

LA OTRA CIUDAD: CONFLICTOS CEREMONIALES E IDENTIDAD EN MADRID, 1590-1650

María José del Río Barredo

Universidad Autónoma de Madrid

Resumen: En la Edad Moderna, las ceremonias urbanas hacían visibles los vínculos y valores que unían a la comunidad y también canalizaban las tensiones y aspiraciones en conflicto de las distintas corporaciones que conformaban la jerarquía social. En el contexto de las décadas fundamentales en la consolidación de Madrid como capital de la monarquía, este artículo analiza algunos de los más sonados conflictos ceremoniales que tuvieron lugar en las calles e iglesias de la ciudad. La perspectiva oficial protagonizada sobre todo por las autoridades municipales, se combina con el estudio de las experiencias de un vecino particular, el platero Antonio de León Soto, cuyo diario da cuenta de sus pretensiones de prestigio y de su sentimiento de pertenencia a la dinámica capital en construcción. Desde las celebraciones del Hospital General se aborda, finalmente, el papel de las imágenes religiosas empleadas en el ritual y convertidas en objeto de apropiación e intento de definición de identidad.

Palabras clave: ritual – procesión – imagen religiosa – España – Edad Moderna – capital – Antonio de León Soto – Nuestra Señora de Madrid.

Abstract: In the early modern era, civic rituals dramatized the bonds and values that engendered community, at the same time these events crystallized the underlying tensions among the disparate entities within the social hierarchy. Focusing on the crucial decades of Madrid's consolidation as the capital of the Spanish Monarchy, this article examines some of the most resonant conflicts in the civic rituals that unfolded on its streets and in its churches. The analysis of these events compares the official perspective found in documents from municipal officials with an artisan's perspective as attested in the diary of the silversmith Antonio de León Soto, thereby providing a perspective on the social dynamics that negotiated Madrid's status as an imperial capital. A further perspective emerges through a consideration of the celebrations sponsored by the General Hospital, thereby allowing an appreciation for the role of devotional images in civic rituals, pondering along the way issues of appropriation and identity formation.

Key words: ritual – procession – religious image – Early Modern Spain – capital city – Antonio de León Soto – Our Lady of Madrid.

EN enero de 1595 se celebró en Madrid la canonización de san Jacinto, un sacerdote polaco del siglo XIII que según la tradición hagiográfica había tomado el hábito de la orden de predicadores, tras la aparición de su fundador, santo Domingo.¹ Sus correligionarios madrileños del convento de Nuestra

¹ R. C. Finucane, "Saint-Making at the end of the Sixteenth-century: How and why Jacek of Poland (d. 1257) became St Hyacinth in 1594", *Hagiographica*, IX (2002), pp. 207-258.

Señora de Atocha y del colegio anexo de santo Tomás se encargaron de preparar los festejos, en particular la procesión general que debía recorrer las calles del centro de la ciudad. Se trataba de la primera ceremonia de canonización realizada en la nueva capital de la monarquía y la planta destinada a distribuir de forma ordenada a los representantes de las principales instituciones eclesiásticas y civiles de Madrid fue supervisada y retocada por Felipe II, su confesor y el maestro del príncipe, García de Loaysa. Con el respaldo de la autoridad palatina, los dominicos se convirtieron en los grandes protagonistas del ritual urbano, según lo describió el autor de la única relación conocida del evento, fray Domingo de Mendoza, O.P., destacado promotor de santos y fiestas religiosas.² Su relato llamó reiteradamente la atención sobre las preeminencias concedidas a los dominicos en el homenaje a Jacinto: las siete cofradías bajo patronato de la orden desfilaron con “las armas reales y de la orden”, ocupando en la sección de asociaciones piadosas de laicos “el mejor lugar, que son los últimos de todos” (1 r); de forma similar, la cruz del colegio de santo Tomás obtuvo permiso para situarse en medio de las cruces de la iglesia mayor de santa María y el Hospital de Corte, las parroquias principales de la Villa y la Corte, que cerraban el largo segmento dedicado al clero; y, por si eso era poco, al padre provincial de la orden se le asignó, “por orden de su Majestad, el mejor lugar de la mano derecha” (2 v) en la zona inmediata a las andas del santo, donde comenzaba la representación del poder municipal –los maceros, regidores y corregidor– que ponía el broche final a la ceremonia. Además de estos honores que trastocaban el orden jerárquico habitual, basado en criterios de dignidad, rango y autoridad, los dominicos recurrieron a otras fórmulas para destacar su papel como anfitriones. Así, delante de los niños huérfanos del colegio municipal de la Doctrina, que solían abrir las procesiones generales de Madrid, colocaron el pendón con las armas de la orden de predicadores, acompañado por varios centenares de pequeños a los “que vistió por amor de Dios el padre fray Jerónimo Vallejo”, poniéndoles “escudos de la orden en los pechos” (1 v) y rosarios en las manos. Igualmente rotunda fue la distribución de varios pasos o triunfos con los principales santos dominicos entre las órdenes regulares que participaban en el desfile.

² “Traza de la procesión que se hizo en Madrid por orden de su majestad a 29 de enero de 1595 en la fiesta de San Jacinto glorioso”, Biblioteca Municipal de Madrid (BMM), FZ 50. La autoría de Mendoza es señalada por él mismo en f. 3 r. Debo el conocimiento de este documento a Pablo Pérez Casas. Sobre el autor de la relación, M. J. del Río Barredo, “Fray Domingo de Mendoza, artífice de fiestas religiosas en el Madrid de la Contrarreforma”, *Chronica Nova*, XXXIX (2013), pp. 47-73. La planta procesional, con dos variantes, diferenciadas por la incorporación o no de varios pasos sobre los milagros del santo, se localizan en el manuscrito “Plantas originales que se han ejecutado en esta Corte”, Real Biblioteca (RB), II/1606 bis, ff. 1 r y 2 r. Para mayor claridad y economía, modernizo la ortografía de los documentos originales e incorporo en el texto la página de las citas.

En una verdadera apoteosis de la orden de predicadores, salieron agrupados de acuerdo con su propia jerarquía las vírgenes y religiosas, capitaneadas por santa Catalina de Siena, los predicadores, doctores, prelados y mártires, hasta culminar en un triunfo de la Virgen del Rosario –devoción característica de los dominicos– y otro en el que las imágenes de san Francisco y santo Domingo intercambiaban insignias –el rosario y el cordón– mientras se abrazaban y daban un “beso de paz”, en significación del “triunfo del amor de las dos religiones” (2 v).

La relación de la fiesta –y planta procesional complementaria– mostraba así una recreación de la estructura y valores con los que se identificaba a la comunidad urbana, dejando fuera cualquier atisbo de conflicto. La ceremonia constituía un modelo de sociedad ordenada, en la que cada uno ocupaba el lugar que le correspondía, de modo que formaba un conjunto diverso a la vez que armónico. En la exaltación del nuevo santo, Madrid aparecía como una comunidad católica, cimentada por lazos de caridad y amor, bajo el liderazgo espiritual de la orden de predicadores. Ni siquiera parecían perturbar la armonía los cambios en el orden habitual que obtuvieron los anfitriones, aunque, leyendo entre líneas, insinuaran otra cosa las alusiones repetidas a su autorización por el rey; el paso del abrazo entre los dos santos deja igualmente traslucir un mensaje sutil, que disimula pero a la vez recuerda la competencia secular entre dominicos y franciscanos por el reconocimiento de la mayor antigüedad de su establecimiento en Madrid.

Frente a la pintura estática y armoniosa de las ceremonias que suelen ofrecer las relaciones de la época, este artículo pretende explorar su vertiente menos estable mediante el análisis de situaciones y circunstancias que por diversas razones desembocaron en disensiones y conflictos. La mayoría de los estudios dedicados a la fiesta barroca suelen analizarla como espectáculo y expresión de los poderes real y eclesiástico, incidiendo en su papel pacificador del orden social.³ Mi enfoque reconoce lo fructífero de esa aproximación, pero pretende llamar la atención sobre la multiplicidad de fuerzas rivales que entraban en juego en el ritual, al partir de la consideración de que este, por su propia naturaleza, es susceptible de canalizar tanto la solidaridad como el conflicto. Las procesiones generales, la ceremonia urbana de más amplio espectro social, estaban lejos de ser las instantáneas perfectas que las relaciones suelen presentar; más bien tendían a la inestabilidad y dejaban un amplio margen para visualizar y dirimir conflictos. Su importancia como

³ La bibliografía sobre las fiestas del Barroco hispano es muy extensa, considerando que ha sido abordada desde distintas disciplinas, en especial la historia de la literatura y el arte. Por razones de espacio, me limito a apuntar los trabajos de J. M. Díez Borque, *Los espectáculos del teatro y de la fiesta en el Siglo de Oro*, Madrid, 2002 y V. Mínguez *et alii*, *La fiesta barroca: la corte del rey (1555-1808)*, Castellón de la Plana, 2016. Desde la historia trata también la fiesta como espectáculo, aunque dedicando algunas páginas al conflicto, J. J. García Bernal, *El fasto público en la España de los Austrias*, Sevilla, 2006.

ámbito de negociación de las disensiones y expectativas sociales es patente en los documentos generados por las instituciones e individuos involucrados en ellos: las actas de escribanos y protestas a la autoridad, los pleitos y también algunos relatos en primera persona, como el diario del platero Antonio de León Soto. Atender a la multiplicidad de agentes –instituciones e individuos– que organizaron, protagonizaron y describieron ceremonias urbanas concretas permite ahondar en otras dimensiones del ritual, cuya dinámica fue tan variable como la diversidad de contextos en que tenía lugar.

