

Número 29  
2022  
29. zenbakia

# HUARTE DE SAN JUAN

Revista de la Facultad de Ciencias Humanas, Sociales y de la Educación de la Universidad Pública de Navarra  
Nafarroako Unibertsitate Publikoko Giza, Gizarte eta Hezkuntza Zientzien Fakultatearen aldizkaria

Geografía e Historia  
Geografia eta Historia

upna

Universidad Pública de Navarra  
Nafarroako Unibertsitate Publikoa

---

## HUARTE DE SAN JUAN

Revista de la Facultad de Ciencias Humanas, Sociales y de la Educación de la Universidad Pública de Navarra  
Nafarroako Unibertsitate Publikoko Giza, Gizarte eta Hezkuntza Zientzien Fakultatearen aldizkaria  
ISSN: 2341-0809 / 2022 / Número 29 Zerbakia

<http://revista-hsj-historia.unavarra.es>

---

### EQUIPO EDITORIAL / TALDE EDITORIALA

Álvaro Baraibar Echeverría (Editor general / Editore nagusia)

Carlos Ciriza Mendivil / Gemma Piérola Narvarte (Editores / Editoreak)

---

### CONSEJO EDITORIAL / ARGITALPEN KONTSEILUA

Cristina Borderías, Universidad de Barcelona (España)

Juan Carrasco Pérez, Universidad Pública de Navarra (España)

Philippe Chareyre, Université de Pau et des Pays de l'Adour (Francia)

Ana Echeverría Arsuaga, UNED, Madrid (España)

Carlos Forcadell, Universidad de Zaragoza (España)

Juan Pablo Fusi Aizpurúa, Universidad Complutense de Madrid (España)

Francisco García Fitz, Universidad de Extremadura (España)

Marta García Morcillo, University of Roehampton, Londres (Reino Unido)

Ángel García-Sanz Marcotequí, Universidad Pública de Navarra (España)

Cristina Jular Pérez-Alfaro, CSIC Madrid (España)

Pascual Martínez Sopena, Universidad de Valladolid (España)

Viola F. Müller, Universiteit Utrecht (Países Bajos)

Milagros Navarro, Université Bordeaux-Montaigne (Francia)

Pilar Ponce Leiva, Universidad Complutense de Madrid (España)

Werner Riess, Universität Hamburg (Alemania)

Christian de Vito, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Alemania)

---

### CONSEJO ASESOR / AHOLKU KONTSEILUA

María Álvarez Fernández, Universidad de Oviedo (España)

Inés Calderón Medina, Universitat de les Illes Balears (España)

Gutmaro Gómez Bravo, Universidad Complutense de Madrid (España)

Fermín Miranda García, Universidad Autónoma de Madrid (España)

Alicia Montero Málaga, Universidad Autónoma de Madrid (España)

Isabel Ostolaza, Universidad Pública de Navarra (España)

Isabel Povea Moreno, Universidad Autónoma de Baja California (México)

Ignacio Pulido, Universidad de Alcalá de Henares (España)

Mireya Salgado, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO (Ecuador)

Jesús Ángel Solórzano Telechea, Universidad de Cantabria (España)

Concepción Villanueva Morte, Universidad de Zaragoza (España)

Martina Vinatea, Universidad del Pacífico (Perú)

Ana de Zaballa Beascoechea, Universidad del País Vasco (España)

---

### EDITA / ARGITARATZEN DU:

Universidad Pública de Navarra / Nafarroako Unibertsitate Publikoa

Sección de Comunicación (Publicaciones)

Komunikazio Atala (Argitalpenak)

Tel. 948 169 658

[publicaciones@unavarra.es](mailto:publicaciones@unavarra.es)

### FOTOCOMPOSICIÓN / FOTOKONPOSAKETA:

Pretexto

### CORRESPONDENCIA / KORRESPONDENTZIA:

Álvaro Baraibar Echeverría

Universidad Pública de Navarra / Nafarroako Unibertsitate Publikoa

Campus Arrosadia. Edificio los Acebos

Departamento de Ciencias Humanas y de la Educación

31006 Pamplona-Iruña (Navarra)

[huartedesanjuan.historia@unavarra.es](mailto:huartedesanjuan.historia@unavarra.es)

---



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Unported

---

# Índice / Aurkibidea

Dosier: «Una vida religiosa».

La iglesia en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVII)

Txostena: «Bizimodu erlijioso».

Eliza Monarkia Hispanikoan (XVI-XVII. mendeak)

---

Ana de Zaballa Beascoechea

*Presentación. «Una vida religiosa». La iglesia en la monarquía hispánica (siglos XVI-XVII), poder, cultura y dinámicas sociales* ..... 7

Javier Burrieza Sánchez

*La contemplación de la Pasión en Teresa de Jesús y el Siglo de Oro de la espiritualidad en la Monarquía Hispánica* ..... 15

Javier Ruiz Astiz

*Imprenta e impresos disciplinantes: los manuales de confesores ante el pecado nefando (siglos XVI-XVIII)* ..... 51

Fabio Giovanni Locatelli

*El Tribunal de la Inquisición de Lima y el delito de solicitud en la diócesis de Quito, siglo XVII* ..... 73

Alexandre Coello de la Rosa

*Capellanes del rey. Cabildos eclesiásticos y sedes vacantes en el arzobispado de Manila (1598-1608)* ..... 97

Anna Busquets Alemany

*El obispo Juan de Palafox y China: el cambio dinástico Ming-Qing contado desde México* ..... 135

---

## Estudios / Ikerketak

---

Marcos Gerardo Calles Lombao

*Las obras en la Catedral de Lugo durante la segunda mitad del siglo XVIII: la influencia de Antonio Cosentino de Tejada* ..... 161

Fernando Jiménez Herrera	
<i>A la luz de los faros. La justicia revolucionaria en el municipio de Vallecas (julio de 1936 / febrero de 1937)</i> .....	179

### Recensiones / Aipamenak

---

Ana Martínez Rus, <i>Libros al fuego y lecturas prohibidas. El bibliocausto franquista (1936-1948)</i>	
[José Antonio Abreu Colombri] .....	213
Gloria Román Ruiz, <i>Franquismo de carne y hueso. Entre el consentimiento y las resistencias cotidianas (1939-1975)</i>	
[Ainhoa Campos Posada] .....	218

Dosier  
«Una vida religiosa».  
La iglesia en la monarquía hispánica  
(siglos XVI-XVII)

Txostena  
«Bizimodu erlijioso».  
Eliza Monarkia Hispanikoan  
(XVI-XVII. mendeak)

## Presentación

# «Una vida religiosa». La Iglesia en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVII), poder, cultura y dinámicas sociales

«Bizimodu erlijiosoa». Eliza Monarkia Hispanikoan (XVI-XVII. mendeak), boterea, kultura eta dinamika sozialak

«A religious life». The Church in the Spanish Empire (sixteenth to seventeenth century), power, culture and social dynamics

---

Ana de Zaballa Beascoechea

Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea UPV/EHU

[ana.dezaballa@ehu.eus](mailto:ana.dezaballa@ehu.eus)

<https://orcid.org/0000-0002-8708-2007>

---

La historiografía sobre la historia de la Iglesia, tanto en la Monarquía Hispánica como en el resto de Europa en la Edad Moderna, ha sufrido un cambio radical especialmente desde los años 80 del siglo pasado. Esto se debió en líneas generales a que previo a esa fecha la historia de la Iglesia no fue atendida por la historiografía de medios académicos sino únicamente por parte de las propias órdenes religiosas o investigadores del mundo eclesiástico. Existían prejuicios que desprestigiaban este ámbito histórico o no lo consideraban de interés. Como dice Fernández Díaz<sup>1</sup>, era esta una historiografía poco atractiva por erudita y poco interpretativa, frente a la seducción de los análisis sociales, políticos o económicos de otras investigaciones del momento. Evidentemente a lo largo del siglo XX contamos, entre esa historiografía «eclesiástica», con ejemplos de investigación científica de calidad.

La atención a la historia de la Iglesia como parte importante de los estudios sobre la historia en la Edad Moderna se inició primero en Europa en los años 60

---

<sup>1</sup> Fernández Díaz, 1990.

con congresos en universidades como Lyon y Cambridge, y se benefició de las nuevas corrientes historiográficas que surgían para todos los estudios históricos de la Edad Moderna aplicados también a estos temas<sup>2</sup>. Era evidente la importancia de este ámbito histórico pues en aquellos siglos lo religioso y lo social, lo político y lo moral, la Iglesia y la Corona, formaban una sola cosa y era difícil entender a fondo el Antiguo Régimen sin contar con la función, actividad y relaciones de los distintos actores sociales o políticos con la Iglesia.

Fueron por delante la historiografía francesa e italiana que impulsaron los estudios de investigadores modernistas españoles. El gran pionero en la historiografía española fue Domínguez Ortiz cuando dedicó un volumen al estamento eclesiástico dentro del análisis de la sociedad del siglo XVII<sup>3</sup>, pero hubo que esperar unos cuantos años para presenciar la plena expansión de estos estudios. Barrio Gonzalo, da cuenta de las tesis doctorales que se defendieron a lo largo de los 80 sobre temas de historia de la Iglesia que pueden considerarse el inicio del impulso a estas investigaciones en el ámbito universitario<sup>4</sup>.

Este cambio y la importancia que han adquirido estos estudios han llamado la atención de los especialistas que analizan el cambio sustancial de la historiografía y dan fe de la riqueza de este campo de estudio y de la amplitud de temas, fuentes y posibilidades que tiene la Historia de la Iglesia para la comprensión del mundo Moderno<sup>5</sup>. En estos años, por ejemplo, se han visto enriquecidos los análisis sobre el clero secular, las cofradías, la religiosidad popular, las visitas pastorales y un largo etcétera. Se ha pasado de los trabajos eruditos, a veces excesivamente descriptivos, a análisis integrados en las corrientes actuales de historia social, historia de la mujer, la conventualidad femenina, de las mentalidades, en último término, con las nuevas tendencias historiográficas.

Los trabajos que aquí se publican dan buena cuenta de esta variedad y riqueza de posibilidades tanto temáticas, metodológicas como de utilización de fuentes eclesiásticas para temas bien diversos. Tiene el valor añadido de la transversalidad atendiendo temas tan dispares como el análisis del pensamiento, los procesos inquisitoriales, la iconografía y la religiosidad, o el papel político de los eclesiásticos en las Indias.

El dossier arranca con un interesantísimo trabajo de Javier Burrieza sobre la influencia de la mística de Santa Teresa en la religiosidad popular durante

---

<sup>2</sup> Barrio Gonzalo, 2017, p. 54.

<sup>3</sup> Domínguez Ortiz, 1970; Cortés Peña, 1996.

<sup>4</sup> Barrio Gonzalo, 2017, p. 56 nota 8.

<sup>5</sup> Calvo Gómez, 2021; Rodolfo Aguirre, 2010; Morgado García, 2007; Cortés- López-Guadalupe, 2007; Andrés Gallego, 2001; Cortés Peña, 1996. Son también abundantes los balances historiográficos de la Historia de la Iglesia en época Contemporánea que siguieron parecidos caminos: Montero, 2003; Cuenca, 1999; Berzal, 1997; Andrés Gallego, 1995.

el siglo XVII. El autor analiza el sustrato ideológico y espiritual en las obras devocionales, pasos procesionales, esculturas o cuadros de la espiritualidad del siglo XVII. Nos habla de la interesante relación que puede existir entre la Reforma de las ordenes religiosas y las prácticas devocionales populares, entre el claustro y la parroquia o las calles de la ciudad. En definitiva, la influencia de los escritos religiosos y místicos en la imaginería religiosa que guiará la religiosidad popular.

Por otra parte, la conventualidad femenina ha sido uno de los temas que más ha tardado en sumarse al interés de los especialistas, pero en estos momentos, también por el creciente interés en la Historia de la mujer y el papel de éstas en la Historia, el estudio de los conventos femeninos y su influencia en la sociedad de los siglos XVI-XVIII, ha ido en aumento. En este caso el autor ha profundizado en los escritos místicos de la santa fundadora de Ávila demostrando la influencia de estas experiencias en la imaginería, las devociones y hasta en el contenido de los sermones. Este trabajo viene a sumarse a las investigaciones que han destacado la importancia de los conventos de monjas en el conjunto de la sociedad del Antiguo Régimen<sup>6</sup>.

Las sociedades hispánicas estaban atravesadas por la preocupación de la defensa de la religión y la reforma de las costumbres, algo que aparece una y otra vez en la documentación entre las preocupaciones de la Corona y la Iglesia ya desde la Edad Media cuando comienzan los deseos de reforma en la Iglesia, allá por los siglos XIII y XIV.

Dentro de este ámbito se sitúa el trabajo de Javier Ruíz Astiz sobre la sodomía a través de los manuales de confesores<sup>7</sup>. Estas fuentes pastorales son conocidas por la historiografía actual como literatura normativa pragmática, muy apreciada como lugar donde poder analizar la recepción de la normativa en lugares concretos con sus variantes y peculiaridades.

No era fácil aplicar determinada doctrina a la vida cotidiana y a los problemas que el cura podía encontrar en el confesonario. El manual de confesores funcionaba como un prontuario para que el confesor pudiera resolver sus dudas y aconsejar debidamente al penitente. Recogía, por tanto, la doctrina común junto con la doctrina teológica y moral, así como la experiencia pastoral. Tuvieron una gran difusión pues los prelados procuraron que estuviera en manos de todos los clérigos de su diócesis dedicados a la cura de almas.

Estos confesionarios han sido utilizados también como fuente para la historia social: variantes de la celebración del matrimonio, problemas previos al

---

<sup>6</sup> Atienza, 2012.

<sup>7</sup> Sobre este tema ha llamado la atención el Max Planck a través de un libro reciente sobre la potencialidad de este tipo de literatura normativa: Duve y Danwerth, 2020.

enlace, prácticas locales propias, prejuicios culturales en diferentes lugares, etc.

El artículo de Ruíz Astiz analiza la reforma de costumbres que fue objetivo tanto de la Iglesia como de la Corona durante toda la Edad Moderna, centrándose en la sodomía, su calificación y los fundamentos de la argumentación. Analiza la evolución desde el siglo XVI al XVIII, y compara el contenido de los diferentes manuales, de sus argumentarios para comprender los parecidos y diferencias, así como su eficacia en la sociedad del momento. El autor se hace eco de dos categorías conceptuales en auge actualmente en la historiografía: el disciplinamiento y la confesionalización.

Dentro de los afanes de reforma de las costumbres, los tribunales eclesiásticos y entre ellos el del Santo Oficio fueron lugares donde se juzgaron comportamientos tanto del clero como de seglares y así mismo eran tribunales a los que los fieles acudían en busca de los propios derechos o ventajas.

Fabio Locatelli, por su parte, utiliza las fuentes de procesos inquisitoriales para desentrañar el pensamiento de la época, motivos y razonamientos tanto en los jueces, abogados, testigos como en el propio reo en relación al delito de sollicitación.

Lo que se castigaba en este delito que ha atraído a muchos investigadores, era el abuso de autoridad; la autoridad de la que estaba investido el clérigo al administrar la confesión. Evidentemente era la misma ante hombres o mujeres, pero en este caso era aprovechada para subyugar a sus víctimas hacia sus deseos sexuales. El autor da cuenta de las posibilidades que ofrecen las «relaciones de causa» de los procesos como fuente para profundizar en el pensamiento, en las razones, y también en la doctrina jurídica del momento.

La Historia del derecho es un ámbito cada vez más transitado por los historiadores que, conociendo bien la práctica jurídica en la Edad Moderna, pueden aportar muchas luces sobre el sustento social, cultural y moral de estos siglos.

Debido a la unión de los dos cuchillos, pontificio y regio, como lo calificó Gaspar de Villarroel<sup>8</sup>, y su imbricación en el gobierno de la Monarquía, el clero participó en asuntos que hoy consideraríamos totalmente seculares; tanto el alto como el bajo clero, por su dependencia del Real Patronato —pienso ahora en Indias— y su vinculación con los cargos de gobierno, formó parte de las «cadenas de mando» para hacer llegar las reales órdenes a los curas del obispado y por parte de los párrocos, hasta los feligreses de la última parroquia. Por esto William Taylor<sup>9</sup> afirma refiriéndose al clero de la Nueva España, que la religión y los sacerdotes no eran solo una parte del escenario eclesiástico, sino actores

---

<sup>8</sup> Gaspar de Villarroel, 1656-1657.

<sup>9</sup> Taylor, 1999.

centrales del análisis histórico y, por tanto, parte integral de la cultura política colonial<sup>10</sup>.

El clero como actor de la vida política y social en el Antiguo Régimen está presente en los trabajos de Alex Coello de la Rosa y Anna Busquets. Coello De la Rosa busca profundizar en el papel y poder de los cabildos eclesiásticos de Manila especialmente en los periodos de sede vacante. Los cabildos eclesiásticos en Indias eran uno de los lugares preferentes de la sociedad indiana donde se tejían las redes criollas de poder. Lógicamente en periodo de sede vacante, si no se nombraba un gobernador, el cabildo ejercía la potestad o jurisdicción episcopal y por tanto acumulaba el poder del prelado en la organización del obispado en todos sus aspectos, entre ellos el nombramiento de cargos, o el uso de los recursos económicos.

En Manila, que era una plaza con muchas peculiaridades respecto a los obispados americanos, eran frecuentes los conflictos entre el gobernador y el arzobispo; en el trabajo quedan patentes también los conflictos entre cabildo eclesiástico y gobernador, así como los enfrentamientos entre el clero regular y el secular tanto en lo relativo a la cura de almas, como a los asuntos económicos. El autor muestra lo intrincado de los intereses de unos y otros tanto para el aprovechamiento de recursos, como para la distribución de la acción evangelizadora con la cota de poder que llevaba consigo. Conoce bien las peculiaridades filipinas y ofrece un interesantísimo tema de investigación del que estaba necesitada la historiografía sobre las Filipinas.

El monográfico cierra con el estudio de la obra del obispo poblano Juan de Palafox y Mendoza sobre el cambio dinástico de la monarquía china. Entre los abundantes escritos de Palafox, la autora se detiene en el trabajo del obispo de Puebla sobre lo que llama «el primer acontecimiento chino con repercusión mundial»: la conquista de China por los manchúes a lo que efectivamente Palafox dedica un análisis profundo.

Para valorar su escrito, *Historia de la conquista de la China por el Tártaro*, la autora da cuenta de la formidable formación de Juan de Palafox, de los innumerables encargos y cargos que ejerció y por tanto de la perspectiva e información con la que analiza los cambios en la gran monarquía de Oriente. Palafox, además de obispo de Puebla, llegó a la Nueva España revestido de máxima autoridad como visitador del virreinato. Por sus cargos en el Consejo de Indias y su estancia después en la Nueva España, conocía de cerca los problemas e intereses políticos de la Monarquía Hispánica. Así, su análisis sobre los cambios de gobierno en China no derivaba únicamente de su perspectiva como obispo sino como político, con una visión amplia sobre las relaciones internacionales, las consecuencias o

---

<sup>10</sup> Aguirre, 2010, pp. 196-197.

las lecciones que podían sacarse para la propia monarquía católica. Son muy interesantes las conexiones del obispo Palafox con China a través de Acapulco, que pertenecía a su obispado, puerta de entrada de la nao de China y, por supuesto, de las noticias de oriente.

Con este trabajo se abre otra perspectiva de análisis sobre los acontecimientos de oriente que habían estado monopolizados por los escritos de los jesuitas en aquellas tierras. Palafox añade además las reflexiones políticas que consideró útiles y aplicables a la Monarquía Hispánica en aquellos momentos.

Concluyo la presentación de este dossier monográfico que es buena muestra de la riqueza y variedad de posibilidades que ofrece la historia de la Iglesia para comprender mejor la Monarquía Hispánica en los siglos XVI y XVII.

## Bibliografía

- Aguirre, Rodolfo, «En busca del clero secular: del anonimato a una comprensión de sus dinámicas internas», en María de Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 185-213.
- Andrés-Gallego, José, «Historia religiosa en España», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 4, 1995, pp. 259-270.
- Andrés Gallego, José, «El nacimiento de la historiografía religiosa en el mundo hispano», en José Andrés Gallego, *La Historia de la Iglesia en España y el Mundo Hispano*, Murcia, UCAM-AEDOS, 2001, pp. 9-21.
- Atienza, Ángela, «El mundo de las monjas y de los claustros femeninos en la Edad Moderna. Perspectivas recientes y algunos retos», en Eliseo Serrano Martín (coord.), *De la tierra al cielo: Líneas recientes de investigación en historia Moderna*, Zaragoza, Fundación Española de Historia Moderna, Institución Fernando el Católico, 2012, vol. I, pp. 89-108.
- Barrio Gonzalo, Maximiliano, «El clero en la España del siglo XVIII. Balance historiográfico y perspectivas», *Cuadernos de Estudios del siglo XVIII*, 27, 2017, pp. 51-79.
- Berzal, Enrique, «La historia de la Iglesia española contemporánea. Evolución historiográfica», *Antologica Annua*, 44, 1997, pp. 633-674.
- Calvo Gómez, José Antonio, «La reinterpretación historiográfica de la reforma católica (1417-1517) y los límites del modelo sobre el proceso de confesionalización», *Specula*, 1, 2021, pp. 39-74.
- Cortés Peña, Antonio Luis, «Domínguez Ortiz y la historia social de la iglesia», *Manuscripts*, 14, 1996, pp. 39-57.
- Cortés Peña, Antonio Luis, y Miguel Luis López-Guadalupe (eds.), *La Iglesia española en la Edad Moderna. Balance historiográfico y perspectivas*, Madrid, Abada, 2007.

- Cuenca, José Manuel, «La historiografía eclesiástica española contemporánea. Balance provisional a finales de siglo (1976-1999)», *Hispania Sacra*, 51, 1999, pp. 355-383.
- Domínguez Ortiz, Antonio, *La sociedad española en el siglo XVII. II. El estamento eclesiástico*, Madrid, CSIC, 1970.
- Duve, Thomas, y Otto Danwerth (eds.), *Knowledge of the Pragmatici Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America*, Leiden, Brill Nijhoff, 2020.
- Fernández Díaz, Roberto, «La clerecía catalana en el Setecientos», en *Església i societat a la Catalunya del s. XVIII*, Cervera, UNED, 1, 1990, pp. 23-118.
- Gaspar de Villarroel, *Gobierno eclesiástico pacífico y unión de los dos cuchillos, pontificio y regio*, Primera y segunda parte, Domingo García Morrás, 1656-1657.
- Montero, Feliciano, «Historiografía española de la Historia de la Iglesia y del catolicismo en el siglo XX», *Ayer*, 51, 2003, pp. 265-282.
- Morgado García, Arturo, «El clero en la España de los siglos XVI y XVII. Estado de la cuestión y últimas tendencias», *Manuscripts*, 25, 2007, pp. 75-100.
- Taylor, William B., *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 1999.

# La contemplación de la Pasión en Teresa de Jesús y el Siglo de Oro de la espiritualidad en la Monarquía Hispánica

Pasioaren kontenplazioa Teresa Jesusenarengan eta espiritualtasunaren urrezko mendea Monarkia Hispanikoan

The contemplation of passion in Teresa of Jesús and the Golden Age of spirituality in Hispanic Monarchy

---

Javier Burrieza Sánchez

Universidad de Valladolid

[javier.burrieza@uva.es](mailto:javier.burrieza@uva.es) / [javierburrieza@movistar.es](mailto:javierburrieza@movistar.es)

<https://orcid.org/0000-0002-4311-5831>

Recibido / Noiz jaso den: 18/02/2022

Aceptado / Noiz onartu den: 24/03/2022

---

## Resumen

Cuando abordamos la historia de la elaboración de los pasos procesionales de las cofradías penitenciales de Semana Santa o nos enfrentamos al comentario histórico de una obra referida a la Pasión y Resurrección de Cristo, debemos tener en cuenta el sustrato ideológico y espiritual que existe detrás de estas obras. Sin embargo, el Siglo de Oro de la espiritualidad en la Monarquía de España tendrá mucho que ver con los ámbitos conventuales y con las reformas religiosas que dentro de las órdenes se van a efectuar. Un protagonismo esencial lo va a desarrollar la madre Teresa de Jesús, canonizada en 1622 hace cuatrocientos años. En este artículo, desde sus primeros ámbitos fundacionales de las tierras de Valladolid y con el conjunto de sus obras, bien estudiadas y editadas actualmente, nos vamos a fijar en la relación existente entre la contemplación de la Pasión de Cristo y la propia Teresa de Jesús. Sus obras servirán más que de inspiración, de guía a tantos que plasmarán la meditación en lo físico, en lo material y no solamente en lo mental.

## Palabras clave

Teresa de Jesús; Órdenes Religiosas; Conventos y Monasterios; Carmelitas descalzas; espiritualidad de la Pasión; Semana Santa; Cofradías Penitenciales; Pasos Procesionales.

## Sumario

1. CONTEXTO CONVENTUAL Y ESPIRITUALIDAD FEMENINA. 2. TERESA DE JESÚS EN CONTEMPLACIÓN DE LA PASIÓN. 3. CONCLUSIÓN: EN LA RESURRECCIÓN, EL ENCUENTRO. BIBLIOGRAFÍA

**Laburpena.** Aste Santuko penitentzia-kofradien prozesioko pausoen lanketaren historiari heltzen diogunean edo Kristoren Pasioari eta Berpizkundeari buruzko obra baten iruzkin historikoa egin behar dugunean, obra horien atzean dagoen oinarri ideologikoa eta espirituala hartu behar dugu kontuan. Hala ere, Espainiako Monarkiako espiritualtasunaren Urrezko Mendeak zerikusi handia izanen du komentu-esparruekin eta ordenetan eginen diren erlijio-erreformekin. Teresa Jesusenak, 1622an kanonizatuak (duela laurehun urte), funtsezko protagonismoa izanen du. Artikulu honetan, Kristoren Pasioaren kontentplazioaren eta Teresa Jesusenaren beraren arteko harremanari erreparatuko diogu, Valladolideko lehen fundazio esparruetatik eta bere lan guztiekin, zeinak gaur egun ongi aztertuak eta argitaratuak dauden. Teresa Jesusenaren lanak inspirazio baino gehiago gidari izanen dira hainbatentzat, halako moldez non arlo fisikoan eta materialean islatuko duten meditazioa, eta ez soilik arlo mentalean.

**Gako hitzak.** Teresa Jesusena; Erlijio-ordena; Komentuak eta monasterioak; Karmeldar oinutsak; Pasioaren espiritualtasuna; Aste Santua; Penitentzia-kofradiak; Prozesioko pausoak.

**Abstract.** When we approach the history which deals with the elaboration of the processional steps of the penitential brotherhoods of Holy Week or we face the historical commentary of a work referring to the Passion and Resurrection of Christ, we must consider the ideological and spiritual substratum existing behind these plays. However, the Golden Age of spirituality in Hispanic Monarchy will be closely related to the conventual areas as well as the religious reforms carried out inside the orders. An essential role will be developed by Mother Teresa of Jesus, canonized in 1622, four hundred years ago. In this article, we are going to focus on the relationship between the contemplation of the Passion of Christ and Teresa of Jesus herself, specifically from her first founding areas in Valladolid lands and in the set of her works, well studied and currently edited. Her works served more than inspiration as a guide for many people who shaped meditation not only mentally but also physically and materially.

**Keywords.** Teresa of Jesus; Religious Orders; Convents and Monasteries; Discalced Carmelites; Passion spirituality; Holy Week; Penitential Brotherhoods; Processional Steps.

En 1567, la madre Teresa de Jesús comenzaba un nuevo periodo fundacional después de la consolidación de su primer convento en Ávila bajo la singular advocación de San José. El destino de esta fundación era la populosa villa de las ferias, Medina del Campo. Facilitaron su llegada los padres de la Compañía de Jesús, que habían fundado en aquella localidad, en 1551, su colegio de San Pedro y San Pablo<sup>1</sup>. El proceso no fue fácil, como solía ocurrir con conventos descalzos en los cuales las monjas, en este caso, se convertían en competencia para posibles obras pías y limosnas, otorgados por los muchos que gustaban de realizar estas mercedes e invertir en cuestiones espirituales, volcadas en la propia salvación del alma, negocio que siempre había que considerar y nunca tenía que ser olvidado. Medina del Campo era «centro financiero medular de Castilla», sede de las ferias más importantes de la Corona, una «ciudad activa, cosmopolita y bullanguera», a pesar de anunciarse el comienzo de su crisis<sup>2</sup>. La entrada, por sorpresa de la ma-

---

<sup>1</sup> Burrieza, 2007, pp. 125-146.

<sup>2</sup> Marcos, 1978.

dre Teresa y sus monjas –acompañada del capellán Julián de Ávila<sup>3</sup>– se produjo en la festiva jornada del 15 de agosto. Desde esta fundación que fue considerada como «milagrosa» por fray Tomás de Jesús en la segunda Vida de la madre Teresa<sup>4</sup>, se iniciaba una fase intensa de fundaciones, en la que habría de llegar en 1568 la propia de Valladolid, de la mano de la familia Mendoza: estamos hablando del hermano de María de Mendoza, viuda ya del todopoderoso secretario que había sido del Emperador, Francisco de los Cobos.

Desde el ámbito levítico, multiplicado por las reformas observantes y descalzas de las órdenes religiosas, vamos a centrarnos en el modo de contemplación y percepción de la madre Teresa hacia la espiritualidad de la Pasión, guía esencial para convertir en material lo que se meditaba y se reconstruía en la imaginación espiritual, tan consumida en aquellos momentos del Siglo de Oro de la espiritualidad, en la Monarquía Hispánica, patrocinadora de estas reformas de las órdenes religiosas.

## 1. Contexto conventual y espiritualidad femenina

Los monasterios y conventos, definidores de ciudades levíticas, vivían con intensidad la espiritualidad de la Pasión de Cristo, como ocurría en aquella sociedad sacralizada que veía reforzar su disciplinamiento social, político y religioso, con la aplicación de las disposiciones del Concilio de Trento. Esta reunión, tras tres sesiones, era clausurada en 1563, en vísperas de la elaboración definitiva del *Libro de la Vida* y de *Camino de Perfección* de la mano de la madre Teresa de Jesús, en el tiempo previo a la mencionada fundación de Medina del Campo.

<sup>3</sup> Ávila, 2013.

<sup>4</sup> «Fue esta fundación milagrosa, que así se lo dijo nuestro Señor a la Santa en el monasterio de Malagón –escribe fray Tomás de Jesús en la segunda biografía de la madre Teresa en 1606–, y verdaderamente fue así, porque milagrosa fue y grande la prudencia que la Santa tuvo para acabar en un día lo que grandes hombres no acabaran en muchos. Milagrosa la firmeza de su fe, a la cual no entibiaron los dichos de sus amigos ni la persuasión del obispo, ni las murmuraciones de los enemigos, ni las malas nuevas del camino, ni las dificultades y trabajos de la fundación. Milagrosa fue la grandeza de su ánimo, que tan gran cosa emprendió y la llevó tan adelante, teniéndola acabada, cuando otro no hubiera comenzado a pensar cómo se había de hacer. Milagrosa cosa es, en tres horas o menos, de una casa caída hacer un monasterio, en una villa tan grande y de tanta gente, sin saberlo la misma villa hasta verlo hecho. Dejó el trabajo del camino, sin tomar reposo, ayudando y comiendo mal y llegando a media noche y, cuando había de descansar algún tramo del camino, cargarse de ropa una mujer enferma, de cincuenta y tres años, no acordándose de comer ni dormir, sino embebida toda en buscar la gloria de Dios, y en acabar lo que había comenzado, no se embarazando con tantas cosas que había de hacer. No sé yo qué cosa de mayor maravilla, ni más digna de eterna gloria y excelencia que este hecho de la Santa», en Sánchez Dávila y Yepes, 2015, pp. 294-295.

Los monasterios y conventos de frailes favorecieron el nacimiento de cofradías penitenciales y el desarrollo de su espiritualidad y devociones. Los femeninos, los de monjas, veían reflejada en su vida cuaresmal y de Semana Santa, incluso en la de todo el año, aquellas procesiones que se desarrollaban por las calles, hasta el punto de contar con reproducciones en pequeño tamaño de los pasos procesionales o de plasmar en lienzos las iconografías que los escultores habían creado por encargo de las cofradías. Se convertían en la calle en escenas teatrales de lo narrado por los Evangelios. De esta manera, se podía vivir una procesión permanente de Pasión dentro de la clausura. La espiritualidad de estas casas estaba repleta, de manera intensa, de los episodios de la muerte y resurrección de Cristo, más de los primeros que de los segundos, pretendiendo ellas padecer los sufrimientos que el Salvador había vivido por otorgarles a estas monjas y al conjunto de la humanidad la dimensión auténtica de la vida, que es la salvación. Por eso, es menester leer en los espacios conventuales, en la utilidad de su construcción y disposición, los misterios que se desarrollan en la Semana Santa. Primero, se puede analizar la importancia que esta población clerical, especialmente el clero regular femenino, contaba en el conjunto de la sociedad moderna. Podemos recorrer algunas prácticas de Pasión dentro de la vida conventual, algunas originadas desde el siglo XVI y revividas en los tiempos actuales. Habremos de describir algunos de los espacios de los monasterios, dispuestos a partir de los misterios de la Pasión y configurados desde una utilidad de servicio hacia la liturgia o las devociones: imágenes, altares, capillas o retablos.

La proporción de religiosos en la España moderna, aquella que fundó un número más que destacable de conventos y monasterios, era minoritaria cuantitativamente, siendo su importancia cualitativa mucho más notable. Su estado de vida clerical era contemplado como ideal, por encima del matrimonio, para alcanzar la perfección y, por tanto, la salvación. La propia Teresa de Jesús, que había nacido en una familia atípica, plagada de ternura y cercanía en la relación entre padres e hijos, insistía en lo beneficioso de la vida que ellas desarrollaban en los claustros. En ambos estados, era cuestión de obediencias. «El clero es el personaje colectivo más imprescindible e influyente de la vida corriente –indica Teófanos Egido– y entre ellos, el regular, era el más activo, por los amplios recursos que poseía a su alcance»<sup>5</sup>. Por algo, el viajero Bartolomé Joly escribió sobre la consideración social de los regulares en esta Castilla: «En todo este país, los frailes están en su elemento [...] se les llama padres, son honrados, respetados, bien vistos y recibidos por todos y en todos los lugares»<sup>6</sup>. Desde esta premisa se explican las palabras del cronista portugués Tomé Pinheiro da Veiga: «No dejaré

---

<sup>5</sup> Egido, 1984, pp. 165-169.

<sup>6</sup> El texto de Bartolomé Joly lo podemos leer en García Mercadal (ed.), 1999, pp. 687-759.

de decir que hay infinitos religiosos muy santos, y son todos, pues el peor de ellos es mejor que el seglar más perfecto»<sup>7</sup>.

En los siglos de la modernidad, era más numeroso el clero regular masculino que el femenino, proceso que se va a invertir a partir del siglo XIX con las exclaustaciones y desamortizaciones. La presencia social de los primeros les otorgaba una mayor utilidad y protección desde las instituciones de una sociedad sacralizada. Los conventos de monjas, en el siglo XVII, se encontraban notablemente saturados, sin que faltasen las dificultades económicas. No existía una percepción positiva de la mujer en el campo de la espiritualidad, a pesar de ser una pieza esencial en la religiosidad del Barroco<sup>8</sup>. Éstas, las mujeres, se hallaban presentes alrededor de los púlpitos, estaban menesterosas de una dirección espiritual, contaban con una atención en los devocionarios o en los catecismos<sup>9</sup>, sin estar tampoco ausentes de la literatura ascética cuando se trataba de retratar la cotidianidad de la perfecta casada, la monja mortificada o instruida<sup>10</sup>. La dependencia que existía con respecto al mundo espiritual masculino se veía confirmada por las palabras de Teresa de Jesús, en su *Libro de la Vida*, aunque hay autores que encontraban en ellas toda una estrategia de invectiva posterior contra los varones: «verdad es que yo soy más flaca y ruin que todos los nacidos»<sup>11</sup>.

La espiritualidad femenina podía ser ritualista o bien escoger la vía del recogimiento. La primera se encontraba organizada por un confesor y por el éxito de los *Ejercicios Espirituales*. A través de este método jesuítico, se impulsaba la realización del llamado examen de conciencia, desde el cual examinar las faltas y pecados cometidos y comenzar el camino de la conversión<sup>12</sup>. En aquel ritualismo, en la vida piadosa, no se hallaba ausente la excitación emocional tan propia de la sociedad del Barroco. El segundo camino era el del recogimiento, caracterizado por la ascética, por la renuncia y privación de todo lo mundano, orientado también hacia los necesitados y menesterosos. Estas obras de caridad facilitaban las

<sup>7</sup> Pinheiro da Veiga, 1989.

<sup>8</sup> Sánchez Lora, 1988; Burrieza, 2002.

<sup>9</sup> Pedro de Calatayud, *Methodo practico y doctrinal, dispuesto en forma de Cathecismo por preguntas y respuestas, para la Instrucción de las Religiosas en las obligaciones de su Estado, y en el camino de perfeccion, y para que sus Confessores puedan con mas expedición, practica y alivio entender, y gobernar sus conciencias*. Valladolid, imprenta de la Congregación de la Buena Muerte, 1749; Juan de Villafañe, *Idea de perfección, propuesta al mundo para su imitación y desengaño, en el exemplar de la prodigiosa vida, virtudes y milagros de la venerable Petronila de San Lorenzo, religiosa agustina recoleta del convento de Nuestra Señora de la Expectación de la ciudad de Palencia*, Valladolid, imprenta de Francisco García Onorato y San Miguel, 1721.

<sup>10</sup> Fray Antonio de Arbiol, *La religiosa instruida para todas las operaciones de su vida regular, desde que recibe el hábito santo hasta la hora de su muerte*, Madrid, 1791 (1.ª ed. 1717).

<sup>11</sup> Teresa de Jesús, *Vida* 7, 22, 2000, p. 43.

<sup>12</sup> Burrieza, 2005, pp. 85-116.



Figura 1: Retrato de Teresa de Jesús. Copia vallsioletana del original de fray Juan de la Miseria.

conversiones espectaculares, que tanto gustaban. Las atenciones a los necesitados eran soportadas económicamente por fundaciones de objetivos espirituales y base material que se hallaban relacionadas con las inversiones del más allá. Como indicaba Bartolomé Bennassar, la España de la segunda mitad del siglo XVI era un país de santos y «jugaban» a ello, como había ocurrido en la primera centuria con el conquistador o en otros territorios con el hombre de negocios<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Bennassar, 2001, pp. 145-171.

Cada vez, los historiadores conocemos mejor la trayectoria de los conventos de monjas, aunque sus estudios han sido más tardíos y menos abundantes<sup>14</sup>. Sí podemos adelantar que la población de estos era más heterogénea de lo que podemos imaginar, pues, junto a las monjas tal y como las conocemos hoy, vivían doncellas que esperaban un estado de vida –el claustro o bien un matrimonio adecuado–, niñas huérfanas, mujeres casadas que estuviesen esperando a un marido ausente; viudas, mujeres secuestradas judicialmente, además de los monasterios especializados con presencia de miembros de la familia real<sup>15</sup>. La entrada en el claustro formaba parte de una de las soluciones más habituales para el futuro de una mujer en una sociedad sacralizada como era aquella. Para casarse, también habría que entregar una dote, aunque esta era más abultada que la conventual.

Una monja contaba con una posición social más elevada que la de una mujer soltera e independiente. El convento podía convertirse en una vía de escape ante la presión del hogar paterno. Francisco Pons lo dejaba muy claro cuando caracterizaba los beaterios valencianos<sup>16</sup>: «Algunas quieren cambiar de vida y la religión les ofrece otras alternativas; vías donde dar salida a sus frustraciones, sublimar una vida matrimonial poco compensadora o, simplemente, desarrollar de manera más singular sus apetencias espirituales». Desde los beaterios, algunas mujeres van a conseguir un notable papel de influencia social, pues en ellos no se hallaban sujetos a ningún hombre o superior, ni a ninguna regla o modo de vida específico aprobado por las autoridades canónicas<sup>17</sup>. La mujer sin estado, fuera del claustro y del matrimonio, presa de unos deseos de independencia, podía ser objeto de murmuración y rechazo.

El prestigio otorgado al estado religioso intensificaba la abundancia de inquietudes vocacionales, aunque naturalmente existía sinceridad en unas ocasiones e ilusión en otras. Tras la celebración del Concilio de Trento, se produjo un reforzamiento de la clausura en el mundo conventual femenino<sup>18</sup>. Un proceso que había comenzado décadas atrás, dentro de una trayectoria de reforma católica. En ese ámbito de rigores, penitencias y mortificaciones propias de la imagen barroca conventual, no se podían obviar experiencias a partir de revelaciones, visiones, acontecimientos milagrosos, a la par de toda suerte de prodigios espirituales. Esa espiritualidad estaba profundamente relacionada con el impulso otorgado a todo lo místico

<sup>14</sup> García Oro, 1982, pp. 331-350; Sánchez Hernández, 1992 y 2004; Morand, 2004, pp. 45-64; Atienza, 2008; Arias Martínez, Hernández Redondo, Sánchez del Barrio, 1999.

<sup>15</sup> Sánchez Hernández, 1997.

<sup>16</sup> Pons, 2008, pp. 187-274.

<sup>17</sup> Una de estas mujeres era Luisa de Carvajal a principios del siglo XVII, vinculada con la llamada misión de Inglaterra: Carvajal y Mendoza, 1965; Abad, 1966; Burrieza, 2002; Cruz, 1994, pp. 97-104; Redworth, 2008.

<sup>18</sup> Trento, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, pp. 358-382.

y ascético. Experiencias que eran popularizadas en tantos escritos hagiográficos y autobiográficos que escribían estas monjas por indicación de sus confesores o directores espirituales. Por eso, las mujeres espirituales –y no únicamente las que habían profesado en un claustro– se convirtieron en el siglo XVII en importantes escritoras, según comenzó plasmando en sus estudios –y le siguieron otros muchos– el profesor Serrano Sanz<sup>19</sup>. Quizás en el Carmelo se agudizaron estos comportamientos con las letras tomando el modelo de la propia madre Teresa. No faltaba la religiosidad trasgresora, disfrazada de búsquedas radicales de la santidad, las visionarias, con intervenciones de los tribunales inquisitoriales que salvaguardaban la ortodoxia<sup>20</sup>.

No podemos pensar que la cotidianidad de los conventos fuese el cielo en la tierra. Más bien, en aquel espacio cerrado, en el microcosmos de la clausura, se desarrollaron notables tensiones, en las cuales no estaban ausentes las presiones sociales externas. No faltó en los moralistas la consideración de la llamada «enfermedad de la tristeza», pudiendo ser traducida en la actualidad como la neurosis depresiva. Monjas que no se sentían felices con el horizonte que el destino les había deparado. A todo contribuía el mundo extraordinario de lo barroco y la dependencia de la autoridad del confesor de la que hablaba el jesuita Alonso de Andrade, cuando afirmaba que los penitentes y dirigidos no sabían dar un paso sin que el confesor se lo indicase:

Y, cuando sin culpa de la priora anduviere alguna mirando menudencias, o dijere las cosas encarecidas, es menester rígor con ellas y darles a entender su ceguedad para que no anden inquietas, que como vean que no les ha de aprovechar, sino que son entendidas, sosegarán; porque, no siendo cosas graves, siempre se han de favorecer las preladas, aunque las faltas se remedien; porque para la quietud de las súbditas sería gran cosa la simplicidad de la perfecta obediencia; porque podría tentar a algunas el demonio en parecerle lo entiende mejor que la prelada y andar siempre mirando cosas que importan poco, y a sí misma quince se hará mucho daño. Esto entenderá la discreción del prelado para dejarlas aprovechadas, aunque si son melancólicas habrá harto que hacer. A estas es menester no mostrar blandura, porque, si con algo piensan salir, jamás cesarán de inquietar ni se sosegarán; sino que entiendan siempre que han de ser castigadas y que para esto ha de favorecer a la prelada<sup>21</sup>.

Este era, pues, el escenario donde la religiosidad de la Pasión tenía su morada, encontrando en aquellos episodios de la muerte de Cristo, el auténtico sentido del discurrir de su existencia espiritual.

---

<sup>19</sup> Serrano, 1903-1905.

<sup>20</sup> Kagan, 1991.

<sup>21</sup> Teresa de Jesús, *Visita de Descalzas* 17, 2000, pp. 1139-1140.

## 2. Teresa de Jesús en contemplación de la Pasión

Las palabras de Teresa de Jesús serán esenciales para entender la reclamación de la dimensión espiritual de la mujer; pronunciadas, escritas y difundidas desde la fundadora de una comunidad de monjas orantes, comprometidas de esta manera con los retos de la Iglesia que tenían más próxima, la propia de la Monarquía católica de Felipe II. Sus juicios se muestran claros cuando afirma que las mujeres no están solamente en un plano de igualdad, sino de superioridad para el desarrollo de la vida espiritual con respecto a los hombres. Las letras de Teresa de Jesús son esenciales para entender, por ejemplo, lo que significaba una hija para una familia numerosa –la suya fue una excepción–. Por eso, narrando lo que a ella le habían contado de la existencia de Teresa Layz, la fundadora del convento de La Encarnación de Alba de Tormes, escribía en el *Libro de las Fundaciones*: «Cuántos padres se verán ir al infierno por haber tenido hijos, y cuántas madres, y también se verán en el cielo por medio de sus hijas»<sup>22</sup>. Muestra de esa dimensión espiritual privilegiada de las mujeres era la propia Virgen María, esclava de la palabra de Dios de quien se fiaba. Y apoyándose en ella y en la autoridad de su teología ejemplar, llamaba a los letrados –es decir a los especialistas– a entender algo de la humildad de la Madre de Dios.

Las palabras nacidas de la madre Teresa hacia los episodios y pasos de la Pasión se entienden desde esa petición que realiza a sus monjas de orar en amistad con Dios, tal y como va a repetir en las páginas de *Camino de Perfección*. Habló con rotundidad y esto le valió la censura de sus amigos –no la de la Inquisición pues ella nunca fue procesada por el tribunal–. Hasta hace poco –gracias al trabajo y mérito de Tomás Álvarez<sup>23</sup>–, no se había podido descifrar lo que ella había escrito en su primera versión de estas páginas, en lo que conocemos como el códice de El Escorial. En la segunda versión, la conservada en el Carmelo vallisoletano –el códice de Valladolid–, ya lo había suprimido. Acusaciones dirigidas a los inquisidores, puestos a los pies de los caballos de quien es el «juez justo»:

Y no como los jueces del mundo, que, como son hijos de Adán y, en fin, todos varones, no hay virtud de mujer, que no tengan por sospechosa. Sí, que algún día ha de haber, rey mío, que se conozcan todos. No hablo por mí, que ya tiene conocido el mundo mi ruindad, y yo holgado que sea pública –prepara desde la humildad la afirmación siguiente–; sino porque veo los tiempos de manera que no es razón desechar ánimos virtuosos y fuertes, aunque sean de mujeres<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Teresa de Jesús, *Fundaciones* 20, 3, p. 405.

<sup>23</sup> Álvarez, 1995.

<sup>24</sup> Teresa de Jesús, *Camino de Perfección* (Escorial) 4,1, 2000, 521-522.



Figura 2: Escaparate de la Oración del Huerto en el convento de la Concepción del Carmen de Valladolid.

Es pues, como ha indicado Teófanes Egído, un duro frente de «feminismo». Teresa de Jesús en sus obras –nunca entregadas a la imprenta en vida y editadas en parte por fray Luis de León en 1588– exige que se acabe el silencio femenino en la Iglesia. Desde una clausura, donde como mujer tenía más libertad que las casadas, manifestaba en *Camino de Perfección* su deseo de «dar voces y disputar, con ser la que soy, con los que dicen que no es menester oración mental»<sup>25</sup>. En su sexta *Morada*, hablaba de aquella «pobre mariposilla, atada a tantas cadenas, que no te dejan volar como querías; y ha gran envidia de

los que tienen libertad para dar voces publicando quién es este gran Dios de las caballerías<sup>26</sup>. Desde esta, más que reivindicación de la reformadora carmelita, se entiende la oración de amistad que, con sus palabras, manifiesta hacia los misterios de la Pasión.

Cuando pienses en el Señor, o en su vida y Pasión, acuérdate de su mansísimo y hermoso rostro, que es grandísimo consuelo. Será como un recuerdo suave que cale en tu memoria. Podrá llegar a quedar tan esculpida en tu mente esta imagen gloriosísima, que jamás se borre de ella hasta que la veas adonde para sin fin la puedas gozar<sup>27</sup>.

Antes de entrar en distintas consideraciones acerca de la espiritualidad de la Pasión en la propia de la monja reformadora, debemos indicar que nos encontramos ante un personaje, la madre Teresa de Jesús, con un desarrollo iconográfico amplísimo, temprano y duradero. Era muy sensible con la piedad popular y las imágenes que tanto se habían destacado en la sesión XXV del Concilio de Trento. Todo ello se encontraba dentro del contexto europeo de la Reforma, donde el protestantismo las rechazaba evitando también la meditación de los santos. Ese

<sup>25</sup> Teresa de Jesús, *Camino de Perfección* (Escorial) 22,2, 2000, p. 554.

<sup>26</sup> Teresa de Jesús, *Morada Sexta*, 6, capítulo 4º, 3, 2000, p. 911.

<sup>27</sup> Teresa de Jesús, *Morada Sexta* 6, capítulo 9º, 14, p. 964.

contrapeso frente a la herejía no era la única razón por la cual la monja reformadora era devota de las imágenes, sobre todo, cuando estas se referían a la Pasión. La imaginería, y los posteriores pasos procesionales, respondían a esa «especie de fibra interior», a «ese deseo de Dios hasta el aniquilamiento», como indica Santiago Sebastián<sup>28</sup>. Las obras pictóricas y escultóricas respondían a un gran aparato escenográfico, provocando en el espectador ese contacto con el misterio que es la divinidad. La Compañía de Jesús –que tanta importancia tuvo en el consejo espiritual de la madre Teresa– fue esencial en la propuesta de un método de contemplación imaginativa de lugar, también conocido como «composición de lugar». No fue una invención de Ignacio de Loyola, sino que pudo haberla recibido de una de las obras más trascendentales para la configuración de la espiritualidad: la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia, el Cartujano<sup>29</sup>. Una obra que había sido traducida al castellano por el franciscano Ambrosio de Montesinos, a principios del siglo XVI, y de la que habló repetidamente Teresa de Jesús:

Tengá cuenta la priora –escribía en las *Constituciones*– con que haya buenos libros [en el convento], especial Cartujanos –la manera popular de referirse a esta obra–, Flos Sanctorum, Contemptus mundi, Oratorio de Religiosos, los de fray Luis de Granada –tan importante para la Pasión– y del padre fray Pedro de Alcántara, porque es en parte tan necesario este mantenimiento para el alma, como el comer para el cuerpo<sup>30</sup>.

Uno de sus mayores éxitos se cifraba en la intuición de que la sensibilidad por la imagen se convertía en un método eficaz, en la fase previa a las meditaciones. Un deseo de disciplinar la imaginación que procedía de la tradición surgida con la «devotio moderna»:

Tenía este modo de oración, que, como no podía discurrir con el entendimiento, procuraba representar a Cristo dentro de mí; y hallábame mejor –a mi parecer– de las partes adonde le veía más solo. Parecíame a mí que, estando solo y afligido, como persona necesitada, me había de admitir a mí. De estas simplicidades tenía muchas; en especial, me hallaba muy bien en la oración del huerto; allí era mi acompañarle; pensaba en aquel sudor y aflicción que allí había tenido; si podía, deseaba limpiarle aquel tan penoso sudor; más acuérdomme que jamás osaba determinarme a hacerlo, como se me representaban mis pecados tan graves. Estábame allí lo más que me dejaban mis pensamientos con él, porque eran muchos los que me atormentaban. Muchos años, las más

---

<sup>28</sup> Sebastián, 1981, pp. 62 y ss.

<sup>29</sup> García de Castro, 2011, pp. 509-546; Sajonia, 2010.

<sup>30</sup> Teresa de Jesús, *Constituciones* 8, p. 1112.

noches, antes que me durmiese (cuando para dormir me encomendaba a Dios), siempre pensaba un poco en este paso de la oración del huerto, aun desde que no era monja, porque me dijeron se ganaban muchos perdones. Y tengo para mí que por aquí ganó muy mucho mi alma, porque comencé a tener oración sin saber qué era, y ya la costumbre tan ordinaria me hacía no dejar esto, como el no dejar de santiguarme para dormir<sup>31</sup>.

Por eso, no era suficiente confiarlo todo a lo mental en la meditación. Era menester dar un apoyo visual a través de cuadros o estampas. Francisco de Borja –uno de los dos únicos nombres que la madre Teresa mencionaba en el *Libro de la Vida*– insistía en este medio en sus *Meditaciones para todas las dominicas y ferias del año y para las principales festividades*, haciendo comparaciones muy domésticas y culinarias: «Porque el oficio que hace la imagen es como dar guisado el manjar que se ha de comer, de manera que no queda sino comerlo; y de otra manera andará el entendimiento discurriendo y trabajando de representar lo que se ha de meditar muy a su costa de su trabajo»<sup>32</sup>. Fue un contemporáneo de Borja, Jerónimo Nadal, el que ofreció estas imágenes en sus *Adnotaciones et meditationes in Evangelia*, cuyo primer tomo salió de las prensas de Amberes en 1553, para seguirle una segunda parte dos años más tarde, centro este de trabajo de importantes grabadores flamencos como fueron los hermanos Wierx. Una obra exitosa de la que se ofrecieron sucesivas ediciones hasta el siglo XVIII. Como ha puesto de manifiesto más recientemente Alfonso Rodríguez Gutiérrez de Ceballos<sup>33</sup>, en estas páginas existía una unidad indisoluble entre la imagen y el texto asociado, lo que en el siglo XVI se convertía en una notable originalidad. Una «composición de lugar» como fase previa a una meditación posterior que debía ser entendida como medio para una vida de oración. Ceballos subraya que, con esta presencia de la imagen, los jesuitas llevaron a cabo una actualización del método óptico-intuitivo de oración personal que Ignacio de Loyola<sup>34</sup> había perfilado y que ya se hallaba presente en la mencionada «devotio moderna». No obstante, los de la Compañía vivieron controversias de la oración, incluso con intervenciones severas de visitantes y provinciales contra hombres de formación espiritual de los novicios, por los métodos presentados y defendidos de oración mental. Uno de ellos fue Baltasar Álvarez, director de Teresa de Jesús en Ávila y, después, morador en el colegio de Medina del Campo.

---

<sup>31</sup> Teresa de Jesús, *Vida* 9, 4, pp. 50-51.

<sup>32</sup> Borja, 1912, pp. 7 y ss.

<sup>33</sup> Rodríguez G. de Ceballos, 1974.

<sup>34</sup> García Mateo, 2015, pp. 29-38.



Figura 3: Teresa de Jesús se encuentra en su oratorio con el Cristo tan llagado. De la Vida de Santa Teresa de Collaert y Galle, 1613 (Convento de San José. Madres Carmelitas de Medina del Campo).

La madre Teresa hacía una llamada a la contemplación, desde la propia oración: «mire que le mira», en lo que insistía en *Camino de Perfección*:

Miradle en el huerto, o en la cruz, o cargado con ella, que aun no le dejen hartar de huelgo [...] si estáis con trabajos o triste, miradle en la columna lleno de dolores, todas sus carnes hechas pedazos por lo mucho que os ama, perseguido de unos, escupido de otros, negado de otros, sin amigos, ni nadie que vuelva por él, helado de frío, puesto en tanta soledad, que uno con otro os podéis consolar<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> Teresa de Jesús, *Camino de Perfección*, 42,5, p. 591.

La mencionada sesión XXV tridentina había solicitado a los obispos que enseñasen diligentemente los misterios de la Redención a través de pinturas y otras imágenes:

De todas las imágenes sagradas se saca gran fruto, no sólo porque recuerdan a los fieles los beneficios y dones que Jesucristo les ha concedido, sino también porque se ponen a la vista del pueblo los milagros que Dios ha obrado por medio de los santos y los ejemplos saludables de sus vidas, a fin de que den gracias a Dios por ellos, conformen su vida y costumbres a imitación de las de los santos y se muevan a amar a Dios y a practicar la piedad<sup>36</sup>.

No todo se encontraba en manos de la imagen y la visualización, sino que también se manifestaba en notables obras de la ascética y el pensamiento espiritual, además de las meditaciones con mucho peso en épocas posteriores –pensemos para la Pasión en las *Revelaciones de santa Brígida de Suecia*, de las que se sorprende la madre Teresa que un sacerdote indique que no se las cree<sup>37</sup>–, pero con notables éxitos editoriales en los siglos de la modernidad. La reformadora carmelita había llegado hasta el alma contemplativa de estas escenas de la Pasión de Cristo a través de sus lecturas, entre ellas, las de autores que van a ser bien importantes en la elaboración de ese sustrato intelectual de los escultores de las cofradías. Uno de ellos fue el dominico fray Luis de Granada con su *Libro de oración y meditación* o la *Guía de pecadores*, además de la *Vita Christi*, cuyo libro IV se titulaba precisamente, *De la Pasión de Nuestro Señor*<sup>38</sup>:

Para entendimientos concertados y almas que están ejercitadas y pueden estar consigo mismas hay tantos libros escritos y tan buenos y de personas tales, que sería yerro hiciéseis caso de mi dicho en cosa de oración. Pues, como digo, tenéis libros tales adónde van por días de la semana repartidos los misterios de la vida del Señor y de su pasión, y meditaciones del juicio e infierno y nuestra nonada y lo mucho que debemos a Dios, con excelente doctrina y concierto para principio y fin de la oración, quien pudiere y tuviere ya costumbre de llevar este modo de oración, no hay que decir que por tan buen camino el Señor le sacará

---

<sup>36</sup> Trento, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, p. 356.

<sup>37</sup> «Dígame vuestra reverencia qué cosa es este hombre y qué se puede fiar de él, que me contenta harto su entendimiento y gracia y romance. No sé si es algo de que es tan de vuestra reverencia. Ha venido acá algunas veces. Un día de la octava de Todos los Santos nos predica. No quiere confesar a nadie; mas –a mi parecer– gustaría de confesarme a mí, y lo que sospecho (según es enemigo de hacerlo) que es por curiosidad. Dice que es enemiguísimo de revelaciones, que aun las de santa Brígida dice que no cree», en Teresa de Jesús, «Carta de Teresa de Jesús al padre Jerónimo Gracián», Ávila 26 octubre 1581, *Carta* 395, 7, p. 1291.

<sup>38</sup> Granada, 1947, pp. 799-881.

a puerto de luz, y con tan buenos principios el fin lo será, y todos los que pudieren ir por él llevarán descanso y seguridad; porque, atado el entendimiento, vase con descanso<sup>39</sup>.

Teresa de Jesús quizás no trató nunca directamente con el padre Luis de La Puente, discípulo en la Compañía de su confesor Baltasar Álvarez<sup>40</sup>, aunque naturalmente este conoció ampliamente todo lo realizado por la reformadora y, en parte, lo plasmó en la *Vida* de su maestro –pensemos que La Puente había nacido en Valladolid en 1554–. Aquí nos interesa por la obra *Meditaciones de los Misterios de Nuestra Sancta Fe con la práctica de la oración mental sobre ellos*, cuya primera edición salió de la imprenta vallisoletana de Juan de Bustillo en 1605. La cuarta y quinta parte se encontraban dedicados a los misterios de la Pasión y Resurrección, apariciones y ascensión de Jesucristo respectivamente. Fue el material realizado, según el padre Diego de Sosa, para las prácticas de las *Meditaciones* que dirigió en 1598, a los estudiantes, coadjutores y lectores del colegio de la Compañía en Salamanca. Después, fueron elaboradas, escritas e impresas por La Puente cuando vivía en el colegio vallisoletano de San Ambrosio. Su éxito no solamente se debió a sus intenciones sino también a los medios que prestaba la infraestructura propia de la Compañía. Ésta contribuyó, sirviendo a la demanda, a las continuas reediciones y a su presencia en las librerías de conventos, monasterios, universidades y palacios. Sabemos de 315 ediciones hasta 1924, cuando se cumplió el III centenario de la muerte del padre La Puente<sup>41</sup>, además de las traducciones, algunas muy tempranas, en ámbitos hostiles al catolicismo como la Inglaterra de los Estuardo<sup>42</sup>. El autor confesaba que estas páginas nacían de la propia «semilla» de los *Ejercicios Espirituales* –aquellos que le habían dicho al padre Francisco Ribera que había hecho la madre Teresa<sup>43</sup>–. Pretendía desarrollar una exposición objetiva de cada uno de los temas, sin recurrir únicamente a imaginaciones personales, lo que ha permiti-

<sup>39</sup> Teresa de Jesús, *Camino de Perfección* (CV) 19,1, p. 710.

<sup>40</sup> «Mis hijas: éste es el castigo que nuestro Señor hace en la tierra, quitarnos los santos que hay en ella [se refería al padre Baltasar Álvarez]», en «Carta de Teresa de Jesús a las carmelitas descalzas de Malagón», Medina del Campo, ¿6 agosto? 1580, Cta 337, p. 1825.

<sup>41</sup> La Puente, Luis de, *Crónica Oficial de la Semana y Congreso Ascéticos celebrados en Valladolid desde el 23 al 30 de octubre de 1924, bajo la presidencia del Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Remigio Gandásegui y Gorrochátegui, arzobispo de esta diócesis, con ocasión del Tercer Centenario de la preciosa muerte del insigne vallisoletano V. P. Luis de La Puente, SJ*, Valladolid, Imprenta de la Casa Social Católica, 1925.

<sup>42</sup> La Puente, Luis de, *Meditations upon the Mysteries of our Holy Faith with the practise of mental praiet touching the same, componed in spanish by the R.F. Lxys de la Pvente, of the Societie of Iesvs, natiue of Valladolid and translated into English by F. Rich Gibbons of the same Societie*. Printed with priuiledge, 1610.

<sup>43</sup> Ribera, 1590, p. 77.



Figura 4: Manuscrito de Camino de Perfección en el convento de la Concepción del Carmen de Valladolid (foto: Ramón Gómez).

do resaltar a Camilo Abad<sup>44</sup> que las *Meditaciones* del padre La Puente poseían un carácter «marcadamente doctrinal e intelectual», mientras que, en otras obras de semejantes intenciones –la propia de fray Luis de Granada–, había predominado en mayor medida lo afectivo. No obstante, la obra de este jesuita se convirtió en una mina de materiales, no solamente para confesores y directores espirituales, sino también para los predicadores de la época<sup>45</sup>.

En ese camino de la Pasión, se leía el libro, se escuchaba el sermón, se meditaba y contemplaba con imágenes. En las páginas de estos autores, unas veces limitadas al ámbito de lo conventual, otras entregadas a la publicación y, por tanto, a la difusión, los escultores encontraron el guión para plasmar en la madera y en otros materiales, todas esas experiencias espirituales. Meditación que como hemos dicho, conducía también a la compasión, a la imitación y a compartir los dolores del que sufrió por la salvación. La vida de la monja carmelita calzada santa María Magdalena de Pazzis así lo manifestaba: «Enamorada de la Pasión de Jesu

<sup>44</sup> Abad, 1954.

<sup>45</sup> Burrieza, 2003; 2007, pp. 119-122. No fue la única obra de Luis de La Puente, pues destaca también *De la perfección del cristiano en todos sus estados* (en tres volúmenes, 1612-1616), *Guía espiritual* (1609), *Directorio espiritual para la Confesión, Comunión y Sacrificio de la Misa* (1625).

Christo, no se hartaba jamás de meditar en ella»<sup>46</sup>. Compasión que en la palabra predicada tenía que traducirse forzosamente en el movimiento a lágrimas de quienes le escuchaban activamente, aplicándose después a la vida de todos ellos.

\* \* \*

Gregorio Fernández leía y meditaba y conocía los escritos ya publicados de la madre Teresa de Jesús, contribuyendo también al desarrollo de la iconografía de la carmelita<sup>47</sup> –beatificada en 1614 y canonizada en 1622, hace ahora cuatrocientos años–. Parecía el escultor gallego, afincado en Valladolid, recoger la invitación de la monja reformadora, en su espiritualidad y experiencia mística, a la contemplación de la humanidad de Cristo, Dios y hombre verdadero. «Es muy buen amigo Cristo, porque le miramos hombre y vémosle con flaquezas y trabajos, y es compañía. Es muy fácil hallarle cabe sí. Siempre que pensemos en Cristo, es bien nos acordemos del amor con que nos hizo tantas mercedes, y cuán grande nos le mostró Dios en darnos tal prenda del que nos tiene: que amor saca amor»<sup>48</sup>. Y todo ello se manifestaba en el paso –en la escena o momento, que es el concepto primitivo, y no tanto en su dimensión procesional– que más le conmovía a la madre Teresa: el de Cristo atado a la columna. Es verdad que fray Juan de la Cruz, en la *Subida al Monte Carmelo*, pedía que en el caso de las imágenes, «más al propio y vivo estén sacadas..., poniendo los ojos en esto más que en el valor y curiosidad de la hechura y su ornato». Sin embargo, en la mayoría de los Cristos flagelados de los que tenemos disposición, no existen estas controversias. Podemos poner los ejemplos del hermano Domingo Beltrán en el siglo XVI desde el colegio de la Compañía en Medina o de Gregorio Fernández, para las cofradías vallisoletanas o los conventos del Carmelo.

Desde este Cristo flagelado, Teresa de Jesús encontró caminos de conversión y nuevas prioridades en su vida espiritual:

Pues ya andaba mi alma cansada y –aunque quería– no la dejaban descansar las ruines costumbres que tenía. Acaecióme que, entrando un día en el oratorio, vi una imagen que habían traído allí a guardar, que se había buscado para cierta fiesta que se hacía en casa. Era de Cristo muy llagado y tan devota que, en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros.

<sup>46</sup> Lezana, Juan Bautista de, *Vida de la Prodigiosa y Extatica Virgen Santa María Magdalena de Pazzis, monja carmelita observante, traducida de lengua toscana en castellana por el M.R.P. Mtro. Fr. Juan Bautista de Lezana, carmelita, natural de Madrid y aora nuevamente dada a luz, a devoción del R.P. Fr. Antonio García, sacristán mayor en el Real Convento del Carmen Calzado de Madrid*, Madrid, imprenta Antonio Pérez de Soto, 1754.

<sup>47</sup> Pinilla, 2013.

<sup>48</sup> Teresa de Jesús, *Vida* 22, 10-14, 2000, pp. 138-141.



Figura 5: Cristo atado a la columna, Gregorio Fernández, 1615, en el convento de la Concepción del Carmen de Valladolid (foto: Ramón Gómez).

Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece que se partía, y arrójeme cabe él con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle<sup>49</sup>.

Y así, en el monasterio abulense de la Encarnación, se venera todavía una talla, calificada de «devota» por la Santa, un Ecce Homo policromado. Una «conversión» que se debió producir en la Cuaresma de 1554, cuando entonces doña Teresa de Ahumada contaba con 39 años. Probablemente, la imagen se encontraba en el oratorio que tenía la carmelita junto a su celda.

---

<sup>49</sup> Teresa de Jesús, *Vida* 9,1, pp. 49-50.

A este Cristo atado a la columna había que responder con humildad: «Verdaderamente, es de gran humildad verse condenar sin culpa y callar, y es gran imitación del Señor, que nos quitó todas las culpas. Y ansí os ruego mucho traigáis en esto gran estudio, porque trae consigo grandes ganancias»<sup>50</sup>. Gregorio Fernández plasmó esa experiencia espiritual en la madera, como se puede contemplar en el convento abulense de Santa Teresa, edificado sobre la casa natal de la reformadora<sup>51</sup>. La misma predilección de la monja carmelita la demostró el maestro gallego por la representación de Cristo flagelado. Un azotado a la columna que fue tan recurrente en los conventos. En el de la Concepción del Carmen de Valladolid se conserva una inigualable imagen que representa este momento. Fue tallado hacia 1615, cuatro años antes del encargo realizado por la cofradía de la Vera Cruz al maestro escultor en su paso procesional del Azotamiento. Pudo ser encargado al propio Fernández por Diego de Sarmiento de Mendoza, noveno conde de Ribadavia, por su viuda Isabel Manrique o por el hermano del primero –ambos bisnietos de María de Mendoza, auténtica fundadora del Carmelo de Valladolid–, Pedro de Sarmiento, destacado coleccionista de obras de arte. A las monjas llegó muy tardíamente, a través de Isabel Rosa Sarmiento de Mendoza, marquesa de Camarasa, condesa de Ribadavia y patrona del convento como descendiente de los anteriores, la cual entregó en 1773, «cuando se la llevó Dios, una santa imagen de un Santo Eze Homo a la columna, muy devoto, que se colocó en el coro bajo, en un nicho, en el coro de la prelada»<sup>52</sup>. Fernández fue el que popularizó este tema, atado a una columna baja, de acuerdo a la reliquia conservada en la basílica de Santa Práxedes de Roma. No es la tipología compositiva del flagelado de Medina del Campo, alumbrado actualmente en las procesiones de la villa de las ferias y realizado por el hermano coadjutor, el mencionado jesuita Domingo Beltrán, para situarlo en uno de los retablos de la iglesia de la Compañía, actual parroquia de Santiago el Real.

Este último autor, sin embargo, desarrolló su trabajo y existencia entre 1535 y 1590, estableciendo en la composición una columna alta que supera la altura del propio Cristo. El «Flagelado» de los jesuitas de Medina se encuentra dotado de un magnífico movimiento; la cabeza al mismo tiempo que se levanta, realiza contrapeso, inclinándose hacia atrás; las piernas permanecen dobladas y con los brazos y las cuerdas afianzaba su abrazo a la columna. El propio paño de pureza refleja ese deseo de detener su desplome. Este escultor alavés, una vez formado en su oficio dentro de las estructuras gremiales, decidió su entrada en la Compañía de Jesús en Alcalá de Henares. Contaba 25 años. «En casa –describía el padre José de Acosta ese momento para Medina–, ha entrado un hermano que en obra

<sup>50</sup> Teresa de Jesús, *Camino de Perfección* (Valladolid), 15,1, p. 696.

<sup>51</sup> Martín González, 1980, p. 263.

<sup>52</sup> Urrea, 2014, pp. 126-127.

de imaginería y talla es extremadamente diestro, el qual, ofreciéndole otros muy principal partido, dixo que más quería servir a la Compañía, que en otra parte usar de cualquier ventaja». Vivió seis años en Medina, refiriéndose el conocido pedagogo Juan Bonifacio –probable profesor de Juan de Yepes– en sus cartas a «nuestro escultor». Mencionaba las tres tallas que había realizado: una Virgen con el Niño, un Cristo Crucificado que conocemos como «el de la Agonía»<sup>53</sup> y este Flagelado. Fernando García Gutiérrez indica<sup>54</sup> que, en aquellas obras realizadas en Medina, se apreciaba el afán del clasicismo del hermano Beltrán<sup>55</sup>.

Volviendo a Fernández, la posición adoptada desde la columna baja facilitaba una postura más dramática del azotado, favoreciendo la emoción generada en el espectador que contemplaba un paso procesional. «Quedando todo el cuerpo desnudo libre y desembarazado –podemos leer en el sermonario de Martín Peranza–, para que los látigos y rebenques diesen vueltas al cuerpo». A estos azotes de «Christo nuestro señor a la columna» dedicó Luis de La Puente su meditación trigésimo quinta:

Estando ya Cristo nuestro Señor desnudo en la columna, comenzaron los sayones á azotarle con extraordinaria crueldad. Los instrumentos del castigo, como algunos dicen, fueron tres diferentes que usaron diversos verdugos, hiriéndole unos después de otros, es á saber unas varas verdes, llenas de espinas, y unos ramales tejidos de nervios de bueyes, con sus abrojos de hierro al remate de ellos, y unas cadenillas de hierro que herían y penetraban hasta los huesos. Con estos azotes empezaron a descargar terribles golpes sobre las espaldas del Salvador, las cuales con la furia de los golpes, primero se encardenalaron, luego se desollaban del cuero delgado que tenían, después penetraban los azotes la misma carne, vertían arroyos de sangre que caían en el suelo. Y con esta crueldad iban golpeando é hiriendo todo el cuerpo, sin perdonar brazos ni hombros, y todo el pecho hasta descubrir los huesos<sup>56</sup>.

Fernández se empleó con intensidad en el realismo de las heridas, especialmente, en las llagas originadas por los flagelos, imagen también de aquellas que portaban los hermanos de sangre en las procesiones, los flagelantes antiguos de fray Vicente Ferrer. Azotados sobre los que se realizaba un destacado estudio

---

<sup>53</sup> Se sumó esta obra en 1955 a las procesiones de la cofradía penitencial de Nuestro Padre Jesús atado a la columna. Un crucificado vivo de los que no suelen abundar, pero que en la imaginería de aquellas centurias generaba devoción. Esto se tradujo en una sección con la que dispuso el «Cristo de la Agonía» hasta los años sesenta, compuesta por trabajadores de la empresa FESA (Ferroaleaciones Española S.A.)

<sup>54</sup> García Gutiérrez, 2001, vol. I, p. 405.

<sup>55</sup> El Cristo atado a la columna del Hermano Domingo Beltrán sale a las calles de Medina del Campo desde 1942, alumbrado por la cofradía de Nuestro Padre Atado a la columna.

<sup>56</sup> La Puente, Luis de, *Meditaciones de los Misterios de Nuestra Sancta Fe, con la práctica de la oración mental sobre ellos*, Meditación XXXV, «De los açotes de Christo nuestro señor a la columna», Valladolid, imprenta Juan de Bustillo, 1605.

anatómico, equilibrado, realista y dramático.

Cuando a la sobrina segunda de la madre Teresa de Jesús, María de Ocampo, la vinieron a proponer matrimonio en los locutorios de la Encarnación de Ávila y rechazó la propuesta, cuentan que poco tiempo después se le apareció Jesús atado a la columna, para agradecerla la limosna que había otorgado para la fundación de San José de Ávila. Todo tenía su explicación, pues ella se había venido a vivir con la prima de su padre Diego de Cepeda, doña Teresa de Ahumada, y en una conversación desarrollada por varias monjas en la celda de su tía, se planteó la posibilidad de llevar a cabo la reforma de la Orden. Para entonces, María de Ocampo ofreció mil ducados de su legítima<sup>57</sup>, cantidad que no era nada desdeñable. Aquel hecho extraordinario –la presencia de Cristo y no tanto la del dinero–, que además fue narrado, la decidió para convertirse en monja descalza y lo hizo en San José, no en el grupo inicial pero casi de manera inmediata con el nombre de María Bautista –los votos religiosos los emitió el 21 de octubre de 1564–. Vivió en Medina del Campo, pero la fundadora del Carmelo de Valladolid, María de Mendoza, pidió a la reformadora carmelita que la trajese a la entonces villa del Pisuerga. Aquí fue priora por espacio de dieciséis años, monja de gran confianza que se carteo en numerosas ocasiones con la madre Teresa, muy preocupada por el avance y progreso del convento que dirigía.

\* \* \*

En la contemplación del Misterio de llevar la Cruz a cuestras, inclinó el cuerpo, y acomodó los brazos, como si llevase sobre sus espaldas una pesada Cruz, y así anduvo por espacio de una hora por varias partes y lugares del Monasterio,



Figura 6: Santa Teresa de Jesús arrodillada ante Cristo atado a la columna en el convento de Santa Teresa de Ávila.

