. Cuarenta años de*

de este caso es el de fray Domingo, hábil organizador de fiestas religiosas que lograron perdurar y convertirse en modelo de tradiciones festivas, además de destacar como promotor de santos españoles en los tribunales romanos. El hecho de que poco después de su muerte, la política pontificia siguiera una vía que dificultó e incluso impidió el progreso de la mayor parte de los candidatos a la santidad defendidos por el dominico, si bien nos recuerda la falta de armonía que a veces había en materias religiosas entre Roma y Madrid, no modifica el éxito que Mendoza disfrutó en vida como destacado artífice de la sacralización de una villa que pugnaba por ser la capital permanente de la monarquía española. Su actividad en ambas tareas —el fomento de fiestas y de santos— permite, de cualquier modo, presentarle sin rodeos como un empresario afortunado del catolicismo reformado en su dimensión ceremonial e hispana.

Aunque aparentemente muy distintos, los casos de Domingo de Mendoza y Francisco Santos son aptos para reflexionar y poner a prueba otra vía de estudio de las fiestas religiosas, que en mi opinión puede enriquecer el panorama de forma considerable. Me refiero a las propuestas planteadas por el antropólogo William Christian, quien desde hace décadas se dedica al estudio de la religiosidad española antes y después de Trento. De hecho, el marco temporal de sus investigaciones abarca desde finales de la Edad Media hasta principios del siglo XX y sus intereses incluyen una gama muy amplia de experiencias humanas de relación con lo divino. Las nociones que pretendo manejar aquí arrancan del estudio de los votos o promesas realizados en las comunidades campesinas de Castilla en tiempos de Felipe II; a partir de este estudio de santuarios, imágenes y reliquias venerados a través de fiestas y otros rituales religiosos, Christian formuló su ya famosa noción de “religión local”, definida por la tendencia a localizar y hacer accesible la gracia divina en lugares específicos. Como de manera muy ilustrativa expuso en cierta ocasión, el fenómeno puede entenderse como si se tratara de una gran constelación compuesta por luces de mayor o menor intensidad, que se encienden y apagan según las circunstancias y en el que intervienen de forma activa clérigos y laicos, falsarios y gentes de buena fe. Para entender este sistema cuentan tanto las experiencias que triunfan como las que fracasan, pues todas ellas fueron parte de esa religiosidad que combinan los elementos espirituales con los materiales, que es local y a la vez universal, más o menos próxima al catolicismo romano y que basa su pervivencia en una considerable capacidad de adaptación³. Desde mis preocupaciones historiográficas, centradas

debate, Santander, 2008, págs. 175-204. Por razones ajenas a mi voluntad, la publicación no recogió las reflexiones sobre este punto incluidas en la versión final de mi trabajo, por lo que aprovecho aquí para retomarlas.

3. Tengo muy presente en este punto la conferencia “Gracia nueva: apariciones, hallazgos y activaciones en España, siglos XIV-XVIII”, que William Christian pronunció en la Casa de Velázquez de Madrid, el 19 de enero de 1998. De una forma más dispersa, estas nociones están presentes en

en un contexto espacial y temporal más concreto —en este caso, el del Madrid barroco—, planteo este estudio de las actividades del padre Mendoza como una pequeña aportación al conocimiento de las fórmulas que permitieron crear y poner en funcionamiento ese mundo festivo cuya existencia, esplendor y declive dependió, como tantas otras manifestaciones culturales, de la habilidad de sus artífices y la oportunidad de las ocasiones.

CANONIZACIÓN DE SANTOS ESPAÑOLES

Fray Domingo de Mendoza es un personaje conocido entre los historiadores de la literatura del Siglo de Oro por su relación con Lope de Vega mientras el famoso escritor preparaba el poema épico titulado *Isidro* (1599). Las cartas que ambos cruzaron tres años antes de la publicación del libro fueron impresas en él con el evidente objetivo de afirmar la fiabilidad y autoridad de las fuentes empleadas, pues las misivas apuntan que el escritor se había comprometido con el dominico a escribir una historia del santo y que éste se ofreció a poner en sus manos las informaciones del proceso de canonización que se estaba incoando. El fraile era, de hecho, la persona que mejor conocía el tema, puesto que hacía más de diez años que intentaba localizar en el archivo municipal de Madrid documentos sobre la vida de ese labrador del siglo XIII, cuyo cuerpo incorrupto se veneraba en la villa y pueblos de la comarca. Aunque por esa vía no había tenido apenas éxito, los intereses de Mendoza confluyeron con los de los regidores del ayuntamiento madrileño, que aspiraban a lograr de Roma el reconocimiento oficial de la santidad de Isidro. Con el apoyo municipal y el de la cofradía sacramental de la parroquia de San Andrés, bajo la advocación también del santo labrador, el dominico se encargó de recoger informaciones sobre su vida y milagros a partir de 1593, fecha en la que comenzó el proceso canónico de beatificación⁴. Cuando el fraile obtuvo el compromiso de Lope de

sus obras principales, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, 1991; *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Madrid, 1990; y *Las visiones de Ezkoiga. La Segunda República y el Reino de Cristo*, Barcelona, 1997. Las formulaciones más explícitas se encuentran en “Six Hundred Years of Visionaries in Spain: Those Believed and Those Ignored” en M. Hanagan et alii (eds.), *Challenging Authority: The Historical Study of Contentious Politics*. Minneapolis, 1998, págs. 107-119 y dos estudios de casos individuales “fallidos”: “Francisco Martínez quiere ser santero. Nuevas imágenes milagrosas y su control en la España del siglo XVIII” en *El Folklore Andaluz, Revista de cultura tradicional* 4 (1989), págs. 103-114 y “Toribia del Val y el misterioso caminante de Casas de Benítez”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXVI, nº 2 (2011), págs. 287-326.

4. Retomo aquí lo que con más detalle puede encontrarse en mis trabajos “Literatura y ritual en la creación de una identidad urbana: Isidro, patrón de Madrid”, *Edad de Oro*, XVII (1998), págs. 149-168 (en lo referente al proceso de canonización) y *Madrid, Urbs regia. La capital ceremonial*

Vega, estaba ya en situación de poner en sus manos una cantidad ingente de información, que él mismo había recogido en Madrid y los pueblos de la sierra norte. En éstos, localizó incluso ciertas reliquias que, unidas a las tradiciones orales, permitieron elaborar una sofisticada y coherente historia del santo y de su presunta esposa, María de la Cabeza, sobre la que Mendoza consiguió abrir también un proceso informativo con vistas a la canonización. La colaboración del fraile y el escritor, junto con el interés y sostén financiero del ayuntamiento de Madrid y, finalmente, el apoyo del rey, lograron que las tradiciones y prácticas piadosas relacionadas con Isidro culminaran con su beatificación en 1619 y la canonización tres años después. Las dudas y suspicacias suscitadas por las informaciones de María de la Cabeza impidieron que los esfuerzos de fray Domingo se vieran inmediatamente coronados en los tribunales romanos, aunque ciento treinta años más tarde la persistencia del ayuntamiento consiguió que su culto fuera también reconocido.

La actividad del padre Mendoza como promotor de candidatos españoles a la santidad romana no se limitó a estos dos personajes del Madrid medieval. En 1616, mientras todavía estaba inmerso en los procesos de Isidro y María, fue solicitada su colaboración para intentar llevar a los altares a una pretendida infanta de Castilla, llamada doña Sancha y fundadora de un convento de monjas de la orden de Santiago en Palencia, después trasladado a Toledo. Al parecer, la habilidad del dominico para manejar casos difíciles era tan apreciada que las propias monjas requirieron su participación, contando con el visto bueno de Felipe III, a quien sin duda no dejaba indiferente la posible santificación de una infanta⁵. La causa no prosperó en Roma, aunque Mendoza murió antes de comprobarlo en 1624. Para entonces estaba inmerso en otros dos procesos de canonización como mínimo. Uno era el de san Juan de Dios, para el que fue nombrado juez apostólico para la recogida de informaciones sobre su vida y milagros en 1622. En el hospital de Antón Martín, establecido en Madrid por el compañero del fundador de la orden hospitalaria, Mendoza escuchó los testimonios de esa causa, más afín que la anterior a los requisitos de santidad impuestos por la Roma de la Contrarreforma⁶. El otro, comenzado pocos meses

de la *Monarquía Católica*, Madrid, 2000, págs. 101-107 (para la relación de Mendoza con Lope y otros cronistas de la época). Hace ya muchos años, la experta lopista Elizabeth Wright me hizo notar las cartas entre el poeta y el dominico publicadas en el *Isidro*, por lo que siempre le estaré muy reconocida.

5. Jesús Ángel Sánchez Rivera, "Configuración de una iconografía singular: la venerable doña Sancha Alfonso, comendadora de Santiago", *Anales de Historia del Arte*, 18 (2008), pág. 174 para la petición de que fray Domingo de Mendoza se ocupara de realizar las informaciones, que hicieron las monjas a Felipe III. El convento de Santa Fe se trasladó de Palencia a Toledo en 1502 y en 1608 el cuerpo de la fundadora.

6. La documentación de este proceso ha sido publicada y estudiada por José Luis Martínez Gil, OH, ed., *Proceso de beatificación de san Juan de Dios*, Madrid, 2006; el papel de Mendoza en

antes de su muerte era de nuevo un candidato medieval, Alfonso VIII, cuya causa impulsaba el monasterio benedictino de Las Huelgas que este rey había fundado y donde estaba enterrado su cuerpo. A Mendoza no pudo menos que interesarle el proceso de un monarca de la Reconquista que supuestamente había contado con san Isidro para la consecución de la importante victoria de las Navas de Tolosa⁷. A pesar de que esta candidatura tampoco prosperó en Roma e incluso acabó perjudicando la reputación del dominico, severamente cuestionado por la historiografía crítica del siglo XVIII, el caso es que en su época Mendoza obtuvo un gran reconocimiento gracias sobre todo a su labor en la promoción de santos españoles⁸.