El Madrid de la primera mitad del siglo XVII constituyó un campo abonado para los conflictos ceremoniales en buena medida por su papel como corte y capital de la monarquía española. Se trató de un proceso de larga gestación, que arrancó con el establecimiento de Felipe II en 1561, aunque interrumpió justo cuando la capitalidad comenzaba a afirmarse en la década de 1590. Solo después de su traslado a Valladolid (1601-1606), se produjo su verdadera consolidación y por eso las fuentes resultan especialmente abundante a partir de entonces. Aun cuando las primeras disposiciones protocolares de las ceremonias urbanas de la capital datan de finales del siglo XVI, fue a comienzos del siguiente cuando la vida ritual madrileña creció y se diversificó, al mismo tiempo que lo hizo la población. A través de los rituales se mostraron en público las nuevas fundaciones conventuales, numerosas congregaciones, hermandades o cofradías y agrupaciones más o menos formalizadas de trabajadores y vecinos. Prácticamente todas ellas protagonizaron sus propios rituales festivos y algunas se incorporaron a las procesiones generales de la ciudad. Estas ceremonias cívicas constituyen el foco de este artículo, más centrado en la Villa que en la Corte, en el ritual municipal que en el regio, aunque sin ignorar el papel de las instituciones palatinas y del gobierno central en la autorización de los rituales urbanos, el control de su ejecución y la resolución de los pleitos ceremoniales. Con ello no pretendo soslayar que Madrid fue la única ciudad de la monarquía cuyas ceremonias públicas contaron regularmente con la presencia de la persona real, en lugar de sustituirla por un retrato bajo dosel u otros símbolos de la realeza. Sin embargo, al alejarnos los escenarios de la Corte y ceñirnos a la Villa, a los rituales de la “otra” ciudad atendiendo a sus conflictos, tensiones y negociaciones, podemos obtener una imagen más compleja y completa de quienes en ese periodo contribuyeron a definir la identidad de la nueva capital.⁴

⁴ Quizás sea conveniente advertir que no considero las procesiones generales una mera representación de la sociedad urbana, sino uno de los mecanismos que esta tenía para expresar sus valores, pretensiones y conflictos. Este artículo no se ocupa, sin embargo, de la conflictividad social tal como se manifestó en motines y revueltas, sino de tensiones y negociaciones más sutiles que raras veces se convirtieron en acciones violentas. Sobre la conflictividad social de Madrid en la misma época desde esa perspectiva ofrece una panorámica J. A. Nieto Sánchez, “‘El vulgo mal contentadizo’: Sobre la conflictividad social en el Madrid moderno”, en Grupo Taller de Historia Social, *Veinticinco años después. Avances en Historia Social y Económica de Madrid*. Madrid, 2014, pp. 361-383.

LA COMUNIDAD URBANA EN PROCESIÓN

La presencia de la corte en Madrid a partir de 1561 tuvo efectos inmediatos en la vida pública de la ciudad. Por un lado, las autoridades municipales se mostraron dispuestas a festejar al soberano y su séquito incrementando el esplendor en fiestas ordinarias principales, como las de Corpus Christi y san Juan; por otro, la corte no dudó en utilizar el espacio urbano como escenario de sus ceremonias más importantes, como sucedió en la entrada de la nueva reina en 1570 y en la celebración de la victoria de Lepanto el año siguiente. Lo que no se produjo de forma inmediata fue la transformación permanente de la estructura de las ceremonias cívicas por la incorporación de las recién llegadas instituciones palatinas y del gobierno central. La incertidumbre sobre el destino de Madrid como sede estable de la Corte puede explicar que la elaboración de nuevas plantas procesionales se retrasara hasta la década de 1590. La primera de la que tengo noticia está fechada en 1594 y se refiere al orden que debían llevar los consejos reales en la procesión general de Corpus Christi, a la que también asistía el príncipe heredero. Si bien sabemos que, con anterioridad a esa fecha, los consejeros tomaron parte en algunas ceremonias públicas de la ciudad, la regulación de los rituales públicos de Madrid como nueva capital solo se produjo en los años finales del siglo XVI, cuando la salud de Felipe II, que ocasionalmente había participado en ellos, le impidió continuar haciéndolo. Otro decreto real de 1596 completó la planta anterior, estableciendo que los consejos desfilaran en dos hileras y que el presidente del Consejo de Castilla ocupara el lugar reservado al rey.⁵

La planta del Corpus de 1594 no ha llegado hasta nosotros, pero las de otras procesiones generales de fecha posterior inspiradas en su modelo permiten hacerse una idea de lo que supuso la agregación de las instituciones del gobierno central al ritual cívico madrileño. Basta comparar la disposición de las instituciones locales en la ceremonia dedicada a san Jacinto —a la que aún no se habían adherido los consejos— con de una procesión general de mediados del siglo XVII para constatar que la presencia de los consejeros en dos hileras implicó un notable ensanchamiento de la sección más honorífica, inmediata al objeto sacro procesionado y, en su caso, al rey. Consecuencia de ello fue el oscurecimiento de la posición del ayuntamiento como principal autoridad local en beneficio de la representación del gobierno central. En la procesión de san Jacinto, aparecían los representantes del concejo como única autoridad civil, al cierre de la ceremonia, mientras que

⁵ Catálogo del antiguo archivo del Consejo de Castilla en Archivo Histórico Nacional (AHN), Consejos, Libro 2768, f. 27 para la referencia a la planta de Corpus de 1594. En f. 21 hay otra relativa a la rogativa hecha en 1588 a Nuestra Señora de Atocha por la salud del rey con participación de los consejeros, aunque sin indicación de su puesto ceremonial, pues se limitaba a señalar el punto del itinerario desde y hasta donde debían acompañar la imagen.

en 1649 simplemente fueron mencionados junto a las varas del palio, mientras que se amplificaba el espacio de los consejos y de los servidores de palacio, embajadores y guardia real [Figs. 1-4]. En esos años se había configurado un modelo nuevo de representación de la comunidad urbana en el que preponderaban de forma rotunda las autoridades del gobierno central y la corte. La reiteración de este tipo de ceremonias varias veces cada año contribuyó sin duda a afirmar la percepción de Madrid como Corte o capital de la monarquía.

La disposición de los consejos en dos filas permitió una cómoda participación en las ceremonias urbanas de esos complejos y variados organismos que eran los consejos y que debían desfilar formando de cuerpo, esto es, de acuerdo con la representación jerárquica de los oficiales, cuidadosamente ordenados según su rango. Es posible que de ese modo se pretendiera evitar conflictos de precedencias, como el planteado por el fiscal del Consejo de Hacienda en 1592, cuando denunció que los procuradores generales del Consejo de Órdenes ocupaban un lugar mejor que los oidores de Hacienda; para evitarlo se optó por excluir temporalmente a los procuradores de la procesión.⁶ La solución prevista no consiguió, sin embargo, evitar que surgieran otros problemas en la ejecución de las procesiones generales. El protocolo buscaba una representación ordenada y armoniosa de la comunidad, pero cada vez que la ceremonia se ponía en marcha existía el riesgo de que los actores del ritual no pudieran o quisieran cumplirla. En la procesión de Corpus de 1626, el presidente y los regentes del Consejo de Aragón no tomaron parte, porque se hallaban en las Cortes que se celebraban entonces en aquella corona y, por añadidura, el Consejo de Portugal declinó participar en la ceremonia “por no tener el lugar que quisiera”.⁷ Algunos años más tarde, fue el presidente del Consejo de Indias quien socavó reiteradamente la norma para compartir la preeminencia del presidente del Consejo de Castilla, que ocupaba el lugar del rey en su ausencia. El conde de Castrillo, un personaje en ascenso en la corte de Felipe IV e Isabel de Borbón desde finales de la década de 1630, se sirvió de distintas estrategias para avanzar sus pretensiones: ocupó puestos preferentes en la iglesia durante los oficios previos a la salida de la procesión y se incorporó a ella o la abandonó cuando le pareció oportuno, sin preocuparse de que el resto de los participantes tuvieran

⁶ Esa fue la resolución de la consulta del Consejo de Castilla, que el rey matizó respondiendo que “estaba bien por ahora”. AHN, Consejos, Libro 2768, f. 75. En el mismo documento, f. 36 se da cuenta también de la pretensión de participar en el desfile de recepción de la reina Margarita en 1599, que plantearon los procuradores en Cortes de Castilla, reunidas entonces en Madrid. Los conflictos ceremoniales internos de esta institución en E. Benito Ruano, *La prelación ciudadana. Las disputas por la precedencia entre las ciudades de la corona de Castilla*, Madrid, 1972.

⁷ J. de Simón Díaz (ed.), *Relaciones breves de actos públicos celebrados en Madrid de 1541 a 1650*, Madrid, 1982, p. 360.

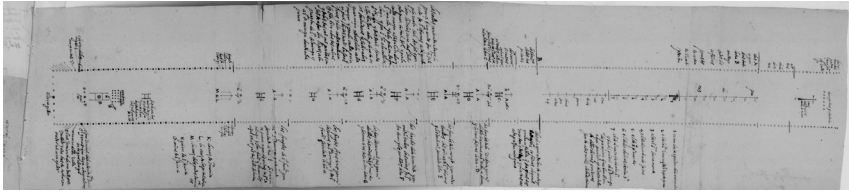


Figura 1. Planta de la procesión de San Jacinto, 1595 (dibujo en tinta, plegado, 215x957 mm), en “Plantas originales que se han ejecutado en esta Corte”, Real Biblioteca, II/1606 bis, f. 2r.