<sup>57</sup> Archivo Convento Carmelitas Valladolid, Petronila de San José, *Breve relación / Este Libro es de la Vidas de las Venerables Madres y hermanas Antiguas que conozieron a nuestra Madre Santa Teresa de Jesús por Petronila de San José (1632)*, Ms. M-23, p. 11r.

hasta que llegó al lugar que la representaba el Monte Calvario: donde llegando, y estando media hora de rodillas en acto de ofrecimiento á Dios, contemplando el que de sí mismo hizo Jesú Christo al Padre Eterno, dió manifestísimas señales de padecer la pena que padeció quando fue crucificado.

Así relataba el traductor carmelita, fray Juan Bautista de Lezana, el modo vivencial en que la monja carmelita italiana María Magdalena de Pazzis experimentaba los pasos de Cristo hacia el Calvario<sup>58</sup>. «Miradle, cargado con la cruz –escribía en *Camino de Perfección* Teresa de Jesús–, que aún no le dejaban hartar de huelgo. Miraros ha él con unos ojos tan hermosos y piadosos, llenos de lágrimas, y olvidará sus dolores por consolar los vuestros, sólo porque os vais vos con él a consolar y volváis la cabeza a mirarle»<sup>59</sup>. Se había producido una multiplicación de las representaciones de Cristo con la cruz a cuestras entre los clientes y artistas que los satisfacían en el Barroco. Mientras que los pintores flamencos habían visto en esta escena una ascensión triunfante hacia el suplicio; en la reforma católica postridentina, el episodio adquirió mayor patetismo, desmenuzándose aquellas estaciones que habían nacido en épocas anteriores y que se habían ido multiplicando como ejercicio piadoso.

Tomad hijas, de aquella cruz –invita en *Camino de Perfección*–; no se os dé nada de que os atropellen los judíos, porque él no vaya con tanto trabajo; no hagáis caso de lo que os dijeren, haceos sordas a las murmuraciones, tropezando, cayendo con vuestro esposo, no os apartéis de la cruz, ni le dejéis. Mirad mucho el cansancio con que va y las ventajas que hace su trabajo a los que vos padecéis, por grandes que los queráis pintar y por mucho que los queráis sentir; saldréis consoladas de ellos, porque veréis son cosa de burla comparados con el Señor<sup>60</sup>.

Este camino doloroso de ascenso hacia el Gólgota se institucionalizó como una devoción, dividida en escenas o estaciones, procedentes sin duda de la forma didáctica que era enseñar la Pasión a través del auto teatral. Estas estaciones fueron reconstruidas por místicos y autores como el Pseudo Buenaventura o santa Brígida. La composición de lugar, ese disciplinamiento imaginativo y el uso progresivo de las autoridades, de los escritores que antes parecían haberlo contemplado, convertía a estos autores en testigos privilegiados del suplicio. Estaciones representadas en las naves de los templos, para fijar el recorrido del Vía crucis o camino de la cruz, tan difundidos por las órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos, tan presentes en los orígenes de las cofradías penitenciales. Una

---

<sup>58</sup> Lezana, 1754, p. 79.

<sup>59</sup> Teresa de Jesús, *Camino de Perfección* (Valladolid), 26,5, p. 738.

<sup>60</sup> Teresa de Jesús, *Camino de Perfección* (Valladolid), 26,7, p. 770.



Figura 7: Santa Teresa con la cruz a cuesta y con Cristo como Cirineo. Diego Díez Ferreras. Convento de Porta Coeli de Valladolid. Madres Dominicas.

devoción que, en su vivencia, exigía movimiento, subrayando los franciscanos las indulgencias y beneficios espirituales proporcionados por la peregrinación hasta la colina del Gólgota, enclavada en la iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén. Los predicadores –desde el italiano Leonardo de Porto Mauricio–, contribuyeron a la popularización de todo ello.

El camino del Calvario está en el lenguaje cotidiano de la madre Teresa: «¿Por qué hemos de querer tantos bienes y deleites y gloria para sin fin, todos a costa de el buen Jesús? ¿No lloraremos siquiera con las hijas de Jerusalén, ya que no le ayudemos a llevar la cruz con el Cirineo?»<sup>61</sup>. La escena del Cirineo ilustraba

---

<sup>61</sup> Teresa de Jesús, *Vida* 27,13, p. 173.

otras palabras anteriores de Cristo: «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (Mt 16, 24 / Mc 8,34). La Puente parecía saberlo todo acerca de este personaje, subrayando desde el significado de su nombre –«Simón» quería decir «obediente»–, extranjero en tierra judía y, por tanto, peregrino y poco apegado a las cosas del mundo; y con la promesa de la gloria por haber cargado con la cruz. Así pues, obediencia, desapego del mundo y con los ojos puestos en la salvación: tres buenos requerimientos para el cristiano del siglo XVI-XVII<sup>62</sup>. Cristo se convierte en Cirineo de la madre Teresa. En realidad, además del Cristo atado a la columna y el encuentro con el Resucitado, Jesús camino del Calvario forma parte de esas tres escenas principales de la espiritualidad de Pasión entre la madre Teresa y Cristo, teniendo en cuenta que esta espiritualidad de la reformadora es eminentemente cristocéntrica.

La devoción multiplicó los «Cirineos» que auxiliaban a Cristo: podía ser la propia Iglesia, implicada en la salvación que recibía por esta muerte en cruz; y por supuesto, los fundadores, místicos y religiosos de las distintas órdenes que encargaban las obras. Así ocurre en un lienzo que se conserva en el monasterio de las monjas dominicas de Porta Coeli de Valladolid –perteneciente al patronato del marqués de Sieteiglesias, Rodrigo Calderón– y atribuido a Diego Díez Ferreras, el pintor de origen sevillano más insigne en la segunda mitad del siglo XVII. Si Cristo le sirve de ayuda para llevar la Cruz, ella –Teresa de Jesús– es la que se convierte en Nazareno y ambos, dentro de esa humanidad de Dios, mantienen un diálogo de miradas que excede lo físico, como ocurría con la intensa vida mística de la reformadora carmelita.

Manuel Arias Martínez se pregunta<sup>63</sup> si las representaciones de la madre Teresa con la cruz a cuestas no podían estar relacionadas con los padecimientos que habría de sufrir, no solamente en su proceso de conversión espiritual, sino sobre todo en el desarrollo de su reforma. Ese encuentro con el Nazareno se reproduce en la clásica escena de la Visión de la Storta de Ignacio de Loyola, cuando a las afueras de Roma<sup>64</sup> y en la soledad de la ermita, contempló a Cristo con la cruz a

---

<sup>62</sup> La Puente, Luis de, *Meditaciones de los Misterios de Nuestra Sancta Fe, con la práctica de la oración mental sobre ellos*, Meditación XXXIX, Valladolid, imprenta Juan de Bustillo, 1605, pp. 238-239.

<sup>63</sup> Arias Martínez, 2014, pp. 84-85.

<sup>64</sup> «Aconteció en este camino [de Roma] –escribe Pedro de Ribadeneyra en su *Vida* del padre Ignacio–, que acercándose ya a la ciudad de Roma, entró á hazer oración en vn templo desierto y solo, que estaua algunas millas lexos de la ciudad. Estando en el mayor ardor de su feruorosa oración, allí fue como trocado su corazón, y los ojos de su alma fueron con vna resplandeciente luz tan esclarecidos, que claramente vio como Dios Padre, boluiéndose a su unigénito hijo que traía la cruz á cuestas, con grandísimo y entrañable amor le encomendaua á el, y a sus compañeros: y los entregaua en su poderosa diestra, para que en ella tuuiesen todo su patrocinio y amparo. Y auiéndolos el benignísimo Iesus acogido, se boluió a Ignacio así como estaua con la

cuestas, escuchando unas palabras que consideraría providenciales: «Ego vobis Romae propitius ero» –«Yo os seré propicio en Roma». En esta experiencia, el padre Ignacio creyó escuchar la voluntad de Dios de convertirle en un hombre de gobierno y en fundador en la ciudad de los Papas de la nueva Compañía de Jesús. «En la vida, todos llevan sus cruces, aunque diferentes; que por este camino que fue Cristo han de ir los que le siguen, si no se quieren perder; y ¡bienaventuradas cruces, que aun acá en la vida tan sobradamente se pagan!»<sup>65</sup>. Con todo, Cristo no solamente ayuda a llevar la carga de la cruz a Teresa de Jesús, sino que también la bendice en su proyecto y en su tarea la está avalando.

Los contemplativos han de llevar levantada la bandera de la humildad –escribe en *Camino de Perfección*– y sufrir cuantos golpes les dieran sin dar ninguno; porque su oficio es padecer como Cristo, llevar en alto la cruz, no la dejar de las manos por peligros en que se vean, ni que vean en él flaqueza en padecer; para eso le dan honroso oficio<sup>66</sup>.

Una carga pesada que se plasma también en la vida de obediencia. Lo relatará la madre Teresa en el *Libro de las Fundaciones*:

Acuérdome que me contó un religioso que había determinado y puesto muy por sí que en ninguna cosa le mandase el prelado que dijese que no, por trabajo que le diese. Y un día estaba hecho pedazos de trabajar, y ya tarde, que no se podía tener, e iba a descansar sentándose un poco, y topóle el prelado, y díjole que tomase el azadón y fuese a cavar a la huerta. Él calló, aunque bien afligido el natural, que no se podía valer. Tomó su azadón y, yendo a entrar por un tránsito, que había en la huerta (que yo vi muchos años después que él me lo había con-

---

Cruz, y con un blando y amoroso semblante le dize: «Ego vobis Romae propitius ero». «Yo os seré em Roma propicio y faorable». Marauillosa fue la consolación y el esfuerço con que quedó animado nuestro Padre desta duina reuelación. Acabada su oración, dize a Fabro y á Laynez: hermanos míos, que cosa disponga Dios de nosotros, yo no lo sé, si quiere que muramos en la cruz ó desconyuntados en una rueda ó de otra manera: más de vna cosa estoy cierto que de qualquier manera que ello sea, tendremos a Iesu Christo propicio y con esto les cuenta lo que auía visto, para más animarlos y aperebirlos para los trabajos que auían de padecer. De aquí es, que auiendo después nuestro Padre y sus compañeros determinado de instituir y fundar Religión, y tratando entre sí, del nombre que se le auía de poner, para representarla á su Santidad y suplicarle que la confirmasse, el Padre pidió a sus compañeros que le dexassen á el poner el nombre á su voluntad; y auidendoselo concedido todos con grande alegría, dixo el que se auía de llamar la Compañía de Iesus. Y esto porque con aquella marauillosa visión, y con otras muchas y excelentes ilustraiones, auía nuestro Señor impresso en su corazón este sacratíssimo nombre», Ribadeneyra, Pedro de, *Vida del P. Ignacio de Loyola, fundador de la religión de la Compañía de Iesus*, Madrid, por Pedro Madrigal, 1594, p. 77-78.

<sup>65</sup> Teresa de Jesús, *Vida*, 11,5, p. 61.

<sup>66</sup> Teresa de Jesús, *Camino de Perfección* 18,6, p. 739.

tado, que acerté a fundar en aquel lugar una casa), se le apareció nuestro Señor con la cruz a cuestas, tan cansado y fatigado, que le dio bien a entender que no era nada el que él tenía en aquella comparación<sup>67</sup>.

En ningún pasaje del *Libro de la Vida*, refiere la madre Teresa de Jesús una visión semejante a la representada en este lienzo mencionado del monasterio valli-soletano de Porta Coeli, aunque, como hemos visto, las referencias a los trabajos de Cristo con la cruz son abundantes. Cuando narraba que el principal mal, dolencia o enfermedad de su padre era «un dolor grandísimo de espaldas que jamás se le quitaba», su hija le indicaba que «pues era tan devoto de cuando el Señor llevaba la cruz a cuestas, que pensase su Majestad le quería dar a sentir algo de lo que había pasado con aquel dolor. Consolóse tanto, que me parece nunca más le oí quejar»<sup>68</sup>. En el caso de san Juan de la Cruz, es muy reproducido el «Milagro de Segovia», que es una aparición de Jesús Nazareno al fraile carmelita<sup>69</sup>. Una conversación que se situaba en 1588, entre el místico y un cuadro devoto que se encontraba en el claustro del convento segoviano de los carmelitas, una vez que se había trasladado desde la nave de la iglesia. El Nazareno siempre aparece de medio cuerpo, con la cruz a cuestas y el carmelita arrodillado ante el cuadro. Gracias a las filacterias, sabemos el alcance del diálogo. Mientras que Jesús le pregunta: «Juan, qué quieres por lo que has hecho por mí»; el santo místico le responde: «Señor, padecer y ser menospreciado por vos». La escena principal ya fue plasmada en una estampa de Antoine Wierix de 1591, incluida en la primera edición de las obras de fray Juan de la Cruz, en Alcalá en 1618<sup>70</sup>.

Con todo, la iconografía de Jesús Nazareno será una de las más extendidas en la Castilla de los siglos XVI y XVII, naciendo las cofradías bajo esta advocación, a veces vinculadas a conventos de los agustinos calzados. Así ocurrió en Valladolid en 1596. Con anterioridad, en el agustino de Nuestra Señora de Gracia de Medina –aquellos frailes que no gustaban del establecimiento de la madre Teresa– se constituyó una cofradía que en principio era asistencial y no penitencial, la de la Virgen de la Misericordia y San Nicolás Tolentino. Posteriormente, se sumó la advocación de Jesús Nazareno. Aunque mantuvo la atención hacia ciertos sectores marginados, las dos penitenciales de la Vera Cruz y Angustias no aceptaron su transformación a cofradía penitencial. Será un auto del Consejo de Castilla de febrero de 1620 el que confirmó la regla de esta, autorizando a la cofradía de la

---

<sup>67</sup> Teresa de Jesús, *Fundaciones*, 5,9, p. 332.

<sup>68</sup> Teresa de Jesús, *Vida* 7, 16, p. 40.

<sup>69</sup> Sánchez del Barrio, 2014, pp. 190-191.

<sup>70</sup> *Obras espirituales que encaminava a vna alma a la perfecta vnión con Dios por el venerable P. F. Iuan de la Cruz, primer Descalzo de la Reforma de N. Señora del Carmen...*, Alcalá, viuda de Andrés Sánchez Ezpeleta, 1618.

Misericordia a realizar procesión propia de los hermanos nazarenos en el amanecer del Viernes Santo de Medina. Era el momento en que lo hacían la mayoría de las penitenciales del Nazareno, entre las seis y siete de la mañana. Después, por la noche del Viernes Santo, realizaban la función del Desenclavo y la procesión del Santo Entierro de Cristo. Su imagen titular, sin embargo, no fue la magnífica talla medinense de «Nuestro Padre Jesús Nazareno»<sup>71</sup>, pues esta de vestir aunque realizada de cuerpo entero en madera, pertenecía a la penitencial de las Angustias. Contemporánea al proceso de santificación de la madre Teresa, se ha vinculado su autoría a Francisco del Rincón, el maestro que introdujo a Gregorio Fernández en Valladolid<sup>72</sup>.

\* \* \*

El Despojo es una de las escenas más humillantes y dramáticas de la Pasión. Es el abandono que siente la humanidad de Cristo:

¿Pues cómo, Señor, es posible que os dejan sólo los ángeles, y que aún no os consuele vuestro Padre? Si es así, Señor, que todo lo queréis pasar por mí, ¿qué es esto que yo paso por Vos? ¿de qué me quejo? Que ya he vergüenza de que os he visto tal, que quiero pasar, Señor, todos los trabajos que me vinieren y tenerlos por gran bien por imitaros en algo. Juntos andemos, Señor; por donde fuerdes tengo de ir, por donde pasardes, tengo de pasar<sup>73</sup>.

Habitualmente, la escena se dibujaba de esta manera –y se plasmaba en los pasos procesionales–: Cristo era despojado violentamente de sus vestiduras por los sayones que le maltrataban. Uno de los soldados realizaba un pozo con una azada para ubicar la cruz. La túnica que después iba a ser sorteada se llevaba parte de esa piel pegada a la misma por las impregnaciones de la sangre. La escena evangélica no descende a los detalles, sino que se reduce al sorteo de las vestiduras por parte de los verdugos, prendas a las que tenían derecho los ejecutores. Los detalles del «Despojo» los aportaron escritos apócrifos y las meditaciones. Se trataba de una escena habitual y propicia para las sacristías de las iglesias, pues aquel era el lugar del revestimiento de las vestiduras sacerdotales. El Greco, por ejemplo, pintó el célebre «Expolio» y esta obra se ubicó en la sacristía de la

<sup>71</sup> La nueva etapa de la cofradía de la Misericordia y Jesús Nazareno comenzó con la restauración de las procesiones en Medina del Campo, a partir de 1942. Su imagen titular será la mencionada de Francisco del Rincón, uniéndose un Nazareno mucho más pequeño que se venera en la ermita de San Roque y está realizado en papelón, el Crucificado de la Vera Cruz y el Cristo de la Paz de Juan Picardo. En la mañana de la Pascua de Resurrección, acompañan a la Virgen de la Alegría,

<sup>72</sup> Arias Martínez, Hernández Redondo, Sánchez del Barrio, 1996, pp. 92-94.

<sup>73</sup> Teresa de Jesús, *Camino de Perfección* (Valladolid), 26,6, p. 738.

Catedral primada de Toledo. En las cofradías de la Pasión o de Jesús Nazareno, era habitual disponer de los pasos del «Despojo» o del «Redopelo». Según las condiciones para realizar el primitivo y desaparecido de Medina del Campo, sabemos su composición: un Cristo desnudo, con su paño de pureza; un sayón que le arrancaba las vestiduras –las cuales eran de tela natural–, otro sayón portaba una lanza, otro agujereaba la cruz para facilitar la entrada del clavo –la acción de barrenar–, y un cuarto mantenía en sus manos un azadón. Cristo en solitario y abandonado, incluso por los ángeles que escribía la madre Teresa, rodeado de sus verdugos, alguno de ellos de tez morena. Se trataba de significar el valor universal de la redención ante los pecados de los hombres de todas las razas.

\* \* \*

La crucifixión es la escena central de la historia de la plástica cristiana, presente en los principales espacios sacros y, por tanto, más allá de los pasos procesionales.

Poned los ojos en el Crucificado y haráseos todo poco. Si su Majestad nos mostró el amor con tan espantables obras y tormentos, ¿cómo queréis contentarle con sólo palabras? ¿Sabéis que es ser espirituales de veras? Hacerse esclavos de Dios, señalados con su hierro, que es el de la cruz<sup>74</sup>.

Ante el Crucificado no se trataba sólo de una dimensión afectiva, de una actitud lacrimógena. Despertaba los sentimientos de la compasión: «Él gusta mucho de que nos dolamos de sus penas»<sup>75</sup>. Lo apuntaba en la sexta *Morada* aquella alma afligida que permanecía delante de un Crucifijo –la importancia de la imagen–, subrayándose a sí misma que «nunca había tenido qué dar a Dios, ni qué dejar por él»:

Díjole el mismo crucificado consolándola que él le daba todos los dolores y trabajos que había pasado en su pasión, que los tuviese por propios para ofrecer a su Padre. Quedó aquel alma tan consolada y tan rica, según de ella he entendido, que no se le puede olvidar, antes cada vez que se ve tan miserable, acordándosele, queda animada y consolada<sup>76</sup>.

Las meditaciones también servían materiales para los sermones de las Siete Palabras, cada una de las cuales salieron de la boca del que estaba siendo ajus-

---

<sup>74</sup> Teresa de Jesús, *Morada Séptima*, capítulo 4, 9, p. 962.

<sup>75</sup> Teresa de Jesús, *Morada Sexta*, capítulo 7, 13, p. 921.

<sup>76</sup> Teresa de Jesús, *Morada Sexta*, capítulo 5, 6, pp. 907-908.

ticiado: «Aquellas siete palabras que tu rey David cantó en el arpa de la cruz», como escribía fray Luis de Granada<sup>77</sup>. Poco a poco, la crucifixión se fue rodeando de testigos: la presencia de la Virgen María, san Juan –estableciendo ambos tres un diálogo–, además de María Magdalena, habitualmente derrumbada a los pies de la cruz.

Mas, ¡qué debía pasar la gloriosa Virgen y esa bendita santa [Santa María Magdalena] Qué de amenazas, que de malas palabras, y qué de encontrones y qué descomedidas! Pues, ¡con qué gente lo habían tan cortesana! Sí, lo eran del infierno, que eran ministros del demonio. Por cierto que debía ser terrible cosa lo que pasaron, sino que con otro dolor mayor, no sentirían el suyo<sup>78</sup>.

Así, frente a los verdugos, y en contraposición a ellos, se encontraban estos familiares. La Madre siempre situada a la derecha, escuchaba las últimas palabras de Cristo, con las manos entrelazadas o con una mirada perdida en el suelo:

Y estando en la cruz –escribía en la *Meditación a los Cantares*–, que era ya pasando la muerte, no se queja. Cuando en la oración del Huerto iba a despertar a sus Apóstoles. Pues con más razón se quejara a su Madre y Señora nuestra cuando estaba al pie de la cruz y no dormida, sino padeciendo dura muerte, y siempre nos consuela más quejarnos a los que sabemos sienten nuestros trabajos y nos aman más<sup>79</sup>.

San Juan imploraba hacia Jesús, habitualmente ya muerto. Los Evangelios, especialmente el que se encontraba a él atribuido, hablaban del «discípulo al que tanto amaba Cristo», el único de los doce que se hallaba en la escena de la ejecución, tras la dispersión del resto. La madre Teresa de Jesús mencionaba a esa «bendita santa» por la que sentía especial devoción, la Magdalena, que enjugaba con su melena la sangre que brotaba de las heridas de los clavos y de las llagas, mostrando menos serenidad en sus desmayos que la Virgen María. Con el tiempo, y desde el jansenismo de fuera de España, se creyó necesario eliminar la presencia de la que era identificada por pecadora.

Así pues, la vida perdida físicamente, pero ganada, de alguna manera resucitada. «¡Oh Señor mío y bien mío! ¿Cómo queréis que se desee vida tan miserable, si no es con la esperanza de perderla por Vos o gastarla muy de veras en vuestro servicio? Vivir sin Vos, no es otra cosa que morir muchas veces»<sup>80</sup>. Sufrimiento

<sup>77</sup> Granada, 1947, pp. 849-860.

<sup>78</sup> Teresa de Jesús, *Camino de Perfección* (Valladolid), 26,8, pp. 738-739.

<sup>79</sup> Teresa de Jesús, *Meditaciones sobre los Cantares* 3,11, pp. 1064-1065.

<sup>80</sup> Teresa de Jesús, *Morada Tercera*, capítulo 1º, 2, p. 830.

de Dios en la cruz para la salvación, sin demostrar el hombre méritos para haber pasado Cristo por aquel cáliz de sufrimiento.

¡Oh, Señor mío! Cuando pienso por qué de maneras padecisteis y cómo por ninguna lo merecíades, no sé qué me diga de mí, ni dónde tuve el seso cuando no deseaba padecer, ni donde estoy cuando me disculpo. Dadme vos luz y haced que con verdad desee que todos me aborrezcan, pues tantas veces os he dejado a Vos, ¡amándome con tanta fidelidad<sup>81</sup>.

### 3. Conclusión: en la Resurrección, el encuentro

Ningún pasaje evangélico refiere el encuentro de Cristo Resucitado con su madre, aunque los jesuitas, en sus meditaciones de la Resurrección –con episodios más abundantes de esta culminación que los aportados por la imaginación–, situaban un primer tiempo en el cual la Virgen no solamente esperaba, sino que se encontraba con su Hijo, convertido hoy en el último instante procesional de la Semana Santa en Castilla. Fray Luis de Granada, después de haber meditado en ese soliloquio de dolor ante la soledad de María, consideraba justo que Cristo se revelase en primer lugar a su madre: «Acordaos, Señor, de vuestra Madre [...] Ella fue crucificada con Vos: justo es que también resucite con Vos»<sup>82</sup>. El jesuita Luis de La Palma descendía a los pensamientos de esa Virgen de la Soledad refugiada en la casa y cenáculo de Sión aquella noche del viernes de la cruz y el día del sábado<sup>83</sup>. La Puente aseguraba con rotundidad que la primera visita y aparición que quiso hacer Cristo fue a su madre, un encuentro secreto que María no deseó revelar ni a los apóstoles o a las mujeres, protagonistas de los últimos episodios evangélicos y beneficiarios de las apariciones de Jesús Resucitado<sup>84</sup>.

Aquellas visiones y experiencias místicas las sentía Teresa de Jesús espiritual y no físicamente. Ella misma lo decía. No faltó con motivo de la Resurrección –«me parece clarísimamente se sentó cabe mí nuestro Señor»–. Y hace una traslación de la escena de Tomás, el incrédulo: «Vesme aquí, hija, que yo soy; muestra tus manos; y parecíame que me las tomaba y llegaba a su costado, y dijo: mira mis llagas»<sup>85</sup>. Situaba en ese momento, la confirmación de que una vez hubo resuci-

---

<sup>81</sup> Teresa de Jesús, *Camino de Perfección* (Valladolid), 15,5, p. 697.

<sup>82</sup> Granada, 1947, p. 874.

<sup>83</sup> «La Virgen Nuestra Señora, recogida en su celda, llorando su soledad con maravillosa conformidad y paciencia y con cierta y segura esperanza de ver a su Hijo resucitado y glorioso», en La Palma, 1967, p. 329.

<sup>84</sup> La Puente, 1605, p. 351.

<sup>85</sup> Teresa de Jesús, *Cuentas de Conciencia* 13, 10-12, p. 989.



Figura 8: Encuentro de la Virgen María con Jesús Resucitado en la ermita de Santa Teresa de la huerta de la Concepción del Carmen de Valladolid (foto: Francisco Javier Ruiz Ramos).

tado, «había visto a nuestra Señora, porque estaba ya con gran ansiedad, que la pena la tenía tan absorta y traspasada, que aún no tornaba luego en sí para gozar de aquel gozo [...] y que había estado mucho con ella, porque había sido menester, hasta consolarla»<sup>86</sup>. Era una clara referencia al encuentro de la Resurrección pero también a los dolores sentidos por la madre, habiendo sido necesario estimular la compasión hacia María, que llevaba clavada su espada, de acuerdo a la profecía que Simeón la había realizado treinta años atrás, cuando fue presentado Jesús en el templo: «cuál debía ser el [traspasamiento] de la Virgen». Tanto dolor, le había costado remontar la pena. El encuentro con Teresa de Jesús, en el matrimonio místico, ocurrirá precisamente con Cristo, «con forma de gran resplandor y hermosura y majestad, como después de resucitado, y le dijo que ya era tiempo de que sus cosas tomase ella por suyas y él tendría cuidado de las suyas, y otras

<sup>86</sup> Teresa de Jesús, *Cuentas de Conciencia* 13, 12, p. 989.

palabras que son más para sentir que para decir»<sup>87</sup>. Era la culminación de la meditación, fijada en la imagen, traducida en la oración:

Esto me dijo el Señor: ¿Piensas, hija, que está el merecer en gozar? No está sino en obrar y en padecer y en amar. Ves mi vida toda llena de padecer y sólo en el monte Tabor habrás oído mi gozo. No pienses cuando veas a mi Madre que me tiene en los brazos, que gozaba de aquellos contentos sin grave tormento. Desde que le dijo Simeón aquellas palabras le dio mi Padre clara luz para que viese lo que yo había de padecer. Cree hija, que a quien mi Padre más ama, da mayores trabajos, y a éstos responde el amor. ¿En qué te le puedo más mostrar que querer para ti lo que quise para Mí?<sup>88</sup>.

## Bibliografía

- Abad, Camilo María, *El Venerable Padre Luis de La Puente de la Compañía de Jesús: sus libros y su doctrina espiritual*, Comillas, Universidad Pontificia, 1954.
- Abad, Camilo María, *Una misionera española en la Inglaterra del siglo XVII: Doña Luisa de Carvajal y Mendoza (1566-1614)*, Santander, 1966.
- Álvarez, Tomás, *Paso a paso, leyendo con Teresa su Camino de Perfección*, Burgos, Monte Carmelo, 1995.
- Arbiol, Antonio de, *La religiosa instruida para todas las operaciones de su vida regular, desde que recibe el hábito santo hasta la hora de su muerte*, Madrid, 1791 (1.ª ed. 1717).
- Arias Martínez, Manuel, «Santa Teresa ayudada por Cristo a llevar la cruz», en *Teresa de Jesús y Valladolid*, Valladolid, Ayuntamiento, 2014, pp. 84-85.
- Arias Martínez, Manuel, José Ignacio Hernández Redondo, y Antonio Sánchez del Barrio, *Semana Santa en Medina del Campo, Junta de Semana Santa de Medina del Campo*, 1996.
- Arias Martínez, Manuel; José Ignacio Hernández Redondo, y Antonio Sánchez del Barrio, *Clausuras. El Patrimonio de los conventos de la Provincia de Valladolid. I. Medina del Campo*, Valladolid, Diputación Provincial, 1999.
- Atienza, Ángela, *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2008.
- Ávila, Julián de, *Recuerdos de la Vida y Fundaciones de la Madre Teresa de Jesús*, edición Manuel Diego Sánchez, Madrid, Editorial Espiritualidad, 2013.
- Bennassar, Bartolomé, *La España del Siglo de Oro*, Barcelona, Crítica, 2001.
- Borja, Francisco de, *Meditaciones para todas las dominicas y ferias del año y para las principales festividades*, Madrid, 1912.

---

<sup>87</sup> Teresa de Jesús, *Morada Séptima*, 2,1, p. 948.

<sup>88</sup> Teresa de Jesús, *Cuentas de Conciencia*, 26, 1, pp. 996-997.

- Burrieza Sánchez, Javier, *Los Milagros de la Corte: Marina de Escobar y Luisa de Carvajal en la Historia de Valladolid*, Valladolid, Real Colegio de Ingleses, 2002.
- Burrieza Sánchez, Javier, *El poder de la enseñanza y el sermón: presencia de la Compañía de Jesús en el ámbito geográfico de Valladolid (1545-1767)*, Tesis doctoral, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2003.
- Burrieza Sánchez, Javier, «La percepción jesuítica de la mujer (siglos XVI-XVIII)», *Investigaciones Históricas*, 2005, pp. 85-116.
- Burrieza Sánchez, Javier, *Valladolid, tierras y caminos de jesuitas. Presencia de la Compañía de Jesús en la provincia de Valladolid, 1545-1767*, Valladolid, Diputación Provincial, 2007.
- Calatayud, Pedro de, *Methodo practico y doctrinal, dispuesto en forma de Cathecismo por preguntas y respuestas, para la Instrucción de las Religiosas en las obligaciones de su Estado, y en el camino de perfeccion, y para que sus Confesores puedan con mas expedición, practica y alivio entender, y gobernar sus conciencias*. Valladolid, imprenta de la Congregación de la Buena Muerte, 1749.
- Carvajal y Mendoza, Luisa de, *Epistolario y Poesías*. Colección formada por Jesús González Marañón, ed. Camilo M<sup>a</sup> Abad, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 179, 1965.
- Crónica Oficial de la Semana y Congreso Ascéticos celebrados en Valladolid desde el 23 al 30 de octubre de 1924, bajo la presidencia del Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Remigio Gandásegui y Gorrochátegui, arzobispo de esta diócesis, con ocasión del Tercer Centenario de la preciosa muerte del insigne vallisoletano V. P. Luis de La Puente, SJ*, Valladolid, Imprenta de la Casa Social Católica, 1925.
- Cruz, Anne J., «Luisa de Carvajal y Mendoza y su conexión jesuita», *La mujer y su representación en las literaturas hispánicas*, Actas del XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Irvine, 24-29 de agosto de 1992, Irvine, 1994, Ed. Juan Villegas Morales, vol. II., pp. 97-104.
- Egido López, Teófanos, «La religiosidad colectiva de los vallisoletanos», en *Valladolid en el siglo XVIII – Historia de Valladolid V*. Valladolid, Ateneo de Valladolid, 1984, pp. 165-169.
- García de Castro Valdés, José, «La Vita Christi de Ludolfo de Sajonia (†1377) e Ignacio de Loyola (†1556). A propósito de un gran libro», *Estudios Eclesiásticos*, vol. 86.338, 2011, pp. 509-546.
- García Gutiérrez, Fernando, «Beltrán Domingo», en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Madrid-Roma, Universidad Pontificia de Comillas-Institutum Historicum Societatis Iesu, vol. I, p. 405.
- García Mateo, Rogelio, «Ignacio de Loyola y Teresa de Jesús, afinidades místico-teológicas», *Manresa*, 87, 2015, pp. 29-38
- García Mercadal, José (ed.), *Viajes de extranjeros por España y Portugal*. Salamanca, Junta de Castilla y León, 1999, vol. II, pp. 687-759.
- García Oro, José, «La vida monástica femenina en la España de Santa Teresa», en *Actas del Congreso Internacional teresiano*, Salamanca, 1982, vol. I, pp. 331-350.
- Granada, Fray Luis de, OP, *Obra selecta. Una suma de la vida cristiana: Vita Christi*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1947, pp. 799-881.

- Kagan, Richard, *Los sueños de Lucrecia. Política y profecía en la España del siglo XVI*, San Sebastián, Editorial Nerea, 1991.
- Juan de la Cruz, *Obras espirituales que encaminava a vna alma a la perfecta unión con Dios por el venerable P. F. Ioan de la Cruz, primer Descalzo de la Reforma de N. Señora del Carmen...*, Alcalá, viuda de Andrés Sánchez Ezpeleta, 1618.
- La Palma, Luis de, *Obras del Padre Luis de La Palma*, Introducción, estudio y notas de Francisco X. Rodríguez Molero, Madrid, Biblioteca Autores Cristianos, 1967, pp. 95-333.
- La Puente, Luis de, *Meditaciones de los Misterios de Nuestra Sancta Fe, con la práctica de la oración mental sobre ellos*, Valladolid, imprenta Juan de Bostillo, 1605.
- La Puente, Luis de, *Meditations vppon the Mysteries of our Holy Faith with the practise of mental praier touching the same, componed in spanish by the R.F. Lvsy de la Pvente, of the Societie of Iesvs, natiue of Valladolid and translated into English by F. Rich Gibbons of the same Societie*, Printed with priuiledge, 1610.
- Lezana, Juan Bautista de, *Vida de la Prodigiosa y Extática Virgen Santa María Magdalena de Pazzis, monja carmelita observante, traducida de lengua toscana en castellana por el M.R.P. Mtro. Fr. Juan Bautista de Lezana, carmelita, natural de Madrid y aora nuevamente dada a luz, a devoción del R.P. Fr. Antonio García, sacristán mayor en el Real Convento del Carmen Calzado de Madrid*, Madrid, imprenta Antonio Pérez de Soto, 1754.
- Marcos Martín, Alberto, *Auge y declive de un núcleo mercantil y financiero de Castilla la Vieja. Evolución demográfica de Medina del Campo durante los siglos XVI y XVII*, Valladolid, Universidad, 1978.
- Marcos Martín, Alberto, «San Juan de la Cruz y su ambiente de pobreza», *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, Ávila, 1991, vol. II, pp. 143-184.
- Martín González, Juan José, *El escultor Gregorio Fernández*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1980.
- Morand, Frédérique, «El papel de las monjas en la sociedad española del setecientos», *Cuadernos de Historia Moderna*, 29, 2004, pp. 45-64.
- Pinheiro da Veiga, Tomé, *Fastiginia. Vida cotidiana en la Corte de Valladolid*, Valladolid, Fundación Municipal de Cultura/Ámbito Ediciones, 1989.
- Pinilla Martín, María José, *Iconografía de Santa Teresa de Jesús*, Tesis doctoral de la Universidad de Valladolid, 2013.
- Pons, Francisco, *Místicos, beatas y alumbrados. Ribera y la espiritualidad franciscana del siglo XVII*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 1991.
- Pons, Francisco, «Monjas y beatas. Mujeres en la espiritualidad valenciana de los siglos XVI y XVII», en Emilio Callado Estela (coord.), *Valencianos en la Historia de la Iglesia II*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2008, pp. 187-274.
- Redworth, Glyn, *The She-Apostle. The Extraordinary Life and Death of Luisa de Carvajal*, New York, Oxford University Press, 2008.
- Ribadeneyra, Pedro de, *Vida del P. Ignacio de Loyola, fundador de la religión de la Compañía de Jesus*, Madrid, por Pedro Madrigal, 1594.

- Ribera, Francisco, *La vida de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de las descalzas y descalzos carmelitas*, Salamanca, 1590.
- Rodríguez G. de Ceballos, Alfonso, *Las imágenes de la Historia Evangelica del P. Jerónimo Nadal en el marco del jesuitismo y la Contrarreforma*, Valencia, s.n., 1974.
- Rodríguez G. de Ceballos, Alfonso, Prólogo a la edición facsímil de Jerónimo Nadal, *Adnotationes et meditationes in Evangelia*, Barcelona, El Abrir, 1975.
- Sajonia, Ludolpho de, *La Vida de Cristo*, Introducción y notas de Emilio del Río, SJ, Monumenta Historica Societatis Iesu, Nova series, Institutum Historicum Societatis Iesu/Universidad Pontificia de Comillas, Roma/Madrid, 2010, 2 vols.
- Sánchez del Barrio, Antonio, «El Milagro de Segovia. Aparición de Jesús Nazareno a San Juan de la Cruz», en *Exposición El Encuentro*, Medina del Campo, Diputación Provincial, 2014, pp. 190-191.
- Sánchez Dávila, Tomás de Jesús, y Diego de Yepes, *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús (1606)*, Madrid, Editorial Espiritualidad, 2015.
- Sánchez Hernández, María Leticia, «Monjas contemplativas, un modelo radical de ser mujer», *Pastoral Misionera*, 178-179, 1992.
- Sánchez Hernández, María Leticia, *Patronato Regio y órdenes religiosas femeninas en el Madrid de los Austrias: Descalzas Reales, Encarnación y Santa Isabel*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1997.
- Sánchez Hernández, María Leticia, *La clausura femenina en España. Actas del Simposium (I y II)*, San Lorenzo de El Escorial, Estudios Superiores del Escorial, 2004.
- Sánchez Lora, María Leticia, *Mujeres, conventos y formas de la Religiosidad barroca*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988.
- Sebastián, Santiago, *Contrarreforma y barroco, lecturas iconográficas e iconológicas*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- Serrano Sanz, Manuel *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, Madrid, Establecimiento tip. Sucesores de Rivadeneyra, 1903-1905, 2 vols.
- Teresa de Jesús, *Obras completas*, dirigidas por Alberto Barrientos, Madrid, Editorial Espiritualidad, 2000.
- Trento, Concilio de, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por Ignacio López de Ayala, agrégase el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564*, Madrid, imprenta que fue de García, 1819: «Decreto de reforma de los religiosos y monjas», pp. 358-382.
- Urrea Fernández, Jesús, «Cristo atado a la columna», en *Teresa de Jesús y Valladolid*, Valladolid, Ayuntamiento, 2014, pp. 126-127.
- Villafañe, Juan de, *Idea de perfección, propuesta al mundo para su imitación y desengaño, en el exemplar de la prodigiosa vida, virtudes y milagros de la venerable Petronila de San Lorenzo, religiosa agustina recoleta del convento de Nuestra Señora de la Expectación de la ciudad de Palencia*, Valladolid, imprenta de Francisco García Onorato y San Miguel, 1721.

# Imprenta e impresos disciplinantes: los manuales de confesores ante el pecado nefando (siglos XVI-XVIII)

Inprenta eta inprimaki diziplinatzaileak: aitor-entzuleen eskuliburuak bekatu híguingarriarentzat (XVI. mendetik XVIII.erakoak)

Printing and disciplinary forms: manuals of confessors in the face of nefarious sin (16th-18th centuries)

---

Javier Ruiz Astiz

Facultade de Humanidades e Documentación

Universidade da Coruña

[j.ruiz.astiz@udc.es](mailto:j.ruiz.astiz@udc.es)

<https://orcid.org/0000-0002-3703-739>

---

Recibido / Noiz jaso den: 15/03/2021

Aceptado / Noiz onartu den: 14/04/2021

---

## Resumen

A lo largo del Antiguo Régimen se produjo un destacado interés por parte de las autoridades religiosas por conseguir controlar la moral popular. Entre aquellos comportamientos desviados, sobresalen las prácticas sexuales pecaminosas, caso del pecado nefando. Para conseguir este ambicioso propósito, emplearon distintas vías gracias a las posibilidades que les ofrecía la imprenta. Los impresos moralizantes, donde se incluían los manuales de confesores, buscaban adoctrinar y corregir dichas actitudes. Así, el objetivo de este estudio es realizar un repaso a los diferentes manuales que fueron editados entre los siglos XVI y XVIII en la península ibérica para censurar la sodomía y el bestialismo.

## Palabras clave

Imprenta; Libro antiguo; Manuales de confesores; Pecado nefando; Antiguo Régimen.

## Sumario

1. INTRODUCCIÓN. 2. IMPRENTA Y CONFORMACIÓN DE UNA DOCTRINA MORAL DISCIPLINARIA. 3. MANUALES DE CONFESORES: LIBROS PARA EDIFICAR UNA NUEVA SOCIEDAD. 4. SODOMITAS ANTE EL CONFESOR. 5. EL BESTIALISMO EN LA TRATADÍSTICA MORALIZANTE. 6. CONCLUSIONES. BIBLIOGRAFÍA.

---

\* Esta publicación se ha efectuado como miembro del grupo de investigación HISPANIA (G000208) de la Universidade da Coruña, enmarcándose en el Proyecto I+D+I Biblioteca Digital Siglo de Oro 6 (BIDISO 6), con referencia: PID2019-105673GB-I00, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España para el período que va desde el 01/06/2020 al 31/05/2023.

**Laburpena.** Antzinako Erregimenean, agintari erlijiosoei interes berezia piztu zitzairen jendearen morala kontrolatzeko. Jokabide desbideratuetan nabarmenenak bekatuzko praktika sexualak ziren, hala nola bekatu higuigarria. Helburu ambiziotsu hori erdiesteko, bide bat baino gehiago erabili zituzten inprentak eskaintzen zizkien aukerez baliatuz. Horietako bat inprimaki diziplinatzaileak ziren, besteak beste aitor-entzuleen eskuliburuak, jendea doktrinatzeko eta jokabide bekatuzkoak zuzentzeko balio zutenak. Ikerlan honen xedea da sodomia eta bestialismoa zentsuratzearen XVI. mendetik XVIII.era Iberiar penintsulan argitaratu ziren eskuliburuak berrikustea.

**Gako hitzak.** Inprenta, Antzinako liburuak; Aitor-entzuleen eskuliburuak; Bekatu higuigarria; Antzinako Erregimena.

**Abstract.** During the Old Regime, there was a prominent interest on the part of the religious authorities to control popular morality. Among those deviant behaviors, sinful sexual practices stand out, such as nefarious sin. To achieve this ambitious purpose they used different ways thanks to the possibilities offered by the printing press. The moralizing printed matter, where the confessors manuals were included, sought to indoctrinate and correct these attitudes. Thus, the objective of this study is to review the different manuals that were published between the 16<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries in the Iberian Peninsula to censor sodomy and bestiality.

**Keywords.** Printing; Old book; Confessors' manuals; Nefarious sin; Old Regime.

## 1. Introducción

A lo largo de la Edad Moderna, asistimos a un destacado celo de la jerarquía eclesiástica con la firme intención de controlar todo tipo de comportamientos pecaminosos, entre los que se encontraron preferentemente los de índole sexual. Para ello, recurrieron a las posibilidades divulgativas e instructivas que les ofertaba la imprenta, por lo que muy temprano optaron por los textos impresos –ya desde la época incunable– para propagar los ideales católicos entre la sociedad. Bien es cierto que aquel adoctrinamiento cívico moralizante tuvo un mayor auge tras los decretos tridentinos. Desde ese momento afloraron diversos productos editoriales con tales propósitos, aunque sobresalieron por encima del resto los conocidos como manuales de confesores, pues fueron un perfecto instrumento que se encargó de redirigir las malas praxis sexuales por las nefastas consecuencias que acarreaban.

Por eso, el presente artículo pretende abordar las diferentes argumentaciones dadas por los principales teólogos de la época para intentar reducir la sexualidad ilícita. No hay duda de que las autoridades eclesiásticas persiguieron duramente todos los comportamientos que transgrediesen el orden moral, pero, para ello, se apoyaron, entre otras medidas, en la publicación de una férrea doctrina que era recogida en los manuales de confesores que se editaron a lo largo del Antiguo Régimen. Toda esta decidida campaña de adoctrinamiento conllevaría

notables cambios en la esfera religiosa, sin olvidarnos de su incidencia social y cultural<sup>1</sup>.

Ante este panorama, los objetivos que se plantean en este trabajo pueden ser desglosados de la siguiente forma:

- a) Analizar los manuales de confesores dentro de los impresos religiosos para evidenciar sus elementos característicos a la hora de perseguir ciertas actitudes en materia sexual.
- b) Reunir una muestra significativa de los manuales de confesores producidos en tierras hispanas entre los siglos XVI y XVIII para intentar trazar una línea evolutiva de los ataques vertidos en aquellos impresos frente a dicha sexualidad.
- c) Estudiar comparativamente los argumentos y las justificaciones que mostraron los tratadistas a través de este producto tipográfico para llegar a comprender, de un modo satisfactorio, los aspectos formales que los conformaron.
- d) Ahondar en la validez que detentó este género editorial en la sociedad hispana del Antiguo Régimen, así como en la formación de una moral disciplinante tanto en el clero como en los feligreses.

Sin duda, como se constatará en las próximas páginas, lo que encerró el proceso de confesionalización fue el intento por unificar la forma de pensar, ya que cambiando la mentalidad de la sociedad se conseguiría mudar los comportamientos perjudiciales para la estabilidad de la moral popular, caso de las distintas manifestaciones de sexualidad contra natura. En consecuencia, a la persecución y sanción de dichas prácticas vino la confesión y, en especial, los impresos donde se detallaba cómo debía actuar el confesor a la hora de interpelar al feligrés que acudía a confesar sus pecados. Aquí entraron en acción los manuales que muchos doctores en Teología escribieron entre los siglos XVI y XVIII, los cuales alcanzaron un enorme éxito gracias a la imprenta manual.

Debido a esto, en este trabajo se traza un análisis evolutivo a la atención que prestaron los manuales de confesores impresos en España –e incluso alguno en Portugal– a los actos sodomíticos y zoofílicos durante los siglos modernos. Para tal cometido, se han examinado un total de dieciocho títulos con sus correspondientes autores. Gracias a esto, se constatará la percepción que tuvieron de ambas realidades los moralistas de aquellas centurias, así como las explicaciones y los modos que articularon para extirpar estos nocivos comportamientos.

---

<sup>1</sup> Lotz-Heumann, 2001, p. 97.

## 2. Imprenta y conformación de una doctrina moral disciplinaria

Durante los siglos modernos, la expansión de la piedad popular entre los feligreses, como apunta González Sarasa<sup>2</sup>, contó con una herramienta indispensable en la imprenta. No hay duda de que los decretos tridentinos fueron un punto de inflexión crucial en lo que a la publicación de tratados sobre moral y dogmática católica se refiere. En este contexto es donde surgieron los conocidos como manuales de confesores para instruir no solo a los párrocos en la forma de confesar a los feligreses, sino que también fueron un destacado activo para moldear la mentalidad de las sociedades modernas.

La defensa de la ortodoxia moral fruto de la elaboración de un discurso y su posterior traslación a la sociedad fue una ardua tarea emprendida por la Iglesia Católica tras el Concilio de Trento. Como se verá, se trató de un proyecto en el que confluyeron reputados moralistas y teólogos con la idea de propagar su mensaje tanto a la minoría letrada como a las clases populares, cuyo contacto con la cultura letrada era más limitado y difuso, muchas veces incluso transmitido de forma oral por vía de sermones y conversaciones insertadas en el marco de la vida cotidiana.

Para el afianzamiento de aquella nueva moral cívica, se promulgaron diferentes disposiciones por parte de la Iglesia y de la Monarquía Hispánica, aunque el mensaje de ambas se entrelazó con la firme intención de someter unas transgresiones que se entendía que afectaban no solo a la moral y a la convivencia, sino incluso al destino de la comunidad política que conformaba la Monarquía. Esto se puede constatar a través de algunos decretos eclesiásticos donde se recogían normas legisladas en los distintos reinos hispanos. En consecuencia, se comprueba que el objetivo de ambos poderes, como expone Gil<sup>3</sup>, fue instrumentalizar los comportamientos colectivos para prevenir conductas delictivas y pecaminosas. De esta manera, durante la Edad Moderna se criminalizaron duramente aquellas prácticas sexuales por no ser conducentes a la procreación, caso de la sodomía o el bestialismo.

Este despliegue de medidas fiscalizadoras es lo que se conoce como disciplinamiento social o *sozialdisziplinierung*, un término acuñado hace unas décadas por Oestreich<sup>4</sup> para analizar los cambios experimentados en la sociedad alemana de los siglos modernos. Dicha tesis sostiene que durante los siglos XVI y XVII se llevó a cabo un fortalecimiento de la disciplina, sobre todo, tras el Concilio tridentino. Este fenómeno es el que se observará en este artículo a partir de las sanciones que se dirigieron contra la sexualidad contra natura porque constituía un fenómeno nocivo para el bienestar de la sociedad confesional. Fue en ese mo-

---

<sup>2</sup> Véase a este respecto González Sarasa, 2019, p. 51.

<sup>3</sup> Gil, 1993, p. 173.

<sup>4</sup> Oestreich, 1968.

mento cuando las autoridades religiosas decidieron emprender una campaña de reforma tanto interna como externa, para lo que se apoyaron, entre otras medidas, en la publicación impresa de una férrea doctrina que se recogía en manuales de confesores, sermonarios y constituciones sinodales.

Aquel nuevo paradigma socio-religioso que comenzó entonces es lo que se ha dado en denominar como confesionalización. Este proceso permitió no solo modernizar a la Iglesia Católica, sino también ponerla al día para poder hacer frente a los problemas inherentes a aquella sociedad que pretendía renovar. Como acertadamente exponen Schilling<sup>5</sup> y Usunáriz Garayoa<sup>6</sup>, la idea era reformar la sociedad en todos sus estratos sociales, incluyendo transversalmente desde el clero a la muchedumbre, pasando por la nobleza.

En resumen, lo que caracterizó al proceso de confesionalización fue el intento por unificar la forma de pensar, ya que cambiando la mentalidad de la sociedad se conseguiría mudar los hábitos perjudiciales para la estabilidad comunitaria, caso de las distintas prácticas sexuales que atentaban contra el orden creado por Dios. A pesar de todo, los resultados medidos en términos de cambio social no vinieron exclusivamente de la implementación de los programas disciplinarios desarrollados «desde arriba». También es cierto que fueron influidos y modelados por un disciplinamiento social «desde abajo», como bien ha subrayado Mantecón<sup>7</sup>.

Tal y como se aprecia, los manuales de confesores que circularon por los distintos reinos de la Monarquía Hispánica entre los siglos XVI y XVIII concretaron y definieron lo permisible y lo prohibido en relación al sexto mandamiento. En dicho contexto, la figura de los párrocos locales fue ganando en importancia al dedicarse a sancionar los comportamientos inmorales en los que incurrían sus feligreses, con lo que trataron –siguiendo a Caro Baroja<sup>8</sup>, Dubert<sup>9</sup> y Reguera<sup>10</sup>– de adoctrinar y controlar a las masas populares reglamentando, según Poton<sup>11</sup> y González Polvillo<sup>12</sup>, sus conductas sociales. Por tanto, la Iglesia Católica desempeñó un papel fundamental en la lucha contra el pecado nefando. Así, a través del control ideológico que ejerció sobre sus fieles, pretendió corregir determinadas conductas y actitudes, al mismo tiempo que anhelaba dirigir las.

<sup>5</sup> Schilling, 1994-1995, p. 661.

<sup>6</sup> Usunáriz Garayoa, 2005, p. 804.

<sup>7</sup> Pueden consultarse sus trabajos: *Contrarreforma y religiosidad popular en la Cantabria Moderna* (1990); *Conflicividad y disciplinamiento social en la Cantabria rural de la Edad Moderna* (1997). Más recientemente, del mismo autor, merece la pena consultar: «Formas de disciplinamiento social, perspectivas históricas» (2010).

<sup>8</sup> Caro Baroja, 1985, p. 193.

<sup>9</sup> Dubert, 1994, p. 384.

<sup>10</sup> Reguera, 2001, p. 146.

<sup>11</sup> Poton, 1992, p. 68.

<sup>12</sup> González Polvillo, 2007, p. 28.



Figura 1. Portada: *Suma llamada nueva recopilación y practica del fuero interior...* (Biblioteca Universidad Complutense de Madrid: 6355).

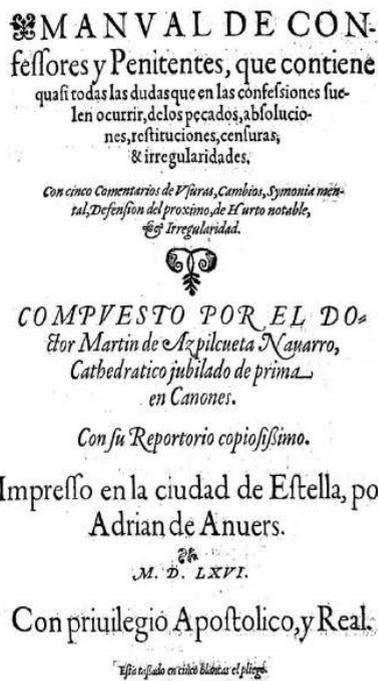


Figura 2. Portada: *Manual de confesores y penitentes...* (Biblioteca General de Navarra: FA/4110-1).

Es decir, gracias a estas apreciaciones, se logra constatar cómo actuaron las instituciones eclesíasticas en la prevención de las relaciones sexuales que transgredían la norma.

Una vez trazado este panorama, y centrándonos en nuestro objeto de estudio, no debemos menospreciar los ataques y las críticas que se centraron en el resto de la sociedad a través de los manuales de confesores (como los que se aprecian en las figuras 1-4), puesto que las prácticas y los hábitos deshonestos de los laicos fueron igualmente reprendidos por las autoridades eclesíasticas. Sin duda alguna, este producto editorial se erigió –como señala Ruiz Astiz<sup>13</sup>– en uno de los soportes sobre los que se sustentó la sociedad confesional. En ellos, los aspectos que más nos interesan son los referentes al sexto mandamiento. Este apartado nos permitirá apreciar cuáles fueron las creencias en las que se

<sup>13</sup> Véase el trabajo de Ruiz Astiz, 2014, pp. 481-528.

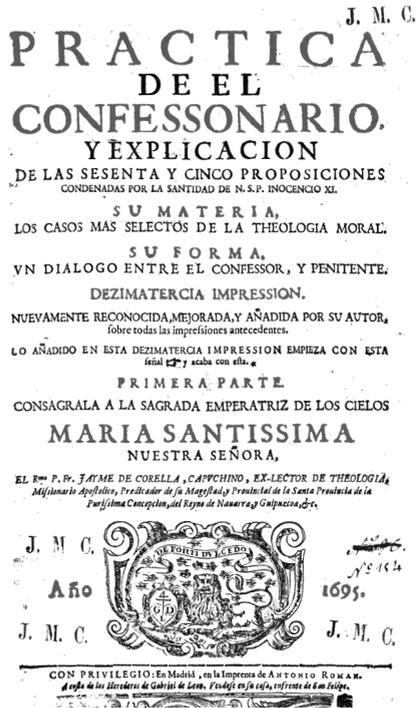


Figura 3. Portada: *Practica de el confessorio...* (Biblioteca Universidad Pública de Navarra: Siglo XVII.110).

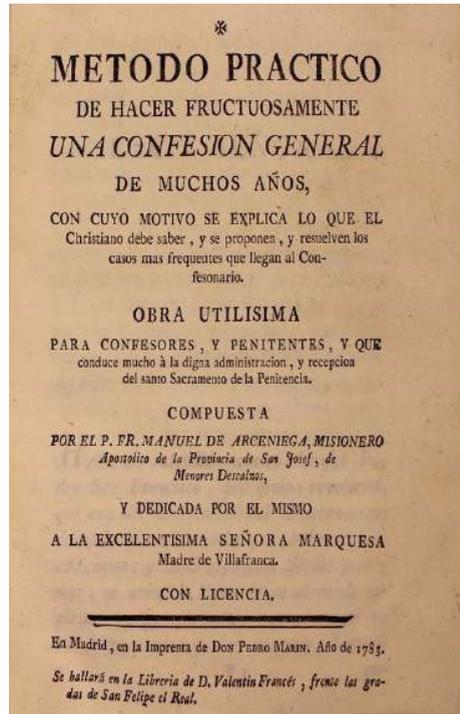


Figura 4. Portada: *Metodo practico de hacer fructuosamente una confesion...* (Biblioteca Universidad de Sevilla: A 127/112).

apoyó el credo católico para tratar de corregir los comportamientos sexuales considerados como desviados y nocivos para el bienestar comunitario.

No obstante, gracias a este análisis, comprobaremos no solo la actitud que manifestó la Iglesia Católica ante la sexualidad contra natura, sino que también conoceremos más a fondo este género editorial tan relevante en aquellas centurias. Así, ahondaremos en sus propósitos a través del estudio de su contenido informativo, comprobando tanto las apreciaciones como las sanciones que en ellos se recogían contra el mundo de las transgresiones sexuales.

Pese a esto, los llamados confesionarios precisan de un estudio en mayor profundidad en el ámbito hispano para tratar de definir los rasgos propios de cada uno de ellos, para así desentrañar sus elementos característicos en cuanto a forma y contenido. Martín Molares y Ruiz Astiz<sup>14</sup> lo han abordado para los manuales

<sup>14</sup> Consúltense Martín Molares y Ruiz Astiz, 2012.

que se editaron en la España del siglo XVIII, lo que nos ha permitido aproximarnos a este tipo de impresos, aunque aún falte cierta sistematización al respecto. Este cometido, dado que sobrepasa el objeto de esta investigación, tendrá que ser tratado en futuros trabajos pero seguro que aportará datos de sumo interés y nos permitirá aclarar algunas cuestiones aquí esbozadas.

### 3. Manuales de confesores: libros para edificar una nueva sociedad

Los confesionarios encerraron varios propósitos, aunque, como apreciaremos, su objetivo último no fue otro que intentar instruir a la sociedad hispana, de ahí sus constantes desvelos por lograr modelar a ese hombre nuevo que se buscaba, puesto que así lograrían apartarlo de las malas costumbres. Con todo ello, se pondrán de manifiesto los fines y objetivos que persiguió la jerarquía eclesiástica en su empeño por controlar a la sociedad de los siglos modernos, pese a que también pretendieron con esto mantener, a ser posible, el equilibrio y la estabilidad vecinal.

Entre sus anhelos, de un modo especialmente vehemente, la Iglesia Católica edificó un complejo saber sobre la sexualidad. Así, en los manuales de confesores podemos hallar exhaustivos análisis acerca de los comportamientos sexuales. No debemos olvidar que la pastoral postridentina situó en la carne el origen de la corrupción humana, aunque a la vez se fijó como meta su dominio y regeneración. Tal y como afirman González Polvillo<sup>15</sup>, Morgado García<sup>16</sup>, Bernos<sup>17</sup> y Hurteau<sup>18</sup>, la sexualidad contra natura será uno de los temas estrella de los manuales de confesión, pues a aquella dedicaron un destacado número de páginas.

Tanto es así que regulando las prácticas sexuales la doctrina tridentina ambicionaba la conformación de una sociedad alejada de ciertas transgresiones. De este modo, la Iglesia Católica únicamente admitía la realización del acto sexual para concebir hijos. En consecuencia, todas aquellas prácticas que no estuviesen encaminadas a la generación humana estaban prohibidas. Dentro de ellas, por tanto, se encontrarán la sodomía y el bestialismo, ya que ambas formaban parte del pecado contra natura.

Este era considerado por Fray Juan Enríquez como el más grave de todos los pecados dentro de una jerarquía relativa al vicio de la sensualidad. Dentro de los

---

<sup>15</sup> González Polvillo, 2011, p. 289.

<sup>16</sup> Morgado García, 1996-1997, p. 122.

<sup>17</sup> Bernos, 1992, p. 415.

<sup>18</sup> Hurteau, 1993, p. 9.

siete vicios que él identificaba, los dos primeros hacían mención a la bestialidad y la sodomía. Sin embargo, este autor únicamente realizaba una referencia indirecta a las relaciones sodomíticas en el seno del matrimonio en la cuestión once: «Si pecan mortalmente los casados estando singulares en el acto matrimonial». Así podemos leer:

Aunque es verdad que son muy reprehendidos los casados, que mudan el lugar común en el acto del matrimonio: estando ellos en el lugar de las mujeres, y las mujeres en el lugar de los hombres. Pero hablando en el rigor de teología digo, que es muy cierto que mientras no se estorbare la generación, y no usaren los casados de algún modo con que la mujer quede impedida de quedar preñada, no puede haber pecado mortal en el acto matrimonial. Y la razón es, porque el fin a que se ordena el acto matrimonial, es a la generación. Luego mientras no se estorbare esta generación, no puede haber pecado mortal en el acto: Luego siempre que hubiere algún estorbo de generación en el acto de el matrimonio será pecado mortal, y no habiéndolo no puede haber pecado mortal<sup>19</sup>.

Por tanto, pese a considerar que el pecado nefando era el más grave de todos los relativos al sexto mandamiento, no mencionaba de forma explícita ni la práctica del bestialismo o de la sodomía entre hombres (denominada perfecta). Simplemente se limitó a advertir el pecado mortal en el que incurrían los matrimonios que cometían actos sexuales contrarios a la procreación, es decir, que practicaban la sodomía imperfecta. Asimismo, nada dijo tampoco de las relaciones amorosas entre mujeres<sup>20</sup>.

Pero antes de entrar a desgranar las prácticas sodomíticas, ¿qué se entendía por pecado contra natura en aquellos siglos? Son diversas las definiciones que podríamos traer a colación en estos momentos, pero vamos a centrarnos en las que pueden ser consideradas como las más relevantes. Así, por ejemplo, para Ciruelo, era el «peccado carnal fuera del vaso ordenado a la generación, o en manera que allí no se pueda seguir generación de persona humana»<sup>21</sup>. Por tanto, pese a que aquí no se dice nada explícitamente, sí que parece que se está refiriendo como tal a la sodomía.

Sin duda alguna, aquella constituyó el pecado nefando por excelencia porque era el que alteraba las reglas del juego, independientemente del tipo que fuese. Más completa, sin embargo, sería la definición dada por Martín de Azpilcueta

<sup>19</sup> Enríquez, 1646, fol. 44r.

<sup>20</sup> Para profundizar sobre la sodomía femenina, merece la pena consultar la obra *De Sodomía Tractatus* aparecida en el siglo XVIII. Su autor, el franciscano Sinistrati d'Ameno, reflexiona en ella sobre la naturaleza del delito de sodomía. Véase Chamocho Cantudo, 2008, pp. 387-424.

<sup>21</sup> Ciruelo, 1548, fol. 35v.

sobre el pecado contra natura, ya que afirmaba que era «quando no solamente se peca contra la razon natural», sino «contra la orden, que la naturaleza para la copula carnal ordeno». Así, el doctor navarro indicaba que se trataba de:

como quando peca varon con varon, hembra con hembra, o hombre con muger fuera del vaso natural, y es pecado gravissimo, y abominable, y indigno de ser nombrado: aunque sea entre marido y muger: o con bruto animal, que es pecado de bestialidad, y el mayor de todos los que son contra natura<sup>22</sup>.

Un punto de vista compartido por Corella, para quien el *pecado contra naturam* era «est effussio feminis extra vas debitum», y estaba integrado por tres especies: sodomía, bestialidad y molicias. La primera de ellas la definía así: «est accubitus, seu congressus inter personas: eiusdem sexus, vel intra personas eiusdem speciei, sive eiusdem, sive adversi secus, sed in vasse in debito»<sup>23</sup>. Bien es cierto que, pese a la mayor atención que merecieron las prácticas sodomíticas, todos los comportamientos contra natura, según Francisco de Larraga, «repuñan y son contra el debido orden natural del acto carnal y venéreo, que conviene a la especie humana para su propagación»<sup>24</sup>.

Ante estas apreciaciones de lo que suponía el pecado nefando en la sociedad hispana de los siglos modernos, no nos debe sorprender que este tipo de impresos se erigiesen en uno de los recursos predilectos de las autoridades eclesiásticas de la época. Tal fue su éxito que las obras de Martín de Azpilcueta y Jaime de Corella, por citar dos casos únicamente, se convirtieron en auténticos referentes a nivel mundial, traduciéndose rápidamente a diversas lenguas, caso del latín, italiano y francés<sup>25</sup>.

Queda patente, por tanto, el papel tan relevante que ostentó la imprenta a la hora de contribuir a la edificación de una sociedad más ordenada, puesto que a lo largo y ancho de los distintos reinos peninsulares se editaron entre los siglos XVI y XVIII estos compendios moralistas o confesionarios. A través de ellos y de los argumentarios contruidos por algunos de los teólogos más reputados del Antiguo Régimen se fue gestando una sociedad moralmente disciplinada donde el papel del confesor era clave. No obstante, como se verá en las próximas líneas, la acción y el acto de la confesión tuvo un aliado excepcional en aquellos impresos donde se fijaban una serie de pautas de actuación: los manuales de confesores.

---

<sup>22</sup> Azpilcueta, 1566, p. 160.

<sup>23</sup> Corella, 1695, p. 54.

<sup>24</sup> Larraga, 1709, p. 438.

<sup>25</sup> Por citar algunos, tendríamos los siguientes impresos que fueron traducciones de Martín de Azpilcueta: *Inchiridion, sive Manuale Confessariorum et poenitentium*...Lugduni, Guliel Rouillium, 1575; *Compendium manualis navarri. Ad commodiorem usum*...Olyssippone, Emmanuel de Lyra, 1592; *Abrege du Manuel de signale et tressage docteur M. Azpicueta Nauarrois*...A Rouen, Pierre de la Motte, 1626.

#### 4. Sodomitas ante el confesor

Sabemos que la sodomía fue un pecado tan terrible que debía ser perseguido y castigado con la muerte. No obstante, antes debemos conocer por qué se consideraba pecado. Por ejemplo, para Ciruelo, la sodomía era:

Un muy abominable tocamiento del miembro viril en la más suzia y fea parte del cuerpo de la otra persona a quien toca el varón, la qual parte es deputada a la expulsión de las hezes del vientre por el qual vicio dize la escriptura sancta del genesi, que fueron destruydas aquellas cinco ciudades por castigo marauilloso del cielo y de la una dellas tomó nombre esta especie del vicio la qual mucho increpa y abomina el apóstol Sant Pablo en la epístola ad romanos<sup>26</sup>.

No obstante, este autor individualizó algunas subespecies de sodomía de las cuales para él la más grave era la efectuada por dos varones, siendo sumamente abominable «el que corrompe los moços jóvenes por el grandísimo principio de su perdición que allí toman». Asimismo, le parecía menos grave cuando la sodomía era practicada entre varón y mujer «porque ella de su natural es pasiva aunque no en tal manera»<sup>27</sup>.

Sin embargo, la misma gravedad parecen tener los distintos tipos de sodomía para Antonino de Florencia, pues afirmaba que se debía considerar sodomía «si ouo que fazer con másculos, o muçer con muçer, o el hombre con la muçer fuera del vaso natural»<sup>28</sup>. Esta última, la sodomía dentro del matrimonio entre marido y mujer, fue duramente sancionada también por Azpilcueta, quien señalaba que era si «ouo copular con su muçer en otra manera, que la natural fuera del vaso natural: o de tal manera, que la muçer ni pudo recibir o retener la simiente». Este teólogo navarro consideraba que «el que de tal uso» merecía «gran reprehension, por ser peor, que bruto animal»<sup>29</sup>.

Esta opinión era compartida por Juan Ascargorta, quien, en su *Manual de confesores ad mentem Scoti*, señaló que las relaciones sodomíticas entre esposos «será mortal entre casados, si ay peligro effusionis seminis extra vas»<sup>30</sup>. Por este motivo, según Manuel de Arceniega (*Método práctico de hacer fructuosamente confesión general de muchos años*), el confesor debía advertir al confesante sobre la sodomía imperfecta entre esposos que «sepa Vm. que pecó mortalmente cada vez que hizo eso; y si su muçer consintió en ello, o hizo lo mis-

<sup>26</sup> Ciruelo, 1548, fols. 36r-36v.

<sup>27</sup> Ciruelo, 1548, fol. 36v.

<sup>28</sup> Florencia, 1550, fol. 45r.

<sup>29</sup> Azpilcueta, 1566, p. 178.

<sup>30</sup> Ascargorta, 1762, p. 325.

mo, también fue rea del mismo pecado»<sup>31</sup>. Ambos incurrían en este pecado, como indicaba Francisco Echarri, «porque los casados tienen derecho a la cópula, y no hay duda que este derecho se viola por el acto sodomítico»<sup>32</sup>.

A pesar de que la postura generalizada fue sancionar a los esposos que cometían sodomía, podemos encontrar alguna novedad en el *Manual de confesores* de Enrique de Villalobos, para quien, «quando un hombre casado trata con su muger en el tiempo que está con su costumbre, es más probable que no es pecado mortal, se podría excusar quando hubiese peligro de incontinencia, o cosa semejante»<sup>33</sup>.

Por otro lado, como ya sabemos, en los casos de sodomía intervenían dos sujetos que suelen ser denominados como activo y pasivo. Sobre este distinto papel desempeñado en la relación sexual, hubo autores que defendieron que debía ser preguntado el penitente durante la confesión. Así Valentín de la Madre de Dios indicaba que el confesor tenía que preguntarle a quien se confesaba «si fue agente o paciente»<sup>34</sup>, al igual que José Gavarri advertía que era necesario que los sodomitas confesasen «si el tal patiens fue simula agens»<sup>35</sup>. Del mismo parecer fue Larraña, quien, a principios del siglo XVIII, advertía a los confesores «que en este pecado de sodomía se ha de explicar en la confesión, si fue agente o paciente»<sup>36</sup>.

Si bien esto no fue exigido en las condenaciones dadas por el Papa Alejandro VII en el siglo XVII. Por tanto, no es de extrañar que haya teólogos que no lo exijan a los confesores en sus obras. Así, por ejemplo, Corella indicaba que «no es necesario explicar en la confession, si el que cometió sodomia, fue agente, o paciente, si se ha cometido con varon, o con muger, si esta era virgen, o soltera»<sup>37</sup>. Esta postura chocaba frontalmente con la de otros teólogos, ya que, para Arceniega, «hay obligacion de declarar el estado de las personas, si casadas, o solteras; si vírgenes, o corruptas; si tenían hecho voto de castidad, o no»<sup>38</sup>.

A su vez, un tema clave fue la consideración de la mera intencionalidad o el deseo como pecado. Cuando Valentín de la Madre de Dios expone su diálogo virtual de la confesión y aborda la sodomía dentro de las preguntas relacionadas con el sexto mandamiento, le dice a su penitente virtual: «Aveis cometido, hermano alguna sodomia?». A lo que el penitente le respondía: «Acerca de esse vicio no tengo pecado consumado. Solo me acuso, que con un muchacho tuve una vez tac-

---

<sup>31</sup> Arceniega, 1783, p. 446.

<sup>32</sup> Echarri, 1749, vol. II, p. 137.

<sup>33</sup> Villalobos, 1625, p. 386.

<sup>34</sup> Madre de Dios, 1710, p. 134.

<sup>35</sup> Gavarri, 1676, fol. 47v.

<sup>36</sup> Larraña, 1709, p. 440.

<sup>37</sup> Corella, 1695, p. 397.

<sup>38</sup> Arceniega, 1783, p. 444.

tos venéreos». Acto seguido, la pregunta del confesor debía ser: «Y le induxisteis vos à ellos?». El sujeto confesaba que sí y de inmediato le volvía a preguntar: «Y fue con intento, de tener con él acto nefando?». Pero, al contestar que no, le tenía que volver a preguntar: «Y tuvisteis polucion tu, ò el muchacho, ò ambos a dos?». Así reconociéndole que los dos habían tenido eyaculación, el confesor le advertía que «tu eres reo, no solo de tu polucion, mas tambien de la del muchacho: y si le induxiste por afecto a él, tiene tu pecado malicia de sodomía»<sup>39</sup>. Vemos, por tanto, que derramar semen de forma maliciosa y no estando encaminada a la procreación, y más entre dos hombres, se consideraba un acto sodomítico.

Pero ¿qué sucedía cuando el sodomita era un clérigo? Este espinoso asunto fue abordado por algunos teólogos para aclarar la situación en la que quedaban los religiosos que hubiesen cometido este tipo de prácticas sexuales. Así tanto Rodríguez<sup>40</sup> como Azpilcueta afirmaban que «ningun crimen oculto induce irregularidad»<sup>41</sup> en relación a los eclesiásticos sodomitas ocultos conocida su condición obviamente por el confesor. Por tanto, no quedaban irregulares ni suspensos de sus oficios clericales; en cambio, si este era público y notorio que practicaba la sodomía, quedaba *ipso facto* irregular.

Sobre esta diferencia entre ser público y secreto tal delito sostuvo Pedro de Ledesma en *Segunda parte de la summa en la cual se cifra todo lo moral y casos de conciencia*, que «es grandissima diferencia en orden a la vida humana, la que ay entre este delicto, quando es publico, y notorio, y quando es secreto. Porque quando es secreto, no haze tanto mal, como quando es publico»<sup>42</sup>. Además, cabe resaltar que, en el caso de la sodomía, solamente el Papa podía dispensar esa irregularidad.

Dicho esto, cabe mencionar que la política emprendida por Trento de regular y controlar todas las acciones del hombre, incluidas aquellas que trasgredían la norma, hizo que Pío V deseara perseguir a los clérigos acusados de sodomía. De este modo, en 1568 se proclamó una constitución mediante la cual se privaba de todo el beneficio e incluso de la dignidad sacerdotal a dichos clérigos. No obstante, pronto fue suavizada su aplicación, ya que el mismo Azpilcueta, en su exégesis de la constitución, advirtió que no se trataba de cualquier sodomita. Para él, no aludía esta sentencia a todos los sodomitas, «sino de aquel solo que exercita ordinariamente este pecado»<sup>43</sup>. Además, para el teólogo navarro, estos sujetos no quedaban privados de sus dignidades «sin que preceda sentencia declaratoria de su delicto»<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> Madre de Dios, 1710, p. 134.

<sup>40</sup> Rodríguez, 1597, p. 580.

<sup>41</sup> Azpilcueta, 1566, p. 774.

<sup>42</sup> Ledesma, 1617, p. 714.

<sup>43</sup> Azpilcueta, 1566, p. 774.

<sup>44</sup> Azpilcueta, 1566, p. 775.

Pero desde la dureza inicial de Pío V en 1566<sup>45</sup>, pasando por su laxitud de dos años después, hasta la segunda escolástica del primer cuarto del siglo XVII, transcurrieron unas cuantas décadas en las cuales la percepción de la sodomía, en general, y de los sodomitas, en particular, cambió radicalmente. Después fue Jaime de Corella quien apuntaló la idea de que «la polución, sodomía y bestialidad, son pecados de una misma especie ínfima, y por eso basta dezir en la confesión que procuró tener polución»<sup>46</sup>. Esta postura venía a ratificar la proposición veinticuatro de las condenas dadas por Alejandro VII entre 1665 y 1666<sup>47</sup>.