A través de su actividad como juez apostólico y, en ocasiones, testigo en estos procesos de santidad podemos conocer algunos detalles de la biografía de fray Domingo. Como declaró al testificar en la causa de María de la Cabeza, era hijo de Juan Sánchez de Mendoza y Catalina Fernández de Bemayor, nacido en Guadalajara hacia 1549 y residente en Madrid desde 1562, es decir, inmediatamente después de que se hubiera instalado en la villa la corte de Felipe II. Es de presumir que con doce o trece años el joven comenzara entonces su formación clerical en el convento de la orden de predicadores de Nuestra Señora de Atocha y quizás después en el recién fundado Colegio de Santo Tomás, anexo del anterior. En uno y otro localizó habitualmente su residencia en los años finales del siglo XVI y principios del XVII, que nos ocupan aquí. Para entonces era ya sacerdote y predicador general de la orden de Santo Domingo, además de calificador y consultor del Santo Oficio de la Inquisición⁹. La contribución

págs. 363-364, 432, 449 y 451. Juan de Dios fue beatificado en 1630 y canonizado en 1691. Sobre los candidatos a santos que tenían más posibilidad de triunfar en Roma, Peter Burke, "How to be a Counter-Reformation saint?", en su *Historical anthropology in early modern Italy*, Cambridge, 1987, págs. 48-62 (incluye apéndice de santos canonizados entre 1588 y 1767).

7. Una copia del libro de las informaciones para la causa de Alfonso VIII (1624-27) se encuentra en el Archivo Histórico Nacional, Códices, libro 771. El padre Mendoza fue juez instructor de la causa hasta agosto de 1624, cuando fue sustituido por el padre Mendieta. En ellas participaron literatos (Lope de Vega de nuevo), estudiosos (conde de Gondomar) y cronistas, lo que explica la nota del documento que recoge Juan Catalina García, "La fecha de la muerte del cronista Herrera", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 30 (1897), págs. 328-332

8. Juan Antonio Pellicer, *Carta histórico-apologética que en defensa del marqués de Mondéjar examina de nuevo la aparición de San Isidro en la batalla de las Navas de Tolosa*, Madrid, 1793, págs. 199-208 denunciaba la falta de consistencia de Mendoza en este punto, no mencionado en el proceso de Isidro pero sí veinte años más tarde en el de María de la Cabeza, y de forma más general cuestionaba la validez histórica de las afirmaciones del dominico, aceptadas por la historiografía tradicional.

9. La fuente más completa para estos detalles básicos de la vida de Mendoza es su deposición como testigo en el proceso de María de la Cabeza, el 31 agosto 1616, en Archivo de Villa de Madrid, Secretaría, 2-277-4, fols. 42-43.

del padre Mendoza a la creación y consolidación de tradiciones religiosas en la nueva capital de la monarquía fue, en consecuencia, la de un clérigo de más que mediana edad, con buena formación, que se encontraba en un momento de reconocimiento profesional, gracias a sus logros como promotor de santos y tal vez también por la colaboración en las fiestas religiosas que comentaré inmediatamente. El dominico tenía cerca de cuarenta años cuando realizaba sus pesquisas sobre el santo patrón de la Villa en el archivo municipal y casi cincuenta, cuando a lomos de una mula se dedicó a recorrer los pueblos de la sierra norte, buscando información sobre la vida de Isidro. Fue justamente, en esos años de finales del siglo XVI y principios del siguiente, cuando se mostró también muy activo en la organización de algunas ceremonias religiosas en la capital. Según he podido documentar hasta aquí, contribuyó de forma activa al nacimiento de una de las más importantes procesiones de la Semana Santa madrileña en la Edad Moderna, y jugó un papel central en la organización de las primeras procesiones generales de canonización que se realizaron en el Madrid de la Contrarreforma.

LA COFRADÍA DE LOS SIETE DOLORES Y LA PROCESIÓN DE VIERNES SANTO

Los orígenes de las procesiones de la Semana Santa madrileña se conocen a partir principalmente de la historia de las cofradías que las organizaban y es en los estatutos fundacionales de una de ellas donde se ilustra la actividad de fray Domingo de Mendoza en este ámbito. Las primeras ordenanzas de la cofradía de los Siete Dolores y Compasión de Nuestra Señora, fechadas en 1591, indican que el dominico fue uno de los promotores de esta asociación piadosa de laicos y, por tanto, de las ceremonias públicas que ésta organizaba¹⁰. La propuesta de una cofradía de esta advocación surgió en el convento dominico de Nuestra Señora de Atocha, poco antes de que comenzara una procesión del rosario el dos de febrero de ese año. La docena de hombres allí reunidos se comprometió a fundar en el colegio de Santo Tomás una cofradía dedicada a los dolores que la Virgen había sufrido durante la pasión de Cristo y se obligó a redactar los correspondientes estatutos. Es muy probable que el padre Mendoza, “presidente” desde el primer momento, se ocupara de las gestiones precisas para el reconocimiento eclesiástico de la cofradía. Los demás miembros estaban menos preparados para ello, pues

10. [Fundación y Constituciones de la cofradía de la Virgen de los Siete Dolores], 1591-92, manuscrito en pergamino coloreado que se conserva en el Monasterio de las Descalzas Reales de Madrid [en adelante MD], F/17. De acceso reciente a los investigadores, la documentación de este archivo se consulta en la Real Biblioteca de palacio, Madrid [RB].

procedían de niveles intermedios de la administración real: oidor, receptor de los Consejos, alguacil, contador real, son las tareas profesionales asociadas a los componentes del primer núcleo de la asociación, un tipo social muy característico en las cofradías penitenciales establecidas en la capital durante los siglos XVI y XVII. Con el apoyo de los dominicos de Atocha, los estatutos fueron rápidamente redactados y se consiguió sin dificultad la necesaria aprobación del arzobispo de Toledo. Adelantándose a reparos previsibles, la cofradía destacó el hecho de que no hubiera otra de la misma advocación en la ciudad, ni tampoco una que rivalizara en su principal función de realizar una procesión de disciplina en la madrugada del Viernes Santo; sólo la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad del convento de los mínimos franciscanos de Nuestra Señora de la Victoria organizaba otra el mismo día, pero salía a las cinco o seis de la tarde¹¹.

Del mismo modo que la cofradía de la Soledad, fundada en 1562, había contado con el apoyo de Isabel de Valois y otros miembros de la corte de Felipe II, la de los Siete Dolores buscó vincularse desde el principio con la casa de Austria. Sus estatutos incluyeron una explicación histórica pormenorizada sobre sus orígenes, que entroncaban con la primera de esa advocación, fundada en Flandes a finales del siglo XV por el archiduque Felipe, hijo de María de Borgoña y del emperador Maximiliano, y de la que —se añadía— habían sido muy devotos el emperador Carlos V y su hijo, “nuestro rey y señor” (fol. 1v). Semejante traza genealógica bastaba para establecer el parentesco de la nueva cofradía madrileña con las raíces mismas de la rama española de los Habsburgo. Con una pretensión de veracidad histórica muy del gusto del padre Mendoza, los estatutos de la asociación fundada en Atocha incorporaban los aprobados para la cofradía flamenca en el siglo XV. No pareció necesario añadir una explicación sobre los cambios notables que la institución sufrió al adaptarse al suelo contrarreformista de Madrid, pero vale la pena verlo con detenimiento.

La cofradía flamenca presentaba rasgos propios de la religiosidad del norte de Europa que desde finales de la Edad Media pretendía renovar el catolicismo a partir de una espiritualidad marcadamente interior. Su objetivo era la meditación en la Pasión de Cristo y en los sufrimientos de la Virgen asociados a ella, además de ocuparse de las honras de los cofrades difuntos, como hacían habitualmente estas instituciones. A diferencia de la mayoría de ellas, sus estatutos rechazaban sin embargo la posibilidad de obtener algún beneficio material. Admitían que cualquier cristiano, de la condición que fuera, pudiera ser miembro sin necesidad de pagar una cuota de entrada e incluso sin tener que inscribirse formalmente;

11. Para más información sobre las cofradías y procesiones de la Semana Santa madrileña remito a Elena Sánchez de Madariaga, “La eclosión de cofradías penitenciales en Madrid. Los cofrades, la disciplina pública y los entierros (1505-1630)” y María José del Río Barredo, “El simbolismo social de las procesiones de Corte en el Madrid de la Edad Moderna”, *Actas del III Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*, Córdoba, 1997, págs. 209-221 y 223-35, respectivamente.

bastaba comprometerse personalmente con Dios de forma tácita o expresa. En contraste, la cofradía fundada en Madrid a finales del siglo XVI, aunque se definía como abierta, señalaba de forma explícita su preferencia por la inscripción de nobles y caballeros “porque suelen ser más devotos y limosneros” y por los de “mediano estado” (fol. 12r). El pago de una cuota era, además, imprescindible, aunque variaba según las actividades y estatus de cada miembro: quienes se limitaran a acompañar las procesiones con velas (hermanos de luz) pagarían el doble que aquellos que participaran disciplinándose (hermanos de disciplina); a los sacerdotes se les eximía de todo pago si celebraban sin costes un número equivalente de misas y, con tarifa reducida, se aceptaba también a las mujeres e hijos de los cofrades. La asociación madrileña ponía además especial énfasis en las misas (de difuntos, semanales, dedicadas a la Virgen) y en la oración vocal (Padrenuestro, Ave María, Salve), mientras que la cofradía flamenca lo hacía sólo en la oración mental y la meditación. Por añadidura, la madrileña insistía en las prácticas de caridad y otras obras de misericordia, así como en manifestaciones externas de devoción, como la disciplina pública.

