

“El cavallero de Christo”. La creación de la hagiografía y la imagen de San Serapio entre España, Inglaterra y África¹ por Sara Caredda y Ramon Dilla Martí

Como ha señalado Vincenç Zuriaga, los primeros cincuenta años del siglo XVII pueden definirse como «la apoteosis de la imagen de la Merced»². Antes del Concilio de Trento una de las características de la Orden de la Merced, a diferencia de las demás congregaciones religiosas, era la absoluta ausencia de un *corpus* de santos canonizados o beatificados³. El nuevo escenario surgido con la Contrarreforma, y la enorme importancia tributada al papel de los santos frente a las acusaciones de idolatría emanadas por los protestantes, creó en los mercedarios la necesidad de ensalzar a sus héroes celestiales, con el objetivo de promover su culto y obtener el reconocimiento oficial por parte de la Iglesia. Por ello, a partir de finales del siglo XVI y durante todo el XVII la orden empleó a sus mejores teólogos en la confección de un sinfín de crónicas, historias y hagiografías⁴, que, junto con los procesos canónicos presentados a la Congregación de Ritos, tuvieron como resultado la elevación a la gloria de los altares de San Pedro Nolasco (1628), San Ramón Nonato (1657), San Pedro Pascual (1670), San Pedro Armengol (1687), Santa María de Cervelló (1692) y San Serapio (1728)⁵.

La política de canonización, lógicamente, fue acompañada por el intento de dar forma visual a las vidas y milagros de estos personajes. Sin entrar en los orígenes de la iconografía mercedaria, que han sido analizados por otros autores⁶, queremos centrar el presente artículo en la codificación de la imagen del mártir Serapio a inicios del siglo XVII, como parte de la campaña destinada a la promoción de la santidad mercedaria, con el objetivo de legitimar el papel histórico y el prestigio del personaje dentro de la orden. Nuestro objetivo será la lectura de la iconografía serapiana y de la historia política y religiosa que la contextualiza, analizando una a la luz de la otra. Para ello aplicaremos el método iconográfico-iconológico

Sara Caredda y Ramon Dilla Martí Universitat de Barcelona; sara.caredda@gmail.com
com ramon.dilla@gmail.com.

ideado por Erwin Panofsky y matizado por Ernst Gombrich⁷, sin desatender la importancia de las coordenadas particulares de espacio y tiempo que envuelven la creación plástica, tal como señaló Peter Burke⁸. Así pues, la representación del mártir será abordada como un producto complejo, fruto de la confluencia de distintas identidades nacionales y religiosas que se irán evidenciando a través del estudio comparativo entre las imágenes y las fuentes escritas hagiográficas.

I

La creación de la iconografía.

Francisco de Zurbarán y Juan de las Roelas

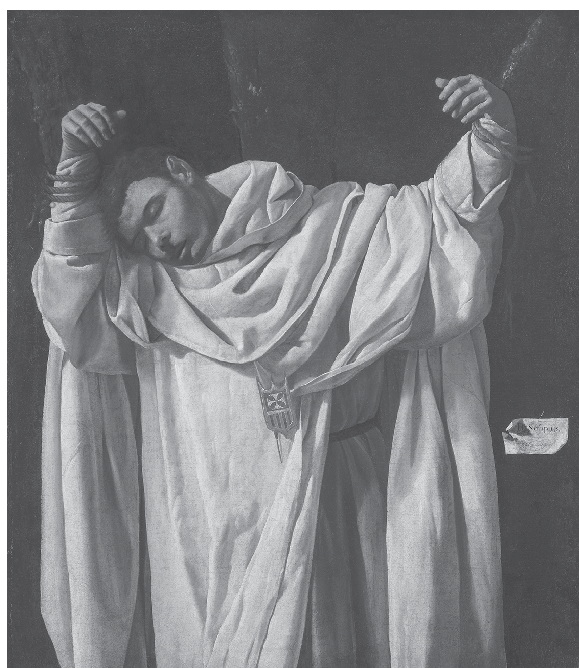
El Wadsworth Atheneum de Hartford conserva un asombroso *San Serapio*, originariamente ejecutado en 1628 por Francisco de Zurbarán para el convento de la Merced calzada de Sevilla⁹. La obra, que llegó a Estados Unidos en 1946 tras pasar por distintas colecciones particulares de Inglaterra¹⁰, representa un joven fraile vestido con el hábito y el escudo de la orden, atado por las manos a unos troncos de árbol. El pintor no detalla los tormentos padecido por el personaje, pero la cabeza baja y la expresión de dolor del rostro dejan adivinar que la muerte acaba de poner fin a su enorme sufrimiento. Como ha sugerido Santiago Alcolea, la figura responde a una tipología frecuente dentro del catálogo zurbaranesco, que a menudo pintó eclesiásticos «sobre fondo oscuro, revestidos con sus ornamentos, que dan pie al artista para demostrar su capacidad de interpretar los bordados, los tejidos suntuosos o los encajes»¹¹. Sin embargo, el uso magistral de los contrastes lumínicos de matriz caravagesca, con el escapulario blanco que contrasta con la intensa penumbra del fondo, resaltando la tridimensionalidad de la figura, han llevado los críticos a elevar la pintura al estatus de obra maestra no sólo de Zurbarán, sino de todo el barroco español.

Indudablemente el santo asombra por su monumentalidad, ocupando la casi totalidad del lienzo. La figura, perfectamente iluminada por una luz directa que entra por el lado derecho de la composición, permite al artista demostrar su dominio del uso del color, definiendo con precisión los pliegues del hábito y sus distintas tonalidades (blanca, ocre, malva y gris). El rostro, con toda probabilidad basado en un retrato real, demuestra increíble verismo. Y causa admiración el detalle ilusionista del rótulo de papel con el nombre del mártir, la fecha de ejecución y la firma del artista, sujeto con un alfiler al madero del ángulo inferior derecho¹². Según varios críticos, el joven Zurbarán ejecutó esta pintura para dar prueba de su

talento a los mercedarios de Sevilla, que entonces buscaban a un artista a quien poder encargar la realización de un complejo ciclo de 22 cuadros sobre la vida de San Pedro Nolasco, fundador de la orden, para el “claustro chico” del convento¹³. La obra debió de convencerles, ya que el pintor extremeño firmó el contrato para dicho ciclo en ese mismo año 1628¹⁴.

Figura 1

Francisco de Zurbarán, *San Serapio*, 1628, Hartford, Wadsworth Atheneum



Por el testimonio de Antonio Ponz¹⁵ y Juan Agustín Ceán Bermúdez¹⁶ sabemos que el *San Serapio* estaba ubicado en la Sala *De Profundis*, es decir la capilla mortuoria del convento, en la que se velaban los cuerpos de los mercedarios difuntos antes de proceder a su sepultura. El espacio estaba presidido por un altar dedicado a la pasión de Cristo y el programa iconográfico continuaba, en las paredes laterales, con temas relacionados con la muerte. De manera específica, cerca de la puerta que llevaba al refectorio colgaban, una enfrente de la otra, dos imágenes de mártires, siendo una de ellas nuestro *San Serapio*¹⁷. En la oscuridad de la sala, iluminada por escasas velas, el hábito blanco del santo resaltaría aún más y su expresión de serenidad y aceptación de la muerte, pues, acompañaría idealmente en el óbito a sus hermanos difuntos.

Cabe destacar que el convento de la Merced Calzada de Sevilla conservaba también un segundo lienzo sobre el martirio de San Serapio. La obra, actualmente en el Museo de Bellas Artes de la misma ciudad, formaba parte de una serie de cinco pinturas dedicada a santos mártires de la orden que decoraba el claustro principal¹⁸. Dicha serie fue realizada por el pintor Juan de Roelas y su taller entre 1608 y 1612, es decir, unos quince o veinte años antes de que Zurbarán pintase su propia versión¹⁹.

Figura 2

Juan de las Roelas, *Martirio de San Serapio*, c. 1608-1612, Sevilla, Museo de Bellas Artes



A pesar de hallarse a pocos metros de distancia, las dos obras no podrían ser más distintas. En la interpretación de Roelas el santo está representado en el momento que precede la muerte, atado a una cruz en forma de aspa que ocupa el centro de la composición. Serapio es un hombre mayor, aunque su cuerpo desnudo – con la excepción del paño de pureza – revela una musculatura aún fuerte y vigorosa. Rodeando la cruz tres despiadados verdugos torturan a nuestro fraile sin piedad, arrancándole las entrañas del vientre horriblemente herido y enrollándolas en un torno colocado justo en primer plano. Pero la actitud impasible de Serapio, con la mirada clavada en cielo, denota su firmeza y aceptación de la voluntad divina. Al cruel espectáculo asisten dos grupos que exhiben actitudes

opuestas: a la izquierda de la composición unos personajes representados según la moda oriental, con turbantes y bigote abundante, contemplan impasibles la muerte del santo²⁰. A la derecha, unos cristianos se arrodillan con devoción ante el ejemplo del mercedario. Los efectos de su acción pastoral aparecen en primer plano, donde unos jóvenes musulmanes observan embelesados la firmeza del mártir, lo cual remite a las numerosas conversiones de infieles durante su estancia en Argel²¹. Finalmente, la pintura presenta otros episodios de la vida de Serapio en segundo plano y un fondo arquitectónico clasicista, probablemente inventado, parecido a una arquitectura teatral²².

Desde el punto de vista de la narración, pues, la versión de Juan de Roelas es mucho más completa y rica en detalles. El pintor presta gran atención a la ambientación histórica y geográfica (la África musulmana); detalla la identidad de los que asistieron a los hechos (los cristianos por un lado, y los infieles por otro); y sobre todo representa el martirio de manera mucho más clara visualmente. Comparada con la interpretación zurbaranesca, en la que la iconografía es ambigua y el sufrimiento contenido, el *Martirio de San Serapio* de Roelas es mucho más violento y explícito. ¿Cómo se explica tal diferencia?