Sin embargo, Corella al desarrollarla intentó aclarar lo que se había pretendido ocultar con esa proposición, es decir, se procuraba meter en un mismo saco la sodomía con la polución. De esta manera, para el capuchino, cada pecado debía ser especificado en la confesión y no era válida la acusación genérica de haber pecado *contra natura* o de polución, sino que había que declarar que se incurrió en sodomía. Como expuso Corella:

Atqui, la polucion, sodomia, y bestialidad, se distinguen en especies: luego será preciso explicarlas en la confession; y el que cometió sodomia, o bestialidad, no cumplirá con dezir, que cometió pecado contra naturam, o que procuró la polucion, sino que debe dezir, que cometió sodomia, o bestialidad<sup>48</sup>.

Según él, quien tuvo polución al tener contacto sodomítico «no cumple con confessar solo la polucion, sino que debe explicar tambien los tactos sodomíticos», así también para el que tuvo contacto con un animal «debe también dezir

---

<sup>45</sup> Afirmó lo siguiente: «Este crimen horroroso que causó la destrucción de las ciudades corrompidas y obscenas por la condenación divina, marca de una dolor pungente y hiere fuertemente nuestra alma, nos llevando a reprimir un tal crimen con el mas grande celo posible, por lo tanto, si alguien comete el crimen infame de sodomía, por el cual la cólera divina condenó a los hijos de la iniquidad, deberá ser entregue al brazo secular para ser destinado al suplicio previsto por ley, y si se trata de un clérigo regular o secular, cualquier que sea su grado o dignidad, será sometido a castigo análogo después de ser privado de todo privilegio, beneficio o cargo eclesiástico» (1566: T.14, C.II).

<sup>46</sup> Corella, 1695, p. 397.

<sup>47</sup> En dicha proposición se recogían las especies de lujuria, donde se indicaba que eran seis naturales y cuatro *contra naturam*. Dentro de estas últimas estaban «pollutio, sodomia, bestialitas, et diversa corporum positio». En la misma proposición se decía que las especies contra natura «sunt peccata ejusdem speciei infimae, ideoque sufficit dicere in confessione, se procurasse pollutionem». Véase F. Santos y Grosin, 1832. *Prontuario de la Teología Moral, del P. Fr. Francisco Larraña, reformado, corregido e ilustrado con varias constituciones de Benedicto XIV, en especial del solicitante in confessione, del ayuno, etc, por el convento de Santiago del orden de Predicadores, por D. Francisco Santos y Grosin, presbítero y profesor de Teología, y ahora nuevamente corregida con esmero en esta última impresion*. Zaragoza: por Polo y Monge, hermanos, p. 495.

<sup>48</sup> Corella, 1695, p. 397.

en la confession esos tactos junto con la polucion»<sup>49</sup>. Al mismo nivel ponía los deseos, pues indicaba que «el que tuvo deseo de tener polucion, sodomia, o bestialidad, no cumple con dezir en la confession, que tuvo deseo de pecar contra naturam, sino que debe explicar el objeto de su deseo» porque, según apuntaba, «el deseo eficaz, tiene la misma malicia especifica, que su objeto»<sup>50</sup>.

Comprobamos, por tanto, que el mero deseo de llevar a cabo relaciones contra natura era fuertemente criticado por numerosos teólogos de la época. No obstante, ¿se incluía la sodomía femenina entre sus fervorosos ataques? Lo cierto es que, pese a que algunos reconocían dentro de la sodomía las relaciones entre dos mujeres, lo habitual fue que no profundizasen en la *sodomia foeminarum* por ser principalmente un comportamiento vergonzoso, pero también porque se trataba de un problema de difícil tratamiento. Según Molina<sup>51</sup>, encontramos tratadistas que se centraron en la penetración propiamente dicha sin reflexionar sobre el semen femenino frente a otros que sí aparecen más preocupados por el derroche seminal.

En líneas generales, solían hacer hincapié en que la sodomía femenina podía llevarse a cabo mediante algunos instrumentos. Así, Manuel Rodríguez, en su obra *Summa de casos de consciencia*, consideraba que las mujeres cometían sodomía cuando «tienen actos venereos (no simplemente delectandose, y tocandose) sino poniendose algún instrumento material de palo, o de vidrio para assi se delectar, como si tuviessen copula con un varon»<sup>52</sup>. Para él, la condena impuesta a las mujeres debía ser la pena capital, algo corroborado poco después por Fray Alonso de la Vega, quien señalaba que se debía aplicar para las mujeres que empleaban instrumentos venéreos «para que los que leen puedan de aquí espantar a estas mujeres impúdicas»<sup>53</sup>.

Otros teólogos, sin embargo, consideraron que las mujeres no tenían que recurrir a ningún instrumento para considerarlas como sujetos capaces de cometer actos sodomíticos. Por ejemplo, Martín de Torrecilla estimaba que se trataba de un acto contra natura el hecho de que hubiese intercambios sexuales entre dos mujeres cuando una de ellas «seminaba» en el vaso postrero de otra «porque en tal caso pecaria contra vas debitum et contra sexus»<sup>54</sup>. Si bien no se especificaba aquí el modo en que debía introducirse el semen femenino, no es menos cierto que el capuchino Francisco de la Mota también incidía en la idea del pecado si la mujer «seminase en el vaso prepostero de la otra porque pecaria contra vas debitum y contra sexum»<sup>55</sup>.

<sup>49</sup> Corella, 1695, p. 397.

<sup>50</sup> Corella, 1695, pp. 397-398.

<sup>51</sup> Molina, 2014, p. 176.

<sup>52</sup> Rodríguez, 1597, p. 581.

<sup>53</sup> De la Vega, 1606, p. 962.

<sup>54</sup> Torrecilla, 1696, p. 594.

<sup>55</sup> De la Mota, 1696, pp. 322-323.

Constatamos, de este modo, que la emisión del esperma femenino fue entendida por algunos moralistas como una condición para la consumación del pecado. Estaríamos ante una sodomía diferente si la comparamos con la ejercida por dos varones o de un varón con una mujer, pero lo importante es que era considerada como una variante más dentro de los actos sodomíticos que recogían los tratadistas en los manuales de confesores que se editaron entre los siglos XVI y XVIII.

## 5. El bestialismo en la tratadística moralizante

Hasta ahora hemos tratado una parte del pecado *contra natura*, pero los tratadistas también prestaron atención a la bestialidad, que no era otra cosa que la relación sexual con animales. De esta manera, Florencia señalaba que «si ouo que hazer con animales brutos se llama el tal vicio bestialidad»<sup>56</sup>. Corella da una definición similar: «Est accubitus, seu accessus ad suppositum alterius speciei»<sup>57</sup>. Para Ciruelo se daba la bestialidad «siquiera sea macho, siquiera hembra y entrambas a dos son casos reservados al obispo»<sup>58</sup>, por lo que se destacaban dos especies en función del género.

Sin lugar a dudas, para Martín de Azpilcueta<sup>59</sup> y para otros, como Francisco Ortiz Lucio<sup>60</sup>, fue el pecado más grave de los que integraban el pecado *contra natura*. Un pecado que Bartolomé de Medina dejaba reducido a la sodomía: «sodomía, a este peccado se reduce el peccado de bestialidad, que es peccar con bestia»<sup>61</sup>. Por tanto, el pecado de bestialidad se entendió fundamentalmente como la realización del coito con algún animal, tanto macho como hembra.

No obstante, Jaime de Corella extendió este pecado a otros actos sexuales con animales, caso de los tocamientos. Así, al comentar la proposición de Alejandro VII sobre la sodomía, afirmaba:

Aunque no está aquí condenada, la opinión que dize no es pecado mortal el tocar o refricar las verendas de los brutos, aunque sea con intención de ver su semen, porque esta opinión dista mucho de la proposición condenada, mas no tengo por verdadero este opinamento sino lo contrario, porque estos actos son muy obscenos, opuestos mucho al dictamen de la razón, provocativos y excitativos a luxuria, torpeza y movimientos sensuales, luego tales tactos y fricaciones se han de condenar por pecado mortal<sup>62</sup>.

---

<sup>56</sup> Florencia, 1550, fol. 45r.

<sup>57</sup> Corella, 1695, p. 54.

<sup>58</sup> Ciruelo, 1548, fol. 36v.

<sup>59</sup> Azpilcueta, 1566, p. 160.

<sup>60</sup> Ortiz Lucio, 1598, fol. 150v.

<sup>61</sup> Medina, 1587, fol. 245v.

<sup>62</sup> Corella, 1695, p. 398.

Por tanto, Corella nos advierte que para él era pecado mortal el hecho de llevar a cabo tocamientos en los genitales de los animales. De este modo, no era imprescindible, desde su punto de vista, consumir la penetración. Bien es cierto que, como sugirió Pedro de Ledesma, era realmente complicado valorar o probar este tipo de prácticas sexuales porque «es pecado de diversas especies», así «la razón de duda es, porque la diversidad específica de las bestias que ay, y de los animales, que unos son machos, y otros hembras»<sup>63</sup>.

Pese a esto, podemos comprobar que los autores de manuales de confesores no se detuvieron mucho en este pecado, sino que más bien se limitaron a enumerarlo, ya que no debió de ser habitual en los núcleos urbanos. Al contrario, sí resultó frecuente en las zonas rurales, de ahí que José Gavarri aludiese más a él, sobre todo, cuando abordaba su lucha contra el callar pecados por vergüenza durante la confesión.

Según se desprende de lo que nos ilustra el franciscano aragonés, los animales elegidos fueron todos aquellos que los campesinos tuvieron a mano, aunque debió de ser más corriente realizar este pecado con asnos. Si bien es cierto que Gavarri aconsejaba a los confesores sobre las técnicas de pecados callados por vergüenza, advirtiéndoles de lo siguiente:

Si otros le dizen, que han callado tantos pecados de bestialidad, los cuales cometió tan solamente cum asinis, y que no ha pecado con otros animales, no los crea, porque las más vezes se olvidan de los otros y después de mucho tiempo que se confessaron de estos, si se acuerdan de alguno otro que cometieron con otro animal, lo callan por vergüença. Y por esto procure nombrarle los otros animales, diziendole: y cuántas vezes ha pecado cum ouibus, cum canibus, cum capris, gallinis, pauis, porcis, aequis, vaccis, mulis et et aliis aibus. Porque se turban, de modo que si no les haze estas preguntas se originará lo dicho<sup>64</sup>.

Tradicionalmente los autores de manuales eran muy dados al número para cuantificarlo todo. Por ello, tendían a preguntar a sus penitentes el número de veces que habían caído en sus pecados, tal vez para realizar una estadística y tener así una idea de cómo iban las transgresiones morales. Gavarri, por ejemplo, se mostraba muy interesado al tratar los pecados de bestialidad no solo de que el penitente informase sobre la especie animal, sino también del número exacto de encuentros sexuales llevados a cabo.

Pese a ello, hubo teólogos que indicaban que no era necesario concretar el tipo de animal empleado. Así, Valentín de la Madre de Dios dice que «no es necesario explicar en la confession, de que especie fue la bestia, con que se tuvo el

---

<sup>63</sup> Ledesma, 1617, p. 713.

<sup>64</sup> Gavarri, 1676, fol. 47r-47v.

congreso»<sup>65</sup>. Tampoco Jaime de Corella consideró oportuno «explicar la especie del bruto»<sup>66</sup>. Este punto de vista también era compartido por Francisco de Larraga, quien señalaba que no era necesario explicar la especie de animal «porque es diversidad material que fuese yegua, cabra, &c»<sup>67</sup>. Llegado el caso y, según expuso Arceniega, «solo habria obligacion de declararlo si hubiera sido con bestia infernal: el Demonio»<sup>68</sup>.

Como se percibe, las autoridades eclesiásticas, tras el Concilio de Trento, persiguieron con dureza la sexualidad *contra natura*, para lo que condenaron cualquier tipo de placer surgido al margen de la finalidad reproductora del matrimonio. Tanto es así que no solo denostaron las relaciones sodomíticas, sino al mismo tiempo las zoofílicas. Es decir, todas aquellas prácticas sexuales que impedían la reproducción del ser humano.

Bien es cierto que, en los casos de bestialidad, como sugiere Giraldo<sup>69</sup>, la normativa cristiana operó de un modo más beligerante que respecto a la sodomía. De esta manera, las relaciones sexuales entre un ser humano y un animal fueron consideradas como el más abominable de todos los crímenes atribuidos a los placeres de la carne. En consecuencia, el bestialismo constituía una afrenta al orden divino, traspasando así las barreras de las especies y con un fin claramente distinto al de la procreación.

## 6. Conclusiones

Como advertía hace unos años Víctor Infantes<sup>70</sup>, la imprenta áurea nos evoca un sinfín de materias y temáticas que se ven representadas en una amplia gama de productos editoriales que se comercializaron con fines muy distintos. Entre todos aquellos, no nos sorprende que aparezcan textos que, a lo largo del Antiguo Régimen, trataron de censurar la sexualidad *contra natura*, puesto que esta constituía un pecado sumamente preocupante porque atentaba contra el orden natural creado por Dios. De este modo, nos encontramos ante un comportamiento que no era tolerado a nivel social por las nefastas consecuencias que podía tener en forma de pestes, plagas, enfermedades y otros castigos divinos. Sin embargo, no debemos obviar que, a la extensión de ese ideario, contribuyeron especialmente los confesores al crear conciencia sobre lo negativo de aquellas prácticas sexuales.

---

<sup>65</sup> Madre de Dios, 1710, p. 135.

<sup>66</sup> Corella, 1695, p. 397.

<sup>67</sup> Larraga, 1709, p. 440.

<sup>68</sup> Arceniega, 1783, p. 445.

<sup>69</sup> Giraldo, 2009, p. 19.

<sup>70</sup> Infantes, 2006, p. 25.

Cabe recordar que la segunda escolástica española dispuso una jerarquía de pecados de lujuria en la que el mayor índice de gravedad lo constituía el pecado nefando, dentro del cual se incluía cualquier acto sexual del que no podía derivarse la procreación. La natura, por tanto, era entendida como el orden de la procreación, de modo que un acto no natural sería el que no estuviese dirigido a tal objetivo, caso de la sodomía y el bestialismo. Dichas jerarquías de pecados se mantuvieron a lo largo de los siglos modernos. Un período en el que podemos confirmar la obsesión de la Iglesia Católica hacia el sexto mandamiento, además de apreciar cómo dentro de ese concepto genérico de sexualidad *contra natura* tanto la bestialidad como la sodomía se distinguieron por su especial gravedad.

Al margen de esto, lo que se evidencia gracias al somero repaso realizado a buena parte de los manuales de confesores que se editaron entre los siglos XVI y XVIII es la enorme preocupación que manifestaron algunos de los más afamados teólogos ante comportamientos tan nocivos como la sodomía y el bestialismo. Se evidencia así que sus alegatos contra estas prácticas sexuales resultaron cruciales para reconstruir el ideario de la Iglesia Católica, pero, además, nos ayudan a sumergirnos en las distintas concepciones que tuvieron cada uno de ellos de dichas transgresiones morales. Así, hemos percibido todo tipo de posturas sobre si el mero deseo o los tocamientos constituían un pecado *contra natura*, así como si era preciso o no informar sobre el papel desempeñado en las relaciones sodomíticas o sobre el animal escogido en las prácticas zoofílicas.

En suma, los autores de estos manuales mostraban a los confesores el modo en que debían interpelar a sus feligreses para obtener confesiones y así poderles reeducar en sus lascivos hábitos. De esta manera, podemos afirmar sin temor a equivocarnos que estos impresos se erigieron en un instrumento idóneo para conocer una realidad silenciosa y que atemorizaba a la jerarquía eclesiástica. No obstante, otra cuestión netamente diferente es que consiguiesen erradicar aquellos comportamientos.

Pero más allá de poder calibrar su tasa de éxito, lo realmente importante es que se comprueba el relevante papel que desempeñó la imprenta y, en especial, los manuales de confesores. Estos últimos se erigieron, sin ningún género de dudas, en un producto editorial que vio la luz con la inequívoca intención de edificar una nueva sociedad a través de la teología moral. Y para dicho propósito recurrieron a tales impresos con el objetivo de mostrar su ideal de hombre cristiano. Debido a esto, en la búsqueda de esa perfección, radicaba la necesidad de alcanzar una sociedad alejada de malos hábitos sexuales.

Resumiendo, la lascivia que se presuponía tanto a la sodomía como al bestialismo, junto a las perniciosas consecuencias que acarreaban ambos pecados provocaron una especial preocupación en el estamento eclesiástico a lo largo de la Edad Moderna. Dicho temor se manifestó de múltiples maneras, pero los confesionarios o tratados para administrar la confesión, como se ha puesto de manifiesto a lo largo

de este trabajo, constituyeron un perfecto aliado, más aun tras los decretos tridentinos. En consecuencia, podemos afirmar que la disciplina social sobre la que se cimentó la Contrarreforma no se entiende sin las ventajas que aportaba la imprenta, lo que queda patente, sin ir más allá, a través del importante número de manuales de confesores que fueron editados entre los siglos XVI y XVIII.

## Bibliografía

- Arceniega, Manuel de, *Método práctico de hacer fructuosamente confesión general de muchos años*, Madrid, Pedro Marín, 1783.
- Ascargorta, Juan de, *Manual de confesores ad mentem Scoti*, Madrid, Imprenta de la Causa de la V. M. María de Jesús de Ágreda, 1762.
- Azpilcueta, Martín de, *Manual de confesores y penitente, que contiene quasi todas las dudas que en las confesiones suelen ocurrir, de los peccados, absoluciones, restituciones, censuras & irregularidades. Con cinco comentarios de usuras, cambios, symonia mental, defension del próximo, de hurto notable et irregularidad. Compuesto por el Doctor Martin de Azpilcueta Navarro, Cathedratico jubilado de prima en Canones*, Impresso en la ciudad de Estella, por Adrian Anvers, 1566.
- Bernos, Marcel, «La sexualité et les confesseurs a l'époque moderne», *Revue del'histoire des religions*, 209.4, 1992, pp. 415-418.
- Caro Baroja, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*, Madrid, Sarpe, 1985.
- Chamocho Cantudo, Miguel Ángel, «El delito de sodomía femenina en la obra del Padre franciscano Sinistrati D'Ameno, De Sodomía Tractatus», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 30, 2008, pp. 387-424.
- Ciruelo, Pedro, *Arte de bien confessar, assi para el confessor como para el penitente, hecho por el maestro Pedro Ciruelo; con los casos reservados al Papa y el Obispo; agora nuevamente impresso y corregido*, Impresso en Sevilla, por Dominico de Robertis, 1548.
- Corella, Jaime de, *Practica del confessorario. Y explicacion de las 65 proposiciones condenadas por la Santidad de N. S. P. Inocencio XI. Su Materia. Los casos mas selectos de la Theologia Moral. Su Forma. Dialogo entre el confessor y penitente*, Madrid, Antonio Román, 1695.
- Dubert, Isidro, «La huella de la transgresión en el mundo eclesiástico de la Galicia interior (1600-1830)», *Compostellanum*, XXXIX, 3-4, 1994, pp. 371-389.
- Echarri, Francisco, *Directorio moral que comprehende en breve y claro estilo todas las materias de la Theologia moral*, Barcelona, Joseph Altés, 1749.
- Enríquez, Juan, *Questiones practicas de casos morales*, En Cordoua, por Salvador de Cea Tesa, 1646.
- Florencia, Antonino de, *La summa de confession llamada defecerunt*, Medina del Campo, En casa de Pedro de Castro, 1550.
- Gavarri, José, *Noticias Singularissimas que sacó a luz el M.R.P.Fr. Ioseph Gavarri, Predicador Apostólico de la Religión de N.P.S. Francisco de la Provincia de Aragón, de*

- las preguntas necesarias que deven hazer los PP. Confessores, con las personas que oyen de confesión, las quales hasta oy no se ha impresso con este método y claridad. Las mismas servirán para los que desean saber confesarse, con las más singulares noticias que hasta oy se han escrito en lo Moral, adquiridas con la práctica de diez y ocho años de Misiones que ha hecho. Sácalo a luz, y lo da a la Imprenta por el grandíssimo fruto que ha de hazer en las Almas el Licenciado d. Pedro Marín, natural de Madrid, Granada, Imprenta Real, 1676.*
- Gil Pujol, Xabier, «Culturas políticas y clases dirigentes regionales en la formación del Estado Moderno: un balance y varias cuestiones», en Martine Lambert-Gorges (ed.), *Les élites locales et l'État dans l'Espagne Moderne du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*, París, CNRS, 1993, pp. 171-192.
- Giraldo Pitti, Carolina, «La marginación sexual en la Edad Moderna», *Historia Abierta*, VII, junio, 2009, pp. 19-20.
- González Polvillo, Antonio, *Decálogo y gestualidad social en la España de la Contrarreforma*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2011.
- González Polvillo, Antonio, «¡Gritad, malditos, gritad!: El libro gritos del purgatorio de José Boneta (1689) como ejemplo de coerción simbólica de la consciencia y método de disciplinamiento social», en Francisco Núñez Roldán (coord.), *Ocio y vida cotidiana en el mundo hispánico en la Edad Moderna*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2007, pp. 27-70.
- González-Sarasa Hernández, Silvia, *Tipología editorial del impreso antiguo español*, Madrid, Biblioteca Nacional de España, 2019.
- Hurteau, Pierre, «Catholic Moral Discourse on Male Sodomy and Masturbation in the Seventeenth and Eighteenth Centuries», *Journal of the History of Sexuality*, 4.1, 1993, pp. 8-16.
- Infantes, Víctor, *Del libro áureo*, Madrid, Calambur, 2006.
- Larraña, Francisco de, *Promptuario de la Theología moral muy util para todos los que se han de exponer de confesores*, Madrid, Herederos de Antonio Román, 1709.
- Ledesma, Pedro de, *Segunda parte de la summa en la cual se cifra todo lo moral y casos de conciencia*, Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1617.
- Lotz-Heumann, Ute, «The Concept of 'Confessionalization': a Historiographical Paradigm in Dispute», *Memoria y Civilización*, 4, 2001, pp. 93-114.
- Madre de Dios, Valentín de la, *Fuero de la conciencia, obra utilíssima para los Ministros y ministerio del Santo Sacramento de la Penitencia, donde hallarán quanto necesitan para hacerse suficientes en la ciencia moral, y aplicarla con acierto y fruto a la práctica. Contiene cinco tratados. A lo último se ponen las definiciones de todas las materias morales. Véase el Prólogo al lector. Por Valentín de la Madre de Dios, carmelita descalço y lector de Theología Moral*, Pamplona, Juan Joseph Ezquerro, 1710.
- Mantecón, Tomás Antonio, *Contrarreforma y religiosidad popular en la Cantabria Moderna*, Santander, Universidad de Cantabria, 1990.
- Mantecón, Tomás Antonio, *Conflictividad y disciplinamiento social en la Cantabria rural de la Edad Moderna*, Santander, Universidad de Cantabria, 1997.
- Mantecón, Tomás Antonio, «Formas de disciplinamiento social, perspectivas históricas», *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 14-2, 2010, pp. 263-295.

- Martín Molares, Mónica, y Javier Ruiz Astiz, «Para común utilidad de las almas: estudio tipológico de los manuales de confesores impresos en el siglo XVIII», *Letras de Deusto*, 42.136, 2012, pp. 135-165.
- Medina, Bartolomé de, *Breve instruction de como se ha de administrar el Sacramento de la Penitencia, dividida en dos libros*, Çaragoça, Pedro Puiç, Ioan Escarrilla, 1587.
- Molina, Fernanda, «Femina cum femina. Controversias teológicas, jurídicas y médicas en torno a la sodomía femenina en el mundo hispano (Siglos XVI-XVII)», *Arenal: Revista de historia de mujeres*, 21.1, 2014, pp. 153-176.
- Morgado García, Arturo, «Pecado y confesión en la España moderna. Los manuales de confesores», *Trocadero*, 1.8-9, 1996-1997, pp. 119-148.
- Mota, Francisco de la, *Compendio de la suma añadida de Martin de Torrecilla*, Madrid, por Antonio Román, 1696.
- Oestreich, Gerhard, «Strukturprobleme des Absolutismus», *VSWG*, 55, 1968, pp. 329-347.
- Ortiz Lucio, Francisco, *Compendio de todas las summas que comunmente andan y recopilacion de todos los casos de conciencia*, Madrid, Lorenzo de Ayala, 1598.
- Poton, Didier, «Les deliberations consistoriales: une source pour l'Histoire de la violence au XVII<sup>e</sup> siècle», en *Histoire et criminalité, de l'Antiquité au XX<sup>e</sup> siècle*, Dijon, Editions Universitaires de Dijon, 1992, pp. 67-73.
- Reguera, Iñaki, «Aculturación y adoctrinamiento. Cultura de élites y cultura de masas: acomodación y resistencias», en Eduardo García Fernández (coord.), *Cultura de élites y cultura popular en Occidente (edades media y moderna)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2001, pp. 143-168.
- Rodríguez, Manuel, *Summa de casos de consciencia, con advertencias muy provechosas para Confesores, con un Orden Iudicial a la postre: en la qual se resuelve lo más ordinario de todas las materias morales. Añadida agora de Nuevo en muchas cosas, y corregida por el mismo author, con licencia del supremo Consejo de su Magestad*, Salamanca, Iuan Fernández, 1597.
- Ruiz Astiz, Javier, «Corregir y disciplinar conductas: actitud de la Iglesia Católica contra la violencia popular (siglos XVI-XVIII)», *Hispania Sacra*, 66.134, 2014, pp. 481-528.
- Santos y Grosin, Francisco, *Prontuario de la Teología Moral, del P. Fr. Francisco Larraga, reformado, corregido e ilustrado con varias constituciones de Benedicto XIV, en especial del solicitante in confessione, del ayuno, etc, por el convento de Santiago del orden de Predicadores, por D. Francisco Santos y Grosin, presbítero y profesor de Teología, y ahora nuevamente corregida con esmero en esta última impresión*, Zaragoza, por Polo y Monge, hermanos, 1832.
- Schilling, Heinz, «Confessional Europe», en Thomas Brady y James Heiko Oberman (eds.), *Handbook of European History, 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, New York, Brill, 1994-1995, vol. 2, pp. 641-681.
- Vega, Alonso de la, *Suma, llamada nueva recopilacion, y practica del fuero interior*, Madrid, por Luis Sánchez, 1606.
- Torrecilla, Martín de, *Suma de todas las materias morales*, Madrid, por Antonio Román, 1696.
- Usunáriz Garayoa, Jesús María, «Cambios en la sociedad española del Siglo de Oro: el Quijote como testigo», *Príncipe de Viana*, 66.236, 2005, pp. 799-816.

# El Tribunal de la Inquisición de Lima y el delito de sollicitación en la diócesis de Quito, siglo XVII

Limako Inkisizioaren Auzitegia eta solizitazio delitua XVII. mendeko Quitoko elizbarrutian

The Court of the Inquisition of Lima and the crime of sollicitation in the diocese of Quito, 17th century

---

Fabio Giovanni Locatelli

Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí (Ecuador)

[fabio.locatelli@uleam.edu.ec](mailto:fabio.locatelli@uleam.edu.ec)

<https://orcid.org/0000-0001-8215-414X>

---

Recibido / Noiz jaso den: 26/10/2021

Aceptado / Noiz onartu den: 11/03/2022

## Resumen

Este trabajo pretende analizar la persecución operada por el Tribunal de la Inquisición de Lima en la diócesis de Quito en el siglo XVII hacia tres clérigos que habían cometido el delito de sollicitación. La *sollicitatio ad turpia* ocurría cuando el sacerdote, en el marco de la administración del sacramento de la confesión, incitaba a los penitentes a cometer actos en contra de la castidad. Con este objetivo, se consultaron las «relaciones de causa», conservadas en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, que describen los únicos tres casos de sollicitación conocidos para el área y el periodo descritos. Se analizaron y contrastaron las versiones de reos, testigos y abogados, a la luz de la normativa inquisitorial sobre sollicitación desarrollada desde el siglo XVI. Se plantea que la Inquisición de Lima castigaba los abusos de los sacerdotes para defender a la Iglesia; sin embargo, estos cometían el delito para satisfacer el apetito sexual, sin la intención de ofender la fe católica.

## Palabras clave

*Sollicitatio ad turpia*; Inquisición; confesión; sexualidad; Quito.

## Sumario

1. INTRODUCCIÓN. 2. DERECHO Y SOCIEDAD EN LAS «RELACIONES DE CAUSA». 3. JUAN GALLEGOS DE APARICIO. 4. CRISTÓBAL DE LA TORRE. 5. FRANCISCO RODRÍGUEZ. 6. CONCLUSIONES. ARCHIVOS CONSULTADOS. BIBLIOGRAFÍA.

\* El artículo es parte de la investigación desarrollada para la elaboración de mi disertación doctoral, titulada «El sacramento de la confesión en la diócesis de Quito, 1570-1668. Tesis de doctorado, FLACSO Ecuador» (2017). Trabajo realizado gracias a becas obtenidas por la FLACSO en Quito, la Casa de Velázquez en Madrid y el Max Planck Institute en Fráncfort.

**Laburpena.** Lan honen helburua XVII. mendean Limako Inkisizioaren Auzitegiak Quitoko elizbarrutian solizitazio delitua egotzi zien hiru elizgizonen aurka egindako jazarpena aztertzea da. *Sollicitatio ad turpia* esaten zitzaion apaizak aitortzaren sakramentua emateko orduan penitenteak kastitatearen aurkako egintzak egitera akuitlatzeari. Hori aztertzeko, Madrilgo Artxibo Historiko Nazionalean gordetako «kausa-zerrendak» kontsultatu ditugu, eta hiru solizitazio kasu deskribatzen dira horietan, aipatutako eremuan eta garaian ezagutzen diren bakarrak. Akusatuen, lekukoen eta abokatuen bertsioak aztertu eta alderatu ditugu, kontuan hartuta XVI. mendeaz geroztik solizitazioari buruz garatutako araudi inkisitoriala. Gure planteamen duaren arabera, Limako Inkisizioak Eliza defendatzeko zigortzen zituen apaizen abusuak; haatik, haiek beren sexu grina asetzeko egiten zuten delitua, fede katolikoa laidoztatzeko asmorik gabe.

**Gako hitzak.** *Sollicitatio ad turpia*; Inkisizioa; aitortza; sexualitatea; Quito.

**Abstract.** This paper seeks to analyze the persecution orchestrated by the Court of the Inquisition in seventeenth-century Lima, at Quito diocese, against three clergymen that had committed the crime of solicitation. *Sollicitatio ad turpia* occurred when a priest, during the sacrament of confession, drew the penitents into acts against chastity. The consulted sources were «relaciones de causa» from the National Historical Archive of Madrid, which described the sole three known cases of solicitation in the geographical area and time period under study. The accounts of convicts, witnesses and lawyers were reviewed and correlated in terms of the inquisitorial rules on solicitation, in force since the sixteenth century. It is suggested that the Lima Inquisition punished the abuses of priests in order to safeguard the values of the Church. However, priests committed the crime of solicitation to satisfy their sexual drives without the intent to contradict the Catholic faith.

**Keywords.** *Sollicitatio ad turpia*; Inquisition; confession; sexuality; Quito.

## 1. Introducción

En el Ecuador colonial, algunos sacerdotes fueron perseguidos por el Tribunal de la Inquisición de Lima porque abusaron del sacramento de la confesión, incitando a los penitentes a cometer actos impuros. A este delito se le conoce como *solicitación* o *sollicitatio ad turpia*<sup>1</sup>.

Como delito, la *solicitación* era una novedad moderna: hasta la segunda mitad del siglo XVI, solicitar a los penitentes se consideraba un pecado grave y era perseguido por los tribunales eclesiásticos ordinarios. La heretización de la *solicitación* se dio en el siglo XVI, cuando la confesión adquirió un papel clave a causa de la contrarreforma, convirtiéndose en una herramienta medular para la reconquista espiritual de Europa –amenazada por entonces por el protestantismo– y la evangelización del Nuevo Mundo<sup>2</sup>. Primeramente, la *solicitación* apareció en los Reinos de

<sup>1</sup> Sobre la historia de la Inquisición en el Perú virreinal, existe una amplia bibliografía. Se señala el clásico de Medina (1887) y el detallado estudio de Castañeda y Hernández (1989 y 1995).

<sup>2</sup> Sobre la confesión para la reconquista espiritual del Viejo Mundo: Boer, 2004; Prospero, 1996. Sobre la confesión para la conquista espiritual del Nuevo Mundo: Gruzinski, 1989; Harrison,

España, en 1561, como estableció el Papa Pío IV<sup>3</sup>. Luego, mediante la bula *Universi dominici gregis*, el Papa Gregorio XV en 1622 deliberó que la solicitación era un delito perteneciente a la jurisdicción de la Inquisición en todos los territorios del orbe católico<sup>4</sup>. En 1741, la jurisprudencia sobre el delito de la solicitación se condensó en la constitución *Sacramentum peonitentiae* de Benedicto XIV<sup>5</sup>.

Sobre la base de los documentos señalados, la solicitación se definía como comportamiento herético, al suponer el desprecio del sacramento de la confesión por parte de quien cometía el delito. También suponía el menoscabo al sacramento del orden e incitaba a los penitentes a pecar contrariando el sexto mandamiento. Por lo tanto, solicitar se consideraba herejía, al representar una enfrenta para la Iglesia católica, la dignidad de su representante (el sacerdote) y la confianza de sus fieles.

Este artículo presenta y analiza tres casos de solicitación del siglo XVII. Los reos involucrados eran de diferente condición social y formación; de esta manera, se obtiene un cuadro heterogéneo de la práctica de la solicitación, en un momento de auge del catolicismo contrarreformista y del proceso de colonización de la diócesis de Quito<sup>6</sup>.

Este territorio no contaba con un tribunal de fe autónomo. Por ello, dependía de la jurisdicción de la Inquisición de Lima, establecida en el año 1569. A su vez, estaba enmarcada en una estructura intercontinental: constaba bajo la autoridad de la Secretaría de Aragón, que, asimismo, era parte del Consejo de la Suprema y General Inquisición<sup>7</sup>.

Conocemos que, desde mediados del siglo XVII, el Tribunal de la Inquisición condenó cruelmente a hechiceras, brujas y adivinas de la Real Audiencia de Quito<sup>8</sup>. También se conoce el caso de don Miguel Jijón y León, perseguido por la Inquisición a finales del siglo XVIII<sup>9</sup>. A excepción de las esporádicas investigaciones

---

2014; Klor de Alva, 1991; Martiarena, 1999; O'Banion, 2012. Ante la importancia que la confesión adquirió en la primera edad moderna, se publicaron y circularon numerosos manuales que describían y profundizaban temas relacionados con la práctica de este sacramento. Véase, por ejemplo, el *Manual de confesores y penitentes* de Martín de Azpilcueta (1557).

<sup>3</sup> *Bullarium Romanum... Tomus Secundus*, pp. 34-35.

<sup>4</sup> *Bullarium Romanum... Tomus Tertius*, pp. 318-319.

<sup>5</sup> *Magnum Bullarium... Tomus Decimus-Sextus*, pp. 32-34.

<sup>6</sup> Se perdieron los documentos de casos de solicitación del siglo XVI. José Toribio Medina, quien revisó los documentos que estaban conservados en el archivo de Lima antes de la destrucción, menciona que en el siglo XVI el Tribunal condenó a dos clérigos de aquel territorio, Antonio Hernández y Antonio Ordóñez de Villaquirán. Véase: Medina, 1887, pp. 191-192. Para el siglo XVIII, se señala la causa en contra de padre Antonio Plaza. AHN, Inquisición, 3730, exp. 85, fols. 1-9v.

<sup>7</sup> Ayllón, 2000, pp. 459-510.

<sup>8</sup> Londoño, 2002, pp. 39-41.

<sup>9</sup> Moreno, 2006, pp. 135-148.

mencionadas, no existen estudios sobre el Tribunal y sobre la persecución del delito de solicitación en la diócesis de Quito<sup>10</sup>.

Esta penuria historiográfica se explica, en parte, por la escasez de fuentes, luego de un incendio que, en el siglo XIX, destruyó los documentos del Tribunal limeño en donde se depositaba toda la evidencia de los procesos desarrollados en el Virreinato del Perú, incluyendo la documentación sobre los casos ecuatorianos.

La historia de la Inquisición peruana estaría casi totalmente condenada al olvido si el tribunal de Lima no hubiera sido obligado a enviar periódicamente «relaciones de causa» a la Península. Se trata de resúmenes de los procesos inquisitoriales que los tribunales locales, como el de Lima, enviaban a la Suprema, quien supervisaba la actividad judicial en su inmensa jurisdicción. Aunque de carácter sintético, estas fuentes permiten reconstruir la historia inquisitorial de la época<sup>11</sup>.

Muchos podrían menoscabar la credibilidad de las fuentes sobre solicitación por su carácter escandaloso, ya que involucraban a miembros del clero católico en algarabías sexuales. Sin embargo, el Tribunal contaba con las herramientas que aseguraban la validez de los testimonios, dados, principalmente, por mujeres<sup>12</sup>.

La investigación de las causas de solicitación presenta otras especificidades. Según Collantes, la bigamia y la solicitación eran delitos menores dentro del acervo de infracciones cazadas por el tribunal de fe: no eran verdaderas heterodoxias, sino indicios de herejía, implícitos en aquellas prácticas<sup>13</sup>. Similar es el planteamiento de Molina, quien, en un trabajo sobre la bigamia en el virreinato del Perú, concluye que las bigamas habían actuado sin la intención de menoscabar a la Iglesia católica. Tanto las reas como los magistrados trataban el delito «más como una transgresión sexual antes que como un error de fe»<sup>14</sup>.

En este artículo, se analiza y contrasta versiones de reos, testigos y abogados, a la luz de la normativa inquisitorial sobre solicitación desarrollada desde el siglo XVI. Se plantea que la solicitación presentaba indicios de herejía y, por lo tanto, de acuerdo con los magistrados, mereció el respectivo castigo. No obstante, los protagonistas de los procesos –principalmente sacerdotes, testigos y abogados– descubren que se cometía el delito por causas como el amor o la concupiscencia, sin la deliberada intención de atacar a la Iglesia.

---

<sup>10</sup> Sobre la escasez de estudios en ámbito de la historia de la Iglesia en Ecuador, véase: Freile, 2015, pp. 197-209. Sobre la persecución de la solicitación en otros espacios de la monarquía española: Alejandro, 1994; Dufour, 1996; González Marmolejo, 2002; Meneses, 2019; Millar, 1996; Molina, 2021; Muñoz Delaunoy, 1999; Sarrión Mora, 1994; Sánchez, 1996, pp. 121-147.

<sup>11</sup> Henningsen, 1977, pp. 547-570; Millar, 1998, pp. 89-97 y 304-306; Sarrión Mora, 1994, p. 19.

<sup>12</sup> Collantes de Terán de la Hera, 2018, pp. 6-12.

<sup>13</sup> Collantes de Terán de la Hera, 2018, p. 1.

<sup>14</sup> Molina, 2016, p. 42.

## 2. Derecho y sociedad en las «relaciones de causa»

Vamos ahora a describir de manera general estructura y contenido de las tres fuentes analizadas. Se trata de los procesos en contra de: el clérigo secular Juan Gallegos de Aparicio, celebrado entre el 1612 y el 1616<sup>15</sup>; el padre agustino Cristóbal de la Torre, entre 1659 y 1664<sup>16</sup>, y el ex jesuita Francisco Rodríguez, quien fue condenado en el 1688<sup>17</sup>.

Las tres «relaciones de causa» analizadas estas reflejan el desarrollo de los procesos. Los protagonistas de los documentos eran los testigos que denunciaba el ilícito, los representantes de la Inquisición que planteaban la «acusación», los reos que daban su versión y los abogados que planteaban la estrategia defensiva. Los reos se manifestaban en fases denominadas «audiencias» y, dentro de un mismo proceso, podía haber varias (la primera, la segunda, la tercera, etc.).

En todos los documentos analizados se encuentra la audiencia en la cual los reos manifiestan su identidad: edad, procedencia, origen familiar y formación recibida.

Las denuncias de los testigos también eran elementos importantes de las «relaciones de causa». Son referidas de manera resumida; aun así, describen los pormenores de las solicitudes y otros detalles relacionados con el delito. Los testigos eran mujeres (de las cuales tenemos pocos datos biográficos) involucradas de diferente manera en las solicitudes. Las fuentes describen el tipo de relación que vinculaba a las mujeres con el sacerdote, cuando y como se conocieron, entre otras informaciones. Algunas damas se habían acercado a los sacerdotes para confesar sus pecados y habían sido víctima de los avances o tocamientos de parte de estos; otras eran condescendientes; otras eran amigas o amantes del sacerdote. En fin, los documentos presentan situaciones heterogéneas; cada una de las cuales requiere un análisis específico.

En los procesos, aparecen también otros testigos indirectos de los eventos, es decir, personas informadas sobre los hechos («de oídas»). Su testimonio era fácilmente aniquilado por los abogados de los reos; aun así, se trata de voces que permiten conocer más del contexto investigado.

En las diferentes audiencias, los reos tenían la oportunidad de confesar el delito, pero también de ofrecer su versión. En algunos casos, coincidía con aquella de los testigos y, en otros, se cambiaba algunos detalles: se ofrecían nuevos datos, algunos de los cuales olvidados en la audiencia anterior (según lo referido

<sup>15</sup> «Relaciones de causas y autos de fe del Tribunal de la Inquisición de Lima», Lima, 1613-1638, AHN, fondo Inquisición, Libro1030, fols. 79v-109r.

<sup>16</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 1, fols. 1r-3v.

<sup>17</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 2, fols. 7r-10v.

por los mismos reos); pero también se narraba la solicitud de manera estratégica manipulando la descripción de los hechos, para convencer a los jueces que en realidad no se había cometido el delito de solicitud. En fin, las audiencias eran espacios que los reos tenían para manifestar su versión de los hechos, y, por ende, eran oportunidades para plantear estrategias y argumentos útiles para la defensa.

Con las dos versiones, la una de los reos en las audiencias, la otra en las declaraciones de los testigos, se conoce detalles sobre la solicitud: cómo se realizaba, con cuáles gestos, con cuáles palabras; en cuáles lugares, como iglesias, celdas, confesonarios y casas privadas. Además, la lectura crítica de los documentos (en los cuales se encuentra elementos como contradicciones y cambios en las versiones, y otros datos relevantes para el análisis) permite descubrir la existencia de entramados profundos, en las cuales las solicitudes eran solamente un aspecto de relaciones sociales complejas.

Otros protagonistas de los procesos eran los abogados, cuya presencia oculta se percibe en las narrativas de los reos, los cuales se asesoraban con sus legales antes de proferir la versión de los hechos. Esto se advierte en aquellas audiencias donde los reos, apelando a la misericordia de los jueces, resaltaban su inocencia: afirmaban que no habían cometido la solicitud antes, durante y después de la confesión; o manifestaban que no hubo intención de hacer daño a la fe católica y que habían cometido la solicitud por ignorancia y bajo el efecto de la tentación demoniaca. Los abogados también aparecen de manera directa en los documentos, en los cuales encontramos escritos de defensa que buscaban disculpar a los reos.

Como se verá, a pesar de los esfuerzos de los abogados, en los casos analizados la Inquisición no perdonó a los reos. En la parte final de las «relaciones de causa» analizadas, encontramos las sentencias: todos los reos fueron condenados a la abjuración *de levi*. Además, se daban otras penas, las cuales buscaban castigar, someter a penitencia y prevenir nuevos delitos. Estas eran calibradas en función de las características del reo y de los hechos cometidos. Comúnmente, se trataba de la suspensión parcial o definitiva de la facultad de confesar, y de administrar otros sacramentos; prohibición de celebrar misas; alejamiento temporal o definitivo de la ciudad donde se había cometido el delito. A estas, se podían añadir otras penas más específicas dependiendo del caso y del reo (por ejemplo, prácticas penitenciales).

En las fuentes se manifiesta detalles que permiten analizar aspectos de la sociedad colonial. Claramente, se observa el desarrollo del proceso de evangelización: las «relaciones de causa» describen prácticas devotas, frecuencia de los sacramentos, participación en misas y, en general, la presencia cotidiana de la religión católica. Además, se descubre las identidades sociales y étnicas de algunos reos y, especialmente, de las mujeres involucradas en las solicitudes en calidad

de testigos (indias, españolas, mujeres solteras o casadas, etc.). Aun así, por la brevedad de los documentos, es difícil reconstruir contextos y relaciones sociales de manera más amplia, a excepción de los casos señalados en seguida.

En este trabajo, se analizan y contrastan las versiones de reos, testigos y abogados, a la luz de la normativa inquisitorial sobre solicitud desarrollada desde el siglo XVI, con la finalidad de descubrir las características de este delito en la diócesis de Quito. Se describe la identidad de reos y, cuando es posible, de los testigos; se presentan y contrastan versiones de los hechos delictivos, resaltando contradicciones y elementos relevantes para el análisis. Al final, se menciona las penas suministradas.

### 3. Juan Gallegos de Aparicio

El primer caso analizado corresponde al reo Juan Gallegos de Aparicio, quien, cuando fue procesado, tenía 30 años<sup>18</sup>. Durante la primera audiencia, relató que fue abandonado por sus padres cuando todavía era «muy pequeño», por lo cual ignoraba su «casta y generacion»<sup>19</sup>. Conocía la doctrina cristiana; había aprendido a leer y a escribir en Piura; había estudiado latín y artes en Quito, «en la compañía». Luego, se mudó a Lima donde estudió Teología, «canones y leyes», hasta obtener el grado. Posteriormente, regresó a Quito para ejercer la profesión de abogado durante un año y en seguida se ordenó sacerdote, obteniendo el beneficio de Loja, ciudad en la cual era cura, y también ejercía como profesional del derecho<sup>20</sup>.

Según la relación de causa, el sacerdote frecuentaba el convento de Santa María de las Nieves en la ciudad de Loja, ocupándose de la dirección espiritual de sus moradoras, llegando a tener acercamientos íntimos con algunas de ellas. Los oficiales del Tribunal de la Inquisición encontraron un grave indicio de herejía en la denuncia realizada por la sacristana María de San Rafael, monja profesada del convento, quien se convirtió en la principal acusadora del reo.

Esta declaró que llevaba una amistad de más de tres años con el cura Gallegos, quien le había dicho «cosas misteriosas, de que tenía poder para llevar almas al cielo sacar los demonios del infierno». Asimismo, denunció que el padre había profetizado algunos acontecimientos que realmente sucedieron. También «le había dicho que sabía los pensamientos y lo ynterior de la dicha [...] y que tenía

<sup>18</sup> «Relaciones de causas y autos de fe del Tribunal de la Inquisición de Lima», Lima, 1613-1638, AHN, fondo Inquisición, Libro1030, fol. 79v.

<sup>19</sup> AHN, Inquisición, L.1030, fol. 83v.

<sup>20</sup> AHN, Inquisición, L.1030, fol. 83v.

poder de salvar almas y condenarlas [...] y que tenía poder para hacer hablar los muertos»<sup>21</sup>. Otras monjas del convento de Santa María de las Nieves confirmaron esta declaración<sup>22</sup>.

Ante las mencionadas testificaciones, los calificadores de la Inquisición dieron inicio al proceso, indicando que «parecía que el Reo exercitava el Arte maxica y assi que sapit errorem contra fidem»<sup>23</sup>. Tras esto, la causa se suspendió, para ser retomada solamente cuando aparecieron nuevos testimonios<sup>24</sup>; se trataba de veintiséis testigos, entre varones y monjas que componían la comunidad del monasterio, quienes refirieron «muchas cosas» sobre el cura Gallegos, que habían escuchado de la boca de sor María<sup>25</sup>.

Dentro de la información obtenida, sobresalía el testimonio de una monja que fue solicitada a cometer actos impuros. La anónima religiosa, quien –según se infiere de la fuente– mantenía una relación de dirección espiritual con el sacerdote, manifestó que «la noche de la resurrección» (de un año indeterminado) se confesó con el cura Gallegos. Después de la absolución, el confesor le había pedido un beso y ella le contestó, a manera de reproche, «que mirase que era su hija de confesión» y religiosa con la cual no se podía tratar «semejantes cosas». Ante la reacción de la monja, el padre le aseguró que, en aquel deseo de besarla, no «derivaba alguna tentación», pues era similar a dar un beso a una niña; no era pecado, que bien podía besarla y luego recibir la comunión. Ella accedió, porque el cura lo había repetido varias veces y, además, por la consideración que le tenía como «hombre docto». La monja también contó que, en otra ocasión, durante una conversación, el reo le dijo que «quando se confesase no tenia obligación a confesar que su confesor la había solicitado que bastava decir que un sacerdote la havia solicitado sin decir que era su confesor»<sup>26</sup>.

La misma testigo denunció otro episodio. Un día, Gallegos se encontraba en el confesonario y la mandó llamar. Se refería al mueble que se utilizaba (y se utiliza) para administrar el sacramento de la confesión de manera privada y segura<sup>27</sup>. Cuando ella llegó, empezaron a conversar y el padre le dijo que lo besase, que le dejase tocar los pechos y las «partes vergonzosas». Aunque la mujer se resistió, el hombre logró convencerla al asegurarle que no era pecado. Por esa razón, ella se dejó besar y tocar los pechos y otras partes del cuerpo. Señaló, posteriormente, que estos besos y tocamientos se habían repetido en diversas

---

<sup>21</sup> AHN, Inquisición, L.1030, fols. 80r-81r.

<sup>22</sup> AHN, Inquisición, L.1030, fol. 81v.

<sup>23</sup> AHN, Inquisición, L.1030, fol. 81v.

<sup>24</sup> AHN, Inquisición, L.1030, fol. 81v.

<sup>25</sup> AHN, Inquisición, L.1030, fol. 81v.

<sup>26</sup> AHN, Inquisición, L.1030, fols. 81v-82.

<sup>27</sup> Blanco, 2000; Boer, 1991.

ocasiones. El sacerdote también le propuso encontrarse en la noche; propuesta que ella rechazó<sup>28</sup>.

Distintos testigos denunciaron al sacerdote por haber cometido otras infracciones en contra de la fe católica. Dos varones mayores denunciaron que, en un momento de «mucha cólera», el cura había afirmado que él era «justicia Rey Papa y dios»<sup>29</sup>. Uno de los denunciantes señaló haber oído del cura que «el hijo de Dios havia de venir»<sup>30</sup>. Otros testigos habían escuchado de Sor María, que él era «profeta y hijo de Dios [...] y que el papa no hera nada», entre otras cosas<sup>31</sup>. Al finalizar las testificaciones, los calificadores de la Inquisición consideraron que la información obtenida «hera heregía y el Reo herege doctamaticador»<sup>32</sup>.

Gallegos, después de encarcelado, fue escuchado en una primera audiencia. Narró su versión de los hechos, tratando de minimizar las acusaciones e indicando que, si había dicho algo malo, fue «con llaneza y simpleza», refiriéndose especialmente a las conversaciones y episodios en que estaba involucrada Sor María<sup>33</sup>.

Asimismo, confesó haber solicitado a la monja anónima que lo había denunciado, proporcionando detalles sobre las circunstancias de estas infracciones. Reconoció que, en una ocasión, había manipulado la «Rejilla estrecha» del confesonario, el elemento del mueble que separaba visualmente confesor y penitente. Recordó que tenía «unos agujeros pequeños de madera» por los cuales pasaban solo dos dedos; entonces, quitó un pedazo de la reja de madera y besó a la monja cuatro veces, le tocó dos veces sus pechos y una vez sus partes íntimas. La monja había colaborado: había acercado el rostro, los pechos y las partes vergonzosas. El cura había propuesto a la monja fornicar con él y ella había respondido «por donde», pero la conversación se interrumpió cuando llegaron otras monjas. En otra ocasión, le había dicho «mi vida mi bien mi regalo»<sup>34</sup>.

Otra vez, en una víspera de Pascua, después de confesarla y absolverla, le preguntó cómo estaba y si estaba enojada, porque cuatro días antes habían tenido un «disgusto». La monja le dijo que no, que ya no estaba enojada. El confesor entonces quiso celebrar «las amistades» y, para hacerlo, la invitó a poner la mano o el rostro en un agujero del confesonario, con la finalidad de darle un beso. El reo observaba que la monja había puesto el rostro, pero no se acordaba si también había puesto la mano en el agujero para besarla<sup>35</sup>.

<sup>28</sup> AHN, Inquisición, L.1030, fol. 81v-82.

<sup>29</sup> AHN, Inquisición, L.1030, fol. 82v.

<sup>30</sup> AHN, Inquisición, L.1030, fol. 83r.

<sup>31</sup> AHN, Inquisición, L.1030, fol. 83r.

<sup>32</sup> AHN, Inquisición, L.1030, fol. 83r.

<sup>33</sup> AHN, Inquisición, L.1030, fols. 83v-87r.

<sup>34</sup> AHN, Inquisición, L.1030, fol. 87r.

<sup>35</sup> AHN, Inquisición, L.1030, fols. 87r-87v.

Gallegos manifestó las intenciones no criminales que lo llevaron a cometer las solicitaciones: «lo havia hecho vencido de la tentacion de la carne», es decir, vencido por la pulsión sexual «y engañado del demonio en quanto a los tocamientos y osculos que precedieron a la confesión uno y dos días». Con respecto al beso que dio a la monja «acabada la confesión» no reconocía algún error: «no tubo alteración ni yntento malo sino solo por hacer las amistades», dado que, como había indicado, lo hizo solamente para celebrar la paz con la monja con la cual había tenido un conflicto. Además, afirmó que ignoraba que se trataba de un delito<sup>36</sup>.

Después de minimizar nuevamente el carácter heretical de muchas acciones que, según los testigos, eran manifestación de menoscabo a la fe católica, y después de tratar de explicar los malentendidos en los cuales estaba involucrado<sup>37</sup>, Gallegos retomó el tema de la solicitud realizada a la monja anónima y específicamente el episodio del beso dado por la reja del confesonario. Con respecto a lo que la religiosa afirmaba, no acordaba haber dicho que no era pecado; y, si lo había dicho, pedía misericordia, porque «bien savia que besarla y en aquella ocasion era pecado muy grave». En seguida, pidió nuevamente misericordia por decir a la monja anónima «que no hera pecado besarla y tocarle los pechos y partes vergonzosas»<sup>38</sup>.

El cura, en sus confesiones, reconoció su culpa: provocó a la monja a cometer pecados en contra del sexto mandamiento, en circunstancias relacionadas con la administración del sacramento de la confesión. La tentación demoniaca –en otras palabras, el incontrolable impulso sexual– lo llevó a cometer actos impuros con la monja; adicionalmente, actuó ignorando la normativa, dado que, tal como confirmaba la monja en su denuncia, se cometió la solicitud creyéndola (o sospechándola) solamente un grave pecado, más no delito penado por la Inquisición.

El reo puntualizó su versión con respecto a lo que la monja afirmaba haber oído de él: que «quando se confesase no tenia obligación a confesar que su confesor la había solicitado que bastava decir que un sacerdote la havia solicitado sin decir que era su confesor»<sup>39</sup>. Gallegos disentía de ello; la monja le dijo que tenía vergüenza de confesar los besos y tocamientos que acontecieron, y él le contestó que, con la misma confesión, «no tenia necesidad de expresar aquella Vergüenza y la causa que havia tenido para ello», dado que, conforme a la literatura de casos de conciencia, «si la circunstancia hera notoria al confesor no hera necesario

---

<sup>36</sup> AHN, Inquisición, L.1030, fol. 87v.

<sup>37</sup> AHN, Inquisición, L.1030, fols. 87v-94r.

<sup>38</sup> AHN, Inquisición, L.1030, fol. 94r.

<sup>39</sup> AHN, Inquisición, L.1030, fol. 82r.

repetir». Negó, asimismo, haberle dicho que «confesandose con otro dejase de decirlo todo porque bien savia que hera necesario expresar todas las circunstancias agravantes»<sup>40</sup>.

Después de las confesiones, el abogado defensor procedió a presentar un escrito de defensa. Este documento destacaba que, en las confesiones, el reo había declarado la verdad y que únicamente fue solicitado un testigo. Descalificaba también los testimonios de sor María con respecto a los otros delitos heréticos, alegando que ella solamente buscaba descargar su culpa. En cuanto a las demás monjas, «hablaban de oydas» y por el odio que le tenían «habían testificado lo que no era verdad». Por eso, invitaba al Tribunal a no «estar a sus dichos sino a su confesión [del reo]»<sup>41</sup>.

El escrito de defensa desacreditaba las acusaciones de sor María y de las demás monjas, quienes tergiversaban sus palabras por el odio que le tenían. Ana Sánchez, en su interpretación de este proceso, considera que el padre Gallegos había seducido a las monjas del convento de Santa María de las Nieves y especialmente a sor María, quien, en seguida, consumida por los celos, decidió denunciarlo al Tribunal de la Inquisición<sup>42</sup>.

Con respecto al delito de solicitación, hay pocas oscilaciones en la fuente. A partir de las denuncias de la monja anónima, Gallegos, en las múltiples confesiones realizadas, precisó algunos detalles y circunstancias, destacó su ignorancia acerca de la naturaleza herética de la solicitación y pidió, repetidamente, misericordia. Las voces que testimoniaron dentro de este largo y complicado proceso<sup>43</sup> –la denuncia de la monja anónima, las confesiones del reo y el escrito de defensa– describen comportamientos improcedentes, que eran el resultado de la ignorancia y de la libidine. Eran infracciones sexuales, que en realidad no implicaban un propósito deliberado de atentar en contra de la fe católica.

El reo fue condenado a la abjura *de levi*. Después de este ritual, fue reprendido gravemente de sus delitos, condenado al destierro temporal (debía permanecer fuera de la diócesis de Quito y de la ciudad de Lima durante diez años), privado de la potestad de confesar, comulgar y conversar con monjas en sus conventos. En caso de desobediencia a las penas, debía ser desterrado a España perpetuamente<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> AHN, Inquisición, L.1030, fols. 94r-94v.

<sup>41</sup> AHN, Inquisición, L.1030, fol. 108v.

<sup>42</sup> Sánchez, 1996, pp. 137-138.

<sup>43</sup> En la parte final de la relación de causa, se señalaba que «estas dos causas se han detenido tanto por la distancia de los lugares y mucho numero de testigos y confesiones largas de la rea y defensas del clérigo». AHN, Inquisición, L.1030, fol. 115r.

<sup>44</sup> AHN, Inquisición, L.1030, fol. 109r. También se procesó a sor María, y fue condenada a la reclusión en una celda de su convento, entre otras penas. AHN, Inquisición, L.1030, fols. 109r-115v.

#### 4. Cristóbal de la Torre

El caso del sacerdote agustino Cristóbal de la Torre tiene elementos en común con el caso anterior, en tanto que ambos cometieron la solicitación movidos por una mezcla de apetito sexual e ignorancia.

Algunos de los testigos que declararon en contra de él señalaron a la Inquisición los comportamientos lujuriosos que el sacerdote adoptó en el marco de la administración del sacramento de la confesión: se trataba de una «mujer doncella» de 30 años; dos mestizas «en habito de india», una de 22 y la otra de 21 años. También se señaló que hubo dos testigos «de oydas»<sup>45</sup>.

Durante la primera audiencia, que se realizó el 10 de febrero de 1661, el padre Cristóbal se declaró oriundo de Ibarra (ciudad al norte de Quito) y mestizo. Desconocía su edad exacta, pero sabía que era más de 25 años<sup>46</sup>. Admitió que en muchas ocasiones había abusado del sacramento de la confesión para desahogar instintos sexuales. Declaró que una vez estaba confesando a una mujer española en la iglesia de un convento en la ciudad de Cuenca, a quien le dijo que se había enamorado de ella, ofreciéndole su amistad y también preguntándole dónde vivía. La mujer rechazó los comentarios del sacerdote, recordándole que estaba administrando la confesión. El cura le contestó que bien podía hacerlo, pero la mujer estaba firme en su posición, por lo que el reo desistió y la absolvió. En otra ocasión, una «moza doncella» de 16 años, hija de mestizos, fue interrumpida por el reo «en la mitad de la confesión». El cura le propuso ser su devota, es decir, aceptarlo como director espiritual. Ella le recordó que era «donzella» y, por lo tanto, no podía aceptarlo. El reo insistió, explicando que ella podía ser su devota sin ser monja. La joven lo excitó mucho: estaba «inquieto y con pensamiento de gozalla». Después de darle la absolución, le tomó las manos y le tocó los pechos. También la visitó en su casa, aunque «no la conoció carnalmente»<sup>47</sup>.

En la cuaresma del año de 1660, una mestiza «en habito de india» llegó al convento del padre para confesar sus pecados. Se puso de rodillas y «la solicitó con muchas palabras para que se concediese con gusto carnal», a lo que ella no accedió, entonces únicamente la confesó y absolvió<sup>48</sup>.

En otra ocasión, durante la confesión a una «moza española seglar», el reo le pidió que se destapase y le dijo «que tenía muy linda cara». Le propuso ser su devota, manifestándole que no quería confesarla. Ella le dijo que aceptaba la propuesta, pero le rogó confesar sus pecados. Después de hincada de rodilla y

---

<sup>45</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 1, fols. 1-2.

<sup>46</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 1, fol. 2r.

<sup>47</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 1, fols. 2r-2v.

<sup>48</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 1, fol. 2v.

persignada, el cura oyó sus pecados y la absolvió. Puestos en pie, se tomaron las manos<sup>49</sup>.

La mujer «de un herrero» anhelaba confesar sus pecados y el padre le preguntó si deseaba su amistad. Ella rechazó la propuesta, y expresó lo que deseaba era confesar sus pecados. El cura entonces pidió que primero le dejará tocar las piernas y la barriga. La mujer accedió y el reo la tocó «por encima de la camisa». Luego, no la quiso confesar, por lo que ella se fue molesta<sup>50</sup>. Un domingo de cuaresma del año de 1660, una moza, «al parecer mestiza», estaba puesta de rodillas. Antes de persignarse, el reo «le havia dado una tentación de tentarles sus partes»; le metió la mano «por la faltriguera de las polleras, y por encima de la camissa le tentó las piernas y la barriga». Luego, se persignaron, la confesó, la absolvió y le pidió perdón por haberla manoseado<sup>51</sup>. El reo también indicó que, en una ocasión, tuvo «acto carnal» con una mujer mestiza. Dos meses después, un jueves santo, la mujer se confesó con el hombre y obtuvo la absolución «sin conocerla». En esa ocasión, si bien tuvo «pensamientos» obscenos de volver a gozarla, el hecho no se repitió<sup>52</sup>.

Después de estas declaraciones, el reo explicó que «bien conocía que cometía grave pecado, pero como ignorante que es no sabia que por el se ubiesse hecho sospechoso contra nuestra santa fe catholica». También señaló que los padres con los cuales había confesado estas faltas no le habían explicado que aquellos eran delitos. Pidió, entonces, misericordia por su incapacidad e ignorancia, así como también por su delicada condición de salud (mencionó el «mal de corazón que de ordinario le daba»)<sup>53</sup>. El 12 de febrero, cuando se le puso la acusación, recaló la falta de intención herética: había confesado las solicitudes «negando ser ni aver sido hereje, sino mal cristiano ygnorante»<sup>54</sup>.

Al respecto, el documento detalla algunas características de esta ignorancia. Al inicio de su confesión, después de señalar sus datos personales, el reo indicó haber recibido una insuficiente formación gramatical: «llegó a los generos y preteritos, pero no al sintaxis, ni supo construir». Esto limitaba su acceso a la literatura teológica y pastoral en latín que podían guiarlo en la práctica de la confesión. La mayor limitación del sacerdote residía en la falta de formación en el ámbito del «estudio moral»; por ello, explicó, solamente había leído «flos sanctorum», es decir textos hagiográficos<sup>55</sup>.

<sup>49</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 1, fol. 2v.

<sup>50</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 1, fol. 2v.

<sup>51</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 1, fols. 2v-3r.

<sup>52</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 1, fol. 3r.

<sup>53</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 1, fol. 3.

<sup>54</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 1, fol. 3.

<sup>55</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 1, fol. 2r.

La Teología Moral se desarrolló durante la primera Edad Moderna, cuando se multiplicaron las publicaciones sobre esta temática. Se convirtió en una asignatura fundamental en la formación sacerdotal<sup>56</sup>. Fray Cristóbal reconoció su ignorancia en la materia, porque sabía que para ser confesor era fundamental contar con este tipo de formación; por eso, si bien sus superiores lo consagraron sacerdote con la administración del sacramento del orden, consideraba que «no debieron darle licencia para confesar por ser tan ygnorante»<sup>57</sup>.

En la Iglesia católica, existían los oportunos mecanismos para filtrar a los sacerdotes: no todos podían administrar el sacramento de la confesión, únicamente aquellos más preparados. El Concilio de Trento otorgaba a los obispos la posibilidad de realizar un examen para averiguar la preparación de los sacerdotes que aspirasen a confesar; pero el decreto respectivo no explicitaba cómo tenía que ser el examen<sup>58</sup>. Se conoce que el obispo de Quito, Pedro de la Peña, aprovechó de esta prerrogativa tridentina por los menos en una ocasión en el año 1574<sup>59</sup>.

En el caso analizado, los filtros para el aseguramiento de la calidad de los confesores no funcionaron debidamente. Según las palabras del propio reo durante la primera audiencia, el Provincial de la Orden, que era su máxima autoridad en aquella provincia eclesiástica, le mandó que se presentase ante el obispo de Quito para obtener la licencia. Fray Cristóbal no lo hizo personalmente, dado que en seguida un padre, fray Alonso de Mendoza, le dijo que contaba con la autorización del obispo para dar licencias de confesar, y, por lo tanto, se la otorgó. Posteriormente, cuando vino el visitador del obispo, es decir, el oficial encargado de recorrer el territorio de la jurisdicción episcopal, vio la patente del provincial de la Orden, la refrendó, otorgó la licencia para confesar y presentó las patentes originales<sup>60</sup>.

Fray Cristóbal no efectuó examen de idoneidad alguno (o por los menos no mencionó haberlo hecho); solo se realizaron trámites burocráticos, donde estuvieron involucradas autoridades locales de la orden religiosa a la cual el reo pertenecía y un representante de la máxima autoridad diocesana.

Todo se realizó respetando el marco normativo del Concilio de Trento y bajo la autoridad episcopal representada por el visitador diocesano; sin embargo, se desprende que la ausencia de examen (el Tridentino autorizaba su ejecución, pero lo obligaba) no permitió cerciorar la preparación académica del sacerdote.

---

<sup>56</sup> Turrini, 1991; Prodi, 2008.

<sup>57</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 1, fol. 2r.

<sup>58</sup> CT, s. XXIII, Decretum de reformatione, caput XV; López de Ayala, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, 1847, p. 263. Romeo, 1998, p. 150. Sobre los exámenes de confesores ver: Mancino, 2000.

<sup>59</sup> AGI, Quito, 76, n. 18, fols. 1-22v. Freile, 1994, pp. 43-55.

<sup>60</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 1, fol. 2.

Es decir, se autorizó a un confesor que, por no contar con la adecuada preparación, específicamente en el ámbito de la Teología Moral, realmente no tenía capacidades para administrar el delicado sacramento de la confesión. Entendemos, por lo tanto, que, por no contar con la adecuada formación teológica, desconocía que cometía el delito de solicitación.

Aunque existía una estructura eclesiástica postridentina de control de la calidad de los confesores, en el caso analizado, este sistema fracasó. El delito de solicitación se dio, por ende, por concupiscencia e ignorancia, más no para ofender la fe católica.

Estas justificaciones no temperaron al Tribunal de la Inquisición, que lo condenó a realizar la abjuración *de levi* en la sala del Santo Oficio de Lima en forma de penitente y, con una vela en la mano debía oír la misa en el mismo lugar, en presencia de eclesiásticos. Nunca más pudo confesar a mujeres en su vida y fue suspendido de la voz activa y pasiva en su religión, y durante diez años debió de ocupar el último lugar en ella. Durante un año, todos los viernes tuvo que tomar una disciplina. Fue condenado a la reclusión en el convento de Lima durante seis años y por el mismo tiempo, no pudo celebrar misas, tiempo en el que tampoco podía acercarse a Cuenca, ni en «ni 30 leguas en contorno»<sup>61</sup>.

## 5. Francisco Rodríguez

No todos los sacerdotes que cometieron el delito de solicitación eran ignorantes; es el caso del ex jesuita Francisco Rodríguez. En la primera Edad Moderna, ser jesuita era garantía de preparación teológica y pastoral, especialmente, en la administración de la confesión. De hecho, representantes de la Compañía crearon una nueva asignatura vinculada con la administración del sacramento de la confesión: los cursos de casos de conciencia<sup>62</sup>. El reo Rodríguez refleja la predilección jesuita para la confesión, pues, a diferencia de Juan Gallegos de Aparicio y Cristóbal de la Torre, conocía que la solicitación era un delito.

Sin embargo, el conocimiento no era garantía de castidad. A Rodríguez, algunas infracciones sexuales le costaron su persecución por parte del Tribunal de la Inquisición de Lima, cuando tenía 36 años. En aquel momento, ya había salido de la Compañía (se desconoce el motivo), pero no había dejado de ser sacerdote; se había vinculado al clero secular y era cura de la doctrina de Mollepongo, en el obispado de Quito<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 1, fol. 3v.

<sup>62</sup> Angelozzi, 1981, pp. 121-162; Mancino, 2000.

<sup>63</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 2, fol. 7r.

En su contra, se presentaron once testigos, entre quienes seis eran mujeres (de estas, tres menores y tres mayores de 25 años); todos ellos denunciaron al Comisario de la Inquisición de Quito que el cura fue, durante dos años, amante de una mujer, doña Leonor de Rocha<sup>64</sup>. Otros dos testigos conocían «de oydas» que el reo confesaba y se amancebó con otra mujer, doña Augustina de Morga<sup>65</sup>.

El Tribunal de la Inquisición examinó a doña Augustina, quien confesó que tuvo con el reo una relación de un año y medio, y le dio un hijo. Muchas veces, travestida de estudiante, el reo la ingresó a su celda «gozando el tiempo en torpezas». Una noche, por temor a ser descubierto por el rector de la residencia, la escondió en un confesonario, donde tuvieron sexo. Muchas veces se fingía enferma y lo llamaba a su casa «con pretexto de confesión»; en realidad hacían «torpezas». Durante el día, la citaba en el confesonario bajo «pretexto de confesión» y allí fijaban lugar, día y hora para sus encuentros ilícitos. Una vez, hubo «tanta luxuria» que el reo, estando en el confesonario, le puso en las manos su pene y eyaculó. Augustina estaba perdidamente enamorada del reo, tanto que, una vez, mientras él había salido de la ciudad, ella pidió a los demonios la llevaran donde él estaba para disfrutar de las «torpezas». La relación se interrumpió cuando la mujer se enteró que el reo mantenía otra relación, con doña Leonor<sup>66</sup>.

Se dio la primera audiencia, en la cual el reo declaró que, con respecto al delito de solicitación, «no tiene ni ha tenido escrupulo». Tras esto, mencionó algunos hechos que se le habían imputado. Admitió que, cuando era jesuita, fue amante de doña Augustina de Morga y que una vez ella lo buscó para conversar «en postura de confesarse», pero que la echó. Admitió que muchas veces la mujer fingía tener un enfermo en casa y él podía salir del convento con el pretexto de confesión, de modo que, en la intimidad de la casa de ella, se «comunicaron torpemente»<sup>67</sup>. Luego, confesó otras estratagemas que usaron para poder verse; una vez se encontraron en una puerta de la iglesia; otra vez la mujer, en traje de clérigo, ingresó en la celda del sacerdote; hasta el portero colaboró ingresando a la mujer en el claustro y luego escondiéndola en el confesonario. Allí, el reo la alcanzó e intentaron tener sexo, pero la mujer se desmayó y así la llevaron en la celda del portero. Otra vez, se encontraron en el confesonario y, «sentandose el en la silla y ella delante», cometieron torpezas que llevaron al reo a tener polución<sup>68</sup>.

También confesó que hubo tratos ilícitos con otra mujer, Leonor Rocha, que en el momento de la primera audiencia, se encontraba difunta. Un día, cuando

---

<sup>64</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 2, fol. 7r.

<sup>65</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 2, fol. 7v.

<sup>66</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 2, fol. 7v.

<sup>67</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 2, fol. 8r.

<sup>68</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 2, fol. 8v.

Rodríguez finalizaba de decir misa, la mujer lo llamó porque se sentía turbada con una fantasía sexual: «el Demonio la apuraba con el pensamiento de que si avia de caer no fuese con otro, que con un sacerdote que acabase de estar revestido». El reo entendió que la mujer se refería a él: por lo tanto, decidió no confesarla. Admitió que, en algunas ocasiones, en el confesonario «se comunicaron torpemente», y se ponían de acuerdo para verse en otro lado<sup>69</sup>.

El reo confesó que en varias ocasiones hubo encuentros ilícitos en los confesonarios de la iglesia jesuita. Una vez, ella estaba sentada en una silla y él, en un escaño y, efectivamente hubo «tocamientos torpes»; en otra ocasión, el hombre le tocó los pechos y el rostro dos veces mientras se encontraban en un confesonario. Otra vez, él estaba sentado en la silla del confesonario y ella estaba en el suelo, y hubo «tocamientos torpes de uno a otro» y él le tocó las partes íntimas<sup>70</sup>. Una noche se quedaron «chanceando» el confesonario; allí, el cura recibía los almuerzos y los «ordinarios recados» que ella le enviaba; pues, si ella no podía acudir personalmente, mandaba a sus criadas preguntándole cómo estaba o excusarse por no haber venido. También señaló que, si el confesonario no hubiera contado con la reja que separaba confesor y penitente, allí hubieran ejecutado «torpezas» que cometieron en otros espacios<sup>71</sup>. También en el confesonario de la iglesia jesuita de Cuenca había cometido torpezas; mientras se encontraba en el confesonario se sentó una mujer, con la cual tuvo «conversaciones de amores» y, al final, le dijo que deseaba encontrarla en algún lugar aquella noche<sup>72</sup>.

Según el procedimiento inquisitorial, el tribunal puso la acusación al reo, quien declaró la verdad de los hechos confesados, desmintiendo todo lo demás denunciado por los testigos. Se le nombró un abogado defensor, y pidió una nueva audiencia. En esa instancia, manifestó que, una vez se hallaba en la hospedería de Latacunga y en el confesonario de aquella iglesia, se encontró con una mujer, con quien tenía «amistad ilícita»; se saludaron dándose la mano, sin pretexto de confesión<sup>73</sup>. Otra vez, tras una cortina junto a la sacristía hubo tocamientos torpes y copula con esta mujer<sup>74</sup>.

En tanto, su abogado presentó un «escrito de defensas» firmado por ambos y otro escrito firmado solo por el reo. En estos documentos se manifestaba que el reo tenía enemigos; y que no había solicitado «*in confesione, ante et post inmediate*»<sup>75</sup>. La expresión parafraseaba las palabras de la bula *Universi dominici gregis*: «per-

<sup>69</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 2, fol. 8v.

<sup>70</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 2, fol. 9r.

<sup>71</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 2, fol. 9r.

<sup>72</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 2, fol. 9.

<sup>73</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 2, fol. 9v.

<sup>74</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 2, fols. 9v-10r.

<sup>75</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 2, fol. 10r.

*petranda in actu Sacramentalis Confessionis, sive ante, vel post immediate, sive occasione, vel praetextu confessionis...*»<sup>76</sup>. Esta bula papal consideraba que usar el pretexto de la confesión para fomentar pecados en contra del sexto mandamiento era sollicitación. Por eso, el abogado especificaba que el sacerdote no se dirigía a la casa de Augustina con el pretexto de confesar, sino para visitarla.