La cofradía recién fundada en Atocha constituye, en consecuencia, un magnífico ejemplo de asociación piadosa atenta a las directrices tridentinas. A ello contribuyó seguramente el liderazgo de fray Domingo de Mendoza y la asociación con el convento de dominicos. En el segundo capítulo de los estatutos, que garantizaba el empleo de una capilla en el convento de Atocha o en Santo Tomás, se afirmaba expresamente que se trataba de una cofradía propia de la Orden de Predicadores: desde el principio había contado con el apoyo de los confesores reales (invariablemente dominicos) y su principal actividad seguía el ejemplo de los santos principales de esa orden religiosa, de santo Domingo de Guzmán que se disciplinaba tres veces al día, contemplando la pasión de Cristo crucificado y compadeciéndose de los dolores de su madre, de Catalina de Siena, que también lo hacía, y de san Vicente Ferrer, que había introducido las cofradías de disciplina en la península Ibérica.

Más elitista y mediatizada por el clero que su modelo flamenco, además de constituir una respuesta adecuada al énfasis tridentino en las obras y las manifestaciones externas de la religión, la cofradía madrileña de los Siete Dolores se presentaba, además, como una fiel expresión de las nociones providencialistas asociadas a la religión y la política de los Habsburgo. Los estatutos elaboraban un discurso en esta línea, poco habitual en las ordenanzas de una cofradía: Dios había premiado por esta devoción a Felipe I, pacificando los estados de Flandes y Alemania, amotinados contra su padre, y Carlos V consiguió por la misma razón “insignes victorias contra infieles, herejes y rebeldes”; de forma semejante, las devociones promovidas por la cofradía de Madrid traerían “prósperos sucesos a la corona real y a la majestad” de Felipe II, felicidad a la emperatriz María y a sus hijos y otro tanto a la infanta Isabel Clara Eugenia. En una imbricación de intereses dinásticos y religiosos relativamente común en el Madrid de los Aus-

trias, la cofradía de los Siete Dolores consideró desde el primer momento que las personas reales eran sus patronos y, por esa razón, estableció que el alcázar y el convento de monjas de las Descalzas Reales fueran estaciones ineludibles de la procesión de Viernes Santo que se preveía celebrar desde el mismo momento de su fundación¹².

Por estatuto, la procesión de disciplina tenía que partir del colegio de Santo Tomás, donde se reunirían los cofrades el Viernes Santo, a las cuatro de la mañana. Irían con túnicas negras, escudo y armas de la cofradía, hachas, luces y disciplinas y saldrían primero algunos cofrades con cetros y bastones, acompañando el estandarte, seguido de los hermanos de luz y después de los de disciplina. Además desfilarían algunos niños y ciegos de dos en dos y algunos religiosos del convento de Atocha, con lo que se deseaba dar a la procesión “más devoción y decencia” (fol. 16v). Los estatutos dejaban claro que se entendía la ceremonia en conjunto como un acto de piedad interior a la vez que externo, pues preveía que los cofrades hubieran confesado y comulgado antes de la procesión y que durante ella rezaran siete veces el Padrenuestro y otras tantas el Ave María; además, escucharían un sermón de la Pasión antes de salir y otro de los Siete Dolores y Soledad de la Virgen al volver. Si después de curarse las llagas (con hierbas, rosas y vino) y reponerse con algunos alimentos todavía tenían fuerzas, podrían incorporarse a la procesión que salía por la tarde del convento de la Victoria.

La imagen de la Virgen de los Siete Dolores no se mencionaba en el capítulo dedicado a su procesión, pero la importancia de su presencia y especial carisma quedaba de manifiesto en la reglamentación de las demás procesiones en las que tomaba parte la cofradía, donde se establecía que no saldría la Virgen, reservada en exclusiva para el Viernes Santo. Además de esta ocasión, la cofradía preveía participar en las ceremonias de rogativa pública por necesidades de la comunidad, de los reyes y de la iglesia católica, y de hacer cada año una procesión propia el sábado de Ramos y otra el domingo de Resurrección. En el primer caso, desfilarían también los pobres a los que la cofradía daba caridad en número de siete por cada categoría: niños y niñas, ancianos y ancianas, jó-

12. [Fundación y Constituciones de la cofradía de la Virgen de los Siete Dolores], MD, F/17, fol. 8r Como consta en los billetes cruzados entre Felipe II y el mayordomo mayor de Ana de Austria en 1571 y 1572, las procesiones de Semana Santa hacían estación en la capilla del palacio real, aunque por razones de salubridad durante el embarazo de la reina consideró más adecuado que se limitaran a pasar el patio y que la familia real las presenciara desde el balcón, lo que se acabó imponiendo; “Billetes de su Majestad al marqués de Ladrada”, British Library, Addenda [BL Add], 28354, fols. 170r (25 de marzo 1571), 198r (20 abril 1571) y 373r (2 abril 1572). Éste y otros documentos de la BL citados en este artículo fueron localizados mientras realizaba una investigación sobre la cultura femenina en la corte de Madrid, por lo que considero obligado reconocer la financiación obtenida del Ministerio de Ciencia e Innovación, HAR2008-00944. Actualmente, Juan Ignacio Ullastres prepara una transcripción y estudio de estos billetes a Ladrada con vistas a su eventual publicación.

venes impedidos y mujeres que no pudieran hacer labor, y pobres vergonzantes que fueran miembros de la cofradía y sus hijos. Las dos procesiones debían salir del colegio de Santo Tomás e ir al convento de Atocha, aunque con la posibilidad de pasar por los conventos de monjas de Santo Domingo y de las Descalzas Reales. Este último punto fue importante para la demarcación de un espacio ceremonial en la ciudad, pues, como está bien documentado para fechas posteriores, estos dos conventos se convirtieron en hitos fundamentales de las principales procesiones madrileñas. El de Santo Domingo el Real de dominicas era el más antiguo que la Orden de Predicadores había fundado en Madrid y eso explica la deferencia que tenían con él las procesiones que partían de Atocha y Santo Tomás. El peso del convento de clarisas, conocido como las Descalzas, se entiende por su estrecha relación con la familia real, especialmente durante los veinticinco años en que residió allí la emperatriz María y los otros treinta en que su hija Margarita continuó como monja profesa y figura de gran autoridad. Pero, en este último caso, además de estas razones, hubo otra más concreta que fue la asociación oficial del convento de las Descalzas con la cofradía penitencial del colegio de Santo Tomás.

Un año después de haber sido fundada la cofradía de los Siete Dolores, Fray Domingo de Mendoza, en nombre de esta institución y como representante del prior de Atocha y de la Orden de Predicadores, formalizó la incorporación a la cofradía de todas las monjas del convento, sus capellanes y criados. La asociación en bloque de las Descalzas a una cofradía recién fundada se explicó alegando que las monjas, en particular la abadesa y sor Margarita de la Cruz, se habían mostrado muy devotas de este instituto pasional, al que habían hecho mucha caridad y favorecido ante otros miembros de la familia real (en particular con la emperatriz María, Felipe II, el príncipe heredero y la infanta Isabel), así como ante las principales instituciones seculares y eclesiásticas de Madrid (los consejos, el nuncio, el arzobispo de Toledo, el vicario de Madrid). En agradecimiento, los cofrades de los Siete Dolores, reunidos en Santo Tomás el 19 de marzo de 1592 habían aceptado la incorporación en bloque de los miembros del convento, obligándose en consecuencia a participar en los entierros, exequias y honras de los difuntos de esa institución, como lo hacían con el resto de los cofrades. De este modo, a través de la cofradía de los Siete Dolores, con fray Domingo en cabeza, se estableció un estrecho vínculo entre los conventos de Atocha, Santo Tomás y las Descalzas, que tendría importantes implicaciones para la formulación del principal espacio ceremonial de las fiestas religiosas en la corte madrileña¹³.

13. [Fundación y Constituciones de la cofradía de la Virgen de los Siete Dolores], MD, F/17, fols. 23v y 24r. Entre los cofrades de los Siete Dolores se mencionan nuevos miembros como Hernando Cantero, dispensero mayor de la emperatriz, y Diego de Salas Barbadillo, que colaboró con Mendoza en el proceso de canonización de Isidro Labrador. Las principales rutas ceremoniales de

FIESTAS POR LA CANONIZACIÓN DE DOS SANTOS DOMINICOS

Unos diez años después de haber colaborado en la fundación de la cofradía de los Siete Dolores y de la procesión que ésta realizaba en la Semana Santa madrileña, encontramos de nuevo a fray Domingo de Mendoza llevando la voz cantante en la organización de otra ceremonia religiosa de Madrid. Se trataba esta vez de la preparación de una compleja fiesta extraordinaria para celebrar la canonización de san Raimundo de Peñafort, teólogo, inquisidor y general de la Orden de Predicadores del siglo XIII. La bula de Clemente VIII, publicada en abril de 1601, se celebró enseguida y durante tres meses consecutivos en Barcelona y otros lugares de la Corona de Aragón, de donde el santo era natural¹⁴. En Madrid, la fiesta se hizo a finales de verano, impulsada por los dominicos y con el padre Mendoza en primera línea. A primeros de septiembre, el fraile dirigió a Felipe III una solicitud, pidiendo apoyo para las celebraciones y enviando un plan detallado de la procesión prevista como elemento principal de los festejos. El rey y la corte se habían trasladado a Valladolid y, por esa razón, el confesor real, fray Gaspar de Córdoba, le remitió a la emperatriz María, para que ella se encargara de dar las órdenes correspondientes, con objeto de que todo se ejecutara “con la solemnidad que tan gran santo merece”¹⁵.