A falta de datos sobre las circunstancias de encargo de las dos obras hay que considerar, en primer lugar, la sensibilidad de cada artista: como ha destacado Odile Delenda, Zurbarán nunca se sintió cómodo con los detalles sangrientos, por lo cual las representaciones violentas no son propias de sus pinturas²³. En segundo lugar hay que tener en cuenta la ubicación de los lienzos: la Sala *De Profundis* era una pequeña habitación que invitaba a la contemplación y la meditación; al contrario, el claustro grande era uno de los espacios más concurridos del convento, por lo cual decorarlo con un ciclo entero dedicado a los mártires, con profusión de detalles sobre sus tormentos, significaba recordar constantemente a los frailes sevillanos el arquetipo ideal de la santidad mercedaria. A este propósito, no hay que olvidar que los mercedarios, a la hora de pronunciar sus votos, añadían a las tradicionales profesiones de pobreza, castidad y obediencia el llamado “cuarto voto”, es decir se comprometían, en caso de necesidad, a dar su propia vida para rescatar a los cautivos cristianos. Esta fue precisamente la muerte padecida por Serapio y por los demás santos que le acompañaban en el ciclo pintado por Juan de Roelas.

Para seguir con nuestro análisis hay que añadir también otro nivel de lectura: desde el punto de vista cronológico los lienzos de Juan de Roelas y Zurbarán se consideran las más tempranas representaciones de gran formato de San Serapio²⁴. No se conserva ninguna pintura de este

personaje anterior al siglo XVII, aunque prudentemente podemos suponer que pudieron existir²⁵. Lo que parece claro es que durante el primer tercio del *Seicento* la iconografía del santo se hallaba en proceso de codificación.

Por lo tanto hay que preguntarse: ¿en qué fuentes se apoyaron Francisco de Zurbarán y Juan de Roelas? ¿Cómo evolucionó la iconografía de este santo en época barroca? ¿Y por qué el culto de este santo fue relanzado precisamente en estos años? Para contestar dichas preguntas es necesario hacer hincapié en la biografía del personaje, analizando la hagiografía y las crónicas mercedarias.

2

La hagiografía de Serapio. Inglaterra vs África

Según la tradición Serapio nació en Londres en 1178, en el seno de una nobilísima familia inglesa²⁶. Su padre, llamado Rolando Escoto, fue capitán general del ejército real y educó a su hijo en el arte de la guerra. Como joven caballero, pues, Serapio luchó en las cruzadas al mando del rey Ricardo Corazón de León. A la vuelta de Tierra Santa una borrasca desvió su barco que acabó en Alemania, donde fue hecho preso por el Duque de Austria. Debido a su bondad y valentía se hizo amigo del hijo del duque, quien le dio la libertad. Los dos pasaron posteriormente a España para luchar contra los infieles en la Reconquista, al servicio de los reyes Alfonso VIII y Fernando III “el Santo” de Castilla. En 1222 Serapio conoció a San Pedro Nolasco, que pocos años antes había fundado la Orden de la Merced, y decidió seguir sus pasos y tomar el hábito. Ya como fraile mercedario acompañó al rey Jaime I de Aragón en la conquista de Mallorca (1229-1231) y, junto con San Ramón Nonato, llevó a cabo sus primeras redenciones de cautivos cristianos. Luego fue enviado a Inglaterra, Escocia e Irlanda con el objetivo de fundar conventos mercedarios en estas tierras. Por orden de San Pedro Nolasco regresó a España y partió a Argel, donde rescató 87 cristianos. Informado de la presencia de varios esclavos más en la ciudad se ofreció como rehén a través del “cuarto voto”. Durante su cautiverio predicó con éxito, convirtiendo a varios musulmanes, por lo cual fue sentenciado a muerte. Falleció el 14 de noviembre de 1240 tras ser clavado en una cruz en forma de aspa, mutilado, desmembrado y finalmente decapitado.

Se trata, pues, de una biografía compleja y rica en detalles, que reúne muchos de los ingredientes propios de los héroes celestiales: el valor, la fe, la piedad, la fidelidad a Iglesia católica, la lealtad al rey y la lucha contra

los infieles, mezclados con una vida de aventuras, las guerras y la nobleza de sangre, es decir los valores de los personajes novelescos. A los ojos de la Contrarreforma, el ejemplo de Serapio tenía una clara voluntad didáctica y sobre todo era un ejemplo de la exaltación de los mismos principios de la Orden de la Merced, una institución que según la tradición había sido fundada en el siglo XIII por San Pedro Nolasco bajo el patrocinio directo del rey Jaime I de Aragón como orden militar dedicada al rescate de los cristianos apresados por los infieles.

Como ha destacado Bruce Taylor, tras el Concilio de Trento los mercedarios se vieron involucrados en un profundo proceso de reforma, motivado, por un lado, por la necesidad de adaptarse a los nuevos valores apologeticos de la Iglesia militante en defensa de la fe católica y, por otro lado, por la “competencia” de las nuevas congregaciones religiosas, como la jesuita o la capuchina, que predicaban nuevos caminos hacia la santidad²⁷. Detallar los pasos de la reforma sería largo y complejo, pero es importante subrayar que la respuesta mercedaria pasó por dotarse de nuevas constituciones y por validar, a través de textos jurídicos, crónicas y nuevas figuras de santos, sus principios fundacionales. El rescate de los cautivos quedaba así enmarcado en la lucha global católica contra los infieles y las misiones de rescate se realizaban bajo el paraguas del patronato real español²⁸. Evidentemente la biografía de Serapio, que había sido soldado real y posteriormente fraile redentor, se revelaba perfecta para ilustrar estos principios. Tan perfecta que inevitablemente surgen muchas dudas sobre su autenticidad e incluso sobre la misma existencia del personaje²⁹.

La figura de Serapio emerge oficialmente en la hagiografía con la publicación en 1547 en Barcelona de la *Flor dels sancts*, una versión en catalán de la Leyenda Áurea de Jacopo da Varazze, ampliada con vidas de algunos de los santos más populares del Principado de Cataluña, entre ellos los patronos Eulalia de Barcelona o Narcís de Girona³⁰. El relato presenta a Serapio como noble torturado en Alejandría por negarse a abdicar de su fe y coincide “sospechosamente” con la biografía de otro mártir cristiano, llamado Serapión, que había nacido y muerto en la misma ciudad africana en el año 224³¹. La descripción va acompañada por una pequeña entalladura que retrata nuestro personaje atado a una cruz en forma de aspa, con los órganos descoyuntados y el vientre herido³². Pese a que dicha imagen exhibe claramente un escudo de la Orden de la Merced, no se menciona a Serapio como fraile redentor de cautivos, sino como simple noble cristiano torturado por negarse a abdicar de su fe.

Fue Francisco Zumel quien en 1588 introdujo, en sus *Regula et Constitutiones fratrum sacri ordinis Beatae Mariae de Mercede*, la primera mención de Serapio como mercedario en los siguientes términos:

Fuit ergo Beatus Serapius, inclytus et religiosissimus frater nostri ordinis, eximiaque sanctitatis, et virtutibus exemplum, qui parcissimo utebatur cibo, et vehementissimus erat in oratione Dei, et redemptioni captivorum incumbibat ardentissime: et tandem crudeliter et acriter flagellatus fuit a Rege Angliae³³.

La escueta referencia se contamina de la vida catalana publicada en la *Flor dels sancts* en cuanto sugiere una muerte violenta, especificando que el personaje fue cruelmente azotado. Aun así, no alude a su condición de militar, ni aclara las circunstancias de su fallecimiento. Pero llama la atención que en este relato el responsable de los sufrimientos de Serapio sea no ya el rey de Alejandría, sino el rey de Inglaterra, curiosamente mientras la España de Felipe II vivía el momento de máxima tensión en la guerra contra los ingleses que se materializó, en ese mismo año 1588, con la desastrosa derrota de la denominada *Armada Invencible*³⁴.

Tres años más tarde, en 1591, fue publicada la primera historia oficial de la orden de la Merced, escrita por fray Felipe Guimerán³⁵. El autor menciona a nuestro «beato fray Serapion [...] fue por los enemigos de la fe con terrible fiereza y crueldad açotado»³⁶, sin dar más detalles. El dato sugiere que, si bien existía una memoria histórica del personaje dentro de la orden, las circunstancias de su vida estaban más que borrosas.

Este vacío documental quedó parcialmente solventado por la publicación, en 1618, de una nueva historia general, escrita por Alonso Remón³⁷. En este texto no se hace ninguna mención ni a la juventud de Serapio, ni a su formación militar, ni a las circunstancias que le llevaron a España. En cambio, se insiste en la última parte de su vida, que se centró en un largo viaje por Inglaterra, Escocia e Irlanda con el objetivo de fundar conventos mercedarios en estos reinos. Según Remón, el santo llegó a Londres tras un difícil viaje por tierra y por mar en el que su barco fue atacado por corsarios ingleses que «le despojaron y captivaron y se vio muchas vezes cerca de ser echado en el mar»³⁸. Cuando por fin consiguió entrar en la capital supo que el país vivía un momento de enorme tensión, debido a la «avaricia y tiranía del rey Enrique» que requisaba las posesiones eclesiásticas en beneficio de la Corona. Serapio predicó públicamente contra estos abusos, por lo cual el soberano lo

desterró de su reino³⁹. Pasó, pues, a Escocia e Irlanda, donde sí obtuvo licencia para fundar conventos, pero antes de que pudiese llevar a cabo su tarea fue azotado y finalmente descuartizado y destripado en un torno por los escoceses, «gente perdida, cruel y vengativa», que mal soportaba los sermones del santo⁴⁰.