Los documentos presentados por el abogado también señalaban que el reo había utilizado el confesonario solamente para conversar, por lo que, cuando tenía a doña Leonor de rodilla en forma de penitente, «fue por su flaqueza y por la dificultad de comunicarla de otra suerte». Con respecto a los hechos ilícitos que tuvo en el confesonario con doña Augustina, «reconocía lo detestable de su culpa». Sin embargo, la defensa invitaba a los inquisidores a considerar su intención: «no se debe considerar de aquella malicia, que tuviera si lo hubiera hecho en el mismo acto de la confesión sacramental, o immediate ante et post». También señalaba que el reo «pecó por su miseria y fragilidad», lo había reconocido ante el tribunal pidiendo misericordia<sup>77</sup>.

Conjuntamente, el alegato señalaba que las demás circunstancias reveladas por los testigos con respecto a las infracciones cometidas en el confesonario no eran verosímiles, debido a que el mueble, «por el secreto del lugar», imposibilitaba oír aquellas conversaciones<sup>78</sup>. El reo, durante la primera audiencia, declaró que visitaba la casa de una de sus amantes con el pretexto de confesión, pero su abogado, con la finalidad de excluir aquellas visitas del delito de sollicitación, ajustó el tiro: pasaba por la casa de la mujer con la excusa de visitarla<sup>79</sup>.

El abogado no negó que, en algunas ocasiones, el reo había cometido el delito de sollicitación, pero suponía que era importante considerar las circunstancias y, específicamente, sus intenciones, que no eran heréticas sino meramente sexuales: «pecó por su miseria y fragilidad». Las veces que con doña Leonor simuló los gestos de la administración de la penitencia, estando la mujer «de rodillas en forma de penitente», fue «por su flaqueza» y por razones materiales, es decir «por la dificultad de comunicarla de otra suerte»; es decir, era esta la única ocasión que tenía para desahogar los instintos sexuales. Claramente, el documento muestra cuáles fueron las verdaderas intenciones del sacerdote: disfrutar de la sexualidad, más no disputar la fe católica. Por su «flaqueza», no podía controlar las pulsiones sexuales y, por ende, tenía comportamientos indecentes, tales como los tocamientos torpes que dirigía a las penitentes, las copulas que tuvo con ellas y los hijos que engendró.

---

<sup>76</sup> *Bullarium Romanum... Tomus Tertius*, pp. 318-319.

<sup>77</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 2, fol. 10r.

<sup>78</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 2, fol. 10.

<sup>79</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 2, fol. 10v.

El jesuita contaba con escasos espacios para desahogar su apetito sexual; por lo tanto, tuvo que hacerlo, disimulada pero imprudentemente, en aquellos lugares de su vida cotidiana, que se convirtieron en los principales escenarios de los pecados: como la habitación de las devotas, el confesonario, la iglesia y la celda. El confesonario, principalmente, resulta significativo, si se considera que era un espacio cotidiano del sacerdote, un lugar privilegiado de la pastoral jesuita de la confesión. Con esto, se quiere afirmar que el confesonario se convirtió en el escenario del pecado, porque no existían otras opciones para desahogar los incontenibles apetitos sexuales.

La sentencia se ejecutó el 22 de mayo de 1688; el reo fue condenado al abjura *de levi*, a la suspensión de la facultad de confesar mujeres por cuatro años, al destierro de las ciudades de Madrid y de Quito «y que no lo quebrantase pena de cumplirlo doblado»<sup>80</sup>. En síntesis, si bien las evidencias mostraron que el comportamiento era sencillamente sexual, desde la perspectiva del Tribunal se trataba de una herejía y como tal debía ser castigada.

## 6. Conclusiones

A partir de las relaciones de causa que describen los procesos de tres sacerdotes solicitantes de heterogénea formación, condición social y pertenencia eclesiástica, se contrastaron las versiones de testigos, reos y abogados, analizando los conceptos que se usaron para definir la infracción cometida en diferentes espacios de la diócesis de Quito en el siglo XVII.

Se comprobó que el Tribunal de la Inquisición de Lima condenó a los tres sacerdotes por haber cometido el delito de solicitudión, porque, desde la perspectiva de la institución y de sus representantes, tales conductas eran percibidas como una grave amenaza en contra de la Iglesia católica; por lo tanto, debían ser sancionadas con duras penas, conforme a lo establecido por la jurisprudencia que desde el siglo XVI normaba la persecución de este delito.

No obstante, considerando las vivencias de los sujetos involucrados –sacerdotes y solicitados– se descubrió que la causa principal de la solicitudión no era el rechazo a la ortodoxia católica. Los primeros dos casos, a diferencia del último, demuestran la ignorancia de los reos: no conocían que solicitar era un crimen, creían que se trataba de pecado grave. En cambio, en el último caso analizado, el reo conocía que la *sollicitatio* era un delito. Sin embargo, a pesar de esta diferencia, los tres reos tenían en común la motivación que los llevó a solicitar: la

---

<sup>80</sup> AHN, Inquisición, 5345, exp. 2, fol.10v.

concupiscencia. Por ello, todos estaban de acuerdo: testigos y reos señalaron que los comportamientos lujuriosos se daban para desahogar el apetito sexual.

En fin, dentro del proceso de evangelización del Nuevo Mundo, y específicamente de la diócesis de Quito, la función de la Inquisición era castigar a aquellos sacerdotes que, con su comportamiento escandaloso, afectaban la fama de la Iglesia, el prestigio del sacerdocio y la santidad de los sacramentos (el orden y la confesión). El Tribunal era entonces una herramienta de disciplinamiento –de control, de castigo, de prevención y de expiación–. Era necesaria su actividad para construir una imagen respetable de la Iglesia, como condición para tener credibilidad y acogida entre los fieles.

La novedad de este trabajo reside en el enfoque geográfico, que permitió observar la acción del Tribunal de la Inquisición de Lima en la diócesis de Quito. Se evidenció el desarrollo del juicio en sus diferentes fases (denuncias de los testigos, audiencias de los reos y escritos de defensa de los abogados), pautadas por jueces y representantes de la Inquisición. Además, las fuentes han relevado identidades, relaciones y conflictos sociales de los protagonistas de las causas, principalmente los testigos, que eran mujeres de diferentes condiciones étnicas y sociales, y los reos.

Ante los resultados obtenidos, se plantea nuevas preguntas sobre la historia del Tribunal de la Inquisición en la diócesis de Quito. Con respecto a la historia institucional del tribunal, se deberá estudiar las «relaciones de causa» de otros tipos de delitos perseguidos en la diócesis de Quito, para así conocer más profundamente los mecanismos de funcionamiento de la Inquisición de Lima en aquella región. Por otro lado, ante la exigencia de explorar las especificidades de la persecución del delito de solicitación en la diócesis de Quito, se propone la necesidad de estudiar el mismo fenómeno de manera comparada con otros espacios diocesanos que estaban bajo la jurisdicción del Tribunal de Lima.

## Archivos consultados

AHN, Archivo Histórico Nacional, Madrid, *Sección Inquisición*

## Bibliografía

- Alejandre, Juan Antonio, *El Veneno de Dios: la Inquisición de Sevilla ante el delito de solicitación en confesión*, Madrid, Siglo XXI de España, 1994.
- Angelozzi, Giancarlo, «L'insegnamento dei casi di coscienza nella pratica educativa della Compagnia di Gesù», en Gian Paolo Brizzi (ed.), *La «ratio studiorum». Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinquecento e Seicento*, Roma, Bulzoni, 1981, pp. 121-162.

- Ayllón, Fernando, *El Tribunal de la Inquisición. De la leyenda a la historia*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2000.
- Azpilcueta, Martín de. *Manual de confesores y penitentes que clara y brevemente contiene la universal y particular decisión de quasi todas las dudas, que en las confesiones suelen ocurrir de los pecados, absoluciones, restituciones, censuras & irregularidades; [suivi du] Commentario resolutorio de usuras... Acrescentado agora... con las decisiones de muchas dudas*. Salamanca, En casa de Andrea de Portomarijs, 1557 [1550].
- Blanco, Arturo, *Historia del confesonario. Razones antropológicas y teológicas de su uso*, Madrid, Rialp, 2000.
- Boer, Wietse De, «Ad audiendi non videndi commoditatem». Note sull'introduzione del confessionale sopra tutto in Italia», *Quaderni Storici*, 77.2, 1991, pp. 543-572.
- Boer, Wietse De, *La conquista dell'anima: fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma*, Turín, Einaudi, 2004.
- Bullarium Romanum Novissimum a Pio IV usque ad Innocentium IX, opus absolutissimum Laertii Cherubini praestantissimi I. C. Rom. Tertio nunc editum A D. Angelo María Cherubino Monacho Casinensi, Qui in altera Editione Quartum Tomum perfecit Ita nunc constitutiones S. D. N. Urbani VIII usque ad hanc diem emanatas addidit. Necnon vita, et icones ómnium pontificum, Appendicem insuper fuis locis restituit, Indices locopletauit, Opusque totum recensuit. Tomus Secundus. Cum privilegiis*, Tomus Secundus, Roma, Ex typographia Reu. Camerae Apostolicae, 1638.
- Bullarium Romanum Novissimum a Pio IV usque ad Innocentium IX, opus absolutissimum Laertii Cherubini praestantissimi I. C. Rom. Tertio nunc editum A D. Angelo María Cherubino Monacho Casinensi, Qui in altera Editione Quartum Tomum perfecit Ita nunc constitutiones S. D. N. Urbani VIII usque ad hanc diem emanatas addidit. Necnon vita, et icones ómnium pontificum, Appendicem insuper fuis locis restituit, Indices locopletauit, Opusque totum recensuit. Tomus Tertius. Cum privilegiis*, Roma, Ex typographia Reu. Camerae Apostolicae, 1638.
- Castañeda Delgado, Paulino y Pilar Hernández Aparicio, *La Inquisición de Lima. 1, 1570-1635*, Madrid, Deimos, 1989.
- Castañeda Delgado, Paulino y Pilar Hernández Aparicio, *La Inquisición de Lima. 2, 1635-1696*, Madrid, Deimos, 1995.
- Collantes de Terán de la Hera, María José, «El sexo y la Inquisición». *Revue de l'Institut des langues et cultures d'Europe, Amérique, Afrique, Asie et Australie*, 33, 2018, pp. 1-19. doi: <https://doi.org/10.4000/ilcea.4986>.
- Dufour, Gérard, *Clero y sexto mandamiento: la confesión en la España del siglo XVIII*, Valladolid, Ámbito, 1996.
- Freile, Carlos, «Examen de aptitud para confesar tomado por el obispo de Quito, Pedro de la Peña, en 1534», *Quitumbe*, 8, 1994, pp. 43-55.
- Freile, Carlos, «La historiografía de la Iglesia en el Ecuador en los últimos cincuenta años», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 24, 2015, pp. 197-209. doi: <https://doi.org/10.15581/007.24.197-209>

- González Marmolejo, Jorge René, *Sexo y confesión: la iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Plaza y Valdés, 2002.
- Gruzinski, Serge, «Individualization and Acculturation: Confession among the Nahuas of Mexico from the Sixteenth to the Eighteenth Century», en Asunción Lavrin (ed.), *Sexuality & Marriage in Colonial Latin America*, Lincoln / Londres, University of Nebraska Press, 1989, pp. 96-117.
- Harrison, Regina, *Sin and Confession in Colonial Peru: Spanish-Quechua Penitential Texts, 1560-1650*, Austin, University of Texas Press, 2014.
- Henningssen, Gustav. «El «Banco de datos» del Santo Oficio. Las relaciones de causas de la Inquisición española (1550-1700)», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 174, 1977, pp. 547-570.
- Klor de Alva, Jorge. «Colonizing Souls: The Failure of the Indian Inquisition and the Rise of Penitential Discipline», en Mary Elizabeth Perry and Anne J. Cruz (eds.), *Cultural Encounters: The impact of the Inquisition in Spain and the New World*, Berkeley, University of California Press, 1991, pp. 3-22.
- Londoño, Jenny, «Adivinas procesada por la inquisición en la Real audiencia de Quito», *Palabra de Mujer*, 2, 2002, pp. 39-41.
- López de Ayala, Ignacio, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por Don Ignacio Lopez de Ayala. Agrégase el texto original corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564*. Madrid, Imprenta de D. Ramon Martin Indar, 1847 [1564].
- Magnum Bullarium romanum, seu ejusdem continuation, quae supplementi loco sit, tum huicce, tum aliis quaepraecesserunt editionibus, romanae, & Lugdunensi. Cum rubricis, summariis, scholiss, et indicibus. Tomus Decimus-Sextus Complectens Consitutiones Benedicti XIV. ab initio Pontificatus usque ad Annum 1746*, Luxemburgi: Henrici-Alberti Gosse & Soc. Bibliopol. & Typograph, 1748.
- Mancino, Michele, *Licentia confitendi: selezione e controllo dei confessori a Napoli in eta moderna*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2000.
- Martiarena, Óscar, *Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión de los indios de la Nueva España*, México, Universidad Iberoamericana, 1999.
- Medina, Toribio, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima (1569-1820). Tomos I-II*, Santiago, Imprenta Gutenberg, 1887.
- Meneses Muñoz, Mariana, «Solicitud y praxis inquisitorial en los tribunales de México, Cartagena y Lima, siglo XVII», *Fronteras De La Historia*, 24.2, 2019, pp. 110-135. doi: <https://doi.org/10.22380/20274688.554>
- Millar, René, «El delito de solicitud en el Santo Oficio de Lima», *Hispania Sacra*, 48.98, 1996, pp. 741-803. doi.org/10.3989/hs.1996.v48.i98.686.
- Millar, René, *Inquisición y Sociedad en el virreinato peruano*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile / Pontificia Universidad Católica de Perú / Instituto Riva-Agüero, 1998.
- Molina, Fernanda Vanina, «'Casadas dos veces'. Mujeres e inquisidores ante el delito de bigamia femenina en el Virreinato del Perú (Siglos XVI-XVII)», *Memoria Americana*, 12, 2016, pp. 31-46. doi: <https://doi.org/10.34096/mace.v25i1.3912>.

- Molina, Fernanda, «Miserables o mentirosas. La participación judicial y el tratamiento inquisitorial de las mujeres indígenas en las causas por solicitación (santo oficio limeño, siglos XVI-XVII)», *Diálogo andino*, 65, 2021, pp. 117-131. doi: <https://doi.org/10.4067/S0719-26812021000200117>
- Moreno, Jorge, «Un criollo quiteño ante la Inquisición de Lima: don Miguel de Jijón y León (1789-1791)», en José Antonio Escudero (ed.), *Intolerancia e inquisición Volumen: 3*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006, pp. 135-148.
- Muñoz Delaunoy, Ignacio, «Solicitación *in loco confessionis*: un estudio de caso (1650-1666)», *Historia*, 32, 1999, pp. 177-264.
- O'Banion, Patrick, *The Sacrament of Penance and Religious Life in Golden Age Spain*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2012.
- Prodi, Paolo. *Una historia de la justicia: de la pluralidad de los fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*. Buenos Aires, Katz, 2008.
- Prosperi, Adriano, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Turín, Einaudi, 1996.
- Romeo, Giovanni, *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'Italia della Controriforma. A proposito di due casi modenese del primo Seicento*, Florencia, Casa Editrice Le Lettere, 1998.
- Sarrión Mora, Adelina, *Sexualidad y confesión: la solicitación ante el tribunal del santo oficio (siglos XVI-XIX)*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- Sánchez, Ana, «Pecados secretos, publicas virtudes: El acoso sexual en el confesonario». *Revista Andina*, 14.1, 1996, 121-147.
- Turrini, Miriam. *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna*, Bolonia, Il Mulino, 1991.

# Capellanes del rey. Cabildos eclesiásticos y sedes vacantes en el arzobispado de Manila (1598-1608)\*

Erregearen kapilauak. Kabildo eklesiastikoak eta apezpikuteği  
hutsak Manilako artzapezpiku-barrutian (1598-1608)

Chaplains of the King. Ecclesiastical chapters and vacant sees  
in the archbishopric of Manila (1598-1608)

---

Alexandre Coello de la Rosa

Universitat Pompeu Fabra (UPF)/CSIC-ICREA Academia

[alex.coello@upf.edu](mailto:alex.coello@upf.edu)

<https://orcid.org/0000-0001-5079-6180>

Recibido / Noiz jaso den: 06/04/2021

Aceptado / Noiz onartu den: 22/07/2021

---

## Resumen

Sin lugar a duda, los cabildos eclesiásticos del arzobispado de Manila han sido uno de los temas menos estudiados por los especialistas en la historia eclesiástica de las Filipinas. Poco o muy poco se ha escrito sobre las actividades políticas y económicas de sus capitulares, particularmente en lo que se refiere a los períodos de sedes vacantes. Durante los períodos de interregno, los cabildos adquirieron un poder extraordinario, ejerciendo libremente la jurisdicción del arzobispo. En este trabajo, analizo los conflictos jurisdiccionales entre arzobispos y sus capitulares, celosos defensores de los principios del Patronato Real, así como las disputas entre gobernadores y obispos, demostrando el alto nivel de conflictividad de estas instituciones y grupos de poder local.

## Palabras clave

Cabildos eclesiásticos; Manila; siglo XVII; sedes vacantes; Filipinas.

## Sumario

1. EL CABILDO ECLESIASTICO, EN SEDE VACANTE (1598-1601). 2. EL ARZOBISPO FRAY MIGUEL DE BENAVIDES Y AÑOZA, OP (1602-1605). 3. EL CABILDO ECLESIASTICO, EN SEDE VACANTE (1606-1608). 4. A MODO DE CONCLUSIÓN. BIBLIOGRAFÍA.

\* Este artículo forma parte de un proyecto más amplio sobre la conflictividad capitular de Manila. Agradezco la invitación de Álvaro Baraibar para participar en este monográfico, así como los valiosos comentarios de los evaluadores de la revista.

**Laburpena.** Filipinetako historia eklesiastikoan espezialista direnek gutxiena ikertu duten arloetako bat kabildo eklesiastikoena da ezbairik gabe. Gutxi edo oso gutxi idatzi da kabildoetako kapitularren jarduera politiko eta ekonomikoei buruz, apezpikutegi hutsen aldiei dagokienez bereziki. Interregno aldietan, botere izugarria hartzen zuten kabildoek, eta nahi bezala betetzen zuten artzapezpikuaren jurisdikzioa. Ikerlan honetan, artzapezpikuen eta haien kapitularren arteko gatazka jurisdikzionalak aztertu ditut –kapitularrak Errege Patronatuaren printzipioen defendatzaile sutsuak baitziren–, bai eta gobernadoreen eta apezpikuen arteko liskarrak ere. Ikerlanean erakutsi dut gatazka handiak sortzen zirela erakunde horien eta tokian tokiko botere taldeen artean.

**Gako hitzak.** Kabildo eklesiastikoak; Manila; XVII. mendea; Apezpikutegi hutsak; Filipinak.

**Abstract.** Undoubtedly, the ecclesiastical chapters of the archbishopric of Manila have been one of the least studied subjects by specialists in the ecclesiastical history of the Philippines. Little or very little has been written about the political and economic activities of its prebendaries, particularly with regard to periods of vacant sees. During periods of interregnum the chapters acquired an extraordinary power, freely exercising the jurisdiction of the archbishop. In this paper I analyze the jurisdictional conflicts between archbishops and their prebendaries, zealous defenders of the principles of the Royal Patronage, as well as the disputes between governors and bishops, demonstrating the high level of contentiousness between these religious institutions and local power groups.

**Keywords.** Ecclesiastical chapters; Manila; 17th century; vacant sees; Philippines.

Uno de los aspectos menos estudiados por los especialistas en la historia eclesiástica es, sin lugar a duda, los cabildos eclesiásticos en las islas Filipinas<sup>1</sup>. Si exceptuamos los trabajos de Blanco<sup>2</sup> y, más recientemente, Coello<sup>3</sup>, poco o muy poco se ha escrito sobre las actividades políticas y económicas de los capitulares en las islas de Poniente, particularmente en lo que se refiere a la conflictividad de los períodos de sedes vacantes. Las razones de este silencio historiográfico tienen mucho que ver con el parroquialismo de las órdenes religiosas, así como con aquella máxima, señalada agudamente por el historiador eclesiástico Francisco Moreno, que «no todo lo oculto en daño de partes se ha de revelar»<sup>4</sup>.

En junio de 1595, fray Ignacio de Santibáñez, OFM, miembro del cuerpo de predicadores de la Real Capilla de Felipe II, fue propuesto por un anciano Felipe II, a instancias de sus confesores franciscanos, como primer arzobispo de Manila. Se trató de la última maniobra del monarca por imponer los decretos del concilio tridentino como ley de estado en los territorios más alejados del imperio luso-español<sup>5</sup>. El 28 mayo de 1598, Santibáñez tomó posesión de su cargo, falleciendo poco después, el 14 de agosto, oficialmente víctima de la disentería, sin

<sup>1</sup> Dussel, 1983, p. 530.

<sup>2</sup> Blanco, 2004; 2018.

<sup>3</sup> Coello de la Rosa, 2016; 2021.

<sup>4</sup> Moreno, *Historia de la Santa Iglesia metropolitana de Filipinas*, p. 166.

<sup>5</sup> Muñoz Sánchez, 2012, p. 120.

apenas tiempo para poder efectuar las reformas necesarias<sup>6</sup>. A pesar del interés del rey por implementar el Patronato real, su intento fracasó estrepitosamente por la firme oposición de una élite compuesta por frailes, reacios a someterse al poder diocesano y, sobre todo, por los escasos tres meses de gobierno del efímero primer arzobispo de la recién creada archidiócesis de Manila (1595)<sup>7</sup>.

En este trabajo, analizo los primeros años de los cabildos eclesiásticos en Manila, así como su relación con los arzobispos de Filipinas, en particular, con el dominico fray Miguel de Benavides y Alloza (1602-06). A pesar de la dispersión de los papeles y, en ocasiones, su difícil estado de conservación, la documentación consultada (principalmente, la sección Filipinas del Archivo General de Indias y el Archivo Histórico Nacional) muestra una maraña de intereses, no siempre coincidentes, entre los dos cuchillos (*utrumque gladium*), que diría Gaspar de Villarroel (1656): el Pontificio y el Regio. Las disputas entre gobernadores y obispos; las tensas relaciones con las órdenes religiosas que resistieron el ímpetu fiscalizador de los obispos, según los principios tridentinos; la difícil administración de los obispados y los conflictos jurisdicciones entre arzobispos y sus capitulares, celosos defensores de los principios del Patronato Real, muestran el alto nivel de conflictividad de estas instituciones y su relación con los grupos de poder local<sup>8</sup>.

## 1. El cabildo eclesiástico, en sede vacante (1598-1601)

El 12 de julio de 1601, el nuevo deán don Juan de Vivero, natural de Llerena, que ejercía como juez provisor y vicario general del cabildo eclesiástico de Manila, escribió una carta al rey por la que notificaba la muerte el 14 de agosto de 1598 del arzobispo Ignacio de Santibáñez, OFM, lamentando que la iglesia catedral se encontrara de nuevo «huérfana de padre y pastor», habiéndolo estado por espacio de seis o siete años tras la partida del obispo Salazar rumbo a España (1591) y posterior muerte en el convento de Santo Tomás de Madrid (1594). Las palabras del deán, amargas pero sinceras, dejaban entrever las dificultades de este cuerpo colegiado para erigirse como autoridad moral de Manila.

El obispo más antiguo de las iglesias sufragáneas de Cebú, Nueva Segovia y Camarines, fray Pedro López de Agurto (¿-1608), aspiraba a suceder la autoridad de la metropolitana, en sede vacante, lo que ocasionó múltiples desacuerdos con

<sup>6</sup> Algunas fuentes, como la *Crónica de la provincia de San Gregorio de Philippinas* (Manila, 1624), de fray Antonio de la Llave, OFM, sostuvieron que su cofrade Santibáñez fue envenenado, con toda probabilidad, por el gobernador Tello, cuyo comportamiento había censurado en numerosas ocasiones (Muñoz Sánchez, 2012, p. 121).

<sup>7</sup> Muñoz Sánchez, 2012, p. 118.

<sup>8</sup> Coello de la Rosa, 2016; 2021.

el cabildo catedralicio sobre la jurisdicción y gobierno en Filipinas<sup>9</sup>. Tras la muerte del arzobispo Santibáñez, el cabildo trató de imponer su autoridad frente a las aspiraciones de los obispos sufragáneos, los cuales

no truxeron bulas de su santidad ni cédula de V.M. por donde se entiende la división de sus obispados, y así cada uno ha tomado lo que a parecido: el de la nueva segovia desde la Provincia de Panganisán, y el de Çebú tomó posesión de la ysla de Panay, diciendo que su obispado se entiende toda la provincia de Pintados, a lo [que ha] contradicho el cabildo de la santa iglesia metropolitana sede vacante, y por ella se le dexó en la posesión para evitar diferencias hasta que V.M. mande se tome resolución en la partiçión<sup>10</sup>.

En esta carta, escrita en Manila el 12 de julio de 1599, el gobernador Tello denunciaba al rey Felipe II las consecuencias de este vacío de poder. Manila era una «tierra destruida y asolada», donde la pobreza extrema limitaba la capacidad de acción del cabildo metropolitano. Por esta razón, el mismo 12 de julio, el obispo López de Agurto escribió al monarca notificándole que había tomado la iniciativa, nombrando

tres dignidades y dos o tres canónigos de los clérigos que tiene este obispado por beneficiados curas en estos distritos, porque de presente tiene onze o doze, y se van ordenando otros muchos clérigos para darles otros beneficios, de modo que vendrá a tener multitud de clérigos<sup>11</sup>.

Una decisión que, sin duda, irritó profundamente a los capitulares del cabildo eclesiástico de Manila, los cuales no reconocían la autoridad de los obispos por encima de la suya propia. La iglesia metropolitana carecía de rentas decimales para sustentar a todos sus capitulares. Según la Real Cédula de Felipe II al gobernador de Manila, con fecha 14 de julio de 1579, no había diezmos suficientes para sustentar cuatro canonjías<sup>12</sup>. Aunque dichas rentas debieron incrementarse gracias a la importancia de la ruta del galeón de Manila-Acapulco en la expansiva economía mercantil, en 1595 no ascendían a más de 3000 ducados. La escasez de españoles y su oposición a pagar el diezmo y la exención de los nativos a pagarlo, unida a la inestabilidad y corrupción de sus gobernadores, impedían conformar la catedral y asentar su jurisdicción y manejo de las rentas eclesiásticas. Los oidores de la Real Audiencia eran los encargados de entregar lo recaudado por el diezmo,

---

<sup>9</sup> AGI, Filipinas 19, R. 6, N. 91.

<sup>10</sup> Rodríguez, 1965-1993, vol. X (1976), p. 153.

<sup>11</sup> Rodríguez, 1965-1993, vol. X (1976), p. 154.

<sup>12</sup> AGI, Filipinas 77, N. 20, fol. 25v; AGI, Filipinas 339, L.2, fols. 232v-233r.

pero lo cierto es que a menudo se negaban a hacerlo. Por esta razón, el arzobispo Santibáñez solicitó a Felipe II que entretanto no aumentasen las rentas decimales se le diera congrua sustentación y se complementaran de las Cajas Reales<sup>13</sup>.

Sea como fuere, el cabildo, compuesto de cuatro prebendados con salario y otros, como los canónigos Cristóbal Ramírez de Cartagena<sup>14</sup> y Francisco Rodríguez de Cervantes, sin paga, contradecían los principios tridentinos con respecto a la pompa y boato con las que supuestamente debían vivir las élites clericales<sup>15</sup>. Muy al contrario, desde 1598, los capitulares se quejaban de ser pocos y de no poder hacer frente al continuo aumento de los precios en la capital<sup>16</sup>. Como ya señaló Álvarez, en un primer momento la legislación en materia tributaria favoreció una coyuntura inflacionista que condujo a la disminución de la actividad agrícola y, consecuentemente, a una carestía y aumento de los precios de los productos (marquetas de cera, lampotes, mantas de Ilocos, almizcle), que se vendían en la feria de Acapulco. Posteriormente, los productos chinos, mucho más baratos, desplazaron a las mercancías filipinas en el comercio transpacífico<sup>17</sup>.

En este contexto de escasez, las órdenes mendicantes ejercieron un férreo control sobre las parroquias y sus haciendas, dedicadas muy pronto al consumo local, estableciendo una especie de «frailocracia» en el archipiélago, apuntada ya por O'Phelan<sup>18</sup>, que expulsaba a los clérigos de las parroquias y otras prebendas en beneficio de los frailes. Esto contradecía flagrantemente lo dispuesto en las provisiones para la erección del cabildo catedralicio, redactadas en 1581, que establecían «que los beneficios y curatos se den a hijos patrimoniales naturales de este reino por oposición, y a su falta, a los más idóneos de los forasteros y advenedizos»<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> AGI, Filipinas 339, L.2, fols. 87v-88r.

<sup>14</sup> Cristóbal Ramírez de Cartagena fue uno de aquellos religiosos que anteriormente habían servido en la milicia. En 1591, llegó a Manila como soldado en la compañía del capitán Juan de la Jara, en la cual permaneció por espacio de dos años. Posteriormente, sirvió como cabo del capitán Juan de Villegas para reprimir la revuelta de los indios zambales. En 1593, se alistó de nuevo en la compañía del capitán Juan de Villegas que iba a conquistar la fortaleza de Ternate, en el Maluco, encabezada por el gobernador Gómez Dasmariñas (Morgá, *Sucesos de las islas Filipinas*, pp. 35-36). En 1596, se ordenó sacerdote en el obispado de Malaca, dependiente de la archidiócesis de Goa, por no haber obispo ni arzobispo en las Filipinas. A su regreso a Filipinas, se encargó del curato de la encomienda de Jaro, en las islas Visayas (Pintados). Posteriormente el gobernador Tello lo nombró canónigo. Al mismo tiempo, Ramírez de Cartagena compaginaba dicho cargo con el de capellán de la Real Audiencia de Manila y de la Cárcel Real, adonde acudía a decir misa y administrar los santos sacramentos a los presos, sirviéndoles además de procurador y solicitador (AGI, Filipinas 85, N. 19).

<sup>15</sup> AGI, Filipinas 84, N. 99.

<sup>16</sup> AGI, Filipinas 77, N. 8; AGI, Filipinas 77, N. 15.

<sup>17</sup> Álvarez, 2009, p. 44.

<sup>18</sup> O'Phelan, 1959.

<sup>19</sup> Moreno, *Historia de la Santa Iglesia metropolitana de Filipinas*, p. 69.

En 1598, la opinión del deán Gabriel de la Cruz era favorable a la llegada de nuevos religiosos franciscanos, dominicos y jesuitas, si bien hasta junio del mismo año había sido cura beneficiado de la parroquia del Abra de Vigan, en la provincia de Ilocos<sup>20</sup>. En cambio, en 1601, el cabildo eclesiástico denunció dos casos significativos que tenían en común la ambición desmesurada de las órdenes religiosas por el control de las parroquias. Por un lado, los franciscanos y agustinos, que exigían la fundación de nuevos curatos sin jurisdicción ni permiso del ordinario, lo que iba en contra del Real Patronato<sup>21</sup>. Los primeros se instalaron en el pueblo de San Miguel, extramuros de Manila, para administrar a los exiliados japoneses asentados allí<sup>22</sup>. Los segundos solicitaron al gobernador don Francisco Tello de Guzmán II (1596-1602) la concesión del curato de la ermita de Nuestra Señora de Guía, administrada desde hacía dieciséis años por Francisco Núñez, un racionero de la catedral<sup>23</sup>, y desde 1610, por el clérigo don Lorenzo Martín Peñato (c.1634)<sup>24</sup>, donde había «una imagen milagrosísima, especialmente, para llevar y traer las naos de la Nueva España»<sup>25</sup>. La ermita, fundada en 1598 por el arzobispo Santibáñez, fue solicitada por el misionero agustino fray Francisco de Ortega, obispo de Nueva Cáceres (1599-1601)<sup>26</sup>, para fundar una casa recoleta extramuros de la capital<sup>27</sup>. El gobernador sevillano, que era muy afín a los frailes agustinos y a su provincial, fray Pedro de Arce Ibáñez (1560-1645)<sup>28</sup>, les concedió lo que pedían sin licencia del ordinario<sup>29</sup>. Como señalaban los capitulares, no sin sorna,

---

<sup>20</sup> AGI, Filipinas 77, N. 8. En 1575, los frailes agustinos fundaron el curato del Abra de Vigan, en la provincia de Ilocos. En 1577, fue cedido a los franciscanos hasta que 1591 estuvo a cargo del clero secular. A partir de 1598, los agustinos y los clérigos se alternaron en su administración (Foronda y Foronda, 1972, p. 20). Ver también San Agustín, *Conquistas de las islas Filipinas*, p. 742.

<sup>21</sup> Como señala Díaz-Trechuelo, «las relaciones Iglesia-Estado en la América española se vieron siempre condicionadas por el derecho de Patronato que ejercían los monarcas» (1997, pp. 89-99).

<sup>22</sup> AGI, Filipinas 77, N. 15.

<sup>23</sup> Los racioneros, como es sabido, debían ser presbíteros, aunque a menudo hubieran recibido las órdenes menores.

<sup>24</sup> Rodríguez, 1965-1993, vol. XVII (1984), p. 229; Moreno, *Historia de la Santa Iglesia metropolitana de Filipinas*, pp. 207-208.

<sup>25</sup> San Agustín, *Conquistas de las islas Filipinas*, p. 682.

<sup>26</sup> En julio de 1570, llegó un nuevo contingente de seis frailes agustinos desde la Nueva España: Alonso de Alvarado, Jerónimo Marín, Juan de Orta, Agustín de Albuquerque, Francisco Merino, entre los cuales también se encontraba fray Francisco de Ortega. Para una pequeña biografía de este agustino conquense, ver San Agustín, *Conquistas de las islas Filipinas*, pp. 701-702; Castro, 1954, pp. 99-100.

<sup>27</sup> No muy lejos de allí se encontraba un monasterio y doctrina de agustinos llamada Mahalat, adonde se trasladaron los tagalos nobles después de la conquista (Morga, *Sucesos de las islas Filipinas*, p. 268).

<sup>28</sup> San Agustín, *Conquistas de las islas Filipinas*, p. 699.

<sup>29</sup> No fue hasta 1610 cuando el electo arzobispo Vázquez de Mercado «elevó aquesta ermita en edificio / y la erigió en curato y beneficio» (San Agustín, 1717?, fol. 5v).

los [agustinos tienen los] mejores pueblos de estas islas y con haber en ellas muchos sin ninguna donde pudieran extenderse y ejercitar la caridad predicando y enseñando a gente que no conoce a Dios sin estar muy lejos de esta ciudad, les pareció mejor fundar casa en el puerto de Cavite dos leguas de esta ciudad<sup>30</sup>.

Por otro lado, los prebendados denunciaron que la política expansiva de la Compañía de Jesús en los pueblos de extramuros de Manila estaban creando disensiones internas entre el poder eclesiástico<sup>31</sup>. Para los jesuitas, el punto de partida debían de ser los colegios, desde los cuales se organizarían las misiones volantes a los pueblos aledaños. Tras la fundación del Colegio de San Ignacio de Manila en 1595, se encargó al padre Pedro Chirino (1558-1635) enviar dichas misiones a los pueblos de la orilla derecha del río Pásig, San Miguel, Santa Cruz y Quiapo, ampliando su radio de acción hacia las colinas de Antipolo y Taytay (1593), al este de Manila, así como hacia las islas adyacentes más conflictivas<sup>32</sup>.

En particular, el cabildo denunciaba que los jesuitas pretendieran edificar un colegio de estudiantes utilizando para ello las limosnas y donativos de particulares, que, a modo de restituciones, habían hecho los antiguos conquistadores al final de sus vidas, según lo establecido por el dominico fray Domingo de Salazar (1512-94)<sup>33</sup>. Un asunto de suma importancia, según el obispo lascasiano, puesto que permitía restablecer el buen orden de las cosas restituyendo las riquezas mal habidas, esto es, aquellas que habían sido obtenidas de manera injusta, favoreciendo la salvación de los benefactores<sup>34</sup>. Sin embargo, mientras que dichas restituciones se habían invertido en censos cuyos réditos se utilizaban para ejercer la virtud cristiana de la caridad, a saber, adquirir medicamentos para el Hospital de Santa Ana de los Naturales de Manila (fundado por los franciscanos en 1578)<sup>35</sup>, asistir pobres para impedir que murieran sin bautismo ni entierro apropiados, pagar cirujanos e incluso para rescatar a cristianos cautivos de los musulmanes de Mindanao y Joló, los jesuitas albergaban otros planes.

Desde 1590, los franciscanos habían evaluado la posibilidad de establecerse en las inmediaciones de un lugar llamado Mainit (caliente, en tagalo), a cincuenta

<sup>30</sup> AGI, Filipinas 77, N. 15.

<sup>31</sup> Es lo que Descalzo Yuste definió como la consolidación de la Provincia de Filipinas (1605-1650) (Descalzo Yuste, 2015, p. 147).

<sup>32</sup> De la Costa, 1989.

<sup>33</sup> Como señalan los miembros del cabildo catedralicio, «pretenden los dichos religiosos [jesuitas] que ciertas rentas de restituciones que los soldados viejos han dejado para los naturales cuya distribución está a cargo del dicho deán y cabildo metropolitano en su casa [sea] para alimentos de catedráticos y universidad» (AGI, Filipinas 77, N. 16).

<sup>34</sup> Orique, 2018.

<sup>35</sup> Comellas y Gallego, 1989, p. 537; Sánchez Fuertes, 2018, pp. 155-191.

leguas de Manila, conocido por la abundancia de aguas termales. En 1593, el provincial fray Pablo de Jesús (1533-1610), OFM, puso al frente al hermano coadjutor fray Diego de Santa María (¿-1615), especialista en medicina y cirugía, quien, en 1602, construyó el primer hospital «de caña y nipa» en la municipalidad de Los Baños, en la Laguna de Bay, contando para ello con la autorización del Cabildo eclesiástico de Manila<sup>36</sup>.

Los franciscanos pensaban utilizar las propiedades curativas de las aguas sulfúreas como una forma de atraer a los nativos al catolicismo. Sin embargo, como señala Galasi, la municipalidad de Los Baños estaba situada en la provincia de Laguna de Bay, que pertenecía a los agustinos, por lo que hubo problemas de jurisdicción entre ambas órdenes religiosas<sup>37</sup>. Entretanto, en 1601, los franciscanos habían fundado otro hospital de aguas medicinales a doce leguas de la capital. Sin embargo, mientras los agustinos habían llegado a «un acuerdo amistoso» en 1603 con los franciscanos para administrar el Hospital de Nuestra Señora de Aguas Santas, los jesuitas pretendían despojar a los naturales del hospital de aguas para fundar un colegio cuyos estudiantes serían de los más ricos de Manila, pero que, según la opinión de los capitulares, a los pobres indios «por ningún camino les puede ser de utilidad ninguna»<sup>38</sup>. Según el Patronato Real, los hospitales estaban al cuidado de virreyes y gobernadores y sujetos a la supervisión y control de los obispos<sup>39</sup>. Por consiguiente, los jesuitas no podían despojar a los naturales de otro hospital de «aguas calientes» (o *Aguas Santas*, que diría Galasi) sin contar con la aprobación del ordinario<sup>40</sup>.

Para los capitulares, y por supuesto, para los dominicos, su actitud era prevaricadora, pues el colegio no tenía derecho a beneficiarse en exclusiva de los bienes del conquistador Esteban Rodríguez de Figueroa. Entre 1595 y 1596, se inició la construcción del colegio en un barrio situado a doce leguas de Manila, pero sin definirse la naturaleza de los estudios que debían ofrecerse. Para colmo de males, los gastos de construcción del colegio aumentaron notablemente, sobre todo porque el padre Raymundo de Prado (1557-1605), SJ, nombrado viceprovincial en 1595, quiso fundar un seminario de indios donde educar a las élites nativas. Por este motivo, el padre Prado tuvo que tomar dinero prestado del legado

---

<sup>36</sup> Lorenzo Pérez, OFM, *Labor patriótica de los franciscanos españoles en Extremo Oriente*, citado en Rodríguez, 1965-1993, vol. XVIII (1986), p. 79.

<sup>37</sup> «Archivo Franciscano Ibero Oriental: 91-2. Licencia del Cabildo, Sede vacante, parta fundar el hospital de Los Baños. 1602», citado en Galasi, 2014, cap. 4.

<sup>38</sup> AGI, Filipinas 77, N. 14; AGI, Filipinas 77, N. 17.

<sup>39</sup> Guerra, 1994, pp. 430-439.

<sup>40</sup> El cabildo eclesiástico dictó un decreto, con fecha en Manila, 21 de julio de 1602, y confirmado por el gobernador don Pedro de Acuña, con fecha 23 de octubre del mismo año, dando facultad para construir un hospital en el mismo lugar (Rodríguez, 1965-1993, vol. XVIII (1986), p. 79).

testamentario de Rodríguez de Figueroa para continuar los trabajos. Un legado que la Compañía recibió en Arévalo (o Iloilo) el 16 de marzo de 1596 de parte del adelantado de Mindanao, constituyendo, como señaló Delgado, una obra pía de carácter privado<sup>41</sup>. En 1598, el edificio no estaba aún terminado, y la deuda ascendía a 2000 pesos ensayados<sup>42</sup>.

En 1601, el padre visitador Diego García (1552-1604) fundó el colegio seminario de San José, aprovechando el edificio inacabado del seminario de indios proyectado por el padre Prado unos años antes. Oficialmente, el 25 de agosto de 1601, el chantre, provisor y vicario general, Santiago de Castro, en sede vacante, concedió licencia al primer rector, Luis Gómez (1569-1604), SJ, con el fin de formar «en letras y policía» a los hijos de los conquistadores<sup>43</sup>. La misa la celebró el arcediano Francisco Gómez de Arellano, a quien el gobernador don Juan de Silva y Enríquez (1609-1616) nombró deán el 24 de diciembre de 1610<sup>44</sup>. De los doce primeros alumnos, las primeras becas y mantos se adjudicaron a don Pedro Tello (¿-1627), natural de Sevilla y sobrino del gobernador Francisco Tello de Guzmán, y al hijo del oidor don Antonio de Morgá, lo que reforzó los lazos entre la Compañía y el poder secular.<sup>45</sup> Esta situación preocupó, sobre todo, a sus rivales más directos, los dominicos, quienes acusaron a los jesuitas de proyectar la construcción de un colegio con el capital que el obispo Salazar había destinado para socorrer a los naturales damnificados. Así, coincidiendo con el parecer del cabildo, los dominicos escribieron una carta al rey Felipe III (1598-1621), con fecha en Manila, 17 de julio de 1601, enarbolando la imagen benévola de la monarquía como benefactora y protectora de los pobres<sup>46</sup>. En ella avisaban que permitir su construcción «sería [como] quitar al pobre, que es el indio, para acomodar a los estudiantes, que los más de ellos serán hijos de hombres ricos, y cesarían las buenas obras que con este dinero tan en servicio de Dios y en descargo de la conciencia de V. M. se hace»<sup>47</sup>.

En este contexto, los capitulares estaban preocupados por varias cosas. La primera, que las universidades y centros educativos estuvieran gestionados por las órdenes religiosas, lo que redundaría en el escaso protagonismo de los clérigos, y muy especialmente en lo tocante a la distribución de las cátedras de

<sup>41</sup> Delgado, 2012, pp. 295-297.

<sup>42</sup> Descalzo Yuste, 2015, p. 132.

<sup>43</sup> De la Costa, 1989, p. 196; Delgado, 2012, p. 297. Ver también Colín, *Labor Evangélica. Primera Parte*, lib. III, cap. XVIII, p. 414.

<sup>44</sup> Moreno, *Historia de la Santa Iglesia metropolitana de Filipinas*, p. 168.

<sup>45</sup> Colín, *Labor Evangélica. Primera Parte*, lib. III, cap. XVIII, p. 415; Concepción, *Historia General de Philipinas*, tomo II, p. 405.

<sup>46</sup> Sobre el papel del rey como benefactor y proveedor de justicia, ver Hesles Bernal, 2005.

<sup>47</sup> AGI, Filipinas 77, N. 12, fol. 1v.

cánones y leyes. Pertener al cabildo eclesiástico representaba una de las mayores distinciones de la carrera eclesiástica. Sin embargo, este reconocimiento no podía concederse si las cátedras universitarias, además de las de teología y artes, estaban en manos de frailes advenedizos o jesuitas, los cuales aspiraban también a dar grados en sus centros educativos<sup>48</sup>.

El asunto no era baladí, puesto que redundaba en la importancia de la universidad como vehículo de reproducción social de los cuerpos capitulares<sup>49</sup>. Si los hijos de los conquistadores beneméritos se inclinaban a tomar el hábito de San Pedro, «que ya son muchos», pero no tenían cargos apetecibles a los que aspirar, sus opciones de ascenso social quedarían limitadas a unos pocos curatos de españoles e indios<sup>50</sup>. A diferencia de México, donde el arzobispo Alonso de Montúfar (1489-1572), OP, consiguió establecer fuertes vínculos entre la Universidad y el cabildo eclesiástico, las órdenes religiosas de Manila no estaban dispuestas a permitir el ascenso del clero local<sup>51</sup>. Los principales linajes de Manila nunca pudieron acceder a los principales cargos académicos, lo que sin duda afectó directamente a un equilibrio de poderes entre el clero regular y el diocesano. En esta tesitura, los capitulares de Manila trataron de influir en la conciencia de Felipe III, quien, de acuerdo con el Patronazgo Regio, debía organizar no solo el gobierno, sino las instituciones educativas en Filipinas<sup>52</sup>.

Asimismo, los capitulares rechazaron las demandas de la Compañía de Jesús para que el rey les concediese la administración de las parroquias de San Miguel y de Quiapo, un pueblo anexo de unas cien casas al otro lado del río Pásig, donde los naturales acudían a «enramar y limpiar» la pobre iglesia que habían construido con ayuda del cura de los naturales, el criollo don Tomás Braceros de Cárdenas<sup>53</sup>, que, además, era canónigo supernumerario de la catedral<sup>54</sup>. A finales del siglo XVI, los jesuitas habían adquirido una huerta de labranza en dicho pueblo, que fueron extendiendo a las tierras aledañas y explotando por medio de doscientos cincuenta chinos sangleyes, extrayendo altas cuotas de trabajo para el mantenimiento de sus casas y negocios. En 1602, el arzobispo Benavides, así como los miembros del cabildo eclesiástico,

---

<sup>48</sup> AGI, Filipinas 77, N. 16.

<sup>49</sup> Para el caso mexicano, ver Pérez Puente, 2002, pp. 133-171.

<sup>50</sup> AGI, Filipinas 77, N. 15.

<sup>51</sup> Castillo Flores, 2013, pp. 138-142.

<sup>52</sup> AGI, Filipinas 77, N. 11.

<sup>53</sup> El arzobispo Benavides proveyó a Tomás Braceros como racionero de la catedral. Según el maestrescuela Luis de Salinas, Braceros era diácono «por sus buenas artes y por ser el primer hijo nacido en esta tierra que se ha dado a la virtud y salido muy bien con ella habiendo estudiado muy en virtud y costumbres nadie le pone falta. No parece ser de muy buen linaje» (AGI, Filipinas 77, N. 20, fol. 20r).

<sup>54</sup> AGI, Filipinas 77, N. 26, citado en Rodríguez, 1965-1993, vol. XVII (1984), p. 91.

protestaron, aduciendo que los nativos que vivían allí estaban siendo despojados de sus tierras, las cuales eran arrendadas a «gente viciosa y de perversas costumbres»<sup>55</sup>.

Y no iban muy errados. En 1609, el datu de Quiapo, don Miguel Banal, presentó una queja formal ante las autoridades metropolitanas, acusando a los jesuitas de haberse apoderado ilegalmente de mucha más tierra que les correspondía. En 1583, el deán del cabildo, don Diego Vázquez de Mercado, compró la tierra a unos españoles, quienes, a su vez, la obtuvieron del gobernador don Francisco de Sande (1574-80). A principios de 1597, probablemente justo antes de embarcarse para ocupar la capellanía del puerto de Acapulco, el deán la vendió a los jesuitas<sup>56</sup>.

Sin embargo, había serias dudas de la legalidad de la transacción. Como ya señaló Cushner, «the numerous examples of datos and principales selling lands in Tondo lead one to suppose that these lands were legally theirs to sell, but his may not always have been the case»<sup>57</sup>. En efecto, muchas de esas tierras de la jurisdicción de Tondo no eran de propiedad privada, sino comunales. Los escasos españoles no estaban muy interesados en establecerse ni en adquirir parcelas de tierra en Filipinas, sino más bien en participar del provechoso negocio del galeón de Manila-Acapulco<sup>58</sup>. Por este motivo, fueron las órdenes religiosas, especialmente agustinos y jesuitas, quienes se beneficiaron de una política favorable a la adquisición de tierras de los tagalos a través de laicos que actuaban de testaferros de los beneficiarios<sup>59</sup>. Asimismo, el datu Banal acusó al hermano coadjutor, Francisco Nieto (1566-1647)<sup>60</sup>, de amenazarlo con una cuadrilla de indios y negros, armados con catanas y alabardas, de quemarle su casa y obligarle a abandonar sus tierras<sup>61</sup>.

Y no solo los nativos fueron los perjudicados. La parroquia de Quiapo estaba administrada por un canónigo de la catedral, el cual no tenía otra renta que aquel curato, es decir, unos 50 000 maravedíes (unos 92 pesos fuertes) anuales<sup>62</sup>. Por esta razón los clérigos buscaron el amparo del rey, siguiendo la costumbre imperial, consagrada en las Leyes de Indias, suplicándole «que nos haga merced

<sup>55</sup> AGI, Filipinas 77, N. 15; Cushner, 1976, p. 57.

<sup>56</sup> De la Costa, 1989, p. 366; Cushner, 1976, p. 57.

<sup>57</sup> Cushner, 1976, pp. 19-30 y 58.

<sup>58</sup> Según el gobernador Tello, a principios del siglo XVII, en todas las islas no había más de 1400 españoles (O'Phelan, 1959, pp. 24-26; Alva Rodríguez, 2000, p. 213).

<sup>59</sup> Otro de los trabajos pioneros que llamó la atención acerca de la transformación progresiva de la tenencia de la tierra de los nativos en Filipinas es O'Phelan, 1959.

<sup>60</sup> Descalzo Yuste, 2015, p. 766.

<sup>61</sup> De la Costa, 1989, p. 366.

<sup>62</sup> AGI, Filipinas 77, N. 15; AGI, Filipinas 77, N. 17.

de denegarles esto y que [los clérigos] no seamos despojados para [favorecer a] los religiosos *pues a ellos les sobra y entre nosotros hay algunos tan pobres que no tiene más que la limosna de una misa*»<sup>63</sup>. Un ejemplo claro de cómo estos intereses económicos corrían paralelos al ejercicio de su labor pastoral en Filipinas.

De las palabras del cuerpo catedralicio se deduce que los decretos tridentinos no se estaban cumpliendo (*De regularibus et monialibus*, Cap. 11, 25 sesión). Pero no menos importante era la existencia de identidades grupales en conflicto, a saber, los capitulares y el clero secular («nosotros») frente a los jesuitas y el clero regular («ellos»), cuya red de agentes o procuradores defendían sus intereses en la corte. Por este motivo, el deán Vivero recomendaba que no se nombrara a ningún fraile como arzobispo, sino a clérigos, los cuales «son más aptos para gobernar y administrar justicia»<sup>64</sup>. En su opinión, los frailes dependían mayormente de los superiores de sus órdenes, mientras que los curas diocesanos eran mucho más leales a sus prelados. Así, tan pronto llegaban a Filipinas, el gobernador daba licencia a los religiosos de las órdenes de Santo Domingo, San Francisco y San Agustín para embarcarse de vuelta a la Nueva España, quedando «los pueblos de Filipinas desamparados de ministros, y por consiguiente, los naturales cristianos se vuelven a sus ritos y ceremonias gentílicas»<sup>65</sup>. Además, denunciaban que esto era contrario al interés económico de la Corona, «porque en traerlos acá se gasta mucha hacienda de Vuestra Real Casa»<sup>66</sup>.

Asimismo, declaró que los encomenderos, oidores de la Audiencia de Manila y las órdenes religiosas actuaban con arbitrariedad con respecto al uso indiscriminado de la mano de obra nativa<sup>67</sup>. Los oidores exigían al provisor y juez eclesiástico que pidiera auxilio para prenderlos, a lo que este se opuso<sup>68</sup>. En 1600, el deán Vivero denunció el abuso e impunidad con la que actuaban los encomenderos y autoridades de Manila hacia sus personas. Así,

un encomendero mató al ministro que estaba en su repartimiento, el cual era un canónigo de esta santa iglesia. Hirióle a traición de un arcabuz con dos balas y el pobre sacerdote herido de muerte se vino de rodillas a pedir a Dios perdón de sus pecados y entonces acudió al agresor y le acabó de matar a puñaladas y quien trujo la nueva a esta ciudad fue el mismo delincuente, y aunque en esta

---

<sup>63</sup> AGI, Filipinas 77, N. 11. La cursiva es mía; AGI, Filipinas 77, N. 15; AGI, Filipinas 77, N. 17.

<sup>64</sup> AGI, Filipinas 77, N. 10.

<sup>65</sup> AGI, Filipinas 77, N. 16. Ver también AGI, Filipinas 77, N. 26.

<sup>66</sup> AGI, Filipinas 77, N. 15.

<sup>67</sup> La explotación de la mano de obra nativa por parte de las órdenes religiosas fue también denunciada por el procurador Hernando de los Ríos. Al respecto, ver Crossley, 2011, pp. 80-81.

<sup>68</sup> AGI, Filipinas 77, N. 15.

ciudad hay muchos que administran justicia no se hizo diligencia hasta que fue público que el delincuente se había embarcado para Malaca, por esta causa viven algunos ministros con temor porque no se hace justicia y prevalecen los más ricos y perecen los que son pobres y desfavorecidos<sup>69</sup>.

Otros agravios, según el deán, actuaban con menoscabo de la autoridad de los capellanes del rey en la iglesia metropolitana de Manila. En particular, lamentaban el comportamiento desconsiderado que el gobernador Tello, los oidores de la Real Audiencia, comisarios y familiares del Santo Oficio tenían con respecto a los regidores o personas ligadas a la corporación municipal durante la celebración de los oficios divinos en una iglesia catedral todavía en construcción<sup>70</sup>. Y, por supuesto, hacia sus personas. Así, en 1601, denunciaron que en la capilla mayor se había colocado enfrente del púlpito un estrado o tarima de grandes proporciones que dichas autoridades ocupaban con sus mujeres, lo que resultó de mucho embarazo para el servicio ordinario, porque no solo impedía que los vecinos principales de Manila pudieran asistir, sino que además amplió dicha tarima con otras dos junto a ella para poner encima sus asientos<sup>71</sup>. A consecuencia de ello, la capilla quedó «muy angosta y pequeña y muchas veces no se pueden hacer los oficios divinos como conviene por estar ellos a un lado y ellas a otro»<sup>72</sup>.

Uno de los canónigos, movido de su indignación, trató de apartarlas del altar mayor, por lo que el soriano fray Bernardo Navarro de Santa Catalina, comisario del Santo Oficio (1599-1616) y provincial de la orden de Santo Domingo, lo puso en la tablilla de los excomulgados y lo tuvo diecisiete días preso, fulminándole una causa inquisitorial contra él que envió a la Nueva España. Pero, además, el gobernador y los ministros de la Real Audiencia decidieron embargar el salario de los prebendados, absteniéndose de asistir en lo sucesivo a la iglesia catedral, especialmente los días señalados de Cuaresma, Semana Santa y Pascua, privándoles así de la presencia de quienes representaban la autoridad del monarca en Filipinas<sup>73</sup>.

En un libro reciente, Marta M.<sup>a</sup> Manchado ha destacado «el comportamiento soberbio y endiosado de los oidores de Filipinas», como don Antonio de Ribera Maldonado, quien gustaba de vestir al estilo militar y había beneficiado a su clientela, en particular, a parientes y amigos cercanos<sup>74</sup>. Sin embargo, no eran

<sup>69</sup> AGI, Filipinas 77, N. 10.

<sup>70</sup> AGI, Filipinas 77, N. 16.

<sup>71</sup> En 1602, los miembros del cabildo insistieron sobre estos agravios, los cuales fueron vistos por el Consejo de Indias en enero de 1603 (AGI, Filipinas 77, N. 16). Sin embargo, dichos agravios perduraron, según los capitulares, hasta más allá de 1607 (AGI, Filipinas 77, N. 28; AGI, Filipinas 77, N. 26).

<sup>72</sup> AGI, Filipinas 77, N. 16.

<sup>73</sup> AGI, Filipinas 77, N. 21.

<sup>74</sup> Manchado López, 2019, pp. 71-85.

los magistrados los únicos que abusaban de su poder. El 9 de junio de 1601, poco después de la llegada a Cavite del oidor Ribera Maldonado en la nao *Santo Tomás*, fray Bernardo de Santa Catalina ordenó colocar un asiento fijo en la catedral para los oficiales inquisitoriales por orden del Tribunal de la Nueva España, que por entonces ocupaban los capitanes y distinguidos caballeros de la ciudad<sup>75</sup>. Este atentado al decoro y autoridad del cabildo molestó al deán Vivero, el cual consideraba que los oficiales del Santo Oficio no deberían tener semejante distinción. Unos agravios que, a juicio del deán y del resto de prebendados<sup>76</sup>, constituían una serie intromisión contra la autonomía del cabildo eclesiástico, atentando contra el Patronato Regío, soporte de la estrecha colaboración entre la Corona y la Iglesia en Indias.

## 2. El arzobispo fray Miguel de Benavides y Añoza, OP (1602-05)

El 28 de septiembre de 1601, el rey Felipe III escribió al papa Clemente VIII (1592-1605) anunciándole la muerte del arzobispo Santibáñez y solicitándole un Breve para nombrar al dominico fray Miguel de Benavides primer obispo de la diócesis de Nueva Segovia (1598-1602) como su sucesor en el cargo<sup>77</sup>. Evidentemente, los prebendados del cabildo debieron sentirse defraudados. Sus deseos eran impedir a toda costa que los frailes fueran designados para los obispados, evitándose así la intromisión de las órdenes religiosas en la aplicación de los principios tridentinos. Las parroquias funcionaban como entidades autónomas, ajenas al Patronato Regío y sin la visita del ordinario. Como lamentaba Benavides,

en la ciudad de Manila ay españoles, pero en los pueblos de indios no vive español ninguno, y ansí se están los pueblos de los indios sin haçer en ellos mundaça ninguna como se estaban antes que los españoles allá fuesen<sup>78</sup>.

La incomodidad de los desplazamientos, a causa de la dispersión de la población y a las duras condiciones naturales y climáticas del archipiélago filipino, perjudicaban la labor de los preladados. La alta tasa de mortalidad indica la inco-

---

<sup>75</sup> AGI, Filipinas 77, N. 10; AGI, Filipinas 77, N. 15; AGI, Filipinas 329, L. 2, fol. 115v.

<sup>76</sup> En 1602, las cinco dignidades del cabildo catedralicio estaban integradas por el deán Juan de Vivero, el chantre Santiago de Castro, el arcediano Francisco Gómez de Arellano, el maestrescuela Luis de Salinas y el tesorero Blas Vela Melgarejo. El resto de las prebendas, repartidas entre canónigos, racioneros, medio racioneros y capellanes, correspondían a Diego de León, Cristóbal Ramírez de Cartagena, Juan Galindo de Mesa, Juan de la Cruz Godínez, Gabriel de la Cruz, Pablo Ruiz de Talavera, Bernardino de Casasola y Crisanto de Tamayo (AGI, Filipinas 77, N. 15).

<sup>77</sup> AHN, Santa Sede, leg. 114. Indias, 1600-1625, fol. 9.

<sup>78</sup> Benavides, *Ynstrucción para el gobierno de las Filipinas*, p. 206.

modidad de la tierra<sup>79</sup>. No en vano, el dominico Benavides confesó al rey las pocas esperanzas que existían de alcanzar en aquellas islas un gobierno digno a causa de la escasez de medios materiales y humanos.

Al igual que su antecesor Santibáñez, las relaciones del arzobispo Benavides con el gobernador Tello de Guzmán nunca fueron buenas. Lo acusó de ser un «miserable hombre», codicioso y mayormente corrupto<sup>80</sup>. Para los capitulares del cabildo catedralicio, el gobernador Tello era un hombre religioso pero arrastrado por los excesos. Denunciaban que no guardaba la justicia distributiva, como era preceptivo, otorgando la mayoría de las encomiendas y demás oficios de la tierra a sus criados y allegados en forma de relaciones de parentesco artificial o patronazgo que perjudicaba a los «más antiguos» que habían servido al rey en Filipinas<sup>81</sup>.

En su *Instrucción para el gobierno de las Filipinas y de cómo lo han de regir y gobernar* (c. 1595), el arzobispo había denunciado los abusos de los soldados de campo de Manila, que asaltaban los pueblos y robaban, mataban y esclavizaban a los pobres e indefensos nativos<sup>82</sup>. Una opinión que compartía con sus capitulares. En 1604, el deán Vivero pintaba un cuadro dantesco de violencia e intimidación de los famélicos soldados contra la población nativa en las Filipinas que hubiera firmado el mismo fray Bartolomé de las Casas (1484-1566). Así,

de aquí resultaron morir de hambre las piedras vivas que son los soldados por no haber de que pagarles sus sueldos y andar pidiendo limosna por las puertas vendiendo las armas y atracándolas con los indios y demás gentes que aquí contratan de que hay poca seguridad, y así es casi como llevarlas a enemigos declarados, y no habiendo armas que vender desuellan a los miserables indios por los medios que pueden y se excusan con el extremo de necesidad que pudiesen y ni podemos asegurarnos de que no haya algún motín si no se les paga y si lo hubiera no se tendrá remedio<sup>83</sup>.

Los soldados, tan necesarios para emprender campañas militares en las islas, resultaban problemáticos si no había conflictos<sup>84</sup>. El 20 de enero de 1603, el gobernador don Pedro Bravo de Acuña (1602-1606) envió una flota compuesta

<sup>79</sup> Alva Rodríguez, 1997, p. 26.

<sup>80</sup> Sobre las actividades corruptas del gobernador Tello, ver Fernández Chaves y Pérez García, 2014, pp. 295-233.

<sup>81</sup> AGI, Filipinas 84, N. 128.

<sup>82</sup> Benavides, *Ynstrucción para el govieno de las Filipinas*, p. 203.

<sup>83</sup> AGI, Filipinas 84, N. 128.

<sup>84</sup> Sin guerras, no había pagas, y aunque en 1586 la tesorería de hacienda de las Filipinas impuso una paga anual de 10 pesos a los soldados sin actividad, esta resultaba a todas luces insuficiente. Como señala Campo López, el gobernador Gómez Pérez Dasmariñas (1590-1593) estableció un sueldo mensual de 8 pesos, pero, a pesar de la fijación de una primera escala salarial, muy necesaria en un espacio de conflicto, los problemas no disminuyeron (Campo López, 2021, p. 330).

por más de 400 soldados para la conquista de las Molucas que, sin embargo, no cumplió sus propósitos. El capitán André Furtado de Mendonça (o Hurtado de Mendoza, 1558-1611), no consiguió apoderarse de la isla de Ternate, debido, según Morga, a la escasez de pertrechos. El 3 de marzo, las fuerzas hispano-lusas (420 soldados distribuidos en cuatro compañías) desembarcaron en el puerto de Talangame e iniciaron el asedio, pero, el 21 de marzo, ante la dificultad de la conquista, convocaron una junta para proponer la retirada<sup>85</sup>. Los portugueses regresaron de vuelta a las fortalezas de las islas de Ambon y Banda, mientras que los españoles se dirigieron a Manila, llegando a primeros de julio de 1603<sup>86</sup>. A resultas de ello, el sacerdote secular y procurador Hernando de los Ríos Coronel (1559-1621?) denunció la existencia de múltiples soldados y auxiliares que se jugaban el salario en juegos de naipes en las guardias, vendiendo sus arcabuces y maltratando a los nativos por los escasos recursos existentes<sup>87</sup>.

Las reiteradas Cédulas Reales, enviadas por el rey Felipe II a sus gobernadores (Gómez Pérez Dasmariñas; Francisco Tello de Guzmán; Pedro Bravo de Acuña) y oidores de la Real Audiencia de Manila, insistían en la necesidad de premiar a los beneméritos e hijos y nietos de conquistadores que habían servido lealmente a la Corona, apelando a la potestad regia de la administración de la justicia distributiva<sup>88</sup>, a fin de que pudieran perpetuarse en las islas gozando de los tributos correspondientes<sup>89</sup>. Para ello, ordenó al gobernador Tello que las encomiendas que vacasen no se entregaran a mercaderes o advenedizos sin méritos, sino que al contrario fueran concedidas a los vecinos antiguos que, por lo menos, hubieran residido tres años en las Filipinas, y estuvieran vecindados allí, sin que el virrey de la Nueva España ni el presidente y oidores de ambas Audiencias (Ciudad de México; Manila) interfirieran en la concesión de dichas encomiendas de indios, «dejándolo hacer a vos, el dicho don Francisco Tello, sin poner en ello embargo ni impedimento alguno»<sup>90</sup>.

Sin embargo, sucedió justo lo contrario que se pretendía, a saber, evitar que se privilegiara a los criados, parientes próximos, allegados o «clientes» de las autoridades civiles y militares, como denunciaba el regidor del cabildo municipal, don Pedro de Chaves, «uno de los antiguos»<sup>91</sup>, haciendo hincapié en la cantidad de soldados moradores de la ciudad de Manila que morían de hambre sin oficios o

---

<sup>85</sup> Campo López, 2021, p. 97.

<sup>86</sup> Morga, *Sucesos de las islas Filipinas*, p. 182.

<sup>87</sup> Alva Rodríguez, 1997, p. 51; Crossley, 2011, p. 89. La prohibición del juego de naipes, incluso entre los religiosos, fue una obsesión de los capítulos provinciales y congregaciones intermedias de la orden agustina. Al respecto, ver Rodríguez, 1965-1993, vol. XVII (1984), p. 23.

<sup>88</sup> Vallen, 2020, pp. 101-129.

<sup>89</sup> AHN, Clero-Jesuitas, leg. 93, N. 9; AGI, Filipinas 84, N. 128.

<sup>90</sup> AHN, Clero-Jesuitas, leg. 93, N. 9.

<sup>91</sup> En 1594, Pedro de Chaves fue nombrado castellano con un salario de 600 pesos (Alva Rodríguez, 1997, p. 182).

privilegios de los que gozar. Así, la Real Cédula de Felipe III, con fecha en Valladolid, 29 de noviembre de 1602, reiteraba las disposiciones anteriores en respuesta a las continuas quejas recibidas por parte de las familias de conquistadores y primeros pobladores. El sentimiento compartido era evitar «que los que van de nuevo y no han trabajado gocen de sudor ajeno»<sup>92</sup>. A diferencia de los Virreinos de México o Perú, donde la pureza de sangre era un requisito indispensable para acceder a los cargos civiles o eclesiásticos, en las Filipinas del siglo XVII, las relaciones patrimoniales, basadas en el clientelismo y compadrazgo, pesaron más que la «sangre» a la hora de admitir o confirmar candidatos. Este fue el caso de Bernardino de Casasola, a quien en 1598 el gobernador Tello otorgó una media ración, y luego, el 4 de abril de 1602, el gobernador Acuña concedió la ración entera<sup>93</sup>. La escasez de españoles, así como la necesidad de poblar las Filipinas, contempladas como un destino poco atractivo, flexibilizó los criterios exigidos para la incorporación de potenciales candidatos a las prebendas.

En 1604, el arzobispo Benavides denunció que el gobernador había concedido una capellanía del Colegio Real de Santa Potenciana a un criado suyo, sin apenas letras ni experiencia, que vivía en su palacio, de nombre Thomas de Guimaranos (¿-1638). El 25 de octubre de 1605, los capitulares tuvieron serios escrúpulos para darle licencia para poder confesar en las galeras donde iba a servir como capellán de la armada destinada al Maluco<sup>94</sup>. A pesar de sus limitaciones, el 5 de julio de 1606, el provisor y vicario general, Santiago de Castro, y el resto de capitulares confirmaron a Guimaranos, oportunamente presentado por su patrón, el gobernador Acuña, a la canonjía que había dejado vacante el presbítero Juan Galindo de Mesa<sup>95</sup>. Quedaba claro, pues, que ostentar una buena preparación académica no era indispensable para alcanzar beneficios eclesiásticos en Filipinas, sino más bien participar de una dinámica red de relaciones patrimoniales<sup>96</sup>.

Benavides tampoco mantuvo buenas relaciones con el gobernador Acuña, con quien tuvo numerosas desavenencias, especialmente en los últimos años de su

<sup>92</sup> AHN, Clero-Jesuitas, leg. 93, N. 9.

<sup>93</sup> Con anterioridad a su promoción al cabildo catedralicio, Casasola ejerció otros cargos eclesiásticos, como primer ministro en el pueblo de Tubigarao, provincia de Cagayán; párroco en la Nueva Segovia, en Nueva Cáceres, provincia de Camarines, y vicario en Catanduanes («Petición del canónigo Bernardino de Casasola de promoción a otra dignidad», Manila, 2 de julio de 1624 (AGI, Filipinas 85, N. 58, fol. 3r).

<sup>94</sup> AGI, Filipinas 74, N. 118, fol. 666v; AGI, Filipinas 74, citado en Rodríguez, 1965-1993, vol. XVIII (1986), p. 59.

<sup>95</sup> AGI, Filipinas 84, N. 147.

<sup>96</sup> Como señala Isacio Rodríguez, «Tomas de Guimaranos tenía, al parecer, buenos abogados ante el Consejo de Indias, pues a pesar de todos estos informes y otros que fueron llegando a la Corte, el Consejo de Indias le propuso para la Tesorería de la Iglesia de Manila, si bien fue escogido Luis de Herrera y Sandoval» (AGI, Filipinas 1, citado en Rodríguez, 1965-1993, vol. XVIII (1986), p. 59).

vida<sup>97</sup>. Además de cofundar, junto con el padre fray Juan Cobo, el hospital de San Gabriel (1587), al otro lado del río Pásig, Benavides destacó como misionero en el Parián, un gueto construido durante el gobierno de don Gonzalo Ronquillo de Peñalosa (1580-83) para albergar cerca de treinta mil chinos sangleyes, en su mayoría provenientes de Fujian y Cantón, aunque vivían también en Tondo, Binondo (o Minondoc) y Santa Cruz, extramuros de la capital<sup>98</sup>. Allí aprendió su lengua y colaboró con el padre Juan Cobo (1547-93), OP, en la redacción de la *Doctrina Christiana* en lengua china, que constituyó probablemente, según Mojarro, «el primer libro jamás impreso en Filipinas»<sup>99</sup>. Para los dominicos, el Parián significó una plataforma de lanzamiento para conseguir una eventual penetración en China.

Como es sabido, este proyecto no fructificó, por lo que, a partir de 1590, el prelado se centró en la evangelización y fortalecimiento de las misiones dominicas en Bataán, provincia cercana a Manila, Panganisán, una provincia extensa y rica al norte de la isla de Luzón, y el gran valle de la provincia de Cagayán, en el extremo norte. Sus escritos, abundantes y polémicos, denunciaban el desgobierno de las Filipinas, acusando a los funcionarios reales de imponer trabajos forzados a los nativos, y a los agustinos de la provincia de Ilocos, de agraviarlos. Una opinión compartida, entre otros, por el procurador Hernando de los Ríos, quien informó al rey sobre los derechos excesivos, vejaciones y penas pecuniarias que las órdenes religiosas imponían a los nativos de sus doctrinas<sup>100</sup>. El parroquialismo de Benavides se hizo evidente, sobre todo, en su *Relación del estado de la fe de su obispado* (Valencia, 1601). Siendo por entonces obispo de Nueva Segovia, ensalzó la labor heroica de sus cofrades con el fin de reclutar nuevos misioneros y atraerse el favor papal<sup>101</sup>.

No olvidemos que la situación de Benavides era comprometida, habida cuenta de que el gobernador Acuña lo responsabilizó de la revuelta de veinte mil sangleyes de la mano de un «sangley antiguo» llamado Joan Bautista de Vera que vivían extramuros de Manila<sup>102</sup>. El 5 de julio de 1598, algunos chinos sangleyes del Parián habían acudido al obispo para quejarse de los continuos abusos recibidos de los españoles. Le entregaron dos cartas, que el prelado tradujo al castellano, en las que se vertían duras acusaciones contra los ministros del rey. En ellas,

---

<sup>97</sup> «Carta a S.M. del Definitorio de Agustinos de Filipinas, quejándose de los procedimientos que con ellos usa el arzobispo de Manila, Fr. Miguel de Benavides, de la Orden de Santo Domingo (ca. 1605)», en Rodríguez, 1965-1993, vol. XVII (1984), pp. 37-41.

<sup>98</sup> Morga, *Sucesos de las islas Filipinas*, p. 55. Ver también Moreno, *Historia de la Santa Iglesia metropolitana de Filipinas*, pp. 139-143; Alva Rodríguez, 1997, pp. 55-72.

<sup>99</sup> Mojarro, 2016, pp. 277-294.

<sup>100</sup> A resultas de ello, el rey Felipe III escribió al arzobispo y a los superiores de las órdenes religiosas, con fecha en Madrid, 17 de marzo de 1608, para que pusieran remedio a los abusos (AGI, Filipinas 339, L. 2, fols. 31r-31v).

<sup>101</sup> Mojarro, 2016, p. 281.

<sup>102</sup> Argensola, *Conquista de las islas Malucas*; Morga, *Sucesos de las islas Filipinas*, pp. 187-195.

denunciaba sin ambages que «reciben estos pobres hombres tantos agravios y escándalos que no hay mayores enemigos de la ley inmaculada de los cristianos que muchos de los ministros de su Majestad en estas tierras»<sup>103</sup>.

Desde 1595, los sangleyes se ocupaban de la mayor parte de oficios. Su comunidad era floreciente, pero las autoridades españolas recelaban de un potencial alzamiento en los barrios de Tondo, Binondo y Santa Cruz, situados en las inmediaciones de la ciudad<sup>104</sup>. En 1603, se produjo una revuelta sangrienta en la que algunos prebendados con experiencia militar, como el maestrescuela Luis de Salinas, participaron como soldados en la guardia de la muralla, defendiendo el pueblo de Dilao, extramuros de Manila, o «cuando se ofrece, sustentando armas y estando en puestos a usar de ellas y hacer lo que debemos en servicio de Vuestra Majestad (...) velando las murallas y peleando a orden de los capitanes como cualquier soldado de los que viven en este presidio a sueldo de Vuestra Majestad»<sup>105</sup>.

Para el cabildo eclesiástico, los habitantes del Parián constituían una quinta columna de China que amenazaba la estabilidad de las Filipinas<sup>106</sup>. A su juicio, la responsabilidad de que las normas de sociabilidad y policía no hubiesen arraigado entre ellos no tenía nada que ver con el arzobispo Benavides, de quien daban cuenta «del grande celo que tuvo en inquirir mucho antes del caso las causas y principios y de tal suerte las vino a hacer»<sup>107</sup>, sino con la incapacidad de los antecesores del gobernador Acuña para implementar los reales mandatos y cédulas reales, que ordenaban limitar el número de sangleyes que albergaba el Parián a 3000. Sin embargo, su entrada continuó aumentando debido a la dependencia que los españoles tenían de las redes de abastecimiento monopolizadas por esta comunidad<sup>108</sup>. No solo el ayuntamiento percibía pingües beneficios de los alquileres de las tiendas del Parián, sino del gran número de licencias que la Real Audiencia y los gobernadores expedían para que los sangleyes pudieran quedarse en Manila por un importe de 60 000 pesos<sup>109</sup>. A consecuencia de estos intereses particulares, que constituían una notable fuente de ingresos, los regidores del cabildo municipal denunciaron que los oidores de la Audiencia (Andrés de Alcaraz, Antonio de Morgá, Antonio de Ribe-

<sup>103</sup> «Carta del obispo de Nueva Segovia Miguel de Benavides sobre quejas de los chinos, Manila, 5 de julio de 1598» (AGI, Filipinas 76, N. 41).