El confesor de Felipe III marcó un tono riguroso, al indicar a Mendoza que en la fiesta de san Raimundo no debían realizarse los juegos de cañas, sortija y toros, habituales en las grandes ocasiones, porque —afirmaba— no fomentaban la devoción, sino más bien la disolución; en su lugar, aconsejaba sermones y obras de caridad. No existe, que yo sepa, una relación de cómo se celebró realmente esta fiesta en Madrid¹⁶, pero las extensas y minuciosas prevenciones

Madrid en María José del Río Barredo, *Madrid, Urbs regia, op. cit.*, pág. 145; los itinerarios de la procesiones de Semana Santa, bien documentados desde finales del siglo XVII, en Virgilio Pinto y Santos Madrazo (eds.), *Madrid. Atlas histórico de la ciudad*, Barcelona, 1995, pág. 333.

14. Ver el relato pormenorizado de participantes en las celebraciones que recoge Jaime Rebullosa, *Relación de las grandes fiestas que en esta ciudad de Barcelona se han hecho a la canonización de su hijo, san Ramón de Peñafort*, Barcelona, 1601. Para otros pliegos sueltos sobre las fiestas y un fino análisis, Henry Ettinghausen, “De la noticia a la prensa (San Raimundo de Peñafort, Barcelona, 1601), en Christoph Strosetzki (ed.), *Actas del V Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro*, Madrid/ Frankfurt, 2001, págs. 490-502.

15. Fray Gaspar de Córdoba a fray Domingo de Mendoza, 3 septiembre 1601, en BL, Add. 28428, fol. 327. El pliego de la planta de la procesión, firmado por Mendoza en el colegio de Santo Tomás, se encuentra en fols. 330-331. Es una descripción textual muy detallada de los componentes de la misma en el orden que debían desfilar, pero no incluye un croquis de la misma, como otras plantas procesionales de la época, que, sin embargo, son menos detalladas. El expediente sigue hasta el folio 357 y se encuentra entre los papeles de Juan de Borja, mayordomo mayor de la emperatriz María, que forman parte de la colección Altamirano actualmente en la British Library.

16. No hay entrada para esa celebración en el catálogo de Jenaro Alenda y Mira, *Relaciones de solemnidades y fiestas públicas de España*, Madrid, 1903, ni en José Simón Díaz (ed.), *Relaciones breves de actos públicos celebrados en Madrid de 1541 a 1650*, Madrid, 1982.

que Mendoza envió a la emperatriz, por medio de su mayordomo mayor, don Juan de Borja, se mantuvieron dentro de esas premisas. En ellas pedía que se ordenara al ayuntamiento de Madrid costear con sus bienes de propios el vestido y comida de los pobres que participarían en la procesión, extendiendo la caridad a los ocho días que durarían las celebraciones, si sus maltrechas finanzas lo permitían. El fraile señalaba también la conveniencia de que el clero madrileño colaborase haciendo “de limosna” sus sermones y confesiones, unas actividades que consideraba fundamentales para estimular la participación devota de los fieles y la celebración de los festejos con la “modestia” correspondiente. No obstante estas previsiones, Mendoza solicitaba además la colaboración municipal para premiar a quienes escribieran en alabanza del santo, el papa, las personas reales, los santuarios y la villa de Madrid; en otras palabras, favorecía la realización de certámenes poéticos laudatorios, junto con los autos, representaciones y danzas, que de forma expresa mencionaba. Estas actividades eran requisitos propios de una celebración de primera categoría, lo mismo que la cera (para velas y hachas) que el ayuntamiento debía entregar a los miembros de las instituciones locales que participaran en la procesión.

El plan previsto para la fiesta de san Raimundo contemplaba que el colegio dominico de Santo Tomás, como anfitrión de la fiesta, invitara a las órdenes religiosas con casa abierta en Madrid y a las principales autoridades religiosas y civiles a participar en los actos litúrgicos (vísperas, misa, sermón y procesión) con los que comenzaría la solemnidad el 23 septiembre. Fray Domingo pedía a la emperatriz que enviase algunos soldados de la guardia real a dicho colegio, junto con los músicos de la Capilla Real. En Santo Tomás, el convento de las Descalzas y el de Santo Domingo el Real se iba a realizar fuegos artificiales con música, un modo habitual de señalar los principales escenarios de una fiesta. Esta, en todo caso, se concebía como una fiesta general, de la ciudad en conjunto, y por eso el dominico esperaba que el corregidor ordenara poner luminarias en todas las torres y calles de Madrid y el vicario eclesiástico que tañeran las campanas de todas las iglesias. Mendoza acariciaba también la idea de que, como principal autoridad eclesiástica, participaran tanto el vicario del arzobispo de Toledo, como el propio cardenal prelado. En su memorial sugería que éste podía acercarse a Madrid, después de haber celebrado la fiesta de San Raimundo en Toledo (prevista para el 12 septiembre), de camino hacia la corte de Valladolid; el mismo Mendoza se ofrecía para ir a informarle en persona y llevarle la planta de la procesión. Lo esencial, de todos modos, era la participación del corregidor, el vicario y el comisario del Santo Oficio, este último seguramente en razón de la actividad que había realizado como inquisidor el santo homenajeado.

La planta de la procesión de San Raimundo, recogida en un folio plegado y firmado por fray Domingo de Mendoza, explicaba minuciosamente el lugar reservado a las instituciones participantes, los vestidos y objetos piosos que los

individuos llevarían consigo, los instrumentos musicales que les acompañarían y las imágenes que iban a desfilar en pasos o “triumfos”, así como el itinerario preciso de ida y vuelta de la ceremonia. En el encabezamiento del documento el acto era definido como una “procesión general” y, efectivamente, estaba previsto que en ella tomaran parte las principales instituciones eclesiásticas y civiles que en ese momento había en Madrid. La comunidad madrileña se presentaba a los ojos de Dios, colocando al principio del cortejo al grupo de pobres vestidos y alimentados de limosna para la ocasión, que llevarían la insignia de la Orden de Predicadores en el pecho y rosarios y velas en las manos. Junto a lo que se entendía seguramente como un símbolo de la virtud cristiana de la Caridad, iría la Inocencia, representada por los niños y niñas de los colegios de huérfanos y centros educativos de la Villa (los niños de la Doctrina, y los recogidos en los colegios de Santa Isabel y Nuestra Señora de Loreto)¹⁷. Inmediatamente después desfilaban las instituciones eclesiásticas, empezando por las cofradías de Madrid y lugares bajo su jurisdicción, que dejaban el puesto honorífico del final a las asociaciones piadosas de los conventos dominicos: la cofradía de Nuestra Señora de la Anunciación, la del Santo Nombre de Jesús, la cofradía Sacramental de la Minerva (que seguía el modelo del convento dominico de Santa María sopra Minerva en Roma), la de la Vera Cruz, la de San Pedro Mártir, la de Nuestra Señora de los Dolores, que ya conocemos, y la más famosa de la orden, la cofradía de Nuestra Señora del Rosario.

Después de la sección dedicada a las cofradías, se colocaba el clero de las parroquias madrileñas y de los lugares vecinos, cuyas cruces iban seguidas de los miembros de las órdenes religiosas con hospitales y conventos en Madrid. La instrucción indicaba que los clérigos vestirían capas procesionales y dalmáticas, llevarían relicarios en las manos e irían cantando el himno propio de San Raimundo. A cada institución religiosa se le asignaba un paso con los santos de la orden de Santo Domingo: Inés de Montepulciano, Margarita de Hungría, Vicente Ferrer, Tomás de Aquino y el mismo Domingo de Guzmán; éste en último lugar y por duplicado, pues aparecía en una escena en la que se encontraba con San

17. Sobre los pobres y los niños en el ritual urbano, ver Richard Trexler, *Public Life in Renaissance Florence*, Nueva York, 1980, págs. 266-267 y 537-538, así como varios de los artículos del mismo autor, recogidos en su *Dependence in Context in Renaissance Florence*, Binghamton, NY, 1994. El simbolismo no impedía a los habitantes de las ciudades considerar de forma más realista el papel de los pobres en las ceremonias, como se observa en el documento citado en la nota 12, fol. 170v. El marqués de Ladrada, mayordomo de Ana de Austria, se expresaba en estos términos sobre el paso de las procesiones penitenciales por la capilla de palacio: “y porque también les pareció a los médicos que para más seguridad era necesario estorbar que no entrase a la capilla a las estaciones mucho golpe de gente junta, ni pobres de hospitales y otras gentes enfermas que vienen pidiendo, hice cerrar la puerta falsa de palacio y en la principal se pusieron algunos de la guarda con orden de que no dejasen entrar la gente que podía ser sospechosa de salud y que los demás entrasen poco a poco”.

Francisco y el carmelita San Ángel, que llevaban los franciscanos, y en el paso de los dominicos, que representaba una escena del santo recibiendo el rosario de la Virgen y predicándolo a papas y reyes. El papel de Santo Domingo era además subrayado por la música de ministriles y trompetas que antecedia el estandarte de la Virgen del Rosario, portado por un caballero al servicio de la emperatriz y escoltado por los abogados y letrados de Madrid; de ellos —como se recordaba en la planta— era patrono San Raimundo, compilador de las Decretales.