En nuestra opinión este relato se ve de nuevo influenciado por las circunstancias históricas del momento. Cabe recordar que en 1604 los reyes Felipe III de España y Jacobo I de Inglaterra firmaron la paz a través del tratado de Londres⁴¹. Las cláusulas del acuerdo prohibían los ataques, antes permitidos, de corsarios ingleses a barcos y posesiones españolas⁴²; aun así, el recuerdo de Francis Drake siguió vivo en el imaginario de los súbditos del Rey Católico durante largo tiempo⁴³. Además, no hay que olvidar que, aunque la política de Jacobo I fue más tolerante con los católicos que la de su tía Isabel Elisabeth I, los fieles al papa en Inglaterra siguieron sometidos a duras sanciones económicas y penales. Por ejemplo, tras el Complot de la Pólvora descubierto en 1605 contra la Corona, el Parlamento inglés aprobó una serie de medidas muy severas contra los católicos, que vieron requisadas los 2/3 de sus tierras; los misioneros y sacerdotes fieles a Roma que predicaron en contra de dicha medida fueron condenados al destierro o, en casos extremos, a la cárcel o la muerte⁴⁴.

Todas estas circunstancias son extrañamente parecidas a las que, según Alonso Remón, habría vivido nuestro Serapio cuatro siglos antes. Incluso la descripción de su fallecimiento, que el autor no atribuye directamente al rey de Inglaterra, sino genéricamente a la crueldad de los escoceses, tiene muchos puntos en común con los martirios padecidos por los misioneros católicos en tierras anglicanas, popularizados en España a través de los escritos de Pedro Ribadeneyra⁴⁵. Las primeras biografías de nuestro santo, pues, parecen mezclarse indisolublemente con la lucha contra los protestantes.

Sin embargo, unos años más tarde se produjo un giro inesperado. Entre 1619 y 1622 se editaron los dos volúmenes de una nueva crónica general de la orden mercedaria, escrita por fray Bernardo de Vargas⁴⁶. Este autor confirma los orígenes ingleses de Serapio, pero no menciona ningún viaje a su tierra natal. En cambio, explica que el personaje era soldado y caballero y que decidió trasladarse a España para participar en la Reconquista. Tomado el hábito mercedario, manifestó su voluntad de ser enviado a Argel a rescatar cautivos. Estando en esta ciudad en 1240 fue encarcelado y azotado por predicar el cristianismo y convertir a muchos musulmanes. Finalmente fue llevado a la plaza pública, don-

de se le ató a una cruz en forma de aspa, se le cortaron las junturas de brazos y piernas y con un torno se lo destripó⁴⁷. Se trata, pues, de una biografía radicalmente distinta, que introduce claramente la vocación militar del personaje y que coloca su martirio en un escenario geográfico completamente distinto.

Para entender las razones de este cambio cabe señalar el giro en las relaciones diplomáticas entre España e Inglaterra, pues en 1623 el príncipe Carlos de Inglaterra (futuro rey Carlos I) incluso visitó la Corte de Madrid con el objetivo de planificar su propio enlace matrimonial con la infanta María, finalmente no realizado⁴⁸. Por otro lado, es fundamental tener en cuenta que en los años veinte del siglo XVII la liberación de los cautivos cristianos apresados por los berberiscos era de plena actualidad. Después de la Batalla de Lepanto hubo una variación en las estrategias de la guerra mediterránea entre cristianos y musulmanes: estos últimos sustituyeron el enfrentamiento abierto por el corso⁴⁹. El resultado fue un aumento del número de capturas entre la población costera, los marineros que recorrían las rutas comerciales y hasta los soldados que viajaban en buques militares⁵⁰. Según las estimaciones de José Antonio Martínez Torres, entre 1580 y 1640, época en la que esta actividad llegó a su máximo apogeo, en la ciudad de Argel, principal puerto corsario, la población cautiva rondaba de manera constante las 25.000 personas⁵¹.

El sufrimiento de estos desafortunados cristianos era más que conocido en España gracias a la proliferación de impresos sobre el rigor del cautiverio⁵². Además, no hay que olvidar que varios escritores españoles del Siglo de Oro trataron este tema en sus obras, tanto dramáticas como novelescas, entre ellos el mismo Miguel de Cervantes, que había sufrido personalmente la experiencia de la esclavitud en Argel⁵³.

En este contexto, en el que el miedo “al turco” – como se conocían popularmente los corsarios musulmanes – se había convertido en un problema nacional, las órdenes redentoras jugaron un papel de primer plano, puesto que al aumento del número de presos correspondió un incremento de las misiones de rescate. En el caso de los mercedarios, las expediciones a África, que a principios del siglo XVI se llevaban a cabo con una media de una por década, aumentaron progresivamente hasta el número de ocho en la década de 1640⁵⁴. A parte de los fondos conseguidos por limosna, muchas de ellas fueron financiadas directamente por el rey, a través de la entrega de dinero o joyas⁵⁵.

Sin embargo, no hay que olvidar que la Orden de la Merced no era la única que se dedicaba al rescate de los cautivos. Entre los frailes que

emprendían la peligrosa travesía a África también había franciscanos y, sobre todo, trinitarios. Estos últimos pertenecían a una familia religiosa que había sido fundada en Francia por San Juan de Mata en 1198 – es decir, antes que la Orden de la Merced – y que también tenía la redención como acción misional, por lo cual la rivalidad con los mercedarios fue inevitable⁵⁶.

Sin entrar ahora en cuestiones técnicas, queremos destacar que el rescate de los cautivos cristianos en África, más allá de sus principios caritativos, representaba en la época un verdadero negocio que movía ingentes cantidades de dinero y que, por sus implicaciones políticas, aseguraba a los redentores la protección directa de la Corona. Para mantener el timón de la operación y hacer frente a la competencia de otros religiosos, pues, los mercedarios desarrollaron, a través de la hagiografía y la imagen, un verdadero programa propagandístico en el que sus santos mártires encarnaban la experiencia de la orden en tierras de infieles desde la misma época de su fundación. En el caso de Serapio, pues, era clave que se abandonase el “frente inglés” para colocar su martirio en la ciudad de Argel, que representaba el destino de la mayoría de las misiones de rescate de los frailes en el siglo XVII. Las posteriores biografías de Serapio recogen todas, sin exclusión alguna, la “versión africana” del martirio.

3

La imagen del soldado cristiano y del fraile redentor

Si a principios del siglo XVII, mientras se iba gestando la hagiografía, la imagen del mártir Serapio aún no estaba codificada, dando lugar a interpretaciones pictóricas distintas como la de Juan de Roelas y Francisco Zurbarán que hemos examinado en las páginas anteriores, a partir de los años treinta la iconografía serapiana aparece claramente definida a través de un modelo que se repetiría con continuidad prácticamente hasta la actualidad. Para analizarlo tomaremos como ejemplo un grabado de autor desconocido, conservado en el Archivo Histórico de Cagliari, realizado en el primer tercio del siglo XVIII en vista de la canonización del personaje⁵⁷.

Figura 3

San Serapio, inicio s. XVIII, Cagliari, Archivio Storico Comunale. Fondo Evandro Putzolu



Figura 4

San Serapio, inicio s. XVIII, Barcelona, CRAI Biblioteca de Reserva de la Universitat de Barcelona. Publicado en: S. Illa, *El cavallero de Christo, y nuevo machabeo de la ley de Gracia San Serapio Martyr* [...], Jaume Surià, Barcelona, 1731



Serapio acaba de morir atado de manos y pies a una cruz en forma de aspa que ocupa el centro de la composición. Está desnudo, excepto por el paño de pureza, colgando su escapulario a un árbol en el ángulo izquierdo, con el escudo de la Orden de la Merced bien visible. A ambos lados de la cruz dos soldados vestidos según la moda turca cortan en pedazos con una cimitarra el cuerpo descoyuntado del santo. Un tercer verdugo sentado en el primer plano enrolla en un torno las tripas que salen del vientre horriblemente herido. Finalmente, en la parte superior, un ángel ofrece a Serapio la corona y la palma del martirio.

Con toda probabilidad, la calcografía calaritana se inspira en la imagen oficial del santo aprobada con la canonización de 1728. Prueba de ello es la existencia de otras versiones más sencillas pero muy parecidas en otros puntos del Mediterráneo como Cataluña, donde por ejemplo hallamos una xilografía acompañando la biografía compuesta por Salvador Illa en 1731⁸.

Esta obra, aun expresando la sencillez propia de las estampas devocionales, insiste en la extrema violencia de la muerte del personaje. El paisaje de fondo no ofrece ningún detalle que ayude a ambientar la escena, pero la indumentaria y las armas no dejan lugar a dudas: el contexto es de guerra entre cristianos y musulmanes. Cabe destacar la brutalidad de los soldados, que se ensañan en el cuerpo de la víctima inocente. Estos personajes, que no se pueden identificar con figuras históricas concretas, sino más bien con seres estereotipados, simbolizan los enormes riesgos a los que se enfrentaban los monjes que acudían a África en misiones de rescate y, por eso, se encuentran también en la iconografía de otros santos mercedarios⁹. Pero al mismo tiempo representan la versión artística del miedo “al turco” que había calado en la sociedad española de época barroca: la presencia de soldados musulmanes, por ejemplo, se generalizó en la literatura de ficción e incluso en las procesiones religiosas, en las que a menudo participaban figurantes vestidos como militares otomanos o magrebíes, simbolizando los enemigos de la fe⁶⁰.

Llama la atención que, frente a tanta violencia, Serapio no intente luchar ni defenderse. Se trata de un detalle importante, ya que la hagiografía, como hemos adelantado, destaca su sólida formación militar y el valor que demostró en su juventud luchando en las cruzadas y la Reconquista. Sin embargo, la iconografía se inclina por la representación del religioso mártir, y no del soldado vestido con armadura y espada.