<sup>104</sup> Alva Rodríguez, 2000, pp. 214; 231-232.

<sup>105</sup> AGI, Filipinas 77, N. 26. En 1603, el tesorero Salinas organizó pequeñas expediciones para recorrer las costas en defensa de los ataques musulmanes, lo que le valió el reconocimiento y estima del gobernador Acuña (AGI, Filipinas 85, N. 5, fol. 37r).

<sup>106</sup> Sánchez, 2019, p. 353.

<sup>107</sup> AGI, Filipinas 84, N. 128.

<sup>108</sup> Como señala Alva Rodríguez, cuatro mil quinientos sangleyes llegaron a Manila en 1604 (Alva Rodríguez, 1997, p. 66; Alva Rodríguez, 2004, vol. II, p. 192).

<sup>109</sup> AGI, Filipinas 84, N. 142. En 1610, el gobernador Silva le comunicó al rey el cobro de 8 pesos por licencia a cada uno de los sangleyes dispuestos a quedarse (AGI, Filipinas 20, R. 4, N. 39).

ra Maldonado, Cristóbal Téllez de Almazán, Álvaro Rodríguez Zambrano) se habían construido hermosas casas de piedra junto al río Pásig<sup>110</sup>. Por todos estos motivos, los capitulares aseguraban que, si el rey no lo remediaba, una «armada china muy gruesa» se acabaría apoderando de una ciudad de apenas mil españoles y, con ella, se daría fin al «jardín espiritual» que se estaba plantando en Filipinas<sup>111</sup>.

El 10 de julio de 1604 los capitulares escribieron al monarca solicitando el envío de nuevos misioneros dominicos, franciscanos y jesuitas para ir al Japón. El 29 de mayo de 1592, entró en Manila un navío con la primera embajada japonesa enviada por el poderoso *taikō* Toyotomi Hideyoshi (1536-98), señor de Kyoto. Al frente de la embajada estaba Harada (en la documentación española, Faranda) Magoshichiro, que venía como emisario, exigiendo al gobernador español sometimiento y vasallaje<sup>112</sup>. Una embajada que muchos, como Benavides, entendieron como una amenaza<sup>113</sup>, pero que otros vieron como una oportunidad, tanto para los comerciantes como para las órdenes religiosas, entre ellas, los franciscanos, para desafiar la exclusividad que había tenido la Compañía de Jesús en la evangelización del Japón<sup>114</sup>.

A partir de entonces, las relaciones entre Manila y Edo se deterioraron, sobre todo a raíz de la política anticristiana del shōgun Tokugawa Ieyasu (1603-1616)<sup>115</sup>. Un año después, el 2 de julio de 1605, los capitulares insistieron por medio del provincial fray Pedro Matías (¿-1615), procurador de los franciscanos y futuro obispo de Nueva Cáceres (1612-15)<sup>116</sup>, en la necesidad de cuestionar el Breve del papa Clemente VIII, con fecha 12 de diciembre de 1600, que prohibía utilizar las Filipinas como plataforma de lanzamiento para evangelizar el Imperio del Sol Naciente. Al respecto, el cabildo escribía en 1604 que

el papa [Clemente VIII] está siniestramente informado porque de estas islas han ido religiosos de todas las órdenes que en el Japón hacen gran fruto. Si no van algunos de aquí al Japón no vendrán de España aquí y la doctrina de estas islas correrá riesgo y aún podemos perder las paces que ahora tenemos [y] se pierdan y nos destruyan los japoneses, y esto no es adivinar sino hablar cosas muy probadas<sup>117</sup>.

---

<sup>110</sup>Alva Rodríguez, 2004, pp. 192-193; García-Abásolo, 2004, tomo II, p. 239; Manchado López, 2019, p. 75.

<sup>111</sup>AGI, Filipinas 84, N. 118; AGI, Filipinas 84, N. 128.

<sup>112</sup>AGI, Filipinas 18B, R.2, N.2, citado en Barrio, 2017, p. 23; Sola, 1999, pp. 47-49.

<sup>113</sup>Benavides, *Ynstrucción para el gobierno de las Filipinas*, p. 211.

<sup>114</sup>Centenero de Arce y Terrasa Lozano, 2008, p. 256.

<sup>115</sup>Boxer, 1967, p. 315.

<sup>116</sup>En 1605, el procurador Hernando de los Ríos salió para España en compañía del provincial franciscano fray Pedro Matías y el dominico fray Pedro de San Vicente y no regresó a Manila hasta 1610 (Crossley, 2011, pp. 75-77).

<sup>117</sup>AGI, Filipinas 84, N. 128.

Según la opinión del cabildo catedralicio, el Breve papal, dictado en Roma el 12 de diciembre de 1600, que obligaba a utilizar las Indias portuguesas del sudeste asiático (p. ej. Macao; Cantón) para evangelizar el lejano Japón, iba en contra del Real Patronato<sup>118</sup>. Así, animados por el entusiasmo de los franciscanos, consideraban que la canonización de los veintiséis cristianos martirizados en 1597 en Nagasaki causaría mucha edificación y animaría a muchos futuros misioneros a dar la vida por Cristo<sup>119</sup>. Los frailes, convertidos en abanderados de la cristiandad, tendrían como objetivo convertir a los paganos a la verdadera fe, evitándose así una potencial revuelta y/o invasión del millar de japoneses que, desde 1595, estaban asentados en los distritos de Dilao (luego, Paco), San Antón y San Miguel, extramuros de Manila<sup>120</sup>. Por todo ello, los capitulares concluían que «el paso de las órdenes al Japón por estas islas es importantísimo y si se impidiese es cierto resultarían en estas y en las del Japón grandes inconvenientes»<sup>121</sup>. Sin embargo, como han señalado Centenero de Arce y Terrasa Lozano, la discusión no era tanto un problema religioso como económico. Los comerciantes portugueses de Macao se sintieron amenazados ante la llegada inminente de comerciantes manileños, especialmente tras el nuevo Breve de 1603 que autorizaba a las órdenes religiosas a entrar en Japón por la vía de Filipinas, poniendo en serio peligro la hegemonía portuguesa en la región<sup>122</sup>.

Asimismo, no había duda de que, para muchos canónigos, en su mayoría clérigos, si las órdenes religiosas se ocupaban de la evangelización de China y Japón, los hijos de San Pedro tendrían más oportunidades para administrar las parroquias de las Filipinas, las cuales se hallaban en poder de los frailes. Para poner coto a sus abusos, los capitulares solicitaron otro visitador, especialmente para la orden de San Agustín, «que sea nacido y criado y aprobado en esta religión de España con muchos buenos compañeros también de allá»<sup>123</sup>. El 3 de julio de 1602, el cabildo denunció el desenfreno con que vivían algunos religiosos, particularmente los frailes agustinos, quienes no habían querido recibir a su procurador fray Lorenzo de León, recién llegado de la Nueva España con dieciséis agustinos y dos criados<sup>124</sup>, tratándole con tal desconsideración que tuvo que retirarse al convento de San Francisco, causando gran escándalo entre la población<sup>125</sup>.

<sup>118</sup> Una copia del breve de Clemente VIII se encuentra en AGI, Filipinas 60 (Sola, 1999, p. 89).

<sup>119</sup> Entre ellos, seis frailes franciscanos descalzos (el Comisario Pedro Bautista y cinco hermanos de hábito), tres jesuitas japoneses (Pablo Miki y sus dos catequistas, Juan Goto y Santiago Kisai) y diecisiete laicos nacidos en Japón (Guzmán, *Historia de las Misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Jesús*, fols. 610-618).

<sup>120</sup> Borao, 2005, p. 6. Una revuelta que finalmente aconteció el 1 de mayo de 1606, y que fue atribuida al mal gobierno de las islas (Manchado López, 2019, p. 76).

<sup>121</sup> AGI, Filipinas 77, N. 19.

<sup>122</sup> Centenero de Arce y Terrasa Lozano, 2008, pp. 256-257.

<sup>123</sup> AGI, Filipinas 84, N. 128.

<sup>124</sup> Rodríguez, 1965-1993, vol. X (1966), pp. 137-138.

<sup>125</sup> AGI, Filipinas 77, N. 15, fol. 64r.

Su figura era muy controvertida. El fraile agustino Juan de Tapia, capellán mayor de la escuadra del Maluco, lo acusó de ir a la corte y embarcar once personas seculares, «reçiviendo de ellos particulares dádivas y poniéndoles hábitos [de religiosos], para que desta manera pasasen hasta el Registro de Veracruz y después se bolviesen a su estado»<sup>126</sup>. Otro de sus cofrades, fray Miguel de Sigüenza, OSA, escribió una carta al rey Felipe III, con fecha en Manila, 24 de mayo de 1605, denunciándolo «por ser sumamente soberbio, ambicioso, y en sumo grado codicioso». Lo acusaba de robar a los pobres indios, de ir contra las constituciones de la orden agustina, de no ser letrado ni tener «las partes requeridas para ser prelado»<sup>127</sup>.

El comisario del distrito de Cebú, fray Bernardo de Santa Catalina, era de la misma opinión que el arzobispo Benavides, para quien la orden de San Agustín estaba «necesitadísima de remedio»<sup>128</sup>. El 1 de junio de 1605, el comisario escribió una carta al rey Felipe III, recordándole que la orden agustina debía ser urgentemente reformada<sup>129</sup>, no solo por los tratos y contratos que se hacían públicamente en la Provincia de San Agustín<sup>130</sup>, sino porque el maestro («sin tener letras bastantes»)<sup>131</sup> fray Lorenzo de León, elegido por segunda vez superior provincial de Filipinas en el Capítulo Provincial del 30 de abril de 1605<sup>132</sup>, *omnium Patrum consensu*, en substitución de fray Pedro de Arce (1602-05), había sido la total ruina de la dicha Provincia. En otra carta escrita al rey, con fecha en Manila, 30 de junio de 1605, el comisario acusaba al provincial fray Lorenzo de León de haber descompuesto lo que había hecho su antecesor en el cargo, «arrinconando a los frayles castellanos y dando mano a los criollos, que son gente floxíssima y ydiotas, de donde es necesario se siga la total perdición de la provincia»<sup>133</sup>.

---

<sup>126</sup> «Carta al Rey del P. Juan de Tapia, OSA.: refiere los excesos cometidos en el capítulo provincial con motivo de la elección para Provincial del P. Lorenzo de León...», Manila, 20 de junio de 1605 (Rodríguez, 1965-1993, vol. XVII (1984), p. 25).

<sup>127</sup> «Carta a S.M. de Fr. Miguel de Sigüenza, OSA...», con fecha en Manila, 24 de mayo de 1605, en Rodríguez, 1965-1993, vol. XVII (1984), pp. 11-15.

<sup>128</sup> Rodríguez, 1965-1993, vol. XVII (1984), p. 43.

<sup>129</sup> Esta era la misma opinión de muchos de sus cofrades agustinos. Al respecto, ver la «Carta de varios religiosos Agustinos de Filipinas...», Manila, 4 de mayo de 1605, en Rodríguez, 1965-1993, vol. XVII (1984), p. 9.

<sup>130</sup> Bernardo de Santa Catalina, citado en Rodríguez, 1965-1993, vol. XVII (1984), p. 26.

<sup>131</sup> «Carta al Rey del P. Juan de Tapia, OSA...», con fecha en Manila, 20 de junio de 1605, en Rodríguez, 1965-1993, vol. XVII (1984), p. 24.

<sup>132</sup> San Agustín, *Conquistas de las islas Filipinas*, p. 717.

<sup>133</sup> AGI, Filipinas 84, doc. 134, fól. 2v, citado en Rodríguez, 1965-1993, vol. XVII (1984), pp. 36-37. De la misma opinión era el fraile agustino Juan de Tapia, para quien los criollos eran «de poco caudal, ydiotas, apasionados y de inclinaciones muy abiesas» («Carta al Rey del P. Juan de Tapia, OSA...», Manila, 20 de junio de 1605, en Rodríguez, 1965-1993, vol. XVII (1984), p. 22). Ver también García-Garrido, 2018.

Sin embargo, frente a las continuas denuncias de los miembros del cabildo catedralicio, los obispos y prebendados confirmados solicitaron al Consejo de Indias que limitara el número de prebendados a la vista de la escasez de rentas decimales existentes<sup>134</sup>. En efecto, los oidores de la Real Audiencia recibieron una Real Cédula, con fecha en Manila, 17 de octubre de 1602, por la que se hacía referencia a los pleitos pendientes que el cabildo había iniciado sobre el diezmo de las especies, ordenando que se estudiaran en el Consejo de Indias<sup>135</sup>. Por entonces, el cabildo estaba compuesto por cuatro dignidades: dos con estipendio (el deán, Juan de Vivero, con un salario de 500 pesos de 8 reales; el chantre, Santiago de Castro, con un salario de 400 pesos) y tres sin estipendio (el arcediano, Francisco Gómez de Arellano; el tesorero Blas Vela Melgajero<sup>136</sup>; y el maestrescuela, Luis de Salinas, al cual no se había querido aceptar por no estar graduado)<sup>137</sup>. De los siete canónigos, racioneros y medio racioneros (Juan de Paz, Diego de León, Gabriel Sanz, Juan Galindo de Mesa, Pablo Ruiz de Talavera, Crisanto de Tamayo y Bernardino de Casasola del Águila), tan solo dos tenían salario. Por todo ello, solicitaban al rey Felipe III que incrementara el número de capitulares de la iglesia metropolitana, así como sus salarios, a veintitrés, a saber: cinco dignidades (deán, 1000 pesos ensayados de ocho reales anuales; y el resto, 800 pesos cada uno), diez canónigos (600 pesos anuales cada uno), cuatro racioneros (400 pesos anuales cada uno) y cuatro medio-racioneros (300 pesos anuales cada uno)<sup>138</sup>.

Las rentas de Manila sufrieron un espectacular descenso en 1604<sup>139</sup>. El 2 de junio, Felipe III escribió una Real Cédula al gobernador Acuña ordenando la reforma del cabildo. Dicha reforma consistió en una nominación hecha por el gobernador, la cual no comportaba ningún derecho a las prebendas hasta que no fueran proveídas por el mo-

<sup>134</sup> AGI, Filipinas 339, L.2, fols. 277v-278r.

<sup>135</sup> AGI, Filipinas 19, R. 6, N. 91.

<sup>136</sup> El 1 de julio de 1601, el canónigo Blas Vela Melgarejo solicitó confirmación de la plaza de tesorero que ejercía por promoción de Luis de Salinas al cargo de maestrescuela (AGI, Filipinas 84, N. 106).

<sup>137</sup> El 1 de julio de 1602, Luis de Salinas solicitó confirmación de su plaza de maestrescuela a la que fue presentado por el gobernador Tello en la catedral de Manila, suplicando algún estipendio y ayuda de costa (AGI, Filipinas 29, N. 72). El 4 de septiembre de 1602, el rey Felipe III escribió una Real Cédula al gobernador Acuña promoviendo al maestrescuela Luis de Salinas a la dignidad de juez provisor y vicario general. Al mismo tiempo, se promovía al arcediano Francisco Gómez de Arellano a la dignidad de maestrescuela, cargo que no ejerció hasta el 23 de julio de 1605 (AGI, Filipinas 77, N. 20, fols. 23r y 27r-28r; Moreno, *Historia de la Santa Iglesia metropolitana de Filipinas*, p. 168). Sin embargo, para acceder al cargo de deán y provisor, Salinas había de renunciar primeramente al beneficio del partido de Balayán, donde era cura beneficiado desde 1592 (AGI, Filipinas 77, N. 20, fol. 34v; AGI, Filipinas 85, N. 5). El 24 de diciembre de 1603, Salinas solicitó al arzobispo Benavides que le hiciera colación canónica del cargo de maestrescuela (AGI, Filipinas 77, N. 20, fol. 29r).

<sup>138</sup> AGI, Filipinas 1, N. 49.

<sup>139</sup> Alva Rodríguez, 1997, p. 239.

narca<sup>140</sup>. La mayoría de los prebendados no tenían salario, lo que conducía a muchos capitulares a poseer parroquias (*officium parocchi*) para aumentar así sus rentas. Otros, como el canónigo Crisanto de Tamayo y Cristóbal Ramírez de Cartagena<sup>141</sup>, ostentaban sus plazas por medio del derecho de presentación *ad mobile at nutum* que ejercían los gobernadores, como Tello, o por colación canónica de los arzobispos, según los decretos tridentinos, pero sin la debida confirmación real o papal<sup>142</sup>. El caso de Ramírez de Cartagena es significativo, porque era sobrino del deán Juan de Vivero, lo que ilustra la práctica de situar a familiares y allegados –«el parentesco de sangre» como medio de conservación y transmisión del poder– dentro del cabildo, ya fuera para atender las continuas ausencias de los prebendados o para nombrar oficialmente sustitutos<sup>143</sup>.

Desde el primer momento, estos canónigos supernumerarios quisieron gozar de los mismos privilegios que los presentados por el monarca<sup>144</sup>. Por esta razón, estos nombrados escribían reiteradamente a la corte solicitando confirmación en propiedad de sus plazas o, en su defecto, que les permitieran ocuparlas con los mismos derechos (voz, voto en el capítulo y asistencia al coro) que las dignidades principales. Para resolver esta situación, Luis de Salinas fue el encargado de actuar contra los supernumerarios, lo que le reportó no pocas críticas<sup>145</sup>. Según las disposiciones reales de 1604, las prebendas de la catedral, establecidas en 1581 en veintiuna<sup>146</sup>, quedaban oficialmente

---

<sup>140</sup> AGI, Filipinas 85, N. 35.

<sup>141</sup> Según varios testigos, como don Diego de Valdés, alguacil mayor del Santo Oficio, el almirante Juan Ruiz de Yloaga, o Diego Ruiz de Ayala, vecino de la ciudad de Manila, don Juan de Vivero era tío de Cristóbal Ramírez de Cartagena, confirmando el parentesco sanguíneo (AGI, Filipinas 85, N. 19).

<sup>142</sup> *Sacrosanto y ecuménico concilio de Trento*, sesión XIV, cap. XIII, «Hágase la presentación al Ordinario, y de otro modo téngase por nula la presentación e institución. [...] Además de esto, no sea permitido al patrono, bajo pretexto de ningún privilegio que tenga, presentar de ninguna manera persona alguna para obtener los beneficios del patronato que le pertenece sino al Obispo que sea el Ordinario del lugar, a quien, según derecho, y cesando el privilegio, pertenecería la provisión, o institución del mismo beneficio. De otro modo sean y ténganse por nulas la presentación e institución que acaso hayan tenido efecto» (p. 223).

<sup>143</sup> Según José M<sup>a</sup> Imízcoz Beunza, en el Antíguo Régimen «la familia» debía entenderse como «la forma básica de organización de los actores sociales y del ordenamiento de la producción, el trabajo, el mercado, la constitución política, la vida social [...], en definitiva, como articulación que –entre otras– vincula a los actores sociales en dinámicas y procesos históricos» (Imízcoz, 2001, p. 23).

<sup>144</sup> Según la Real Cédula, con fecha en San Lorenzo del Escorial, el 13 de septiembre de 1589, ningún arzobispo podía hacer colación y canónica institución sin que antes el rey presentara la provisión original (AGI Filipinas 339, L. 2, fols. 225r-226v).

<sup>145</sup> AGI, Filipinas 85, N. 5. Una de ellas, quizás la más importante, fue la acusación de haber comprado el cargo de tesorero del cabildo catedralicio, para lo cual el deán y el resto de prebendados encargaron a Cristóbal Téllez de Almazán, oidor de la Real Audiencia, que hiciera averiguación (AGI, Filipinas 77, N. 16).

<sup>146</sup> A saber, cinco dignidades, diez canónigos, seis racioneros y seis medio-racioneros; una cifra que por supuesto, nunca se completó por la escasez de los diezmos. Asimismo, había seis capellanes, seis monaguillos, un sacristán mayor, un pertiguero y organista, un mayordomo o procurador de

reducidas a trece: cuatro dignidades (deán, arcediano, maestrescuela, tesorero), cuatro canónigos, dos racioneros y dos medio-racioneros<sup>147</sup>.

Entretanto, en febrero de 1606, el gobernador organizó una segunda ofensiva hispano-lusa para recuperar la isla de Ternate, en poder de los holandeses. La flota, integrada por «cinco naves, cuatro galeras de fanal, tres galeotas, cuatro champanes, tres funeas, dos lanchas inglesas, dos bergantines, una barca chata para la artillería y trece fragatas de alto bordo, con mil trescientos españoles, soldados de paga y capitanes y oficiales, entretenidos y aventureros», era una de las mayores que se habían aparejado en las Filipinas<sup>148</sup>. Paradójicamente, la construcción de tantos géneros diferentes de navíos «a costa de los indios carpinteros que cortan la madera sin fruto alguno de ellos» no proporcionó mayor seguridad. Al contrario, los capitulares del cabildo se quejaban de que «habiendo tantas galeras hay más robos y destrucción de los miserables indios que en todo el tiempo pasado después que se descubriesen estas islas»<sup>149</sup>.

La expedición de Acuña salió de la punta de Iloilo hacia Mindanao, donde costeando la costa llegó hasta el presidio de La Caldera<sup>150</sup>. Allí permaneció el padre Melchor Hurtado (1571-1607), SJ, para conseguir un tratado de paz con los sultanes de Magindanao y Buayan<sup>151</sup>. Posteriormente, las fuerzas del gobernador pusieron rumbo a la isla de Ternate. El 10 de abril capituló el sultán Said Saidin (o Zayde, 1583-1606), recuperando la fortaleza de Nuestra Señora del Rosario y expulsando a los holandeses de la Compañía de las Indias Orientales. Para defenderla, Acuña resolvió dejar una guarnición de 600 soldados y oficiales, dos galeotas y dos champanes al mando del maestre de campo, don Pedro Hurtado de Esquivel, regresando victorioso a Manila, donde murió el 24 de junio de 1606, posiblemente envenenado<sup>152</sup>.

### 3. El cabildo eclesiástico, en sede vacante (1606-1608)

El 26 de julio de 1605, día de su devotísima Patrona de Santa Ana, fallecía el arzobispo Benavides, dejando nuevamente el arzobispado de Manila en sede vacante<sup>153</sup>.

---

la fábrica, un notario, un caniculario o perrero de la catedral (Moreno, *Historia de la Santa Iglesia metropolitana de Filipinas*, p. 67).

<sup>147</sup> AGI, Filipinas 77, N. 20, fols. 22r-22v.

<sup>148</sup> Morga, *Sucesos de las islas Filipinas*, p. 202.

<sup>149</sup> AGI, Filipinas 84, N. 128.

<sup>150</sup> El 16 de febrero de 1602, el rey escribió una Real Cédula al gobernador Acuña ordenándole mantener el presidio de La Caldera (Blair and Robertson, vol. 11, pp. 263-288, citado en Cunningham, 1919, p. 220).

<sup>151</sup> Gutiérrez, 1992, p. 194.

<sup>152</sup> AGI, Filipinas 77, N. 21.

<sup>153</sup> AGI, Filipinas 77, N. 21; Moreno, *Historia de la Santa Iglesia metropolitana de Filipinas*, p. 151.

Al año siguiente, el 22 de junio de 1606, el maestrescuela Luis de Salinas escribía amargamente al rey Felipe III sobre el maltrato que había padecido por causa de los pleitos sobre la reformación del cabildo eclesiástico, «de que no me ha resultado poco el daño en persona y gastado mi hacienda», solicitando al rey un aumento de mil pesos de salario o su traslado a otra sede arzobispal en México o Tlaxcala<sup>154</sup>. Muchos de los capitulares que habían sido presentados por el gobernador, pero que carecían de colación canónica del prelado, gozaban de otros beneficios curados por no percibir salario de sus prebendas en el cabildo. Entre ellos estaba el canónigo Diego de León, cuyo cargo lo ejercía desde 1590 hasta el 19 de octubre de 1604, con un salario de 300 pesos. Posteriormente, ocupó el curato de españoles en Manila, por lo que gozaba de 1400 pesos ensayados de obvenciones por ambos cargos. Las dignidades del cabildo lo acusaron de no tener la canonjía en propiedad ni tampoco tener autorización papal por ser cura beneficiado de la iglesia. Por esta razón, le exigieron que abandonara la canonjía para no exceder el número de cuatro canónigos establecido por la Real Cédula del rey Felipe III<sup>155</sup>.

Otros prebendados, como Pablo Ruiz de Talavera, cura de los naturales de Manila; Lorenzo Martín Peñato, cura del partido de la isla de Mindoro; Juan de la Cruz Godin, cura del partido de Tabuco; Juan Galindo de Mesa, cura en el obispado de Nueva Cáceres, y Juan López Camargo, sacristán de la catedral, recibían igualmente un salario de las Reales Cajas por sus beneficios curados. Y además, no pocos exigían limosnas por las sepulturas y otros oficios religiosos<sup>156</sup>. Todos ellos suplicaron al rey que no se despojara al canónigo Diego de León de su voto y lugar en el coro por considerarlo gravoso e injusto<sup>157</sup>. Según el maestrescuela Salinas, algunos de los canónigos reformados, entre ellos, Francisco de Carranza, Luis de Herrera Sandoval y Francisco Rodríguez de Cervantes, protestaron enérgicamente ante esta duplicidad de beneficios eclesiásticos, a pesar de que este último había sido párroco en las provincias de Panay, Ilocos, Camarines, Luban, Mindoro, además de cura de la catedral de Manila y del Hospital Real de Españoles (anteriormente, Hospital Militar)<sup>158</sup>. Dicha duplicidad era contraria a lo establecido por el Real Patronato, por lo que exigían que no hubiese más canónigos que aquellos con estipendio y, por lo tanto, que los canónigos supernumerarios abandonasen

---

<sup>154</sup> AGI, Filipinas 77, N. 20; AGI, Filipinas 85, N. 5. Según la Real Cédula del 2 de junio de 1604, el salario del maestrescuela ascendía a 500 pesos (Moreno, *Historia de la Santa Iglesia metropolitana de Filipinas*, p. 72).

<sup>155</sup> AGI, Filipinas 77, N. 20, fol. 43r.

<sup>156</sup> Según la bula *Confirmatio Declarationum Congregationis Concilij super cognitione causarum Regalarium* del papa Paulo V (1605-21), con fecha en Roma en 1607, se ordenaba que no se pagara cosa alguna por las sepulturas de los difuntos (AGI, Filipinas 77, N. 84).

<sup>157</sup> AGI, Filipinas 77, N. 20, fol. 45v.

<sup>158</sup> AGI, Filipinas 84, N. 99; AGI, Filipinas 1, N. 49.

sus cargos<sup>159</sup>. Sin embargo, los canónigos afectados se negaron a renunciar a sus beneficios, exigiendo que el maestrescuela Salinas hiciera también renuncia de su curato para poder así ser promocionado<sup>160</sup>.

En el fondo, esta furia del converso cuestionaba el reparto de los beneficios eclesiásticos en un contexto de escasez. Por un lado, Salinas seguía denunciando la arbitrariedad de las autoridades civiles de Manila, los cuales otorgaban las prebendas de la catedral a clérigos sin letras, criados y protegidos, la mayoría de los cuales «quieren más dar gusto al gobernador que atender a lo que es el bien común de las almas ni a la obediencia que se debe a sus prelados».<sup>161</sup> La alusión al «bien común», en palabras del polémico prebendado, indica una preocupación con respecto a los valores que se esperaba del cuerpo catedralicio. No ser capaces de afrontar las obligaciones de sus prebendas los descreditaba. Por el otro, denunciaba la escasez de las rentas decimales, que impedía promocionar a nuevos candidatos, ni tan siquiera pagar los salarios de los que gozaban sus prebendas sin canónica presentación, por lo que se veían obligados a buscar otras fuentes de ingreso.

Asimismo, los capitulares denunciaban que los gobernadores presentes y pasados, así como la misma Real Audiencia, los habían apartado de la Juntas de Repartimiento, fundada en 1604 mediante un Real Decreto de Felipe II, para debatir el espacio de carga de las naos de Manila-Acapulco. Dicho espacio se dividía en partes iguales, y a cada parte correspondía una «bala» de tamaño definido. Estas balas, a su vez, eran subdivididas en cuatro piezas (o media tonelada), fardos o paquetes, representadas a través de las llamadas boletas, que eran repartidas entre el vecindario según su antigüedad, méritos y fortuna<sup>162</sup>. Las boletas eran, pues, certificados de propiedad de cada fardo, pieza o unidad de carga en el buque con autorización<sup>163</sup>.

Sin embargo, la voracidad de los oidores, sus familias y clientelas atropellaba a los vecinos beneméritos de las islas. En su *Memorial* de 1604, el gobernador Acuña había ya denunciado estos abusos<sup>164</sup>. Su poder y excesiva codicia expulsaban a otros colectivos, como las viudas y miembros de los cabildos eclesiásticos, que tenían también derecho a un determinado número de boletas<sup>165</sup>. Para participar de este lucrativo negocio, el gobernador Francisco Tello concedió licencia a los vecinos de la ciudad de Cebú, con fecha en Manila, 19 de agosto de 1600, para que pudieran enviar una nao de 200 toneladas a la Nueva España. Los capitulares de Manila apelaron a la Real Audiencia y al Consejo de Indias, probablemente porque la instauración

<sup>159</sup> AGI Filipinas 339, L. 2, fols. 231v-232r; AGI, Filipinas 77, N. 21; AGI, Filipinas 77, N. 35.

<sup>160</sup> AGI, Filipinas 77, N. 20, fol. 17r; AGI, Filipinas 77, N. 22.

<sup>161</sup> AGI, Filipinas 77, N. 20.

<sup>162</sup> Alva Rodríguez, 1997, p. 82.

<sup>163</sup> Legarda, 1955, pp. 345-372; Yuste López, 1984, pp. 20-21; Yuste López, 2007, pp. 55-56.

<sup>164</sup> *Memorial* de don Pedro Bravo de Acuña, con fecha en Manila, 1 de julio de 1604 (AGI, Filipinas 7, R. 1, N. 20), citado en Manchado López, 2019, p. 83.

<sup>165</sup> Alva Rodríguez, 2000, p. 236; Alva Rodríguez, 2004, vol. II, p. 198.

de dicho comercio marginaba igualmente a las élites eclesiásticas de la región<sup>166</sup>. No en vano, en 1607, los capitulares de Manila lamentaban que, mientras los anteriores gobernantes les habían concedido una pieza en los galeones, a sus criados y lacayos se les permitía hasta catorce<sup>167</sup>. Por ello suplicaban que no se les prohibiera dicha pieza, puesto que «no la pedimos ni la queremos para vender ni comprar [sino para que] la Nueva España nos provea de libros, medicinas y algunos regalos de que se carece en esta tierra»<sup>168</sup>.

A causa de hallarse ocupados en estas y otras actividades, según Salinas, los prebendados se negaban a asistir al coro y a sus oficios, incumpliendo así sus obligaciones correspondientes. Según la declaración jurada del escribano de cámara, don Pedro Hurtado de Esquivel, ninguno de los canónigos reformados (Crisanto de Tamayo, Cristóbal Ramírez de Cartagena, Pablo Ruiz de Talavera, Lorenzo Martín Peñato) y el racionero Luis López habían asistido la mañana del 19 de marzo de 1606, Domingo de Ramos, a los oficios divinos<sup>169</sup>. Unas acusaciones que formaban parte de un ajuste de cuentas contra aquellos prebendados que cuestionaron su mala reputación<sup>170</sup>.

En este contexto de conflictos internos en el seno del cabildo catedralicio, el maestrescuela Salinas recomendaba al rey Felipe III sobre la elección del nuevo prelado. No era el único. Las órdenes religiosas enviaban regularmente procuradores a la corte para reclutar religiosos y para influir en la promoción de candidatos a la sede arzobispal. Sin embargo, el problema, como ha señalado García-Garrido, era mucho más complejo. El 4 de mayo de 1605, poco después de la convocatoria del nuevo Capítulo (30/4/1605), catorce frailes agustinos, entre ellos, los definidores fray Esteban Carrillo y fray Bernabé de Villalobos, el prior y segundo visitador provincial fray Miguel García Serrano (1569-1629), OSA, así como los procuradores generales fray Diego Pardo, prior de Malate, y fray Ambrosio de León, denunciaron al provincial de su orden, fray Lorenzo de León<sup>171</sup>, por anular las elecciones del capítulo o congregación provincial de 1604, marginando a los castellanos beneméritos de Filipinas y repartiendo los mejores oficios y casas entre los criollos de su provincia de México<sup>172</sup>.

---

<sup>166</sup> AGI, Filipinas 27, citado en Alva Rodríguez, 2004, vol. II, p. 198.

<sup>167</sup> Según Alva Rodríguez, los regidores del cabildo municipal estuvieron implicados en la ocultación de mercancías y sobrecarga de los galeones de Manila. Desde 1613, recibían ocho piezas, que equivalía a una tonelada de carga, lo que podía aumentar si además eran cargadores, repartidores o arqueadores (Alva Rodríguez, 1997, p. 92; 2004, vol. II, p. 201).

<sup>168</sup> AGI, Filipinas 77, N. 26.

<sup>169</sup> AGI, Filipinas 77, N. 20.

<sup>170</sup> AGI, Filipinas 77, N. 20.

<sup>171</sup> Según Isacio R. Rodríguez, el padre Lorenzo de León llegó a Cavite el 5 de julio de 1604 y el día 6 a la ciudad de Manila con la misión que lo acompañaba (Rodríguez, 1965-1993, vol. XVII (1984), p. 4). Ver también García-Garrido, 2018.

<sup>172</sup> AGI, Filipinas 79, N. 52. AGI, Filipinas 84, citado en Rodríguez, 1965-1993, vol. II (1966), p. 138.

El 30 de abril de 1605, se convocó un nuevo capítulo en el convento de Manila<sup>173</sup>. El 31 de octubre de 1606, su antecesor en el cargo, fray Pedro de Arce, asistió como ex provincial a la Congregación Intermedia, donde fray Lorenzo de León, como «cabeça (...) de los frayles que de México aquí vienen», fue confirmado como rector provincial de la orden agustina *pro secunda vice*.<sup>174</sup> Entretanto, a fines de mayo de 1606, trece agustinos recoletos llegaron a la bahía de Manila, completando el «quinteto» de las órdenes evangelizadoras de Filipinas. Al principio, su modo de vida era estrictamente conventual, de clara tendencia contemplativa, pero muy pronto se decantaron por la vida misionera (Mariveles, 1606; Bagac, Masinloc, 1607; Bonilao, 1609)<sup>175</sup>.

En 1607, el prior de los dominicos, el aragonés fray Diego Francisco de Aduarte (ca. 1570-1636), regresó por segunda vez a la corte con el propósito de tratar ciertos asuntos y reclutar religiosos para las Filipinas. El deán Vivero consideraba que, a diferencia de los agustinos, la orden de los franciscanos y dominicos, junto con la Compañía de Jesús (viceprovincia en 1594 y provincia desde 1604), «son las que tienen observancia regular y tienen doctrina y edifican y hacen fruto»<sup>176</sup>.

En cambio, el cabildo eclesiástico acusó a los agustinos de enviar procuradores a la corte para obtener prebendas para sus cofrades, aprovechando su influyente red de relaciones sociales en España. En 1607, el deán Vivero, el chantre Castro, el arcediano Arellano y el resto de los capitulares denunciaron al maestro agustino fray Pedro de Aguirre<sup>177</sup> por haber ido a tierras castellanas a solicitar una dignidad del cabildo para un hermano suyo, de nombre Hernando de Sosas y Aguirre, juntamente con una canonjía para Diego Lope de Corvera, sobrino de fray Lucas de Salas, agustino, aduciendo que dichas prebendas estaban vacas. Los capitulares, con el deán Vivero a la cabeza, protestaron no solo porque dichas prebendas no estaban vacas, sino por lo que entendían era un nuevo intento de marginar a los beneméritos mejor versados en la disciplina eclesiástica que aquellos que maltrataban a los indios, como los agustinos<sup>178</sup>.

<sup>173</sup> San Agustín, *Conquistas de las islas Filipinas*, p. 717.

<sup>174</sup> Medina, *Historia de los sucesos de N. Gran P. S. Agustín de estas islas Filipinas*, p. 175; Rodríguez, 1965-1993, vol. II (1966), p. 137. En 1608, fray Pedro de Arce, «hijo de nuestro convento de Salamanca», fue presentado por el rey Felipe III como obispo de Cebú, quedando vacante la sede hasta 1613 (San Agustín, *Conquistas de las islas Filipinas*, p. 702; AGI, Filipinas 1, N. 117). Ver también Rodríguez, 1965-1993, vol. XVII (1984), p. 9.

<sup>175</sup> Martínez Cuesta, 1995, pp. 361-365.

<sup>176</sup> AGI, Filipinas 77, N. 24.

<sup>177</sup> El 8 de junio de 1613 se expidió licencia de pasajero a las Filipinas al maestro agustino fray Pedro de Aguirre, junto con su compañero fray Salvador Romero y su criado Francisco de Medrano Calderón («Pedro de Aguirre», AGI, Contratación 5332, N.21).

<sup>178</sup> AGI, Filipinas 77, N. 27.

En 1585, el Concilio de México había decretado que los obispos tenían derecho de visita sobre las parroquias de los regulares. Asimismo, los frailes debían someterse al examen del obispo para verificar sus capacidades<sup>179</sup>. Sin embargo, estas visitas pastorales o inspecciones ordenadas desde Madrid, las cuales estaban integradas por íntimos amigos de los visitados, no actuaban con suficiente rigor. No en vano el entonces provisor y vicario general del arzobispado, don Luis de Herrera y Sandoval, pidió a principios de 1608 un traslado de la Real Cédula del 6 de diciembre de 1585 que establecía que «la idoneidad y aprobación de los dichos religiosos en quanto a curas aya de ser a satisfacción de los Obispos» o, en su defecto, de las sedes vacantes<sup>180</sup>. A su regreso a Filipinas, el provincial fray Lorenzo de León, nombrado visitador de los agustinos, tuvo serios problemas con sus cofrades. Sobre los agravios cometidos, Salinas se apoyaba en los dictámenes elaborados por el fiscal interino y abogado de la Real Audiencia, el canario don Luis Ortiz de Padilla, quien había denunciado en reiteradas ocasiones a los agustinos por los abusos cometidos a la Hacienda Real<sup>181</sup>. El 26 de junio de 1607, los miembros del cabildo los acusaban de tener necesidad «de mucha reformation porque no temen a sus prelados ni al ordinario» y, especialmente, a su provincial, «cuyas demasías tenían escandalizados a españoles y naturales».

El resultado de las elecciones al capítulo provincial, celebradas en 1605, no fueron favorables al maestro fray Lorenzo de León, a quien acusaron de abandonar sus obligaciones en Filipinas. El padre Medina, condescendiente con su cofrade agustino, calló sus escándalos, señalando que «su segundo gobierno no iba pareciendo tan bien como el primero; quizá causado por diversos accidentes, que ni son para aquí, ni menos hacen al propósito»<sup>182</sup>. El 17 de enero de 1607 fue sentenciado definitivamente a privación de dos años del cargo de provincial y de voz activa y pasiva, así como a reclusión y suspensión *a divinis* en el convento de San Pablo de los Montes, pueblo administrado por los agustinos<sup>183</sup>. Posteriormente

---

<sup>179</sup> Álvarez de Toledo, 2004, p. 69.

<sup>180</sup> «Aperçibimiento que hizo el Arçobispo de filipinas a los prelados de las Religiones en raçón de la visita», Manila, 29 de marzo de 1622 (AGI, Filipinas 74, citado en Rodríguez, 1965-1993, vol. XVIII (1986), pp. 121-133).

<sup>181</sup> El 22 de junio de 1606, el maestrescuela Salinas escribió una carta al rey recomendando a don Luis Ortiz de Padilla para el cargo de fiscal de la Real Audiencia de Manila por muerte de su titular, don Jerónimo de Salazar (AGI, Filipinas 77, N. 20; Rodríguez, 1965-1993, vol. XVII (1984), p. 27). En 1611, el arzobispo Diego Vázquez de Mercado lo nombró provisor y se arrepintió, «porque aunque sabe estudiar un negoçio, tiene muy mala elección y es de condiçion no acepta para tener a cargo negoçios, que aunque aquí el governador algunas vezes le comete algunos, es por la falta que ay de letrados» (Rodríguez, 1965-1993, vol. XVII (1984), p. 234).

<sup>182</sup> Medina, *Historia de los sucesos de N. Gran P. S. Agustín de estas islas Filipinas*, p. 175.

<sup>183</sup> Nada dice San Agustín de las razones que motivaron el cese del provincial fray Lorenzo de León, excepto que estuvo más de un año en el convento de San Pablo de los Montes hasta que se volvió

te, se le conmutó dicha pena, reduciéndola a un año de reclusión en el convento de Nuevo México (Pampanga), «por ser más sano y más apacible casa»<sup>184</sup>.

Según la carta de los miembros del cabildo catedralicio, con fecha en Manila, 26 de junio de 1607, el provincial consiguió la reducción de la condena a poco más de un año «con mañas [y recursos] que para ello hubo, y con licencia del definitorio, [y] va libre a esos reinos y entendemos que para tratar de sus cosas»<sup>185</sup>. En 1607, poco tiempo después de su deposición del Provincialato, fray Lorenzo de León partió de Manila hacia su provincia de la Nueva España, donde murió en 1623<sup>186</sup>.

En 1607, el deán Vivero, el arcediano Arellano, el maestrescuela Carranza y el resto de capitulares lamentaban que no hubiera prelado en la sede metropolitana «por las muchas discordias, competencias y emulaciones que traen los religiosos de su orden con las demás»<sup>187</sup>. Para remediar este cúmulo de agravios, el maestrescuela Salinas recomendaba al rey sobre la conveniencia de que el obispo más antiguo de las Filipinas gobernara las sedes vacantes, en detrimento del provisor y vicario general, elegido por el cabildo, «por los grandes daños que resultan gobernando el clero como Vuestra Majestad será informado del que ésta lleva que yo soy clérigo y podría ser notado en esta parte»<sup>188</sup>. Un posible candidato, el primer obispo de Cebú, el agustino fray Pedro López de Agurto (1598-1608), había fallecido en 1608, por lo que había que buscar otras posibilidades. Finalmente, el Consejo de Indias aceptó la propuesta y, en una consulta hecha en Madrid, el 10 de octubre de 1608, recomendaba que siempre que hubiera sede vacante, el obispo más antiguo entrara a gobernar en Manila por los muchos inconvenientes en su gobierno cuando este queda solo al cuidado del cabildo<sup>189</sup>.

Los capitulares también mostraron su preocupación por la actitud hostil de los cuatro canónigos nombrados por el monarca, quienes pretendían excluir a los demás de todas las preeminencias, excepto del voto en el cabildo. Sin embargo, a diferencia de Salinas, el deán Vivero y sus capitulares solicitaban que fuera un clérigo de virtud y prudencia, y no religioso<sup>190</sup>.

---

a su provincia de México, «donde vivió muy religiosamente hasta el año de 1623» (San Agustín, *Conquistas de las islas Filipinas*, p. 726).

<sup>184</sup> Rodríguez, 1965-1993, vol. XVII (1984), p. 93.

<sup>185</sup> AGI, Filipinas 77, N. 26. Ver también Medina, *Historia de los sucesos de N. Gran P. S. Agustín de estas islas Filipinas*, p. 175; San Agustín, *Conquistas de las islas Filipinas*, p. 726.

<sup>186</sup> O'Phelan, 1959, p. 36; Rodríguez, 1965-1993, vol. XVII (1984), p. 93.

<sup>187</sup> AGI, Filipinas 77, N. 21.

<sup>188</sup> AGI, Filipinas 77, N. 20.

<sup>189</sup> AGI, Filipinas 1, N. 116.

<sup>190</sup> AGI, Filipinas 77, N. 26.

## Cabildo Eclesiástico del Arzobispado de Manila, 1598-1608

ARZOBISPO	Sedes vacantes (1598-1601; 1606-08) / Miguel de Benavides y Añoza, arzobispo de Manila, 1602-05†										
	1598	1599	1600	1601	1602	1603	1604	1605	1606	1607	1608
DEÁN <	Gabriel de la Cruz / Juan de Vivero (nominado en junio, 1598).	Gabriel de la Cruz (1599†) / Juan de Vivero (interino).	Juan de Vivero (interino).	Juan de Vivero (interino).	Juan de Vivero (interino).	Juan de Vivero (interino).	Juan de Vivero (interino).	Juan de Vivero.	Juan de Vivero.	Juan de Vivero.	Juan de Vivero.
ARCEDIANO	Juan de Vivero.	Juan de Vivero.	Juan de Vivero (interino).	Francisco Gómez de Arellano.	Francisco Gómez de Arellano.	Francisco Gómez de Arellano.	Francisco Gómez de Arellano.	Francisco Gómez de Arellano (nominado maestrescuela en 1602).	Francisco Gómez de Arellano.	Francisco Gómez de Arellano.	Francisco Gómez de Arellano.
CHANTRE	Santiago de Castro (provisor y vicario general).	Santiago de Castro (provisor y vicario general).	Santiago de Castro (provisor y vicario general).	Santiago de Castro (provisor y vicario general).	Santiago de Castro (provisor y vicario general).	Santiago de Castro (provisor y vicario general).	Santiago de Castro (provisor y vicario general).	Santiago de Castro (provisor y vicario general).	Santiago de Castro (provisor y vicario general).	Santiago de Castro (provisor y vicario general).	Santiago de Castro (provisor y vicario general).
MAESTRESCUELA	Francisco Gómez de Arellano.	Francisco Gómez de Arellano.	Francisco Gómez de Arellano.	Luis de Salinas (interino).	Luis de Salinas (nominado provisor y vicario general en 1602).	Luis de Salinas.	Luis de Salinas.	Luis de Salinas / Francisco Carranza.	Luis de Salinas / Francisco de Carranza.	Luis de Salinas / Francisco de Carranza.	Luis de Salinas.
TESORERO	Luis de Salinas (interino).	Luis de Salinas (interino) / Diego de León (interino).	Luis de Salinas (interino).	Luis de Salinas (interino).	Blas Vela Melgarejo (interino).	Francisco Rodríguez de Cervantes.	Lorenzo Martínez Peñato.	Francisco de Carranza.	Blas Vela Melgarejo.	Blas Vela Melgarejo.	Blas Vela Melgarejo (1608†).

## ARZOBISPO

Sedes vacantes (1598-1601; 1606-08) / Miguél de Benavides y Añoza, arzobispo de Mamla, 1602-05†

	1598	1599	1600	1601	1602	1603	1604	1605	1606	1607	1608	
CANÓNIGOS	Juan de Paz; Diego de León (interino); Bartolomé González; Beltrán de Ovalle; Gabriel Sánchez; Diego de Alcalá; Francisco Sánchez de Carvajal; Juan Galindo de Mesa; Bartolomé González.	Juan de Paz; Diego de León (interino); Bartolomé González; Beltrán de Ovalle; Cristóbal Ramírez de Cartagena; Juan Galindo de Mesa; Gabriel Sánchez; Francisco Sánchez de Carvajal; Juan Galindo de Mesa; Blas Vela Melgarejo; Pablo Ruiz de Talavera.	Juan de Paz; Cristóbal Ramírez de Cartagena; Diego de León (interino); Beltrán de Ovalle; Juan Galindo de Mesa; Francisco Sánchez; Francisco Sánchez de Carvajal; Cervantes (interino); Blas Vela Melgarejo; Pablo Ruiz de Talavera.	Juan de Paz; Luis de Herrera Sandoval (interino); Juan de Otazu; Beltrán de Ovalle; Cristóbal Ramírez de Cartagena; Diego de León (interino); Juan Galindo de Mesa; Francisco Sánchez; Francisco Sánchez de Carvajal; Cervantes (interino); Blas Vela Melgarejo; Pablo Ruiz de Talavera.	Juan de Paz; Luis de Herrera Sandoval (interino); Juan de Otazu; Beltrán de Ovalle; Cristóbal Ramírez de Cartagena; Diego de León (interino); Juan Galindo de Mesa; Francisco Sánchez; Francisco Sánchez de Carvajal; Cervantes (interino); Blas Vela Melgarejo; Pablo Ruiz de Talavera.	Juan de Paz; Tomás Braceros de Cárdenas (interino); Luis de Herrera Sandoval (interino); Juan de Otazu; Beltrán de Ovalle; Cristóbal Ramírez de Cartagena; Juan Galindo de Mesa; Francisco Sánchez; Francisco Sánchez de Carvajal; Cervantes (interino); Blas Vela Melgarejo; Pablo Ruiz de Talavera.	Luis de Herrera Sandoval (interino); Diego de León (interino); Juan de Otazu; Beltrán de Ovalle; Cristóbal Ramírez de Cartagena; Juan Galindo de Mesa; Francisco Sánchez; Francisco Sánchez de Carvajal; Cervantes (interino); Blas Vela Melgarejo; Pablo Ruiz de Talavera.	Luis de Herrera Sandoval (interino); Diego de León (interino); Juan de Otazu; Beltrán de Ovalle; Cristóbal Ramírez de Cartagena; Juan Galindo de Mesa; Francisco Sánchez; Francisco Sánchez de Carvajal; Cervantes (interino); Blas Vela Melgarejo; Pablo Ruiz de Talavera.	Luis de Herrera Sandoval (interino); Diego de León (interino); Juan de Otazu; Beltrán de Ovalle; Cristóbal Ramírez de Cartagena; Juan Galindo de Mesa; Francisco Sánchez; Francisco Sánchez de Carvajal; Cervantes (interino); Blas Vela Melgarejo; Pablo Ruiz de Talavera.	Diego de León (interino); Tomás de Tamayo; Guimaranó; Crisanto Rodríguez de Cervantes; Francisco de Carranza; Luis de Herrera Sandoval; Rodríguez de Cervantes. Thomas de Guimaranó.	Diego de León (interino); Tomás de Tamayo; Guimaranó; Crisanto Rodríguez de Cervantes; Francisco de Carranza; Luis de Herrera Sandoval; Rodríguez de Cervantes. Thomas de Guimaranó.	Diego de León (interino); Tomás de Tamayo; Guimaranó; Crisanto Rodríguez de Cervantes; Francisco de Carranza; Luis de Herrera Sandoval; Rodríguez de Cervantes. Thomas de Guimaranó.
RACIONEROS	Francisco Nuñez; Pablo Ruiz de Talavera; Crisanto de Tamayo; Lorenzo Martínez Peñato, Francisco de Saavedra; Francisco de Carranza; Francisco de Saavedra, Rodríguez de Cervantes; Bernardino de Casasola.	Francisco Nuñez; Crisanto de Tamayo, Lorenzo Martínez Peñato, Francisco de Saavedra, Francisco de Carranza; Francisco de Saavedra, Bernardino de Casasola.	Francisco Nuñez; Crisanto de Tamayo, Lorenzo Martínez Peñato, Francisco de Saavedra, Francisco de Carranza; Luis de Heredia; Bernardino de Casasola.	Francisco Nuñez; Lorenzo Martínez Peñato; Francisco de Saavedra, Francisco de Carranza; Luis de Heredia; Bernardino de Casasola.	Francisco Nuñez; Tomás Braceros de Cárdenas; Francisco de Saavedra, Francisco de Carranza; Galindo de Mesa; Bernardino de Casasola.	Francisco Nuñez; Tomás Braceros de Cárdenas; Francisco de Saavedra; Juan Galindo de Mesa; Bernardino de Casasola; Francisco de Saavedra.	Francisco Nuñez; Tomás Braceros de Cárdenas; Francisco de Saavedra; Juan Galindo de Mesa; Bernardino de Casasola.	Francisco Nuñez; Tomás Braceros de Cárdenas; Francisco de Saavedra; Juan Galindo de Mesa; Bernardino de Casasola.	Francisco Nuñez; Tomás Braceros de Cárdenas; Francisco de Saavedra; Juan Galindo de Mesa; Bernardino de Casasola.	Francisco Nuñez; Tomás Braceros de Cárdenas; Francisco de Saavedra; Juan Galindo de Mesa; Bernardino de Casasola.	Francisco Nuñez; Tomás Braceros de Cárdenas; Francisco de Saavedra; Juan Galindo de Mesa; Bernardino de Casasola.	Francisco Nuñez; Tomás Braceros de Cárdenas; Francisco de Saavedra; Juan Galindo de Mesa; Bernardino de Casasola.
MEDIO-RACIONEROS		Bartolomé González; Gabriel Sanz; Pablo Ruiz de Talavera.	Bartolomé González; Gabriel Sanz; Pablo Ruiz de Talavera.	Bartolomé González; Gabriel Sanz; Pablo Ruiz de Talavera.	Bartolomé González; Gabriel Sanz; Pablo Ruiz de Talavera.	Bartolomé González; Gabriel Sanz; Pablo Ruiz de Talavera.	Bartolomé González; Gabriel Sanz; Pablo Ruiz de Talavera.	Bartolomé González; Gabriel Sanz; Pablo Ruiz de Talavera.	Bartolomé González; Gabriel Sanz; Pablo Ruiz de Talavera.	Bartolomé González; Gabriel Sanz; Pablo Ruiz de Talavera.	Bartolomé González; Gabriel Sanz; Pablo Ruiz de Talavera.	

## 4. A modo de conclusión

En este artículo, que forma parte de un proyecto más amplio sobre la conflictividad capitular en Manila, se ha tratado de llenar un vacío historiográfico sobre un tema poco analizado si lo comparamos con el estudio de las órdenes religiosas en Filipinas: los primeros años del cabildo eclesiástico de Manila (1595-1606). Durante los períodos de interreño, los cabildos adquirieron un poder extraordinario, ejerciendo libremente la jurisdicción del arzobispo. La singularidad de las islas del Poniente, y en especial de la ciudad de Manila, nos permite destacar la importancia de los conflictos locales en el seno del cabildo (cambios de lealtades, problemas de representación, relaciones familiares y patrimoniales, escasa formación académica de sus miembros) para comprender las dinámicas de poder no solo en las islas Filipinas, sino dentro del marco de la monarquía hispánica y del Real Patronato.

## Bibliografía

### a) Fuentes archivísticas

Archivo General de Indias (AGI), Filipinas, 1, 19, 20, 29, 74, 76, 77, 79, 84, 85, 329, 339.  
Archivo General de Indias (AGI), Contratación, 5332  
Archivo Histórico Nacional (AHN), Santa Sede.  
Archivo Histórico Nacional (AHN), Clero-Jesuitas.

### b) Bibliografía

Alva Rodríguez, Inmaculada, *Vida municipal en Manila (siglos XVI-XVII)*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1997.  
Alva Rodríguez, Inmaculada, «La centuria desconocida: el siglo XVII», en Leoncio Cabrero (coord.), *Historia General de Filipinas*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 2000, pp. 207-248.  
Alva Rodríguez, Inmaculada, «El cabildo de Manila», en Leoncio Cabrero (eds.), *España y el Pacífico. Legazpi*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, tomo II, pp. 165-202.  
Álvarez, Luis Alonso, *El costo del imperio asiático. La formación colonial de las islas Filipinas bajo dominio español, 1565-1800*, México, DF, Instituto Mora & Universidad de la Coruña, 2009.  
Álvarez de Toledo, Cayetana, *Politics and Reform in Spain and Viceregal Mexico. The Life and Thought of Juan de Palafox, 1600-1659*, Oxford, Clarendon Press, 2004.

- Argensola, Bartolomé Leonardo de, *Conquista de las islas Malucas*, Madrid, Imp. de Alonso Martín, 1609.
- Barrio Muñoz, José Ángel del, «Mestizos, niseis, y náufragos: la continuidad de la presencia japonesa en Filipinas, 1650-1766», *Boletín del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Estudios Extranjeros de Kyoto*, 2017, pp. 1-30.
- Benavides, Miguel de, OP, *Relación del estado de la fe de su obispado, y de la maravillosa conversión a la misma fe, de aquellas Provincias, hecha por ministerio de los religiosos de Predicadores*, Valencia, Impr. de Juan Crisóstomo, 1601.
- Benavides, Miguel de, OP, *Ynstrucción para el gobierno de las Filipinas y de cómo lo an de regir y gobernar aquella gente*, en Lewis Hanke (ed.), *Cuerpo de Documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, México, FCE, 1943 [ca. 1595].
- Blanco Andrés, Roberto, «El cabildo eclesiástico de Manila y la defensa de los derechos del clero secular de Manila», *Philippiniana Sacra: Historical and Ethnographic Viewpoints*, 39.115, 2004, pp. 119-143.
- Blanco Andrés, Roberto, «El cabildo eclesiástico de Manila. Entre el Patronato y la defensa de los derechos del clero secular de Filipinas (1797-1872)», en Xavier Huetz de Lempis, Gonzalo Álvarez Chillida y M.<sup>a</sup> Dolores Elizalde (eds.), *Gobernar colonias, administrar almas. Poder colonial y órdenes religiosas en los imperios ibéricos (1808-1930)*, Madrid, Collection de la Casa de Velázquez, 2018, pp. 91-114.
- Borao, José Antonio, «La colonia de japoneses en Manila en el marco de las relaciones de Filipinas y Japón en los siglos XVI y XVII», *Cuadernos Canela*, 17, 2005 <http://www.canela.org.es/cuadernoscanela/archivo.htm>
- Boxer, Charles R., *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, Berkeley, California UP, 1967.
- Campo López, Antonio Carlos, *La presencia española al sur de Filipinas durante el siglo XVII. Estudio del asentamiento español en las islas Molucas y su influencia en los territorios circunvecinos*, Tesis de Doctorado, Madrid, UNED, 2021.
- Castillo Flores, José Gabino, *La catedral de México y su cabildo eclesiástico, 1530-1612*, Tesis de Doctorado, Zamora, Michoacán, COLMICH, 2013.
- Castro, Agustín María de, OSA, *Misioneros agustinos en el Extremo Oriente. 1565-1780 (Osario Venerable, 1780)*, edición, introducción y notas por el P. Manuel Merino, OSA, Madrid, CSIC, 1954.
- Centenero de Arce, Domingo y Antonio Terrasa Lozano, «El sudeste asiático en las políticas de la monarquía católica. Conflictos luso-castellanos entre 1580-1621», *Anais de História de Além-Mar*, 9, 2008, pp. 289-332.
- Coello de la Rosa, Alexandre, «Conflictividad capitular y poderes locales en el cabildo de Manila (1690-97)», *Colonial Latin American Review*, 25.3, 2016, pp. 325-350.
- Coello de la Rosa, Alexandre, «Lords of Contention: Towards a History of Local Conflicts in the Cathedral Chapter of Manila (17<sup>th</sup> century)», *Philippine Studies: Historical and Ethnographic Viewpoints*, 69.2, 2021, pp. 189-219.

- Colín, Francisco, SJ, *Labor Evangélica de los Obreros de la Compañía de Jesús en las Islas Filipinas*. Madrid, Imp. de Joseph Fernández de Buendía, 1663.
- Comellas José Luis y José Andrés Gallego, *Historia General de España y América*. Vol. 11-1, «América en el siglo XVIII: los primeros Borbones», Madrid, Rialp, 1989.
- Concepción, Juan de la, OSA, *Historia General de Philipinas: conquistas espirituales y temporales de estos españoles, dominios, establecimientos, progresos y decadencias*, Tomo II, Manila, Imp. del Seminario Conciliar, 1788.
- Crossley, John Newsome, *Hernando de los Ríos Coronel and the Spanish Philippines in the Golden Age*, Farnham, Ashgate, 2011.
- Cunningham, Charles, *The Audiencia in the Spanish Colonies as illustrated by the Audiencia de Manila (1583-1800)*, Berkeley, California UP, 1919.
- Cushner, Nicholas P., *Landed Estates in the Colonial Philippines*, New Haven: Yale University Southeast Asia Studies, 1976.
- De la Costa, Horacio, SJ, *The Jesuits in the Philippines (1581-1768)*, Cambridge, MA, Harvard UP, 1989 [1961].
- Delgado, Josep M.<sup>a</sup>, «Obra pía o fundación regia. El largo debate sobre la naturaleza del Colegio de San José de Manila y sobre su patrimonio (1585-1955)», en Alexandre Coello, Javier Burrieza y Doris Moreno (eds.), *Jesuitas e imperios de ultramar (siglos XVI-XX)*, Madrid, Sílex, 2012, pp. 295-317.
- Descalzo Yuste, Eduardo, *La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768): realidad y representación*, Tesis doctoral, Bellaterra, UAM, 2015.
- Díaz-Trechuelo, M.<sup>a</sup> Lourdes, «Relaciones Iglesia-Estado en Filipinas: Gobernadores, Audiencia y Arzobispos» en Paulino Castañeda-Delgado y Manuel J. Cociña y Abella (eds.), *Iglesia y poder público. Actas del VII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América*, Córdoba, Caja Sur, 1997, pp. 89-99.
- Dussel, Enrique D. *Historia General de la Iglesia en América Latina, Tomo I/1. Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, CEHILA, Ediciones Sígueme, 1983.
- Fernández Chaves, Manuel F. y Rafael M. Pérez, «Filipinas en las estrategias de las élites sevillanas entre los siglos XVI y XVII: Francisco Tello de Guzmán (1596-1602)», *Anais de História de Além-Mar*, 15, 2014, pp. 296-333.
- Foronda, Juan A. y Marcelino A. Foronda, *Two Essays on Iloko History*, Manila, Arnoldus Press, 1972.
- Galasi, Francis B. «A Deep Dive into Aguas Santas» (Chapter 4), *Jesuits in the Philippines: Politics and Missionary Work in the Colonial Setting*. Ph. D. Dissertation, Johns Hopkins University, manuscript, 2014.
- García-Abásolo, Antonio, «Relaciones entre españoles y chinos. Siglos XVI y XVII», en Leoncio Cabrero (eds.), *España y el Pacífico. Legazpi*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, tomo II, pp. 231-248.
- García Garrido, Manuela Águeda, «Peticiones contra el «breve de la alternativa» o el rechazo de la hibridación clerical en Filipinas (siglo XVII)», *e-Spania*, 2018, <https://journals.openedition.org/e-spania/28007>
- Guerra, Francisco, *El hospital en Hispanoamérica y Filipinas*, Madrid, Ministerio de Sanidad y Consumo, 1994.

- Gutiérrez, Lucio, OP, *Historia de la iglesia en Filipinas (1565-1900)*, Madrid, Mapfre, 1992.
- Guzmán, Luis de, SJ, *Historia de las Misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Jesús para predicar el Santo Evangelio en los Reinos del Japón*. Segunda Parte. Alcalá, Viuda de Juan Gracián, 1601.
- Hesles Bernal, José Carlos, *El vuelo de Astrea. Configuración jurídico-política de la monarquía católica*, México, UNAM, 2005.
- Imízcoz Beunza, José M.<sup>a</sup>, «Introducción. Actores sociales y redes de relaciones: reflexiones para una historia global», en J. M. Imízcoz Beunza (Dir.), *Redes familiares y de patronazgo. Aproximación al entramado social del País Vasco y Navarra en el Antiguo Régimen (siglos XV-XIX)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2001, pp. 341-353.
- Legarda, Benito, Jr., «Two and a Half Centuries of the Galleon Trade», *Philippine Studies: Historical and Ethnographic Viewpoints*, 3.4, 1955, pp. 345-372.
- Manchado López, Marta M<sup>a</sup>, *Manila y su Real Audiencia. Convivencia y conflicto (1584-1630)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2019.
- Martínez Cuesta, Ángel, OAR, *Historia de los agustinos recoletos. Vol. I. Desde los orígenes hasta el siglo XIX*, Madrid, Editorial Avgustinvs, 1995.
- Medina, Juan de, OSA, *Historia de los sucesos de N. Gran P. S. Agustín de estas islas Filipinas, desde que se descubrieron y se poblaron por los españoles, con las noticias memorables*, Manila: Lito-Tipografía de Chofré y Comp., 1893 [1630].
- Mojarro, Jorge, «Historia misional y literatura en un raro impreso de fray Miguel de Benavides, obispo de Nueva Segovia», *Philippiniana Sacra*, 51.152, 2016, pp. 277-294.
- Moreno, Francisco, *Historia de la Santa Iglesia metropolitana de Filipinas: con las vidas de arzobispos y varones insígenes, extensiva a hechos culminantes de la conquista y fundacion de varias instituciones en esta capital hasta 1650*, Manila, Imp. de «El Oriente», 1877.
- Morgá, Antonio de, *Sucesos de las islas Filipinas*, México, FCE, 2007 [1609].
- Muñoz Sánchez, Fernando, «La construcción de una vida edificante: fray Ignacio de Santibáñez, arzobispo de Manila (1598)», en Eliseo Serrano (coord.), *De la tierra al cielo: líneas recientes de investigación en historia moderna*, Zaragoza, Fundación Española de Historia Moderna & Institución Fernando el Católico, 2012, vol. II, pp. 117-134.
- O'Phelan, John Leddy, *The Hispanization of the Philippines. Spanish Aims and Filipino Responses, 1565-1700*, Madison, Milwaukee & London, Wisconsin UP, 1959.
- Orique, David Thomas, OP, *To Heaven or to Hell: Bartolomé de Las Casas' Confesionario*, Pennsylvania, Penn State UP, 2018.
- Pérez Puente, Leticia, «Los canónigos catedralicios de la Universidad de México (siglo XVII)», en Enrique González y Leticia Pérez Puente (coord.), *Colegios y Universidades I. Del Antiguo Régimen al liberalismo*, México, UNAM, 2002, pp. 133-171.
- Rodríguez, Isacio R., OSA, *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*, Monumenta Augustiniana, Valladolid, Ediciones Estudio Agustiniiano, 1965-1993, 23 vols.

- Sacrosanto y ecuménico concilio de Trento*. Traducción castellana de don Ignacio López de Ayala. Agégase el texto original corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564, con privilegio, Madrid, Imprenta Real, 1785.
- San Agustín, Gaspar de, OSA, *Conquistas de las islas Filipinas (1565-1615)*, Madrid, CSIC, 1975 [1698].
- San Agustín, Gaspar de, OSA, *Descripcion chronologica, y topographica de el sumptuoso templo de Nuestra Señora la Virgen Santissima de Guia, nombrada la Hermita, extra muros de la Ciudad de Manila: nuevamente edificada por [...] Don Fray Francisco de la Cuesta [...] Arçobispo de Manila [...] año de 1712 / Compuesto por un Religioso Sacerdote de la Observancia de N.P.S. Augustin. Manila?, s.n., 1717?*. Biblioteca Nacional de España, R/33162.
- Sánchez, Jean-Noël, «A Prismatic Glance at One Century of Threats on the Philippine Colony», en Eberhard Craillsheim y M.<sup>a</sup> Dolores Elizalde (eds.), *The Representation of External Threats. From the Middle Ages to the Modern World*, Leiden & Boston, Brill, 2019, pp. 343-365.
- Sánchez Fuertes, Cayetano, OFM, «El Hospital Franciscano de los Naturales de Filipinas, Siglos XVI y XVII», *Archivum Franciscanum historicum*, 1/2.111, 2018, pp. 155-191.
- Sola, Emilio, *Historia de un desencuentro. España y Japón, 1580-1614*, Alcalá de Henares, Fugaz Ediciones, 1999.
- Vallen, Nino, «Según lo requiere la justicia distributiva»: negociando imperio y órdenes locales en la Nueva España, siglos XVI y XVII», *Revista de Indias*, 80.278, 2020, pp. 101-129.
- Villarroel, Fray Gaspar de, OSA, *Gobierno eclesiástico y pacífico y unión de los dos cuchillos, pontificio y regio*, Madrid, Domingo García Morrás, 1656.
- Yuste López, Carmen, *El comercio de la Nueva España con Filipinas, 1590-1785*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia & UNAM, 1984.
- Yuste López, Carmen, *Emporios transpacíficos. Comerciantes mexicanos en Manila (1710-1815)*, México, UNAM, 2007.

# El obispo Juan de Palafox y China: el cambio dinástico Ming-Qing contado desde México\*

Juan de Palafox apezpikua eta Txina: Ming-Qing aldaketa dinastikoa Mexikotik kontatua

The bishop Juan de Palafox and China: the Ming-Qing dynastic change from Mexico

---

Anna Busquets Alemany

Universitat Oberta de Catalunya

[abusquetsa@uoc.edu](mailto:abusquetsa@uoc.edu)

<https://orcid.org/0000-0002-5190-2253>

---

Recibido / Noiz jaso den: 15/02/2022

Aceptado / Noiz onartu den: 11/03/2022

## Resumen

La conquista de China por los manchúes fue el primer acontecimiento chino con repercusión mundial, fundamentalmente, por las informaciones que proporcionaron los jesuitas –tanto de aquellos que quedaron atrapados en las luchas civiles del país que acompañaron la caída de los Ming, como de los que dedicaron al tema una narración coherente como es el caso de Martino Martini–. Sin embargo, hay otro texto dedicado a este tema que también es necesario tener en cuenta: la *Historia de la conquista de la China por el Tártaro* escrita por el obispo de Puebla de los Ángeles, Juan de Palafox y Mendoza, y publicada de manera póstuma en 1670. A pesar de no haber estado jamás en China, Palafox tuvo acceso a varias fuentes sobre el tema, tanto manuscritas como impresas. El obispo, avezado en el análisis de múltiples conflictos en México y en la península ibérica, decidió escribir una obra centrada en la conquista manchú de China y dedicar una parte de ella a la sociedad manchú. Este artículo analizará la *Historia* y los motivos que llevaron al obispo Palafox a interesarse por China desde su obispado en Puebla de los Ángeles, prestando atención tanto a las fuentes de las que se sirvió para el relato como al análisis histórico que hizo de este acontecimiento. Además, este trabajo contribuirá a dibujar la percepción de la sociedad manchú en el siglo XVII, atendiendo a la descripción de los principales aspectos que Palafox recogió en su obra.

## Palabras clave

Palafox y Mendoza; China; Manchúes; Conquista.

## Sumario

1. PALAFOX Y SU CONEXIÓN CON CHINA. 2. LA HISTORIA Y SUS FUENTES. 3. LA ENTRADA Y AVANCE DE LOS MANCHÚES EN EL IMPERIO CHINO. 3.1. Sobre el final de la dinastía Ming. 3.2. La entrada de los manchúes en China. 3.3. Acerca de Zheng Zhilong. 4. LA DESCRIPCIÓN DE LOS MANCHÚES: PRINCIPALES COSTUMBRES Y FORMA DE GOBIERNO. 5. ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES. BIBLIOGRAFÍA.

---

\* Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación «Gobernanza, Conflicto y Construcción de Cultura Política» (PGC2018-093841-B-C32) financiado por MCIU/AEI/FEDER,UE.

**Laburpena.** Mantxuriarrek Txina konkistatzea mundu osoan oihartzuna izan zuen Txinako lehen gertaera izan zen, batez ere jesuitek emandako informazioei esker, hain zuzen, bai Mingtarren erorketarekin batera Txinan gertatutako borroka zibiletan harrapatuta gelditu ziren jesuitek, bai gaiari buruz narrazio koherenteak eskaini zituzten jesuitek (Martino Martini kasu) emandako informazioei esker. Hala ere, bada kontuan hartu beharreko beste testu bat gai horri buruz, *Historia de la conquista de la China por el Tártaro* hain zuzen, Puebla de los Ángeleseko apezpikua izan zen Juan de Palafox y Mendozak idatzia eta 1670ean argitaratua hura hil ondoren. Nahiz eta ez zen inoiz Txinan egon, Palafoxeek gai hori jorrratzen zuten zenbait iturri izan zituen eskura, eskuz idatziak nahiz inprimatuak. Apezpikuak jada Mexikoko eta Iberiar Penintsulako gatazka anitz aztertuak zituen, eta erabaki zuen Txinaren konkista mantxuriarean oinarrituriko lan bat idaztea eta horren parte bat Mantxuriako gizarteari eskaintzea. Palafox apezpikua Puebla de los Ángeleseko bere apezpikutegitik Txinarekiko interesa izatera eraman zuten *Historia* eta arrazoiak aztertuko ditu artikulu honek, eta kontakizunerako erabili zituen iturriei zein gertakizun horri buruz egin zuen azterketa historikoari jarriko dio arreta. Gainera, lan honek XVII. mendeko Mantxuriako gizartea nolakoa zen hautematen lagunduko digu, Palafoxeek bere lanean biltzen dituen alderdi nagusien deskribapena kontuan hartuta.

**Gako hitzak.** Palafox y Mendoza; Txina; Mantxuriarrak; Konkista.

**Abstract.** The conquest of China by the Manchus was the first Chinese event with global repercussions, fundamentally because of the information provided by the Jesuits – both from those who were trapped in the country's civil strife that accompanied the fall of the Ming and those who dedicated a coherent narration as is the case of Martino Martini. However, there is another text dedicated to this subject that must also be taken into account, the *History of the conquest of China by the Tartar*, written by the Bishop of Puebla de los Angeles, Juan de Palafox y Mendoza, published posthumously in 1670. Although Palafox never travelled to China, he had access to various sources on the subject, both handwritten and printed. The bishop, seasoned in the analysis of multiple conflicts in Mexico and the Iberian Peninsula, decided to write a work focused on the analysis of the Manchu conquest of China and dedicate a part of it to an ethnological analysis of Manchu society. This article will focus on the analysis of the *History* and the reasons that led the bishop of Palafox to be interested in China from his bishopric in Puebla de los Angeles, paying attention both to the sources from which it was used for the story as well as for the historical analysis of this event. In addition, this work will contribute to drawing the perception of Manchu society in the 17th century, based on the description of the main aspects that Palafox collects in his work.

**Keywords.** Palafox y Mendoza; China; Manchus; Conquest.

Juan de Palafox y Mendoza nació el 24 de junio de 1600 fruto de una relación extraconyugal del marqués de Ariza, el aragonés Jaime de Palafox y Mendoza, y fue bautizado en Fitero (Navarra). Reconocido como legítimo por su padre a los 9 años, inició sus estudios en el colegio de los jesuitas en Tarazona (Aragón) –donde recibió la tonsura a los 12–, y luego prosiguió su formación en Huesca, Alcalá de Henares y Salamanca, universidad en la que se licenció en Derecho y Estudios Canónicos en 1620<sup>1</sup>. También se formó en lenguas clásicas y profundizó su conocimiento en

---

<sup>1</sup> Para una biografía del siglo XVII, véase Arnauld y Champion, 1690. En cuanto a la historiografía, véase: García, 1918; Gómez Haro, 1940; Artega, 1985; Sánchez-Castañer, 1988; Soldana, 1982; Bartolomé Martínez, 2001; Álvarez de Toledo, 2011; y Bartolomé Martínez, 2015.

autores latinos, en un ambiente caracterizado por los privilegios propios del mundo cortesano. Cinco años más tarde, tras la muerte de su padre, se puso al frente de la administración de los bienes y propiedades de la familia, y participó en representación del marquesado de Ariza en las Cortes de Aragón de 1626 convocadas por el rey Felipe IV. Su exitosa intervención como representante de la nobleza en estas Cortes le valió el reconocimiento de todos y en especial del valido del rey, don Gaspar de Guzmán, conde-duque de Olivares<sup>2</sup>, que desde entonces se convirtió en su máximo bienhechor. A partir de ese momento, Palafox fue acumulando cargos importantes tanto del gobierno civil como del eclesiástico.