Tras la sección dedicada a las instituciones eclesiásticas de la ciudad, el núcleo central de la procesión, donde iban las autoridades y la imagen principal del santo festejado, estaba señalado en primer lugar por las cruces de la parroquia de Santa María, iglesia mayor de Madrid, y la orden de Santo Domingo, como anfitriona de la celebración. Tras ellas, el cabildo de curas y beneficiados escoltaba al prior del convento de Atocha y del colegio de Santo Tomás, a quien acompañaban los maestros, consultores del Santo Oficio y otros dominicos con algunos pasos de los triunfos de la Orden de Predicadores y de san Raimundo. Ministriles, trompetas y atabales marcaban la importancia de este grupo, mientras que otros doce religiosos con capas procesionales incrementaban la solemnidad e introducían el estandarte principal de la ceremonia. En él se representaba la efigie de San Raimundo con sus armas, las de Santo Domingo, la emperatriz, el rey, el inquisidor general y la Inquisición y las de la Villa de Madrid; lo portaban el padre superior del colegio de Santo Tomás y otros dos dominicos, y lo escoltaban los comisarios, ministros y familiares del Santo Oficio, con la distinción de que los sacerdotes llevarían lobs, sotanas y manteos y los demás capas y las espadas ceñidas —una expresión de estatus que no abandonarían siquiera al ir a comulgar—.

Las capillas de música pertenecientes a los patronos más poderosos de la fiesta, que eran la emperatriz y el obispo oficiante de la ceremonia, Martín Vázquez de Arce, O.P., junto con los ministriles del ayuntamiento y varios instrumentos de cuerda, señalaban con sus notas la presencia del núcleo central de la procesión. Una veintena de religiosos de la Orden de predicadores, rodeados de acólitos e incensarios, portaban las andas e imagen de San Raimundo. Iluminaban con hachas de cera y velas los pajes de la emperatriz y algunos caballeros, ennoblecendo así este espacio. El cortejo lo cerraban los prelados con sus insignias pontificales y báculos, acompañando al oficiante, que llevaba una reliquia de la capa milagrosa con la que San Raimundo habría cruzado el Mediterráneo desde Baleares a Barcelona. Al lado del oficiante se colocaría el arzobispo de Toledo, si es que finalmente podía acudir, e inmediatamente detrás de ellos el vicario general de Madrid, junto con el corregidor y los regidores del ayuntamiento, dispuestos en forma de Villa, es decir por sus jerarquías.

El plan de la procesión establecía que el itinerario fuera desde el colegio de Santo Tomás hasta el de Santo Domingo el Real, pasando por los conventos de la Trinidad, en la calle de Atocha, de Nuestra Señora de la Merced (la orden

que San Raimundo había fundado), la Compañía de Jesús en la calle de Toledo y las Descalzas Reales, donde la vería pasar la emperatriz. En Santo Domingo el Real una imagen del fundador de la orden recibiría a la de su correligionario San Raimundo y la acompañaría hasta dejarla en un tabernáculo. Entre el 23 y el 30 septiembre permanecería allí, iluminada constantemente, de modo que pudieran visitarla día y noche los fieles, para quienes se programaba un sermón diario. Acabado el octavario, la imagen sería devuelta al colegio de Santo Tomás, pasando en procesión por el convento de Santa Clara, la parroquia de San Juan y las calles de San Salvador y Mayor, la plaza Mayor y la parroquia de Santa Cruz. Como el recorrido de ida, el itinerario de vuelta buscaba abarcar la parte más amplia posible de la ciudad, agasajando a las instituciones religiosas más relacionadas con el evento o mejor relacionadas con los anfitriones.

El importante papel que fray Domingo de Mendoza tuvo en la organización de la fiesta de San Raimundo no significa necesariamente que los festejos, estructura y detalles de la procesión hubieran sido idea exclusiva suya. En realidad, tiene poco sentido plantear la organización de las fiestas y procesiones del siglo XVII en términos de originalidad y creación individual. La de San Raimundo fue una de las primeras fiestas de canonización celebradas en Madrid, pero justamente por eso se buscó inspiración en las de tipo similar que organizaron las ciudades vecinas. Mendoza se refirió de forma expresa en su memorial a los usos y costumbres que otros lugares tenían “en semejantes solemnidades” y citó concretamente las grandes celebraciones religiosas de las últimas décadas: las fiestas por el traslado de las reliquias de San Eugenio y Santa Leocadia en Toledo, la de los mártires Justo y Pastor en Alcalá de Henares y la realizada por la canonización de San Diego en esa última ciudad. También mencionó en un par de ocasiones cierta “fiesta del señor San Jacinto” que se había realizado en Madrid el 29 de enero de 1595 y de la que —indicaba— se conservaba información en el archivo municipal. A esa ocasión, que Mendoza parecía conocer mejor que las fiestas de Toledo y Alcalá, remitió al señalar el lugar de las cofradías de los conventos dominicos de Madrid en la planta procesional —recordando que “así fueron por orden de Su Majestad en la procesión de San Jacinto” —. También lo hizo al explicar por qué la cruz de la Orden de Santo Domingo se colocaba junto a la de la iglesia mayor de la Villa: en la procesión de San Jacinto, el rey había querido cederle el mejor lugar, mandando que se colocara en medio de las cruces principales de la Villa (Santa María) y de la Corte (seguramente, el Hospital de Corte, en 1601 en Valladolid, con la corte)¹⁸.

18. Mendoza se refería evidentemente a una procesión general, en la que la Orden de Predicadores había sido anfitriona. Sobre la colocación de estas dos cruces principales en las procesiones generales de Madrid, expresión de su doble naturaleza como Villa y Corte, ver el comentario de la planta de las procesiones de Corpus Christi en María José del Río Barredo, *Madrid, Urbs Regia*, *op. cit.*, págs. 222 y 225.

La alusión a la fiesta de San Jacinto en el Madrid de 1595 es sumamente interesante, porque la canonización de este otro santo medieval, que también era miembro de la Orden de Predicadores, había impulsado la primera celebración de este género realizada en la capital. Después de un largo vacío, la Iglesia de la Contrarreforma había restaurado las canonizaciones en 1588, inaugurando esa nueva etapa con el franciscano san Diego de Alcalá en 1588. En esa ocasión, la fiesta triunfal se celebró únicamente en la ciudad en la que había vivido y fallecido el homenajeadado. El rey y su familia acudieron a presenciarla, como sucedió en los traslados de reliquias anteriormente citados. En 1595 las cosas fueron distintas porque Felipe II ordenó que la canonización de Jacinto de Polonia se celebrara en todos sus reinos, inaugurando así una práctica festiva habitual en estas ocasiones. Una planta procesional conservada en la Biblioteca Real del Palacio de Madrid, que lleva el rótulo “procesión de San Jacinto” corresponde con toda certeza a esta fiesta, aunque no lleva fecha ni otras indicaciones específicas. El plano no recoge tantos detalles como la planta de la procesión de san Raimundo, pero es evidente que la estructura de ambas es muy similar y lo mismo el itinerario previsto desde el colegio de Santo Tomás al convento de Santo Domingo el Real, salvo que la de San Jacinto se hizo pasar por la plaza del Palacio. Aquí, como recordaba Mendoza en la planta de San Raimundo, la presenció el ya anciano Felipe II y, seguramente por esta causa, los consejeros y servidores palatinos tomaron parte muy activa en la organización del desfile. La planta de la procesión de San Jacinto no está firmada, pero un breve comentario relativo a la colocación de las cofradías de la Orden de Predicadores (las mismas exactamente que en la procesión de San Raimundo) sugiere que la iniciativa partió de la corte, aunque también se tuviera en cuenta el parecer de los frailes: “y si a los padres de Santo Domingo les pareciera que no van bien aquí, pueden ir todos [los cofrades] delante de los demás pendones [de las otras cofradías], junto a los niños de la Doctrina”¹⁹.

La organización de las fiestas extraordinarias por la canonización de un santo, sin duda las más complejas que celebraba la iglesia de la Contrarreforma, no podía por su misma complejidad quedar bajo la responsabilidad única de un individuo o institución. Aunque cuando se trataba del santo de una orden religiosa, ésta fuera la más involucrada, las procesiones tenían que ser “generales”, esto es, una representación de toda la comunidad urbana. Como muestran muy bien las celebraciones dedicadas a san Raimundo en Barcelona, lo más deseable era contar con la participación de todas las instituciones de la ciudad y pueblos de los alrededores, de las autoridades civiles y eclesiásticas y de los vecinos de

19. Es la primera de las plantas o croquis procesionales que se recogen en el volumen encuadrado “Plantas originales que se han ejecutado en esta Corte en procesiones del Corpus”, reunidas en 1660 por D. Gaspar de Haro y Guzmán, marqués de Heliche, actualmente en la RB, Mss. II/1606 bis.

cada barrio. El sostén de todos ellos resultaba imprescindible para realizar con éxito celebraciones de semejante calibre. En Madrid, era preciso contar con los principales órganos de poder y, si se esperaba la participación del rey, con las instituciones de la corte. Comparando las dos procesiones de canonización protagonizadas por dominicos en los años de actividad de fray Domingo de Mendoza, es evidente que en la de San Jacinto la propuesta del modelo procesional vino de palacio, porque el rey iba a presenciarla y quizás por ser la primera en su género. En la de San Raimundo la propuesta procedió de los dominicos madrileños y muy probablemente del padre Mendoza, una persona que demostraba gran interés en estos asuntos y que estaba lo suficientemente bien situado en las redes de poder de la ciudad como para poner sus planes en ejecución. La planta procesional que él firmó es la más detallada de las conservadas; de hecho es la única no presentada en forma de croquis o plano, sino minuciosamente redactada. En ella, se pone ampliamente de manifiesto la experiencia y entusiasmo sin duda clerical del autor, menos preocupado por la etiqueta (cuestión esencial en las plantas elaboradas en palacio) que por el simbolismo de los vestidos, la música, las reliquias y las imágenes llevados en procesión. Es muy propio de fray Domingo el entusiasmo por el triunfo de la santidad “nacional”, que impregna su solicitud al rey, sobre todo cuando le rogaba que favoreciera la celebración de la fiesta de San Raimundo en todos sus reinos, como lo había hecho con la de San Jacinto, y como era entonces más razón, pues se trataba, no únicamente de un nuevo santo de la iglesia, sino de un “santo natural y patrono de ellos”²⁰.