Aunque el personaje aparezca como un simple fraile indefenso, nos engañaríamos si creyéramos que esto implique la completa desaparición de las referencias bélicas en la vida de Serapio. Las mismas hagiografías lo desmienten. Por ejemplo, Tirso de Molina aclara que el santo encon-

tró en la Orden de la Merced la religión «que satisfacía a lo belicoso de su esfuerzo y a lo pacífico de sus impulsos»; en el momento de profesar Serapio habría declarado:

Aquí se profesan dos milicias: la del cielo, que se vale de las armas del espíritu [...] y la del mundo, con las materiales, debelando infieles, conquistando provincias usurpadas a la Iglesia, postrando bárbaros y adquiriendo triunfos. Sacerdotes y caballero componen la Orden Redentora; aquellos a poder de lágrimas y mortificaciones escalan cielos que padecen fuerza, estos otros, con el arnés y espada, desaposesionan la blasfemia [...] unos y otros derraman sangre y aventuran vidas [...] luego aquí puedo, sin perjuicio de las armas, profesar las otras, cumpliendo con entrambas⁶¹.

El pasaje parece inspirado por la dialéctica teatral, lo cual se explica con el hecho de que Tirso es uno de los autores más prolíficos e importantes del Siglo de oro español. Pero lo que más nos interesa destacar es que presenta a la Orden de la Merced, con su misión de lucha contra los infieles, como el destino natural para cualquier caballero que recibía la vocación religiosa. Serapio cambiaba la guerra por el rescate de cautivos y la espada por la predicación, pero en ambos casos el riesgo era igualmente enorme, ya que conllevaba la pérdida de la propia vida. Es decir, por las mismas características de su misión vocacional, que los llevaba a actuar en tierras donde el riesgo de tortura y muerte era alto, los mercedarios necesitaban religiosos que tuviesen el valor propio de los guerreros.

En este punto es necesario hacer un inciso sobre el concepto de soldado cristiano y su redefinición después del Concilio de Trento. Como ha señalado Martínez Millán, la España de Carlos V y Felipe II, vinculada al concepto de *Monarchia Universalis*, había favorecido la aparición de un ideal militar basado en los valores de la pureza de sangre y la fidelidad a la Corona, anclados al recuerdo de la Reconquista medieval y la necesidad de luchar activamente contra el infiel⁶². En cambio, los numerosos tratados postridentinos sobre el modelo de soldado, con ejemplos como *El soldado christiano* de Antonio Possevino (1569) o *El buen soldado* del padre Alonso Andrade (1642)⁶³, exigían obediencia al romano pontífice⁶⁴ y hacían hincapié, más que en cuestiones de guerra, en la importancia de conocer y practicar los valores universales del catolicismo, cuya expansión la Iglesia de Roma propugnaba sobre todo a través de la predicación⁶⁵.

San Serapio se sitúa en un punto equidistante entre ambas visiones: por un lado, la hagiografía insiste en su faceta como héroe de las Cruzadas y la Reconquista hispánica; por otro, la iconografía nos muestra una resistencia

siempre pacífica y basada en la predicación a los infieles, que se acerca al ideal postridentino sin olvidar su pasado bélico. A este propósito cabe subrayar que, aunque nuestro personaje aparezca vestido como humilde fraile no armado, las biografías no dudan en emplear un lenguaje belicista para afrontar su heroico martirio. Tomemos por ejemplo la descripción de su muerte en Argel, proporcionada por Bernardo de Vargas:

[...] Sanctum Serapionem Christi militem, fortiter armatur, et ad pugnandum contra inimicos suos paratum reperimus. Habebat in capite suo galeam salutis, in manibus acutum fortitudinis endem ad percutiendum inimicos suos, et similiter impenetrabile fidei scutum, aeternae salutis fundamentum [...] in corpore suo adversus eorum insidias inexpugnabilem charitatis loricam, in pedibus tamquam cervorum agilitatem, et velocitatem ad persequendum, et hostes sugientes opprimendum [...] unde aperiens os suum cum fiducia, et caelesti audacia, notam faciebat Iesu-Christi crucifixi potentiam, et Mahometanae secte manifestum errorem [...] ⁶⁶.

Como ha destacado Concepción de la Peña, en la iconografía postridentina los héroes católicos se describen a menudo como invencibles guerreros y su sacrificio se asocia a los conceptos de gloria y victoria de la Iglesia militante⁶⁷. En este sentido, la imagen de Serapio sigue la línea común de otras órdenes religiosas. Sin embargo, si consideramos su papel dentro de la familia mercedaria es necesario puntualizar lo siguiente: otros mártires tuvieron muertes violentas, como San Pedro Pascual (decapitado) o San Pedro Armengol (ahorcado), pero ninguno fue sometido al sinfín de terribles sufrimientos padecidos por Serapio. A fines didácticos, pues, nuestro santo fue probablemente el más firme modelo de conducta e imitación dentro de la orden, puesto que su doble condición de religioso y guerrero le garantizaba la capacidad de mostrar firmeza y entereza frente a los tormentos más inimaginables.

4

¿Un militar en los altares? San Serapio entre Felipe V y Cataluña

Con el advenimiento de las campañas para la canonización de los primeros santos mercedarios a principios del siglo XVII, el mártir Serapio se postuló por primera vez como candidato oficial a la santidad. Con este fin, los maestros generales fray Gaspar Prieto y fray Juan Cebrián, animados por la reciente canonización de san Pedro Nolasco (1628), promovieron en 1630 un proceso destinado a defender la validez del culto inmemorial tributado

al mártir inglés⁶⁸. A pesar de tratarse de un personaje “extranjero”, la causa se impulsó desde Cataluña porque en Barcelona se hallaba la casa madre de los mercedarios, por lo cual era precisamente en el Principado donde se conservaban los testimonios más antiguos de su culto y se encontraban las únicas reliquias de su cuerpo⁶⁹.

Las informaciones relativas al culto a Serapio y los testimonios de sus milagros empezaron a compilarse en 1630, con el aval de los obispos Joan Sentís de Barcelona y Garcia Gil de Manrique y Maldonado de Girona. La documentación recogía algunos privilegios pontificios, como las indulgencias concedidas por el papa Pablo V en 1614 a los peregrinos que visitaban el altar del mercedario en la iglesia parroquial de Santa María del Mar; pero sobre todo se hacía hincapié en los altares y capillas erigidos bajo la advocación del santo⁷⁰. En primer lugar, se enumeraban los de Cataluña, por ser estos los más antiguos⁷¹. Entre ellos sobresalían las capillas de los conventos mercedarios de Girona, Barcelona, Vic, Agramunt, Tarragona, Tortosa y Lleida. También se mencionaba la existencia de una cofradía dedicada al santo en Perpiñán, fundada en 1496. Fuera del Principado, el documento cita otros 7 altares en Aragón, 3 en Valencia y 3 en Navarra. Dentro de Castilla, se enumeran imágenes en Madrid, Segovia, Rapariegos, Úbeda y Baza, además de las dos pinturas presentes en la Merced Calzada de Sevilla que hemos analizado anteriormente.

Entre todas estas capillas, la más antigua era la del convento mercedario de Girona, que los maestros en pintura y escultura citados a declarar juzgaron «pasar de trescientos años»⁷². Ante la desaparición del mismo retablo y la ausencia de otras referencias documentales, debemos mostrarnos escépticos con una cronología tan temprana, especialmente teniendo en cuenta que el objetivo de la descripción era demostrar un culto inmemorial. Sin embargo, resulta mucho más interesante comprobar que el retablo descrito en 1630 era el único ejemplo de un ciclo iconográfico completo dedicado a la vida de Serapio. La pintura recogía siete episodios distintos con escenas de martirio, predicación y el óbito del santo, siguiendo muy de cerca las hagiografías mencionadas anteriormente. La tabla central insistía en el talante militar del personaje, que sostenía como atributos la cruz y los hierros de su martirio, y una espada en la cintura:

En medio de ella está sobre tabla, pintado San Serapio de cuerpo entero, vestido, con un Escapulario corto, que solo le llega a las rodillas, y en el medio de él tiene sobre el pecho el Escudo del Orden de la Merced; tiene adornada la cabeza de una Diadema dorada. En la mano derecha tiene formada una Cruz, á la semejanza

de la de San Andrés; en la siniestra un instrumento, en cuya superior extremidad hay pintadas unas uñas de yerro, y en la cintura tiene una Espada⁷³.

La documentación compilada en 1630 fue expedida a la Sagrada Congregación de Ritos y los capítulos generales de la Orden de 1632, 1636 y 1642 se propusieron impulsar el culto, celebrando la fiesta y misa de Serapio y extendiendo el rezo en todos los conventos mercedarios⁷⁴.

A pesar de estos esfuerzos, no llegó a obtenerse un pronunciamiento oficial por parte de la Santa Sede, por lo cual la causa de Serapio cayó en el olvido hasta el año 1717, cuando a instancias del obispo de Barcelona Diego de Astorga y Céspedes se abrió un nuevo proceso. La documentación incluía una relación de nuevos milagros atribuidos a la intercesión del santo y un decreto del propio prelado, fechado en 1718, que juzgaba:

Constar verdaderamente de el Culto inmemorial dado á San Serapio Martyr, de le Orden de la Merced, Redencion de Cautivos, y ser sabidores de él, con cierta ciencia, según la variedad de los tiempos, todos los Ordinarios, teniendo en todos la veneración, y culto de Santo⁷⁵.