El mismo año de 1626 fue nombrado fiscal del Consejo de Guerra –aunque, por motivos de conciencia, al poco tiempo pidió ser relevado–, y en 1628, abad de Cintra y canónigo y tesorero de la catedral de Tarazona. Convencido por el conde-duque de Olivares y, con la promesa de una carrera eclesiástica, se olvidó de la idea de contraer matrimonio y en 1629 fue ordenado sacerdote. A pesar de haber tomado los hábitos religiosos, jamás abandonó su interés por la política y por los asuntos militares. También en 1629, fue nombrado fiscal del Consejo de Indias –el órgano regulador más importante en relación con la política española de Nueva España, del que llegó a ser decano–, y capellán y limosnero mayor de María de Austria, la hermana del rey, a la que acompañó por Europa en diversos viajes, tras los cuales se doctoró en cánones en la Universidad de Portaceli en Sigüenza (Guadalajara), en 1633<sup>3</sup>. A mediados de julio de ese mismo año ascendió a consejero de Indias y, en marzo de 1639, fue nombrado visitador general de Nueva España, donde llegó antes de finalizar el año. También en 1639 fue consagrado obispo –quedando asignado a la diócesis de Puebla de los Ángeles en Nueva España (México)– y visitador y juez de residencia. Fue designado también virrey de Nueva España y arzobispo de México –aunque únicamente lo fue durante un breve período (1642-1643), puesto que renunció al cargo para quedarse en Puebla–.

Palafox y Mendoza fue obispo de Puebla entre 1640 y 1649. Aunque esta no era su ciudad natal, los cambios imaginados en favor de la población indígena y algunas de sus actuaciones en la ciudad –la construcción de la catedral, los reales colegios de san Pedro y san Pablo, la institución de cátedras de lenguas aborígenes o la biblioteca Palafoxiana–, le reportaron grandes elogios y muestras de reconocimiento e, incluso, un pie de estatua sumamente laudatorio<sup>4</sup>. Sin em-

<sup>2</sup> Gaspar de Guzmán y Pimentel (1587-1645) –conocido como conde-duque de Olivares, título que le reconoció la monarquía como *Grande de España*– fue valido del rey Felipe IV de España desde 1621 hasta 1643, año en que el monarca lo destituyó.

<sup>3</sup> En algunas de sus cartas al Pontífice, Palafox se autotitula licenciado, pero no doctor. Ferrer Benimeli, 2013, p. 15.

<sup>4</sup> Al pie de la estatua, puede leerse: «La Catedral de Puebla, Colegios, Hospitales, y Biblioteca Palafoxiana son testigos de su obra. Síntesis viva de dos culturas. Humanista y polígrafo. Padre de los Indios».

bargo, otras de sus propuestas le valieron adjetivos como envidioso, hipócrita o cobarde<sup>5</sup>. Ensalzado por algunos de sus contemporáneos y denigrado e injuriado por otros muchos, esta aproximación a la figura del obispo ha pervivido a lo largo de la historia en la bibliografía centrada en su figura<sup>6</sup>.

Palafox y Mendoza cuestionó sistemáticamente el modelo de gobierno en la colonia, se enemistó con prácticamente todos –llegando incluso a perder el favor del conde-duque de Olivares–, y se enfrentó también a las órdenes mendicantes y a los jesuitas. Acabó así enemistado con buena parte de los cargos civiles y religiosos tanto de España como de las Indias Occidentales. Su enfrentamiento con los miembros de la Compañía de Jesús y las acusaciones que estos habían vertido contra su figura le obligaron a defenderse a través de tres cartas al papa Inocencio X –conocidas como las tres «inocencianas» (1645, 1647 y 1649)–, gracias a las cuales, en mayo de 1648, el Pontífice dictó un breve a su favor<sup>7</sup>. Sin embargo, a finales de 1649, cuando la situación en México era insostenible por todos los frentes que tenía abiertos y los pocos apoyos que le quedaban, fue obligado a regresar a España. Fue nombrado consejero del Consejo de la Corona de Aragón e, inmediatamente después, en 1653, nombrado por el rey Felipe IV, obispo de Osma (Soria), ciudad en la que falleció algunos años más tarde a la edad de 59 años.

Palafox dejó un volumen importante y variado de escritos que fueron parcialmente editados algunos años después –en un total de ocho volúmenes–, y casi en su totalidad –en catorce volúmenes– a finales de siglo siguiente, en 1762. Entre sus manuscritos, se encontró una *Historia de la conquista de la China por el Tártaro*, que fue publicada de manera póstuma en 1670 en París por el librero Antonio Bertier<sup>8</sup>.

La edición completa de sus obras da buena cuenta del amplio abanico de temas –políticos, morales, literarios, religiosos– que interesaron al obispo. Si bien

---

<sup>5</sup> Para un estudio de las críticas que recibió el obispo, véase Bartolomé Martínez, 1991.

<sup>6</sup> Sobre los biógrafos que ha tenido Palafox, véase De la Torre Villar, 1995, pp. 45-58.

<sup>7</sup> En 1653, los representantes de ambas partes firmaron un acuerdo en Roma y se publicaron algunas resoluciones favorables a la Compañía de Jesús, aunque en ningún momento se cuestionó el breve de 1648. O'Neill & Domínguez, 2001, p. 2985.

<sup>8</sup> Sobre los manuscritos de Palafox, véase Bartolomé Martínez, 2011, pp. 29-54. Existen dos ediciones de las *Obras completas* de Palafox. En la primera edición –llevada a cabo por el fray José Palafox, primo del obispo, y fray Benito de Orozco, ambos cistercienses–, la *Historia* formaba parte del volumen octavo y fue publicada en 1670. La segunda edición se realizó en 1762 y la *Historia* quedó incorporada en el décimo volumen. En esta ocasión, fueron los Carmelitas Descalzos con el apoyo del rey Carlos III, interesado en la beatificación del obispo, los encargados de editar los catorce tomos, que fueron impresos de manera lujosa de acuerdo con los gustos de la España ilustrada y que incorporaron, además, varios grabados. Para el asunto de las ediciones, véase Fernández, 2001, pp. 441-462 y Andrés, 2011, pp. 171-188

la vasta producción de Palafox ha dado lugar a abundantes estudios, de entre estos son escasos los que se han centrado en analizar la vinculación del obispo con China y su interés por los asuntos concernientes a este país<sup>9</sup>. El objetivo de este trabajo, pues, se centra en analizar la conexión de Palafox con China y, en concreto, su obra *Historia de la conquista de la China por el Tártaro (Historia, en adelante)*<sup>10</sup>.

## 1. Palafox y su conexión con China

Juan de Palafox y Mendoza jamás viajó a China. No obstante, siempre estuvo atento a la información sobre China que llegaba a Nueva España y los cargos que tenía le permitieron tener un acceso directo y fácil a estas informaciones. Además de los cargos eclesiásticos y seculares que ostentó, Palafox también estuvo a cargo del envío de los barcos a Filipinas durante su estancia en México<sup>11</sup>. Acerca de China, en concreto se interesó por los hechos históricos relacionados con el final de la dinastía Ming y la conquista manchú –que recogió en su *Historia*–, y mostró especial interés por documentarse acerca de la disputa, conocida como la *querrela de los ritos*, sobre el carácter idólatrico o no de los ritos chinos y los métodos de evangelización utilizados por los misioneros de las distintas órdenes en China<sup>12</sup>. ¿Por qué este interés del obispo en las cuestiones chinas?

Por un lado, es probable que, como obispo de Puebla, se sintiera responsable de la misión china por considerar que su obispado era el más cercano a China, y así lo expresaba en una de sus cartas: «Por tanto, como yo sea uno de los Obis-

---

<sup>9</sup> Algunos de los principales son: Chen, 1971 –que ofrece una visión comparativa entre las obras de Palafox, el jesuita Martino Martini y el también jesuita Alvaro Semedo–; Vicente, 1992, pp. 123-170 –cuyo texto se centra en la descripción que Palafox hace de Zheng Zhilong–; Herrera, 2012, pp. 111-128 –que propone un estudio comparativo de la conquista manchú a partir de Palafox y del gobernador de Manila Manrique de Lara–; Busquets, 2012, pp. 35-64 –cuyo trabajo compara los textos de Navarrete, Riccio y Palafox–; Villamar, 2015, pp. 51-67 –que se aproxima a la figura del obispo atendiendo a la información que proporciona sobre la conquista de China y su intervención en los aspectos relativos a la evangelización de China–; Cervera & Martínez, 2018, pp. 245-284 –que centran su estudio en la participación de Palafox en la querrela de los ritos chinos–, y Romano, 2020, *on line* –que analiza la empresa historiográfica llevada a cabo por el obispo–.

<sup>10</sup> Para la elaboración de este artículo, se ha consultado el ejemplar de 1670 de la colección particular de la Dra. Folch.

<sup>11</sup> Lach, 1993, p. 356.

<sup>12</sup> Los jesuitas, por un lado, y las órdenes mendicantes, por el otro –con el apoyo de unos pocos jesuitas– mantuvieron una confrontación abierta por la cuestión de los ritos chinos y los métodos de evangelización en China. En 1742, la bula papal de Benedito XIV, *Ex quo singulari*, que prohibía los ritos chinos, puso fin a la disputa.

pos, así de la América como de la Europa, más cercanos a la China...»<sup>13</sup>. Además, Puebla recibía cantidades importantes de cerámica china que tendía a copiar puesto que era el principal centro de producción de cerámica de Nueva España<sup>14</sup>. Por otro lado, es muy posible que hubiera buscado, en la *querrela de los ritos*, evidencias que reforzaran sus argumentos en el enfrentamiento que tenía con los jesuitas mexicanos. En esta disputa, había como mínimo dos aspectos. En primer lugar, el económico-jurisdiccional, ya que Palafox exigía a los jesuitas el pago de diezmos a la catedral de Puebla por los beneficios que estos obtenían de sus haciendas y les exigía, además, la obtención de licencias que certificaran sus aptitudes para predicar y confesar<sup>15</sup>. En segundo lugar, el religioso-metodológico que se fundamentaba en la discrepancia de Palafox con respecto a los métodos de evangelización utilizados por los jesuitas. Y fue precisamente este segundo aspecto el que lo llevó a interesarse inicialmente, y a involucrarse de manera activa después, en la cuestión de los ritos chinos<sup>16</sup>. Su participación en este asunto se vio favorecida por la buena sintonía que Palafox tuvo con algunos de los religiosos con los que coincidió en México, fundamentalmente, dominicos. Entre estos cabe destacar tres nombres: Sebastián de Oquendo, Juan Bautista de Morales y Domingo Fernández de Navarrete.

Sebastián de Oquendo (1619-1651), que había llegado a México en 1643 procedente de las Filipinas para ocupar el puesto de vicario en la hospedería de san Jacinto, facilitó a Palafox abundante información del estado de China, tanto en lo relativo a los acontecimientos históricos como a los asuntos religiosos. En un informe redactado por Palafox en 1649, justo antes de regresar a España, el obispo señala que Oquendo le hizo «larga de las cosas de China en lo temporal y con esa ocasión me refirió también algunas del estado espiritual y de una grave controversia que estaba pendiente en aquellas islas entre los Religiosos Dominicos y Franciscos por una parte y los de la Compañía por otra sobre la forma que tenían los Padres Jesuitas de catequizar a los neophitos de la gran china»<sup>17</sup>. Además, Palafox también detalla los materiales que Oquendo traía consigo y que, por orden de sus superiores, le fueron entregados para que

---

<sup>13</sup> *Carta del V. Siervo de Dios D. Juan de Palafox y Mendoza al Sumo Pontífice Inocencio Décimo*, p. 153. Se ha consultado el ejemplar digitalizado conservado en la Universidad de Salamanca. Tal como señala Cummins, aunque Palafox consideraba que su obispado era el más cercano a China, seguramente sus contemporáneos se lo habrían cuestionado en caso de haber conocido esta opinión. Cummins, 1961, p. 399.

<sup>14</sup> Romano, 2020, *on line*.

<sup>15</sup> Sobre este asunto, véase con detalle Simmons, 1966, pp. 394-408; St. Clair, 2000, pp. 146-147; Álvarez de Toledo, 2011; y Ferrer Benimeli, 2013, pp. 13-70.

<sup>16</sup> Sobre la disputa de los ritos chinos y la figura de Palafox, véase: Cummins, 1961, pp. 395-427 y Cervera & Martínez, 2018, pp. 245-284.

<sup>17</sup> Palafox, *Relación sucinta que hizo el obispo de mi Sor Juan de Palafox y Mendoza*, fol.1r.

podría leerlos con detenimiento<sup>18</sup>. El obispo concluye que, tras haber leído los documentos, «me pareció la materia digna de mucho reparo y guardarlas para todo lo que se pudiese ofrecer, y assi hice reservar estos papeles con cuydado en mi secretaria»<sup>19</sup>. De esta manera, el informe se conservó junto con otros documentos facilitados por Oquendo, y actualmente todo ello se conserva en la Universidad de Salamanca con el título *Controversias eclesiásticas de China entre las órdenes de santo Domingo y san Francisco y la Compañía de Jesús*<sup>20</sup>.

El otro dominico importante fue Juan Bautista de Morales (1597-1664), que se detuvo en el puerto de Veracruz en 1646 en el viaje que lo llevaba a Manila, y al que Palafox tuvo siempre en gran consideración, pues era «verdaderamente Apostólico, docto y zeloso de la honra del Señor»<sup>21</sup>. En este caso, el dominico no sólo proporcionó al obispo más información y documentación acerca de la cuestión china, sino que le solicitó su implicación directa en el asunto. En concreto, Morales pidió a Palafox que intercediera al Rey y al Consejo de Indias para que se despachara una cédula que asegurara que en China y las Filipinas se aplicaba el decreto papal de 1645 que condenaba los ritos chinos. Tras haber debatido extensamente con Morales este asunto –«me conto largamente el estado de las cosas de China y con un estilo grave, sencillo, religioso y claro me refirió quanto se padecía en la China sobre estas materias i las contradicciones que habían hecho los Padres de la Compañía, escribe en su informe el obispo», escribía el obispo<sup>22</sup>–, Palafox decidió enviar una consulta al Rey, fechada el 15 de agosto de 1646<sup>23</sup>.

Finalmente, el tercer dominico con el que tuvo ocasión de debatir extensamente sobre estos asuntos fue Domingo Fernández de Navarrete (1618-1686), que permaneció en Nueva España algunos meses por la demora que llevaba el

<sup>18</sup> Sobre estos materiales, véase St. Clair, 2000, pp. 147-148.

<sup>19</sup> Palafox, *Relación sucinta que hizo el obispo de mi Sor Juan de Palafox y Mendoza*, fol. 3r.

<sup>20</sup> *Controversias eclesiásticas de China entre las órdenes de santo Domingo y san Francisco y la Compañía de Jesús*, Biblioteca Universidad de Salamanca, mss. 169 y 170. En total, son 677 folios manuscritos, y el breve informe de Palafox ocupa los primeros 17 folios y lleva por título *Relacion sucinta que hizo el obispo mi sor [Juan de Palafox y Mendoza] de la manera y medios por donde vinieron estas Apologías a las manos de su señoría que se contienen en estos dos volúmenes de las Controversias eclesiásticas de China, para dar luz a materia tan grave como la que en ellas se controvierte y la hizo el año de mil y seiscientos y quarenta y nueve para que precediese a estos tratados quando ordeno que se enquadernasen estando para yr a España el dicho año.*

<sup>21</sup> Palafox, *Relación sucinta que hizo el obispo de mi Sor Juan de Palafox y Mendoza*, fol. 4r.

<sup>22</sup> Palafox, *Relación sucinta que hizo el obispo de mi Sor Juan de Palafox y Mendoza*, fol. 4v.

<sup>23</sup> *Carta del obispo de La Puebla de los Ángeles sobre controversias en la evangelización de China*. Filipinas 86, N.86, AGI.

galeón que tenía que llevarlo hasta Manila. A ojos de este dominico, Palafox era «prelado a todas luces grandes, y tantas, que jamàs podrà ninguno obscurecerlas, ni aun disminuir sus resplandores»<sup>24</sup>.

## 2. La *Historia* y sus fuentes

Rescatada por un primo del obispo, la *Historia* fue publicada en París en 1670<sup>25</sup>. La *Historia* ocupa trescientas ochenta y ocho páginas y está organizada a partir de capítulos, en total treinta y dos. En los primeros veinticuatro encontramos las noticias acerca de la entrada de los manchúes en China, así como algunas breves noticias acerca de Japón y las Filipinas, y en los ocho restantes se agrupa la información sobre el pueblo manchú, su organización y sus costumbres<sup>26</sup>.

Dado que nunca estuvo en China, Palafox utilizó diferentes fuentes para confeccionar su relato, y es muy probable que ya hubiera finalizado su redacción en 1649, justo antes de su regreso a España.

En primer lugar, la fuente más importante de la *Historia* es una relación manuscrita –según el obispo, escrita en los dos últimos tercios del año 1647–, que complementó con las informaciones de las cartas y otros informes que llegaban a Nueva España en los galeones que cubrían la ruta transoceánica entre Manila y México<sup>27</sup>. De manera paralela, pues, el obispo manejó varios documentos, y a ello hace referencia de manera reiterativa en su manuscrito. En más de veinticinco ocasiones señala estar utilizando *relaciones diversas* de China y, en otras tantas, se refiere a ellas con indicaciones del estilo «la relación que de allá ha venido» o «lo que se save por las relaciones impressas».

En segundo lugar, Palafox también hizo uso de informantes orales que en el relato aparecen de manera recurrente bajo fórmulas del estilo «no pudo averiguar mas, quien nos dio estas notiçias». Algunos de estos informantes fueron los chinos que, en aquel momento, ya había en México, tal como el propio Palafox refiere cuando escribe «oy mismo quando estoi escribiendo esto me dijo un Chino Christiano»<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> Fernández de Navarrete, *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China*, p. 295.

<sup>25</sup> Así consta en el texto «Al que leyere» que precede el inicio de la obra.

<sup>26</sup> Aunque el original estaba en español, se publicó en París al mismo tiempo en francés y español y, al año siguiente, en inglés. Sobre las ediciones de la obra, véase Cordier, 1878-1895, vol. I, p. 257.

<sup>27</sup> Chen señala que Palafox debió de recibir las cartas y memoriales en 1648 o, incluso, a principios de 1649, antes de su regreso a España en mayo. Véase Chen, 1971, p. 220.

<sup>28</sup> Palafox, 1670, p. 269. Los primeros chinos procedentes de Manila que llegaron a México lo habían hecho durante el reinado del emperador chino Wanli (1573-1620): eran chinos convertidos o mestizos y cruzaron el Pacífico en el *galeón de Manila*. Sobre este asunto, véase Slack, 2009, pp. 5-27 y Oropeza, 2007.

Algunos otros fueron los religiosos que hacían la ruta transoceánica para ir o regresar de China y las Filipinas. En este caso, fue de especial relevancia el ya mencionado Juan Bautista de Morales con el que siempre tuvo un buen entendimiento, seguramente, porque ambos compartían una misma actitud crítica frente a los jesuitas.

En tercer lugar, parte de la información procede de la correspondencia que, de manera más o menos regular, tuvo tanto con civiles como con religiosos. Entre el primer grupo, se puede destacar a Simón de Haro, que era cónsul del comercio de la ciudad de México y que remitió a Palafox un informe que había recibido procedente de Manila. De lo recibido de Haro, Palafox señala: «Me escribía que desde Manila, Metropoli de Philipinas, le havian embiado aquel papel o tratado que venia incluso con la carta para que lo pusiese en mis manos, y viendo halle que era otra Apologia diferente de las referidas en favor de lo defendido por los P. Dominicos y Franciscos»<sup>29</sup>. En cuanto a la correspondencia con religiosos, de nuevo es necesario tener en cuenta a Juan Bautista de Morales. Este dominico envió al obispo información acerca de la evangelización en China y también sobre el país. De ello, no hay ninguna duda. En una carta enviada a fray Francisco de Jesús Escalona fechada el 25 de enero de 1653, Morales informaba de los últimos sucesos ocurridos en China y, a su vez, hacía memoria de la correspondencia que había tenido con el obispo Palafox, facilitándole noticias para su historia acerca de la conquista de la China por los manchúes<sup>30</sup>.

Finalmente, también es posible que Palafox hubiera tenido acceso a algunas de las publicaciones sobre China que circulaban en Europa –como la del agustino Juan González de Mendoza o las de los jesuitas Matteo Ricci o Alvaro Semedo–, aunque no menciona ninguna de ellas y en su *Historia* únicamente hace una referencia, aunque sin dar ningún detalle, a una relación que salió de China. Tal como se ha indicado más arriba, probablemente Palafox finalizó la redacción de la *Historia* antes de su regreso a España, por lo que su obra es anterior al *De Bello Tartarico historia* (1654) del jesuita Martino Martini, que fue la publicación sobre la conquista manchú de China que gozó de mayor autoridad en la Europa de aquella época<sup>31</sup>.

Puesto que toda la información que Palafox proporciona procede de las fuentes a las que tuvo acceso, el obispo se excusa cuando no puede ofrecer más detalles acerca de los temas que presenta, expresa su desconcierto cuando la información le parece incompleta y enumera las diferentes versiones cuando los aspectos que explica en su *Historia* son dispares en las fuentes consultadas. A pesar de que Palafox intenta construir un relato con el mayor número de detalles acerca de

<sup>29</sup> Palafox, *Relación sucinta que hizo el obispo de mi Sor Juan de Palafox y Mendoza*, fol. 3r.

<sup>30</sup> León Pinelo, *Epitome de la Bibliotheca oriental y occidental...*, p. 143.

<sup>31</sup> Van Kley, 1973, p. 563.

lo contado, con frecuencia se queja de que los hechos históricos que en ese momento estaban convulsionando China, condicionaron que los avisos que salían de allí fueran «cortos y confusos, sin distinción de tiempo ny personas». Por ello, se lamenta de tener que estar excusándose por la falta de información, pues «es cosa penosa, y que me obliga a cansar a cada rato con estas advertencias forçosas»<sup>32</sup>.

Además, en el texto de Palafox también es posible encontrar algunos de los problemas comunes a los textos sobre China de esta época, como son errores tanto en la transcripción de los nombres chinos como de algunos de los lugares referenciados, no solo porque jamás estuvo en China ni sabía chino, sino porque seguramente las propias fuentes consultadas, incluso siendo de primera mano, presentaban también los mismos errores y/o imprecisiones<sup>33</sup>.

### 3. La entrada y avance de los manchúes en el imperio chino

El relato de Palafox abarca los acontecimientos que tuvieron lugar en China entre 1640 y 1647, y las informaciones pueden agruparse fundamentalmente en torno a tres ejes: los acontecimientos que pusieron fin a la dinastía imperial Ming, la entrada y avance de los manchúes en China –llamados «tártaros» en la *Historia*– y la resistencia que los manchúes encontraron en las provincias del sur, principalmente, en la figura de Zheng Zhilong.

#### 3.1. Sobre el final de la dinastía Ming

Palafox toma como punto de partida el año 1640 y el alzamiento de dos facciones rebeldes contra el emperador de los Ming, Chongzhen –nombrado Chunchin en la *Historia*–. La narración resigue los ataques que las dos facciones rebeldes lideradas por Li Zicheng y Zhang Xianzhong –en la *Historia* Li y Cham, respectivamente–, llevaron a cabo contra las provincias del norte, y los motivos que permitieron a los rebeldes hacerse rápidamente con el control de cinco provincias. El obispo señala la poca oposición que encontraron a su paso y cómo las tropas de Li –que se había consolidado como líder único de los rebeldes, aunque Palafox se excusa de no poder ofrecer más datos al respecto– consiguieron entrar en la corte gracias a la tradición de varios eunucos y funcionarios Ming. Ambos colectivos son objeto de menosprecio y son duramente criticados por el obispo. De los eunucos señala que «son gente mas a proposito para gobernar una capilla de cantores que una

---

<sup>32</sup> Palafox, 1670, p. 42.

<sup>33</sup> Para un estudio pormenorizado de los errores, véase Chen, 1971, pp. 222-225.

corte de reyes<sup>34</sup>», mientras que atribuye la traición de los funcionarios al hecho de que ostentaban cargos no heredados:

Aqui se vio la falta que es en un Reyno el no aver quien naçe noble en el, y que herede la nobleça, y que tenga la lealtad y las obligaciones dentro de las venas, que ay cosas que si no se heredan, no se aprenden, aunque se estudien, y las obligaciones estudiadas, y no naçidas, o duran poco o duran con poca seguridad<sup>35</sup>.

Con esta crítica, el obispo reivindica de manera clara un gobierno aristocrático y hereditario y se desmarca de la admiración por el sistema chino de acceso al funcionariado mediante exámenes, que hasta ese momento había quedado recogido y alabado en buena parte de los textos europeos sobre China, como, por ejemplo, en la *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del reino de la China* (1585) de González de Mendoza.

El relato que Palafox ofrece es, en líneas generales, fidedigno con lo que ocurrió, a pesar de que los episodios que sitúa entre 1640 y 1643 ocurrieron en realidad a finales de 1643 y 1644. El obispo, consciente de la imprecisión de las fuentes que maneja, avisa de que, tanto en este como en otros puntos, hay «poca claridad y distincion de tiempos»<sup>36</sup>.

Después de haber explicado la lucha entre las facciones y la traición contra la dinastía Ming, la *Historia* ofrece una larga descripción de los episodios que acontecieron en palacio tras la traición. La caída de la dinastía Ming, no absenta de un gran dramatismo, es presentada, tal como señala Van Kley, como una tragedia griega<sup>37</sup>. El obispo narra cómo el emperador Chongzhen, la emperatriz, su hija y su séquito más cercano decidieron morir en los jardines de palacio antes que caer en manos de los rebeldes. La emperatriz se adentró en el bosque donde se ahorcó en uno de los árboles<sup>38</sup>. Acto seguido, el emperador mató a su hija. A continuación, relata el obispo, el emperador escribió en un papel una carta con su propia sangre en la que acusaba de traidores a sus ministros y excusaba al pueblo chino<sup>39</sup>, y pidió vino para luego ahorcarse en uno de los ciruelos de los

---

<sup>34</sup> Palafox, 1670, p. 15.

<sup>35</sup> Palafox, 1670, p. 15.

<sup>36</sup> Palafox, 1670, p. 36.

<sup>37</sup> Van Kley, 1976, p. 24.

<sup>38</sup> «Despedida del Emperador con el corazón y las acciones, sin hablar palabra, sino con los ojos: que la lengua no sirve de lengua en estas ocasiones». Palafox, 1670, p. 23.

<sup>39</sup> Como también harán otros textos europeos sobre la entrada de los manchúes en China, Palafox refiere la existencia de una nota al lado de los cuerpos inertes en los jardines de palacio. Sin embargo, parece que, cuando los sirvientes encontraron el cuerpo del emperador, no había ninguna nota a su lado. Wakeman, 1985, p. 266.

jardines del palacio imperial. Posteriormente, la *Historia* recoge los suicidios de concubinas y funcionarios leales a la dinastía Ming, que siguieron a las muertes de la familia imperial.

### 3.2. La entrada de los manchúes en China

El segundo eje de información gira en torno a la entrada de los manchúes en China, facilitada por el pacto que hizo con ellos el general Ming Wu Sangui –referido en el texto como Sanguy V–, deseoso de vengar tanto la muerte del emperador Chongzhen como la de su padre y otros parientes que habían muerto a manos del rebelde Li Zicheng. Palafox también recoge cómo, tras la entrada de los manchúes en China, Li no tuvo más remedio que huir hacia el norte.

Aunque el obispo se muestra crítico con el general chino Wu Sangui por haber pactado con los manchúes, parece entender e incluso disculpa la acción del general cuando escribe «porque aunque nunca queda justificada del todo esta conquista, aviendo vivos en la China tantos de la Sangre Real; por lo menos lo an procurado ellos justificar, y dorar con mas escrupulos, de los que se usan à vezes allá en nuestra Europa»<sup>40</sup>.

Instalados en la corte imperial, y con la excusa de salvaguardar el reino de otros posibles alzamientos rebeldes, los manchús ya no se movieron de China. Palafox relata que Shunzhi (1638-1661) fue proclamado emperador manchú siendo todavía un niño y que, junto a él, llegaron tres tíos suyos: el más anciano, que tenía fama de prudente le asistía personalmente, y los otros dos que le ayudaban en cuestiones de guerra. Palafox señala que, tras la caída de Pekín y con Corea como reino tributario –tal como había sido en épocas anteriores–, doce provincias habían quedado ya bajo el control manchú. Si bien el obispo recoge de manera cierta estos aspectos, exagera con la velocidad de instalación de los manchúes en China –en realidad, la conquista duró más de tres décadas y no fue completada hasta el emperador Kangxi (1661-1722)–, y se excede también en su alabanza de las aptitudes militares de Shunzhi, que entonces tenía 6 años, aunque el obispo le atribuye entre 10 y 12.

### 3.3. Acerca de Zheng Zhilong

El tercer eje de la información es la figura de Zheng Zhilong (1604-1661), denominado en la *Historia* como Icoan, y las dificultades que los manchúes encontraron para avanzar en tres de las provincias del sur: Fujian, Guangdong y Guangxi

---

<sup>40</sup> Palafox, 1670, p. 37.

(Fokien, Guantung y Guangsi, en el relato), tanto por su posición periférica y proyección marítima como por el poder que en ellas adquirió Zheng Zhilong. El obispo dedica casi cien páginas a esta figura. Ensalza sus principales gestas militares, expone su ascensión desde unos orígenes humildes y remarca su señorío en los mares del sur de China y en las provincias marítimas del sur. Palafox destaca que, en las provincias del sur, Zheng Zhilong incluso logró imponerse sobre el representante de la agonizante dinastía Ming, que había sido nombrado emperador en un intento desesperado por mantener la casa imperial.

A pesar de que las principales actividades de Zheng Zhilong y sus hombres combinaban la piratería y las *razzias* que hacían en las poblaciones costeras, en connivencia generalmente con los mandarines locales, Zheng Zhilong cuenta con la bendición del obispo porque «respetó siempre no solo a su Rey sino a todos los de la Sangre Real»<sup>41</sup>, aunque en ocasiones esto le lleva a sobredimensionar el papel que jugaron las tropas Zheng en la resistencia organizada de las provincias del sur ante el avance manchú.

Las informaciones que da el obispo dan buena cuenta del entramado Zheng en aquel momento: un grupo de piratas y gente del mar organizados bajo la figura de Zheng Zhilong, que lideraba un buen ejército y mantenía una fuerte jerarquía interna<sup>42</sup>. Palafox recoge también la dimensión militar y económica de este régimen: Zheng Zhilong tenía un control marítimo absoluto que le permitía ser amo de todo el comercio marítimo que se articulaba a través de las redes comerciales ya existentes, por lo que «llegó a tener camarines ò salones de barras de plata, como si fueran de ladrillos ò adoves».<sup>43</sup> En lo relativo a la cuestión militar, el obispo relata acertadamente que el régimen Zheng disponía de una amplia flota de barcos y hombres, y que había conseguido reducir a los holandeses, que acabaron pagándole «todos los años treinta mil pesos de tributo porque no impidiese el comercio de Isla Hermosa»<sup>44</sup>. De todo ello concluye Palafox que «lo cierto es, que en la China, y en sus costas parecía mas Rey el corsario Icoan, que el mismo Rey, que era el mas temido en mar, y en tierra, que el Rey»<sup>45</sup>. Sobre el final de esta figura, la *Historia* recoge también correctamente el engaño que sufrió por parte de los manchúes, aunque, ante la falta de noticias, el obispo escribe: «Anda un hijo de aquel famoso cosario Icoan: del padre ya no se habla; y es mala señal»<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> Palafox, 1670, p. 94.

<sup>42</sup> Sobre la organización Zheng, véase Carioti, 1996, pp. 29-68.

<sup>43</sup> Palafox, 1670, p. 73.

<sup>44</sup> Palafox, 1670, pp. 85-86.

<sup>45</sup> Palafox, 1670, p. 87.

<sup>46</sup> Palafox, 1670, p. 153. El hijo es Zheng Chenggong que, tras la muerte de su padre, consiguió recomponer la organización Zheng llegando a ostentar incluso mayor poder militar y económico que su padre.

La conquista de las tres últimas provincias del sur se extiende a lo largo de otras cien páginas en las que Palafox atribuye un papel esencial a Peliopavan, de quien dice que era uno de los tíos que pasó a China con Shunzhi. Sin embargo, es muy probable que este nombre fuera una transliteración del término chino «pei-le-pa-wang» que se utilizaba para denominar de manera colectiva a los ocho príncipes imperiales manchúes que estaban al frente de las ocho banderas, de las que Palafox tampoco tiene nada claro<sup>47</sup>. Finalmente, Palafox añade algunas de las dificultades que encontraron los manchúes en las provincias del sur de China, deteniéndose en la ciudad de Macao, cuya neutralidad durante el conflicto garantizó un buen trato a los portugueses que estaban allí por parte de los invasores. También añade algunos apuntes acerca de las tentativas y dificultades que los manchúes tuvieron en los mares del sur –«por la poca experiencia en el mar, les açia orrible el pelear en el»<sup>48</sup>– y algunas de las batallas que tuvieron con los corsarios chinos de las costas de Guangdong, cuyo poder era tal que «por una embarcacion que perdían, sacavan treinta de nuevo y por un hombre sacavan ciento y ducientos»<sup>49</sup>.

#### 4. La descripción de los manchúes: principales costumbres y forma de gobierno

Finalizada la narración cronológica de la entrada de los manchúes en China, Palafox dedica las últimas cien páginas de su *Historia* a la descripción del pueblo manchú, del que ofrece un retrato extremadamente amable e incluso idealizado concluyendo que son gente noble y generosa, afable y risueña. De hecho, el obispo articula este apartado con un sentido jerárquico<sup>50</sup> y, como religioso, inicia el análisis de los manchúes por el tema de la religiosidad. Palafox se esfuerza por contraponer a los chinos idólatras frente a los manchúes ateos, lo que, a ojos del obispo, facilitarí «la puerta al santo Evangelio, y que lo reçiviran con mas facilidad que los Chinos»<sup>51</sup>.

Descritos de piel blanca –aunque no tanto como la de los chinos– y de complejión más corpulenta que los chinos, Palafox remarca que los manchúes son grandes enemigos del ocio y que no se pierden en las tantísimas cortesías y proto-

---

<sup>47</sup> De hecho, Palafox en su *Historia* indica que procedía de la palabra manchú «peli», que significaba príncipe. Palafox, 1670, p. 339. Sobre este asunto, véase también Chen, 1971, p. 224.

<sup>48</sup> Palafox, 1670, p. 173.

<sup>49</sup> Palafox, 1670, p. 205.

<sup>50</sup> Romano, 2020, *on line*.

<sup>51</sup> Palafox, 1670, p. 873. La edición consultada ofrece esta numeración, aunque la página correcta sería 387.

colos de aquellos. Tampoco los vicios que Palafox les atribuye –tales la belicosidad o crueldad en las guerras, la poca fidelidad en guardar la palabra dada y su gusto por la sangre y carne humanas<sup>52</sup>– enturbian un ápice la imagen altamente positiva que ofrece de ellos. En este punto, el obispo minimiza, en algunos casos, y se desmarca en otros, de algunos vicios que los relatos europeos habían atribuido y atribuirían después a los manchúes. El obispo sostiene que ni son tan sensuales ni dados a los vicios de la carne como los chinos, ni tienen tantas mujeres como aquellos y que para nada son dados al *pecado nefando*, es más, lo aborrecen del todo<sup>53</sup>. Este posicionamiento de Palafox sorprende si se atiende al contexto en el que escribía el obispo. La acusación del *pecado nefando* contra los indígenas había sido uno de los argumentos que los *historiadores de Indias* habían esgrimido para así justificar su conquista. Palafox se desmarca de estos relatos acercándose mucho más a Bartolomé de las Casas, que se había esforzado por desmentir tales acusaciones negando que entre los indígenas existiera la sodomía.

El obispo disculpa los posibles vicios que pudieran tener los manchúes y, en buena parte, justifica su posición por la buena disposición que habían tenido, y seguían teniendo, con los misioneros cristianos a los que, según afirma el obispo, respetan incluso más que a los bonzos o letrados chinos. Palafox parece olvidar aquí la violencia que dejó la transición Ming-Qing y que costó la vida, entre otros, a los jesuitas Rodrigo de Figueiredo (1642) o Michael Walta (1644)<sup>54</sup>.

El sistema de gobierno manchú y las medidas que se tomaron para gestionar la convivencia entre manchúes y chinos también son presentados bajo el mismo prisma de alabanza. Los manchúes, que siempre estuvieron en minoría numérica en el imperio, incorporaron a los chinos en su día a día integrándolos en los diferentes aspectos del reino<sup>55</sup>. Así fue durante el mandato de Shunzhi (1638-1661), hasta el punto de que, durante el reinado de su hijo, el emperador Kangxi (1662-1722), esta práctica de integración fue considerada demasiado entusiasta y favorecedora de la élite china y su cultura<sup>56</sup>.

En los asuntos de guerra, los manchúes contaron en sus ejércitos con soldados chinos y, en algunos casos, incluso ejércitos menores estuvieron al cargo de un chino, aunque siempre también bajo la supervisión de un capitán manchú. En lo relativo al gobierno, los chinos ostentaron cargos de mandarín y algunos otros

<sup>52</sup> Aunque Palafox enseguida apunta que no lo tiene por cierto y que, en caso de que así fuera, sería un vicio solamente de algunos de los más bárbaros. Palafox, 1670, p. 297.

<sup>53</sup> Palafox, 1670, p. 298. Sobre la homosexualidad china en los textos castellanos del siglo XVI, véase Folch 2010, pp. 61-98.

<sup>54</sup> Brockey, 2007, pp. 109-111.

<sup>55</sup> Crossley, 1997, p. 81.

<sup>56</sup> Crossley, 1997, p. 87.

cargos públicos, siempre también bajo supervisión manchú<sup>57</sup>, no solo porque los manchúes necesitaban contar entre sus filas con gente que conociera de primera mano las provincias y el natural de los chinos, sino para también «hacer menos odioso su imperio»<sup>58</sup>. Todo ello queda perfectamente recogido en la *Historia* del obispo. Sin lugar a duda, este aspecto debió de entusiasmar a Palafox, pues entroncaba directamente con su idea de potenciar a la élite criolla en el contexto de Nueva España y respetar la diversidad que había en la monarquía española. En el caso manchú, se hizo siempre bajo control manchú y con una estricta observancia de algunas normas básicas: los chinos no podían llevar ni las vestiduras ni los ornamentos básicos que hasta entonces habían llevado en el ejercicio de sus cargos, ni tampoco pasearse por las calles en silla de manos, alegando que «las dejen para las mujeres, pues para ellas se inventaron»<sup>59</sup>.

La figura del rey, que considera ejemplo de imitación para todo, y la organización y sistema judicial del reino también son aspectos que merecen el reconocimiento de Palafox. En cuanto a la justicia, contraponen las prácticas corruptas y déspotas de los antiguos mandarines chinos –«el mandarín solía ser de ordinario un grandísimo ladrón, que robaba más en un día, que cien salteadores en un año»<sup>60</sup>– con las nuevas prácticas de los manchúes, menos agresivas y mucho más ágiles. Según el obispo, la resolución y diligencia con la que los manchúes zanjaban los temas –además de que gastaban mucho menos papel que durante la dinastía Ming, donde todo se consignaba por escrito– permitía un mejor funcionamiento de los tribunales, consejos y consejeros. Palafox también incluye correctamente algunas de las primeras medidas tomadas por Shunzhi, entre las que destacan el perdón concedido a todos en relación a los tributos correspondientes a los años durante los que hubo guerra en el imperio (1644-1646), la obligación de pagar tributos que impuso a los funcionarios ya retirados que hasta entonces habían quedado exentos de dichos pagos<sup>61</sup> y la revisión que hizo del papel de los eunucos, haciendo que de verdad lo fueran y dejándolos por inútiles. También refiere la severa condena que el emperador manchú impuso sobre los hurtos, y los trabajos que se realizaron en los caminos para mejorar la seguridad y garantizar que en las ciudades se pudiera circular con tranquilidad.

En cuanto a los aspectos relativos a la vida cotidiana, Palafox se detiene en la orden que más quebraderos de cabeza ocasionó, la relativa al peinado que los

---

<sup>57</sup> «Así van saliendo muchos Chinos con officios de Mandarines y otros gobiernos, pero subordinados a otros mayores dignidades de los Tartaros». Palafox, 1670, p. 312.

<sup>58</sup> Palafox, 1670, p. 55.

<sup>59</sup> Palafox, 1670, p. 313.

<sup>60</sup> Palafox, 1670, p. 315.

<sup>61</sup> Aunque la exención de tributos no fue para todo el reino por igual, sino que hubo diferencias regionales. Chen, 1971, p. 227.

manchúes impusieron a los chinos bajo pena de muerte. Estos debían cortarse el cabello y únicamente dejar crecer el pelo en la parte posterior de la cabeza, que tenían que recoger con una trenza. La obligación servía tanto para diferenciar a los chinos que se habían rendido al nuevo emperador de los que no, como claramente para marcar la dominación de los manchúes<sup>62</sup>. La preservación de la identidad manchú también se intentó mediante la prohibición de los matrimonios mixtos y obligando a una estricta observancia de la indumentaria. De las costumbres manchúes, Palafox detalla los productos básicos de la alimentación y sus bebidas –entre los que se cuelan dos mexicanismos, el chocolate y el pinole<sup>63</sup>–, y destaca que no usaban palillos para comer sino cucharas.

Palafox también recoge algunas de las continuidades que se dieron entre los chinos y manchúes. Señala, por ejemplo, la pervivencia del sistema chino de los exámenes, refiriendo que hubo una convocatoria en 1647 en la corte de Nankín donde se graduaron trescientos doctores, seiscientos licenciados y un mayor número de bachilleres<sup>64</sup>. De la lengua y escritura de los manchúes, combina informaciones erróneas –como cuando afirma que la manera de escribir se parece a la de los japoneses–, con informaciones acordes a la realidad, como que la lengua manchú no es tonal a diferencia de la china, de la que dice ser «la mas difícil y cansada para los extranjeros de quantas lenguas ay en el mundo»<sup>65</sup>. Si bien los manchúes potenciaron el estudio y los exámenes, ellos mismos estaban más interesados en el ejercicio de las armas hasta el punto de que «toda la China con ser tan grande esta oy echa una herreria de Vulcano, labrando diferencias de armas: que ni herreros, ni çerrajeros, ni fundidores hacen otra cosa en todo el Imperio»<sup>66</sup>. El obispo repasa las armas que utilizan los manchúes –entre las que se encuentran arcos, flechas, alfanjes, lanzas– y remarca la superioridad de sus ejércitos, en parte gracias a los buenos caballos de que disponían. No deja de sorprender que, a pesar de que Palafox era un hombre de letras, la gran estimación que los manchúes tenían a las armas y a la guerra no le supone ningún problema e, incluso, acaba afirmando que ningún reino puede conservarse sin las armas<sup>67</sup>. El mismo argumento le sirve para afirmar que una de las principales causas de la caída de los Ming fue «la poca estimación que en este imperio tenían a las armas,

---

<sup>62</sup> Palafox, 1670, p. 56. La obligación de los chinos de tener que adecuar su peinado a las obligaciones externas también provocó problemas en el contexto colonial de Manila, cuando los españoles quisieron obligar a los chinos sangleyes convertidos al cristianismo a cortarse el pelo. Sobre este asunto, véase Álvarez, 2012, pp. 915-924.

<sup>63</sup> Villamar, 2015, p. 62.

<sup>64</sup> Palafox, 1670, pp. 330-331.

<sup>65</sup> Palafox, 1670, p. 338.

<sup>66</sup> Palafox, 1670, p. 342.

<sup>67</sup> Palafox, 1670, p. 315.

y los soldados, y la mucha estimación que tenían a las letras» hasta el punto de que «un letrado solo atropellava veinte capitanes»<sup>68</sup>. El obispo destaca que los manchúes solo estimaban la matemática y la astrología, y reconoce la gran consideración que el jesuita alemán Adam Schall logró granjearse en la corte imperial. En efecto, el alemán gozó de una posición privilegiada en la corte manchú ganándose la confianza del nuevo emperador Chongzhen hasta el punto de que, en 1645, fue nombrado mandarín supervisor de la Oficina Imperial Astronómica con el título de director y un salario acorde a sus atribuciones<sup>69</sup>.

## 5. Algunas consideraciones finales

*La Historia de la conquista de la China por el Tártaro*, publicada de manera póstuma en Europa en 1670 y generalmente poco presente en los estudios contemporáneos, es un documento de extraordinario valor. Por un lado, porque introduce la mirada mexicana en la construcción del relato europeo sobre la transición Ming-Qing –monopolizado por las publicaciones de los miembros de la Compañía de Jesús que se habían convertido en la máxima autoridad y el principal canal de difusión de las noticias que llegaban a Europa sobre China–. Por el otro, porque incorpora toda una serie de reflexiones político-morales y religiosas que permiten ir más allá del contexto chino, y que entroncan directamente con la situación de la monarquía española y el estado de las misiones en China.

Como hombre de estado y al servicio de la corona, Palafox jamás abandonó su interés por la política y las cuestiones militares y, por ello, se preocupó por la situación que atravesaba la monarquía. El obispo inicia su relato en 1640, el mismo año que la península ibérica vivió dos revueltas: la de Portugal, que ponía fin a la unión ibérica de las dos coronas vigente desde 1580, y la de Cataluña. Por ello, concluye ser «año fatal a muchos imperios, y famoso con varias conspiraciones y revueltas de Reynos»<sup>70</sup>.

Como hombre al servicio de Dios, siempre se interesó por el estado de las misiones en los territorios de la corona española. En el caso de la misión china, hubo un ingrediente adicional que justificaba este interés. La disputa entre jesuitas y mendicantes a raíz de los ritos chinos y de las prácticas de evangelización usadas por los miembros de la Compañía en China –de todo ello se documentó durante sus años en Nueva España– le proporcionó un argumento más en su particular cruzada contra los jesuitas en México.

---

<sup>68</sup> Palafox, 1670, p. 227.

<sup>69</sup> Brockey, 2007, p. 112.

<sup>70</sup> Palafox, 1670, pp. 1-2.

El texto de Palafox, al modo de otros relatos europeos sobre la transición Ming-Qing –como los de Johan Nieuhof, Martino Martini o Joseph d’Orléans–, realiza un recorrido histórico que presenta de manera cronológica los principales acontecimientos ocurridos durante la conquista manchú de China. La *Historia* de Palafox, aunque limitada por las fuentes y por el momento de la redacción –seguramente terminó el manuscrito antes de su regreso a España, en 1649–, y con algunos errores –achacables a las fuentes que manejó el obispo–, permite reseguir de manera clara y fidedigna la sucesión de los hechos iniciales de la conquista. El obispo inicia el relato con la rebelión interna que llevó desde el alzamiento de varias facciones rebeldes hasta la entrada de los manchúes en la corte y la creación de una facción pro-Ming en la zona sur del país. Aunque Palafox condena la sublevación de los vasallos rebeldes contra el emperador chino, y aunque critica la decisión del general Ming Wu Sangui de solicitar ayuda a los manchúes para aplacar a los rebeldes chinos, finalmente parece disculparlo porque su intención última era salvaguardar el imperio chino. Y seguramente por ello se interesó por este asunto. Es probable que, en este tipo de reflexiones, el obispo tuviera en mente la realidad del imperio español y la acusación que sobre él recaía de deslealtad a la corona como consecuencia de algunas de sus propuestas reformistas. Este fue seguramente uno de los motivos por los que Palafox recibió duras críticas, no solo porque jamás hubiera estado en China sino porque fue acusado de poco patriótico<sup>71</sup>.

Ahora bien, Palafox va un paso más allá. A la vez que introduce juicios de valor acerca de los hechos que narra, extrapola estos juicios a digresiones de carácter general, aplicables no solo al contexto chino. Como político, el declive y final de la dinastía Ming le permite reflexionar acerca de la decadencia de los imperios, las cualidades que tendría que tener un buen gobernante, y sobre cuál sería el modelo ideal de buen gobierno. De esta manera, y de manera indirecta, pone en evidencia las debilidades y dolencias que padecía entonces la monarquía española. Ahora bien, también plantea la posibilidad de que la monarquía, de la mano de las órdenes mendicantes –a las que apoya en su cruzada contra los jesuitas y la cuestión de los ritos chinos–, aprovechara la coyuntura del cambio en China para recuperar un reino que mostraba, a su entender, unas credenciales inmejorables para la recepción del cristianismo. Mientras que los chinos son presentados como idólatras y faltos de escrúpulos, los manchúes tienen, a ojos del obispo, todas las cualidades que facilitarían una rápida evangelización del país. Seguramente por todo ello, Palafox ensalza de manera repetida y constante las cualidades del pueblo manchú, frente a las de los chinos, más proclives a la idolatría y, por lo tanto, más reacios a la evangelización. Así pues, frente a los relatos europeos en

---

<sup>71</sup> Cummins, 1961, p. 408.

los que la dinastía Ming había sido altamente valorada y admirada –por ejemplo, en la *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del reino de la China* (1585) de González de Mendoza–, Palafox introduce una mirada crítica de los chinos a la que contraponen las bondades de pueblo manchú. Enfatiza no solo el hecho de que fueran ateos –lo que, sin duda, facilitaría, según el obispo, su conquista espiritual–, sino todas las medidas que implementaron para gestionar la convivencia con los chinos, al tiempo que se lamenta de que el imperio español no fuera capaz de implementar en la Nueva España medidas similares con la élite criolla, ni de respetar la diversidad que había dentro de la propia monarquía española. Así pues, el obispo concluye: si «estos son los barbaros de la Asia; assi fuera en muchas cosas los políticos de Europa!»<sup>72</sup>.

## Bibliografía

- Álvarez, Lorena, «Los sangleyes y los problemas de la diversidad cultural en una colonia imperial (Filipinas, siglos XVI-XVII)», en A. Jiménez, y J. J. Lozano (eds.), *Actas de la XI Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna. Comunicaciones*, vol. I. *El Estado Absoluto y la Monarquía*, Granada, Universidad de Granada, 2012, pp. 915-924.
- Álvarez de Toledo, Cayetana, *Juan de Palafox y Mendoza*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica & Marcial Pons Historia, 2011.
- Andrés, Patricia, «La emblemática al servicio de la propaganda: Palafox y Mendoza y sus Obras completas», *Semata*, 23, 2011, pp. 171-188.
- Arnauld, Antoine y Champion, Pierre, *Histoire de Dom Jean de Palafox, évêque d'Angelopolis & D'Osme: et des differens qu'il a eus avec les PP. Jesuites*, S/ imp. S.I., 1690.
- Arteaga, Cristina, *Una mitra sobre dos mundos. La del Venerable don Juan de Palafox y Mendoza*, Sevilla, Artes gráficas Salesianos, 1985.
- Bartolomé Martínez, Gregorio, *Jaque mate al Obispo Virrey. Siglo y medio de sátiras y libelos contra Don Juan de Palafox y Mendoza*, México, FCE, 1991.
- Bartolomé Martínez, Gregorio, *Don Juan de Palafox y Mendoza: Obispo de la Puebla de los Ángeles y de Osma*, Soria, Diputación Provincial de Soria, 2001.
- Bartolomé Martínez, Gregorio, «Acta palafoxiana. Viaje de iniciación a los fondos de archivos y bibliotecas sobre don Juan de Palafox y Mendoza», en Ricardo Fernández (coord.), *Palafox: Iglesia, Cultura y Estado en el siglo XVII. Actas del Congreso Internacional del IV Centenario del Nacimiento de Juan de Palafox y Mendoza*, Universidad de Navarra, 2011, pp. 29-54.

---

<sup>72</sup> Palafox, 1670, p. 329

- Bartolomé Martínez, Gregorio, *Juan de Palafox y Mendoza. Obispo y Virrey. Reformador polémico y escritor sin límites (1600-1659)*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, 2015.
- Brockey, Liam Matthew, *Journey to the East. The Jesuit mission to China, 1579-1724*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.
- Busquets, Anna, «Other voices for the conflict: Three Spanish texts about the Manchus and their conquests of China», *Ming Qing Yanjiu*, 17.1, 2012, pp. 35-64.
- Carioti, Patrizia, «The Zheng's maritime Power in the International Context of the 17<sup>th</sup> century Far Eastern Seas: the Rise of a «Centralised Piratical Organisation» and Its gradual development into an informal 'State'», *Ming Qing Yanjiu*, 5.1, 1996, pp. 29-68.
- Cervera, José Antonio & Martínez, Ricardo, «Puebla de los Ángeles entre China y Europa. Palafox en las controversias de los ritos chinos», *Historia mexicana*, 48.1, 2018, pp. 245-284.
- Chen, M.S., *Three Contemporary Western Sources on the History of Late Ming and the Manchu Conquest of China*, Ph. D. Dissertation, Chicago, The University of Chicago, 1971.
- Chinchilla, Perla, *Palafox y América*, México, Universidad Iberoamericana, 1992.
- Cordier, Henri, *Bibliotheca Sinica. Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'Empire chinois*, París, Ernest Leroux, 1878-1895, 3vols.
- Crossley, Pamela, *The Manchus*, Cambridge, Blackwell Publishers, 1997.
- Cummins, John S., «Palafox, China and the Chinese Rites controversy», *Revista de Historia de América*, 52, 1961, pp. 395-427.
- Cummins, John S., «Two Missionary Methods in China: Mendicants and Jesuits», en Cummins, J. S., *Jesuit and Friar in the Spanish Expansion to the East*, London, Variorum Reprints, 1986, pp. 33-108.
- De la Torre Villar, Ernesto, «Don Juan de Palafox y Mendoza y sus biógrafos», *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, 7, 1995, pp. 45-58.
- Fernández, Ricardo, «La edición ilustrada de las *Opera Omnia* de Palafox de 1762», en Ricardo Fernández (coord.), *Palafox. Iglesia, Cultura y Estado en el siglo XVII*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2001, pp. 441-462.
- Fernández de Navarrete, Domingo, *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China*, Madrid, Imprenta Real por Iuan Garcia Infançon a costa de Florian Anisson, 1676.
- Ferrer Benimeli, José Antonio, *El obispo Palafox y los jesuitas. Análisis de una doble manipulación*, Bilbao, Ediciones el Mensajero, 2013.
- Folch, Dolors, «El pecado nefando: la homosexualidad china en las Relaciones castellanas del XVI», *Revista Iberoamericana de Estudios de Asia Oriental*, 2, 2010, pp. 61-98.
- García, Genaro, *Don Juan de Palafox y Mendoza, Obispo de Puebla y Osmá. Visitador y Virrey de la Nueva España*, A. Nieto, Puebla, 1918.
- Gómez Haro, *Biografía del venerable don Juan de Palafox y Mendoza: el bienhechor de Puebla y los indios*. Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Cultura, 1997.

- Herrera, José Miguel, «Dos miradas a China en el tránsito de la dinastía Ming a la Qing: las visiones de Sabiano Manrique de Lara y Juan de Palafox y Mendoza», *Millars*, 2012, pp. 111-128.
- Lach, Donald & Van Kley, Edwin J., *Asia in the making of Europe. A century of Advance*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1993, Volumen III, Book One.
- León Pinelo, Antonio, *Epitome de la Bibliotheca orientalis y occidental, náutica y geográfica*, Madrid, Francisco Martínez Abad, 1737.
- O'Neill, Charles E. & Domínguez, Joaquín María (Dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*, Roma-Madrid, Institutum Historicum-Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- Oropeza, Déborah, «Los 'indios chinos' en la Nueva España: la inmigración de la nao de China, 1565-1700», México, Colegio de México, Phd-Dissertation, 2007.
- Palafox y Mendoza, Juan de, *Relacion sucinta que hizo el obispo mi sor [Juan de Palafox y Mendoza] de la manera y medios por donde vinieron estas Apologías a las manos de su señoría que se contienen en estos dos volumenes de las Controversias ecclesiasticas de China, para dar luz a materia tan grave como la que en ellas se controvierte y la hizo el año de mil y seiscientos y quarenta y nueve para que precediese a estos tratados quando ordeno que se enquadernasen estando para yr a España el dicho año*, 1649, Ms. 169, Universidad de Salamanca, fols. 1-17v.
- Palafox y Mendoza, Juan de, *Carta del obispo de La Puebla de los Ángeles sobre controversias en la evangelización de China*, Filipinas 86, N. 86, Archivo General de Indias.
- Palafox y Mendoza, Juan de, *Carta del Venerable Siervo de Dios D. Juan de Palafox y Mendoza al sumo Pontífice Inocencio X*, traducida del latín al castellano por Don Salvador González, Madrid, [editor no identificado]. <https://gredos.usal.es/handle/10366/125786> [último acceso: 22 de enero de 2022].
- Palafox y Mendoza, Juan de, *Historia de la conquista de la China por el tártaro*, París, Antonio Bertier, 1670.
- Romano, Antonella, «Conocer la China desde América: la empresa historiográfica de Juan de Palafox, de Puebla a Madrid y París (1640-1670)», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2020. <https://journals.openedition.org/nuevomundo/79066#ftn14> [consultado el 15 de enero de 2022].
- Sánchez-Castañer, Francisco, *D. Juan de Palafox, Virrey de Nueva España*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988.
- Simmons, Ch. E. P., «Palafox and His Critics: Reappraising a Controversy», *The Hispanic American Historical Review*, 46. 4, 1966, pp. 394-408.
- Soldana, Venancio, *El venerable don Juan de Palafox y Mendoza, Obispo de Osma (1654-1659)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1982.
- St. Clair, Eva María, «El obispo Palafox y la cuestión de los ritos chinos en el proceso de extinción de la Compañía de Jesús», *Studia Historica. Historia Moderna*, 22, 2000, pp. 145-170.

- Slack, Edward Jr., «Sinifying New Spain: Cathay's Influence on Colonial Mexico via the Nao de China», *Journal of Chinese Overseas*, 5, 2009, pp. 5-27.
- Van Kley, Edwin J., «An Alternative Muse: the Manchu Conquest of China in the Literature of Seventeenth-Century Northern Europe», *European Studies Review*, 6, 1976, pp. 21-43.
- Van Kley, Edwin J., «News from China; Seventeenth-Century European Notices of the Manchu Conquest», *The Journal of Modern History*, 45.4, 1973, pp. 561-582.
- Vicente, Leopoldo, «Historia de Icoan por Palafox y Mendoza», *Encuentro en Catay*, 6, 1992, pp. 123-170.
- Villamar, Cuauhtémoc. (2015). «Juan de Palafox y China», *Estudios de Historia Novohispana*, 52, 2015, pp. 51-67.
- Wakeman Frederic, *The Great Enterprise. The Manchu Reconstruction of Imperial order in seventeenth-century China*, Berkeley, University of California Press, 1985, vol. I.

Estudios

Ikerketak

# Las obras en la Catedral de Lugo durante la segunda mitad del siglo XVIII: la influencia de Antonio Cosentino de Tejada

Lugoko Katedraleko obrak XVIII. mendearen bigarren erdian: Antonio Cosentino de Tejadaren eragina

Works in the Cathedral of Lugo during the second half of the 18<sup>th</sup> century: the Influence of Antonio Cosentino de Tejada

---

Marcos Gerardo Calles Lombao

Director del Museo Diocesano Catedralicio de Lugo

[marcosg.calles@rai.usc.es](mailto:marcosg.calles@rai.usc.es)

<https://orcid.org/0000-0001-9160-1802>

Recibido / Noiz jaso den: 06/04/2022

Aceptado / Noiz onartu den: 03/05/2022

---

## Resumen

El vaciado del Archivo de la Catedral de Lugo y del Archivo Histórico Provincial de Lugo, de la documentación vinculada a las obras en la Basílica de Santa María de Lugo durante la segunda mitad del siglo XVIII, muestra la influencia del canónigo y arcediano de Neira Antonio Cosentino de Tejada. Sus cargos como mayordomo del prelado Francisco Izquierdo Tavira, como fabricante o como secretario del Cabildo, han posibilitado que sean numerosos los documentos en los que aparece citado, vinculado a las reformas del templo La nueva Capilla Mayor, la reubicación del retablo de Cornielles de Holanda o la construcción de la fachada del Buen Jesús son alguno de los ejemplos en los que la figura de Antonio Cosentino de Tejada aparece promoviendo, o gestionando, el devenir de unas obras que se encuentran entre las más destacadas de esta basílica lucense, edificio incluido en el Patrimonio Mundial por la UNESCO en el año 2015.

## Palabras clave

Catedral de Lugo; Antonio Cosentino de Tejada; Cabildo; Archivo de la Catedral de Lugo; Fachada del Buen Jesús.

## Sumario

1. INTRODUCCIÓN. 2. ANTONIO COSENTINO DE TEJADA COMO CANÓNIGO EN LA CATEDRAL DE LUGO. 3. ANTONIO COSENTINO DE TEJADA Y SU VINCULACIÓN A LAS OBRAS DE LA CATEDRAL DE LUGO DURANTE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII. 3.1. Etapa inicial: las reformas de la Capilla Mayor (1764-1768). 3.2. La construcción de la Fachada del Buen Jesús. 3.3. Las gestiones para el nuevo atrio principal DURANTE EL ÚLTIMO CUARTO DEL SIGLO XVIII. 4. EL TESTAMENTO DE ANTONIO COSENTINO DE TEJADA. 5. CONCLUSIONES. 6. BIBLIOGRAFÍA.

**Laburpena.** Lugoko Katedraleko Artxibotik eta Lugoko Probintziako Artxibo Historikotik Lugoko Santa Maria basilikako XVIII. mendearen bigarren erdiko obrek in lotutako dokumentua atera zutenean, agerian gelditu zen Antonio Cosentino de Tejada kalonje eta Neirako artxidiakonoaren eragina. Francisco Izquierdo Tavira prelatuaren maiordomoa izan zen, fabrikatzailea eta Kabil-doko idazkaria, eta, horri esker, dokumentu askotan aipatzen da tenpluaren berrikuntzei lotuta. Kapera Nagusi berria, Cornielles Holandakoaren erretaularen birkokapena edo Jesus Onaren fatxadaren eraikuntza dira Antonio Cosentino de Tejadak sustatutako edo kudeatutako lanen adibide batzuk, eta obra horiek oso garrantzitsuak izan ziren 2015ean UNESCOk basilika hori Munduko Ondareztat hartzeko.

**Gako hitzak.** Lugoko katedrala; Antonio Cosentino de Tejada; kabildoa; Lugoko Katedraleko Artxiboa; Jesus Onaren fatxada.

**Abstract.** The emptying of the Archive of the Cathedral of Lugo and the Provincial Historical Archive of Lugo, of the documentation linked to the works in the Basilica of Santa María of Lugo during the 2<sup>nd</sup> half of the 18<sup>th</sup> century, shows the influence of the canon and archdeacon of Neira Antonio Cosentino de Tejada. His positions as butler of the prelate Francisco Izquierdo Tavira, as a fabricator or as secretary of the Council of Canons, have made it possible to have numerous documents in which he appears, linked to the reforms of the temple. The new Main Chapel, the relocation of the Cornielles de Holanda altarpiece or the construction of the Good Jesus façade, are some of the examples in which the figure of Antonio Cosentino de Tejada appears promoting, or managing, the future of some works that are among the most outstanding of this basilica from Lugo, a building included in the World Heritage by UNESCO in 2015.

**Keywords.** Cathedral of Lugo; Antonio Cosentino de Tejada; Council of Canons; Archive of the Cathedral of Lugo; Façade of Good Jesus.

## 1. Introducción

Los siglos de la Edad Moderna fueron testigos de una profunda metamorfosis en la Catedral de Lugo, ya que durante esta etapa proliferaron a lo largo de la superficie del edificio obras insígnas como la Torre de las Campanas de Gaspar de Arce (1575-1583), el coro de madera de nogal de Francisco de Moure (1621-1625) o el claustro, que el arquitecto gallego Fernando de Casas Novoa elevó durante el primer cuarto del siglo XVIII.

La belleza de la arquitectura presente en la Catedral de Lugo ha tenido como una de sus principales repercusiones la proliferación de investigaciones, las cuales han puesto su foco en los maestros de las diversas artes que desarrollaron su actividad en la Galicia de la Edad Moderna. Nombres como Juan Martínez Barahona, Pedro de Arén o Miguel de Romay se unen a los antes citados para configurar un portfolio de artistas que con su destreza consiguieron transformar un templo que fue considerado indecente y ruinoso a comienzos del siglo XVII, transformándose posteriormente en todo un *Patrimonio Mundial*, rango al que fue elevada esta basílica en el año 2015. Entre estas investigaciones generalistas sobre la Catedral destacamos los trabajos de Pallares

Gayoso<sup>1</sup>, Chamoso Lamas<sup>2</sup>, Yzquierdo Perrín<sup>3</sup>, Abel Vilela<sup>4</sup> o Otero Piñeyro Maseda<sup>5</sup>, siendo imprescindibles también investigaciones más concretas como las tesis doctorales de Taín Guzmán<sup>6</sup>, Pérez Rodríguez<sup>7</sup>, López Calderón<sup>8</sup> o Calles Lombao<sup>9</sup>.

Las investigaciones centradas en el estudio de la evolución arquitectónica de este edificio han puesto, de forma general, su foco en los estilos o maestros que acometieron las distintas reformas, pero el análisis exhaustivo de la documentación almacenada en los archivos lucenses saca a la luz la actuación de promotores vinculados al mundo eclesiástico y que, con su visión, consiguieron transformar la Catedral de Lugo de una forma tan característica y propia como la que se puede ver en la actualidad. La saga de los Ramírez de Arellano es una excepción dentro de las escasas menciones a la promoción que los canónigos hicieron de las obras en su Catedral, siendo el tesorero Tomás Ramírez de Arellano<sup>10</sup> el que más fortuna ha tenido dentro de las investigaciones previas del siglo XVIII en la Catedral de Lugo.

Dentro de estos promotores, siempre han destacado los prelados, como Fernando de Velloso<sup>11</sup> (1567-1587), Alonso López Gallo<sup>12</sup> (1612-1624) o Francisco Izquierdo Tavira<sup>13</sup> (1748-1762), pero en Lugo la inestabilidad<sup>14</sup> que vivió este colegio de obispos hizo que en numerosas ocasiones el peso de la promoción y supervisión de las obras recayese en los canónigos. La marcada estabilidad del Cabildo lucense durante los dos últimos siglos de la Edad Moderna permitió que algunos canónigos estuviesen en la Catedral más de cincuenta años, así como vinculados a la gestión de obras durante décadas. Entre los canónigos más reconocidos en cuanto a financiación y promoción de obras se encuentra Eugenio Molero<sup>15</sup>, durante el primer cuarto del siglo XVII, financiador de la Capilla de San Eugenio y relacionado con obras como el coro de madera de Francisco de Moure o el retablo de San Froi-

<sup>1</sup> Pallares Gayoso, *Argos Divina*, 1700.

<sup>2</sup> Chamoso Lamas, 1983.

<sup>3</sup> Yzquierdo Perrín, 2005.

<sup>4</sup> Abel Vilela, 2009.

<sup>5</sup> Otero Piñeyro Maseda, 2005.

<sup>6</sup> Taín Guzmán, 1997.

<sup>7</sup> Pérez Rodríguez, 2011.

<sup>8</sup> López Calderón, 2014.

<sup>9</sup> Calles Lombao, 2021.

<sup>10</sup> García Alcañiz Yuste, 1989, p. 141.

<sup>11</sup> Calles Lombao, 2018.

<sup>12</sup> Abel Vilela, 2009, p. 10.

<sup>13</sup> García Conde; López Valcárcel, 1991, pp. 407-419.

<sup>14</sup> Como ejemplo, proponemos el caso del siglo XVII, cuando la Diócesis de Lugo registró la entrada de 17 obispos diferentes.

<sup>15</sup> Calles Lombao, 2019, pp. 60-77.

lán de Juan Martínez Barahona, realizado en 1615. Ya en el siglo XVIII, destacan, entre otros, la saga de los Ramírez de Arellano o el deán Tomás de Anguiano, vinculados ambos a la construcción de la Capilla de Nuestra Señora de los Ojos Grandes (1726-1736) o la remodelación de la Capilla Mayor (1764-1768).

La transcripción y análisis de la documentación conservada en el Archivo de la Catedral de Luño y el Archivo Histórico Provincial de Luño saca a la luz, por primera vez, la actividad promotora de un canónigo y arcediano de Neira de la Diócesis de Luño durante la segunda mitad del siglo XVIII: el doctor Antonio Cosentino de Tejada, siendo el principal objetivo de esta investigación realizar una aproximación de carácter documental al protagonismo que este arcediano tuvo en todo el conglomerado de trabajos que se desarrollaron en la Catedral de Luño, tras el terremoto de Lisboa del 1 de noviembre de 1755<sup>16</sup>. Actas capitulares, libros de Fábrica, protocolos notariales o sus documentos personales, permiten realizar un primer acercamiento a la figura de un arcediano que, sin duda, dejó su impronta en la actual presencia de la Catedral de Luño.

## 2. Antonio Cosentino de Tejada como canónigo en la Catedral de Luño

Antes de realizar una revisión de la actividad de este arcediano de Neira, es necesario contextualizar dos aspectos: el primero, referente a las necesidades del propio templo en la segunda mitad del siglo XVIII, muy dañado en varias zonas, destacando la Capilla Mayor y la Fachada del Buen Jesús<sup>17</sup>. El segundo aspecto se centra en el propio Antonio Cosentino de Tejada, que fue el sucesor de la saga de los Ramírez de Arellano como arcedianos de Neira tras la defunción de Juan Ramírez de Arellano el 12 de junio de 1758<sup>18</sup>; así mismo, a comienzos del año siguiente, el 8 de enero de 1759, tomó posesión de la canonjía tras la defunción de Luis de Armental Berbetoros<sup>19</sup>, lo que le permitió la entrada dentro del propio Cabildo, así como su posterior influencia en la gestión de las próximas reformas que se iban a acometer en el templo.

---

<sup>16</sup> Ces Fernández, 2015, pp. 29-66.

<sup>17</sup> Para contextualizar esta situación, son relevantes las palabras del prelado Manuel Santa María Salazar en 1726: «Urgentissima necesidad, que es la de estar amenazando ruina toda la fachada principal de dicha Santa Yglesia por estar desplomada y apartada mas de una quarta de las paredes maestras, como tambien averse (fols. 193v-194r) hecho en la Capilla Maior, y en el Porticu algunas aberturas, de que asimismo se teme ruina, como no se acuda al reparo della» (ACL (Archivo de la Catedral de Luño), Estante 20, Actas capitulares núm. 14, fol. 193v).

<sup>18</sup> Molejón Rañón, 2003, p. 107

<sup>19</sup> Molejón Rañón, 2003, p. 109.

Desde su privilegiada situación dentro del Cabildo, Antonio Cosentino de Tejada tuvo el punto de partida ideal para iniciar su actividad como promotor o supervisor de las obras. Es necesario confirmar que dentro del Cabildo existía la figura del fabriquero, persona que tenía como cometido la supervisión de las distintas obras que se acometían en el templo, pero con una autonomía muy limitada. Antonio Cosentino de Tejada únicamente fue fabriquero durante los años 1787 y 1788<sup>20</sup>, siendo su gestión dentro del Cabildo muy discutida por los enormes gastos<sup>21</sup> que generó en su afán por embellecer una catedral que, en esos momentos, se encontraba cerrando la nueva fachada principal durante los últimos coletazos del periodo más activo de reformas en el templo durante la Edad Moderna.

Antonio Cosentino de Tejada murió el 22 de julio de 1794<sup>22</sup>, 35 años después de haber conseguido la canonjía en Lugo, dejando tras él una Catedral irreconocible, con un aumento de más de treinta metros en su longitud y una deslumbrante nueva Capilla Mayor, donde destacaban las pinturas de la bóveda, obra de José de Terán, y el nuevo tabernáculo de mármol con la custodia regalada por el prelado Juan Sáenz de Buruaga (1762-1767) en 1772<sup>23</sup>. La incesante labor de este canónigo tuvo como punto álgido su intervención en la nueva Fachada del Buen Jesús, diseñada por el arquitecto Julián Sánchez Bort, donde Antonio Cosentino de Tejada fue nombrado por el Cabildo como responsable de esa obra en 1769, año en el que dan inicio los trabajos dirigidos por el maestro José de Elejalde.

En la Catedral de Lugo también era muy relevante el papel del secretario del Cabildo, oficio que era elegido todos los años el día de San Bernabé (11 de junio). Antonio Cosentino de Tejada también ha tenido un trabajo destacado en este ámbito, pudiendo localizarlo en numerosas gestiones, desde el inicio de los trabajos de restauración del templo a comienzos de la década de los 60 del siglo XVIII o en

<sup>20</sup> Calles Lombao, 2021, pp. 193-194.

<sup>21</sup> «Seguidamente insigüó el Señor Doctoral Sobrado lo mucho que importava el que cada uno de los señores no excediese las facultades del cargo y oficio que se le confiase, qual quedasen eligidos los mismos señores, qual otros, a beneplácito del Cabildo por haver notado singularmente la facilidad y abuso de abrir las cartas de la Comunidad, sin juntarla como corresponde, y que no eran de menos consideración los crecidos gastos Fabrica en Alaxas y obras, hechas sin previa determinación del Cabildo: sobre cuio particular se acordó unanimente que el Secretario reserve las cartas que recibiere para los dias del Cabildo, o avise al señor Dean, o Presidente para que llame a los Señores que estuvieren en la Yglesia, y lean en junta particular como corresponde; y que el señor Fabricario procure ceñirse a las facultades regulares, y ordinarias de su oficio en el cuidado, y conservación (210v-211r) de los vienes de la Fabrica, sin meterse en gastos con Alaxas, u obras de consideración, no proponiéndose, y acordándose primero por el Cabildo, para afianzar con sus luces el deseado acierto» (ACL, Estante 22, Actas capitulares núm. 22, fols. 210v-211r).

<sup>22</sup> Molejón Rañón, 2003, p. 134.

<sup>23</sup> Otero Piñeyro Maseda, 2005, p. 25.

documentos de primer nivel histórico como la copia de los estatutos de los preladados Fernando de Vellosillo (1567-1587)<sup>24</sup>, Pedro de Castro (1599-1603)<sup>25</sup> y Alonso López Gallo (1612-1624)<sup>26</sup>, localizada en el Archivo de la Catedral de Lugo.

El hecho de ser secretario del Cabildo hizo más visible el papel de Antonio Cosentino de Tejada, estando presente su firma en todas las actas de las juntas capitulares, documentos de primer nivel para acometer el estudio de las obras y reformas que se acometieron en esta iglesia durante este periodo temporal.

### 3. Antonio Cosentino de Tejada y su vinculación a las obras de la Catedral de Lugo durante la segunda mitad del siglo XVIII

La presente investigación tiene como objetivo el comprobar la magnitud de la influencia de este arcediano de Neira en la multitud de obras que se acometieron en la Catedral de Lugo durante la segunda mitad del siglo XVIII. En 1755, el 1 de noviembre, aconteció el destructivo terremoto de Lisboa, seísmo que tuvo su incidencia en la propia basílica lucense y afectó, sobre todo, a la Fachada del Buen Jesús. Pese a la situación ruinososa de varias secciones del templo, no fue hasta la década de los 60 cuando se acometieron las primeras intervenciones, localizadas en su mayoría en la zona de la Capilla Mayor.