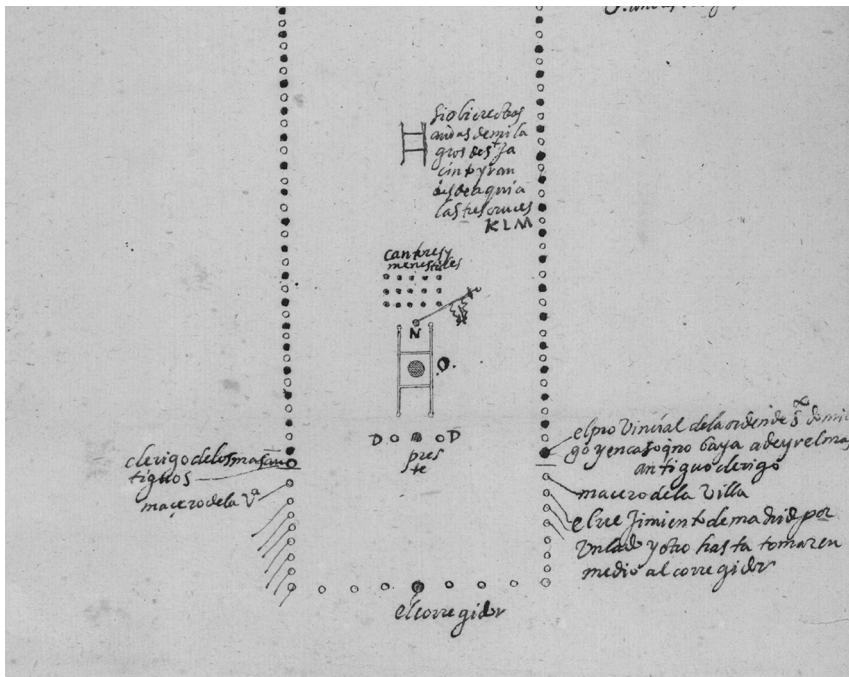


Figura 2. Detalle de la planta de la procesión de San Jacinto, 1595 (dibujo en tinta, plegado, 205x770 mm) en “Plantas originales que se han ejecutado en esta Corte”, Real Biblioteca, II/1606 bis, f. 2r.

que esperar hasta que se decidiera el modo de solucionar los problemas ocasionados. A pesar del sonado proceso judicial resultante, y de la enconada defensa que el mismo Consejo de Castilla hizo de la prerrogativa de su presidente, finalmente la perseverancia de Castrillo en el cuestionamiento de la norma, junto con el cambio en el equilibrio de poderes en la corte, tuvo como resultado una nueva disposición ceremonial. Desde entonces, los presidentes de los consejos abandonaban su lugar en cabeza de los tribunales respectivos para desfilar todos juntos en representación colectiva del soberano, cuando este no participaba en la ceremonia.⁸

Este y otros ejemplos que podrían traerse a colación confirman la idea de que los rituales no eran una simple representación o reflejo de una estructura jerárquica estática, sino, más bien, un mecanismo que podía reafirmarla o modificarla. Desde los estudios pioneros de Richard Trexler y Edward Muir, los historiadores del ceremonial en la Europa Moderna han subrayado la conveniencia de estudiar no sólo los aspectos normativos del protocolo, sino también, y sobre todo, la ejecución de cada ceremonia, porque estas nunca eran idénticas a la norma, ni tampoco entre sí; cualquier grupo o individuo podía poner en cuestión el orden previsto para negociar sus pretensiones de poder y prestigio.⁹ Como ha señalado Maria Antonietta Visceglia para el caso romano, los conflictos de precedencias, eran inevitables porque no había un criterio jurídico preciso para decidir el principio de prelación de unos sobre otros. La precedencia estaba determinada por la dignidad de una persona o institución, pero esta dependía de la jurisdicción, el privilegio o la costumbre, que no necesariamente coincidían entre sí y, en consecuencia, dejaban un amplio margen para las tensiones.¹⁰ Cada ceremonia era única porque el orden previsto se cuestionaba repetidamente a través de negociaciones con los organizadores, acciones atrevidas y denuncias ante los tribunales. Por añadidura, en una sociedad en plena transformación como fue la madrileña de las primeras décadas del siglo XVII abundaron los conflictos de competencias jurisdiccionales, que se dirimieron también en el terreno del ceremonial.

La documentación del archivo municipal de Madrid ha dejado numerosos rastros de los roces producidos en el ritual festivo entre los miembros del concejo y otras instancias con atribuciones de gobierno y administración de la justicia en la capital. El vicario eclesiástico de Madrid fue uno de sus protagonistas, en buena medida a causa de la importancia creciente que alcanzó en la ciudad después de que esta se convirtiera en sede estable de la

⁸ Para más detalles de este episodio, M. J. del Río Barredo, *Madrid, Urbs regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica*, Madrid, 2000, pp. 205-214.

⁹ R. Trexler, *Public Life in Renaissance Florence, Studies in Social Discontinuity*, Cambridge (Massachusetts, USA), 1980 y E. Muir, *Civic Ritual in Renaissance Venice*, Princeton 1981 y *Fiesta y rito en la Europa Moderna*, Madrid, 2001.

¹⁰ M. A. Visceglia, *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*, Roma, 2002, pp. 119-190.

corte. Con una población en aumento y la fundación de nuevos conventos y cofradías, la actividad de la máxima autoridad eclesiástica por delegación del arzobispo de Toledo se multiplicó y con ella sus pretensiones de ocupar un lugar relevante en las ceremonias religiosas.¹¹ Es evidente que el ayuntamiento había tenido ya sus más y sus menos con el vicario, cuando en diciembre de 1646, pidió al escribano mayor que dejara constancia escrita del orden que había llevado la procesión de Nuestra Señora de la Concepción que salía de la iglesia mayor de santa María. El documento remitía a cierta “controversia sobre los lugares”, sin dar otros detalles de lo sucedido que la resolución tomada por el Consejo de Castilla y supuestamente llevada a efecto durante la ceremonia:

En ejecución de lo cual parece que la dicha procesión salió y se compuso como es costumbre, llevando el lugar más antiguo, después de las religiones, los dichos curas beneficiados y clerecía, y luego la santísima imagen de Nuestra Señora de la Concepción y las varas del palio, clérigos con sobrepellices, y detrás de la santísima imagen iba el preste y diáconos revestidos y detrás de ellos el dicho Vicario solo. Y la dicha clerecía y clérigos de sobrepellices iban en dos coros desde la segunda vara del dicho palio en adelante (donde iban incluso los dichos curas y beneficiados) hasta topar con los religiosos, de suerte que de las andas atrás no iba ningún sacerdote con sobrepelliz, más de los dos a cada lado desde la segunda vara del dicho palio como dicho es. Respecto de lo cual, los maceros y reyes de armas iban junto a las últimas varas del dicho palio, pegados a ellas y le seguían el presente escribano mayor del ayuntamiento y procurador general y los caballeros regidores referidos hasta cerrar toda la dicha procesión (como la cerraba) el dicho señor corregidor.¹²

La minucia de las explicaciones en torno a quienes participaban en el núcleo central de la procesión y llevaban las varas del palio pone en evidencia la dificultad de definir de forma precisa el espacio ritual y las opciones que tal ambigüedad dejaba abiertas a la hora de interpretar el mandato. Cualquiera que hubiera sido el conflicto previo, es evidente que el Consejo de Castilla trataba, en primer lugar, de salvaguardar el espacio preeminente del Cabildo de curas y beneficiados, una prestigiosa y antigua congregación de sacerdotes originarios de Madrid;¹³ en segundo lugar, permitía que el vicario ocupase un puesto de honor detrás de la imagen mariana, pero ordenaba que lo hiciera “solo”, es decir, sin acompañamiento de los notarios y oficiales del tribunal que presidía; finalmente, dejaba al ayuntamiento el lugar prefe-

¹¹ Sobre el tribunal de la vicaría, G. González Dávila, *Teatro de las grandezas de la Villa de Madrid, Corte de los Reyes Católicos de España*, Madrid, 1623, p. 11; V. Pinto Crespo, “La Iglesia, organización y presencia” en V. Pinto y S. Madrazo (eds.), *Madrid. Atlas histórico de la ciudad*, Barcelona, 1995, pp. 296-297.

¹² Archivo de Villa de Madrid (en adelante AVM; salvo que se indique otra cosa, todos los fondos citados son de la sección Secretaría) 2-272-17 “Fiestas que hace la Villa de Madrid, siglos XVI y XVII”.

¹³ J. de Quintana, *A la muy antigua, noble y coronada Villa de Madrid. Historia de su antigüedad, nobleza y Grandeza*, Madrid, 1629, ff. 77 v-79 v.

rente al cierre de la procesión y formando todos sus miembros como corporación. El testimonio del escribano municipal era en sí mismo una parte del conflicto, pues levantaba acta del protocolo establecido y a la vez de lo sucedido efectivamente durante la ceremonia. En este sentido, dejaba también claro que todavía quedaban tensiones en el aire: justo antes de ponerse en marcha la procesión, el vicario envió recado al corregidor con un clérigo para asegurarse de que todo estuviera en orden y, por si eso no bastaba, también se lo preguntó de viva voz. Aparte de poner en peligro el decoro del acto, como apunta el escribano, el vicario se permitía hacer un alarde de autoridad y demostraba que, en realidad, no había acudido solo, pues por lo menos le acompañaba un clérigo, “que dijeron ser el maestro de ceremonias”. El empeño de las dos partes involucradas en dejar constancia de lo sucedido demuestra que eran conscientes de las disensiones que producían entre el protocolo y la acción ritual: aunque la norma se apoyaba en lo sucedido en el pasado para organizar las ceremonias venideras, solo su ejecución permitía comprobar si era viable y confirmar o no las modificaciones propuestas, que, en la práctica, tampoco tenían asegurada su persistencia futura. Esto último era particularmente difícil, cuando, como sucedía en Madrid, las autoridades encargadas de que la acción ritual se ejecutara según lo establecido rivalizaban entre sí.