El legajo fue expedido a Roma, donde en 1724 recibió nuevos apoyos de la mano del cardenal Carlos de Borja y sobre todo del rey de España Felipe V. Ambos enviaron sendas epístolas en favor de la causa de Serapio. Finalmente, el 20 de marzo de 1728, tras la intervención del cardenal Ottoboni ante la Sagrada Congregación de Ritos, el papa Benedicto XIII emanó el decreto confirmativo de la sentencia de culto inmemorial. Pese a tratarse de una beatificación, el nombre de Serapio fue inscrito como santo en el Martirologio Romano por Benedicto XIV el 24 de agosto de 1743⁷⁶.

A fin de entender este éxito de santidad mercedaria, debemos prestar atención a sus promotores, pero también al contexto político y religioso en el que se gestó. La iniciativa de elevar a Serapio a los honores de los altares se retomó a partir de 1717 en Cataluña gracias a la unión entre la Orden de la Merced, el obispo de Barcelona y el rey Felipe V. Cabe destacar que la alianza se fraguó en el momento inmediatamente posterior a la Guerra de Sucesión Española, que terminó con la victoria de los Borbones tras el prolongado asedio de Barcelona en 1714. En consecuencia, la promoción de la santidad de Serapio se impulsó desde un territorio derrotado por Felipe V, donde se aplicaron los Decretos de Nueva Planta que, entre otras consecuencias, suprimieron los fueros, las constituciones y las instituciones de gobierno que regían el Principado de Cataluña⁷⁷.

Otra de las medidas establecidas por los Decretos de Nueva Planta era la abolición de la obligación de que los obispos fuesen catalanes. Diego de Astorga y Céspedes (1716-1720), entusiasta promotor de la causa de Serapio, fue uno de los primeros prelados no procedentes del Principado en vestir la mitra barcelonesa⁷⁸. Cabe señalar que tras su paso por la ciudad condal, Astorga tuvo un fulgurante *cursus honorum* que lo llevó a ser arzobispo de Toledo primado de España (1720-1734), gran inquisidor (1720), miembro del Consejo Privado de su Majestad (1724) y finalmente cardenal (1727). En 1735 su muerte fue objeto de solemnes exequias y su cuerpo se enterró en la Catedral de Toledo, a los pies del célebre Transparente erigido por Narciso Tomé.

Durante su período en Barcelona, el mitrado tuvo un papel esencial en el establecimiento del nuevo orden político, cuyo éxito pasaba por trazar alianzas y fidelidades entre el nuevo monarca y la oligarquía catalana. En este contexto los religiosos de la Merced representaban una pieza clave, puesto que eran de las órdenes más poderosas y ostentaban el patronato real, además de custodiar la imagen de la santa patrona de la capital⁷⁹. A fin de obtener el apoyo de los frailes, Felipe V accedió en 1726 a confirmar todos los privilegios de la orden, una vieja pretensión que había sido formulada por los mercedarios desde 1708⁸⁰. Sin embargo, una hábil estratagema para ganar sus simpatías también pasó por la promoción de Serapio, que además era militar. Se trata de un detalle importante si consideramos que en el mismo año de 1717, en que se retomaba la causa de Serapio, Felipe V se lanzaba a su campaña de reconquista de la isla de Cerdeña (1717) y posteriormente de Sicilia (1718).

Por ello, el mismo soberano manifestaba lo adecuado del culto en su carta expedida el 10 de diciembre de 1724 al papa Benedicto XIII (1724-1730) en los siguientes términos:

Pues creo no estrañará V[uestra] B[eatitud] me interese en esta causa, quando concurren las especiales circunstancias de haber militado este Martyr en los Exercitos de los Reyes mis antecesores, y ser hijo de una Religion fundada por ellos, y tan benemérta en servicio de la Iglesia⁸¹.

Así pues, el monarca justificaba su intercesión ante el pontífice alegando el carácter militar del mártir Serapio, pero también la voluntad de mostrarse como un digno continuador de los antiguos reyes de la Corona de Aragón, y particularmente de Jaime I, que había sido cofundador de la Orden de la Merced y al servicio del cual había permanecido Serapio. En realidad, la causa permitía al Borbón congraciarse con los mercedarios,

obsequiar al Principado de Cataluña con un nuevo héroe celestial, y al mismo tiempo ostentar su nueva condición de Católica Majestad ante la escena internacional. Cabe destacar que uno de los mayores éxitos de la diplomacia de los Austrias hispánicos ante la Santa Sede había sido el gran número de canonizaciones de santos obtenidas a lo largo del siglo XVII, por lo cual la ascensión de un nuevo candidato ibérico iba a ser sin duda un elemento de prestigio y continuidad con la política religiosa de sus predecesores⁸².

Así pues, el caso de Serapio demostraba una vez más la versatilidad de su culto, y su capacidad de adaptación a las circunstancias históricas del momento. La hagiografía del santo se revela capaz de desplegar las más hábiles estratagemas para presentar al mercedario como caballero inglés, mártir africano, o incluso como candidato a la santidad de Cataluña. Por lo tanto, el análisis de la imagen de Serapio no solo está impregnado de las vicisitudes que rodean su proceso de canonización, sino que es capaz de visualizar su doble actividad de fraile y soldado cristiano. Fueron precisamente estas dos facetas las que le convirtieron en un culto siempre actual. De hecho, es significativo que el número de misiones de rescate de cautivos llevadas a cabo en el siglo XVIII fue progresivamente decreciendo⁸³. Ante esta situación, el obispo Astorga y el rey Felipe V decidieron recuperar su condición de soldado. Sin embargo, en ese momento histórico su iconografía, de gran efecto visual, ya estaba plenamente codificada como fraile redentor. Los mercedarios, que detentaban en sus establecimientos la mayor parte de las imágenes del personaje, decidieron mantener la representación del fraile como mártir ejemplar en el cumplimiento de su deber, atendiendo al prestigio y los valores misionales de la orden.

Notas

1. El presente artículo ha sido redactado a cuatro manos. Las páginas 91-101 van a cargo de Sara Caredda y las páginas 101-109 de Ramon Dilla Martí.

2. V. Zuriaga Senent, *La imagen devocional en la Orden de Nuestra Señora de la Merced. Tradición, formación, continuidad y variantes*, Universidad de Valencia, Valencia 2005, p. 207.

3. B. Taylor, *Structures of Reform. The mercedarian order in the Spanish golden ages*, Brill, Leiden 2000, p. 399.

4. Ivi, pp. 408-9.

5. Miguel Gotor, *La canonizzazione dei santi spagnoli nella Roma barocca*, en C. Hernando Sanchez (coord.), *Roma y España. Un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, Sociedad Estatal para la acción cultural exterior, Madrid 2007, pp. 621-39.

6. V. Zuriaga Senent, *La imagen devocional*, cit. Véase también: P. F. García Gutiérrez, *Iconografía mercedaria. Nolasco y su obra*, Revista de Estudios, Madrid 1985; V. Zuriaga Senent, *Maurorum Servitus, la visión de lo islámico en la iconografía mercedaria*, in M. A.

Delisau Jorge, M. Rodríguez Padilla, F. J. Pueyo Abril (coord.), *La multiculturalidad en las artes y la arquitectura*, Gobierno de Canarias, Anroart 2006, pp. 971-8; I. G. Pastor, *Cuestiones de iconografía mercedaria en obras madrileñas de José Jiménez Donoso, Alonso del Arco, Matías de Bala y Antonio González Ruiz*, in “Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte”, XX, 2008, pp. 113-26; B. Franco Llopis, *Mercédares, musulmans et Morisques. Usage artistiques de l'ordre de la Merci et création d'une iconographie anti-islamique au XVII^e siècle*, in *Morisques (1501-1609). Une histoire si familière*, Presses universitaires de Rouen et du Havre, Rouen 2017, pp. 143-60.

7. Recordamos las obras de referencia en este sentido: E. Panofsky, *El significado en las artes visuales*, Alianza, Madrid 1979 (1955); E. H. Gombrich, *Objetivos y límites de la iconología*, in Id., *Imágenes simbólicas. Estudios sobre el arte del Renacimiento*, Alianza, Madrid 1983 (1972), pp. 13-48.

8. P. Burke, *The uses of images as historical evidence*, Reaktion Books, London 2001.

9. O. Delenda, *Francisco de Zurbarán 1598-1664*, vol. II, Fundación Arte Hispánico, Madrid 2009-2010, pp. 74-5. El convento de la Merced Calzada de Sevilla, fundado según la tradición poco después de la Reconquista de la ciudad por parte de las tropas cristianas del rey San Fernando en 1248, fue ampliado entre 1603 y 1612 por el arquitecto Juan de Oviedo, ocupando el generalato de la orden el sevillano Alonso de Monroy. Terminada la reconstrucción, los frailes encargaron su decoración a los mejores pintores de la época, entre los que hay que mencionar a Francisco Pacheco, Alonso Vázquez, Juan de Roelas y Francisco de Zurbarán. Lamentablemente todas las creaciones de estos artistas fueron requisadas en 1810, durante la ocupación napoleónica de España, y posteriormente dispersadas. El edificio, tras una compleja remodelación, se convirtió en la sede del Museo de Bellas Artes de la ciudad. Sobre el tema véase: J. M. Requena Benítez, *Estudio del contrato para decorar con pinturas el claustro grande del convento de la Merced Calzada de Sevilla*, in “Archivo Hispalense”, LXXXI, vol. 248, 1998, pp. 121-38; A. Fernández González, M. Varas Rivero, *La arquitectura dibujada: los conventos sevillanos de la Encarnación, el Pópulo y la Merced Calzada según planos del siglo XIX*, in “Archivo Hispalense”, XCV, vol. 288-290, 2012, pp. 219-40; J. Fernández López, *La serie de pinturas de Francisco Pacheco y Alonso Vázquez para el Claustro Grande de la Merced Calzada de Sevilla*, in M. Muñoz Rubio, I. Cano Rivero (a cura di), *Pacheco. Teórico, artista, maestro (1564-1644)*, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, Sevilla 2016, pp. 103-12.