Este tipo de detalles hace pensar que el padre Mendoza, ya hubiera sido impulsor o simplemente intermediario en la organización de la fiesta, cuidó mucho de compaginar diversos intereses. La planta para la fiesta de san Raimundo expresaba el triunfo de la iglesia contrarreformista en su defensa del culto de los santos frente a los protestantes; la potencia y sacralidad de la monarquía católica, que incluía territorios donde proliferaban esos mismos santos; el prestigio de la villa de Madrid y capital de esa monarquía, que se desvivía por celebrarlos; el honor de la Orden de Predicadores, sin apenas rival en la provisión de santos a la iglesia y, especialmente, el de los conventos dominicos de Madrid, los únicos que parecían capaces en ese momento de poner en marcha celebraciones de categoría semejante. La fiesta de San Raimundo, como la de San Jacinto unos años atrás, era la celebración de una orden religiosa capaz de involucrar al conjunto de la comunidad urbana, incluyendo a las órdenes e instituciones eclesiásticas con las que también rivalizaba en un espacio tan densamente poblado de ellas como era el Madrid del siglo XVII. Considerando que San Raimundo era fundador de la Orden de la Merced, cabe preguntarse por qué los frailes mercedarios no

20. BL, Add, 28428, fol. 330

tomaron parte más activa en la celebración madrileña de 1601²¹. Una posible respuesta podría encontrarse en el mayor enraizamiento de la orden de Santo Domingo en la ciudad y, tal vez, en el dinamismo mostrado por algunos de sus miembros a la hora de tejer una red tupida de relaciones que favorecía el éxito de sus iniciativas devocionales y festivas.

REDES DE RELACIÓN Y PROMOCIÓN DE DEVOCIONES

La documentación que he reunido sobre fray Domingo de Mendoza, aunque dispersa, permite apuntar la variedad y amplitud de sus relaciones sociales y los ámbitos de poder a los que estuvo más cercano. Como indiqué más atrás, el fraile dominico se ganó pronto la confianza de los regidores del ayuntamiento madrileño, al coincidir su interés por la historia del santo local, Isidro, con la aspiración municipal de obtener el reconocimiento oficial de su santidad en Roma —una tarea en la que Mendoza tuvo un papel crucial. El dominico favoreció la devoción hacia el labrador y su esposa entre los miembros de la familia real, incluido Felipe II, enviándoles cántaros con agua de la fuente del santo, la caja en la que había encontrado las reliquias atribuidas a María de la Cabeza y alguna imagen piadosa, destinada a aumentar el afecto del príncipe heredero hacia el convento de Atocha²². Como le respondió Pedro de Guzmán desde El Escorial, no hacía falta mucho para que el futuro Felipe III apoyara las causas piadosas de fray Domingo; aparte de involucrarse directamente en el proceso de san Isidro, Felipe III apoyó entusiasta la causa de la infanta doña Sancha, al parecer antes incluso de que las monjas santiaguistas pidieran la colaboración del fraile dominico. Mendoza alcanzó a vivir también en los primeros años del reinado de Felipe IV, a quien dedicó uno de sus pocos trabajos impresos, la edición en 1623 de unas cartas de Juan de Dios que habían llegado a sus manos al comenzar su proceso de canonización²³.

21. En 1601 Madrid contaba con un convento de Nuestra Señora de la Merced, fundado en 1564, donde se veneraba una carismática imagen de la Virgen de los Remedios, al parecer rescatada de la iconoclastia protestante de los Países Bajos. Ver Jerónimo de Quintana, *A la muy antigua, noble y coronada Villa de Madrid. Historia de su antigüedad, nobleza y grandeza*, Madrid, 1629. Otros conventos de la Orden de la Merced (descalzos) se fundaron en los primeros años del siglo XVII.

22. Proceso compulsorial de María de la Cabeza, en Archivo Segreto Vaticano, Riti, 2984, fols. 275v-276r. Cartas de Juan Ruiz de Velasco, secretario real, desde Aranjuez, a 21 de marzo de 1596, al padre Domingo de Mendoza y de Pedro de Guzmán, al mismo, de 22 de julio de 1597.

23. *Cartas que escribió el bendito Ivan de Dios, fundador de la Orden de la Hospitalidad, a diferentes personas, impresas a instancia de Fr. Domingo de Mendoza, de la de S. Domingo de Guzmán, Predicador general, Calificador del Supremo y Real Consejo de la santa General Inquisición, Juez diputado para las informaciones de su Beatificación y Canonización*, Madrid, 1623, dedicado al rey y la reina Isabel. (un ejemplar aparentemente incompleto se conserva en la Biblioteca Nacional de España [BNE], VE, 156-4).

Estas deferencias con la familia real y el acceso a palacio que le daba su estatus religioso no sitúan necesariamente a Mendoza en el centro de la corte madrileña. Tampoco parece que le fuera más allá de lo que era razonable en el circuito de un clérigo activo, cuando se relacionó con las ilustres residentes del convento de las Descalzas durante la promoción de la cofradía de los Siete Dolores y la organización de las fiestas de san Raimundo. Para precisar algo más la situación social del fraile y la extensión de sus relaciones en la corte y fuera de ella resultan muy útiles los memoriales y cartas de tipo cortesano que conservamos de él. Entre los memoriales dirigidos al duque de Lerma, que, como valido del rey, disponía de la distribución de los oficios palatinos, encontramos uno firmado por Domingo de Mendoza en 1601. Solicitaba un puesto para Pedro Fernández de Villasante, casado con su hermana, doña Mariana de Mendoza, y padre de seis hijos, cuatro de ellos mujeres por casar. Mendoza explicaba que Fernández era de origen hidalgo y que había servido al rey en el consejo de Hacienda como juez o contador, que sus hermanos varones lo habían hecho en la milicia, su hermana, doña Mencía Corrilla, en la cámara de la reina Ana de Austria, y un tío, García López de Villasante, en la casa de Felipe II. Único heredero de los servicios realizados por todos ellos, el cuñado de Mendoza pretendía un oficio menor en la casa de la reina Margarita (guardadamas o repostero de camas, sugiere el fraile), o bien un puesto de contador u otro “de pluma” en la casa que se iba a poner a los príncipes de Saboya, cuando se establecieran en la corte de su tío, Felipe III²⁴. Es posible que los méritos aducidos y tal vez la mediación del fraile con el valido alcanzaran una respuesta positiva, porque siete años más tarde Mendoza describía en una carta los problemas que habían resultado de la presencia de sus familiares más cercanos en palacio. Juana de Villasante y Mendoza, su sobrina mayor, se había casado en secreto con don Cristóbal de Oviedo, hijo de un importante caballero de la cámara del rey y de doña Isabel de Frías. El matrimonio desigual había producido un fuerte rechazo en la ilustre familia del marido y Mendoza intentaba ayudar a los jóvenes, razonando sobre la hidalguía y limpieza de sangre de su sobrina por ambos costados, como probaban por el lado de su madre las pruebas de sangre del mismo fraile como calificador de la Inquisición. Aunque en la carta Mendoza mencionaba el favor que gozaba con Lerma y su hijo, el duque de Cea, no parece que estuviera tan cerca del poder, pues el apoyo que buscaba no era el suyo sino el de don Diego Sarmiento de Acuña²⁵.

La naturaleza precisa de los vínculos que unían al padre Mendoza y al futuro conde de Gondomar apenas se intuyen en las misivas que el primero enviaba al segundo en la primera década del siglo XVII para recomendarle algunas personas que necesitaban limosna o que aspiraban a obtener puestos y mercedes reales.

24. RB, II/767, fol. 356. Mendoza a Lerma, 31 enero 1601.

25. RB, II/ 2112, fol. 33, fray Domingo de Mendoza a Diego Sarmiento de Acuña, 4 junio 1608.

Don Diego tenía posibilidades directas de favorecerle mientras fue corregidor de Valladolid y luego por sus contactos en la corte. Mendoza solía dirigirse a él en términos respetuosos y elogiosos: “Sarmiento fertilísimo de toda la Cristiandad y nobleza, y patrono y señor mío, tan deseado de toda esta ciudad y corte”, le escribía en 1604²⁶. Mientras la corte residió en Valladolid, el fraile se instaló también en el convento de san Pablo desde donde solía dirigirse al corregidor para solicitar limosnas, aunque también bromeando y demostrando cierta familiaridad; así, alababa la devoción del corregidor durante la Semana Santa de 1605, diciéndole: “hoy vi a vuestra merced en la procesión con el ramo de fresca palma, que es la vara mejor, pues no se ha de dejar en el Cielo”²⁷. Años más tarde, de nuevo en el convento de Atocha, el padre Mendoza se refería a su corresponsal como mecenas y protector suyo y de su orden, además de llamarle “hijo querido y hermano de mi alma, y señor mío, amigo mío y de la verdad”²⁸. El estatus clerical y la edad de fray Domingo (unos quince años mayor que don Diego) le permitían este tono familiar, pero, además, parece que llegaron a mantener una relación más cercana que se extendía a la familia de Sarmiento, como sugieren los saludos constantes que enviaba a la esposa de éste, doña Constanza, que en alguna ocasión visitó a Mendoza mientras estaba enfermo en el convento de Atocha²⁹. La pasión por la historia que ambos compartieron les unió en el proceso de canonización de Alfonso VIII, en el que Gondomar testificó ante Mendoza, aprovechando para sacar a relucir la antigüedad de su linaje³⁰.