El ayuntamiento madrileño mantuvo también un pulso con la Sala de alcaldes de Casa y Corte, institución de gobierno dependiente del Consejo de Castilla, que se encargaba, entre otras cosas, del mantenimiento del orden público en la ciudad y, por extensión, de la vigilancia y control en los rituales urbanos. De acuerdo con los primeros protocolos conocidos, los alcaldes y alguaciles no tenían asignado un lugar específico en las ceremonias públicas, sino que se les encargaba únicamente que “anden en la procesión”,¹⁴ una ambigüedad que dejó margen para distintas interpretaciones. Con las autoridades municipales el choque se produjo en relación a las procesiones de Semana Santa. En un escrito de 1631 dirigido al presidente del Consejo de Castilla, el concejo solicitó que los alcaldes no participaran en la procesión del jueves, a la que por costumbre inmemorial acudía siempre el corregidor. Argumentaron que se hacía así porque la Cofradía de la Vera Cruz que la organizaba estaba compuesta por gente de calidad y natural de la villa, por lo que no había razón para que los alcaldes últimamente se hubieran “entremetido en querer ir, por lo cual –añadían– ha habido algunas controversias entre ellos y el corregidor”. En consecuencia, suplicaban que la presencia de los alcaldes se limitara a las otras cuatro procesiones, en las que solían tomar parte.¹⁵

¹⁴ AHN, Consejos, Libro 2768, f. 25. Sobre la institución: J. L. de Pablo Gafas, *La Sala de Alcaldes de Casa y Corte (1583-1834). Justicia, gobierno y policía en la Corte de Madrid*, Madrid, 2017.

¹⁵ AVM, 2-172-17 (sin fecha) y AVM, Libro de Acuerdos, tomo 47, f. 425 (22 de marzo de 1631).

No sabemos si la petición fue atendida, al menos temporalmente, pero para entenderla debemos considerar las características peculiares de estas ceremonias y del papel o papeles que jugaban en ellas los alcaldes de Casa y Corte. Las procesiones de la Semana Santa madrileña estaban organizadas por cofradías penitenciales, que, a excepción de la mencionada de la Vera Cruz, habían sido fundadas después del establecimiento de la corte y, en la mayoría de los casos, por personas estrechamente vinculadas a ella. Desde muy pronto, tuvieron al Alcázar y al convento real de las Descalzas como hitos principales de su recorrido, lo que justificó que su organización quedara bajo la responsabilidad de la Sala de alcaldes. Además de coordinarlas para que cumplieran los horarios previstos, debían encargarse también de mantener el orden entre los participantes, cuyo número aumentó considerablemente por los acuerdos que las cofradías establecieron con distintos gremios para que acompañaran los pasos con velas. Debido a su complejidad, a partir del segundo tercio del siglo xvii estas ceremonias fueron tratadas de forma homogénea, sin distinciones en cuanto al origen o calidad de los participantes, y agrupadas en tres días, de miércoles a viernes. Aunque no se asimilaban al modelo de las procesiones generales, porque las de Semana Santa eran de carácter penitencial y, por tanto, teóricamente ajenas a las distinciones jerárquicas, en la práctica acabaron contagiándose de los principios de honor y prestigio que caracterizan a aquellas. No solo se permitía que personas distinguidas portaran los estandartes, sino que, además, los alcaldes consideraban que su lugar estaba al final de las procesiones, como si fueran la máxima autoridad de la ceremonia; lo dejaron bien claro, cuando señalaron que el único espacio posible para el vicario eclesiástico era detrás de la última imagen e inmediatamente delante de los alcaldes.¹⁶ En las procesiones de Semana Santa, la Sala representaba a la institución con mayor poder y también lo ejercía, como demuestran los encontronazos que en 1635 mantuvo como fuerza del orden público con varios centenares de artesanos reacios a seguir sus instrucciones sobre el itinerario de vuelta.¹⁷

La ambigüedad del papel de los alcaldes como fuerza de orden público y a la vez representantes del máximo poder en la corte provocó también problemas organizativos y conflictos abiertos en la ejecución de las procesiones generales en las que participaba el monarca. En este caso, la colisión más

¹⁶ Los términos eran más duros en las instrucciones para uso de los alcaldes, escritas a partir de mediados del siglo xvii, donde también se mencionaba el deseo de lucimiento de los portaestandartes al pasar por palacio y lo difícil que resultaba mantener a los gremios en su sitio. AHN, Consejos, Libro 1173, f. 12 v: “el vicario de Madrid en estas procesiones, ni en otra alguna donde asiste la Sala no manda ni dispone nada, sino solo ir con sus ministros detrás de la imagen y delante del alcalde, y si se quiere entrometer en algo, no se le ha de permitir, sino advertirle con buen modo y, si no bastare, enviarle a su casa”.

¹⁷ *Cartas de algunos PP. de la Compañía de Jesús, Memorial Histórico Español*, Madrid, 1861, tomo XIII, p. 164.

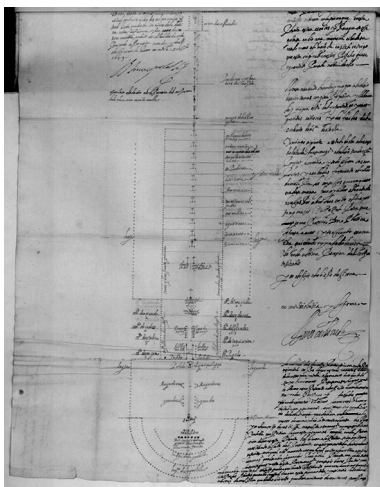


Figura 3. “Planta que se ha hecho para la procesión que su Majestad ha mandado para llevar la imagen de Nuestra Señora de Atocha a las Descalzas Reales”, 1649 (dibujo en tinta, plegado, 425x579 mm) en “Plantas originales que se han ejecutado en esta Corte”, RB, II/ 1606 bis, f. 8r.

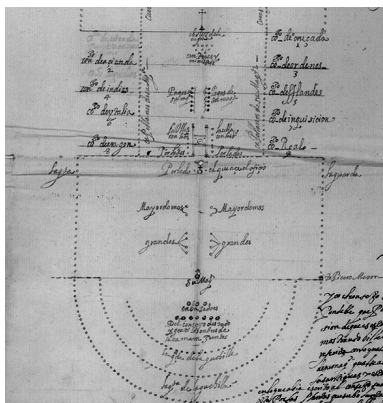


Figura 4. Detalle de la “Planta que se ha hecho para la procesión que su Majestad ha mandado para llevar la imagen de Nuestra Señora de Atocha a las Descalzas Reales”, 1649 (dibujo en tinta, plegado, 425x579 mm) en “Plantas originales que se han ejecutado en esta Corte”, RB, II/1606 bis, f. 8r.

sonada se produjo a mediados de siglo, cuando las autoridades de palacio decidieron dar relevancia a la guardia real, en detrimento de la que tenían los alcaldes. La disposición de los archeros, que inicialmente delimitaba y protegía el espacio ritual dedicado a la Casa y Corte del rey, había avanzado hasta abarcar la zona de los consejos y más allá. En 1649 se produjeron altercados por ello en dos ocasiones sucesivas –la fiesta de Corpus y una procesión general de rogativa– pues algunos alcaldes se negaron a obedecer la orden de los mayordomos del rey para restringir su actividad y presencia a las primeras secciones de las ceremonias, concretamente hasta el comienzo de las órdenes religiosas. Limitados al área de menor prestigio, la Sala se defendió apelando a la tradición y a la importancia de su función como fuerza de orden:

El lugar que los alcaldes han llevado en las procesiones del día del Corpus y en las demás donde van los consejos y la real persona de Vuestra Majestad ha sido siempre ir repartidos por toda ella con sus alguaciles delante, a fin de componer con su presencia la muchedumbre de pueblo, previniendo no sucedan en la de Vuestra Majestad y del Santísimo Sacramento desórdenes, indecencias o ruidos, que pueden resultar de la festividad y libertad y concurso de aquel día, así de hombres como de mujeres, y reparar otros casos que se puedan ofrecer.¹⁸

Más tarde, los alcaldes sacaron a la luz un mandato explícito del rey para ejercer sus tareas a lo largo de todo el desfile, un mandato cuya validez fue reconocida pero revocada tajantemente en 1649 por un Real Decreto que ordenaba obedecer a los mayordomos y que los alcaldes también resistieron.¹⁹ A pesar de que en la Edad Moderna la voluntad real era la fuente última del protocolo, ni siquiera ella se asumía como norma indiscutible e inamovible. En Madrid, el solapamiento de jurisdicciones constituyó un factor no menos apreciable de roces y tensiones ceremoniales, que llegó a dificultar seriamente la realización del ritual público según las pautas establecidas. La posibilidad nada remota de que hubiera órdenes contradictorias para una misma ceremonia dejó abiertas fisuras que aprovecharon y justificaron hasta actores rituales de menor categoría y autoridad, como veremos a continuación.

¹⁸ AHN, Consejos, 7115, exp. 3. En el Corpus la disputa se saldó con el destierro del alcalde Joseph de Priego.

¹⁹ El decreto en AHN, Consejos, 7115, expediente 4, se refería a la procesión de Atocha y asignaba a los alcaldes el espacio inicial de la ceremonia, desde los niños de la Doctrina a los Hermanos de Antón Martín. Ellos alegaron una resolución real previa, que les permitía llegar hasta el comienzo de la sección de los consejos. El rey reconocía la equivocación y encargó a su mayordomo que informara a los alcaldes hasta dos veces, pero ni con esas aceptaron obedecer. Recoge parte del conflicto la “Planta que se ha hecho para la procesión que su Majestad ha mandado para llevar la imagen de Nuestra Señora de Atocha a las Descalzas Reales”. RB, II/1606 bis, f. 8 r. [fig. 3].