10. Durante la ocupación napoleónica las pinturas del convento fueron llevadas en depósito al alcázar de la ciudad, donde el *San Serapio* aparece en un inventario de 1810 con el número 227. Posteriormente entró en posesión de Julian Williams, vicecónsul inglés en España, y fue subastado varias veces en Londres. En 1946 fue adquirido por el Art Museum de Chicago y finalmente 5 años más tarde, en 1951, por el Wadsworth Atheneum. J. Gállego, *Zurbarán. 1598-1664*, Polígrafa, Barcelona 1976, p. 74; Delenda, *Francisco de Zurbarán*, cit., vol. I, p. 101.

11. S. Alcolea, *Zurbarán*, Polígrafa, Barcelona 1989, p. 9.

12. *B[eatus] Serapius Fran[cis]cus Zurbaran fa[cie]b[a]t 1628*.

13. Gállego, *Zurbarán*, cit, p. 74; Delenda, *Francisco de Zurbarán*, cit., vol. I, p. 100. El “claustro chico” o “claustro de los bojes” aún conserva su estructura original y constituye una de las galerías del actual Museo de Bellas Artes de Sevilla.

14. El ciclo, realizado en ocasión de la canonización de Pedro Nolasco, que llegó el 11 de octubre de ese mismo año, probablemente no llegó a completarse. Actualmente han sido localizados solo 12 cuadros, dispersados entre distintos museos y colecciones particulares de todo el mundo. J. M. Serrera, *Convento de Nuestra Señora de la Merced Calzada. Sevilla*, en *Zurbarán*, Ministerio de Cultura, Madrid 1988, p. 137-47; J. F. López, *Programas iconográficos de la pintura barroca sevillana. Siglo XVII*, Secretariado de

publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 1991, pp. 264-81; Delenda, *Francisco de Zurbarán*, cit., vol. I, pp. 73-88.

15. A. Ponz, *Viage de España: Sevilla*, Libanó, Sevilla 2001 (1780), p. 92.

16. J. A. Ceán Bermúdez, *Diccionario histórico de los más ilustres profesores de las bellas artes en España*, prólogo a cura de M. Morán Turina, Istmo, Madrid 2001 (1800), tomo VI, p. 49.

17. Serrera, *Convento de Nuestra Señora de la Merced*, cit., p. 138.

18. Las cinco escenas de martirio pintadas por Juan de Roelas estaban colgadas en la pared cercana al oratorio del convento. El mismo claustro presentaba en las galerías norte y oeste otras pinturas realizadas por Francisco Pacheco y Alonso Vázquez. Dichas noticias se conocen gracias a la detallada descripción que recoge un manuscrito fechado 1732, actualmente conservado en la Biblioteca Colombina de Sevilla y titulado *Memorial de la pintura y escultura singular que hay en este Real Convento Casa Grande de la Merced*. López, *Programas iconográficos*, cit., pp. 251-64.

19. I. Cano Rivero, *El martirio de San Serapio*, en *Juan de Roelas. H. 1570-1625*, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, Sevilla 2008, pp. 156-60. Al ingresar en el Museo de Bellas Artes de Sevilla en 1835 el *Martirio de San Serapio* fue erróneamente inventariado como obra de Alonso Vázquez. La atribución a Roelas fue propuesta por primera vez en 1991, durante la revisión del catálogo, y confirmada por la última restauración de 2008, en la que apareció la firma del artista: *Roelas fecit*.

20. Aunque no aparecen claramente identificados, es posible que estos personajes quieran representar al rey Selim Benimarín y su séquito, que según los relatos escritos presenciaron el martirio de Serapio. A. Hardá, *El nuevo Machabeo del Evangelio y caballero de Christo S. Serapio Martyr* [...], En la imprenta del convento de la Merced, Madrid 1727, pp. 219 ss.

21. *Ibid.*

22. Según Ignacio Cano Rivero el gran edificio imaginado del fondo habría sido inspirado por la Biblioteca Marciana de Venecia, ciudad en la que se habría formado el joven Juan de Roelas. Sin embargo, aunque los críticos coinciden en destacar las influencias venecianas en su pintura, no hay constancia documental de una estancia del artista en esta ciudad, ya que los datos que poseemos sobre su juventud son muy escasos. Cano Rivero, *El martirio de San Serapio*, cit., p. 160.

23. Delenda, *Francisco de Zurbarán*, cit., vol. I, p. 100.

24. Hay que destacar la existencia de otra representación del martirio de San Serapio pintada por Juan Rizi en 1625, actualmente conservada en la catedral de Cuenca. La obra, pues, es casi contemporánea a las de Juan de Roelas y Zurbarán.

25. A este propósito cabe señalar la existencia de una entalladura que acompaña la vida de San Serapio en la *Flor dels sancts* de 1547, a la cuál más tarde nos referiremos: *Flor dels sancts*, a despeses de Jaume Lacera, estampat en Barcelona per Carles Amoros, Barcelona 1547, f. 308.

26. Las noticias biográficas que siguen se hallan en: V. Ignelzi, *Serapio*, in *Bibliotheca Sanctorum*, Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, Roma 1968, vol. XI, pp. 854-5.

27. Taylor, *Structures of Reform*, cit. Como principal fuente histórica mercedaria del período cabe destacar: F. Zumel, *Regula et Constitutiones fratrum sacri ordinis Beatae Mariae de Mercede redemptionis captivorum*, Cornelius Bonardus, Salamanca 1588.

28. Taylor, *Structures of Reform*, cit., pp. 358 ss. El autor destaca que las expediciones de rescates de cautivos en África se llevaban a cabo bajo el control de los Consejos de Castilla o de Aragón y los fondos destinados a ellas pasaban a través del Consejo de la Cruzada.

29. Ignelzi, *Serapio*, cit., p. 855. El autor afirma: «Nel processo per la conferma del

culto la biografía venne accolta come storica senza alcuna discussione che sarebbe stata invece assolutamente necessaria».

30. *Flor dels sancts*, cit., fols. 308r-308v. Sobre dichas compilaciones de vidas de santos véase: M. García Sempere, *Algunes dades sobre els manuscrits de la versió catalana de la Legenda Aurea*, in “Medievalia”, XVIII, 2015, vol. 2, pp. 155-78.

31. J. M. Sauget, *Serapione*, in *Bibliotheca Sanctorum*, Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, Roma 1968, vol. XI, p. 855. A prueba de la confusión entre los dos santos señalamos que, según el Martirologio Romano, ambos se celebran el 14 de noviembre y que nuestro San Serapio también aparece a veces mencionado en las fuentes como “Serapión”.

32. Cabe destacar que, según la tradición, San Serapión mártir de Alejandría habría sufrido un martirio parecido, incluyendo la rotura de todas las articulaciones de su cuerpo. Sauget, *Serapione*, cit., p. 855.

33. Zumel, *Regula et Constitutiones*, cit., p. 76.

34. Sobre la guerra con Inglaterra véase: G. Parker, *El Rey imprudente: la biografía esencial de Felipe II*, traducción del inglés de Victoria E. Gordo del Rey, Planeta, Barcelona 2015 (2014), pp. 403-26; J. H. Elliot, *La España imperial: 1469-1716*, traducción de J. Marfany, Vicenç Vives, Barcelona 1983 (1963), pp. 312-3.

35. F. Guimerán, *Breve historia de la Orden de Nuestra Señora de la Merced de Redempcion de Cautivos Christianos y de algunos santos y personas illustres della [...]*, en casa de los herederos de Iuan Nauarro, Valencia, 1591.

36. Ivi, p. 57.

37. A. Remon, *Historia general de la orden de N[uest]ra S[eñor]a de la Merced redencion de cautivos*, por Luis Sanchez, Madrid 1618 (2 vol.).

38. Ivi, f. 164v.

39. Ivi, f. 165r.

40. Ivi, f. 167v. Cabe destacar que, según el testimonio de Pedro Ribadeneyra, los religiosos que tradicionalmente habían tenido más presencia en Inglaterra, Escocia e Irlanda eran los cartujos, los franciscanos observantes y las monjas de Santa Brígida. A ellos se añadieron, después de la reforma protestante, los jesuitas y los benedictinos. No hay constancia de que los mercedarios fundasen nunca conventos en estos reinos. Aun así, es interesante notar que, en un contexto de rivalidad entre las distintas órdenes religiosas católicas, la biografía de San Serapio se utilizase con fines propagandístico, es decir para declarar como mínimo la intención de expandir el mensaje mercedario en el norte de Europa. P. Ribadeneyra, *Historia ecclesiastica del scisma del Reyno de Inglaterra: en la qual se tratan las cosas mas notables q[ue] han sucedido en aquel Reyno, tocantes à nuestra Santa Religión, desde que començo hasta la muerte de la Reyna de Escocia*, en casa de Pedro Madrigal, Madrid 1588. Véase también: R. Lockyer, *The Early Stuarts: A political history of England, 1603-1642*, Logman, London 1999 pp. 202-3.

41. La bibliografía sobre este tratado y el concepto de *Pax Hispánica* es muy abundante, por lo cual nos limitamos a citar algunas de las obras de referencia: B. J. García García, *La Pax Hispánica: una política de conservación*, in J. Martínez Millán, M. A. Visceglia (dirs.), *La Monarquía de Felipe III. Los Reinos*, Fundación Mapfre, Instituto de Cultura, Madrid 2008, vol. IV, pp. 1215-76; P. C. Allen, *Philip III and the Pax Hispanica, 1598-1621: The failure of gran strategy*, Yale University Press, New Haven 2000; B. J. García García, *La Pax Hispánica: política exterior del duque de Lerma*, Leuven University Press, Leuven 1996.