Las tareas del dominico como juez instructor de importantes causas de santidad instruidas en las primeras décadas del siglo XVII sin duda facilitaron y ampliaron sus relaciones dentro y fuera de la corte, aunque es posible que conociera previamente a no pocos de los testigos que se presentaron a declarar ante él. Tal parece haber sido el caso de famosos escritores, como el autor de vidas de santos, el toledano Alonso de Villegas, y los madrileños, Salas Barbadillo y Lope de Vega, con los que le unía un interés común por la historia de san Isidro, en algún caso antes incluso de comenzar recoger las informaciones para su beatificación. En las demás causas instruidas por Mendoza, la presencia de Lope de Vega era inevitable y también participaron como testigos los ilustres juristas Gregorio López Madera y Bermúdez de Pedraza y los cronistas Gil González Dávila y Francisco Pisa, además de eruditos de diversas órdenes religiosas.

26. RB, II/2110, n.208. Mendoza a Sarmiento, 16 de marzo de 1604.

27. Real Academia de la Historia [RAH], Salazar y Castro, 9-77, fol. 403. Ver en este mismo volumen de cartas los fols. 400-402 para solicitudes de limosna en 1605 y también RAH, Salazar y Castro, 9/78 fols. 99-100 y 177. Otras solicitudes en RB, II/2113, fol. 91 (1601), II/2106, fol. 13 (1603), II/ 2116, fol. 33 (1606)

28. RB, II/2144, fol. 81 (año 1609)

29. RB, II/2112, fol. 30, 21 junio 1608.

30. El testimonio de Acuña, AHN, Códices, libro 771, fols. 53v-55v.

Sin intención de hacer un elenco completo de los personajes de la época que fray Domingo conoció, sí cabe destacar la amplitud y variedad de relaciones que mantuvo, así como subrayar que su colaboración en el ámbito clerical no se limitó a la Orden de Predicadores, sino que se extendió también a las de san Benito, Santiago y la hospitalaria de Juan de Dios, cuyos miembros confiaron en él para la promoción de sus aspirantes a la santidad.

Por su actividad como juez instructor de procesos de beatificación, fray Domingo de Mendoza se movió en un circuito eclesiástico especialmente extenso, que incluía el tribunal episcopal de Toledo y la nunciatura de Roma en Madrid. A ello habría que añadir las relaciones que necesariamente mantuvo en el ámbito del tribunal inquisitorial de Toledo por su trabajo como calificador de la Inquisición. No hace falta profundizar en sus relaciones dentro de estas instituciones eclesiásticas (lo que tampoco sería estrictamente relevante para el estudio de las fiestas que nos ocupa) para afirmar que los intereses personales y profesionales de fray Domingo de Mendoza le llevaron más allá de su entorno inmediato. Cabe, sin embargo, añadir un comentario sobre su habilidad para amalgamar los intereses propios con los de su convento, su orden religiosa, la iglesia de la contrarreforma y —fuera del ámbito estrictamente eclesiástico— la misma corte madrileña.

El papel que Mendoza tuvo en la difusión del culto del Santo Cristo de Lucca en Madrid es un buen ejemplo de cómo el entusiasmo religioso del dominico le llevó a favorecer con un mismo golpe sus preferencias devocionales, la fama del convento dominico en el que residía y de su orden religiosa, y la reputación de Madrid como capital de una monarquía. Según recoge la historia del crucifijo, publicada en 1638 por Bernardino Blancalana, que se presentaba como ciudadano de Lucca, criado del rey de España y familiar del Santo Oficio, la copia del Santo Volto que se veneraba en el convento de Atocha había llegado a Madrid en 1610 gracias a la destreza del fervoroso Domingo de Mendoza. De acuerdo con su relato, el dominico había tenido noticia de la fama y milagros de esa imagen milagrosa y decidió escribir a sus patronos en la pequeña república italiana para que le enviaran una copia. El resultado no se hizo esperar, pues los amables italianos encargaron una reproducción a un buen artista y la enviaron a España por mar, del mismo modo que, en medio de grandes milagros, les había llegado a ellos el prototipo. Blancalana aseguraba que Mendoza deseaba una copia de esta imagen por su devoción personal y también porque anhelaba obtener tan milagroso objeto sagrado “para el público bien de esta católica corte”, considerando que el rey y el pueblo no tendrían “agasajo de más estimación”, ni el convento de Atocha un “acrecentamiento” mayor³¹. Por eso, desde el pri-

31. Bernardino Blancalana, *Historia de la sagrada imagen de Christo crucificado que está en la nobilísima ciudad de Luca, cuya copia está en NS de Atocha*, Madrid, 1638, pág. 74v. Para lo que

mer momento quiso que se colocara en un sitio público del convento de Atocha donde pudieran venerarlo los madrileños y, aunque conservó la propiedad de la imagen hasta su muerte, decidió donarla formalmente a esa casa a través de un notario de la nunciatura. De esta forma, el padre Mendoza hacía una última contribución al Madrid de la Contrarreforma. Y, como en los procesos de santidad predominó también aquí una línea más hispana que romana, como lo indica el mismo autor del libro. Mendoza, aseguraba Blancalana, no había querido servirse de sus influencias eclesiásticas con los cardenales de Roma, sino que gestionó el asunto de forma casi privada. A quién sí recurrió fue al representante diplomático de Lucca en la capital española para que le facilitara el traslado de la imagen, una forma de manifestar que el mismo crucifijo era expresión de las buenas relaciones de la república mercantil italiana con la monarquía española. Como artífice de la Contrarreforma en Madrid, Mendoza combinaba el culto de las imágenes reafirmado en Trento y los intereses políticos de la casa de Austria en la península italiana, al mismo tiempo que asociaba a su convento devociones famosas, susceptibles de ayudarlo a mejorar su prestigio entre las instituciones eclesiásticas de la ciudad.

Prácticamente al mismo tiempo que fray Domingo se hacía con la copia del Santo Volto de Lucca, el prior de Atocha se mostraba también muy activo en la difusión del culto de otro crucifijo vinculado con el convento dominico. En 1607 después de invitar a comer al embajador de Venecia en Madrid, le entregó un memorial con la historia de una imagen de Cristo que se veneraba en un humilladero cercano. En él narra un episodio de profanación, según el cual hacia 1570 unos herejes habían llevado el crucifijo a un olivar cercano y allí lo habían golpeado y acuchillado hasta destruirlo. Los dominicos y vecinos de Madrid lo restauraron y reedificaron su santuario, al que solían acudir los fieles los viernes de Cuaresma y en las fiestas dedicadas a la Cruz. Aunque el momento no era precisamente oportuno para que el representante de Venecia mediara para conseguir del papado las indulgencias que el prior de Atocha deseaba (la República acababa de salir de un interdicto), el episodio es sintomático de la intensa actividad de autopromoción que los dominicos de Atocha desplegaban en esos años. Aunque el convento era muy reputado por los orígenes medievales atribuidos a la imagen titular, Atocha estaba lejos del centro urbano, donde proliferaban las fundaciones de casas de otras órdenes religiosas. Para que no quedara al margen de los circuitos religiosos de la nueva corte, parecía sin duda necesario reforzar su prestigio. Por eso, seguramente, en 1604 se publicaron dos historias

sigue, en general todo el capítulo 14 y fol. 75 para el detalle del contacto directo de Mendoza con los patronos de la imagen en Lucca. Una versión diferente del origen de esta imagen, que excluye a fray Domingo para centrarse en el voto de cierto embajador de la república de Lucca la ofrece Jerónimo de Quintana, *A la muy antigua, noble...*, *op. cit.*, 410v.

sobre los orígenes y milagros de la imagen de Nuestra Señora de Atocha, ambos con el objetivo evidente de demostrar la actividad sagrada del santuario que la albergaba. La antigua ermita, famosa como centro de peregrinación y convertida en convento dominico a principios del siglo XVI, se presentaba como una tierra fértil para la obtención de la gracia a través de la Virgen titular. Los logros de esta activa política de los correligionarios del padre Mendoza y de él mismo fueron indiscutibles, pues a principios del reinado de Felipe IV el convento de Atocha se había convertido en el centro incuestionable de las ceremonias religiosas de la casa de Austria³².