LOS RITUALES DESDE EL PUNTO DE VISTA DE UN PLATERO

Sin ser excepcional, resulta poco frecuente contar con fuentes históricas que permitan considerar cómo se percibía el ritual urbano desde la perspectiva de lo que hoy llamaríamos un ciudadano de a pie. Elena Sánchez de Madariaga ha estudiado el importante pleito que sostuvo la cofradía de familiares del Santo Oficio, de la que formaban parte oficiales medios y bajos de la burocracia, mercaderes y artesanos de élite, para impedir la entrada de trabajadores dedicados a actividades consideradas inferiores, viles y manuales, como era el caso de un carnicero acomodado.²⁰ Semejante comportamiento y exclusividad de las agrupaciones devocionales a través de las que se accedía a la vida pública permiten deducir que el principio del honor característico de las sociedades jerárquicas fue asumido también por el estamento inferior, o al menos por las capas más altas del mismo. Los diarios, en forma de crónicas o anales, que escribieron algunos artesanos del siglo XVII nos introducen de forma aún más directa en la percepción del mundo que habitaban y en el que los rituales urbanos tenían una importancia no menospreciable.²¹

El cuaderno manuscrito del platero Antonio de León Soto (1544-1622) proporciona una panorámica inestimable de la vida ritual madrileña en el periodo de su consolidación como capital. Desde la primera entrada de 1588 fue anotando noticias diversas que iban desde los acontecimientos políticos del momento, dentro y fuera de España, hasta el precio del pan y la inauguración de una nueva fuente en Madrid. De forma sistemática apuntaba también los nacimientos, matrimonios y muertes acontecidos en la familia real y las ceremonias y fiestas que por esos y otros motivos se realizaron en la ciudad y de las que él mismo parecía haber sido testigo y parte. Lo mejor de las “Noticias de Madrid” es precisamente la incorporación de efemérides propias y de su familia, a modo de diario personal. Anotó momentos importantes de su vida, como la celebración de su matrimonio con Ángela de San Miguel el 25 de julio de 1611, meses después de haber asumido la curaduría de los hijos de su primer esposo, el también platero Diego de Manjarres. Previamente, dejó constancia de la muerte de su madre, subrayando el “muy grandioso acompañamiento”²² que llevó en su entierro por contar con la congregación de san Pedro Mártir, de familiares del Santo

²⁰ “Familiares de la Inquisición e integración social: la cofradía de San Pedro Mártir de Madrid en el siglo XVII”, en Laura Barletta (ed.), *Integrazione ed emarginazione. Circuiti e modelli: Italia e Spagna nei secoli xv-xviii*, Nápoles, 2002, pp. 53-89.

²¹ J. Amelang, *El vuelo de Ícaro: la autobiografía popular en la Europa Moderna*, Madrid, 2003.

²² A. de León Soto, “Noticias de Madrid”, f. 11 r, en Biblioteca Nacional de España (BNE), Mss. 2395. La crónica fue continuada hasta 1667 por Juan de Manjarres, hijastro de Antonio.

Oficio, a la que él pertenecía desde hacía dos años. Orgulloso de formar parte de otras cofradías, además de la de plateros de san Eloy, en 1614 señalaba su incorporación a las del Rosario y Nuestra Señora de los Dolores, con sede, igual que la de san Pedro Mártir, en el Colegio dominico de santo Tomás. Otros dos años más tarde reproducía su solicitud y nombramiento como notario del Santo Oficio y remarcaba que era uno de los seis existentes en la corte. Es posible que la conciencia de la relevancia social alcanzada en ese sexenio impulsara al platero a tomar la pluma entonces y que añadiera en retrospectiva entradas anteriores, como sugieren algunos de sus comentarios y el hecho de que los sucesos no siempre siguieran un orden estrictamente cronológico. La mayoría de las noticias sobre conflictos ceremoniales que recoge corresponden también a esos años.

Una de ellas tenía que ver con la participación de los familiares de la Inquisición en la procesión de Corpus Christi de 1615 y nos da una idea de las negociaciones previas a su realización. Antonio era uno de los dos mayordomos de la Congregación de san Pedro Mártir que en vísperas de la fiesta envió un memorial al ayuntamiento para solicitar que les dieran velas, como hacían con otros caballeros y en consideración de que los congregantes eran “gente tan honrada y calificada y todos vecinos de esta Villa” (17 v). El día mismo de la fiesta del Sacramento apuntaba, sin embargo, que los familiares del Santo Oficio no habían salido en la procesión, lo mismo que los frailes de Santo Domingo por los pleitos de competencias ceremoniales que estos tenían abiertos con los franciscanos. Con evidente frustración, el platero explicaba que los familiares trataron de obtener una licencia del Consejo de Castilla para tomar parte en la procesión, aunque no lo hicieran los dominicos, pero que los frailes hicieron gestiones por su parte para que el inquisidor general lo impidiera, con el resultado final de que su “mandato perjudicó harto” a los congregantes (18 v). Es evidente que para los familiares era menos importante secundar a los dominicos en sus conflictos ceremoniales –pese a los lazos que les unían– que el prestigio de presentarse como gente “honrada y calificada” en una de las procesiones más importantes de la capital.

Menos obvio es lo sucedido en otro conflicto descrito por el cronista, aunque seguramente fue también uno de sus protagonistas. Este se produjo durante la procesión de rogativa que los frailes dominicos del convento de Nuestra Señora de Atocha realizaron con su imagen titular en abril de 1616. El relato indica que el prior de la institución anfitriona invitó a los plateros a recibir a la Virgen con antorchas, cuando, de camino hacia la iglesia mayor de Santa María, pasara por la zona donde ellos tenían sus tiendas en la calle Mayor. León Soto apunta que lo habían hecho otras veces y, efectivamente, se trataba de modo habitual de incrementar las expresiones de devoción a las imágenes religiosas, como sucedía con los pasos de Semana Santa. Pese a ello, y esto es lo más llamativo del relato, los mayordomos de la cofradía de san Eloy mostraron algunos recelos durante las negociaciones. Primero,

plantearon “inconvenientes, así de los lugares y con las demás cofradías”, que los dominicos se comprometieron a solucionar. Luego, pusieron además como condición que se obtuviera el visto bueno del presidente del Consejo de Castilla y remarcaron el hecho de que su participación se limitaría a alumbrar la imagen en su paso por la Platería, “no prefiriendo lugar” (24 v). Verdaderamente, parecen demasiadas puntualizaciones e insistencia en que no aspiraban a un puesto en el desfile procesional para no resultar sospechosas. También lo es la narración del encontronazo que los plateros tuvieron con las fuerzas del orden una vez comenzada la procesión. Cuenta Soto que estaban esperando el paso de la imagen, cuando un alcalde acompañado de cuatro alguaciles les ordenó que anduviesen, a lo que los plateros respondieron exigiendo el mandato escrito, se entiende del Consejo; el alcalde se encolerizó y les conminó a moverse o apagar las velas, de modo que optaron por esto último para evitar que sucediera una “muy grande pesadumbre”. Si no hubo males mayores –subrayaba– fue debido a las buenas intenciones de los plateros y a su providencial disposición, pues “estaban los dichos señores con su orden, los casados primeros y luego los mancebos, que, si comienzan por ellos, no sé si se obedecería” (25 r).

La preocupación por justificar el supuesto buen hacer de los miembros de su oficio no logra esconder del todo un posible intento de innovación en el ritual. El que los cofrades de san Eloy permanecieran a la espera de la procesión formando como corporación, con la distinción entre casados y solteros propia de su estructura,²³ sugiere que pretendían destacar como corporación en el marco del evento. Si no insistieron en que se les incorporase al desfile propiamente dicho fue porque hubiera implicado conflictos estériles con las cofradías más antiguas, que se reservaban los lugares de mayor prestigio. Les quedaba entonces la alternativa de presentarse en el acto como espectadores excepcionales, como indica el posterior acuerdo de no volver a actuar como alumbrantes “en nombre de la Platería”, sino como “devotos solos” (25 r). Tal distinción demuestra que los plateros eran muy conscientes de las posibilidades que tenían a la hora de participar en las ceremonias urbanas, ya fuera en calidad de corporación o como simples particulares. Ninguna de las dos opciones implicaba protagonismo en el desfile ceremonial, pero había una gran diferencia entre ser espectador en medio de una masa anónima y hacerlo presentándose en forma de cofradía o agrupación de oficio y vecindad. En esta ocasión, los plateros participaron en el ritual, exhibiéndose como un cuerpo estructurado, con una identidad claramente definida, que era justamente lo que suponía actuar en una procesión general. Difuminar la frontera entre actores y espectadores podía ser todavía una posibilidad en el

²³ De forma paralela funcionaban entonces una cofradía de casados, establecida antes de 1574 y otra de mancebos o solteros, fundada hacia 1590. J. M. Cruz Valdovinos, *Los plateros madrileños: estudio histórico-jurídico de su organización corporativa*, Madrid, 1983, pp. 34-62.

Madrid de principios del siglo xvii, cuando aún no había cristalizado del todo el orden protocolar de esas ceremonias.²⁴ La flexibilidad relativa en la ejecución del ritual dejaba fisuras que podían animar a un grupo ambicioso de trabajadores a tratar de introducir modificaciones en su beneficio.