Los más de treinta años de influencia de Antonio Cosentino de Tejada en las labores de restauración de este edificio nos ha llevado a distribuir su estudio en varias etapas, siendo la inicial datada desde la década de los 60 hasta el comienzo de la Fachada del Buen Jesús en 1769, y la final centrada en la elevación del nuevo imafrente, con todo el conglomerado de datos vinculados al tormentoso devenir de la construcción de una fachada que estuvo detenida entre 1777 y 1783, a medio construir y con las naves del templo abiertas a la intemperie.

#### 3.1. Etapa inicial: las reformas de la Capilla Mayor (1764-1768)

La llegada del doctor Antonio Cosentino de Tejada fue el prelude de la etapa más activa en cuanto a obras y reformas en la Catedral de Lugo durante la Edad Moderna. En esto influyeron diversos factores, como la ya citada lastimosa situación del templo en zonas como la fachada principal, los efectos del terremoto de Lisboa de 1755 o muy especialmente la nueva situación económica que venía

---

<sup>24</sup> Risco, 1798, pp. 166-178.

<sup>25</sup> Risco, 1798, pp. 183-187.

<sup>26</sup> Risco, 1798, pp. 190-199.

impulsada por los testamentos de obispos como Cayetano Gil Taboada (1735-1745)<sup>27</sup> y, posteriormente, Fray Francisco Izquierdo y Tavira (1748-1762)<sup>28</sup>. También influyó de forma radical el Cabildo, donde además del interés artístico que mostraban los canónigos, como el deán Tomás de Anguiano y el arcediano de Neira Antonio Cosentino de Tejada, se dio el caso de que un antiguo canónigo vinculado a Lugo, Bartolomé de Rajoy y Losada, fue nombrado arzobispo de Santiago de Compostela (1751-1772) y tuvo presente a la Catedral de Lugo en cuantiosas donaciones.

La gran obra que va a promover Antonio Cosentino de Tejada en esta etapa inicial fue la reforma de la Capilla Mayor entre 1764 y 1768, pero antes debemos citar las gestiones realizadas el 1 de marzo de 1759<sup>29</sup>, cuando aparece vinculado a la donación que el obispo Fray Francisco Izquierdo y Tavira hizo, de una urna para el Monumento de Jueves Santo<sup>30</sup> de la Catedral de Lugo, obra del platero lucense Pablo Casal Gayoso. La urna fue abonada a razón de 10 reales por cada onza de plata y artísticamente destacaba por llevar varios ángeles con atributos de la Pasión, cuatro serafines alados, dos fruteros con adornos en la puerta, rematándose con un sol con ráfagas, sobre una cruz y un libro. Fue Antonio Cosentino de Tejada el encargado de dar el oro necesario, realizando una tasación de este al terminar, siendo el responsable de examinar todo finalizada la urna, gratificando al platero por su trabajo.

Tras la finalización de la construcción de la Capilla de Nuestra Señora de los Ojos Grandes (1726-1736), la Catedral de Lugo vivió un extenso periodo de ralentización en sus trabajos de reformas, que se alargó durante casi treinta años. La demora en acometer las obras necesarias tenía diversas causas pero destaca, sobre todo, la económica. La Diócesis de Lugo fue una de las más pobres de España durante la Edad Moderna y el Cabildo de la Catedral de Lugo no escapaba a esta característica. Ya en 1726, el prelado Manuel Santa María Salazar (1720-1734) ponía foco en las necesidades del templo, como previamente hizo Alonso López Gallo (1612-1624), pero no fue hasta mediados de los 60 cuando el dinero que procedió de varios frentes posibilitó el que se pudiesen afrontar las obras.

El papel protagonista de Antonio Cosentino de Tejada sale a la luz con fuerza cuando comienzan las gestiones para reparar la Capilla Mayor, muy deteriorada por los siglos de historia que atesoraba y los efectos del terremoto de Lisboa, acontecido pocos años antes. El 1 de diciembre de 1761<sup>31</sup>, un primer

<sup>27</sup> García Conde; López Valcárcel, 1991, pp. 402-405.

<sup>28</sup> García Conde; López Valcárcel, 1991, pp. 407-419.

<sup>29</sup> Esta escritura se realizó ante el escribano lucense Inocencio Varela (AHPLU (Archivo Histórico Provincial de Lugo), Inocencio Varela, 1759, sig. 440-2, fol. 36).

<sup>30</sup> Couselo Bouzas, 2004, p. 232.

<sup>31</sup> García Alcañiz Yuste, 1989, p. 135.

maestro, de nombre Jaime Melitón, realizaba un inicial reconocimiento junto con Antonio Cosentino de Tejada. Fue Jaime Melitón el que reconoció «la fachada del Buen Jesús, y el edificio de la capilla maior de esta Santa Yglesia, que parece amenaza ruina<sup>32</sup>». Antonio Cosentino de Tejada ejerció en ese momento su poder para proponer un cambio radical en cuanto al gusto artístico que había sido una constante en Lugo, vinculado al foco artístico del Barroco Compostelano de maestros como Domingo de Andrade<sup>33</sup> o Fernando de Casas Novoa<sup>34</sup>, que vinieron inicialmente de la mano del prelado Juan Aparicio Navarro, compañero del insigne canónigo compostelano Vega y Verdugo, antes de su llegada a la *ciudad de las murallas*, proponiendo que viniese el maestro de la Catedral de Astorga, Gaspar López<sup>35</sup>, de un gusto artístico más cercano al Neoclasicismo:

Haviendo propuesto los Señores Neyra, y Fabricario estan ynformados de que el Maestro de Obras de la Cathedral de Astorga es havil y a proposito para el reconocimiento de los escalabros de la Capilla Maior, y mas que padece esta Santa Yglesia; se acordó que dicho Señor Neyra escriba al Cabildo de la de Astorga de permiso al referido Maestro para que venga a dicho efecto<sup>36</sup>

Gaspar López vino a Lugo a realizar el cometido poco después, siempre acompañado del arcediano de Neira, pudiendo constatar que incluso vivió durante su estancia en Lugo en el propio domicilio del canónigo. El trabajo del maestro de la Catedral de Astorga fue el comienzo de las gestiones para que los reparos de la Capilla Mayor se iniciasen en 1764, siguiendo los diseños del arquitecto Carlos Lemaur<sup>37</sup>, de nuevo de un gusto alejado del Barroco Compostelano.

Antonio Cosentino de Tejada tuvo un papel protagonista en las gestiones para conseguir dinero para la reparación de esa Capilla Mayor entre 1764 y 1768, pero antes ya aparece como cumplidor y testamentario de Fray Francisco Izquierdo y Tavera, cuando el 12 de junio de 1762<sup>38</sup> entregó 30 000 reales de la herencia del difunto prelado conquense. Más de dos años más tarde, el 27 de noviembre de

---

<sup>32</sup> ACL, Estante 20, Actas capitulares núm.17, fol. 233r.

<sup>33</sup> Taín Guzmán, 1997, pp. 176-199.

<sup>34</sup> Fernández González, 2006.

<sup>35</sup> Calles Lombao, 2020, p. 56.

<sup>36</sup> ACL, Estante 20, Actas capitulares núm. 17, fol. 242r.

<sup>37</sup> Peinado Gómez, 1989, p. 35.

<sup>38</sup> «En 12 de junio de 1762 el Señor Don Antonio Cosentino de Tejada, Arcediano de Neyra, como cumplidor y testamentario de el Ilustrísimo Señor Don Fray Francisco Yzquierdo obispo y señor que fue de esta ciudad en conformidad de lo dispuesto por su última voluntad, por cuenta de la tercera parte de su herencia entregó para esta Santa Yglesia treinta mil reales» (ACL, Estante 16, Libro de Fábrica 1726-1809, fol. 63v).

1764<sup>39</sup>, el propio arcediano de Neira entregó otros 25 089 reales para la Fábrica, también de la testamentaria del Obispo Izquierdo, dinero crucial para el arranque de los trabajos de la principal zona de culto de la basílica.

Desde el Cabildo de la Catedral de Lugo se va a solicitar una ayuda a Madrid para reparar la Capilla Mayor, apoyado en el informe de varios testigos y de tres maestros: José González Sierra, maestro de obras de la Catedral, Domingo Francisco Eytor y el antes citado Gaspar López. Estas gestiones llevaron a la capital de España al arcediano de Neira<sup>40</sup>, que finalmente consiguió que se otorgasen varios donativos y un impuesto durante nueve años, el arbitrio sobre el vino vendido en la ciudad, que ayudó en gran medida a acometer las imperiosas reformas. El día 20 del mes de agosto de 1764, Antonio Cosentino de Tejada anuncia que el Rey Carlos III ha aceptado el arbitrio sobre el vino:

Reciviose carta del Señor Arcediano de Neyra en que participa la gustosa noticia de aver condescendido su Magestad en que se imponga en el arbitrio de un ochabo en quartillo de vino de lo que se vendiere atabernado dentro de la ciudad y sus arrabales por el termino de nueve años<sup>41</sup>

Antonio Cosentino de Tejada realizó gestiones en esos momentos, como el presentar el 15 de enero de 1765 los planos de la Capilla Mayor que había realizado el ingeniero Carlos Lemaury y que estaban en Madrid. Dos meses después, el 5 de marzo, se da comisión por parte del Cabildo para que tres canónigos busquen un maestro de obras apropiado para este trabajo, siendo los seleccionados el propio Antonio Cosentino de Tejada, Tomás Ramírez de Arellano y el Magistral Antonio Santomé Aguiar.

Los trabajos de Antonio Cosentino de Tejada vinculados a la Capilla Mayor fueron constantes, destacando la propia selección de Gaspar López, las gestiones para conseguir dinero o su presencia en el último documento anexo a todo este conjunto de reformas: la carta de pago final de la obra del tabernáculo de mármol que José de Elejalde comenzó en 1765 y de la que entregó la carta de pago el 4 de enero de 1769, especificando que se hallaban presentes los señores «Don Anto-

<sup>39</sup> «En veinte y siete de Noviembre de mil setecientos sesenta y quatro el Señor Don Antonio Cosentino de Tejada, Arcediano de Neyra Dignidad, y Canonigo de esta Santa Yglesia, como cumplidor y testamentario de el Ilustrísimo Señor Don Fray Francisco Yzquierdo Obispo y señor de esta ciudad al presente difunto, por ultimo residuo de su herencia para la Fabrica de esta dicha Santa Yglesia, ha entregado veinte y cinco mil y ochenta y nueve reales y veinte y seis maravedís vellón, que se entraron en el Archivo, o Thesoro, y se le dio recibo a dicho Señor Arcediano por los Señores Archiveros» (ACL, Estante 16, Libro de Fábrica 1726-1809, fol. 70r).

<sup>40</sup> «Diose comisión al Señor Neira para que haga la representación a la Corte sobre la obra de la yglesia» (ACL, Estante 20, Actas capitulares núm. 17, fol. 364r).

<sup>41</sup> ACL, Estante 20, Actas capitulares núm.17, fol. 353r.

nio Cosentino de Texada Dignidad de Arcediano de Neira, y el señor Doctor Don Antonio Phelipe Rodríguez Dignidad de Arcediano de Sarria Doctoral primero y Canonigos en la Santa Yglesia Cathedral<sup>42</sup>». La presencia de Antonio Cosentino de Tejada cobra si cabe más relevancia ya que poco después, siendo encargado de la elevación de la fachada, seleccionó a José de Elejalde también como maestro de obras.

Pese a que Antonio Cosentino de Tejada no fue el encargado designado por el Cabildo para supervisar las obras de la Capilla Mayor, sino Antonio Felipe Rodríguez Sandino, su figura aparece en constantes gestiones, tanto en Madrid como en Lugo, proponiendo como ejemplo la construcción del tabernáculo de mármol, sin registrar en ese año de 1765 el ser fabriquero, sino secretario del Cabildo:

Diputados para que traten y dispongan sobre fabrica de tabernaculo. propusose, que era nezesario ir pensando en encargar, y hazer diligencias para la fabrica del tabernaculo de la Capilla Mayor en donde se há de colocar el Santísimo Sacramento de modo, que pueda estar dispuesto para luego que se concluia la obra de la bobeda de esta..[...].. se acordó formar una diputacion compuesta de los señores Dean Thesorero= Magístral= y yo secretario, para que conferenciasen, y dispusiesen en este particular lo que condujese a la mayor decencia, y aumento del culto de Su Majestad Sacramentado..<sup>43</sup>

Una de las reformas en las que Antonio Cosentino de Tejada ha dejado una impronta más relevante es en la reubicación del antiguo retablo de la Capilla Mayor. Este retablo fue realizado por Cornielles de Holanda<sup>44</sup> durante la primera mitad del siglo XVI, alcanzando los casi dos siglos y medio de antigüedad en el momento que se propone su recolocación. El nuevo gusto artístico que propuso el prelado Juan Sáenz de Buruaga obligaba a cambiar el antiguo retablo por un tabernáculo de mármol, dictaminando el Cabildo el 14 de diciembre de 1765<sup>45</sup> que se debía recolocar por dos motivos: primero, ya que nadie valoraba económicamente esta pieza y no se podía sacar beneficio de su venta; y segundo, porque los frentes de los testeros del edificio estaban muy escasos de decoración y el colocar las piezas del retablo ahí podía solucionar la situación. El 17 de febrero de 1767<sup>46</sup>, el Cabildo da comisión al arcediano de Neira para que acuerde con el escultor

---

<sup>42</sup> AHPLU, Protocolos Notariales del Distrito de Lugo, José Antonio Mouriño Varela, 1769, sig. 535-03, fols. 7r-8v.

<sup>43</sup> ACL, Estante 20, Actas capitulares núm. 17, fol. 377v.

<sup>44</sup> López Vázquez, 2010.

<sup>45</sup> ACL, Estante 20, Actas capitulares núm.17, fol. 456r.

<sup>46</sup> ACL, Estante 20, Actas capitulares núm. 18, fol. 105r.

Agustín Baamonde y los Rioboo<sup>47</sup> la nueva disposición de la obra de Cornielles de Holanda finalizada en 1538. El 21 de febrero<sup>48</sup> de ese mismo año, toma forma la escritura, ante el escribano José Antonio Mouriño Varela, con Antonio Cosentino de Tejada como delegado del Cabildo, en este relevante concierto. Se acuerda distribuir el retablo renacentista de la siguiente forma:

colocar el Retablo que se ha sacado del Altar de la Capilla maior de dicha Santa Yglesia en los dos lienzos de el cruzero de ella, que el uno dize sobre la puerta de la Sachristía maior; y el otro encima de la por donde se entra a dicha Santa Yglesia pegado al Palacio Episcopal<sup>49</sup>

Económicamente, el acuerdo se cerró en 4 200 reales de vellón y, además de la reubicación de la pieza, también estaban obligados a «dar cal y blanco a los huecos y alrededores del retablo», elaborar las estadas para poder realizar el trabajo y a comenzar con la labor en un plazo de quince días, debiendo finalizarla en junio de ese mismo año de 1767.

La nueva disposición de las distintas escenas que se mostraban en el antiguo retablo de la Capilla Mayor imprimió un nuevo mensaje a la zona del transepto. En el testero sur, se seleccionaron las imágenes de la Epifanía, el nacimiento de la Virgen María, el bautismo de Cristo, la Anunciación, la Natividad y la circuncisión de Jesús, todo ello coronado por la imagen de la Virgen María<sup>50</sup>, dedicación de esta Catedral. En el testero norte, las imágenes tienen una temática completamente distinta, comenzando en la parte superior por la Transfiguración en el Monte Tabor, el Descendimiento de la Cruz, la Resurrección, Jesús con los apóstoles, la Última Cena y la Ascensión de Jesús, coronado todo este conjunto por Cristo crucificado junto al buen y el mal ladrón, Dimas y Gestas.

El imponente tamaño del retablo, el esplendor del más puro Plateresco del XVI, así como la fuerza de las imágenes seleccionadas, hacen de esta gestión de Antonio Cosentino de Tejada una de las más visibles para el público, junto con la grandiosa Fachada del Buen Jesús o sus trabajos vinculados a la propia Capilla Mayor.

Es destacable que la nueva colocación de las imágenes del antiguo retablo atiende a una intención y que fue el arcediano de Neira el responsable de seleccionarlas, dejando en mano de Baamonde y los Rioboo la labor ejecutiva.

<sup>47</sup> Vila Jato, 1995, p. 37.

<sup>48</sup> AHPLU, Protocolos Notariales del Distrito de Lugo, José Antonio Mouriño Varela, 1767, Sign: 535-01, fol. 66r.

<sup>49</sup> AHPLU, Protocolos Notariales del Distrito de Lugo, José Antonio Mouriño Varela, 1767, Sign: 535-01, fol. 66r.

<sup>50</sup> Vázquez Saco, 1953, p. 36.

### 3.2. La construcción de la Fachada del Buen Jesús

Tras terminar todos los trabajos relativos a la reforma de la Capilla Mayor, el siguiente punto de interés del Cabildo, para mejorar la Catedral, fue la construcción de la nueva Fachada del Buen Jesús<sup>51</sup>, con el consiguiente aumento de la longitud del templo. Antonio Cosentino de Tejada fue el encargado por el Cabildo para gestionar esta obra, viéndose esto reflejado inicialmente en el envío de los tres planos que se tenían para la fachada, que habían sido realizados previamente por Gaspar López, Carlos Lemaur y Pedro Ignacio de Lizardi, aunque estos posteriormente fueron rechazados<sup>52</sup>. Fue Antonio Cosentino de Tejada el encargado de recoger los planos y se confirma que el 24 de septiembre de 1768 son enviados a Madrid<sup>53</sup>. Fue en esas fechas en las que entró el nuevo prelado lucense, Fray Francisco Armañá, quien tuvo un papel clave en la evolución del nuevo imafrente. El 5 de noviembre de 1768, los arcedianos de Neira y Sarria informan al nuevo prelado de los preparativos de la obra. El 20 de diciembre<sup>54</sup> Antonio Cosentino de Tejada informa que el arquitecto Ventura Rodríguez necesitaba planos de la catedral y la obra vieja para poder dictaminar. Ya en febrero de 1769<sup>55</sup>, el Cabildo debe actuar ante el rechazo de los planos enviados a Madrid, proponiendo al propio Ventura Rodríguez como autor de unos nuevos planos.

Antonio Cosentino de Tejada va a encomendar entonces a Julián Sánchez Bort<sup>56</sup> hacer los nuevos planos que fueron realizados el 14 de marzo de ese año 1769, como explícitamente pone en los propios tres planos de tela conservados en el Archivo de la Catedral de Lugo. En abril, el Cabildo comisiona al arcediano de Neira para que averigüe el coste que tendría realizar ese proyecto de Sánchez Bort, seleccionando la versión más económica de estos, llegando la respuesta de Antonio Cosentino de Tejada el 12 de mayo<sup>57</sup>, confirmando que costaría 670 000 reales la versión completa y 500 000 reales la más económica. El 13 de mayo el Cabildo acordó que se seleccione definitivamente el proyecto de Sánchez Bort, propuesto por Antonio Cosentino de Tejada, siendo el maestro de esta obra el ya conocido José de Elejalde. Tras varias comisiones sobre aspectos del contrato para la elevación de la fachada, se firma definitivamente el acuerdo con José de Elejalde el 9 de junio, acordando un contrato a jornal de 32 reales por día, dejan-

---

<sup>51</sup> Vila Jato, 1988, pp. 454-465.

<sup>52</sup> ACL, Estante 20, Actas capitulares núm. 18, fol. 192v.

<sup>53</sup> ACL, Estante 20, Actas capitulares núm. 18, fol. 198r.

<sup>54</sup> ACL, Estante 20, Actas capitulares núm. 18, fols. 215v-216r.

<sup>55</sup> Pérez Rodríguez, 2011, p. 539.

<sup>56</sup> Yzquierdo Perrín, 1984-1986, pp. 7-40.

<sup>57</sup> ACL, Estante 20, Actas capitulares núm. 18, fol. 244r.

do abierta la posibilidad de poder despedirlo, si el Cabildo quisiese paralizar la obra, como finalmente sucedió.

Del documento del contrato, redactado en el acuerdo capitular del 17 de junio de 1769, rescatamos varios datos claves con respecto a la figura de Antonio Cosentino de Tejada: el primero, referente a confirmar que «Joseph Elexalde ha de dirigir, y hacer construir la expresada fabrica de la fachada con arreglo a los planos que se le entregan firmados de Don Antonio Cosentino de Tejada<sup>58</sup>», clara referencia a quién impuso su gusto artístico. Es también necesario resaltar que Antonio Cosentino de Tejada va a quedar a cargo de esta obra, aún sin ser el fabriquero, pudiendo verlo firmando, por ejemplo, los contratos para las piedras de la fachada del Buen Jesús, escrituradas el 13 de julio de 1769<sup>59</sup> ante José Antonio Mouriño Varela, donde aparecían los maestros canteros:

Domingo de Abuin, Juan Pereira de Castro, Geronimo Vieitez, Domingo Fernández: vecinos de esta ciudad Alonso Pereira de Castro que lo es del lugar del Puente extramuros de ella, Joseph Sieiro y Juan do Campo vecinos de la feligresia de San Miguel do Campo<sup>60</sup>.

La obra de la Fachada del Buen Jesús fue una pesadilla para el Cabildo, que pronto se dio cuenta de que el dinero que tenían no era suficiente, viéndose obligado Antonio Cosentino de Tejada a solicitar paralizar los trabajos el 17 de diciembre de 1774:

El Señor Arzediano de Neira dijo havia llegado la obra de las torres a estado de poder suspenderse, si el Cavildo continuaba en el animo de cubrir la Yglesia, y haviendolo declarado asi, se acordó se cubriessen dichas torres, y se travajase en el cuerpo de la Yglesia para cubrirla quanto antes<sup>61</sup>

Los trabajos de la fachada se van a detener definitivamente el día 20 de septiembre<sup>62</sup>, con una situación de las naves anexas a la fachada muy preocupante, que obligó a algunos canónigos a dar un paso adelante, siendo el tesorero Tomás Ramírez de Arellano el que puso dinero de su bolsillo para poder reiniciar la obra.

Para intentar solucionar la situación, el canónigo tesorero Ramírez de Arellano va a contratar por su cuenta, con aprobación del Cabildo, a un maestro poco

<sup>58</sup> ACL, Estante 20, Actas capitulares núm. 18, fol. 253r.

<sup>59</sup> AHPLU, Protocolos Notariales del Distrito de Lugo, José Antonio Mouriño Varela, 1769, sig.: 535-03, fols. 194r-195r.

<sup>60</sup> AHPLU, Protocolos Notariales del Distrito de Lugo, José Antonio Mouriño Varela, 1769, sig.: 535-03, fol. 194r.

<sup>61</sup> ACL, Estante 20, Actas capitulares núm. 19, fol. 315r.

<sup>62</sup> ACL, Estante 22, Actas capitulares núm. 20, fol. 40.

experimentado, Alberto Ricoy, con el que formalizó una escritura el 7 de mayo de 1776 para cerrar las obras de la Catedral por «hallarse amenazando ruina la fachada principal de ella»<sup>63</sup>. En esta gestión no tuvo un papel relevante Antonio Cosentino de Tejada, pero sí aparece el 3 de agosto<sup>64</sup> de ese año, confirmando haber dejado los materiales de la obra para los nuevos trabajos que se iban a realizar. El listado de materiales entregado por el arcediano de Neira no va a coincidir con lo que Alberto Ricoy va a encontrar, siendo este el primer problema con un maestro de obras que no va a realizar un buen trabajo en la basílica, siendo considerado por el Cabildo como un peón o un albañil, dejando en peor estado la fachada de lo que inicialmente estaba, habiendo además gastado los materiales.

Tras la tormentosa partida de Alberto Ricoy, el Cabildo buscó ayuda siendo finalmente la solución Miguel Ferro Caaveiro, maestro de obras de la Catedral de Santiago de Compostela, que tras un largo periodo de trámites, entre 1777 y 1783, inició el definitivo cierre de la fachada, así como la remodelación y construcción de otras secciones como la Capilla de San Froilán o el nuevo atrio principal.

La Fachada del Buen Jesús es actualmente la principal imagen de la Catedral de Lugo en el Camino de Santiago. Desde finales del siglo XIX ya está completa con la elevación de las dos torres, que Nemesio Cobreros diseñó basándose en los diseños de Sánchez Bort. La fachada tal como la vemos, pese a estar inacabada y mutada, sigue presentando el gusto artístico de un personaje de primer nivel, como lo fue Antonio Cosentino de Tejada, presente en prácticamente todas las grandes obras que acontecieron en el templo desde 1759 hasta su defunción en 1794.

### 3.3. Las gestiones para el nuevo atrio principal durante el último cuarto del siglo XVIII

El atrio principal fue una de las últimas construcciones que registró la basílica lucense durante el siglo XVIII. Sus imponentes dimensiones, su icónica forma de «brazos abiertos» e impacto en el urbanismo de Lugo hacen de esta obra una de las más relevantes dentro del elenco de trabajos entre los que colaboró Antonio Cosentino de Tejada.

El atrio siguió un diseño del citado arquitecto Miguel Ferro Caaveiro, pero su construcción fue dirigida por Alexos Frieiro, el cual ya era conocido por Antonio Cosentino de Tejada por trabajos precedentes, como las fuentes que a mediados

---

<sup>63</sup> AHPLU, Protocolos Notariales del Distrito de Lugo, José Antonio Mouriño Varela, 1776, sig.: 539-01, fol. 140r.

<sup>64</sup> Calles Lombao, 2021, p. 596.

del XVIII había sufragado el prelado conquense Fray Francisco Izquierdo y Tavera (1748-1762). El atrio ocupa toda la superficie anexa a la fachada principal e incluía tres entradas sin cancelas, superando los 35 metros de largo y los 20 de ancho, con más de 700 m<sup>2</sup> de superficie<sup>65</sup>. El repaso de la documentación vinculada a esta obra saca a la luz las distintas gestiones de Antonio Cosentino de Tejada, siendo nombrado por el Cabildo como responsable de las gestiones para el atrio, junto con el canónigo fabriquero Andrés de Prado.

El relevante papel del arcediano de Neira, en cuanto a las gestiones de la obra del atrio, queda de manifiesto en las actas capitulares del 23 de agosto de 1788<sup>66</sup>, reportando sobre Antonio Cosentino de Tejada que:

Papeles que entregó el señor Neira sobre el Atrio de la Yglesia:

El Señor Arcediano de Neira dio parte al Cabildo de haver evacuado enteramente su comisión respectiva al Atrio de la Yglesia y sus incidencias, presentando los recibos de los Señores diputados de la Ciudad y de Don Pedro Pablo Montenegro, por donde consta quedar satisfechos de lo en que se han convenido con los mas documentos del expediente: el qual se mandó custodiar en nuestro Archivo. Con lo qual se feneció el Cabildo de que doi fe<sup>67</sup>

Esta fue la última gran intervención del doctor Cosentino de Tejada, aunque la Catedral siguió su proceso de embellecimiento con una última gran obra: la nueva capilla de San Froilán, también diseño de Miguel Ferro Caaveiro, donde destaca el imponente retablo de San Froilán realizado por Manuel de Luaces y pintado por Manuel Rodríguez Adrán.

#### 4. El testamento de Antonio Cosentino de Tejada

El fallecimiento de Antonio Cosentino de Tejada puso fin a una larga trayectoria como canónigo, que dejó su impronta en las secciones más importantes de la Catedral de Lugo y de iglesias de la propia diócesis lucense, como San Julián de Freijo (Fonsagrada, Lugo).

La revisión de las actas capitulares del Cabildo nos ha permitido localizar un documento vinculado a la hermana del arcediano de Neira, Josefa Cosentino de Tejada, en el que describe las disposiciones testamentarias que su hermano había dejado, quedando de manifiesto el interés de este último por la actividad

<sup>65</sup> Calles Lombao, 2017.

<sup>66</sup> ACL, Estante 22, Actas capitulares núm. 22, fol. 237v.

<sup>67</sup> ACL, Estante 22, Actas capitulares núm. 22, fol. 237v.

constructiva. La carta enviada al Cabildo confirma que es «una memoria simple de testamento escrita y firmada de su puño<sup>68</sup>». Antonio Cosentino de Tejada dejó para la Fábrica una «Cortiña y guertas que adquiri frente a la Mosquera detrás de la muralla», una propiedad muy cotizada, disponiendo que prefería que si se vendiese fuese a algún miembro del Cabildo.

En su testamento también habla de su mayor obra fuera de la Catedral, la iglesia de San Julián de Freijo, para la cual había aportado grandes cantidades de dinero, pero que aún era necesario aportar más. No existe copia en los escribanos lucenses del testamento de Antonio Cosentino de Tejada, ya que expresamente dice en la carta conservada que no quedaron testigos de este documento, estando realizada del puño y letra del arcediano de Neira. La única heredera fue su hermana, Josefa Cosentino de Tejada, y el usufructo de las *cortiñas* anexas a la Mosquera fue para su sobrino José Teixeira Cosentino de Tejada.

Con este documento se terminó la vida de un Antonio Cosentino de Tejada que ha quedado ampliamente presente en numerosos documentos de la época, siendo esto fruto de su labor como secretario y de las fructíferas actuaciones que realizó para el embellecimiento de la Catedral de Lugo.

## 5. Conclusiones

La presente investigación inédita ha permitido sacar a la luz la importancia del arcediano de Neira y canónigo de la Catedral de Lugo Antonio Cosentino de Tejada que, desde su llegada al Cabildo en 1759, imprimió su interés y gusto artístico en la basílica lucense, durante uno de los periodos constructivos más activos que registró el templo durante la Edad Moderna.

Antonio Cosentino de Tejada inició sus vinculaciones a las obras con su puesto de mayordomo del prelado Fray Francisco Izquierdo y Tavira, apareciendo en gestiones tanto de las fuentes de la ciudad de Lugo como del Monumento de Jueves Santo que se encargó al platero Pablo Casal Gayoso. Su primera etapa como canónigo, tras su nombramiento en 1759, le sitúa haciendo gestiones en las reformas de la Capilla Mayor, seleccionando a maestros como Gaspar López. Fue durante la década de los sesenta del XVIII cuando asesoró a Agustín Baamonde y los Rioboó en el nuevo montaje del retablo de Cornielles de Holanda, obra renacentista que aún hoy en día transmite un potente mensaje en la zona del transepto de la Catedral.

La construcción de la nueva fachada principal condicionó el devenir del templo entre 1769 y 1788, siendo el doctor Cosentino de Tejada el responsable de esta obra

---

<sup>68</sup> ACL, Estante 22, Actas capitulares núm. 24, fol. 43v.

designado por el Cabildo. Las intensas gestiones que se tuvieron que realizar para poder acabar la fachada, sin las torres, hicieron que la figura de este arcediano de Neira esté presente en momentos clave como la selección de los definitivos planos de la fachada realizados por Julián Sánchez Bort. En 1788 se dan por finalizados los trabajos del nuevo atrio principal suponiendo esto el remate de los avatares de una obra que estuvo paralizada por falta de dinero desde 1777 hasta 1783.

Antonio Cosentino de Tejada ocupó el cargo de secretario del Cabildo, lo que permitió que su legado escrito sea fecundo en el Archivo de la Catedral de Lugo. Destacamos, además de las actas capitulares escritas por él, el legado de un libro con los estatutos de los obispos Fernando de Vellosillo, Pedro de Castro y Alonso López Gallo, fuente de especial importancia para cualquier estudio que se acometa sobre la Basílica de Santa María de Lugo.

La inclusión de la Catedral de Lugo en el Patrimonio Mundial por la UNESCO ha revalorizado el interés por esta basílica, siendo la fachada de esta Catedral uno de los iconos más reconocidos del itinerario Primitivo en el que se sitúa. Este reconocimiento mundial justifica más, si cabe, el que se acometa un estudio monográfico sobre Antonio Cosentino de Tejada, persona que dirigió e imprimió su gusto artístico en ella, siendo destacable que, aun siendo casi coetánea con la fachada del Obradoiro de la Catedral de Santiago de Compostela, no guarde un gran parecido con ella.

La riqueza documental de los archivos lucenses, especialmente del Archivo de la Catedral de Lugo, ha permitido sacar a la luz la relevancia de este canónigo que siguió la senda marcada por otros miembros del Cabildo lucense que anteriormente habían imprimido su gusto artístico en la Catedral, como Eugenio Molero durante el primer tercio del siglo XVII o Tomás de Anguiano durante el siglo XVIII.

## 6. Bibliografía

- Abel Vilela, Adolfo de, *Catedral*, Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2009.
- Abel Vilela, Adolfo de, *El coro de la Catedral de Lugo*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2009.
- Calles Lombao, Marcos Gerardo, «El atrio principal de la Santa Iglesia Catedral Basílica de Lugo. Documentos en el Archivo Catedralicio», *Lxcensia*, 55, 2017, pp. 95-108.
- Calles Lombao, Marcos Gerardo, «Fernando de Vellosillo Barrio, Obispo de Lugo (1567-1587): mecenas, teólogo e impulsor de mejoras en la Ciudad de las Murallas», *CROA*, 28, 2018, pp. 192-205.
- Calles Lombao, Marcos Gerardo, «Eugenio Molero, Arcediano de Abeancos, impulsor de las principales obras de la Catedral de Lugo en el primer tercio del siglo XVII», *Tiempos Modernos*, 39, 2019, pp. 60-77.

- Calles Lombao, Marcos Gerardo, «Influencia de los maestros de la Catedral de Astorga en la decoración pictórica de la Capilla Mayor de la Catedral de Lugo (1762-1768)», *Liceo Franciscano*, 214, 2020, pp. 49-75.
- Calles Lombao, Marcos Gerardo, *Promotores y artistas en la Santa Iglesia Catedral Basílica de Lugo durante los siglos XVII y XVIII*, 2021, tesis doctoral, Universidad de Santiago de Compostela.
- Ces Fernández, Beñoña, «Los efectos del seísmo de Lisboa de 1755 sobre el patrimonio monumental en Galicia», Tesis doctoral, Universidade da Coruña, 2015.
- Chamoso Lamas, Manuel, *La Catedral de Lugo*, Madrid, Editorial Everest, 1983.
- Couselo Bouzas, José, *Galicia artística del siglo XVIII y primer tercio del XIX*, Santiago de Compostela, CSIC, 2004.
- Fernández González, Alberto, *Fernando de Casas y Novoa, arquitecto del barroco dieciochesco*, 2006, tesis doctoral, Universidad de Santiago de Compostela.
- García Alcañiz Yuste, Julia, *Arquitectura del neoclásico en Galicia*, A Coruña, Editorial Conde de Fenosa, 1989.
- García Conde, Antonio; López Valcárcel, Amador, *Episcopologio lucense*, Lugo, Fundación Caixa Galicia, 1991.
- López Calderón, Carme, *La impronta de la literatura emblemática y la estampa europea en los programas devocionales dedicados a María durante el siglo XVIII en la Península Ibérica*, 2014, tesis doctoral, Universidad de Santiago de Compostela.
- López Vázquez, José Manuel, «La llegada del Renacimiento a las catedrales gallegas: consideraciones acerca de la estructura e iconografía del antiguo retablo mayor de la Catedral de Lugo», *Semata*, 22, 2010, pp. 411-431.
- Molejón Rañón, José, *El Cabildo catedralicio*, Lugo, Diputación Provincial de Lugo, 2003.
- Otero Piñeyro Maseda, Pedro Santiago, *La Catedral de Lugo. Guía histórico-artística*, Lugo, Diputación Provincial de Lugo, 2005.
- Pallares Gayoso, Juan, *Argos Divina*, Santiago de Compostela, Imprenta Benito Antonio Frayz, 1700.
- Peinado Gómez, Narciso, *La basílica lucense*, Lugo, Gráficas Gerardo Castro, 1989.
- Pérez Rodríguez, Fernando, *El arquitecto Don Miguel Ferro Caaveyro*, 2011, tesis doctoral, Universidad de Santiago de Compostela.
- Risco, Manuel, *España Sagrada* (Tomo XLI), Madrid, Imprenta de la viuda e hijo de Marín, 1798.
- Taín Guzmán, Miguel, *Domingo de Andrade*, 1997, tesis doctoral, Universidad de Santiago de Compostela.
- Vázquez Saco, Francisco, *La Catedral de Lugo*, Santiago de Compostela, Bibliófilos Gallegos, 1953.
- Vila Jato, María Dolores, «Notas sobre la construcción de la fachada principal de la Catedral de Lugo», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 54, 1988, pp. 454-465.
- Vila Jato, María Dolores, *El antiguo retablo mayor de la Catedral de Lugo*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1995.
- Yzquierdo Perrín, Ramón, «Arquitectura neoclásica en la Catedral de Lugo», *Abrente*, 16-18, 1984-1986, pp. 7-40.
- Yzquierdo Perrín, Ramón, *Las catedrales de Galicia*, León, Edilexa, 2005.

# *A la luz de los faros.* La justicia revolucionaria en el municipio de Vallecas (julio de 1936 / febrero de 1937)

*A la luz de los faros.* Justizia iraultzailea Vallecasako udalerrian  
(1936ko uztaila / 1937ko otsaila)

*In the light of the headlights.* Revolutionary justice in the Municipality  
of Vallecas (July 1936 / February 1937)

---

Fernando Jiménez Herrera\*

Universidad Complutense de Madrid

[fernandojimenez@ucm.es](mailto:fernandojimenez@ucm.es)

<https://orcid.org/0000-0002-9026-3001>

Recibido / Noiz jaso den: 25/11/2021

Aceptado / Noiz onartu den: 21/01/2022

---

## Resumen

El fracaso del golpe de Estado del 17 de julio de 1936 y las suspicacias hacia las fuerzas de orden, unido a la pérdida de poder efectivo en las calles, dio origen a los comités que iniciaron una serie de procesos revolucionarios. Dentro de dichos procesos, estos nuevos espacios ejercieron toda una serie de nuevas funciones entre las que destacó la violencia. En el presente artículo se va a proceder a estudiar la violencia revolucionaria en el municipio madrileño de Vallecas a través de los levantamientos de cadáveres realizados por los juzgados del término municipal. El objetivo es analizar este acontecimiento y contraponerlo con el relato general para apreciar diferencias y similitudes.

## Palabras clave

Violencia; justicia revolucionaria; Vallecas; Comités; procesos revolucionarios.

## Sumario

1. LA REVOLUCIÓN TOMA LAS CALLES. NUEVOS CENTROS DE PODER EN EL MUNICIPIO DE VALLECAS. 2. CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LA JUSTICIA REVOLUCIONARIA MADRILEÑA. 3. LA VIOLENCIA REVOLUCIONARIA EN VALLECAS, JULIO DE 1936-FEBRERO DE 1937. 4. CONCLUSIONES. FUENTES ARCHIVÍSTICAS. BIBLIOGRAFÍA.

\* Fernando Jiménez Herrera es doctor en Historia Contemporánea por la Universidad Complutense de Madrid. Es miembro del grupo de investigación Complutense GIGEFRA. Actualmente, ejerce como Personal de Apoyo a la Investigación en dicha institución.

**Laburpena.** 1936ko uztailaren 17ko estatu-kolpearen porrotaren ondorioz, eta ordenaren indarrei zitzaien goganbeharrak eta lehenago kalean izandako indarra galdu izanak bultzatuta, zenbait komite sortu ziren, zeinak prozesu iraultzaile batzuk jarri baitzituzten martxan. Prozesu iraultzaileetan funtzio berri andana bat bete zuten komiteek; horien artean nabarmentzekoa, indarkeria. Artikulu honetan Vallecasko udalerrian (Madril) izandako indarkeria iraultzailea aztertzen da udal barrutiko epaitegiek egindako hilotz jasotzeen bidez. Halako gertaerak ikertzea da helburua, eta kontakizun gailenarekin konparatzea zer alde eta antzekotasun dauden jakiteko.

**Gako hitzak.** Indarkeria; Justizia iraultzailea; Vallecas; Komiteak; Prozesu iraultzaileak.

**Abstract.** The failure of the coup d'état of July 17, 1936 and suspicions towards the forces of order, together with the loss of effective power in the streets, gave rise to the committees that began a series of revolutionary processes. Within these processes, these new spaces exercised a whole series of new functions, among which violence stood out. In this article we will proceed to study the revolutionary violence in the Madrid municipality of Vallecas through the removal of bodies carried out by the courts of the municipal term. The objective is to analyze this event and contrast it with the general story to appreciate differences and similarities.

**Keywords.** Violence; revolutionary justice; Vallecas; Committees; revolutionary processes.

La derrota de la sublevación del 17 de julio de 1936 en Madrid, donde participaron de forma activa numerosos miembros de las organizaciones obreras de la capital, tuvo una serie de consecuencias imprevistas en el aparato estatal. La desconfianza hacia las fuerzas del orden por parte de las autoridades, junto con su inactividad inicial, fue aprovechada por estos colectivos para iniciar toda una serie de procesos revolucionarios. De esta forma, las autoridades perdieron su poder efectivo en las calles, que pasó a manos de los comités revolucionarios creados para frenar la sublevación y su expansión. Estos comités arrebataron el monopolio de diversas funciones al Estado, como el realojo de refugiados, la organización de comedores, cooperativas de consumo, uniones matrimoniales, velatorios, escuelas o, incluso, industrias cercanas que, ante la huida de sus propietarios o su detención y ejecución, carecieron de dirección. Sin embargo, las funciones que tuvieron una mayor repercusión fueron las relacionadas con la gestión del orden público y la justicia. Una función que compartieron todos los comités, ya que las mencionadas anteriormente –es decir, las humanitarias, culturales, sociales y económicas– no las ejercieron todos estos centros.

La justicia revolucionaria se caracterizó por su completa ruptura con el modelo judicial oficial. Este modelo de justicia buscó distanciarse de la estatal por considerarla «burguesa», es decir, organizada en función de las necesidades e intereses de la burguesía dominante. Por tanto, según el razonamiento de los miembros de los comités, y de algunas corrientes de pensamiento y acción obrera<sup>1</sup>, la

---

<sup>1</sup> A. D'Auria, 2009, pp. 101-103.

Justicia estuvo guiada por unos principios contrarios a los intereses del proletariado, desvinculándose de sus formas y sus representantes. La justicia revolucionaria buscó suplir esas carencias a través de procedimientos rápidos guiados por los intereses de clase materializados en las decisiones tomadas por los miembros de los comités<sup>2</sup>. Los representantes estatales, en general, se posicionaron en contra de estos procedimientos e intentaron frenarlos desde el inicio para recuperar el monopolio de sus funciones.

Todas estas acciones revolucionarias se dieron a lo largo de la retaguardia republicana con mayor o menor intensidad. dependiendo de diversos factores, entre ellos, la fuerza que tuvieron las organizaciones obreras con anterioridad al golpe de Estado. En el presente artículo se procederá a estudiar el caso del Municipio de Vallecas. Un espacio de análisis que ofrece diversas perspectivas como consecuencia de las diferencias existentes entre los distintos barrios que lo compusieron. Por una parte, estuvo Villa de Vallecas, el pueblo que dio origen al Municipio, donde prevalecieron las relaciones basadas en el parentesco y la proximidad, similares a las que se daban en las zonas rurales de la época, con una naciente industria local desarrollada ante las necesidades de la capital. Por otra parte, estuvo el Puente de Vallecas, que agrupó a diversos barrios como Nueva Numancia, Doña Carlota, Entrevías o Picazo. En general, una zona más próxima a la ciudad, dotada de mejores infraestructuras que Villa, pero con serias carencias en relación con ciertas áreas de Madrid. También desarrolló una industria local enfocada a la construcción y sus habitantes –un porcentaje importante procedentes de las migraciones suscitadas por la atracción de Madrid, pero afincadas en Vallecas por los bajos alquileres–; la mayoría, con trabajos en la capital en relación al sector servicios o el secundario. Un perfil, en general, de personas, mayoritariamente hombres, pero también mujeres dedicadas al servicio doméstico, sobre todo, jóvenes con un nivel de instrucción bajo.

Las respuestas que se dieron desde el Municipio a la sublevación fueron heterogéneas, aunque compartieron similitudes con las desplegadas por los colectivos obreros de otras zonas de la capital y su periferia<sup>3</sup>. Por lo tanto, los objetivos del presente artículo lo que persiguen es conocer la forma de actuar de los comités vallecanos en relación a la violencia revolucionaria y sus similitudes o diferencias con las desplegadas en el resto de centros madrileños. Para ello, se procede a realizar un análisis exhaustivo de las fuentes judiciales republicanas para conocer las dinámicas de la violencia desplegada en el Municipio y contraponerlas con las conclusiones a las que han llegado diversos historiadores e historiadoras. De esta forma, se persigue un doble objetivo: por una parte, mejorar el conocimiento

---

<sup>2</sup> Alba, 1990, pp. 224-225.

<sup>3</sup> Cruz, 2006, pp. 11-32; Thomas, 2014b.

de la justicia revolucionaria llevada a cabo por los comités vallecanos y, por otra parte, ver si la violencia revolucionaria en Vallecas compartió similitudes y/o diferencias con la desplegada en otras zonas de la retaguardia madrileña.

## 1. *La revolución toma las calles. Nuevos centros de poder en el Municipio de Vallecas*

En la tarde noche del 18 de julio de 1936 llegaron las primeras noticias sobre el golpe de Estado llevado a cabo por los militares en Marruecos. La población acudió a diversos espacios reclamando información, entre los que estuvieron los Ateneos Libertarios, las Casas del Pueblo, las Agrupaciones y Círculos socialistas y los Radios comunistas. En la calle Concordia, donde se encontraban la Casa del Pueblo y el Ateneo de Divulgación Social de Nueva Numancia, se acumularon un gran número de personas, la mayoría simpatizantes, socios y miembros de estos centros. Las primeras medidas que tomaron los socios de estos espacios fue la generación de comités que coordinasen la respuesta a la sublevación. Unos comités inspirados en la tradición de la protesta obrera, como herramientas de autodefensa, que frenasen la extensión de la sublevación<sup>4</sup>. En algunos casos, fueron los comités rectores de distintas organizaciones las que asumieron estas funciones, como el comité de la Agrupación Socialista o el del Radio comunista.

En el caso anarquista, en general, recurrieron a su repertorio de movilización previo a la contienda, es decir, constituyeron comités de Defensa. Estos órganos fueron concebidos en 1931, al modelo de los grupos de acción o autodefensa creados durante la dictadura de Primo de Rivera, para servir de defensa frente a posibles amenazas externas y realizando labores para desgastar al Gobierno, sobre todo, a raíz de Casas Viejas<sup>5</sup>. En general, en la esfera libertaria, fueron estos comités los que asumieron el control de las armas y la organización de las personas armadas en las luchas por el control de los cuarteles que quedaron bajo el dominio sublevado<sup>6</sup>. Esta organización se llevó a cabo con los Ateneos Libertarios, espacios donde militaron la mayor parte de los miembros de los comités y que,

---

<sup>4</sup> A lo largo de los años de la dictadura de Primo de Rivera y la Segunda República, las diversas corrientes obreras generaron sus propios mecanismos de autodefensa frente a las autoridades y, sobre todo, a las organizaciones fascistas y de ultraderecha que surgieron durante los años treinta. También sirvieron, como fue el caso de los Comités de Defensa anarquistas, para preparar la organización de los militantes frente a las huelgas organizadas desde las organizaciones propias del movimiento libertario. Por lo tanto, no persiguieron abrir un proceso revolucionario, sino organizar una estructura de autodefensa frente a ataques e injerencias externas. Guillamón, 2013.

<sup>5</sup> Jiménez Herrera, 2021, p. 43.

<sup>6</sup> Mera, 2006, pp. 34 y 38; Gallego, 2016, p. 83.

sobre todo, en el inicio, les acogieron como sede conjunta –Ateneo y Comité<sup>7</sup>–. Fueron las dos cabezas del proceso revolucionario anarquista en Madrid. Por una parte, los Ateneos se encargaron de mantener funciones previas, como centro de socialización, educativo y cultural, gestión de economatos, comedores, e, incluso, añadir nuevas funciones como el realojo de refugiados en casas vacías y la recepción de cadáveres de sus militantes caídos en el frente, a modo de velatorio. Las primeras no se dieron en todos los Ateneos antes de la guerra, pero la contienda permitió a sus órganos gestores ampliar sus funciones y las que ya venían ejerciendo, incrementar su capacidad. En el caso de los comités de Defensa, se encargaron del orden público y la gestión de la justicia revolucionaria. En aquellos en que el número de militantes no fuese suficiente, el órgano rector del Ateneo incorporó también las funciones de los comités de Defensa, como en los casos de Doña Carlota o Picazo, dos barrios que pertenecieron al Puente de Vallecas.

En los casos de las Casas del Pueblo o los Radios comunistas, no se produjo la separación entre órganos rectores de estos centros y los comités encargados de organizar las funciones relacionadas con el orden público, la vigilancia, el control y la justicia revolucionaria. Es más, en el caso comunista, fue común que en un mismo sitio se concentrase el Radio, con sus nuevas funciones, y los cuarteles de milicias, encargadas de la formación militar y la creación de columnas. Las Casas del Pueblo fueron centros obreros de socialización, con espacios dedicados a la educación y a la cultura, pero, en algunos casos incluso, incorporaron economatos y comedores para socios y socias –los Círculos y las Agrupaciones tuvieron una función más política que cultural<sup>8</sup>–. Los comités encargados de su organización aumentaron estas funciones preexistentes antes de la contienda y, como en el caso anarquista, las incrementaron, abriendo nuevos centros escolares, gestionando el abastecimiento local o ampliando la capacidad de sus comedores. A su vez, gestionaron las labores de sus militantes armados, tales como los servicios de guardias, patrullas y controles en el ámbito local, más próximo a la sede en la Calle Concordia n.º 6. Pero, también asumieron funciones propias de la magistratura, con la potestad de juzgar la responsabilidad de las personas que ordenaron detener. Los comités de las Casas del Pueblo se convirtieron en catalizadores de las denuncias de sus vecinos contra todas aquellas personas que consideraron enemigos de la causa revolucionaria y partidarios de las fuerzas sublevadas. Formaron brigadas que se encargaron de las detenciones y del cumplimiento de las sentencias que dictaba el comité. Como se mencionaba anteriormente, los Radios se insertaron en nuevos edificios donde compartieron espacio con los cuarteles de milicias. Los Radios tuvieron como función la extensión del ideario político

---

<sup>7</sup> Navarro Navarro, 2016, pp. 12 y 18; Guillamón, 2013, p. 26.

<sup>8</sup> Martín y Arias González, 2009; Martín Nájera, 2009.

comunista, es decir, una labor más próxima a las Agrupaciones socialistas que a los Ateneos o Casas del Pueblo. Como en el caso de estas últimas, el comité rector de los Radios asumió el ejercicio de la justicia revolucionaria<sup>9</sup>.

Para poder llevar a cabo todas estas funciones de forma eficiente, en general, los comités de estos centros –ateneos, casas del pueblo y Radios– recurrieron a la incautación de edificios donde poder dar cabida en un mismo espacio a todas estas funciones. En el caso anarquista, algunos comités de Defensa se instalaron en las proximidades del Ateneo, como pasó con el Ateneo Libertario del Puente de Vallecas, que se instaló el 20 de julio en un antiguo convento de la calle Emilio Ortuño número 11 y el Comité de Defensa, en el número 13 de la misma calle, abandonando su sede en la calle Concordia número 7. Por su parte, la Casa del Pueblo se mantuvo en Concordia n.º 6, pero las fuerzas socialistas de la barriada se incautaron del Colegio Niño Jesús en la Avenida de la República número 70, donde instalaron el cuartel de milicias. Allí se trasladó desde la Casa del Pueblo la Agrupación Socialista durante el otoño de 1936. Finalmente, los comunistas, que compartieron secretaría con el ateneo, ocuparon el edificio aledaño al Colegio Niño Jesús, el Colegio Ave María, en la avenida de la República 66. Según uno de los protagonistas de aquel proceso, Felipe Pulgar Luengo, se dio un «trato humano» a las monjas que residieron en aquel centro<sup>10</sup>. Desde este centro se realizaron labores de mantenimiento en el frente, como, el envío de alimentos, la limpieza de ropa de los soldados, la recepción de cadáveres de miembros o el traslado de columnas a los distintos frentes<sup>11</sup>. Estos fueron los principales centros revolucionarios del Puente de Vallecas, pero no los únicos, ya que, en las diversas barriadas que componen esta parte del Municipio, se crearon otros centros menores, por su número de militantes, como los Ateneos de Doña Carlota, instalado en la iglesia de la plaza de dicha barriada, el de Picazo y el del Sur, creados ambos durante la guerra, y el de Entrevías, o, en el caso socialista, el Círculo de Entrevías.

Las primeras medidas impulsadas por los comités estuvieron encaminadas a la obtención de armas, que poseían estos centros o sus miembros antes del golpe como forma de autodefensa. En palabras de Gregorio Gallego, «rebañando ateneos y sindicatos se pudieron conseguir unas cuatrocientas armas largas y escasísima munición». Una situación similar se vivió en Barcelona, donde las armas con las que contaron los libertarios provinieron en su mayoría de los Comités de

---

<sup>9</sup> Hernández Sánchez, 2010; López Villaverde y Hernández Sánchez, 2021.

<sup>10</sup> Archivo Histórico del Partido Comunista de España (AHPCE), Sección textos, manuscritos y memorias, signatura 54/3.

<sup>11</sup> Biblioteca Nacional de España (BNE), Hemeroteca Nacional, *Mundo Obrero*, 15 de noviembre de 1936, p. 3.

Defensa, «principalmente pistolas y granadas caseras, además de algunos fusiles y unas pocas ametralladoras»<sup>12</sup>. No obstante, también obtuvieron armas a través de las entregas realizadas por personas afines de la administración y el Ejército. Un ejemplo lo encontramos en la Casa del Pueblo del número 6 de la calle Concordia, cuando en la noche del 19 de julio llegaron camiones militares con fusiles, principalmente, para que fuesen repartidos entre los afiliados y simpatizantes. Armas que fueron prometidas al comité rector de dicho organismo la noche del 18 por el comandante La Calle y el capitán Barrios, que alegaron que se harían cargo de la zona de Pacífico y del Puente de Vallecas<sup>13</sup>.

Otra medida encaminada a la obtención de armamento fue su requisita, principalmente, a personas que fueron identificados desde estos centros como posibles simpatizantes de la causa sublevada. No solo se desarmaba a las susceptibles bases sociales afines al golpe, sino que se frenó cualquier posible expansión. Es decir, se pretendió evitar que la sublevación rebasase los muros de los cuarteles militares y que fuerzas sociales afines acudiesen en su auxilio o apoyo. Este armamento se caracterizó por ser fundamentalmente utilizado para la caza, como las escopetas o, en menor medida, mosquetones. El comité de Villa de Vallecas, tras su constitución en las primeras jornadas tras el golpe de Estado, ordenó la requisita de armas a todos aquellos vecinos que se hubiesen significado como elementos susceptibles de apoyar la sublevación<sup>14</sup>.

Esta fue la situación que se dio en las jornadas sucesivas al golpe de Estado en el Puente de Vallecas. Sin embargo, el proceso revolucionario fue distinto en el Pueblo de Vallecas. Mientras el Puente de Vallecas mantuvo su fractura política con diversos procesos revolucionarios simultáneos y con múltiples centros que los materializaron, en el pueblo de Vallecas las fuerzas revolucionarias optaron por la unidad. Anarquistas, socialistas y comunistas destacados dentro de sus organizaciones y centros locales (Ateneos, Agrupación socialista y el Radio) se unieron en torno a un único comité antifascista que asumió todas las funciones del antiguo consistorio –encarnado por el teniente de alcalde–, incluyendo funciones relacionadas con el control económico, el orden público y la justicia. El reparto de responsabilidades dentro del comité intentó ser equitativo entre las fuerzas integradoras, de esta forma intentaron favorecer el consenso en relación a este espacio, evitando la fracturación del poder y la irrupción de iniciativas propias. De esta forma, el comité organizó el pueblo de Vallecas hasta principio de 1937.

---

<sup>12</sup> Gallego, 2016, p. 181; Ealham, 2005, p. 270.

<sup>13</sup> Archivo General e Histórico de la Defensa (AGHD), Fondo Madrid, Sumario 101729, legajo 5254; AGHD, Fondo Madrid, Sumario 53213, legajo 5453.

<sup>14</sup> AGHD, Fondo Madrid, Sumario 61130, legajo 6109.

## 2. Características generales de la justicia revolucionaria madrileña

La violencia que tuvo lugar tras el golpe de Estado de 1936 se caracterizó por su omnipresencia dentro de las retaguardias principalmente<sup>15</sup>. Los niveles de violencia acontecidos tras el golpe de Estado tuvieron su origen en la acción de los militares insurrectos, quienes favorecieron y sancionaron el uso de la violencia como forma de resolución de los conflictos sociales<sup>16</sup>. En el caso de la republicana, los principales responsables durante los primeros meses de la contienda fueron los comités y sus brigadas, que pusieron en práctica el ejercicio de la justicia revolucionaria. El surgir de este modelo de justicia vino motivado por la desconfianza de las fuerzas revolucionarias ante la justicia republicana catalogada como «burguesa». La violencia llevada a cabo por los comités y sus milicias fue ejercida con el propósito de generar un nuevo sistema judicial fundamentado en la voluntad popular (principalmente, de aquellos sectores sociales que les apoyaron), es decir, implantar la «justicia del pueblo», de la cual los miembros de comités y brigadas se sentían legitimados y apoyados para llevarla a cabo por su compromiso con la causa obrera y por el apoyo y consentimiento ofrecido por diversos sectores de la población que legitimaron o vieron necesario el ejercicio de la violencia. Una violencia que tuvo como objetivo a aquellas personas que se habían significado durante los años previos a la guerra con los grupos políticos y sociales que estaban apoyando a los golpistas.

Respecto a la revolución, tampoco hubo una concepción unitaria de la violencia entre todas las fuerzas partidarias de un cambio social radical. Se construyó como un fenómeno inusual, inédito y nuevo, que se fue improvisando hasta que fue integrada y controlada por el Estado<sup>17</sup>. Por lo tanto, no hubo un proyecto revolucionario fundamentado en la violencia previo al golpe, como alegaron los sublevados en cuanto forma de legitimar su insurrección<sup>18</sup>. Un ejemplo se encuentra en el anarcosindicalismo español, que nunca tuvo «una visión completa de lo que debía hacer para transformar la sociedad por vía revolucionaria violenta»<sup>19</sup>.

No obstante, hay que tener en cuenta que esta violencia no persiguió los mismos fines ni tuvo las mismas motivaciones que la violencia acontecida en los años de la Segunda República. Las luchas y la violencia de los años de la Segunda República respondieron a una «aguda conflictividad multisectorial» vinculada

---

<sup>15</sup> Kalyvas, 2006; González Calleja, 2017.

<sup>16</sup> Ledesma Vera, 2009, p. 173.

<sup>17</sup> Ledesma Vera, 2005, p. 161.

<sup>18</sup> Cervera Gil, 2006, p. 59.

<sup>19</sup> González Calleja, 2005, p. 123.

a los enfrentamientos político-ideológicos, sociales, laborales y simbólicos. Esa conflictividad minó la estabilidad del régimen del 14 de abril y produjo la formación de líneas divisorias e identidades que reflejaron «un déficit democrático» de muchos actores políticos y el arraigo de culturas políticas violentas e insurreccionales<sup>20</sup>. Sin embargo, la mayor parte de los historiadores de la violencia en zona republicana afirman que «los odios, venganzas y pesadillas justicieras que se extendieron a partir del 17 de julio eran tan intensos que por fuerza venían de atrás»<sup>21</sup>. La sublevación fue «una rebelión militar que se sirvió de la violencia para paralizar y ahogar en sangre si era necesario toda resistencia, y que provocó entre sus oponentes una respuesta no menos feroz»<sup>22</sup>. Una violencia de respuesta que, en principio, quiso impedir el asentamiento de la sublevación. A finales de julio, esta concepción cambió, abriéndose un periodo de conflicto improvisado a través de la formación de columnas que produjo la extensión de la violencia, que ya no buscaba solo paralizar al enemigo, sino que abrió un periodo de «limpieza política». Se le otorgó a la violencia cualidades sanadoras de la sociedad, «considerada por muchos como un camino necesario»<sup>23</sup>. La estabilización de los frentes en octubre de 1936 trajo consigo la comprensión de que el conflicto sería de larga duración. También fue cuando la violencia empezó a ser controlada por el Estado republicano, en el caso de su retaguardia, y a «enfriarse», operando para ello la necesidad de un mayor control para ganar el conflicto y la búsqueda de apoyos en el exterior, en el nuevo marco de guerra total<sup>24</sup>.

La violencia y sus formas no se mantuvieron estáticas a lo largo de toda la guerra, fue un fenómeno cambiante en el tiempo a la par que lo hizo el conflicto. No fue una violencia sistemática y organizada como la protagonizada por las fuerzas sublevadas, sino que fue limitada en el tiempo y en su intensidad. El mes donde se produjeron más ejecuciones y asesinatos fue agosto de 1936. En los meses sucesivos, iría disminuyendo, aunque un mínimo de 5800 personas fueron asesinadas y ejecutadas entre julio y octubre de 1936<sup>25</sup>. En los seis primeros me-

---

<sup>20</sup> Ledesma Vera, 2009, p. 173; Ledesma Vera, 2012, pp. 91-92.

<sup>21</sup> Ledesma Vera, 2011, p. 114.

<sup>22</sup> Ledesma Vera, 2010a, p. 94.

<sup>23</sup> Muñoz Soro, Ledesma Vera y Rodrigo, 2005, p. 11.

<sup>24</sup> Ledesma Vera, 2009, p. 175.

<sup>25</sup> A lo largo del presente trabajo se utilizarán los términos asesinados y ejecutados para referirnos a las personas que fueron víctimas de la violencia revolucionaria. El porqué del empleo de ambos conceptos responde a que hubo diversos grados de violencia dentro de los procesos revolucionarios. Consideramos ejecutados a aquellas personas que fueron sometidos a las nuevas formas revolucionarias de hacer justicia, es decir, los comités valoraron su responsabilidad. En cambio, también se produjo una forma de violencia sin que los sospechosos pasasen por el comité, sino que fueron directamente asesinados por las brigadas o milicias. Para este segundo grupo es para el que se utiliza la palabra asesinados. Ante las similitudes del final de ambos procesos –la muerte del reo por armas

ses de guerra, se agrupa el 97,6% de las ejecuciones en Madrid de todas las que se produjeron a lo largo de la contienda<sup>26</sup>.

A partir de octubre-noviembre, con la fijación de los frentes y las necesidades propias de una guerra total (que exigió disciplina y orden en las retaguardias), la violencia disminuyó a la par que lo hizo el espacio político y público ocupado por los comités<sup>27</sup>. No se puede hablar de organización de la violencia desde arriba en la retaguardia republicana. Un mosaico de micropoderes<sup>28</sup> irrumpió en la escena pública ocupando un espacio dejado por el Estado. Estos micropoderes, en general comités revolucionarios, fueron los principales promotores de la violencia en la retaguardia. El golpe de Estado produjo la aparición de la revolución en las zonas que permanecieron fieles al Gobierno de la Segunda República. Uno de los desencadenantes de la apertura de este proceso de oportunidades y espacios fue la pérdida súbita de capacidades, funciones y atribuciones del Estado<sup>29</sup>. No obstante, fue esa fragmentación del poder estatal la que hizo posible que las nociones de legitimidad y legalidad se hiciesen difusas y pudiesen arrogarse la administración de la justicia y el orden público. La violencia tuvo una mayor incidencia allí donde la fragmentación tuvo una mayor envergadura. Además, mientras más actores tuvieran acceso al ejercicio de la violencia, esta derivó en situaciones de competencia en el uso de la violencia, «aumentando el celo purificador»<sup>30</sup>. También se vio acrecentado ese celo en aquellos centros que fueron cuestionados o que así se sintieron menos legitimados, por lo que llevó a cabo estas iniciativas con la intención de afianzar futuras amenazas y asentarse<sup>31</sup>.

Fue motivo de disputa entre los comités el monopolio de esta violencia, en tanto en cuanto suponía mayores cuotas de poder e influencia en la sociedad y frente al resto de actores de la retaguardia, incluido el Estado<sup>32</sup>. En palabras de

---

de fuego, en la mayor parte de los casos— y la falta de fuentes, no podemos discernir qué víctimas pasaron por un comité o no y, por tanto, si fueron ejecutadas —bajo los preceptos de la justicia revolucionaria— o asesinadas. Por ello, recurrimos a ambos términos en este estudio.

<sup>26</sup> Cervera Gil, 2006, pp. 74-76; Rodrigo, 2008, p. 40.

<sup>27</sup> La estabilización de los frentes trajo consigo la reducción de la violencia y de esos espacios de poder de los comités para ejercerla. Ledesma Vera, 2003, p. 133.

<sup>28</sup> Con micropoderes se hace alusión a la multitud de comités que se crearon en los primeros meses del conflicto, muy diversos entre sí, inclusive si fueron de la misma ideología. Thomas, 2014a.

<sup>29</sup> Cruz Martínez, 2005, p. 15.

<sup>30</sup> González Calleja, 2005, p. 116.

<sup>31</sup> Ledesma Vera, 2003, p. 145.

<sup>32</sup> Hay que tener en cuenta que estas disputas entre comités fueron más corrientes entre centros de otras áreas de influencia y entre aquellos que pertenecían a distintas ideologías. Un ejemplo se encuentra entre los múltiples comités del Municipio de Vallecas, donde se dieron casos de colaboración dada su relación en los años anteriores a la guerra. En cambio, sí se dieron diferencias entre centros de otras localidades, como, por ejemplo, de Carabanchel, y más concretamente entre anarquistas y comunistas. Gallego, 2006, p. 130.

José Luis Ledesma, «para los nuevos contrapoderes donde su legitimidad residía en el combate, competían por el control de los medios de vigilancia, control y represión. Ejercer ese poder significaba desafiar al poder central, fueron una fuente alternativa de poder y representación, e incluso una forma nueva y alternativa de generar un nuevo derecho»<sup>33</sup>. En sintonía con esta afirmación, estaría la de Javier Rodrigo: «El encarcelamiento, la tortura o el asesinato tuvieron su propia utilidad, sus propias normas, sus propias lógicas. La violencia en las retaguardias sirve para imponer, controlar, estabilizar y mantener la soberanía, el dominio y la autoridad»<sup>34</sup>. Los comités fueron soberanos porque pudieron castigar al enemigo al mismo tiempo que representaron al conjunto social que presenciaba y asistía a esos actos violentos y que a su vez los legitimaban al asistir. En palabras de José Luis Ledesma, «el propio consenso de esas prácticas tenía además sobre ellas un efecto multiplicador, pues diluía las responsabilidades en el anonimato y eliminaba los tradicionales frenos morales ante el uso de la violencia contra el prójimo. La cantidad de culpables diluía el sentimiento de culpabilidad»<sup>35</sup>.

La violencia ejercida por estos centros no solo les sirvió para asentar su poder e influencia sobre el resto de fuerzas en liza o en la población donde se insertaban, sino que también respondió a lógicas de contra-golpe y de guerra. En un contexto de enfrentamiento como fue la guerra civil española, la eliminación del enemigo significó la de los símbolos que representaba, en tanto perteneciente a un colectivo<sup>36</sup>, sobre todo, de aquellos representantes y símbolos que la rebelión militar encarnaba<sup>37</sup>. En palabras de Javier Rodrigo, la violencia «tuvo un carácter nuevo: no se eliminaba ni se juzgaba solamente por motivos individuales, ligados a la actuación concreta del ajusticiado. Además, se eliminaba su identidad, en cuanto colectiva. Se eliminaba al otro por razones supraindividuales: por pertenecer al enemigo»<sup>38</sup>. Por ejemplo, la violencia anticlerical tuvo una gran presencia en la retaguardia republicana. Ningún colectivo sufrió más que el clero durante la Guerra Civil. En torno a 6800 eclesiásticos fueron ejecutados y asesinados, la mayor parte, durante los meses de guerra de 1936<sup>39</sup>.

Aunque la administración estatal perdió el monopolio en el ejercicio de algunas de sus funciones, como las represivas o las del orden público, no llegó a colapsarse ni desaparecer. Se convirtió en un actor más en la lucha por recuperar el poder perdido a manos de los nuevos poderes que se lo habían apropiado y que

---

<sup>33</sup> Ledesma Vera, 2011, p. 117.

<sup>34</sup> Rodrigo, 2008, p. 31.

<sup>35</sup> Ledesma Vera, 2003, pp. 140-141.

<sup>36</sup> Ledesma Vera, 2005, p. 161.

<sup>37</sup> Ledesma Vera, 2010b, p. 165.

<sup>38</sup> Rodrigo, 2008, p. 33.

<sup>39</sup> Montero Moreno, 1961.

hicieron uso de él sin consentimiento e, incluso, en contra de los intereses del Gobierno. La apropiación por parte de los comités de las funciones relacionadas con el orden público y la justicia produjo la aparición de formas de actuación colectiva no pautadas por la legalidad<sup>40</sup>. Un ejemplo en relación a las labores violentas se dio en las formas de infligir el castigo<sup>41</sup>. La administración de ese castigo (uno de los principales ámbitos de acción de los comités, no el único) por parte de estos centros fue una forma de desafiar al poder estatal y «una fuente inmediata para obtener, gestionar y conservar esos espacios alternativos de poder»<sup>42</sup>. Aunque la violencia fue llevada a cabo por los comités, fue el golpe de Estado, y sus efectos sobre el Gobierno, el que produjo la liberación de la violencia de forma brusca e incontrolada por canales no institucionales<sup>43</sup>. Hay que tener en cuenta que la violencia popular ejercida por los comités contó, en un principio, con apoyos sociales que la legitimaron.

Por lo tanto, las características que definieron la violencia, no solo física, sino también verbal, material, social o económica, que se produjo en la retaguardia republicana fueron múltiples y muy diversas. Desde las propias dinámicas producidas por el conflicto como elementos endógenos, hasta los propios de la revolución en ciernes que sucedió tras la pérdida de atribuciones por parte del Estado. Dentro de las primeras acciones que pautaron la actividad de la violencia fueron las propias generadas por el golpe de Estado, una lógica de contra-golpe. En definitiva, una respuesta improvisada para impedir el asentamiento de la sublevación y como forma de contestación a la violencia llevada a cabo por los golpistas<sup>44</sup>.

En referencia a los actores que llevaron a cabo ese ejercicio de la violencia, fueron los miembros de las brigadas al servicio del comité y los miembros de estos últimos sus principales hacedores. Se produjo una «especialización» (aunque muy voluble en su composición como consecuencia del devenir de la guerra y las actuaciones de los diferentes gobiernos republicanos del segundo semestre de 1936) de los grupos que llevaron a cabo las diversas funciones revolucionarias.

Dentro de los comités hubo, en general, dos grandes grupos. Los miembros de los comités, por un lado, y las personas que compusieron las milicias, llamados en múltiples casos brigadas, por otro. En relación a los primeros, fueron personas de largo recorrido en sus respectivas organizaciones. Personas que, en la mayor parte de los casos, habían demostrado su compromiso con su organización a través de numerosos actos, como la participación en la organización de huelgas o ma-

---

<sup>40</sup> Pérez-Olivares García, 2018, p. 59.

<sup>41</sup> Ledesma Vera, 2011, p. 117.

<sup>42</sup> Ledesma Vera, 2010b, p. 188.

<sup>43</sup> González Calleja, 2005, p. 145.

<sup>44</sup> Ledesma Vera, 2010b, p. 158.

nifestaciones, asistencia a ellas o asunción de cargos de responsabilidad dentro de los distintos organismos de su partido o sindicato, o de los centros sociales y culturales ligados ideológicamente a estos últimos. En muchos casos, esta militancia y este compromiso adquirido con su organización y la causa que defendieron les llevó a la cárcel, acusados de reuniones clandestinas, pegada de carteles, actos de sabotaje, altercados, y un largo etc.<sup>45</sup>. Este compromiso hizo que los responsables de los centros sociales y culturales les eligiesen para llevar a cabo una de las tareas más desagradables de la revolución: el ejercicio de la violencia. En otros casos, fueron elegidos por sus compañeros o se ofrecieron voluntarios. Una tarea que no fue grata, pero que fue considerada como necesaria por muchos sectores políticos y sociales, e, incluso, como una herramienta legítima dentro de la política de los sectores más comprometidos de todos los partidos en los años treinta. Además, no hay que olvidar que esta violencia se produce en un contexto de guerra civil<sup>46</sup>.

Una vez que habían sido elegidos los militantes que iban a componer el Comité, estos escogieron a los compañeros que les brindaron más confianza, de entre todos, aquellos que se ofrecieron para ello o que fueron forzados, para que formaran parte de las brigadas. Las brigadas se encargaron de materializar las órdenes que les daban los miembros de los comités. Estas funciones estuvieron relacionadas con las denuncias recibidas por el comité o efectuadas ante los brigadistas sobre personas sospechosas, que fueron concernientes por los denunciados con grupos políticos y sociales afines a la sublevación y que se significaron durante los años previos al golpe de Estado. Otra forma de actuar fue a través de la iniciativa personal de brigadistas y miembros de comités conocedores de casos similares a los anteriormente mencionados que decidieron ordenar o llevar a cabo una detención sin la existencia de una denuncia previa. Lamentablemente, se conoce muy poco sobre las denuncias, al ser la mayoría transmitidas oralmente a los miembros de los comités y sus brigadas. Los únicos testimonios que tenemos hoy en día de esas denuncias están recogidos, años después de los hechos, en los consejos de guerra y en *La Causa General*, ambas fuentes, muy contaminadas por la interpretación franquista de lo que fue la guerra y, por ende, la violencia revolucionaria. Sin embargo, esto no las invalida como fuentes para el estudio de la guerra civil. Sí que conocemos mejor ciertas acciones de colaboracionismo y denuncia con la brigada de García Atadell, gracias a los trabajos de Daniel

---

<sup>45</sup> El porcentaje de reclusos que tomaron el control de los comités revolucionario es mínimo, a menudo, sobredimensionado por la propaganda franquista de guerra y posguerra. Sí es cierto que participaron en las brigadas y comités, junto al resto de compañeros; la mayor parte, sin antecedentes. Tampoco se debe presuponer que el paso por la cárcel se debió al ejercicio de la violencia o que estas estancias fueran de larga duración.

<sup>46</sup> Ledesma Vera, 2003, p. 235.

Oviedo. En sus investigaciones, se han recuperado los mecanismos de denuncia de un grupo de porteros con los miembros de esta brigada que tuvo su centro de actuación en la capital<sup>47</sup>.

Por lo general, tanto brigadistas como los miembros de los comités eran personas que residieron en las zonas donde se instalaron y actuaron, aunque tuvieron una gran movilidad geográfica. El acceso a los vehículos les permitió trasladarse a largas distancias, incluyendo no solo diversos distritos urbanos de la capital, sino municipios y pueblos cercanos, aunque lo más común fue la violencia ejercida contra personas del vecindario, en detrimento de la ejercida contra personas que no residían habitualmente en la zona. En el caso de trasladarse fuera de la zona de residencia, se debió, en la mayor parte de los casos, a denuncias de vecinos contra personas que residían en otras áreas, por ejemplo, contra patronos que vivían en zonas más acomodadas de la ciudad. Este fenómeno se produjo como consecuencia de las distancias que tuvieron que recorrer la mayor parte de trabajadores de la ciudad, desplazándose desde sus zonas de residencia, por lo general humildes y sin servicios, a otras con mayores recursos, donde residieron sus patronos. Otro de los motivos que favoreció la movilidad entre las diversas áreas urbanas y rurales fue la pertenencia a centros con un radio de actuación mucho mayor que el que tuvieron los comités revolucionarios. Nos referimos, por ejemplo, al Comité Provincial de Investigación Pública, el CPIP, que estuvo compuesto por numerosos brigadistas y milicianos de las brigadas al servicio de los comités revolucionarios.