La contribución al esfuerzo para reforzar la relación entre los dominicos de Atocha y la casa real que hizo fray Domingo de Mendoza no supone ni mucho menos una limitación en sus objetivos. Un estudio detallado de su papel como juez instructor de las causas de canonización fallidas de un rey y una presunta infanta medievales probablemente demostraría que, como muchos eruditos contemporáneos, el dominico estaba entusiasmado con la elaboración de una historia sagrada de la monarquía española. También lo sugiere la petición que hizo a Gondomar de noticias sobre la nacionalidad de santa Úrsula y las once mil vírgenes para estudiar las bases de ciertas afirmaciones de Baronio³³. No es el caso de llevar aquí más lejos este argumento, pues en estas páginas mi

32. El despacho de Francesco Priuli al Senado, de 20 de octubre de 1607, que incluye el memorial citado, se encuentra en el Archivio di Stato de Venecia, Senato, Dispacci, Spagna, filza 39, n. 46. Aunque Venecia acababa de salir de un interdicto papal en abril de ese año, lo que el prior de Atocha pretendía de la república, según expresaba en una línea que rememoraba el decreto tridentino sobre las procesiones eucarísticas, era lo siguiente “Hase de suplicar a Su Santidad que, para ayudar a la devoción de los fieles que con tanto fervor acuden a visitar tan a menudo este santo crucifijo y para confundir los herejes que tales denuestos y oprobios hicieron en la santísima imagen de Cristo Nuestro Señor y para gloria y honra del crucificado, conceda indulgencia plenaria a todas las personas que visitaren ese santo crucifijo todos los viernes de Cuaresma y en las tres fiestas de la Cruz, conviene a saber el día de la Exaltación, y el día de Triunfo de la Cruz y el día de la Invención de la Cruz.” Obviamente se refería a la imagen del Cristo de la Oliva, cuya fiesta menciono en otras páginas de este artículo. Las primeras crónicas sobre los milagros de la Virgen de Atocha fueron escritos por Juan de Marieta, *Historia de la Santísima Imagen de nuestra Señora de Atocha*, Madrid, 1604 y Francisco de Pereda, *Libro Intitulado La Patrona de Madrid y venidas de nuestra Señora a España*, Valladolid, 1604. Para la importancia política del santuario, ver J. Jurado y otros, “Espacio y propaganda monárquica. Nuestra Señora de Atocha y las ceremonias públicas de la monarquía en Madrid”, en S. Madrazo y V. Pinto (eds.), *Madrid en la época moderna: Espacio, sociedad y cultura*, Madrid, 1991, págs. 219-256 y, más recientemente, Jeffrey Schrader, *La Virgen de Atocha. Los Austrias y las imágenes sagradas*, Madrid, 2006

33. Mendoza a Gondomar, 23 noviembre de 1623 en BNE, Mss 18422, f. 259r, reproducida en Carmen Manso Porto, *Don Diego Sarmiento de Acuña, conde de Gondomar (1567-1626). Erudito, mecenas y bibliófilo*, Santiago, 1996, pág. 267. Una exploración mayor de este aspecto de las actividades de Mendoza podría encuadrarse en la panorámica general que se ofrece en Katherine van Liere, Simon Ditchfield y Howard Louthan (eds.), *Sacred History. Uses of the Christian Past in the Renaissance World*, Oxford, 2012.

objetivo se centra en el papel de Mendoza como artífice de algunas fiestas religiosas de Madrid. Me limitaré, entonces, a concluir con una somera evaluación de sus contribuciones en este terreno, situándolas en el contexto más amplio del universo festivo que se construyó en la ciudad después de convertirse en la capital de la monarquía.

CONCLUSIONES

El trabajo del padre Mendoza en el terreno de las fiestas religiosas afectó a dos ámbitos principales del ceremonial público madrileño. El primero es el de las procesiones anuales del final de la Cuaresma, al que la cofradía de Nuestra Señora de los Siete Dolores se incorporó en 1591 con un desfile penitencial durante la madrugada del Viernes Santo. La asociación piadosa cuya fundación e inicios llevó de la mano el dominico fue la más tardía de las cinco cofradías principales que organizaron las procesiones más importantes de la Semana Santa madrileña en la época moderna: las “procesiones de Corte”, que tenían como estación principal los balcones del Alcázar, donde las presenciaban el soberano y su familia cuando estaban en Madrid. El interés que los cofrades de los Siete Dolores, con Mendoza a la cabeza, tuvieron en atraer a sus filas a la comunidad del convento de las Descalzas Reales en pleno, si no creó, desde luego garantizó la inclusión permanente de esta institución femenina en el espacio ceremonial definido por estas importantes celebraciones anuales. A la vez, la presencia de mujeres de la casa de Austria en este convento franciscano durante todo el siglo XVII reforzó el carácter cortesano de estas procesiones penitenciales, a pesar de que los acuerdos entre las cofradías de disciplina y las gremiales de la ciudad acabaron dando a estas celebraciones un carácter a la vez plebeyo.

El segundo ámbito de acción festiva del padre Mendoza tuvo que ver con la elaboración de un tipo de ceremonias públicas que se ponían en marcha en ocasiones tan solemnes y extraordinarias como era la celebración de un nuevo santo de la iglesia. Fuera como mediador de su convento dominico, o como promotor personal de los festejos y procesión general en honor de San Raimundo de Peñafort, el fraile dominico contribuyó a la construcción de un modelo que tomaba precedentes de otras ciudades castellanas y arrancaba de experiencias previas similares en la capital, como fue la procesión de San Jacinto, en la que es posible que él mismo colaborase. La organización de estas dos procesiones buscó combinar la celebración de la orden religiosa anfitriona (aquella a la que el santo había pertenecido) y la del conjunto de la comunidad urbana. Por esta última razón, se trataba de una procesión “general”, que debía contar con los representantes de las principales instituciones eclesiásticas y civiles de la ciudad, como sucedía en las procesiones anuales de Corpus Christi y en las rogativas realizadas en tiempos de calamidad. Considerando que las rogativas

solían arrancar del convento de Nuestra Señora de Atocha, la cofradía de los Siete Dolores determinó por estatuto participar en ellas. En este sentido, fue casi providencial que Mendoza afirmara también la relación de San Isidro con esta imagen, de modo que el convento dominico y su anexo, el colegio de Santo Tomás, se reforzaran como hitos fundamentales en el espacio ceremonial de las principales celebraciones religiosas de Madrid. Las dos fiestas de canonización protagonizadas por los dominicos a finales del siglo XVI contribuyeron además a reforzar la relación entre el santuario de Atocha y la casa real.

En el Madrid del siglo XVII se celebraron muchas fiestas religiosas que, obviamente, no fueron organizadas por el padre Mendoza, ni por los dominicos de Atocha. Otras órdenes religiosas, conventos, iglesias parroquiales y cofradías celebraban cada año sus fiestas patronales y otras ocasiones del calendario litúrgico. Algunas de estas instituciones, y también agrupaciones no formalizadas de vecinos, hicieron votos para celebrar imágenes concretas (a menudo colocadas en la calle) en agradecimiento por los beneficios obtenidos con su intercesión y, muy típico del Madrid del siglo XVII, para desagaviarlas por las profanaciones que se decía habían sufrido a manos de infieles y herejes. La historia de estas fiestas menores por sus dimensiones cuenta, lo mismo que las más llamativas discutidas aquí, como expresión significativa de la vertiente ceremonial y festiva de la Contrarreforma tal como fue vivida en la capital española. Lo hicieron tanto las iniciativas exitosas, como las que se desvanecieron rápidamente. En la introducción de este artículo me refería a la fiesta dedicada al Santo Cristo de la Oliva (el mismo cuyo culto quisieron impulsar los dominicos de Atocha en tiempos de Mendoza), que comenzaron a celebrar en 1674 un grupo de vecinos entre quienes estaba el escritor Francisco Santos. Estos madrileños de Lavapiés, Huertas y Antón Martín, hombres de edad madura, bien integrados en el mundo laboral de los artesanos y comerciantes de Madrid, pusieron especial empeño en promover el culto de este crucifijo organizando una fiesta en su honor y estableciendo una cofradía encargada de su celebración anual. La iniciativa tuvo un éxito muy limitado y sólo mientras vivieron los cofrades, a pesar de que habían tenido apoyo de los dominicos y del ayuntamiento de Madrid e incluso probablemente cierta ayuda de la casa real. En el último tercio del siglo XVII no se podía dar por descontado el éxito de una nueva fiesta religiosa, porque la misma abundancia de iniciativas festivas durante más de un siglo pudo haber provocado cierta saturación. El contraste de esta fiesta “fallida” con las exitosas que impulsó fray Domingo de Mendoza a finales del siglo XVI refuerza la idea de que en la religión local se producían una serie de ciclos, en los que los focos sagrados se encendían, apagaban y renovaban según las circunstancias. El estatus social y las redes de relación de los promotores de nuevas celebraciones no eran indiferentes, pero tampoco determinantes para que sus fiestas triunfaran o fracasaran. Las protagonizadas entre bastidores por el padre Mendoza permiten observar en detalle algunos de los elementos que las llevaron al éxito. También

indican que el momento verdaderamente triunfal de las fiestas religiosas en el Madrid de la Contrarreforma fue en buena medida producto de la habilidad de artífices como este clérigo, que supo moverse en las principales redes de poder de la capital (y más allá de ella) y al que respaldó una poderosa institución eclesiástica. Decisivo fue, sin embargo, la oportunidad del momento en el que desarrolló su actividad. Las décadas finales del siglo XVI y primeras del siglo XVII fueron la etapa más importante en la construcción del ceremonial público de Madrid, una ciudad que deseaba a toda costa mantenerse como capital permanente de la monarquía católica. Pasado este periodo, en las últimas décadas del siglo XVII, las autoridades civiles madrileñas —la Sala de Alcaldes de Casa y Corte, principalmente— demostraron con sus medidas de control y recorte festivo que se había acabado el tiempo de las iniciativas particulares en este terreno. Más que a la inauguración de nuevas fiestas religiosas, se tendió entonces a concentrarlas, esto es, a incorporar las celebraciones menores de las cofradías en las principales de la ciudad o de las parroquias. La contrarreforma madrileña siguió la vía triunfal en sus manifestaciones celebratorias hasta bien entrado el siglo XVIII, pero dejando cada vez menos lugar para nuevos empresarios de la fiesta religiosa.