Con la minucia de un notario y sin olvidar remitir a los escribanos correspondientes, Antonio León se hizo eco de los pasos que los plateros dieron para destacar sobre los demás trabajadores madrileños. En una de las primeras entradas del cuaderno, refería cómo, después de haber resistido y pleiteado, resultaron excluidos del reparto que el ayuntamiento había hecho en 1597 a los “oficios mecánicos y mercaderes” para que contribuyeran a costear los gastos militares de la corona. El mismo tipo de “repartimiento” entre artesanos y comerciantes se utilizaba para la organización y financiación de las fiestas públicas de la Corte y los plateros también se las arreglaron para evitar su equiparación con los gremios, alegando que su trabajo era más honorable, no una actividad vil y mecánica, sino un arte.²⁵ Como recogía el libro de ceremonias del ayuntamiento, en la entrada oficial de la reina Margarita (1599) consiguieron colaborar colocando aparadores con ricos objetos de plata para adornar una parte del itinerario, en lugar de costear y ejecutar una danza, como los demás oficios y gremios. Lo mismo hicieron en la entrada de la princesa Isabel de Borbón (1615), a pesar de que el repartimiento fue suspendido porque los gremios se quejaron de “los agravios que se hacían” (19 v). De acuerdo con León Soto, solo a los mercaderes de la seda se les obligó a levantar un arco triunfal en la Puerta de Guadalajara, después de haberles sacado dinero y prendas a la fuerza; en contraste, remarcaba, los plateros contribuyeron de forma voluntaria, porque con ellos negoció el presidente del Consejo de Castilla y les pidió que pusieran sus aparadores bien adornados, con lo cual, “y visto la Platería ser justo el mandato, con la cortesía que lo pidió, se acordó que de dos en dos pusieren sus aparadores” (21 r). Pocos años después, en las fiestas de beatificación de Isidro Labrador, los plateros destacaron de nuevo al ofrecer la urna de plata que llevaba su cuerpo incorrupto en la procesión. El celoso cronista anotó otra vez que se trató de una “dádiva” “graciosa”, que la Platería concedía “por su nobleza y calidad del arte”, lo que la hacía “exenta y privilegiada”. También en esta ocasión, las autoridades habían mandado hacer un repartimiento entre los gremios para costear los festejos, pero estos “con lágrimas de pobres”(66 r) consiguieron que no se realizara. Sin pretenderlo, el cronista

²⁴ En el “Libro de noticias particulares, así de nacimientos de príncipes como de muertes, entradas de reyes y otros, 1598-1661”. AVM, 4-122-15, f. 79 v. El concejo anotaba en relación a la rogativa de 1616 un protocolo algo distinto del que acabó cuajando.

²⁵ Sobre el mundo gremial madrileño ver J. C. Zofío Llorente, *Gremios y artesanos en Madrid, 1550-1650. La sociedad del trabajo en una ciudad cortesana preindustrial*, Madrid, 2005 y J. A. Nieto Sánchez, *Artesanos y mercaderes: Una historia social y económica de Madrid, 1450- 1850*, Madrid, 2006.

nos informa de que la colaboración en las ceremonias urbanas no implicaba únicamente adhesión a determinados valores religiosos o políticos, sino también un proceso de negociación, en el que los madrileños del común no aceptaban sin más lo que se les imponía desde arriba, sino que podían hacer oír sus quejas y proponer otras fórmulas de participación.

El interés de León Soto por las negociaciones y conflictos rituales que le tocaban de cerca no implica que su visión fuera exclusivamente partidista y carente de sentido comunitario. De hecho, dedicó las descripciones más extensas y emotivas a los rituales colectivos que inundaron las calles de Madrid durante la sequía de la primavera de 1616 y por la grave enfermedad de Felipe III en 1619. En ambos casos, se mostró admirado y sobrecogido por la cantidad y diversidad de rituales piadosos que las corporaciones religiosas habían ejecutado para impetrar la gracia divina. Las iglesias de los conventos y las parroquias se volcaron con novenas a las imágenes piadosas más apreciadas y exponiendo sus reliquias y eucaristía a la veneración de los fieles, que respondieron acudiendo en masa, de modo que “no se desocupaban las iglesias”. Además, numerosas procesiones atravesaron la ciudad durante días, semanas en las rogativas de 1616, en horarios inusuales. Los franciscanos hicieron su procesión de rogativa a medianoche —“que atemorizaba verlos”— mientras que los trinitarios salieron a las seis de la mañana, llevando el cuerpo incorrupto de san Claudio. Como la grandeza de las ceremonias se medía por la calidad y el número de acompañantes, el cronista destacó la procesión que hicieron los jesuitas a las cuatro de la madrugada, saliendo con sus congregaciones estudiantiles y llevando la imagen de Nuestra Señora de la Concepción a hombros de los predicadores más doctos de la orden. La procesión que salió de la parroquia de santa Cruz con la imagen de Nuestra Señora de la Paz le pareció también una “muy grandiosa procesión”, capaz de aventajar a todas las demás porque la acompañaban los “probes de esta corte”, con los hombres, “muchos ciegos y cojos y tullidos”, de un lado y del otro “muchas mujeres” de las mismas calidades; “iba tanta multitud que parece cosa increíble” —concluía— (28 v).

Lo que León Soto destacaba de los rituales de crisis era la solidaridad y la cohesión de la comunidad implorante, que en estas ocasiones se manifestaba ajena a las preeminencias y distinciones que provocaban conflictos ceremoniales. El honor y el prestigio contaban mucho menos en estas narraciones que la intensidad emocional con la que los madrileños de forma prácticamente indiferenciada buscaban el favor divino y quizás también algún consuelo. “Temor”, “espanto” y “pavor” son los términos que repetía más a menudo, como si fueran la mejor expresión de una comunicación reverencial con el mundo sobrenatural. Al describir las procesiones de disciplina que se hicieron en el otoño de 1619 se refería sobrecogido a la convocatoria nocturna por los pregoneros y a la aprensión colectiva provocada por los rituales mismos: “Decir ni encarecer el sentimiento tan general de toda la corte no se

puede ponderar. Todo era suspiros, que los ponían en el Cielo y lágrimas, pues cuando llegaron las procesiones de disciplina a las Descalzas no parecía sino el fin del mundo” (59 r). El platero estaba integrado en una cultura religiosa que, parafraseando al antropólogo William Christian, utilizaba las expresiones públicas de dolor como parte de una “economía del sentimiento”.²⁶

La atención a la comunidad sufriente en conjunto no impedía, sin embargo, que Soto registrara de forma precisa a las congregaciones participantes y a las imágenes religiosas que cada una procesionaba. Así, entre las que salieron en 1619 se fijaba en la Virgen de Nuestra Señora de Gracia, “imagen de mucha devoción”, que había salido desde el convento de san Felipe y en las “grandiosas” procesiones que acompañaron a Nuestra Señora del Rosario desde el Colegio de Santo Tomás y a Nuestra Señora del Desierto, esta última con destino al convento de monjas, recién fundado por el duque de Uceda, y acompañada a su regreso por el Consejo de Órdenes. Su descripción de las imágenes asociadas al ritual carecen de la carga de sentimiento que encontramos en otros cronistas; baste pensar en la semblanza reverencial y milagrosa que Jerónimo de Quintana hizo del rostro de la Virgen de Atocha, patrona de Madrid.²⁷ Antonio de León se limitó a asociar las imágenes con las instituciones que las alojaban y las congregaciones a ellas dedicadas, como si fueran iconos capaces de identificarlas y de reforzar su prestigio, tal vez en reciprocidad por los esfuerzos que ellas hacían para incrementar el alcance de su devoción. El platero no llegó a señalar conflictos entre grupos devocionales por la mayor o menor importancia de sus imágenes, sino que ofrecía una impresión feliz de la diversidad de recursos piadosos con los que Madrid podía contar.

En las *Noticias*, Soto combina la variedad con la armonía para expresar su adhesión o sentimiento de pertenencia a la comunidad urbana. Ni las dificultades para salir en la procesión de Corpus, ni el accidente sufrido en la remodelación de su casa para adecuarla a las exigencias de decoro urbanístico de la capital, le impidieron sentirse integrado en el Madrid de su tiempo. Sin duda, el platero coincidía con el personaje contemporáneo de Alonso de Salas Barbadillo (1581-1635) que había querido instalarse en la capital para ser “piedra de este edificio y miembro de aqueste cuerpo”.²⁸ Las descripciones

²⁶ W. A. Christian, “Llanto religioso provocado en España en la Edad Moderna”, en J. Ame-lang—M. Tausiet (eds.), *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Madrid, 2009, pp. 147-169.

²⁷ J. de Quintana, *A la muy antigua...*, f. 48r. El color de la imagen, escribía, no se puede percibir bien, porque cambia a menudo y sus “ojos levantados, alegres, graves y honestos, miran con atención a quien la miran; tienen en esto una gravedad y modestia, que personas religiosas y graves dicen no se atreven a mirarla”.

²⁸ Esas palabras pone en boca al joven zamorano que decidió abandonar su casa y posesiones instalarse en la capital: A. de Salas Barbadillo, *El caballero puntual*, Madrid, 1614, ff. 7 r-7 v.



Figura 5. Procesión de la Candelaria (1643), óleo sobre lienzo 188x420 cms. Castillo de Manzanares el Real, Madrid.

del ritual urbano que ofrece Antonio de León permiten reflexionar sobre el cuerpo y los miembros, las diferencias y la solidaridad, las disensiones y la armonía, como si fueran dimensiones inevitables y complementarias. Su atención al papel de las imágenes religiosas en la vida pública madrileña insinúa cuestiones importantes relativas a las identidades urbanas, aunque no llegó a relacionarlas con conflictos ceremoniales, a pesar de que también involucraban en ellos, contribuyendo a enmascararlos o a solucionarlos. Lo veremos en el apartado siguiente a través del caso concreto del Hospital General.