Los traslados de los brigadistas fueron motivados, en la mayor parte de los casos, por denuncias previas de vecinos contra un supuesto sospechoso. La intención era proceder a la detención del acusado, en general, en su domicilio. Cuando hacían acto de presencia en la casa del sospechoso, se iniciaban registros en busca de pruebas, con la intención de valorar la veracidad de la denuncia. Una vez que los brigadistas habían terminado el registro y procedido a la detención, tenían dos formas de actuar. La primera de ellas fue la de trasladar al detenido a la sede del comité para que fuese interrogado por sus miembros y sopesar la responsabilidad del detenido. La segunda fue el traslado del sospechoso directamente al lugar de ejecución, normalmente, en una zona apartada, a las afueras de la ciudad, para asesinarlo. También podían acceder a los sospechosos cuando se encontraban presos en las cárceles oficiales, algo poco común en el caso de los comités locales, o cuando lo estaban en el comité, también un hecho poco habitual. En general, el detenido fue conducido ante el comité para que se valorase su culpabilidad y fuese, o bien puesto a disposición de las autoridades competentes, saliese libre o bien fuese considerado culpable y, por tanto, ejecutado. Ante la si-

---

<sup>47</sup> Oviedo Silva, 2019, pp. 211-229; Oviedo Silva, 2018.

militud entre los fusilamientos y los asesinatos, es difícil diferenciar entre ambos procesos. Aunque hay una fundamental, y es que no fue lo mismo el asesinato de sospechosos llevado a cabo por los brigadistas, que la ejecución ordenada por un comité que se había auto asignado la labor judicial y que había valorado la responsabilidad del detenido antes de ser fusilado. Decisión que tomaba bajo el amparo, como se ha dicho anteriormente, del apoyo social. Un apoyo que no fue unánime de toda la sociedad, sino de aquellos colectivos afines que consideraron como un mal menor el ejercicio de la violencia por parte de estos comités y que, incluso, en algunos sectores, la consideraron necesaria.

La violencia llevada a cabo por los comités y sus brigadas no solo fue, por tanto, un acto de «justicia del pueblo», sino que supuso «el más irrefutable rito de paso que banalizaba el inicio de la revolución y un inequívoco acto fundador que emitía un mensaje de imposible marcha atrás». No solo eso, sino que también fue considerada la forma más eficiente de acabar con la sublevación<sup>48</sup>. Fue la forma más rápida e inmediata de otorgar significados a las nuevas comunidades e identidades que se estaban fraguando, es decir, a esos comités y brigadas. Unos códigos que los identificaban dentro de un colectivo entre los miembros de este y ante la sociedad. Participar en procesos violentos también representó para sus protagonistas poder participar en la constitución de la revolución y del nuevo orden social. Ejercer la violencia por propia iniciativa y/o por demanda social a través de las denuncias les legitimó como nuevas autoridades, afirmando de esta manera su poder<sup>49</sup>.

Pero el ejercicio de la violencia no solo fue un recurso para obtener poder por parte de quien la practicaba frente al resto de fuerzas de la retaguardia contra las que se competía<sup>50</sup>. También se convirtió en una obligación llevarla a cabo para consolidar su autoridad y mantener sus espacios de influencia<sup>51</sup>. La violencia ejercida por estos centros «se transformó en el instrumento fundamental que utilizaron los diversos contrapoderes revolucionarios para obtener el control político de la retaguardia»<sup>52</sup>.

Además, otro efecto de la guerra fue que la intensidad del conflicto produjo la no identificación de población no beligerante, es decir, la polarización de la sociedad<sup>53</sup>. Sin embargo, no fue el único efecto del conflicto que afectó a la intensidad de la violencia. Los reveses militares, la llegada de cadáveres, los bombardeos, la llegada de refugiados describiendo los horrores del enemigo o el conocimiento de

---

<sup>48</sup> Ledesma Vera, 2010a, p. 101.

<sup>49</sup> González Calleja, 2005, p. 115.

<sup>50</sup> Cruz Martínez, 2010, p. 53.

<sup>51</sup> García, 2009, p. 149.

<sup>52</sup> González Calleja, 2005, p. 146.

<sup>53</sup> Ledesma Vera, 2005, p. 154.

bajas locales producía entre algunos sectores de la población y entre los miembros de los comités y sus brigadas deseos de venganza y represalias contra sus enemigos<sup>54</sup>. En el caso madrileño, un fenómeno que se creyó favorecedor del celo violento de los comités, fue la noticia, en noviembre de 1936, de la existencia en la ciudad de una «quinta columna» preparada para sabotear la resistencia. Sin embargo, recientes estudios aseguran que tal influencia fue menor de la considerada hasta ahora<sup>55</sup>.

Por lo tanto, la violencia en zona republicana fue, en general, una violencia infligida «en sociedad, canal de expresión de relaciones políticas, las que comunican en el espacio público a individuos y colectivos que toman decisiones racionales»<sup>56</sup>, ya que para llevar a cabo acciones violentas los comités necesitaron de la colaboración de la ciudadanía a través del proceso de denuncia y delación. Además, esta violencia surgió también por la demanda social de justicia<sup>57</sup>. Justicia para los comités y los responsables de ejercerla pudo ser la propia gestión de la violencia al margen del ordenamiento jurídico institucional, desplegándola en nombre del pueblo y de sus intereses. La finalidad de la Justicia dentro de un Estado es mantener y defender el orden social establecido. El orden social republicano, en el caso de la guerra civil española, fue cuestionado y tachado de injusto por los comités revolucionarios, legitimando así su propio proyecto de justicia en nombre de un orden social popular más justo. Esto demostraría la existencia de un sentimiento de desconfianza ante las fuerzas judiciales republicanas. La «justicia» de los comités se hacía así más «justa» en tanto que defendía un sistema de justicia social frente al modelo anterior interesado en la defensa de los intereses del «injusto» sistema anterior. Se gestaba así un nuevo «derecho», aplicando sus códigos y estructuras propias<sup>58</sup>.

De esta forma, mientras ejercieron este tipo de funciones relacionadas con el ejercicio de la violencia, las personas que lo llevaron a cabo se vieron como «justicieros» y no como asesinos<sup>59</sup>. Este tipo de justicia fue calificada por Víctor Alba como justicia por consenso<sup>60</sup>. Por lo tanto, fue legitimada por ese colectivo que la apoyaba, produciéndose un consenso entre ejecutores y partidarios de ese modelo de justicia. Fue, en general, una violencia colectiva, caracterizada como aquella que emana de cualquier interacción social que, de forma intencionada, produce (o amenaza con causarlos) daños físicos o materiales a personas u obje-

---

<sup>54</sup> Ledesma Vera, 2010b, p. 169.

<sup>55</sup> Ruiz, 2012; Preston, 2011, p. 236.

<sup>56</sup> Muñoz Soro, Ledesma Vera y Rodrigo, 2005, p. 7.

<sup>57</sup> Ledesma Vera, 2010b, pp. 163-164.

<sup>58</sup> Sánchez Recio, 1990, pp. 25 y 45.

<sup>59</sup> Ledesma Vera, 2010b, p. 188; De Guzmán, 2008, p. 140.

<sup>60</sup> Alba, 1990, pp. 224-225.

tos<sup>61</sup>. También hay que tener en cuenta esa dimensión psicológica de la violencia, es decir, como se percibió esa violencia no solo como fue sufrida, ya que su efecto psicológico pudo ser más devastador que el real<sup>62</sup>, aunque no fue duradera en el tiempo. Este tipo de justicia fue perdiendo su consenso poco a poco y, para enero de 1937, los actos representativos de esta violencia fueron mínimos o desaparecieron casi por completo.

La violencia acontecida tras el golpe de Estado en la retaguardia republicana, como se ha podido leer a lo largo del presente apartado, no fue ni incontrolada ni espontánea<sup>63</sup>. Por lo menos, no incontrolada para sus protagonistas, quienes la ejercieron bajo unas directrices ideológicas y sociales concretas. Sí fue incontrolada para las autoridades republicanas por no poder controlar a los colectivos que la infringían. La improvisación a la hora de ejercer coacción y violencia tampoco quiere decir que no fuese pautada<sup>64</sup>. La violencia no surgió de la nada, pero tampoco se sirvió de planes previos o directrices desde arriba<sup>65</sup>. La violencia fue ejercida apoyándose en las fracturas sociales, identidades y culturas políticas preexistentes, «que en aquellos años solían incluir retóricas agresivas y la identificación de grupos a los que combatir»<sup>66</sup>. Sin embargo, fue la contienda quien sobredimensionó esas fracturas previas, otorgándoles nuevos significados y favoreciendo su resolución a través del empleo de la violencia<sup>67</sup>. En palabras de Enzo Traverso, en una guerra civil, «la violencia no es solo un medio de lucha, sino también la expresión de las pasiones, de los sentimientos, de los miedos, de los odios de sus actores»<sup>68</sup>. Además, se produjo una expansión de los valores militares a la vida social<sup>69</sup>. Para definir al enemigo, se recurrió a diversos términos, como el de «fascista» o «derechista», «palabra que, en sí misma, no explica nada, pero a su vez explica mucho: sobre la percepción de la política y sus representantes locales»<sup>70</sup>.

En referencia a los *paseos* y los lugares de ejecución en Madrid, la zona donde más ejecuciones se produjeron fue en el cementerio del Este. Dentro del Radio de Vallecas, estuvieron la carretera de Andalucía y el cementerio de la localidad. Estos lugares fueron evolucionando con el avance de la guerra y sus efectos sobre la capital. El mejor ejemplo fue la Ciudad Universitaria, que, al pasar a conver-

---

<sup>61</sup> Gil Andrés, 2005, p. 69.

<sup>62</sup> Ledesma Vera, 2003, p. 149.

<sup>63</sup> De ser espontánea, la violencia pudo serlo en los primeros días y allí donde la lucha por derrotar a la sublevación fue compleja ante el amplio seguimiento de esta. Ledesma Vera, 2003, pp. 140-141.

<sup>64</sup> Ledesma Vera, 2010a, p. 96.

<sup>65</sup> Ledesma Vera, 2003, p. 100.

<sup>66</sup> Espinosa Maestre y Ledesma Vera, 2012, pp. 486-488.

<sup>67</sup> Ledesma Vera, 2010a, p. 101.

<sup>68</sup> Traverso, 2009, p. 77.

<sup>69</sup> Ledesma Vera, 2005, p. 171.

<sup>70</sup> Rodrigo, 2008, p. 40.

tirse en frente en noviembre, implicó que las ejecuciones descendieran en la zona. La mayor parte de estos lugares se encontraban en las afueras de la ciudad y el municipio. Fueron escasas las ejecuciones en espacios céntricos o calles del interior, pero esto no quiere decir que no se produjeran<sup>71</sup>. Las víctimas de la violencia revolucionaria llevada a cabo por estos comités se deben de contar en unidades de millar, siendo el cómputo total de personas que fueron ejecutadas o asesinadas durante el verano otoño de 1936 en más de 8360. Algunos estudios recientes hablan de hasta un total de 13 000 personas<sup>72</sup>. De todos ellos, cerca de 1030 sacerdotes y religiosos fueron ejecutados en la capital durante los años del conflicto, aunque, como se ha dicho, sobre todo, en los primeros seis meses de guerra<sup>73</sup>. «La represión fue ante todo un ataque a los pilares básicos del orden social», que la sublevación quiso preservar. Por lo tanto, los enemigos fueron identificados con la religión, el Estado y la economía y el capital<sup>74</sup>. Enemigos de la revolución, enemigos de clase fueron todas aquellas personas contrarias al proceso revolucionario identificado con las derechas, independientemente de su estatus socio-económico. Antiguos patronos, dueños de comercios locales, propietarios, médicos, farmacéuticos, miembros de partidos conservadores, militares, agentes de las fuerzas del orden o personal eclesiástico, símbolos de los antiguos poderes sociales y económicos, fueron algunos de los objetivos de la violencia revolucionaria. Junto a ellos, todo un grupo de personas provenientes de la clase media y baja allegada a personas de estatus económico y social más elevado encuadrado en el primer listado (como miembros de sindicatos amarillos o católicos, sirvientes, trabajadores, militantes de partidos conservadores o católicos...).

Fueron objeto de la violencia revolucionaria los enemigos potenciales y reales de la revolución. Se buscó a aquellas personas de conocidos antecedentes contrarrevolucionarios a través de informadores o documentación que avalase esa acusación. Sin embargo, a esto hay que añadir registros aleatorios esporádicos como consecuencia de actuaciones determinadas, como, por ejemplo, tiroteos de los pacos, señales luminosas o bombardeos. Acciones predeterminadas por sus perpetradores que buscaban que los milicianos entrasen en los hogares de las zonas afectadas, realizasen registros y detuvieran a alguno de los residentes. La situación generada en las personas que sufrían un registro, y más aún si se producía alguna requisa, detención o ejecución haría que ligasen su suerte a la de los sublevados, brindándoles su apoyo frente a las fuerzas revolucionarias, perpetradoras del acto, y de las estatales, por omisión y falta de control.

---

<sup>71</sup> Cervera Gil, 2006, pp. 81-82.

<sup>72</sup> Ledesma Vera, 2010b, pp. 191 y 244.

<sup>73</sup> Thomas, 2014a, p. 6.

<sup>74</sup> Ledesma Vera, 2003, p. 245.

En general, la mayor parte de personas consideradas enemigas de la revolución fueron acusadas, delatadas o denunciadas por personas cercanas que conocían las ideas y afinidades políticas de los acusados. Esto no quita que hubiera casos de denuncias motivadas por el deseo de resolución de conflictos anteriores a la guerra. Sin embargo, estos fueron una excepción dentro de todo el proceso represivo de la retaguardia republicana, y no una norma, como a menudo se afirmaría durante el franquismo<sup>75</sup>. La acusación o demanda solía ser verbal y transmitida a los miembros de los comités, las milicias o las brigadas, quienes actuaban en consecuencia haciendo funcionar la justicia popular de los comités. El personal de los comités, informado de la denuncia, enviaba a las brigadas a su servicio a efectuar la detención. En caso de no encontrarse disponibles estas, se enviaba a algún miembro de las milicias o de las brigadas para efectuar la detención. Al ser una única persona o un número reducido de ellas, se solicitaba apoyo a los controles, patrullas y milicianos de guardia que se encontraban por la zona. Además, se les facilitaba un salvoconducto (elaborado por los miembros del comité) que les permitía moverse con libertad por la zona. A los milicianos encargados de realizar la detención también se les solicitaba que efectuaran registros en el domicilio (lugar habitual de detención de los sospechosos) para recabar y reunir pruebas que incriminaban al sospechoso o que demostraban que la denuncia era falsa. En este proceso también se solían realizar incautaciones de objetos de valor para su venta o donación al Estado por parte de los comités. No en todos los registros o con motivo de un registro se procedió a la incautación; aunque más que los objetos de valor, los miembros de los comités obreros valoraron y almacenaron la ropa y las vestimentas, que fueron utilizadas para enviar al frente y dársela a los soldados o repartirla entre los miembros de la barriada donde se encontraba el comité. Este reparto respondió a la necesidad de proteger a los más desfavorecidos de las inclemencias del clima.

Una vez concluido el registro y obtenidas las pruebas necesarias (o no haber podido reunir ninguna), se trasladaba al sospechoso al centro del que procedía la brigada. En algunos casos, los miembros de estos grupos decidían trasladar al sospechoso a un lugar apartado y ejecutarlo. Este proceso se producía principalmente de noche, lo que limitó esta práctica a su uso en los registros nocturnos, no a los que tenían lugar durante el día. En estos casos en los que no se producía un proceso completo de justicia impartido por los comités, es a los que se ha denominado asesinatos. Por el contrario, aquellas personas que fueron fusiladas dentro de un proceso judicial revolucionario se las calificará como ejecutadas. En la época, estos traslados fueron conocidos bajo el término de «paseos». En la mayor parte de los casos, los detenidos fueron trasladados a los centros donde se encontraba instalado el comité encargado de valorar la responsabilidad y culpabilidad del detenido. Los

---

<sup>75</sup> Ledesma Vera, 2003, pp. 192-200; Ealham, 2005, pp. 279-281.

sospechosos eran introducidos en recintos penitenciarios improvisados, con celdas construidas en habitaciones de antiguos edificios, en general, instaladas en los sótanos. El detenido podía ser liberado en cualquier momento porque, en general, las estancias en las celdas fueron de cortos periodos de tiempo al tener que alimentar a los presos y disponer de pocos víveres, más aún, según van pasando los meses. También por tener un espacio reducido para albergarlos, ya que no eran grandes prisiones, pues solían tener una capacidad máxima de entre 20 y 30 personas por centro. En los centros obreros analizados, la exposición y defensa de los acusados frente al personal del comité no fue habitual. La defensa corría a cargo de familiares y amigos que recogían avales para probar su adhesión a la República. También se los liberaba ante la falta de pruebas recabadas por los miembros de las brigadas o del comité. Jamás se informaba al detenido de quién le había denunciado y por qué, ni se producían careos entre denunciante y denunciado. Basándose en esta información, los miembros del comité emitían un juicio sobre el destino del detenido, libertad, traslado a instancias oficiales o ejecución. El traslado a instancias oficiales fue poco común, dada la desconfianza hacia estos espacios. En el caso de quedar en libertad, se solía dar al detenido un aval, que, sin embargo, no le eximía de volver a ser detenido por el mismo comité o por otro.

### 3. La violencia revolucionaria en Vallecas, julio de 1936-febrero de 1937

En numerosas zonas de Madrid, al estudiar las características de la violencia revolucionaria, carecíamos de las fuentes necesarias para poder realizar un estudio minucioso y pormenorizado. Las características generales enunciadas en el apartado anterior se aplicaban a todo el territorio. Sin embargo, en el presente punto del artículo se va a proceder al estudio de las características que presentaron los cadáveres hallados en el Municipio de Vallecas desde el 20 de julio de 1936 hasta el 1 de febrero de 1937, a través de los informes forenses y los levantamientos de cadáveres llevados a cabo por los juzgados en Vallecas<sup>76</sup>.

En todo el Municipio de Vallecas, según esta fuente, fueron ejecutadas y asesinadas 540 personas –505 en el término de Villa y 35 en el Puente de Vallecas– entre las fechas señaladas anteriormente, a las que habría que sumar las 189-193 personas ejecutadas en el tren de Jaén el 12 de agosto de 1936. Es decir, un total aproximado de 729-733 personas perdieron la vida en el municipio vallecano en

---

<sup>76</sup> Archivo General de la Administración (AGA), fondo Justicia, (7) 42.01. 44/14740-44/14754 y (7) 42.01. 44/14383. Toda la información que se va a dar en el siguiente apartado y que dan forma a los gráficos proceden de estas referencias.

los ocho primeros meses del conflicto<sup>77</sup>. Muertes ligadas a los centros revolucionarios locales que pusieron en práctica este tipo de justicia, junto con otros espacios similares próximos a la capital. En el presente análisis se van a diferenciar tres espacios de ejecución: por una parte, Villa de Vallecas, porque fue el término municipal donde se registraron un mayor número de ejecuciones y asesinatos; después el del Puente de Vallecas, complementario al primero; y, finalmente, el tren de Jaén en el Pozo del Tío Raimundo. Las cifras totales de ejecución en el Municipio de Vallecas están en relación a los datos que manejaron las autoridades franquistas de forma interna. Según estos documentos, se exhumaron del cementerio municipal entre 600 y 700 cadáveres, de los que se afirmó que 80 correspondían a personas de la localidad, sin especificar si solo se hacía referencia a Villa –lo que parece más verosímil– o a todo el Municipio de Vallecas<sup>78</sup>.

El primer espacio, el término municipal de Villa de Vallecas, la primera característica a analizar es la división sexual de los ejecutados y asesinados en este emplazamiento. De las 505 víctimas, 37 fueron mujeres y 468, hombres. Es decir, un 92,7% fueron varones y las mujeres supusieron un 7,3%. Estos datos son similares a los ofrecidos en el relato general sobre la violencia revolucionaria en la retaguardia republicana. Por lo tanto, en esta zona, en términos de sexos, se mantienen las afirmaciones del relato general, donde se afirma que la violencia no fue una violencia sexuada, predominando los hombres en las ejecuciones. Esta afirmación se puede ampliar a los otros dos espacios estudiados. En el Puente, de los 35 cadáveres encontrados por las autoridades republicanas, dos fueron mujeres y, en el caso del Tren de Jaén, solo se tiene constancia de una mujer: la hermana del obispo, por lo que el 99% restante fueron hombres.

Muertes violentas por sexos en Villa de Vallecas

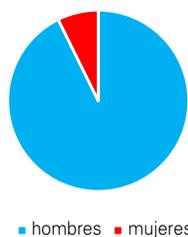


Gráfico 1: Gráfico sobre ejecutados y asesinados en Villa de Vallecas por sexos. Fuente: (AGA), fondo Justicia, (7) 42.01. 44/14740-44/14754 y (7) 42.01. 44/14383. Elaboración propia.

<sup>77</sup> Desconocemos si estos casos fueron recogidos en otras zonas de la capital por el historiador Cervera Gil, 2006, pp. 80-81. No puede ser en la carretera de Andalucía, porque la de Castellón es la actual avenida de la Albufera y la antigua Nacional 3 es hoy a A-3.

<sup>78</sup> AGHD, Fondo Madrid, Sumario 61130, legajo 6109.

Ejecutados por edades y sexo totales en Villa de Vallecas

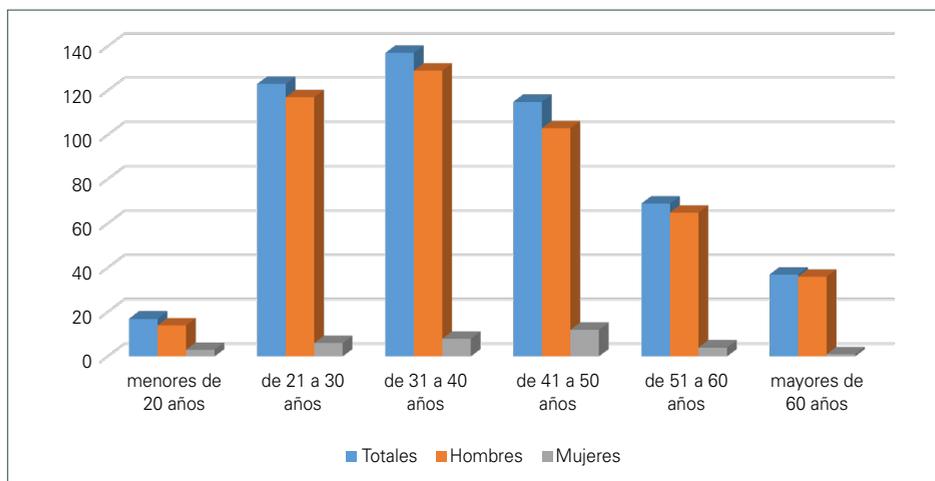


Gráfico 2: Gráfico de ejecutados y asesinados por edades y sexos, distribuidos por franjas de edad. Fuente: (AGA), fondo Justicia, (7) 42.01. 44/14740-44/14754 y (7) 42.01. 44/14383. Elaboración propia.

Junto al sexo, otro factor importante a tener en cuenta es la edad. En el caso de las 505 personas asesinadas y ejecutadas en Villa de Vallecas, la mayor parte tuvo entre 21 y 50 años, tanto en hombres como mujeres. Sin embargo, en el caso de los hombres, predominaron los nacidos en la última década del siglo XIX, mientras que, en las mujeres, fueron aquellas que tuvieron entre 41 y 50 años las más numerosas. En el Puente de Vallecas, cada mujer perteneció a una década diferente, es decir, de las dos halladas en esta zona, una tenía 23 años y la otra 40, no pudiendo establecer grupos de edad similares a los de Villa. En el caso de los hombres, sí predominó el grupo de edad de 30 a 40 años, es decir, el mismo colectivo que el de Villa<sup>79</sup>.

Tras el análisis del sexo y la edad, es importante tanto la distribución espacial de la violencia y la temporal. Estos dos aspectos si muestran diferencias frente a los relatos generales o diferencias significativas entre el Puente de Vallecas y Villa. El primero que se va a analizar es la distribución temporal. Como se ha podido leer en el apartado anterior, el mayor número de ejecuciones y asesinados

<sup>79</sup> Los datos sobre la edad de los asesinados en el tren de Jaén están disponibles en el consejo de guerra AGHD, Fondo Madrid, Sumario 48537, legajo 6099 y AGHD, Fondo Madrid, Sumario 61130, legajo 6109.

Distribución por franjas de edad y meses de los cadáveres encontrados en Villa de Vallecas

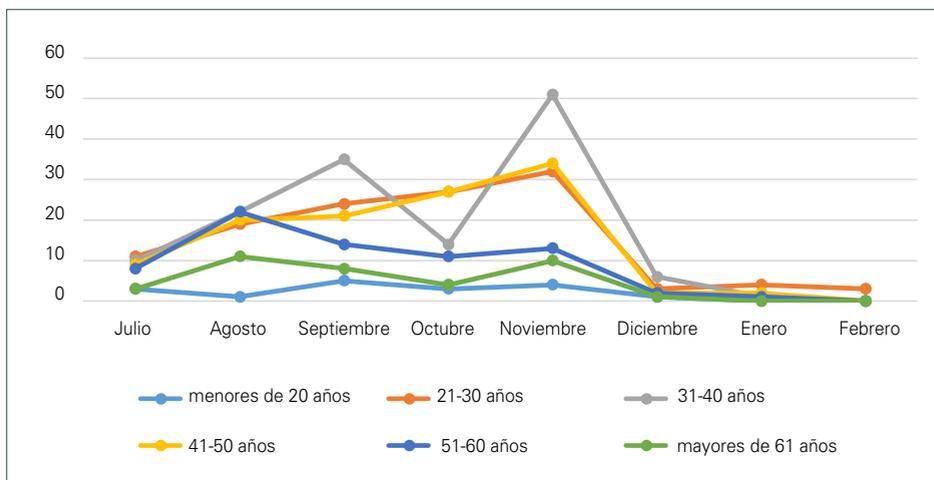


Gráfico 3: Gráfico de ejecutados y asesinados por edades, distribuidos por los meses que duró la justicia revolucionaria. Fuente: (AGA), fondo Justicia, (7) 42.01. 44/14740-44/14754 y (7) 42.01. 44/14383. Elaboración propia.

se produjo en agosto. Sin embargo, en el Municipio de Vallecas, el mes con más hallazgos fue noviembre. Es más: agosto fue el tercer mes en el caso de los cuerpos hallados en Villa. En términos generales, en todo el Municipio e incluyendo el tren de Jaén, agosto sí fue el mes con más muertes con una amplia diferencia. En cambio, solo en el Puente de Vallecas, el mes con más ejecuciones y asesinatos fue julio, con catorce cuerpos hallados, casi la mitad de todas las muertes registradas en esta zona. El incremento de ejecutados en noviembre se pudo deber a la irrupción de la guerra en la capital. De esta forma, espacios de ejecución como la Pradera de San Isidro o la Ciudad Universitaria se vieron comprometidos al ser frentes, por lo que las ejecuciones se trasladaron a otros espacios. Es una suposición que tendría que ser contrastada con todos los datos de hallazgos de cadáveres de todo Madrid y su provincia. De esta forma, sí se dispondría de datos suficientes para desmentir o afirmar esta suposición. A partir de esta fecha, es decir, el mes de noviembre, solo aparecieron cuerpos en Villa de Vallecas. Fue una violencia muy residual en relación con los primeros meses de la contienda (diciembre: dieciséis; enero: ocho; y febrero: tres cadáveres). En el Puente de Vallecas, la violencia se extendió hasta noviembre inclusive. Aunque terminó antes, en términos cronológicos, la primera persona ejecutada o asesinada por los revolucionarios locales se registró en el Puente de Vallecas el 19 de julio, frente a Villa que fue el día 20 de dicho mes.

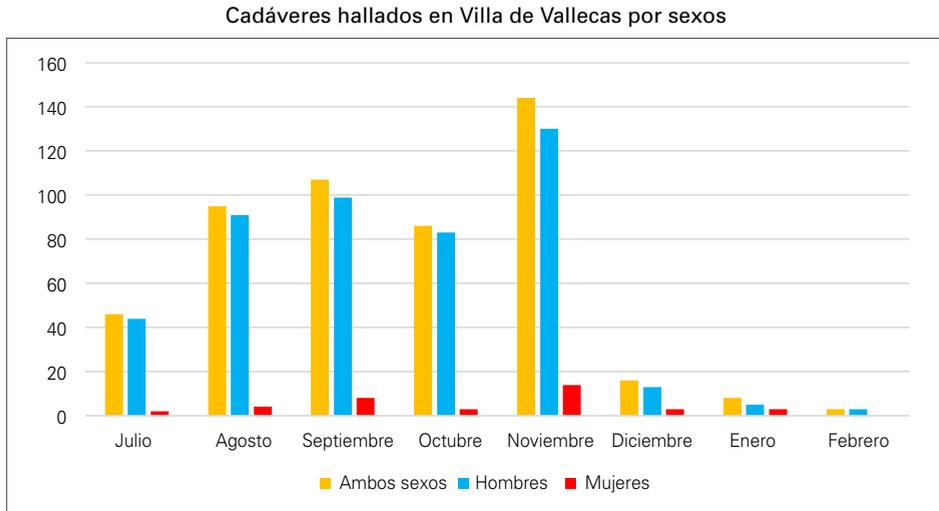


Gráfico 4: Gráfico sobre el hallazgo de cadáveres en Villa de Vallecas distribuidos por sexos y por eje cronológico. Fuente: (AGA), fondo Justicia, (7) 42.01. 44/14740-44/14754 y (7) 42.01. 44/14383. Elaboración propia.

En relación a la geografía de la violencia en Villa de Vallecas, encontramos dos zonas muy significativas. En un principio, en la carretera de Castellón se concentró el mayor número de hallazgos frente al cementerio, que, a partir de noviembre, se invirtieron los emplazamientos, siendo el cementerio el lugar donde se encontraron más cuerpos hasta el mes de febrero de 1937. En la carretera de Castellón, se encontraron cadáveres desde el kilómetro 5 al 12, destacando el 7 (en los alrededores de la Casa Vázquez) y el 10. Todos estos kilómetros se encontraron entre el Puente de Vallecas y Villa. Una zona de fincas, sin apenas construcción, con hendiduras en el terreno –produciendo importantes desniveles y zanjas–, sobre todo, en los márgenes de la carretera. Lo que en gráfico se ha llamado emplazamientos secundarios (La Carrantona, el Cerro Negro, el Paso a Nivel, el Pozo, el Barranco Novillo, Casa Gallego o en la plaza del pueblo, salvo el último, todos muy próximos a la carretera de Castellón) fueron espacios que tuvieron poca vigencia temporal, siendo muy esporádico el hallazgo de cadáveres en ellos. Estos se produjeron en los dos primeros meses de la contienda, un periodo temporal inmediatamente después del golpe, donde imperó una mayor improvisación. Esta situación también se dio en el Puente de Vallecas. Los cadáveres fueron encontrados en calles de la localidad en su mayoría o directamente fueron trasladados a la Casa de Socorro por las milicias, sin aclarar el lugar de procedencia. Otros espacios habituales fueron el campo del Rayo, la dehesa de

Lugares de ejecución en Villa de Vallecas

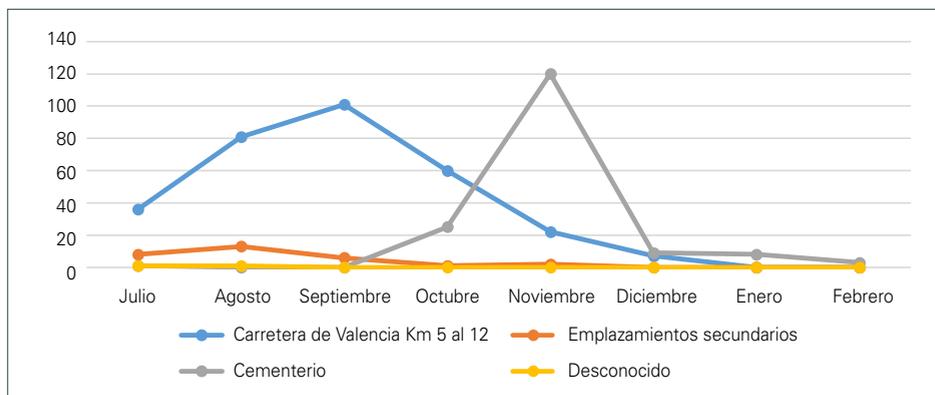


Gráfico 5. Gráfico de la evolución temporal de los espacios de ejecución y asesinato. Fuente: (AGA), fondo Justicia, (7) 42.01. 44/14740-44/14754 y (7) 42.01. 44/14383. Elaboración propia.

Mortalaz, el barrio obrero próximo a las vías del tren, barrio de Entrevías o la explanada Don Quijote.

Finalmente, cerraría este estudio tres aspectos importantes: las horas de los hallazgos, el reconocimiento de los cadáveres y si los cuerpos encontrados tuvieron signos de torturas. En general, los cuerpos encontrados en el término de Villa de Vallecas lo hicieron a las cinco de la mañana en verano (desde finales de julio hasta finales de septiembre) y a las seis-siete, en otoño-invierno (desde finales de septiembre hasta primeros de diciembre, a las seis; y desde principios de diciembre hasta el 1 de febrero, entre las seis y las siete). Esta uniformidad se dio desde finales de julio. En los días posteriores al golpe, el juzgado informó de que se encontraron cuerpos a media mañana, por la tarde y por la noche. Aunque tras finalizar julio de 1936 también se dieron casos sobre estas horas, fueron la excepción.

Tras la apertura del juzgado y su traslado al depósito (donde se hallaron los cadáveres tras ser trasladados por las milicias que los encontraron), el alguacil procedió a registrarlos para poder identificarlos. Fruto de estas pesquisas iniciales o por medio de la identificación de los familiares –ya que el informe del secretario se colgaba en el tablón de anuncios del ayuntamiento y se hacía público–, de los 505 cuerpos encontrados en Villa, fueron identificados 117 (aunque esta cifra aumentó hasta los 136, lamentablemente en la diferencia entre ambas cifras existen dudas sobre el reconocimiento). Fue frecuente para la identificación el recurso a los carnés personales de partidos, sindicatos o asociaciones mercantiles. Dentro del primer grupo, sí hubo carnés de la CNT o de la UGT, lo que se puede explicar a través del recurso de las personas que tuvieron miedo a ser detenidas el que se

afiliasen a una organización obrera, de tal forma que su militancia anterior pasase desapercibida. También hubo un importante número de cuerpos que fueron hallados con ropa de trabajadores como los monos. También se dieron casos, menos que en el caso anterior, de cadáveres que al ser registrados fueron encontrados con elementos de pijama, lo que indicaría, o bien, que fueron detenidos por la noche, hora habitual según el relato general, o bien, que algunos recurrieron a estas piezas para mantener el calor en el frío invierno. Carecemos de las pruebas documentales suficientes para valorar la veracidad de estas últimas afirmaciones. Más abundante que las anteriores fue encontrar en los cuerpos elementos religiosos. En el caso del Puente de Vallecas, también se dieron las características de vestimenta encontradas en los cuerpos hallados en Villa. En los 35 cuerpos hallados en el Puente de Vallecas, fueron identificados trece, que tuvieron diversas profesiones (jornaleros, estudiantes, agentes de la autoridad, empleado, comerciante, ingeniero, mecánico o industrial, entre otros). Las mismas profesiones que se dieron en los cuerpos identificados en Villa y que están relacionados con los identificados por el relato general. En este caso, de los que se sabe su hora de detención fueron tres por la mañana y otro al medio día.

En relación a la información desprendida por los informes redactados por los forenses, se desprende que todos ellos, tanto en el Puente de Vallecas como en Villa, murieron a consecuencia de las heridas de arma de fuego. Lo más habitual fue que los cuerpos presentasen dos heridas de bala, pero hubo casos en los que se encontraron ocho detonaciones. Las heridas más comunes se encontraron en la zona del pecho, el abdomen y, sobre todo, la cabeza. Más excepcional fueron las heridas en manos, brazos, piernas o zona genital. La mayoría de estas heridas fueron producidas por armas automáticas o semiautomáticas cortas o fusiles. Mínimo fueron los casos de disparos de escopeta, identificados por las heridas de perdigones, y de algún tipo de arma que generó orificios de entrada de gran tamaño. Los disparos se hicieron a media distancia o a corta (por la quemadura en los cuerpos y, en algunos casos, por las afirmaciones de los forenses). Además de estas heridas, se hallaron algunos casos con heridas producidas por armas blancas, como navajas o cuchillos. En el Puente de Vallecas, de los 35 cadáveres encontrados por las autoridades republicanas, solo uno tuvo una herida por arma blanca. En estos cuerpos, no se han encontrado más signos de violencia ajenos a las heridas producidas por armas de fuego. En el caso de Villa, se han encontrado moratones fruto de agresiones, heridas de arma blanca, disparos tras la muerte del sujeto, torsión muscular de alguna extremidad, heridas en los testículos, amputación de algún dedo o quemaduras del cuerpo de Ramón de las Heras, agente de la autoridad, una vez muerto. Estos signos de agresiones se produjeron entre julio y noviembre de 1936. Fueron una excepción, ya que la mayoría de los cuerpos hallados solo presentaron heridas de arma de fuego en cabeza y/o pecho. Los disparos en rodillas, zona genital (estrecha relación entre este tipo de heridas y

miembros del clero), manos o en el culo sí que tuvieron un componente de vejación del cuerpo o la intención de infligir daño<sup>80</sup>.

En noviembre, en el caso de Villa, se dio un fenómeno único en todos los meses que duró la violencia revolucionaria: la aparición de cuerpos con las manos atadas a la espalda o la nuca, un cuerpo con un pañuelo en la boca atado a la nuca, y una saca, el 10 de noviembre, con veinte cadáveres maniatados y tres de ellos atados entre sí por los brazos. También durante los meses de septiembre a noviembre se dieron algunos casos en los que los cadáveres fueron identificados en una nota manuscrita o a máquina acompañados de expresiones como «fascista», «espía fascista», «chivata» o «jefe fascista» (en trece cuerpos de 505, se encontraron este tipo de notas, siendo septiembre el mes con más notas). También algunos tenían documentación de otros centros de Madrid, sobre todo del CPIP en su sede del Círculo de Bellas Artes y en Fomento, o del Radio Norte, lo que ratificaría la afirmación de que otros centros también ejecutaron en el Municipio de Vallecas, no solo los comités que tuvieron cabida dentro de él.

#### 4. Conclusiones

A través del estudio de los levantamientos de cadáveres realizados por las autoridades republicanas en el Municipio de Vallecas, podemos conocer mejor el fenómeno de la violencia revolucionaria. Si bien es cierto que no podemos vincular a grupos específicos con la violencia, todo parece indicar que los comités revolucionarios estuvieron detrás de este fenómeno. El potencial de esta fuente reside en que expone el marco cronológico y geográfico de la violencia, además de ofrecer una pequeña muestra del perfil de las personas asesinadas y ejecutadas en el Municipio de Vallecas. Con un estudio completo de este fondo para todo Madrid, podríamos conocer mejor las características de la violencia revolucionaria, el perfil de las personas ejecutadas y matizar, de esta forma, las características generales de este fenómeno. A su vez, nos serviría para matizar también los datos ofrecidos, sobre todo, la distribución temporal de las ejecuciones, al analizar en

---

<sup>80</sup> A la hora de definir estos actos, ¿nos encontramos ante malos tratos o ante tortura? Todo parece indicar que estas agresiones persiguieron más la humillación o profanación posterior del cadáver que una intencionalidad, como la obtención de información. Sí se puede afirmar que fueron una forma de sometimiento y control. Por lo tanto, las calificamos como tortura por perseguir hacer daño al cuerpo de la persona que se iba a ejecutar, ya fuese por su condición de religioso, agente o por ser una persona reconocida dentro de su militancia en alguna organización afín al golpe. Aunque en la retaguardia republicana hubo un sentir general de deseo de poner fin a este tipo de prácticas de tortura por ser representativas del viejo orden, las encontramos presentes en las lesiones presentadas por los cadáveres. Oviedo Silva, 2020, pp. 93-106 y 125.

su conjunto todo el proceso y valorar si el aumento en noviembre se debió a una reestructuración de los espacios de ejecución de los comités.

Los comités fueron iniciativas desde abajo de personas concienciadas política o sindicalmente, partidarios de llevar a cabo la revolución. En general, se trataba de militantes de larga trayectoria político-sindical dentro de sus agrupaciones, comprometidos con las luchas sociales en pos de mejoras para la vida de los trabajadores. Los comités se instalaron en los locales de sus filiales políticas o sindicales, como los Ateneos, los Radios o los diversos centros socialistas o próximos a estos. Formaron parte de ellos militantes que actuaron de forma exclusiva o simultánea para el comité y el centro que los acogió.

Mientras que los comités se especializaron en el ejercicio de la violencia, los centros que los acogieron siguieron con sus funciones ahora adaptadas al contexto de guerra e, incluso, las ampliaron. Fueron dos esferas de actuación separadas entre sí. Al servicio del comité, estuvieron diversos grupos de milicianos encuadrados en las milicias destinadas a diversas funciones en la retaguardia. La vigilancia de locales, patrullar zonas de la barriada o establecer controles para pedir la documentación e identificar a los transeúntes fueron las más destacadas. Dentro de los colectivos que compusieron estos tres cuerpos, hubo una gran movilidad como consecuencia del enfrentamiento bélico y las reformas estatales para controlarlas.

Los comités que contaron con un mayor apoyo social y, por tanto, más miembros, tuvieron brigadas encargadas de llevar a cabo registros, detenciones y de desarrollar el cumplimiento de las decisiones de los miembros del comité con respecto al destino de los detenidos: dejarlos en libertad, trasladarlos a otros centros o ejecutarlos. Para este último caso, al igual que para los registros, contaron con el apoyo de las milicias apostadas en los controles o en la vigilancia de algún local. No obstante, esta actuación fue puntual en el caso de las milicias. Las personas que estuvieron ejerciendo labores en los espacios donde estuvo instalado el comité fueron, en general, conscientes de a qué se dedicaban sus compañeros. Colaboraron con el sistema judicial revolucionario que pusieron en funcionamiento los comités, ya que conocían lo que estaba pasando y, en la mayor parte de los casos, no intervinieron en defensa de los detenidos –como podía hacerse a través de la expedición de avales–. Incluso muchos consideraron necesaria la violencia. Otro aspecto a reseñar fue la escasa presencia de expresidarios entre las personas que compusieron los comités, las brigadas o las milicias. En general, los miembros de comités y brigadas que tuvieron antecedentes penales estuvieron relacionados con su compromiso político o sindical. A través del presente estudio, se ha perseguido el objetivo de analizar con mayor detalle las características de la violencia revolucionaria en el Municipio de Vallecas. No obstante, queda mucho por hacer, fundamentalmente, estudiar con mayor profundidad la violencia revolucionaria en Madrid y su entorno para poder tener una visión global de este fenómeno.

## Fuentes archivísticas

Archivo General de la Administración.  
Archivo General e Histórico de la Defensa.  
Archivo Histórico del Partido Comunista de España.  
Biblioteca Nacional de España.

## Bibliografía

- Alba, Víctor, «De los Tribunales Populares al Tribunal Especial», en Archivo Histórico Nacional. Sección guerra civil: *Justicia en Guerra. Jornadas sobre la administración de justicia durante la guerra civil española: instituciones y fuentes documentales*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1990.
- A. D'Auria, Aníbal, *Contra los jueces (El discurso anarquista en sede judicial)*, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2009.
- Cervera Gil, Javier, *Madrid en guerra. La ciudad clandestina, 1936-1939*, Madrid, Alianza, 2006.
- Cruz Martínez, Rafael, «Pensar la violencia colectiva europea en perspectiva histórica», en Javier Muñoz Soro, José Luis Ledesma Vera, y Javier Rodrigo (coords.), *Culturas y políticas de la violencia. España siglo XX*, Madrid, Siete Mares, 2005, pp. 13-46.
- Cruz Martínez, Rafael, «El repertorio frenético: la ocupación de la calle en la primavera de 1936», *Historia y política*, 16, 2006, pp. 11-36.
- Cruz Martínez, Rafael, «Repertorios de la violencia política», en Antonio Rivera, y Carlos Carnicero Herreros, *Violencia política, historia, memoria y víctimas*, Donostia, Maia Editores, 2010, pp. 45-63.
- Ealham, Chris, *La lucha por Barcelona. Clase, cultura y conflicto, 1898-1937*, Madrid, Alianza, 2005.
- Espinosa Maestre, Francisco, y José Luis Ledesma Vera, «La violencia y sus mitos», en Ángel Viñas, *En el combate por la historia. La República, la guerra civil y el franquismo*, Barcelona, Pasado y presente, 2012, pp. 475-499.
- Gallego, Gregorio, *Madrid corazón que se desangra*, Madrid, Ediciones Libertarias, 2006.
- García, Hugo, «Relatos para una guerra. Terror testimonio y literatura en la España nacional», *Ayer*, 76.4, 2009, pp. 143-176.
- Gil Andrés, Carlos, «A mano airada. La violencia en la protesta popular», en Javier Muñoz Soro, José Luis Ledesma Vera, y Javier Rodrigo (coords.), *Culturas y políticas de la violencia. España siglo XX*, Madrid, Siete Mares, 2005, pp. 47-74.
- González Calleja, Eduardo, «La dialéctica de las pistolas. La violencia y la fragmentación del poder político durante la Segunda República», en Javier Muñoz Soro, José Luis Ledesma Vera, y Javier Rodrigo (coords.), *Culturas y políticas de la violencia. España siglo XX*, Madrid, Siete Mares, 2005, pp. 101-146.

- González Calleja, Eduardo, *Asalto al poder. La violencia política organizada y las ciencias sociales*, Madrid, Siglo XXI, 2017.
- Guillamón, Agustín, *Los Comités de Defensa de la CNT en Barcelona (1933-1938). De los Cuadros de defensa a los Comités revolucionarios de barriada, las Patrullas de control y las Milicias populares*, Barcelona, Aldarull, 2013.
- De Guzmán, Eduardo, *Nosotros, los asesinos*, Madrid, Garaje/Vosa, 2008.
- Hernández Sánchez, Fernando, *Guerra o revolución. el Partido Comunista de España en la guerra civil*, Barcelona, Crítica, 2010.
- Jiménez Herrera, Fernando, *El mito de las checas. Historia y memoria de los comités revolucionarios (Madrid, 1936)*, Granada, Comares, 2021.
- Kalyvas, Stathis N., *La Lógica de la violencia en la guerra civil*, Madrid, Akal, 2006.
- Ledesma Vera, José Luis, *Los días de llamas de la Revolución. Violencia y política en la retaguardia republicana de Zaragoza durante la Guerra Civil*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2003.
- Ledesma Vera, José Luis, «La santa ira popular» del 36: La violencia en guerra civil y revolución, entre cultura y política», en Javier Muñoz Soro, José Luis Ledesma Vera, y Javier Rodrigo (coords.), *Culturas y políticas de la violencia. España siglo XX*, Madrid, Siete Mares, 2005, pp. 147-192.
- Ledesma Vera, José Luis: «Del pasado oculto a un pasado omnipresente: las violencias en la guerra civil y la historiografía reciente», en Javier Rodrigo, y Miguel Ángel Ruiz Carnicer, *Jerónimo Zurita. Dossier Guerra Civil: las representaciones de la violencia*, 84, Zaragoza, 2009, pp. 163-188.
- Ledesma Vera, José Luis, «Qué violencia para qué retaguardia o la República en guerra de 1936», *Ayer*, 76, 2010a, pp. 83-114.
- Ledesma Vera, José Luis, «Tercera parte. Una retaguardia al rojo. Las violencias en la zona republicana», en Francisco Espinosa Maestra, *Violencia Roja y Azul. España 1936-1950*, Crítica, Barcelona, 2010b, pp. 152-250.
- Ledesma Vera, José Luis, «Sobre revoluciones, violencias, y la España republicana en guerra», en Francisco Morente (Ed.), *España en la crisis europea de entreguerras. República, fascismo y guerra civil*, Madrid, La Catarata, 2011, pp. 96-121.
- Ledesma Vera, José Luis, «¿Cuchillos afilados? De violencias, guerra civil y culturas bélicas en la España del primer siglo XX», en Jordi Canal, y Eduardo González Calleja (eds.), *Guerras civiles. Una clave para entender la Europa de los siglos XIX y XX*, Madrid, Casa de Velázquez, 2012. pp. 89-105.
- López Villaverde, Ángel Luis, y Fernando Hernández Sánchez, *Comaradas de un comité menor. Una larga guerra civil (1936-1947)*, Madrid, Sílex, 2021.
- Martín, Francisco de Luis, y Luis Arias González, *Casas del Pueblo y Centros Obreros socialistas en España*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 2009.
- Martín Nájera, Aurelio, *Partido Socialista Obrero Español*, Madrid, Fundación Pablo Iglesias, 2009.
- Mera, Cipriano, *Guerra, exilio y cárcel de un anarcosindicalista*, Madrid, Queimada, 2006.
- Montero Moreno, Antonio, *Historia de la persecución religiosa en España 1936-1939*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1961.

- Muñoz Soro, Javier, José Luis Ledesma Vera, y Javier Rodrigo (coords.), *Culturas y políticas de la violencia. España siglo XX*, Madrid, Siete mares, 2005.
- Navarro Navarro, Javier, *Los Ateneos Libertarios en España (1931-1939)*, Madrid, Las Barricadas, 2016.
- Oviedo Silva, Daniel, «Denuncias y prácticas acusatorias en el Madrid bélico: los Comités de Vecinos», en Gutmaro Gómez Bravo (coord.), *Asedio: historia de Madrid en la guerra civil (1936-1939)*, Madrid, Ediciones Complutense, 2018, pp. 367-401.
- Oviedo Silva, Daniel, «Nadie pase sin hablar al portero'. El papel de los porteros en la vigilancia urbana, las prácticas informativas y las prácticas acusatorias en Madrid (1874-1945)», *Huarte de San Juan. Geografía e Historia*, 26, 2019, pp. 213-219.
- Oviedo Silva, Daniel, «Violencia masiva y tortura en la guerra civil», en Pedro Oliver Olmo (coord.), *La tortura en la España contemporánea*, Madrid, La Catarata, 2020, pp. 85-130.
- Pérez-Olivares García, Alejandro, *Victoria y control en el Madrid ocupado. Los del Europa (1939-1946)*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2018.
- Preston, Paul, *El Holocausto español*, Barcelona, Debate, 2011.
- Rodrigo, Javier, *Hasta la raíz. Violencia durante la guerra civil y la dictadura franquista*, Madrid, Alianza, 2008.
- Ruiz, Julius, *El Terror Rojo. Madrid, 1936*, Barcelona, Espasa, 2012.
- Sánchez Recio, Glicerio, «Justicia ordinaria y Justicia popular durante la guerra civil», en Archivo Histórico Nacional. Sección guerra civil, *Justicia en Guerra. Jornadas sobre la administración de justicia durante la guerra civil española: instituciones y fuentes documentales*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1990, pp. 87-108.
- Thomas, Maria, *La fe y la furia. Violencia Anticlerical popular e iconoclastia en España, 1931-1936*, Granada, Comares, 2014a.
- Thomas, Maria, «'La civilización que se está forjando entre el tronar de los cañones'. Violencia anticlerical y reconfiguración social (julio-diciembre de 1936)», en Peter Anderson, y Miguel Ángel del Arco Blanco (coord.), *Lidiando con el pasado: represión y memoria de la Guerra Civil y el franquismo*, Granada, Comares, 2014b, pp. 129-151.
- Traverso, Enzo, *A sangre y fuego. De la guerra civil europea (1914-1945)*, Valencia, Universitat Valenciana, 2009.

Recensiones

Aipamenak



Ana Martínez Rus  
*Libros al fuego y lecturas prohibidas.*  
*El bibliocausto franquista (1936-1948)*  
Madrid, CSIC, 2021

La publicación trata de analizar, de forma pormenorizada e individualizada, los casos más significativos de la destrucción del patrimonio bibliográfico de la «anti-España» por parte del Movimiento Nacional. Durante la Guerra Civil y la fase de la posguerra, la política de erradicación cultural, promovida por el Estado franquista, absorbió muchos recursos y tuvo consecuencias de auténtica devastación para los fondos de bibliotecas y editoriales. La metodología de la quema masiva de libros buscaba unos objetivos propagandísticos, pero también escenificaba un ritual de dominación ideológica y de depuración identitaria para establecer las condiciones necesarias que permitiesen el resurgir de la mentalidad tradicional<sup>1</sup> inherente a la grandeza del pueblo «español».

Ana Martínez Rus<sup>2</sup> considera que la construcción cultural del franquismo tenía como objetivo desactivar los discursos progresistas y plurales de la década de 1930. Es cierto que los gobiernos de la dictadura franquista tuvieron muchos éxitos propagandísticos, pero siempre hay que leer la consecución de sus objetivos en clave de desactivación de la «anti-España». Los diferentes apartados del libro tienen unos títulos muy ilustrativos, que establecen una secuencia de actuaciones políticas respecto a la contención ideológica, la depuración bibliográfica, el

<sup>1</sup> Hernández, 2002.

<sup>2</sup> Es profesora titular de Historia Contemporánea en la Universidad Complutense de Madrid. Se formó en la misma facultad en la que hoy imparte clases (licenciatura y doctorado). Recibió el Premio Extraordinario de Doctorado, realizó una estancia posdoctoral en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París y fue investigadora de la Cátedra Extraordinaria «Memoria Histórica del siglo XX». Tiene una larga lista de publicaciones relacionada con los estudios históricos de la cultura y el mundo editorial español.

control educativo, el moldeamiento de la opinión pública y la instrumentalización de los nuevos proyectos editoriales: «Una introducción: las posibilidades y las vidas de un libro», «La quema de libros de la anti-España», «Las destrucciones de libros por decreto», «Las comisiones depuradoras de bibliotecas», «Recuperar para castigar», «Las depuraciones de fondos y control de bibliotecas» y «A modo de conclusión». El libro se enmarca dentro de la colección «23 de Abril», que tiene un largo recorrido en la agenda comercial de la editorial CSIC.

Una vez terminada la Guerra Civil, las tropas pro-fascistas organizaron las mayores quemas de libros en las grandes ciudades republicanas. Madrid, Barcelona y Valencia permanecieron dentro del territorio controlado por la República de España, pero, tras la victoria militar del general Franco, se desató una ola represiva y de destrucción de los símbolos democráticos y republicanos. Es difícil destacar unos hechos concretos, pero la hoguera de libros en el patio principal del edificio del Rectorado de la Universidad Central (Madrid, barrio de San Bernardo), celebrada el Día del Libro de 1939, fue memorable para los cronistas franquistas. Este tipo de atentados contra el patrimonio cultural de España fueron sepultados institucionalmente durante la Transición. La profesora Martínez Rus pone como ejemplo los monumentos erigidos en la ciudad de Berlín, para conmemorar la quema masiva de libros durante los oscuros años del nazismo.

De forma transversal, en la obra se presentan los objetivos del franquismo a la hora de eliminar ciertas temáticas de las bibliotecas, para evitar que saltasen al sistema educativo y a la red de medios de comunicación. La idea de sentar las bases de un nuevo Estado, basado en los valores del Movimiento Nacional, provocó intensos debates entre la cúpula política de la dictadura franquista en 1939. Madrid era un símbolo del reformismo republicano y del dominio electoral de la izquierda que debía ser depurado<sup>3</sup>. Serrano Súñer planteó la posibilidad de llevarse la capitalidad a Sevilla; Alberto Alcocer hablaba de limpiar la mugre «roja» de Madrid. La depuración no solo se llevaba a cabo con encarcelamientos y ejecuciones masivas, sino que era necesario eliminar físicamente el ideario republicano y las «teorías averiadas» que se habían propagado antes de 1936 sin ningún tipo de control.

En la publicación se afirma que los libros se convirtieron en un objetivo prioritario para los censores franquistas, porque la política educativa republicana se levantaba sobre los cimientos de una red de bibliotecas públicas por toda la geografía del país. Los ejecutivos progresistas, durante la década de 1930, levantaron un sistema público de bibliotecas muy ambicioso, a través de adquisiciones, encargos, donaciones y programas de gestión de fondos. Entre esos programas de gestión, se diseñaron servicios de préstamos entre centros y colecciones iti-

---

<sup>3</sup> Millares, 2007.

nerantes por las principales bibliotecas de cada provincia. Todos los funcionarios y representantes políticos que se implicaron en la Junta de Intercambio y el Patronato de Misiones Pedagógicas se convirtieron en objetivo directo de la represión franquista. Ese odio por los programas de acceso generalizado a los fondos bibliográficos no es exclusivo del periodo posterior al golpe de Estado, ya que partidos políticos conservadores también prometieron eliminar todos los libros representantes del sistema de creencias de la izquierda.

En el contexto de violencia descontrolada de la Guerra Civil, las tropas franquistas llevaban a cabo un proceso cuasi-ritual: consolidar los objetivos militares, encarcelar y fusilar a las personas que no apoyaron el golpe de Estado y quemar todos los libros que pudiesen albergar ideas de carácter progresista<sup>4</sup>. La autora explica cómo en la plaza del pueblo se lanzaban libros al fuego y se gritaban consignas al Movimiento Nacional, una especie de acto fundacional en los nuevos territorios conquistados para el Estado franquista. A partir de 1937, las autoridades franquistas comenzaron a dar órdenes de comedimiento con los fondos bibliográficos, porque muchos elementos se podían reutilizar para la industria propagandística organizada en Salamanca: papel de prensa, pastas, hilo, salvias de libro, *et cetera*. Cuando las tropas franquistas se adentraron en la cornisa cantábrica, pudieron surtir sus imprentas con el papel proveniente de las fábricas ubicadas en la provincia de Guipúzcoa. Gracias a esta racionalización de los recursos incautados, las autoridades franquistas pudieron impulsar una estrategia de propaganda masiva.

Al contrario de lo que pueda parecer, los libros de contenido político no fueron los únicos perseguidos por la represión cultural franquista, ya que muchas materias científicas, literarias y filosóficas se convirtieron en objeto de cremación. Excepcionalmente, se secuestraban fondos completos y se enviaban a depósitos bibliográficos en la ciudad de Salamanca para que investigadores especializados pudiesen tener acceso a obras restringidas. La profesora Martínez Rus cuenta que los depósitos salmantinos fueron rebautizarlos con el término de «infiernos», haciendo una clara referencia a la lista de libros prohibidos de la Inquisición de la Contrarreforma (siglos XVI y XVII). La Ley de Prensa de 1938 vino a aportar un cierto orden jurídico a todo el proceso de censura ideológica, destrucción material y depuración profesional de aquellos años<sup>5</sup>. Miles de editores, libreros, bibliotecarios, profesores, escritores y periodistas fueron represaliados y perseguidos con carácter retroactivo.

Varias corrientes historiográficas actuales afirman que la depuración bibliográfica se convirtió en una cuestión prioritaria para los primeros gobiernos fran-

---

<sup>4</sup> Guerra, 2007.

<sup>5</sup> De Pablo, 2007 y Anaya, Alcaraz, Millares, Orihuela y Suárez, 1987.

quistas. La lógica de las autoridades sostenía que la cremación bibliográfica era un requisito imprescindible para la regeneración de los valores «nacionales». La «anti-España», mediante elaborados planes de divulgación y adoctrinamiento, había envenenado la mente y el alma de la buena e inocente ciudadanía. En consecuencia, los libros eran los responsables últimos de la Guerra Civil. *Radio Nacional*, establecida en Salamanca y fundada en 1937 promovió de forma semanal la quema de libros en todas las regiones del país. Por su parte, Falange Española enviaba circulares para organizar los expurgos y las hogueras. Todo lo que se identificase con el republicanismo era digno de ser erradicado. Frecuentemente, la organización de este tipo de eventos solía desembocar en una catarsis simbólica y en acto de glorificación de la violencia. Muchas colecciones privadas se malograron en la retaguardia franquista, como las bibliotecas de Pompeu Fabra, Casares Quiroga, Juan Ramón Jiménez y Max Aub. En algunos casos se fusilaba al dueño de la biblioteca, pero antes se quemaban sus libros en una especie de fuego punitivo.

El sistema censor provocó una competencia desenfundada entre el partido único (falangismo) y la institución eclesiástica (catolicismo) por imponer sus criterios y establecer las prioridades legislativas. El libro afirma que las inspecciones, las requisas, las incautaciones y los expurgos se produjeron a lo largo de toda la década de 1940, ya que no fue un fenómeno puntual de la Guerra Civil. Por poner un ejemplo concreto de esa pasión por el fuego, ardieron los «Episodios Nacionales» de Pérez Galdós en muchos pueblos. Se acometieron barbaridades en todos los campos científicos<sup>6</sup>, hasta el punto que las instituciones tardo-franquistas trataron de sepultar los viejos sucesos de quema de libros. No obstante, dichas prácticas de depuración editorial estuvieron muy presentes en la Brigada Político-Social, ya que, hasta bien entrada la década de 1970, los agentes policiales hacían acto de presencia en librerías madrileñas y barcelonesas buscando material «corruptor».

La profesora Martínez Rus trata de dar a conocer el «bibliocausto» y los atentados contra el patrimonio cultural y artístico cometidos por el franquismo contra el Estado, también contra la propiedad intelectual y empresarial de miles de ciudadanos vinculados al mundo editorial. En este libro, como en varias de sus publicaciones previas, pone de relieve las dificultades de investigación, derivadas de la falta de fuentes documentales. Estos hechos históricos tienen que ser rastreados mediante fuentes muy diversas: informaciones periodísticas, libros de memorias y testimonios orales. El primer párrafo de la conclusión contextualiza todos los mensajes del libro: «De la misma manera que en la España de Franco se asesinó a miles de personas y se privó de libertar a más de un millón de indivi-

---

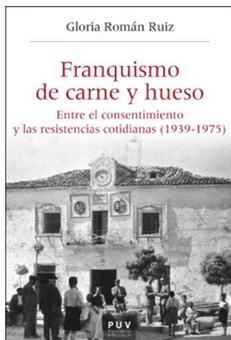
<sup>6</sup> Gomis, 2017.

duos, se destruyeron millones de publicaciones mediante hogueras purificadoras. En cada plaza de pueblo se organizaron quemas públicas del veneno escrito de la anti-España como acto fundacional del nuevo Estado. Asimismo, se trituraron otros tantos libros con guillotinas para convertirse en pasta de papel de los nuevos títulos imperiales y de mártires que se editaron durante la contienda y en la inmediata posguerra...» (pp. 128 y 129).

## Bibliografía

- Anaya, Luis; Alcaraz, José; Millares, Sergio; Orihuela, Alexis y Suárez, Miguel, «La represión franquista en la enseñanza en la provincia de Las Palmas», *El Guiniguada*, 3, 1987, pp. 203-221.
- De Pablo, Carlos, «La depuración de la educación española durante el franquismo (1936-1975): institucionalización de una represión», *Foro de Educación*, 9, 2007, pp. 203-228.
- Gomis, Alberto, «Darwin, la evolución y la censura de libros en el franquismo», *Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, 84, 2017, pp. 83-105.
- Guerra, Ricardo, «Las instituciones franquistas y la imposición de la cultura oficial», en Millares, Agustín; Millares, Sergio; Quintana, Francisco y Suárez Miguel (eds.), *Historia Contemporánea de Canarias*, Las Palmas de Gran Canaria, Obra Social La Caja de Canarias, 2007, pp. 471-484.
- Hernández, José, «Continuidad y ruptura en la universidad española del siglo XX», en Vaca, Ángel (ed.), *Educación y transmisión de conocimientos en la historia*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002, pp. 285-322.
- Millares, Sergio, «La implantación de la dictadura: apoyos sociales y resistencias», en Millares, Agustín; Millares, Sergio; Quintana, Francisco y Suárez Miguel (eds.), *Historia Contemporánea de Canarias*, Las Palmas de Gran Canaria, Obra Social La Caja de Canarias, 2007, pp. 387-404.

José Antonio Abreu Colombri  
 Universidad de Alcalá  
[abreucolombri@gmail.com](mailto:abreucolombri@gmail.com)



Gloria Román Ruiz  
*Franquismo de carne y hueso. Entre el consentimiento y las resistencias cotidianas (1939-1975)*  
Valencia, PUV, 2020

«Ni blanco ni negro». Así se titula uno de los apartados del libro en el que Gloria Román Ruiz condensó su tesis doctoral, concretamente uno de los que constituyen la introducción, dedicada a fundamentar la base teórica de su estudio de la vida cotidiana en el mundo rural durante el franquismo. En esta primera parte de la obra se nos introduce en la existencia de un amplio abanico de grises que representaba las diferentes actitudes sociopolíticas de la población, desde la oposición radical al apoyo total al régimen. La paleta que nos presenta Román Ruiz en este estudio es tan diversa y detallada que se podría afirmar que está compuesta no ya de una escala de grises, sino de muy variados colores.

En la mencionada introducción, la autora presenta la idea principal que vertebraba el resto del estudio: las actitudes de la población hacia el régimen fueron muy variadas e incluso contradictorias –ya que las personas podían apoyar o aceptar algunas de las características del régimen y, al mismo tiempo, rechazar otras de plano– mientras que, por otro lado, estas actitudes diversas, complejas y contradictorias también evolucionaron con el tiempo al compás de la propia evolución de la dictadura y de los cambios sociopolíticos y económicos que experimentó el país.

Para defender esta idea, el libro se estructura en dos partes: una dedicada a las políticas elaboradas por el régimen para ganarse la aceptación de los ciudadanos y su alcance, y otra que examina la contrapartida de este fenómeno, la desafección hacia la dictadura y los cauces en los que se expresó. Ambas partes comienzan con una introducción que examina las principales corrientes teóricas que han estudiado estos fenómenos, tanto para el caso de otras dictaduras como para la franquista, así como por un repaso por el estado de la cuestión sobre el consenso generado por el régimen y sobre la desafección y las resistencias coti-

dianas que provocó. Aquí, la autora muestra su dominio de la historiografía de estos grandes fenómenos y su traslación al día a día de las personas de a pie, especialmente en el caso español. Román Ruiz demuestra la importancia de historiar la vida cotidiana para alcanzar una visión lo más completa posible de los acontecimientos históricos, y algo que resulta fundamental en contextos como el de la dictadura franquista, durante la cual la libertad de expresión y otros derechos básicos estaban cercenados y, por tanto, las opiniones y actitudes de la población no solían discurrir en la esfera pública. Es necesario acercarse a ellas a través del estudio de las pequeñas cosas que no lo son tanto, a través de la investigación de la vida cotidiana.

Eso es precisamente a lo que se dedica la obra a lo largo de estas dos partes ya señaladas, a través del estudio de una gran cantidad y variedad de fuentes procedentes de una veintena de archivos de diversas características, tanto nacionales como internacionales, así como del análisis de la hemeroteca y de fuentes orales en la forma de entrevistas realizadas por la autora a los protagonistas cotidianos de la dictadura. Esta riqueza de fuentes es una de las características más destacables de la obra: aportan información sobre multitud de aspectos que componen la experiencia de las personas que conformaron el mundo rural durante el franquismo. Estas fuentes, por su naturaleza, suelen hacer referencia a pequeños acontecimientos, a percepciones, a fenómenos que son muy diversos y que, por tanto, ofrecen información sobre un pequeño fragmento de la realidad cotidiana del franquismo. Román Ruiz trabaja hábilmente con estas fuentes, sabiendo extraer las conclusiones más relevantes de pequeños acontecimientos o apreciando los más diversos matices en opiniones o recuerdos; también entrecruza con maestría fuentes de diferente origen para enhebrar una teoría general. Así, aunque la naturaleza fragmentaria de parte de estas fuentes es uno de los principales problemas para llevar a cabo una investigación de estas características, la autora sabe enfrentarse a ello.

«El poder de seducción de la dictadura», la parte dedicada a las políticas puestas en marcha por el régimen para generar consenso entre los españoles, examina aquellas que tuvieron una mayor importancia y rastrea su verdadero impacto a ras de suelo. Sobre dos de las más mitificadas, la de la construcción de vivienda para las clases trabajadoras y la del abastecimiento domiciliario de agua, se afirma que, a pesar de que consiguieron ganar el apoyo de algunos sectores de la población, no fueron todo lo efectivas que se esperaba, porque se quedaron muy lejos de resolver el problema de la escasez y mala calidad de la vivienda en el país y los problemas de abastecimiento de agua de parte del ámbito rural.

En el caso concreto de la entrega de casas, la autora señala que la envidia generada por los no beneficiarios de estas viviendas hacia los que sí las habían obtenido contribuyó a limitar el impacto positivo que estas políticas tuvieron en la imagen de la dictadura, un impacto que en gran parte se debió a la puesta

en marcha de una intensa maquinaria propagandística que rodeaba los actos de entrega de llaves y de inauguración de fuentes. De la obra de Auxilio Social, un pequeño alivio en la situación de hambruna y miseria que caracterizó la vida cotidiana durante la primera parte de la dictadura, la autora parece extraer conclusiones más rotundas: la institución falangista contribuyó reducir la mala imagen del régimen, aunque su impacto quedó limitado tanto por su escaso alcance como por los casos de corrupción que aquejaban a la organización.

Pero si Gloria Román matiza en este apartado el éxito de estas grandes iniciativas, también trata de refutar el fracaso que se ha solido atribuir a otras estrategias de generación de consenso: la autora examina la actuación de las asociaciones juveniles del régimen, el Frente de Juventudes y la Sección Femenina, y de la Hermandad Sindical de Trabajadores y Ganaderos y, aunque afirma que sus resultados variaron de un lugar a otro, constituyeron importantes instrumentos de socialización tanto de la población juvenil como de los trabajadores agrarios: sus celebraciones rompieron la monotonía de la vida cotidiana en el campo, mientras que, en el caso de la Hermandad Sindical, su estructura sirvió para canalizar actuaciones en defensa de los campesinos.

La segunda parte del libro, «Sin armas contra Franco», examina la otra cara de la moneda: las formas en las que la población expresó su descontento y resistencia a las políticas y principios del régimen. Para poder explorar este catálogo de actitudes y acciones, la autora recurre a la categoría teórica de las «resistencias cotidianas», aquellas en las que forzosamente tuvo lugar la mayor parte de la disidencia en un contexto de implacable persecución de la oposición pública. Román Ruiz divide este apartado en otros dos: uno dedicado a las resistencias en el orden económico y otro a las de orden ideológico. Ambas son, a grandes rasgos, categorías esquivas a la prueba contundente: como la propia autora señala, es difícil dilucidar en muchos casos si un delito económico tenía detrás algo más que el mero afán por la supervivencia, mientras que detrás de actos como las expresiones blasfemas en ocasiones solo estaba la costumbre. Sin embargo, el análisis concienzudo de las tendencias en ambos ámbitos que se lleva a cabo en este trabajo puede revelar las grietas de la dictadura en la vida cotidiana.

En el ámbito económico, la autora explora las resistencias contra el sindicalismo vertical en el campo, contra la política económica del régimen, contra las políticas de gestión del agua y los montes y, en un apartado sumamente original, contra la contaminación radioactiva a raíz del accidente de Palomares. Así, si en el apartado anterior había señalado como la Hermandad Sindical había constituido un eficaz instrumento en manos del régimen para ciertos aspectos, aquí muestra cómo sus evidentes limitaciones levantaron frecuentes críticas, especialmente, en la década de los 60, que llevaron a parte de los campesinos a negarse a pagar la cuota del sindicato. La desastrosa política autárquica convirtió a las Fiscalías Provinciales de Tasas en una de las instituciones más odiadas de la dic-

tadura, afirma Román Ruiz, que traza un panorama de desobediencia extendida a las normativas de abastecimiento, encabezada generalmente por las mujeres. Por su parte, la oposición a la repoblación franquista, que atentaba en ocasiones contra el medio de vida de numerosos campesinos y trabajadores agrarios, contribuyó a alimentar episodios de resistencia que, como muestra la autora, llegaron en algunos casos a ser tan intensos que culminaron con el abandono del proyecto y la toma de posiciones por parte del Ayuntamiento del lado de los vecinos. Por último, la censura imperante no fue suficiente para evitar que parte de los habitantes de la zona culparan a los americanos y a la dictadura de las consecuencias del accidente de Palomares. A través de todos estos ejemplos, Román Ruiz puede afirmar con seguridad que los episodios de desobediencia se generalizaron en la década de los 60, pero que estuvieron presentes desde mucho antes, trazando una línea de continuidad que permanecerá todavía en el tardofranquismo, cuando muchas de las protestas y resistencias cotidianas se transformen en una oposición más estructurada y abierta.

En el ámbito simbólico e ideológico, Gloria Román rastrea la pervivencia de la memoria de los vencidos y de la represión desatada sobre ellos durante la guerra y la posguerra y examina las resistencias contra la imposición de la religión y contra la regulación o prohibición de ciertas fiestas y celebraciones. En el apartado relativo a la memoria, constituido fundamentalmente por el recurso a las fuentes orales, la autora examina las formas en las que se continuó condenando al régimen por su ilegítimo origen y su utilización de la violencia, generalmente, dentro del ámbito familiar. Eso sí, como detecta analizando las entrevistas realizadas, algunas de las ideas del régimen permearon en este relato contestatario, muestra de cómo su propaganda tuvo cierto éxito incluso en estos sectores. En cuanto a las resistencias contra la religión, Román Ruiz encuentra en la negativa a participar en ciertos ritos o las expresiones de disgusto ante la apropiación por parte del régimen de las principales festividades católicas una prueba de cómo parte de la población estaba descontenta con la política religiosa seguida por la dictadura. Por otro lado, la celebración del Carnaval y otras fiestas y ritos prohibidos por el régimen, en ocasiones con la connivencia de las autoridades locales, se extendía, como señala la autora, a capas de la población que generalmente se encontraban entre los apoyos del régimen o el sector «apolítico» de la sociedad.

A través de un intenso trabajo de recopilación y análisis de muy diversas fuentes, la investigación de Gloria Román Ruiz ha arrojado luz sobre los protagonistas cotidianos de la dictadura, desvelando a unas personas que se quejan de la necesidad de emigrar de sus lugares de origen para poder escapar a la miseria y culpan al régimen de esta situación, que entonan canciones que dibujan a Franco como el principal responsable del hambre, que se quejan de que los sindicatos no son libres y no cumplen su función, que se oponen y evitan la entrada de agentes del orden y personas oficiales que pretendían reforestar los montes, que

conservan la memoria de los vencidos y de la represión que estos sufrieron tras la guerra, que continuaban celebrando fiestas prohibidas como el Primero de Mayo o el Carnaval, pero también ha mostrado como estas mismas personas también podían apoyar ciertos aspectos del régimen y participar en sus instituciones, actividades y ritos. En definitiva, a través de *Franquismo de carne y hueso*, Gloria Román Ruiz presenta un relato complejo de las actitudes y opiniones de los españoles durante la dictadura, dotando de color a aquello que, sin estudios como este, se nos antojaría blanco y negro.

Ainhoa Campos Posada  
Universidad Complutense de Madrid  
Universidad de Castilla-La Mancha  
[ainhoacampos@uclm.es](mailto:ainhoacampos@uclm.es)  
<https://orcid.org/0000-0002-8720-9709>