42. P. Sanz Camañes, *Las Paces con Inglaterra*, in *La Monarquía de Felipe III*, cit., vol. IV, pp. 1316-49; B. Coward, *The Stuart Age. England 1603-1714*, Longman, London 2003 (1980), pp. 124-5.

43. Parker, *El Rey imprudente*, cit., pp. 371-2.

44. Sanz Camañes, *Las Paces con Inglaterra*, cit., p. 1334; Lockyer, *The Early Stuarts*, cit., pp. 194-8. Las medidas aprobadas por el parlamento obligaban a los católicos ingleses a jurar fidelidad al rey, definiendo el papa como ser “impío y hereje”. Naturalmente dicha cláusula causó la ira del papa Pablo V y desencadenó una verdadera guerra de panfletos entre el bando católico y el anglicano. Aun así, a prueba del carácter pacifista de Jacobo I, Roger Lockyer destaca que durante su reinado fueron ejecutados solo 19 misioneros católicos, contra los 124 de la época de Elizabeth I.

45. Entre los muchos ejemplos citados por Ribadeneyra cabe destacar el de San Edmund Campion (1540-1581), un religioso originario de Inglaterra que fue a estudiar a Roma, donde ingresó en la Compañía de Jesús, para ser luego enviado de vuelta a Londres como misionero. Aquí se hizo muy famoso por sus sermones en defensa de la fe católica y contra los que consideraba los abusos de la Corona inglesa. Por eso fue encarcelado, azotado y atado de pies y manos en el potro, lo cual le provocó la descoyuntura de los miembros. Finalmente, se le cortaron las partes naturales del cuerpo y sacaron las entrañas. Ribadeneyra, *Historia ecclesiastica*, cit., pp. 158 ss.

46. B. Vargas, *Chronica sacri et militaris ordinis B[eatae] Mariae de Mercede redemptionis captivorum*, apud Ioannem Baptistam Maringum, Panormii 1619-22 (2 vol.).

47. *Vita et martyrium Sancti Serapionis martyris regii et militaris ordinis B[eatae] Mariae de Mercede Redemptionis Captivorum, transcripta atque de verbo ad Verbum deprompta ex chronica ievsdem Ordinis edita Anno 1619 a R[everendissimo] P[at]re Fr[at]re Bernardo de Vargas, Barchinone, s.f.*

48. P. Sanz Camañes, *Diplomacia Hispano-Inglesa en el siglo XVII*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2002, pp. 41-55.

49. M. García Arenal, M. A. de Bunes, *Los españoles y el Norte de África. Siglos XV-XVIII*, Fundación Mapfre, Madrid 1992, p. 127. La bibliografía sobre este tema es muy abundante. Citamos a continuación algunas monografías de referencia: G. Bonaffini, *La Sicilia e i Barbareschi: incursioni corsare e riscatto degli schiavi, 1570-1606*, ILA Palma, Palermo 1991; M. Mafrici, *Mezzogiorno e pirateria nell'età moderna: secoli 16-18*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995; S. Bono, *Corsari nel Mediterraneo: cristiani e musulmani fra guerra, schiavitù e commercio*, Mondadori, Milano 1997; J. A. Martínez Torres, *Prisioneros de los infieles: vida y rescate de los cautivos cristianos en el Mediterráneo musulmán (siglos XVI-XVII)*, Edicions Bellaterra, Barcelona 2004; R. Cancila, *Mediterraneo in armi, secc. 15.-18*, Associazione Mediterranea, Palermo 2007; W. Kaiser (dir.), *Le Commerce des captifs. Les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée, XV^e-XVIII^e siècle*, École Française de Rome, Roma 2008; D. Maffi, *Il Problema dell'altro. La Spagna e l'Islam in Africa Settentrionale dai Re Cattolici a Carlo V*, in L. Secchi Tarugi (a cura di), *Oriente e Occidente nel Rinascimento*, Franco Cesati Editore, Firenze 2009, pp. 165-76; G. Fiume, *Schiavitù Mediterranee: corsari, rinnegati e santi di età moderna*, Mondadori, Milano 2009; S. Cabibbo, M. Lupi (a cura di), *Relazioni religiose nel Mediterraneo. Schiavi, redentori, mediatori (secc. XVI-XIX)*, Viella, Roma 2012; G. Varriale, *Arrivano li Turchi. Guerra Navale e spionaggio nel Mediterraneo (1532-1582)*, Città del Silenzio, Novi Ligure 2014; S. Bono, *Schiavi: una storia mediterranea (16-19. secolo)*, il Mulino, Bologna 2016.

50. García Arenal, de Bunes, *Los españoles y el Norte de África*, cit., pp. 215-6.

51. A los cautivos en Argel habría que sumar los presentes en otras plazas como Túnez (10.000), Tetuán (3.000) o Trípoli (500). J. A. Martínez Torres, *Corso Turco-Berberisco y redenciones de cautivos en el Mediterráneo occidental (Siglos XVI-XVII)*, in Kaiser (dir.), *Le Commerce des captifs*, cit., pp. 87-107.

52. Dichas fuentes, muy abundantes, han sido recopiladas por: M. García Arenal, M. A. de Bunes, V. Aguilar, *Repertorio bibliográfico de las relaciones entre la Península Ibérica y el norte de África: siglos XV-XVI: fuentes y bibliografía*, Consejo Superior de

Investigaciones Científicas. Instituto de Filología, Madrid 1989. Véanse también los estudios de Giovanna Fiume sobre las cartas escritas por los cautivos a sus familiares: Fiume, *Schiavitù Mediterranee*, cit; G. Fiume, *Lettres de Barbarie: esclavage et rachat de captifs siciliens (XVI^e-XVIII^e siècle)*, in “Cahiers de la Méditerranée (Dossier: captifs et captivités en Méditerranée à l’époque moderne)”, LXXXVII, 2013, pp. 229-53; G. Fiume, *Redimir y rescatar en el Mediterraneo moderno*, in “Drassana”, XXIII, 2015, pp. 54-77.

53. Como es sabido, Cervantes plasmó su experiencia en la comedia *Los Baños de Argel*. Sobre la cuestión véase: E. Sola, J. F. de la Peña, *Cervantes y la Berbería: Cervantes, mundo turco-berberisco y servicios secretos en la época de Felipe II*, Fondo de cultura Económica, Madrid 1995; M. A. Garcés, *Cervantes en Argel: historia de un cautivo*, Gredos, Madrid 2005; F. Márquez Villanueva, *Moros, moriscos y turcos de Cervantes: ensayos críticos*, Bellaterra, Barcelona 2010.

54. Taylor, *Structures of Reform*, cit., pp. 358-64. Por esta razón en el último cuarto del siglo XVI los capítulos provinciales y generales de la orden tomaron una serie de medidas para reglamentar las misiones de rescate, entre ellas la constitución de libros de cuentas oficiales. E. Mora González, *La redención de cautivos entre lo carismático y lo institucional en la España de Felipe II. Aproximación de los libros de las cuentas de la redención de 1575, 1579 y 1583*, en *Relazioni religiose nel Mediterraneo*, cit., pp. 13-36. Sobre el tema véase también: E. G. Friedman, *Spanish captives in North Africa in the early modern age*, University of Wisconsin Press, Madison 1983.

55. García Arenal, de Bunes, *Los españoles y el Norte de África*, cit., pp. 279-80. Relacionado con esto cabe destacar la existencia de abundantes fuentes mercedarias relativas la vida de los cautivos, la identidad de los rescatadores, los trámites burocráticos y la financiación de las misiones de rescate, etc. Una interesante recopilación sobre el tema se encuentra en: S. Defraia, *Redemptionum ordinis de Mercede opera omnia: riflessioni e percorsi*, in *Relazioni religiose nel Mediterraneo*, cit., pp. 37-64. Sobre la financiación de las expediciones de rescate véase también: Martínez Torres, *Prisioneros de los infieles*, cit.

56. A la base de esta rivalidad frecuentemente se hallaban disputas por la obtención de las pecunias necesarias para llevar a cabo estas redenciones de cautivos. B. Porres Alonso, *Libertad a los cautivos. Actividad redentora de la orden Trinitaria*, Secretariado Trinitario, Córdoba-Salamanca 1998; M. T. Ferrer Mallol, *La redempció de captius a la Corona catalano-aragonesa (segle XIV)*, in “Anuario de Estudios Medievales”, XV, 1985, pp. 237-97. Para comparar el caso español con las estrategias de rescate en otros territorios católicos véase: G. Boccadamo, *La redenzione dei captivi*, in M. Pisani Massamormile (a cura di), *Il Pio Monte della Misericordia di Napoli nel quarto centenario*, Electa, Napoli 2003, pp. 101-21; G. Boccadamo, *Mercanti e schiavi fra Regno di Napoli, Barberia e Levante (secc. XVII-XVIII)*, in M. Manfrici (a cura di), *Rapporti diplomatici e scambi commerciali nel Mediterraneo moderno*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 237-74; W. Kaiser, *Una missione impossibile? Riscatto e comunicazione nel Mediterraneo occidentale (secc. XVI-XVII)*, in “Quaderni Storici”, CXXIV, 2007, pp. 19-41.

57. La obra fue encargada probablemente por el teólogo y predicador sardo fray Joseph Pudu, conocido por la publicación de una historia de la Virgen de Bonaria, patrona del principal santuario mercedario de Cerdeña. J. Pudu, *Relación histórica de la venida de la Virgen SS. de Buenaire al Convento de la Merced en la ciudad de Caller [...]*, en la imprenta del Noble don Baquís Nieddu, Caller 1750.

58. S. Illa, *El cavallero de Christo, y nuevo machabeo de la ley de Gracia San Serapio Martyr [...]*, Jaume Surià, Barcelona 1731.