LAS PROCESIONES DEL HOSPITAL GENERAL: SAN ROQUE Y NUESTRA SEÑORA DE MADRID

En una relación presentada en descargo del Dr. Juan Navarro, administrador del Hospital General de Madrid, cuya gestión fue investigada en la década de 1640, se apuntaban entre sus méritos la revitalización de las dos fiestas principales de la institución. Por un lado, inmediatamente después de entrar en el cargo dispuso que se celebrara con solemnidad el día de san Roque, el santo patrono del hospital, a quien no se festejaba desde hacía mucho tiempo. Por otro, descubrió el origen y milagros de la imagen utilizada en la procesión anual de la fiesta de la Candelaria y construyó para ella un retablo y camarín en el altar mayor, lo que contribuyó al aumento de su culto y redundó en “beneficio del dicho hospital”.²⁹ Lo que no mencionó la

²⁹ *Relación del estado en que halló los Hospitales General, Pasión y Convalecientes desta villa de Madrid, el Doctor Juan Navarro, cuando entró en ellos, s.a.*, transcrita parcialmente en M^a C. Sánchez Alonso, *Impresos de los siglos XVI y XVII de temática madrileña*, Madrid, 1981, pp. 554-555. Los “Autos de la visita e información secreta que se hizo contra los administradores y otros oficiales de los Hospitales General, de la Pasión y Convalecientes de

relación fue el pulso que el Dr. Navarro mantuvo para conseguir estos objetivos con las autoridades municipales, a las que responsabilizó de costear las procesiones, a la vez que las desplazó de las posiciones de mayor honor y prestigio que podían alcanzar como anfitrionas. El episodio desvela los mecanismos a través de los cuales el hospital se apropió de ambas celebraciones, lo que no es sino una forma más suave aunque igualmente eficaz de conflicto ceremonial.

De entrada, la fiesta de san Roque en el Hospital General no parecía afectar al ayuntamiento de Madrid, pero quedó claro que lo hacía, cuando en 1649 el concejo acordó edificar una ermita dedicada al santo en las Vistillas de san Francisco y ofrecerle una rogativa en la iglesia mayor de Santa María. En ese momento, una epidemia assolaba buena parte de la península y comenzaba a causar estragos en la capital. Las autoridades municipales respondieron con ese acuerdo a quienes confiaban en el recurso al patrono e intercesor de la peste para frenarla. El cura de la iglesia parroquial de san Luis y mayordomo de la cofradía de san Roque a ella vinculada había propuesto realizar alguna devoción pública dedicada al santo cuyos milagros recordaba en un largo memorial, donde también informaba de que los cofrades no había obtenido licencia del vicario eclesiástico para hacerla ellos mismos en su capilla. El sacerdote llamaba a considerar lo insuficientes que estaban resultado los recursos de la medicina para frenar la epidemia y la responsabilidad que en esto le tocaba a Madrid como capital:

Y cuando el daño de esta villa no fuera tan notorio bastaba estarse abrasando tanta parte de España en pestilencia para que la villa de Madrid como madre de ella se moviera a compasión e invocara la misericordia divina con procesiones y actos públicos por las calles, que podría ser que, adonde hay tanta gente, mover las lágrimas de algún justo en estos actos cristianos y piadosos los oídos de Dios, de suerte que cese inmediatamente esta aflicción y enfermedad.³⁰

La solicitud recordó seguramente a los ediles el voto solemne que el ayuntamiento había realizado hacía más de cincuenta años, durante otro brote de peste. Junto el cabildo de la clerecía, y en nombre de todos los vecinos, en 1597 habían elegido a san Roque como abogado y protector de Madrid, comprometiéndose a construirle una ermita y honrarle cada año con una procesión general.³¹ Temerosos de no haber cumplido la promesa, el corregidor y los regidores se apresuraron a responder en 1649.

Madrid, ordenada por la Junta de Hospitales” (1643-1649), se encuentran en AHN, Consejos, leg. 27715, exp. 1 y 27716, exp. 1. Incluyen un cuaderno de las obras que se hicieron en el Hospital general, siendo administrador Juan Navarro. No he podido consultarlos, pero la información ofrecida en PARES indica que no hubo resolución.

³⁰ Memorial de don Miguel de Arraica, sin fecha. AVM, 2-401-14, donde se encuentra el grueso de la documentación relativa a este caso.

³¹ W. A. Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, 1991, pp. 253-254.

Fue entonces cuando Navarro levantó la voz de alarma sobre el perjuicio que los acuerdos tomados ocasionaban al Hospital General, pues su iglesia estaba bajo la advocación de san Roque y de la Virgen. En dos extensos informes, el poderoso administrador, que firmaba también como secretario del rey y del presidente del Consejo de Castilla, argumentó que el voto del siglo XVI había sido inicialmente cumplido, aunque después hubiera caído en desuso la procesión. Varios acuerdos municipales de 1602, que Navarro copiaba en sus informes, demostraban la decisión de hacer la ermita en el Albergue de pobres, donde un año más tarde se instaló el hospital.³² Asimismo probaba con documentos del archivo del Cabildo de curas que a principios de siglo la imagen de san Roque había sido llevada en procesión general desde la calle Atocha hasta la iglesia de Santa María el día de su fiesta, aunque en el momento actual ya no se hiciera. En consecuencia, no solo se oponía a los acuerdos municipales tomados en 1649, sino que, además, apremiaba al ayuntamiento a desagrar al santo, organizando, junto con las vísperas, misa y procesión que había votado originalmente, alguna demostración especial “con que se realce en algo la demostración del día de la fiesta del santo.”³³

El administrador del hospital no mencionó ni incluyó entre los documentos compilados una noticia procedente del archivo del Cabildo que permitía explicar la razón por la que la procesión había dejado de realizarse. De acuerdo con un libro de dotaciones y obligaciones de esa institución, fechado en 1614, los clérigos de Madrid exponían las dificultades que les suponía celebrar la fiesta de san Roque en el Hospital General. Entendían que se hubiera comenzado allí “a falta de iglesia del mismo santo”, pero remarcaban que el voto realizado no obligaba a ir a una “parte tan distante y desacomodada”, y menos aún cuando la fiesta se hacía en el tiempo “más riguroso y de mayor calor de todo el año”, el 15 de agosto. El trayecto del hospital a la iglesia de Santa María y vuelta era demasiado para los ancianos sacerdotes del Cabildo, que por eso y otras consideraciones solicitaban al ayuntamiento trasladar la fiesta a otro santuario y limitar el itinerario procesional a las calles del centro por donde se hacían las de Santa Ana y Corpus Christi.³⁴ Es posible que esas mismas razones pesaran en el acuerdo muni-

³² La creación del Hospital General respondió al deseo de centralizar la asistencia hospitalaria, agrupando los numerosos hospitales eclesiásticos de la Villa. Se estableció primero al final de la carrera de san Jerónimo y pasó en 1603 al albergue de pobres impulsado por Pérez de Herrera en 1596. La iglesia del hospital estaba dedicada a Nuestra Señora de la Encarnación y a san Roque. J. L. de los Reyes Leoz, *Madrid, laboratorio de pobres. Asistencia y control social en la Corte de los Austrias*, Tesis Doctoral, UAM, Madrid, 2003, pp. 378-408 y 457 y ss. sobre la Junta que gobernaba el hospital.

³³ Segundo informe del doctor Navarro, en AVM, 2-401-14. Ver también lo escrito sobre el voto al santo y la celebración de su fiesta en el Hospital General por el cronista J. de Quintana, *A la muy antigua...*, f. 449v., que fue miembro del Cabildo.

³⁴ Madrid, *Las dotaciones y memorias de misas cantadas y recaídas con las obligaciones de procesiones y festividades* que el dicho Cabildo tiene compuesto y ordenado por el año de 1614, por el Dr. Montalván y el Ldo. Arce cura de san Juan, AVM, 2-272-27.

cipal de 12 de agosto de 1650, por el que el ayuntamiento cedía a las presiones del Dr. Navarro para hacer la fiesta de san Roque en el Hospital General, aunque con algunas reservas: se haría un único recorrido procesional con la imagen del santo, que iría en la víspera desde la iglesia mayor al hospital, para luego celebrar allí la misa y sermón de la fiesta; respecto a la propuesta de organizar un festejo extraordinario, simplemente acordaron convocar al pueblo para que acudiera en acción de gracias, y, finalmente, añadieron expresamente que accedían “solo por esta vez”, pues pensaban proseguir con la construcción de la ermita en las Vistillas.³⁵ La puerta quedó abierta para futuros conflictos, aunque por el momento el administrador se había salido con la suya. Sus movimientos en relación a la fiesta de la Virgen en el hospital arrojan más luz sobre sus intenciones.

Los conflictos con el ayuntamiento por la organización de la fiesta y procesión de la Candelaria venían de atrás. El primero de que tengo constancia se remonta a 1614, cuando el corregidor y los regidores decidieron cancelar su asistencia, alegando que la presencia de otros consejeros, además de los de Castilla, con los que compartían el gobierno de la institución, había resultado en “la novedad que se ha hecho en quitarle (al ayuntamiento) su lugar y el banco en que se sentaba y el sermón que tenía dado”. Como argumentaron, nombrar al predicador del día, disfrutar de un asiento preferente y costear las velas de todos los participantes en la procesión no era una obligación, sino un acto voluntario de homenaje a la Virgen que tenían por “patrona”; por eso podían incluso negarse a dar la cera, si no se les permitía ocupar la posición preeminente que asociaban al “empleo que en esto toca y el que tienen en todas las juntas”, una alusión a su participación con los consejeros y el administrador en la junta de gobierno del hospital.³⁶ No está claro en qué momento se resolvió el problema, pero las cuentas del reparto de cera para la procesión de años posteriores indican que en algún momento las autoridades municipales volvieron a asumir los gastos de la celebración. Si no antes, su interés pudo verse reforzado a principios de la década de 1640, cuando empezó a circular la historia de la imagen que salía en la procesión el día de la Candelaria y, con ella, a revalorizarse la presencia del ayuntamiento.

Es muy posible que el doctor Juan Navarro estuviera detrás de la relación anónima, que se escribió en 1642 para dar a conocer la historia de la imagen mariana. El relato situaba al administrador en el centro de la reconstrucción —o tal vez invención— de los hechos: animado por la curiosidad que le había suscitado la desatención de la imagen de la Virgen que se procesionaba el día de la Candelaria, pero que estaba colocada en un altar lateral

³⁵ Acuerdo municipal de 12 de agosto de 1650. AVM, 2-401-14. La ermita de las Vistillas no llegó a realizarse.

³⁶ Todas las citas proceden del documento de esa fecha, localizado en AVM 2-272-17 “Fiestas que hace la Villa de Madrid, siglos XVI y XVII”. En la misma carpeta, se encuentra el reparto de cera para la fiesta de la Candelaria de 1645 que menciono a continuación.

de la iglesia y ni siquiera tenía nombre, Navarro indagó en los archivos, sin encontrar nada sobre ella, ni sobre el origen de la procesión. Tuvo, sin embargo, la suerte de que se localizara a un anciano miembro de la congregación que en origen se ocupaba de los pobres recogidos en el hospital y que, providencialmente, este conservara un libro donde él mismo había anotado el origen y los milagros de la imagen.

De nuevo, destaca la importancia de los testimonios que legitimaban, en este caso un relato inusual entre las leyendas marianas. Lo fue no porque la imagen, como tantas otras, se encontrara en una ermita distante de Madrid, sino por lo truculento de su hurto, que supuso el desmembramiento de la escultura y la construcción de un maniquí articulado y lujosamente vestido, que el ladrón colocó como reclamo en la ventana de un prostíbulo clandestino. Tampoco era habitual ofrecer información tan precisa sobre los hechos, que se situaron en 1581, lo mismo que la denuncia al corregidor que entonces regía el ayuntamiento de Madrid –citado por su nombre y apellido– y que se encargó de interrogar al detenido. Las precisiones sobre el hallazgo y detención del profanador, así como la decisión de evitarle un castigo público para no deshonorar a ciertos regidores, que resultaban ser parientes suyos, permitieron señalar el origen de la procesión de la Candelaria en la decisión municipal de convertir a esta imagen en intercesora de sus acuerdos y de entregarla a la iglesia del recién fundado Hospital General. La relación databa con igual exactitud el declive de su culto en el año 1587, atribuyéndolo a un choque entre las autoridades municipales y el vicario de Madrid. Este se había sentido molesto al no ser invitado a la procesión de la Candelaria, a pesar de “la jurisdicción que le tocaba”³⁷ y, en represalia, había decidido no seguir tolerando la publicación de los milagros imputados a la imagen. La dejadez del ayuntamiento y las dificultades de los primeros años del hospital habían hecho el resto hasta que el administrador Navarro consiguió revitalizar su culto medio siglo después.

Es evidente que la relación anónima pretendía demostrar que la procesión de la Candelaria no era un acto voluntario del ayuntamiento, sino una obligación inspirada en el voto formal que presuntamente había realizado al entregar la imagen al hospital. Palabra por palabra, el texto recogía los términos atribuidos al corregidor al elegir a la Virgen como intercesora de los acuerdos municipales; ante el protector del hospital y otras personas presentes,

³⁷ *Relación del origen de Nuestra Señora de Madrid, que está en la Iglesia deste Hospital General* [s.d.], en J. de Simón Díaz, *Relaciones breves...*, pp. 486-492 (p. 491; en la página anterior hay una referencia a “este año de seiscientos y cuarenta y dos”). Para otra interpretación del texto A. Cea Gutiérrez, “Robada, prostituida, restituida, y siempre virgen. El caso de Nuestra Señora de Madrid (tradición oral y tradición escrita)”, *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, LI-1 (1996), pp. 57-127.

nos hemos obligado, y de nuevo nos obligamos (...) de que haremos una fiesta con su procesión general a esta santa Señora desde hoy en adelante, cada un año, el día de la Candelaria, en reconocimiento de haberla hallado y descubierto esta Villa de Madrid.³⁸

El voto implicaba una obligación formal, que el autor de la narración y el Dr. Navarro quisieron reforzar para dejar bien atadas las cosas. Con el fin de animar al ayuntamiento a renovar su voto, el administrador decidió bautizar a la imagen con el nombre de Nuestra Señora de Madrid. Las razones:

“porque en Madrid fue descubierta y hallada por el corregidor (...) porque la misma Villa de Madrid le votó la festividad, la tomó por Abogada y Patrona y como a tal le ha hecho fiesta todos los años, sacándola en procesión general, cosa que no hace ni ha hecho jamás” regularmente con otras imágenes marianas de la ciudad, demostrando que “esta Señora es la verdadera Virgen de Madrid”.³⁹

Al elogiar la labor del ayuntamiento en el rescate y veneración de la imagen y al fomentar su identificación con ella, Navarro garantizaba que las autoridades municipales siguieran organizando y costeando de buen grado una procesión que incrementaba el prestigio del hospital y, con él, el de sus gestores. Esto último, sobre todo, es lo que puso de relieve el monumental cuadro conmemorativo de la procesión de la Candelaria, que se pintó en 1643 [Fig. 4]. De acuerdo con la convención habitual en la representación de esos extensos desfiles urbanos, las distintas corporaciones que formaban el cortejo se dispusieron en forma de serpentina, comenzando y concluyendo en la puerta principal del hospital. La escena no recoge el itinerario real de la procesión hacia el convento de Nuestra Señora de Atocha, situado al fondo, ni tampoco destaca el papel de las autoridades, sino que se limita a mostrar la grandiosa ceremonia y al público devoto. Lo que sobresale claramente es el imponente edificio del Hospital General, objeto obvio de la celebración y culto renovado a su imagen de Nuestra Señora de Madrid. Una cartela situada en el plano inferior otorgaba el crédito no al ayuntamiento, sino a los protectores y administrador de la institución: “Hízose este cuadro el año 1643, siendo protectores de este hospital los señores Joseph González y don Antonio de Contreras, del Consejo y Cámara de Su Majestad y administrador el Dr. Juan Navarro”.⁴⁰

Hubo todavía otro momento señalado en el desarrollo del culto de Nuestra Señora de Madrid. El cronista León Pinelo menciona una procesión extraordinaria, que se realizó el 10 de octubre de 1651 con motivo de la colocación de la imagen, presumiblemente en una nueva capilla. En las calles del reco-

³⁸ *Relación del origen de Nuestra Señora de Madrid, que está en la Iglesia deste Hospital General* [s.d.], en J. de Simón Díaz, *Relaciones breves...*, p. 488.

³⁹ *Ibidem*, pp. 491-492.

⁴⁰ *Procesión de la Candelaria (1643)*, óleo sobre lienzo 188 x 420 cms. Castillo de Manzanares el Real de la Comunidad de Madrid.

rrido desde la iglesia de Santa María se colocaron varios altares y cuatro en el claustro del hospital, donde siguió la celebración durante ocho días, incluyendo un certamen poético. Las poesías se dedicaron fundamentalmente a la historia de la imagen, pero también incorporaron encendidos elogios a su sede, presentando al Hospital General como lo mejor de la ciudad: “Gózate, Mantua, pues, con tantos bienes, / aunque en el hospital el mayor tienes”.⁴¹ Se trató de un nuevo impulso para incrementar la fama de la imagen religiosa y de la institución que la albergaba, en un momento en el que se intensificaba la más sonada controversia entre las Vírgenes de Atocha y la Almudena por la primacía como patronas de la Madrid. Evidentemente, la imagen del hospital no pudo competir con ellas, pero su caso recuerda una vez más la importancia de los conflictos –ceremoniales y/o devocionales– para entender las relaciones no siempre armoniosas entre poderes y jurisdicciones, entre quienes gozaban de preeminencias y quienes aspiraban a ellas.

La lucha por alcanzar el mejor lugar posible dentro de la esfera de cada uno en el seno de la comunidad es una constante, que en la época Moderna tuvo su canal más visible en el ritual. Los conflictos ceremoniales posteriores al periodo aquí abordado siguieron hablando de un Madrid complejo y diversificado, así como de los valores y vínculos que ponían de manifiesto los sentimientos de pertenencia a la ciudad y a las corporaciones que formaban parte de ella. El escritor Francisco Santos reveló su identificación con la ciudad, el barrio, la parroquia, la cofradía, como producto de ese Madrid heterogéneo en el que podían convivir distintos niveles identitarios con más o menos armonía y, desde luego, sin relacionarse demasiado con la corte.⁴² En la generación anterior, esa otra ciudad estaba naciendo y los conflictos ceremoniales dejaban traslucir la existencia de identidades particulares en formación. Su principal mensaje tuvo que ver, sin embargo, con la construcción de una identidad comunitaria, asociada al ímpetu de la consolidación de la ciudad como capital.

⁴¹ “Poemas escritos para el certamen de Ntra. Sra. de Madrid”, British Library, Eg. 554, ff. 154 v-160 r. El secretario del certamen fue don Juan de Matos [Fragoso]. A. de León Pinelo, *Anales de Madrid (desde el año 447 al de 1658)*, Madrid, 1971, p. 357.

⁴² F. Santos, *El sastre del Campillo*, Madrid [1685], prólogo y pp. 1-2.