59. A este propósito Borja Franco, profundizando en el estudio de la iconografía de San Pedro Pascual, ha puesto de relieve la importancia de la campaña apologética que acompañó expulsión de los moriscos, con el objetivo de ridiculizarlos e ilustrar la

victoria del cristianismo contra los infieles. B. Franco Llopis, *Mercédaïres, musulmans et Morisques*, cit., p. 155. Sobre el tema véase también: M. García Arenal, M. A. Bunes Ibarra, *Los Moriscos*, Universidad de Granada, Granada 1996; M. de Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid 1992; J. M. Perceval, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía española durante los siglos XVI y XVII*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería 1997; R. Benítez Sánchez-Blanco, *Heroicas decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*, Institut Alfons el Magnànim, Valencia 2001; B. Pomara, *La Diaspora morisca in Italia: storie di mediatori, schiavitù e battesimi*, in “Storia Economica”, XVII, 2014, vol. 1, pp. 163-95; M. García Arenal, G. A. Wiegers, *Los moriscos, expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Universitat de València, Universidad de Granada, Universidad de Zaragoza, Valencia-Granada-Zaragoza 2016.

60. García Arenal, de Bunes, Aguilar, *Repertorio bibliográfico*, cit., p. 36. Los autores destacan que la generalización de personajes musulmanes en la literatura del Siglo de Oro coincidió con el momento en el que la amenaza turca ya no era tan fuerte, puesto que España y el Imperio Otomano habían firmado la paz, aunque seguía el miedo a los ataques de los corsarios berberiscos. Sobre el tema véase también: A. Mas, *Les Turcs dans la littérature espagnole du siècle d'or: recherches sur l'évolution d'un thème littéraire*, Centre de recherches hispaniques, Paris 1967 (2 vol.).

61. G. Téllez (Tirso de Molina), *Historia General de la Orden de Nuestra Señora de las Mercedes*, introducción y edición crítica a cura de fray Manuel Penedo Rey, Provincia de la Merced de Castilla, Madrid 1973 (1639), vol. I, p. 112. La obra, completada en 1639, no llegó a publicarse y circuló de forma manuscrita hasta la citada edición crítica.

62. J. Martínez Millán, *De la Monarquia Universalis a la “Monarquía católica”*. *Dos maneras de entender la expansión de la religión católica*, in G. Civalé (a cura di), *Predicazione, eserciti e violenza nell'Europa delle guerre di religione*, Claudiana, Torino 2014, pp. 29-54. Sobre el tema véase también: R. Puddu, *Il soldato gentiluomo*, il Mulino, Bologna 1982; E. Martínez Ruiz, *Los Soldados del Rey. Los ejércitos de la Monarquía Hispánica (1480-1700)*, Actas, Madrid 2008.

63. Ambos citados por: Martínez Millán, *De la Monarquia Universalis*, cit., pp. 38 y 49. Sobre los tratados militares posttridentinos véase también: A. Espino López, *Guerra y cultura en la Época Moderna. La tratadística militar hispánica de los siglos XVI y XVII*, Ministerio de Defensa, Madrid 2001, pp. 342-61; G. Civalé, *Il dibattito sul nuovo modello di Soldato cristiano tra teoria ed applicazione pratica durante il pontificato di Pio V (1568-1573)*, in “Bollettino della società di Studi Valdesi”, CXXV, 2008, pp. 147-82 y la bibliografía citada por el autor.

64. A este propósito recordamos la distinción planteada por G. Brunelli entre el ideal del soldado cristiano sujeto a una Monarquía del siglo XVI y el “soldato della Chiesa” de los tratados del siglo XVII: G. Brunelli, *Soldati del papa. Politica militare e nobiltà nello Stato della Chiesa (1560-1644)*, Carocci, Roma 2003, cap. IV.

65. Martínez Millán, *De la Monarquia Universalis*, cit., p. 50; R. Puddu, *I nemici del re. Il racconto della guerra nella Spagna di Filippo II*, Carocci, Roma 2000, pp. 73-5. Sobre el concepto de soldado cristiano después del Concilio de Trento véase también: M. Fantoni (a cura di), *Il perfetto capitano. Immagini e realtà, secoli XV-XVII*, Bulzoni, Roma, 2001; M. Franzinelli, R. Bottoni (a cura di), *Chiesa e guerra. Dalla “benedizione delle armi” alla “Pacem in terris”*, il Mulino, Bologna 2005.

66. *Vita et martyrium Sancti Serapionis martyris*, cit., s.f.

67. C. de la Peña Velasco, *La imagen del mártir en el barroco: el ánimo invencible*, in “Archivo Español de Arte”, LVXXV, 2012, pp. 147-64. Véase también: V. Lavenia, *Non Barbari, ma religiosi e soldati. Machiavelli, Giovio e la turcofilia in alcuni testi nel Cinquecento*, in “Storia del pensiero politico”, I, 2014, pp. 31-58.

68. Cabe subrayar que estos personajes ostentaron cargos políticos y eclesiásticos de primer orden en la época. El castellano Gaspar Prieto (1622-1627) fue obispo de Alguer y Elna, además de virrey de Cerdeña, donde presidió la Cortes Generales de 1632. A su vez, el aragonés Juan Cebrián (1627-1632) fue obispo de Albarracín y Teruel, Arzobispo de Zaragoza, virrey de Aragón y miembro del Consejo de Estado del rey Felipe IV.

69. En el convento de Santa Eulalia de Barcelona se hallaba un fragmento de hueso del santo, según la tradición recogido por un cristiano cautivo que asistió al martirio de Serapio, y que después de su liberación lo habría llevado a Barcelona, donde los frailes lo mantenían celosamente custodiado. En 1717 el comendador del convento mercedario de Girona Fray Miquel Abriat, declaró que era tal la devoción al mártir «...que no pudiendo saciarse con las reliquias de su cuerpo, le hurtan los mismos testimonios de sus milagros (exvotos) como si fuesen pedazos del Santo». Hardá, *El nuevo Machabeo*, cit., p. 270. Por otro lado, cabe subrayar que la recogida de pequeñas reliquias por parte de los asistentes a este género de martirios, habitualmente otros esclavos cristianos, se halla en otros procesos de canonización de rescatadores muertos en África. Uno de los casos mejor estudiados es el del franciscano Juan de Prado, torturado en Marrakech en 1631. Según la documentación analizada por Giovanna Fiume, los testigos de su martirio recogieron la tierra y una flecha manchadas de sangre, así como el rosario y el cingulo de su hábito. Fiume, *Schiavitù Mediterranee*, cit., pp. 254-6.

70. La enumeración de capillas que citamos a continuación está fielmente transcrita del proceso de 1630 en: Hardá, *El nuevo Machabeo*, cit., p. 247.

71. Según la tradición, la noticia del martirio de Serapio en el año 1240 no habría tardado en llegar a la casa madre de los mercedarios en Barcelona, extendiéndose posteriormente su culto por toda la península ibérica, pero especialmente por el Principado catalán.

72. Ivi, p. 237. El convento mercedario de Girona inició su construcción en 1326 y fue sede de la comunidad religiosa hasta la desamortización de 1835, cuando se convirtió en cuartel militar. Lamentablemente no se hallan restos de la capilla de San Serapio ni de su mobiliario litúrgico. Pese a que el edificio actualmente alberga un centro cultural, hasta el momento no se ha realizado ningún estudio monográfico que analice su historia en profundidad.

73. Ivi, pp. 235-6. El texto corresponde a una transcripción del proceso de canonización de 1630.

74. En ayuda de la causa también vino el cronista mercedario fray Giovanni Francesco Oliniano, que en su vida de san Pedro Nolasco publicada en 1668 afirmaba que la canonización de Serapio había sido solicitada por el mismo Rey Jaime I de Aragón y concedida por el papa Gregorio X en 1272 durante el II Concilio de Lyon. Sin embargo, la Orden nunca estuvo en condición de demostrarlo, ya que la bula resultaba sospechosamente desaparecida. Ante esta ausencia, el cronista argumentaba que tal vez la canonización pudo haberse realizado *viva vocis oráculo*. G. F. Oliniano, *Vita di S. Pietro Nolasco, fondatore del reale e militare Ordine della Madonna della Mercede*, Giacinto Passaro, Napoli 1668; Hardá, *El nuevo Machabeo*, cit., pp. 245-6.

75. Ivi, p. 256.

76. Ignelzi, *Serapio*, cit., p. 855.

77. La bibliografía sobre este tema es muy abundante, por lo cual citamos únicamente algunas monografías de referencia: R. García Cárcel, *Felipe V y los españoles. Una visión periférica del problema de España*, Plaza & Janés, Barcelona 2002; J. Albareda Salvadó, *La Guerra de Sucesión de España (1700-1714)*, Crítica, Barcelona 2010.

78. J. Bonet Baltà, *L'Església catalana de la Il·lustració e la Renaixença*, Abadia de Montserrat, Barcelona 1984, pp. 66-8.

79. A este propósito cabe recordar que la Virgen de la Merced es aún hoy la patrona de Barcelona y su talla recibe un constante flujo de peregrinos.

80. BNE, *Privilegios confirmados por el rey Felipe V, a favor de los síndicos y hermanos de la redención de la Real y militar Orden de Nuestra Señora de la Merced*, 1726, MSS/3594.

81. La epístola se halla transcrita en diversas hagiografías de San Serapio, entre ellas: Hardá, *El nuevo Machabeo*, cit., pp. 260-1.

82. Gotor, *La canonizzazione dei santi spagnoli*, cit.

83. García Arenal, de Bunes, *Los españoles y el Norte de África*, cit., pp. 204-12. Los autores apuntan razones de diversa índole, entre ellas la decisión de Francia, Inglaterra y Holanda de bombardear la ciudad de Argel en repetidas ocasiones para acabar con la cabeza del corso. Por ello, el número de cautivos fue reduciéndose drásticamente.

